

HORMAT DAN HAK — ETIKA JAWA DALAM TANTANGAN

Dr. F. von Magnis S.J.

I. PENGANTAR

Dalam karangan ini kami ingin mengajukan sebuah hipotesa yang menyangkut struktur etika Jawa.¹ Hipotesa ini mau membuka suatu perspektip yang barangkali dapat membantu usaha bangsa Indonesia untuk mempertahankan keasliannya terhadap tantangan dari apa yang disebut modernisasi. Sekaligus kami anggap karangan ini sebagai langkah kecil pertama ke arah perkembangan suatu etika falsafi Timur.

1. Etika dan antropologi

Hipotesa kami berdasarkan hasil-hasil penyelidikan antropologis. Bahwa etika falsafi dapat dan bahkan harus belajar sesuatu dari antropologi adalah suatu perkembangan yang belum begitu lama. Di bawah pengaruh formalisme Kant etika falsafi membatasi diri pada struktur-struktur umum kesadaran moral. Kemurnian kesadaran akan wajib dianggap menuntut agar segala pengaruh dari penilaian orang tentang apa yang baik dan buruk ditolak. Etika menjadi ilmu apriori.² Baru Max Scheler mendobrak pendekatan yang mandul itu: dengan menerapkan metode fenomenologis pada kesadaran moral, ia memperlihatkan, bahwa orang pertama-tama menyadari adanya sesuatu nilai, dan kewajiban disadari sebagai tuntutan untuk melaksanakan nilai itu.³ Dengan demikian penilaian-penilaian menjadi penting kembali dan sebagai akibatnya etika falsafi mulai memperhatikan ilmu-ilmu empiris, khususnya psikologi.

Seiring dengan perkembangan itu ilmu perbandingan agama dan antropologi menyelidiki cara-cara berfikir dalam pelbagai kebudayaan. Lama-kelamaan ada beberapa filsuf yang mulai menyadari bahwa fakta-fakta itu mempunyai arti bagi etika falsafi. Ada yang terjun ke bidang antropologi, ada

- 1) Kata "etika" dalam karangan ini kami pergunakan dalam arti luas, yaitu sebagai "suatu keseluruhan faham-faham moral", sedangkan etika sebagai filsafat tentang bidang moral akan kami sebut "ilmu etika" atau "etika falsafi".
- 2) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dan *Kritik der praktischen Vernunft*.
- 3) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Sebelumnya, Hegel dalam "Einleitung" dari *Phänomenologie des Geistes* telah memperlihatkan bahwa dari sesuatu yang melulu formil tidak mungkin ditarik kesimpulan materiil sebagaimana dicoba Kant dalam imperatip kategorisnya.

yang menganalisa relevansi faham-faham agama bagi etika suatu bangsa.⁴ Semakin disadari bahwa etika falsafi selalu sudah bertolak dari pengandaian-pengandaian moral tertentu dan bahwa pengandaian-pengandaian itu dengan sendirinya berada dalam jangkauan salah satu kebudayaan. Walaupun ada orang yang menyimpulkan suatu relativisme etis dari kenyataan itu tadi,⁵ namun kesimpulan itu tidak mutlak; apabila dalam semua kebudayaan itu ada faham-faham yang sama ("universals"), etika-etika umat manusia pun akan mempunyai unsur yang sama.

Namun, karena etika falsafi sebagai filsafat tentang bidang moral memerlukan fakta-fakta dari bidang itu, padahal fakta itu hanya terdapat dalam perwujudan salah satu kebudayaan, etika falsafi dengan sendirinya harus memasuki kebudayaan-kebudayaan itu sebagai ungkapan konsepsional dari usaha suatu masyarakat untuk membangun hidup bersama.⁶

Akan tetapi, antropologi (dan ilmu-ilmu empiris lain yang relevant) tidak hanya menyediakan bahan bagi etika falsafi. Anggapan semacam itu terlalu sempit. Antropologi menyediakan juga salah satu konteks hakiki untuk menjawab pertanyaan pokok etika normatif: manakah norma-norma dasar yang daripadanya norma-norma moral lain mendapat daya ikat? Pertanyaan mengenai norma-norma dasar moral itu sebetulnya pertanyaan mengenai legitimasi norma-norma yang dalam pelbagai masyarakat dan oleh pelbagai orang/golongan dipergunakan sebagai norma moral. Salah satu hasil terjamin dari mataetika dan filsafat ilmu pengetahuan modern ialah bahwa tidak ada jalan untuk mendapatkan norma-norma moral dasar dengan jalan deduksi dari pengandaian faktual apa pun juga: suatu kewajiban hanya dapat dideduksi dari suatu kewajiban lain, sehingga setiap "pembuktian" dari keberlakuan

- 4) Salah satu percobaan seorang filsuf untuk terjun ke bidang antropologi dijalankan oleh R.B. Brandt (cf. 1954, *Hopi Ethics. A Theoretical Analysis*, Chicago); suatu analisa gemilang tentang cara suatu etika berhubungan dengan pandangan agama, diberikan oleh A.C. Danto 1972, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, New York, London.
- 5) Misalnya R.B. Brandt 1959, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J.
- 6) Dalam ini terasa pengaruh Ludwig Wittgenstein: Dalam "*Philosophical Investigations*" ia mengembangkan faham tentang "language games". Menurut faham ini arti sebuah kata atau pernyataan ditentukan oleh konteks sosial pemakaiannya. Kata dan pernyataan itu mempunyai arti apabila dapat kita pergunakan dengan tepat dalam sebuah dialog dalam konteks tertentu. Atas dasar faham itu Peter Winch menyelidiki pandangan dunia suku *Azande* ("*Understanding a Primitive Society*", dlm P. Winch 1972 *Ethics and Action*, London). Menurut Winch, pandangan dunia suku *Azande* yang magis, tidak kurang rasional dari pandangan dunia kausal-fisikalis, karena mereka dapat menampung semua apa yang terjadi dalam lingkungan mereka dalam pandangan dunia mereka. Jadi menurut Winch tak ada suatu dunia obyektif yang tinggal difahami betul atau salah, melainkan dunia itu sendiri dikonstruksikan dalam konteks hidup masyarakat tertentu. Walaupun Winch melebih-lebihkan dengan menolak kemungkinan untuk menangkap dunia secara obyektif, ia menunjukkan bahwa pengertian kita tentang manusia dan dunia harus dilihat sebagai fungsi dari eksistensi sosialnya.

suatu norma sudah mengandaikan keberlakuan norma lain.⁷ Hanya tinggal satu jalan, yaitu jalan kritis-negatif: kritis, karena semua norma yang menawarkan diri sebagai norma dasar kita uji; negatif, karena kita tidak berusaha untuk mendapatkan norma-norma moral dasar, melainkan untuk membuang yang salah atau tidak dasarnya, sehingga norma-norma dasar adalah yang tahan terhadap kritik kita.

Metode kritis-negatif ini tidak menentukan norma-norma mana yang kita pakai untuk "memfalsifikasi" norma-norma moral. De facto, peninjauan kritis itu akan bertolak dari pengandaian-pengandaian moral kita sendiri. Pengandaian-pengandaian itu tidak perlu kita hilangkan — itu toh tidak mungkin. Tetapi harus dapat dikritik sendiri. Jadi kritik kita terhadap norma-norma moral hanya wajar kalau kritik itu sendiri terbuka terhadap kritik, terhadap argumentasi rasionil. Tetapi pengujian terhadap kritik mesti berdasarkan pengandaian-pengandaian lain. Pengandaian-pengandaian lain justru ditawarkan oleh antropologi: olehnya kita dapat tahu apa saja yang menjadi keyakinan moral umat manusia. Bukan seakan-akan keyakinan-keyakinan itu kita terima begitu saja sebagai betul. Melainkan, kita harus bersedia membiarkan pengandaian-pengandaian moral kita ditantang oleh pengandaian-pengandaian lain itu, dan pendapat yang dapat mempertahankan diri dalam dialog yang rasionil, terbuka dan bebas dari tekanan, itulah yang wajar — sampai ditantang lagi.⁸

2. Suatu etika Jawa itu perlu

Maka jelaslah bahwa ilmu etika memerlukan antropologi sebagai isi nyata dan batu ujian.⁹ Suatu etika falsafi, yang secara obyektif sama untuk di mana-mana, tidak mungkin.¹⁰ Setiap etika falsafi dengan sendirinya tak bisa tidak

- 7) Logika dari pernyataan-pernyataan normatif diselidiki oleh R.M. Hare (1952, *The Language of Morals*, Oxford); khususnya tentang kemustahilan mendeduksikan suatu norma dari sebuah fakta, lih. W.D. Hudson (ed.) 1969, *The Is-Ought Question*, London.
- 8) Ttg. metode kritis negatif lih. F. von Magnis 1975, *Etika Umum*, Yogyakarta; metode itu mulai dirintis oleh Karl Popper dengan metode falsifikasi (dlm *The Logica of Scientific Discovery*, New York 1959; suatu uraian singkat diberikan oleh Popper dalam Adorno, Albert ... 1969, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin, 103-123; untuk pengetapan metode itu pada etika lih. Hans Albert 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen). Metode falsifikasi dikritik oleh Jürgen Habermas karena tidak memperhatikan prapengandaian-prapengandaian ideologis (dlm. Adorno, Albert ... 1969, 155-191 dan 235-266); metode ini baru dapat berhasil apabila telah terpenuhi syarat-syarat untuk suatu dialog tanpa represi (dlm "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", dlm Habermas/Luhman 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt).
- 9) Lih. May dan Abraham Edel 1968, *Anthropology and Ethics. The Quest for Moral Understanding*, Cleveland, rev. edition.
- 10) Barangkali dengan kekecualian metaetika.

berbau masyarakat tertentu (etika universal Kant, misalnya, berbau Jerman-protestan). Maka dari itu sudah sangat perlu untuk mengembangkan suatu etika filsafah pada latar belakang alam fikiran Jawa. Sejak dua ribu tahun bangsa Jawa mengembangkan suatu kebudayaan tinggi. Dan sejak Prapanca, pujangga di kraton. Prabu Rajasanegara (Hayam Wuruk) mengarang epos Nagarakertagama pada tahun 1365, faham-faham Jawa tentang masyarakat dan alam semesta, serta tentang apa arti hidup manusia dalam konstelasi itu sudah banyak dituangkan ke dalam tulisan-tulisan. Bagaimana faham-faham yang nyata-nyata terdapat dalam masyarakat Jawa itu kini semakin diselidiki oleh kaum antropolog. Faham-faham itu perlu dimasukkan ke dalam horizon etika falsafi.

3. Etika falsafi dan pembangunan

Seperti setiap orang ilmiawan sejati, begitu pula kaum antropolog dan sejarawan terdorong oleh nafsu terluhur umat manusia, nafsu ingin tahu. Namun sejak dua puluh tahun terakhir usaha-usaha untuk memahami cara berfikir bangsa-bangsa semakin didesak: disadari bahwa pemahaman itu salah satu kunci untuk memecahkan masalah perkembangan negara-negara bukan industri. Sejak Koentjaraningrat melemparkan sketsanya tentang "Rintangan-rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia"¹¹ ke pasaran, masyarakat intelek di Indonesia semakin menyadari bahwa pembangunan fisik tidak akan berhasil kecuali kalau masyarakat memiliki mentalita yang cocok. Faktor-faktor ekonomi klasik, yaitu modal, tenaga kerja dan kecakapan teknologis tidak berdaya apabila penilaian-penilaian dan sikap-sikap dalam masyarakat tidak sesuai. Antropologi menjadi ilmu yang penting karena membantu untuk mengetahui mentalita suatu masyarakat.¹²

Tetapi masalah mentalita dan pembangunan menimbulkan beberapa pertanyaan: kalau keduanya tidak cocok, fihak mana yang perlu disesuaikan? Apakah tentu mentalita? Ataukah pembangunan harus sesuai dengan sikap-sikap dan penilaian-penilaian dalam masyarakat yang bersangkutan?

-
- 11) Koentjaraningrat 1969: *Rintangan-rintangan mental dalam pembangunan ekonomi di Indonesia*, Jakarta.
 - 12) Kecuali kepandaian-kepandaian teknis dan ekonomis, There is the massive and decisive influence of the general ideology ...: the underlying assumption, the total attitude to the world, to work, to one's neighbour, to human destiny, to history and to God" (W.C. Smith 1965, *Modernisation of a Traditional Society*, London). Begitu pula P.T. Bauer ("Auslandshilfe: Ein Instrument für den Fortschritt?", dalam G. Eisermann (ed.) 1968, *Soziologie der Entwicklungsländer*, Stuttgart, 163) menegaskan, bahwa kemajuan materiil tidak pertama-tama tergantung dari bantuan luar negeri (menurut Bauer, bantuan luar negeri hanya menciptakan suatu mentalita pengemis) melainkan "von der Herausbildung angemessener menschlicher Eigenschaften, Verhaltensweisen, Wertvorstellungen und von der Beseitigung institutioneller Hemmnisse." Gunnar Myrdal dalam *Asian Drama* pun sangat menekankan hal yang sama.

Dan pembangunan macam apa yang pantas diusahakan? Apakah "asal membangun sesuatu" sudah merupakan norma untuk menilai baik buruknya mentalita masyarakat? Dan bagaimana menilai sikap-sikap dan penilaian-penilaian yang terdapat dalam suatu masyarakat?

Pertanyaan-pertanyaan itu bukan sekedar permainan saja, melainkan harus dijawab apabila strategi perkembangan mau dapat dipertanggungjawabkan. Menemukan cara untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu adalah tugas khas etika normatip. Supaya sikap-sikap dan penilaian-penilaian yang diselidiki oleh antropologi dapat dievaluasi, etika normatip menggali implikasi-implikasi moral yang terkandung di dalamnya, berusaha untuk menganalisa logika atau keteraturan dalam hubungan antara faham-faham itu. Dengan demikian dihasilkan distingsi antara nilai-nilai dan norma-norma moral dasar dalam sikap-sikap itu, dan pelbagai kongkretisasi sesuai dengan syarat-syarat lingkungan. Berdasarkan distingsi ini etika normatip dapat menawarkan kemungkinan-kemungkinan untuk mengambil suatu sikap terhadap masalah mentalita dan pembangunan yang dapat dipertanggungjawabkan secara etis.

4. Maksud karangan ini

Tentu saja, karangan ini tidak lebih dari suatu permulaan sederhana. Hipotesa yang kami ajukan hanya tentang salah satu masalah saja. Kami bertolak dari dua soal. Pertama kami analisa sikap mau memberi hormat yang ternyata mempunyai implikasi etis yang mendalam dan penting. Kemudian kami menyelidiki kesan bahwa etika Jawa tidak mengenal faham bahwa seseorang berhak dan sebaiknya mempertahankan hak-haknya secara mutlak. Hipotesa kami ialah, bahwa dua hal itu dapat dimengerti sebagai dua unsur dalam satu struktur etika Jawa. Kami menutup karangan dengan pertimbangan bahwa struktur etika Jawa itu, walaupun mempunyai kelemahan-kelemahan yang dapat berakibat gawat dalam konstelasi tekanan "modernisasi", namun sebetulnya memiliki potensi-potensi kuat untuk menunjang suatu bentuk pembangunan yang betul-betul manusiawi.

Perlu kami tekankan, bahwa uraian ini betul-betul baru bersifat hipotesa (yaitu kemungkinan berfikir yang ada indikasinya bahwa memang betul serta membuka perspektip yang lebih luas). Evidensi belum cukup untuk memastikan hipotesa ini. Di satu pihak sumber-sumber antropologis yang kami pakai agak kebetulan, jadi mungkin berat sebelah. Di lain pihak istilah-istilah yang kami gunakan belum memuaskan. Begitu pula langkah-langkah metodis tidak dapat dibataskan dengan jelas. Namun, daripada mengusahakan pertanggungjawaban metodis yang sempurna kami anggap lebih berguna melamparkan hipotesa ini sebagai rangsangan ke dalam diskusi.¹³

13) Dalam mengkritik penekanan masalah metode yang terlalu besar, dua lawan, yaitu Karl Popper dan Herbert Marcuse, sependapat. Popper menganggap kepercayaan terhadap kemutlakan suatu metode sebagai semacam fundamentalisme

Akhirnya sepatah kata tentang penggunaan kata "Jawa". Dengan "orang Jawa" kami maksud orang yang berbahasa Jawa, masih berakar dalam kebudayaan dan cara berfikir Jawa sebagaimana terdapat di daerah pedalaman Jawa, dari sebelah Barat Yogyakarta sampai daerah Kediri ke Timur. Kami membatasi daripada mereka yang bukan khas "santri", baik orang "priyayi" maupun "wong cilik" (tanpa menolak adanya banyak ciri "Jawa" pada orang-orang "santri").¹⁴ Kami tidak mengatakan, bahwa ada orang "Jawa" yang persis menganut apa yang kami sebut "etika Jawa" atau cirinya, melainkan bahwa pola "etika Jawa" itu merupakan unsur yang ikut menentukan pola etika mereka masing-masing dan oleh karena itu merupakan suatu kategori, yang dapat membantu kita untuk memahami orang-orang Jawa kongkrit.

II. SIKAP MAU MEMBERI HORMAT

Uraian kami mulai dengan analisa terhadap suatu sikap orang Jawa yang banyak dibicarakan dalam tulisan-tulisan antropologis dan sosiologis: sikap mau memberi hormat. Pertama-tama kami akan mengutarakan sikap itu dalam bentuknya yang paling menyolok: sebagai sikap terhadap orang yang berpangkat lebih tinggi. Kedua kami akan mencari apakah di dalam sikap itu ada terpendam sikap yang lebih mendalam.

1. Hormat terhadap orang berpangkat lebih tinggi

a. Pengamatan-pengamatan. Secara sepintas saja kesadaran akan kedudukan dan sikap hormat yang sesuai dengan kedudukan itu sangat menyolok: dalam gerak-gerik orang yang berada dalam kehadiran orang yang berkedudukan lebih tinggi, dalam istilah-istilah yang mengungkapkan hubungan keluarga (saudara segenerasi dibedakan antara kakak dan adik, bukan antara saudara lelaki dan perempuan) serta dalam kesadaran terus-menerus akan kedudukan tingkat generasi sehingga bisa terjadi seorang pemuda dewasa memanggil pemuda lebih muda, tetapi dari generasi ayahnya, dengan sebutan pak lik.¹⁵ Sebagaimana dicatat oleh H. Geertz, sikap hormat adalah unsur yang buat orang Jawa terdapat dalam setiap situasi sosial.¹⁶ Itu paling nampak

dogmatis (melawan positivisme, Cf. Popper 1959, Adorno, Albert ... 1969), sedangkan Marcuse mengutuknya sebagai usaha untuk mencekik pemikiran yang kreatif dan emansipatoris (juga melawan positivisme, dlm. *One-Dimensional Man*, London 1964).

- 14) Tentang penggolongan ini lih. Koentjaraningrat (ed.) 1975 a — 2), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jambatan, 337.
- 15) Pengamatan kami sendiri; satu kasus misalnya antara dua orang mahasiswa yang tinggal dalam satu asrama.
- 16) H. Geertz 1961, *The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization*, The Free Press of Glencoe, Inc., 19.

dalam bahasa Jawa sendiri. Entah orang memakai Ngoko, Krama atau pelbagai tingkat Madya di antaranya, entah ia memakai kata-kata biasa atau kata-kata Krama Inggil, selalu ditentukan status sosial relatif di antara mereka yang bicara dan tidak mungkin penentuan ini tidak terus-menerus disadari.¹⁷ Setiap kali orang Jawa bicara dalam bahasanya, mau tak mau ia merasa dipaksa untuk mengakui kedudukan orang lain dan menunjukkan sikap hormat.¹⁸ Maka "setiap pertemuan mengandung suatu saling pengakuan dalam bahasa, gerak-gerik dan sikap terhadap tempat mereka masing-masing dalam suatu tata susunan sosial yang diatur secara terperinci dan luwes".¹⁹

H. Geertz²⁰ menegaskan bahwa sikap hormat tidak ditimbulkan oleh kepribadian melainkan oleh status orang yang bersangkutan, dan bahwa yang ditegaskan bukan perasaan hormat, melainkan sikap lahiriahnya: "Respect" ... means only the recognition of superior rank by means of the appropriate etiquette."²¹ Tetapi karena kewajiban untuk memberi hormat itu begitu ditekan, maka situasi yang menuntut sikap hormat sering menimbulkan tekanan emosional yang berat, yang, menurut situasi masing-masing, bisa lebih bersifat wedi (takut), isin (malu) atau sungkan (malu-malu); "ngerti isin" (tahu malu) adalah tanda bahwa seorang anak mulai nJawani (menjadi orang Jawa dewasa dan berbudaya). Karena rasa sungkan dan isin begitu menekan, orang Jawa ingin membuat apa saja untuk mencegah situasi di mana ia akan merasa demikian.²²

Kewajiban untuk menunjukkan hormat melatarbelakangi pandangan-pandangan yang diketemukan oleh Koentjaraningrat pada golongan priyayi, seperti bahwa "tindakan-tindakan manusia itu sebaiknya diarahkan dan diorientasikan ke kelakuan sang pemimpin" dan bahwa "orang-orang pemimpin,

17) Ketentuan-ketentuan tentang kedudukan relatif "are inherent in the Javanese language, just as the indication of time — past, present, or future — is inherent in the English language" (H. Geertz 1961, 20); antara 11 mahasiswa Jawa dalam satu asrama di Jakarta saya mengamati bahwa ada yang saling menyapa dengan Ngoko, ada yang bicara Ngoko dicampur Krama Inggil kalau partner pembicaraan dibicarakan, ada yang memakai Krama selama bertukar pikiran tetapi terus kembali kepada Ngoko bilamana yang dibicarakan fihak ketiga atau peristiwa obyektif, dan ada juga yang selalu memakai Krama saja.

18) Karena pemakaian bahasa Jawa dengan sendirinya menekankan kedudukan masing-masing fihak, banyak mahasiswa Jawa lebih suka memakai bahasa Indonesia yang tidak memuat determinasi-determinasi status.

19) A.R. Willner 1970, "The Neotraditional Accommodation to Independence: The Case of Indonesia", dlm: L.W. Pye (ed.) 1970, *Cases in Comparative Politics*, Boston, 259.

20) H. Geertz 1961, 110-114.

21) H. Geertz 1961, 148.

22) cf. H. Geertz 1961, 110-114.

orang-orang tinggi, dan orang-orang tua itu harus dilayani secara luas".²³ Menurut Koentjaraningrat pandangan kaum priyayi itu tidak hanya membangun kebiasaan untuk memberi bingkisan, melainkan mematkan kreativita; menjadi salah satu sumber korupsi; memerosotkan komunikasi atasan-bawahan menjadi briefing, wejangan dan amanat dari fihak atasan dan laporan kecap dari fihak bawahan; serta menyebabkan sikap tak bertanggung jawab terhadap unsur-unsur obyektif, misalnya dalam disiplin kerja, transaksi ekonomis dan pemeliharaan alat-alat modern.²⁴

Lebih tajam lagi penilaian Niels Mulder. Dalam suasana masyarakat "posttradisionil" di mana sistim nilai-nilai lama sudah runtuh tetapi belum diganti dengan sistim nilai-nilai baru, sikap mau menghormati menghasilkan "bapakisme",²⁵ birokrasi yang patrimonial, keinginan akan gelar universiter sebagai tanda status, dewan-dewan perwakilan yang bersikap "yesmen" walaupun seharusnya mewakili masyarakat dan eksekutif lain.²⁶ "Kepercayaan terhadap orang dan pangkat lebih penting daripada minat terhadap cita-cita mereka atau terhadap prestasi-prestasi obyektif".²⁷

b. Rasionalita sikap menghormati. Kecaman-kecaman Mulder seolah-olah memberi kesan bahwa sikap hormat orang Jawa itu sikap yang irasional. Namun, kesan itu kurang tepat. Pertama-tama perlu ditegaskan bahwa apa yang dikecam Mulder adalah akibat keunggulan sikap hormat itu dalam konteks "modernisasi". Sikap-sikap yang dikecam itu irasional karena disfungsi terhadap mekanisme gerak masyarakat moderen. Tetapi apakah sikap hormat mutlak harus menghasilkan eksekutif-eksekutif itu? Dan apakah mekanisme gerak masyarakat moderen sendiri rasional?²⁸ Bahkan eksekutif-eksekutif itu tidak melulu disfungsi: buat mereka yang berada di atas atau mau naik dalam sistim masyarakat posttradisionil itu, sikap-sikap itu menjamin hubungan sosial yang enak dan kemungkinan nyata untuk memperbaiki taraf hidupnya. Sebagai ideologi suatu kelas yang berkuasa, pandangan-pandangan kaum priyayi itu malah masuk akal.

23) Koentjaraningrat 1969, 44.

24) Koentjaraningrat 1969, 45. 52-55.

25) N. Mulder 1973, *Kepribadian Jawa dan pembangunan nasional*, Yogyakarta, 49.

26) Mulder 1973, 70.

27) Mulder 1973, 49.

28) Suatu unsur disebut disfungsi apabila mengganggu pelaksanaan fungsi dari sistim keseluruhan yang di dalamnya unsur itu merupakan bagian.

29) Perlu kami tekankan — tidak khususnya terhadap Mulder — distingsi H. Marcuse (1964) antara rasionalita dalam detail dan irasionalita dalam keseluruhan: dalam arti pertama sebuah mesin adalah rasional apabila membuat truk berjalan dengan kencang, tetapi dapat sekaligus irasional apabila truk itu berjalan ke arah sebuah jurang.

Untuk menilai rasionalita sikap-mau-menghormati-yang-berpangkat itu tidak cukuplah kalau kita lawankan dengan pandangan saingan saja. Yang perlu ialah menunjukkan faham-faham mana yang melatarbelakangi sikap-sikap itu. Salah satu faham itu ditunjuk oleh H. Geertz, yaitu, bahwa bagi orang Jawa semua hubungan sosial bersifat hirarkis. Dalam pandangan itu semua orang berbeda tingkat sosialnya.³⁰ Buat orang Jawa keteraturan hirarkis itu suatu nilai pada dirinya sendiri. Maka manusia wajib mengakui nilai itu, jadi semakin menghormati seseorang semakin tinggi kedudukannya.

Faham itu berhubungan erat dengan faham tentang tempat yang cocok, "the appropriateness of elements or individuals in a pleasing or proper pattern in their placement of relation to each other".³¹ Orang Jawa amat menghargai tempat yang tepat. Segala-galanya sudah ada tempatnya dan semuanya hanya dapat baik apabila semua unsur ada pada tempat mereka. Oleh karena itu seni "pétungan", yaitu bagaimana memperhitungkan saat-saat dan tempat serta arah yang tepat, dan klasifikasi, yang menetapkan semua unsur di dunia ke dalam kelompok-kelompok tertentu, memainkan peranan yang begitu penting dalam hidup orang Jawa.³² Apabila tempat yang tepat itu penting, tentu orang harus menghormatinya, jadi ia harus menyesuaikan tindakannya dengan pangkat orang itu.

c. *Pandangan dunia orang Jawa*. Mengapa tempat yang tepat begitu penting? Untuk menjawab pertanyaan itu, perlu kita perhatikan pandangan dunia orang Jawa. Dengan pandangan dunia kami maksud pandangan menyeluruh tentang hakekat dan struktur alam semesta, tentang realita sebagai keseluruhan. Data-data tentang pandangan dunia orang Jawa sebagian besar kami ambil dari Clifford Geertz.³³ Geertz membedakan antara kaum abangan, santri (yang tidak kami bicarakan) dan kaum priyayi.³⁴

Ciri utama pandangan dunia *kaum abangan* ialah bahwa dunia dihayati

30) H. Geertz (1961, 147), Mulder (1973, 100) dan Koentjaraningrat (1969, 39 s) pun berpendapat demikian.

31) Willner 1970, 259.

32) Lihat kitab-kitab Primbon yang membanjiri toko-toko buku; contoh suatu klasifikasi diberikan misalnya oleh J. Ph. Duyvendak 1946, *Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel*, Groningen/Batavia, 117.

33) C. Geertz 1969, *The Religion of Jawa*, New York (2nd ed.), walaupun terhadap buku itu dikemukakan beberapa kritik (cf. Koentjaraningrat 1975b, *Anthropology in Indonesia. A Bibliographical Review*, s'Gravenhage), namun unsur-unsur yang kami pergunakan tidak mencapai sofistikasi cukup untuk terkena kritik itu.

34) Kami memakai pembagian C. Geertz karena alasan praktis. Sebetulnya lebih tepat pembagian dalam Koentjaraningrat 1975a, 337, yaitu menurut status sosial ke dalam priyayi dan wong cilik dan menurut agama ke dalam orang santri dan orang agama kejawaen.

Orang abangan Geertz adalah wong cilik agama kejawaen, sedangkan orang priyayi hampir tak pernah termasuk orang santri.

sebagai penuh dengan roh-roh atau bangsa halus. Itulah cara kongkrit petani Jawa menghayati ke Ilahian alam semesta yang melimpah ke dalam dunia lahir. Melalui pelbagai upacara kecil, sesajen, selamatan dan dengan perantaraannya seorang dukun, petani berusaha mendapat bantuan dari bangsa halus itu, atau sekurang-kurangnya jangan sampai mereka mau mengganggu.

Dalam dunia semacam itu sikap yang tepat bukanlah sikap yang disukai orang Barat, yaitu sikap mencari kebenaran. Mencari kebenaran hanya masuk akal apabila kekuatan-kekuatan dunia adalah terbatas, pasti, obyektif. Tetapi dalam pandangan orang Jawa kekuatan-kekuatan alam tidak mencerminkan suatu hukum obyektif yang harus diketahui dan terus dapat dipakai, melainkan kekuatan-kekuatan alam yang mengungkapkan kemauan dan perasaan dari roh-roh itu, jadi tidak pasti, dapat berubah-ubah. Tetapi karena roh-roh itu tidak kelihatan, kesenangan dan kemauan mereka hanya bisa diraba. Manusia itu seperti seseorang yang berada dalam sebuah ruang gelap gulita yang penuh dengan kursi-kursi dan meja-meja, yang mencari pintu keluar: ia mesti bergerak dengan sangat hati-hati dan pelan-pelan jangan sampai ia menyinggung mebel-mebel itu dan dengan demikian menyakiti diri. Begitu manusia harus bergerak dengan hati-hati supaya jangan menyinggung roh-roh itu. Dengan lain kata, gerak-geriknya di dunia ini mesti *cocok* dengan roh-roh itu. Dan *cocok* berarti: menduduki tempat yang tepat. Sikap yang paling tepat dalam dunia orang Jawa itu sikap mencari tempat yang tepat.

Tentu saja tempat yang tepat dinilai sangat tinggi. Menemukan tempatnya yang tepat di dalam kosmos berarti boleh merasa aman dari serangan kekuatan-kekuatan yang tidak dapat diperhitungkan. Orang akan berusaha untuk tetap pada tempat itu; ia akan berpegang teguh pada tradisi karena tradisi mencerminkan pengalaman kolektif kelompoknya tentang tempat mana yang tepat; ia akan menolak sedapat mungkin segala perubahan dan pembaharuan karena itu akan berarti bahwa ia harus kembali ke alam ketidakpastian, bahwa ia harus meninggalkan tempatnya. Maka menghormati orang sesuai dengan tempatnya itu adalah sesuatu yang wajar baginya. Tampaklah bahwa faham hormat akhirnya berakar pada naluri yang paling vital (dan paling rasionil untuk diikuti) yaitu pada naluri untuk mempertahankan diri.

Pada golongan *priyayi* pandangan dunia yang sama mendapat bentuk yang lebih halus dan sophisticated. Roh-roh mundur ke belakang dan diganti oleh faham bahwa dunia lahiriah ini dalam pelbagai derajat mawadahi percik-an zat Ilahi. Di dalam *Wirid Hidayat Jati* karangan R. Ng. Ronggowarsito misalnya diutarakan bagaimana manusia yang ditampung oleh Yang Ilahi (kodok kinemulan ing lèng) sekaligus menampung Yang Ilahi (kodok angemuli lèngé). Penghayatan itu merupakan salah satu faham dasar gerakan-gerakan kebatinan pula.³⁵

35) cf. Rahmat Subagyo 1973, "Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama", dlm: *Spektrum* 3, no. 3, 161-169.

Pada latar belakang itu pun kategori tempat mesti menjadi kategori fundamental. Manusia itu bernilai sejauh ia mewartakan Yang Ilahi, dan itu terungkap dalam kedudukannya. Lepas dari kedudukan itu ia kehilangan artinya. Maka ia mesti mencari tempatnya dan menghormati setiap orang sesuai dengan pangkatnya.

d. Faham Kekuasaan Jawa. Hubungan antara faham hormat dan pandangan dunia orang Jawa kelihatan dengan paling jelas pada faham Jawa tradisional tentang kekuasaan.³⁶ Menurut faham itu kekuasaan politik pada hakikatnya adalah zat Ilahi sendiri. Seluruh alam semesta penuh dengan kekuasaan adi-empiris Ilahi itu. Seorang raja akan semakin berkuasa, semakin ia berhasil untuk memusatkan zat itu dalam dirinya sendiri. Sebagaimana sebuah lensa memusatkan cahaya matahari untuk memancarkannya ke bawah, begitu kekuasaan yang berpusat pada raja, menyinari dan meresap ke bawah: Orang-orang kraton dulu, kemudian para pegawai raja, akhirnya sampai ke desa-desa yang paling jauh. Sinar kekuasaan raja itulah yang membuat tanah subur dan kehidupan rakyat menjadi ayem tentrem kerta raharja. Bukanlah kekayaan, kesuburan tanah atau kemampuan tentaranya yang membuat raja itu berkuasa, melainkan sebaliknya: karena raja itu berkuasa, ia menjadi kaya, tanahnya subur dan tentaranya ampuh tak terkalahkan.

Tugas raja yang terpenting, baik supaya ia dapat mempertahankan kekuasaannya maupun agar masyarakat tetap tentram adil dan makmur keadanya, ialah mengusahakan agar ia mewartakan daya kosmis itu sepenuhnya. Demi maksud itu, raja mengumpulkan di sekelilingnya benda-benda yang keramat seperti benda-benda pusaka, orang-orang yang aneh dan sebagainya; ia membangun dan mengunjungi candi-candi di tempat-tempat yang keramat, dan ia menghormati arwah nenek moyangnya untuk mendapat kesaktian mereka. Ia masuk hutan untuk bertapa, bersemadi dan mendapat ilmu gaib (sebagaimana diceritakan bahwa Raja Airlangga bertahun-tahun lamanya hidup dalam hutan bersama dengan para pandita).³⁷ Ataupun sebagai pengikut faham Bhairawa ia malah sebaliknya mencari daya-daya magis dengan melampiaskan segala nafsu yang ada pada manusia.³⁸

Faham kekuasaan Jawa memperlihatkan logika faham hormat terhadap atasan: atasan adalah penyalur zat Ilahi, daripadanya zat itu mengalir ke bawah. Maka orang harus menghormatinya dan mencari pangayomannya.

36) Tentang faham itu kami mengikuti uraian Benedict R.O'G. Anderson 1972, "The Idea of Power in Javanese Culture", dlm: Claire Holt (ed.) 1972, *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, 1-69.

37) Bernard H.M. Vlekke 1959, *Nusantara, A History of Indonesia*, wholly revised edition, The Hague/Bandung, 36.

38) Bandingkan Zoetmulder 1965, dlm: Waldermar Stöhr/Piet Zoetmulder 1965, *Die Religionen Indonesiens*, 253-279.

Pada latar belakang ini sikap-sikap yang disebut oleh Mulder menjadi rasional dan masuk akal: bahwa orang Jawa lebih percaya pada pangkat daripada pada prestasi obyektif orang yang berpangkat; bahwa orang Jawa ingin dilindungi oleh bapak-bapak dan senang dipimpin; bahwa status orang menentukan identitas dan kualitasnya.³⁹ Sebabnya, pangkat itu tanda partisipasi pada zat Ilahi dan zat Ilahi yang membuat hidup kita dan masyarakat tentram, adil dan makmur.

e. *Hormat vertikal dan hormat horisontal*. Faham hormat di atas bersifat vertikal karena terarah pada atasan. Namun pertimbangan-pertimbangan tadi mengandung sebuah petunjuk yaitu bahwa faham hormat yang vertikal itu bukanlah faham hormat yang dasariah. Dasar faham hormat (vertikal) ialah zat Ilahi yang diwadhahi dalam orang itu. Yang dihormati adalah yang Ilahi itu dengan segala manifestasinya. Tetapi walaupun raja menurut faham Hindu Jawa adalah manifestasi utama dari yang Ilahi, ia bukan satu-satunya. Andaikata ia satu-satunya, apa gunanya ia mengumpulkan barang-barang keramat di sekelilingnya, apa gunanya ia mengunjungi tempat-tempat keramat? Salah satu imbalan terhadap kekuasaan raja adalah desa dengan otonominya.

Otonomi desa nampak misalnya dalam kenyataan, bahwa pemerintahan desa tidak dicampuri oleh raja (raja berhubungan dengan desa sebagai suatu kesatuan).⁴⁰ Orang yang mewakili raja bukanlah lurah — lurah mewakili desa — melainkan, misalnya, bekel yang tidak termasuk pemerintah desa.⁴¹ Apabila tekanan dari raja menjadi terlalu besar, desa dapat pindah ke lain daerah dan membuka hutan di sana (Ina Slamet, misalnya, menerangkan perpindahan pusat kekuasaan dari Jawa Tengah ke Jawa Timur dalam abad ke-10 sebagai tindakan yang terpaksa diambil oleh penguasa Mataram karena ia ditinggalkan oleh rakyatnya: rakyat sudah bosan membangun candi-candi yang megah, maka mereka pindah ke hilir sungai Brantas).⁴²

Contoh ini menunjukkan bahwa raja dan atasan tidak memiliki monopoli percikan zat Ilahi! Faham raja Ilahi kiranya bukan faham primer Indonesia melainkan berasal dari India. Menurut Legge Hinduisme masuk ke Indonesia sebagai ideologi yang sangat cocok untuk kepentingan para penguasa yang sudah ada,⁴³ sedangkan desa pun menarik manfaatnya dari adanya kraton

39) Mulder 1975, 59.

40) cf. J.D. Legge 1964, *Indonesia: Modern Nations in Historical Perspective*, Englewood Cliffs, 39; Vlekke 1959 *passim*.

41) lih. Selosoemardjan 1962, *Social Changes in Jogjakarta*, Ithaca.

42) diambil dari Ph. van Akkeren 1970, *Sri and Christ, A Study of the indigenous Church in East Java*, London, 37.

43) Legge 1964, 33-36.

karena dilindungi olehnya terhadap musuh-musuh luar.⁴⁴ Namun faham primer ialah bahwa bukan raja memonopoli zat Ilahi, melainkan faham bahwa percikan zat Ilahi bisa terdapat dalam apa saja yang ada.

Apabila itu betul, maka dapat diandaikan bahwa faham hormat vertikal sebetulnya berdasarkan suatu faham yang horisontal, di mana apa saja yang terdapat di dunia, karena dan sejauh mengandung percikan zat Ilahi, pantas dihormati. Hormat terhadap atasan lantas hanyalah salah satu kekhususan dari hormat yang seharusnya diberikan pada apa saja yang ada, dan penyelewengan-penyelewengan hormat vertikal yang dengan tajam dikeritik oleh Mulder dan Koentjaraningrat, sebetulnya merupakan penyalahgunaan ideologis dari suatu sifat yang lebih dasariah. Bahwa faham hormat universal itu memang ada dalam pandangan hidup orang Jawa,⁴⁵ dianjurkan oleh petunjuk-petunjuk yang cukup kuat.

2. Faham hormat horisontal

Petunjuk-petunjuk yang dimaksud belum "membuktikan" adanya faham hormat horisontal, namun cukup memperlihatkan bahwa kemungkinan adanya faham itu pantas diperhatikan.

a. *Memayu Ayuning Bawana*. Salah satu faham penting dalam perkumpulan Pangestu (Paguyuban Ngesti Tunggal) adalah faham Memayu Ayuning Bawana. Drs. de Jong⁴⁶ menerangkan arti tiga kata itu sebagai "mengusahakan keselamatan dunia" atau sebagai "menghiasi, mengindahkannya". De Jong merasa bahwa sekurang-kurangnya dalam lingkungan Pangestu pengertian kedua-lah yang lebih tepat. Menurut faham ini manusia, sebagai wakil Tuhan di dunia, menghiasi dunia ibarat bulan purnama memancarkan cahayanya untuk waktu singkat, lalu terbenam. Seperti bulan menyinari, memperindah, menerangi bumi, tetapi tidak berbuat sesuatu sehingga bumi tetap dingin, begitu pula manusia sebagai percikan zat Ilahi dengan kehadirannya menyinari dunia, membuatnya indah terang — tanpa merubah sesuatu padanya. Manusia berbuat demikian dengan menjalankan kewajiban-kewajibannya.

Sikap Memayu Ayuning Bawana mempersatukan dua sikap: Sikap membiarkan dan sikap memperindah. Memayu Ayuning Bawana berarti tidak mau memaksakan diri kepada sesuatu, entah itu orang, binatang, tumbuhan, batu atau sungai, melainkan mau menghormatinya, membiarkannya dalam irama-

44) Legge 1964, 40.

45) Dengan mengikuti Mulder (1973, 35) "pandangan hidup" kami maksud sebagai sebuah pengaturan mental dari pengalaman hidup, terbentuk oleh suatu cara berfikir dan cara merasakan tentang nilai-nilai, organisasi sosial, kelakuan, peristiwa-peristiwa dan segi-segi lain daripada pengalaman.

46) S. de Jong 1976, *Salah satu sikap hidup orang Jawa*, Yogyakarta, 33-35.

nya sendiri, memberi kebebasan. Tetapi sikap ini tidak sama dengan sikap pasif atau acuh tak acuh,⁴⁷ karena sekaligus memperindah dan menyelamatkan dunia. Barangkali ibarat simpati seorang isteri yang tidak sedikit pun mencampuri urusan suaminya, tetapi dalam cinta dan simpatinya memperindah dan memperkuat semua urusannya. Faham Memayu Ayuning Bawana dari Pangestu menunjuk pada suatu sikap mendalam dalam mentalita orang Jawa yang mau menghormati apa saja yang ada dengan penuh simpati.

Kesan ini diperkuat oleh anggapan Pangestu tentang cara manusia melakukan sikap Memayu Ayuning Bawana. Caranya ialah menjalankan kewajibannya dengan teliti: dengan demikian kesejahteraan bumi akan tercapai.⁴⁸ Yang dimaksud oleh Pangestu dengan "kewajiban" itu, bukan lain daripada "hormat (bakti) bagi segala sesuatu yang oleh Tuhan (biarpun sementara saja) dipakai untuk melaksanakan rencananya".⁴⁹ Bahwa di antara "segala sesuatu" itu Pangestu secara khusus menyebut keturunan, masyarakat, pekerjaan dan penguasa,⁵⁰ dapat kita abaikan. Yang penting ialah sikap dasar yang termaklumi di dalamnya yaitu mau berbakti bagi segala sesuatu.

Walaupun Pangestu hanyalah salah satu kongkretisasi mentalita Jawa, kiranya fahamnya itu menunjukkan bahwa memang terdapat sikap orang Jawa mau menghormati sambil berbakti kepada apa yang ada. Bukankah salah satu faham Jawa yang terluhur, yaitu "sepi ing pamrih",⁵¹ menunjuk ke arah yang sama? Orang lain, masyarakat, tetapi juga alam dan apa saja didukung tanpa pamrih, tanpa mau mencari untung dan kepentingan sendiri, tanpa memaksakan hukumnya sendiri kepadanya?

b. Suatu pembatasan. Perlu kita perhatikan bahwa sikap menghormati itu tidak ditujukan pada segala sesuatu hanya karena kenyataan faktuil inderawinya masing-masing, melainkan hanya sejauh segala sesuatu memuat percikan zat Ilahi. Dalam pandangan Jawa dunia inderawi tidak begitu difahami sebagai emanasi Ilahi, melainkan sebagai wadah yang dapat memuat percikan zat Ilahi.⁵² Begitu pula dalam mistik Jawa badan lahiriah manusia merupakan "jagad cilik" yang harus dirajai oleh roh, dan roh difahami sebagai percikan

47) Walaupun bahaya itu ada: ibarat bulan purnama dapat diartikan seakan-akan manusia yang menyinari dunia, tidak dipengaruhi olehnya sendiri, seperti bulan purnama tidak dipengaruhi oleh dunia yang disinarnya, cf. de Jong 1976, 34.

48) de Jong 1976, 35.

49) de Jong 1976, 30.

50) ib.

51) cf. ib.

52) Maka Pangestu menolak pantheisme, de Jong 1976, 100.

zat Ilahi.⁵³ Maka yang menjadi obyek terhormat adalah terutama manusia, karena manusia itu bersuksma dan suksma itu percikan zat Ilahi (dalam faham Pangestu manusia itu, karena suksmanya, adalah wakil Allah di dunia).⁵⁴ Manusia jauh mengatasi binatang dan celaan yang paling menghina bagi manusia ialah bahwa ia berlaku "kaya kéwan". Tetapi orang Jawa juga dapat menghormati harimau dan badak, ular dan lutung, pohon dan sungai, sawah dan batu. Demikian karena makhluk-mahluk itu dapat menjadi tempat kediaman bangsa halus atau dapat bersifat keramat, mengandung alamat, memuat dewa. Dan karena seakan-akan seluruh dunia penuh kekeramatan, de facto terhadap apa saja orang Jawa dapat bersikap menghormati.

c. *Petunjuk-petunjuk lain.* Basis hipotesa kami, bahwa dalam etika Jawa terpendam suatu sikap hormat terhadap apa saja yang ada, tentu masih sempit. Namun bahwa hipotesa ini mempunyai suatu probabilita, kelihatan juga dari pengamatan-pengamatan lain. Misalnya penghargaan besar terhadap kesamaan sosial di desa,⁵⁵ keengganan orang Jawa untuk mencampuri urusan tetangga (walaupun tidak untuk mengomentarnya)⁵⁶ serta konsepsi orang-orang desa tentang dirinya sendiri sebagai orang yang suka menerima tamu, saling membantu, saling berdamai dan rukun tanpa perbedaan-perbedaan dalam kedudukan sosial dan kekuatan ekonomi,⁵⁷ kiranya juga didasari oleh sikap hormat universal itu.

Clifford Geertz melaporkan pendapat seseorang dari aliran Budi Setia yang dengan sangat tepat menghubungkan faham hormat dengan Ketuhanan: menurut dia sebetulnya semua orang itu sama karena semua berasal dari Allah dan semakin seseorang maju dalam kerohanian, semakin ia bersimpati dan merasa bersaudara dengan orang-orang lain. Di lain pihak karena ada perbedaan dalam kemajuan rohani, maka jangkauan simpati manusia berbeda-beda juga, dan tempat yang cocok buat mereka dalam masyarakat tergantung dari status religius mereka. Maka beberapa orang setepatnya menjadi pemimpin dan yang lain pengikut. Ada yang setepatnya bercocok tanam, sedangkan yang lain lagi bekerja sebagai pedagang, pegawai, tukang kayu atau guru. Kesehatan masyarakat tergantung dari hubungan-hubungan yang tepat antara pel-

53) cf. de Jong 1976, 14.

54) cf. de Jong 1976, 29, tentang representasi.

55) cf. R.R. Jay 1969, *Javanese Villagers. Social Relations in Rural Modjokuto*, Cambridge, Mass./London, 276.

56) Di sini dapat dicatatkan penemuan Jay (1969, 201-206) bahwa di desanya tidak terdapat hubungan-hubungan yang di Amerika disebut "friendship"; semua hubungan sosial di desa ditentukan oleh adat desa dan tergantung dari hubungan keluarga dan tetangga.

57) cf. Jay 1969, 276.

bagai kelompok itu.⁵⁹ Jadi sebetulnya setiap orang harus dihormati, tetapi ada perbedaan-perbedaan.

Suatu sikap hormat umum juga muncul dalam beberapa jawaban hasil beberapa wawancara yang diadakan oleh mahasiswa-mahasiswa STF Driyarkara dengan pelbagai tokoh Kejawa tentang penilaian-penilaian moral orang Jawa. Para informan itu dimintai pendapat tentang pelbagai sifat dan tindak salah.

Dalam jawaban-jawaban itu menyolok, bahwa cukup sering suatu penilaian negatif diberikan dengan argumen bahwa sifat atau tindakan itu "merugikan orang lain" ("mitunani tiyang sanès"), begitu misalnya sifat srei atau drengki (tidak suka kalau orang lain beruntung), sifat serikan (mudah tersinggung; juga dikatakan mengganggu kerukunan). Sifat umuk (sombong sendiri) atau gumedhé (menganggap diri besar) ditolak karena "menganggap remeh terhadap orang lain" (sedangkan di Jerman misalnya sikap itu kiranya akan ditolak dengan alasan orang hendaknya jangan membawa diri melebihi kenyataan). Sebaliknya sifat "mbawa dhéwé", "madeg dhéwé" (mengambil sikap sendiri) dipuji karena "tidak mengganggu orang lain", karena "sadar bahwa manusia jangan sampai mengganggu orang lain".

Sebaliknya sifat "sinatriya" (berlaku seperti seorang satriya) dipuji karena berarti: "melindungi orang lemah", "membela kebenaran dan keadilan", "manembah Gusti", "berbakti kepada negara dan rakyat", "mawas diri", "membantu kepada setiap orang". Sifat "adil" dipuji karena orang adil "bisa mengayomi masyarakat karena tahu kebutuhannya", "jujur" itu berarti "selalu terbuka bagi setiap orang", "senang menolong", sedangkan sikap "slingkuh" (palsu) dinilai jelek karena "tidak terbuka", "orang lain tidak dapat dipercayai". Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa menghormati dan membiarkan orang lain itu sesuatu yang berharga bagi orang Jawa.

d. Sikap hormat dalam Wayang. Dalam wayang kita temukan banyak contoh bahwa siapa saja harus dihormati biarpun kelihatan rendah, karena mungkin di belakangnya termuat yang Ilahi. Anderson⁶⁰ membicarakan bagaimana para Pandawa mencemoohkan Karna karena Karna memasuki sebuah pertandingan pemanahan, padahal ia hanya anak seorang pengemudi kereta. Karena Karna itu sebetulnya seorang satriya (tetapi waktu itu belum diketahui oleh para Pandawa), kelakuan para Pandawa itu "ora pantes". Sebaliknya kita kenal roman dari tahun dua puluhan "Ngulandara" di mana supir Rapingun, karena kejujurannya dan darma baktinya, oleh majikannya selalu dihormati, dan tahu-tahu ternyata Rapingun seorang priyayi. Walaupun orang dengan mudah dapat mengatakan bahwa contoh-contoh ini tidak membuktikan apa-

59) C. Geertz 1969, 333.

60) B.R.O'G. Anderson 1965, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Ithaca, N.J., 8.

apa karena yang harus dihormati itu justru bukan orang sederhana melainkan seorang satriya atau priyayi, namun pointnya ialah bahwa pada hakekatnya setiap manusia — lain daripada binatang — mengandung percikan Ilahi di dalam batinnya, jadi sebetulnya setiap orang itu seorang satriya.

Hal paling jelas kentara dalam peranan para punakawan. Semar dengan anak-anaknya Gareng dan Petruk adalah contoh pelayan kasar yang amat kontras dengan kehalusan bendaranya, biasanya Arjuna. Buat orang yang belum faham, para punakawan mesti merupakan karikatur yang tidak pantas dari rakyat kecil. Namun buat orang Jawa lain sekali. Walaupun ia tertawa terbahak-bahak atas kelucuan para punakawan itu, namun mereka sama sekali tidak ditertawakan, melainkan mereka malah dihargai dan dicintai. Para Pandawa pun tidak pernah menertawakan para punakawan melainkan sangat menghormati mereka. Para Pandawa hanya dapat melakukan tugas mereka dengan aman apabila diantar oleh Semar. Ternyata Semar itu kakak Bathara Guru.⁶¹ Bukankah contoh sikap Arjuna terhadap Semar mesti meninggalkan kesan mendalam dalam hati anak Jawa bahwa orang yang paling sederhana dan jelek rupanya pun memuat suatu rahasia ke-Ilahian dan oleh karena itu harus dihormati?

e. Toleransi orang Jawa. Kiranya di sinilah tempat yang tepat untuk beberapa catatan tentang toleransi orang Jawa. Cukup mengagetkan, bahwa Niels Mulder secara lantang malah bicara tentang intoleransi orang Jawa. Yang dimaksud Mulder ialah bahwa orang Jawa walaupun "sangat toleran terhadap orang yang berpangkat" dan "cukup toleran pula untuk menghormati pendapat dan keyakinan orang lain", namun terhadap anggota-anggota golongannya sendiri ia "sangat intoleran". Orang Jawa menurut Mulder intoleran terhadap yang sama pangkatnya, dalam kampung sendiri dan sebagainya.⁶² Dalam golongannya sendiri orang yang menyeleweng dari hukum lingkungan akan menimbulkan rasa iri, dendam dan curiga. Niels Mulder menarik kesimpulan bahwa "masyarakat sendiri tidak pernah salah", jadi toleransi orang

61) C. Geertz 1969, 276; cf. juga I.R. Poedjawijatna 1975, *Filsafat sana-siti*, Yogyakarta, 53-56; Geertz mengartikan wayang Semar sebagai "a reminder that, despite over-proud assertions to the contrary, no completely adequate human world-view is possible; and that, behind all the pretense to absolute and ultimate knowledge, the sense for the irrationality of human life, for the fact that it is unenclosable, remains... He (Semar, vM) does in his kasar human form, remind the alus Ardjuna of his own humble animal origins and, most crucially, resists any attempt to make humans into gods and end the world of kasar contingency by a flight to the alus world of absolute order, a final stilling of the eternal psychological-metaphysical struggle." Apakah interpretasi ini tepat, dapat disangsikan. Apakah yang mau direlatipkan itu hakekat Ilahi manusia pada umumnya, atautkah pentingnya perbedaan-perbedaan sosial di antara manusia?

62) Mulder 1973, 48 s.

Jawa terbatas terhadap variasi-variasi yang mesti tertampung dalam rangka adat istiadat lingkungan; maka ia intoleran.

Logika pikiran itu kurang dapat kami fahami. Apakah Mulder menuntut agar orang harus juga toleran terhadap usaha-usaha untuk mengganggu cara hidupnya sendiri yang dihayati dalam suatu lingkungan? Apakah ada tempat di mana saja di bumi di mana orang akan dibiarkan kalau norma-norma kelakuan di lingkungan itu diabaikan begitu saja? Dalam desa asal saya di Jerman apa yang dikutuk Mulder tentang sikap iri dan curiga sepenuhnya berlaku sampai sekarang. Apakah suatu masyarakat itu toleran atau tidak, tidak tergantung dari apakah dia mau membiarkan tata susunan masyarakatnya diganggu atau tidak. — Bahwa masyarakat tidak dapat "bersalah", itu berlaku dalam pergaulan sosial di mana-mana, kecuali apabila dalam satu masyarakat ada pelbagai sub-masyarakat dengan sistim nilai sendiri (itu misalnya terdapat dalam masyarakat Jawa dengan golongan santri dan agama kejawèn),⁶³ di mana orang akan mengindentifikasikan diri dengan sub-masyarakatnya sendiri. — Tetapi besarnya toleransi tergantung dari apakah jangkauan alternatif-alternatif sikap hidup dalam masyarakat itu lebih atau kurang luas. Menurut hemat kami argumentasi Mulder persis tidak kena. Ternyata lah daya tampung masyarakat Jawa cukup luas (memang tidak tak terbatas) dan oleh karena itu masyarakat Jawa itu cukup toleran.

Lebih luweslah pengertian Benedict R.O'G. Anderson.⁶⁴ Anderson pun berpendapat bahwa toleransi Jawa itu tidak tanpa batas. Batasnya ialah cara hidup orang Jawa (abangan). Cara hidup itu antara lain secara mendalam ditentukan oleh mitologi yang terungkap dalam pementasan wayang. Dalam pelbagai pribadi wayang itu orang Jawa melihat sejumlah besar kemungkinan sikap dan moral yang sangat berlainan. Ada Arjuna, ada Karna, Yudistira dan Kresna, Werkudara yang lugu dan Sangkuni yang licik, ada pandita Durna yang ambivalen dan Salya yang membunuh Bagaspati ayah isterinya dewi Setyawati. Semua typos-typos itu mempunyai tempatnya dalam dunia orang Jawa, bahkan kesejahteraan keseluruhan mengandaikan semua mereka itu. Baik para Pandawa maupun Kurawa perlu, sehingga dalam "Korawassrama" dari abad ke-15 para Kurawa sesudah perang besar Bratayuda Jayabinangun selesai, dihidupkan kembali, karena "bagaimana dunia dapat teratur apabila tidak ada para Kurawa dan Pandawa. Karena mereka itu isi dunia."⁶⁵

Toleransi Jawa berhenti di mana ada fihak yang mau memaksakan hukumnya pada orang Jawa, jadi terhadap golongan-golongan yang mempunyai konsepsi eksklusip dan totalitaris tentang masyarakat. Melawan golongan itu orang Jawa secara eksplisit menekankan toleransinya, misalnya terhadap

63) lih. Cl. Geertz 1969 dan Jay 1969.

64) Anderson 1965, 1-4.

65) Zoetmulder 1965, 278.

golongan santri. Menurut Anderson, toleransi pada pokoknya adalah suatu senjata untuk mencegah kemenangan kaum santri dan untuk menjamin hak dominasi tradisional golongan abangan: itu mungkin karena suatu golongan yang eksklusif dan totaliter memang dicek secara efektif dengan menempatkannya ke dalam suatu konteks di mana "sadoyo agami sami kêmawon" (semua agama sama saja).

Jadi memang betul bahwa "toleransi" Jawa adalah sarana untuk mempertahankan diri. Kata toleransi kami masukkan dalam tanda kutip karena yang dimaksud adalah pendapat eksplisit orang Jawa tentang toleransi. Sedangkan toleransi yang nyata adalah keluasaan pelaksanaan penghayatan Jawa dalam rangka *tyos-tyos wayang* dan sebagainya. Kita dapat mengatakan, bahwa orang Jawa memakai "toleransi" sebagai senjata terhadap golongan yang tidak ditolerir, yaitu golongan-golongan yang mengancam toleransi Jawa yang nyata. Justru penolakan "intoleran" (dalam arti Mulder) terhadap golongan-golongan yang mengancam kekhasan alam penghayatan Jawa dengan ideologi-ideologi yang totaliteris, menunjukkan, di samping kesediaan untuk membela diri terhadap suatu keperkosaan dari lain fihak, penghargaan mendalam orang Jawa terhadap kemungkinan setiap orang untuk menuruti jalannya sendiri.

f. Kesimpulan. Dari pelbagai segi kami telah berusaha untuk menunjukkan probabilitas hipotesa, bahwa dalam etika Jawa sebagai salah satu norma dasarnya terdapat keyakinan bahwa apa saja yang ada harus dihormati karena percikan zat Ilahi yang diwadahi olehnya. Norma itu dasariah dalam arti bahwa banyak harapan normatif, kewajiban moral, adat istiadat, anjuran-anjuran sopan santun dan sebagainya, lebih masuk akal kalau norma hormat universal itu diterima. Menurut norma dasar itu apa saja yang ada di dunia, tetapi khususnya manusia, merupakan percikan Ilahi ("wakil Tuhan" dalam istilah Pangestu) dan oleh karena itu bernilai dan pantas dihormati.

Apabila hipotesa itu betul, maka sikap hormat terhadap atasan adalah sekunder dan harusnya dikembalikan ke dalam konteks normatif primer: Atasan dihormati karena ia mewadahi lebih banyak dari kenyataan kosmis Ilahi. Dalam tata nilai Jawa tradisional sikap hormat terhadap atasan itu mestinya diimbangi oleh sikap hormat atasannya terhadap bawahan — seperti para Pandawa menghormati para punakawan. Dalam kerangka normatif ini eksklusif yang dikritik oleh Mulder dan Koentjaraningrat tidak mesti timbul.

Lebih dari itu. Mari kita sebentar kembali ke faham Jawa terhadap kekuasaan sebagaimana diutarakan oleh Anderson.⁶⁶ Menurut faham itu seorang raja hanya akan betul-betul berkuasa apabila ia sanggup untuk memusatkan zat kekuasaan pada dirinya sendiri.⁶⁷ Dari kepenuhan kekuasaannya mengalir-

66) Anderson 1972, khususnya 38-43.

67) Anderson 1972, 13.

lah kesuburan, kemakmuran, ketentraman dan keadilan pada seluruh kerajaan. Tanda kepenuhan kekuasaan itu adalah kehalusan: seorang raja yang betul-betul berkuasa tidak memerlukan cara-cara yang ramai dan kasar. Seperti Arjuna dalam ketenangannya memperlihatkan keunggulannya terhadap cakil yang meloncat-loncat dan berteriak-teriak. Cara merajai ialah melalui perintah halus.

Ancaman terbesar terhadap kekuasaan raja ialah apabila ia membiarkan kekuasaannya melarut dan bocor menipis dengan mengejar kenikmatan, kekayaan serta dengan melampiasikan nafsu-nafsunya.⁶⁸ Dengan kata lain, bahaya terbesar buat seorang raja bukan lawan-lawannya di luar melainkan pamrihnya. Bahkan fakta bahwa seorang raja mencari pamrihnya adalah tanda bahwa kekuasaan ("wahyu"⁶⁹) telah meninggalkannya (apabila ia penuh kuasa ia tidak perlu ramai-ramai mencari kepentingannya: semuanya dengan sendirinya akan mengalir kepadanya; tanda kenyataan wahyu adalah sikap yang sepi ing pamrih). Itulah sebabnya seorang raja tidak akan berdagang: berdagang berarti mencari untung, jadi menunjukkan pamrihnya dan pamrih itu tanda bahwa kekuasaannya merosot. Kata seorang raja Mataram kepada duta V.O.C.: "Silakan saudara berdagang dengan bebas dalam negaraku tanpa membayar bea apa pun, karena aku bukan pedagang seperti pangeran-pangeran dari Banten dan Surabaya yang mesti takut terhadap saingan saudara."⁷⁰ Anderson mencatatkan keragu-raguan yang muncul dalam tahun enam puluhan tentang demokrasi terpimpin, karena beberapa dari orang-orang tertinggi dianggap berusaha mencari kekayaan pribadi. Dalam rangka faham Jawa issue korupsi sudah tentu menjadi tanda kebobrokan suatu resim.⁷¹ Usaha-usaha pemimpin dan keluarganya untuk memperkaya diri secara pribadi, atau usaha-usaha dagang mesti dipandang sebagai tanda bahwa orang itu tidak lagi sepi ing pamrih dan itu menunjukkan bahwa kekuasaannya mulai pudar.

Faham Jawa tentang kekuasaan mengandung anjuran agar kita koreksi anggapan, bahwa sikap hormat Jawa erat hubungannya dengan korupsi, sebagaimana ditunjuk oleh Mulder dan Koentjaraningrat. Itu berlaku buat faham vertikal yang sudah lepas dari konteks pandangan dunia Jawa tradisionil. Tetapi faham hormat Jawa yang asli ternyata tidak begitu saja mengarah ke korupsi atau pamrih atasan. Bukankah adanya pamrih dari fihak atasan menunjukkan bahwa pemusatan daya kosmisnya sudah pudar? Dan bukankah dasar sikap hormat justru adanya daya kosmis dalam setiap orang? Bukankah itu berarti bahwa seorang atasan yang mencari pamrihnya, dalam mata bawah-

68) Variant Tantrisme Bhairawa tidak kami bicarakan di sini; lih. Aderson 1972, 10, dan Zoetmulder 1965, 266-268.

69) Anderson 1972, 16.

70) Vlekke 1959, 105.

71) Anderson 1972, 41.

annya akan kehilangan hormatnya? Itu sekaligus berarti bahwa faham hormat asali memuat suatu motif kuat bagi si atasan sendiri untuk melakukan tugasnya dengan jujur dan sebaik mungkin, sesuai dengan pepatah "sepi ing pamrih ramé ing gawé". Karena ia mesti ingin membuktikan terhadap dirinya sendiri dan masyarakat bahwa "wahyu" memang masih ada padanya. Demi kesaktiannya sendiri ia mestinya menjadi atasan yang jujur, rajin dan dicintai oleh bawahan-bawahannya, dan ia mesti mau mengelak segala cara bertindak yang dapat diartikan sebagai pamrih.

Faham hormat terhadap apa saja yang ada merupakan modal berharga bagi perkembangan masyarakat: Faham itu mendorong ke arah kejujuran dan sikap bakti nyata terhadap masyarakat; menganjurkan sikap menahan diri, toleransi, tidak mau memaksakan sesuatu, menerima dengan simpati hukum dan irama perkembangan dari apa yang ada. Sikap hormat itu bertentangan langsung dengan "mentalitet menerabas" yang disinyalir Koentjaraningrat⁷² dan mendorong ke arah penerimaan diri dengan batas-batasnya.

Sikap hormat terhadap apa saja yang ada merupakan prasyarat bagi sikap-sikap yang khas manusiawi seperti mengagumi, memahami nilai-nilai estetis, bersimpati. Itu semuanya sikap yang telah menyemangati umat manusia untuk mencapai prestasi-prestasi tertinggi di bidang ilmu pengetahuan, seni dan kemanusiaan. Akhirnya dapat ditambahkan, bahwa sejak 15 tahun terakhir ideologi kemajuan mutlak yang disertai dengan sikap mau memakai alam sampai sehabis-habisnya untuk tujuan-tujuan manusia di Barat pun mulai dipersoalkan. Semakin disadari, mula-mula berdasarkan pertimbangan-pertimbangan ekologis dan kekhawatiran akan habisnya sumber-sumber kekayaan alam, bahwa alam perlu dihormati dan dibiarkan, bahwa keseimbangan alamiah adalah sebuah nilai bagi manusia, bahwa manusia harus sangat hati-hati dalam mencampurinya. Begitu pula sikap menghormati dan membiarkan manusia lain di Barat memang terdapat juga dalam faham hak-hak azasi yang masih akan kami bicarakan.

Apabila hipotesa kami betul, kita dapat menarik kesimpulan, bahwa sikap hormat merupakan sikap yang berharga bagi masa depan Indonesia. Sedangkan ekses-ekses yang disinyalir oleh Koentjaraningrat dan Mulder bukanlah akibat langsung sikap hormat asali, melainkan mengandaikan suatu kemerosotan dari nilai-nilai Jawa asali. Mungkin sekali kemerosotan itu dapat diterangkan sebagian besar sebagai akibat faktor-faktor sosial-ekonomis-politik seperti misalnya penyumbatan daya-daya kreatif bangsa Jawa oleh V.O.C. di satu fihak dan dipertahankannya bentuk-bentuk lahiriah kekuasaan Jawa dalam sistim pemerintahan tidak langsung oleh penguasa kolonial di lain fihak.⁷³

72) Koentjaraningrat 1969, 50.

73) cf. B. Soedarso 1969, *Korupsi di Indonesia*, Jakarta; tentang pengaruh negatif daripada Cultuurstelsel lih. juga Cl. Geertz 1963, *Agricultural Involution*, Berkeley/Los Angeles.

Di Jaman kemerdekaan, tendensi-tendensi negatif diperkuat oleh masuknya modal dan rasionalisme Barat ke dalam suatu masyarakat yang sudah lama tidak memerintah diri sendiri secara efektif tetapi yang golongan atasnya masih berfikir secara feodal⁷⁴

Namun, fakta bahwa faham asli Jawa yang sebetulnya sangat berharga, tidak dapat mempertahankan diri terhadap arus "modernisasi" itu sehingga merosot dan menghasilkan sikap-sikap yang dianggap negatif, menimbulkan suatu pertanyaan. Yaitu, apakah faham hormat itu mencukupi untuk menghadapi masa depan? Ataukah selain sikap hormat itu perlu dikembangkan sikap-sikap dasar baru? Dan kalau demikian, bagaimana dapat dikembangkan? Untuk menanggapi pertanyaan-pertanyaan itu, kami maju dalam dua langkah. Dalam bagian berikut kami akan mencoba untuk memperlihatkan, bahwa kerangka etika Jawa tidak memungkinkan perkembangan faham tentang kemutlakan hak-hak individu yang sama kuatnya dengan adanya di negeri-negeri Barat. Kemudian kami akan mempertimbangkan implikasi kenyataan itu terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas.

III. FAHAM HAK MUTLAK INDIVIDU

1. Faham hak individu dalam etika Barat

Bahwa faham tentang kemutlakan hak-hak individu — menurut hipotesa kami — tidak berkembang sepenuhnya dalam etika Jawa, baru menyolok, karena faham itu memainkan peranan kunci dalam etika Barat. Itulah sebabnya kami terpaksa menguraikan faham Barat tentang hak individu terlebih dahulu.

a. *Arti hak individu.* Salah satu tuntutan keadilan dalam etika Barat adalah tuntutan untuk menghormati hak-hak setiap orang secara mutlak. Kekhususan faham ini ialah bahwa dalam faham hak sendiri terkandung kewajiban fihak lain untuk selalu menghormatinya. Hak adalah sesuatu yang justru tidak dapat dikompromikan, tidak dapat dituntut dikurbankan (kecuali jika yang bersangkutan rela sendiri), yang selalu harus diberikan, dan itu berlaku bagi fihak apa pun juga, khususnya juga bagi setiap atasan dan bagi masyarakat dan lingkungan. Yang dapat menjadi hak ialah mengajukan tuntutan, melakukan sesuatu, memiliki sesuatu, berlaku sebagai sesuatu, dan sebagainya.⁷⁵ Unsur yang menentukan ialah bahwa hak itu tidak boleh dianggap sepi oleh fihak apa pun; orang itu berhak, habis perkara, dan itu berlaku bagi siapa pun juga.

74) lih. misalnya R. Mortimer (ed.) 1973, *Showcase state. The Illusion of Indonesia's 'accelerated modernisation'*, Sydney; Mulder 1973 passim.

75) cf. U. Hommes dlm: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, IV, 1187.

Mari kita periksa faham itu sedikit lebih lanjut. Faham itu berlaku bagi semua hak yang didapati orang berdasarkan undang-undang atau berdasarkan suatu perjanjian. Jadi misalnya hak untuk mengurangkan uang yang diderma-kan kepada sebuah yayasan sosial dari jumlah pendapatan yang dikenakan pajak. Atau hak buruh, berdasarkan perjanjian tarip, atas 18 hari kerja libur setahun. Hak-hak ini memang dapat ditiadakan apabila perundangan atau perjanjian yang mendasarinya diubah. Tetapi selama undang-undang atau perjanjian yang bersangkutan tidak ditiadakan sesuai dengan hukum yang berlaku, atau, dalam kasus perjanjian, karena kedua belah pihak sepakat, hak itu mutlak harus dijalankan, entah masyarakat senang atau tidak.

Sifat mutlak hak pribadi itu paling jelas kelihatan dalam faham hak-hak azasi. Hak-hak itu dianggap berlaku berdasarkan martabat manusia sendiri dan oleh karena itu melalui perundangan pun tidak dapat ditiadakan. Sebagai manusia, setiap orang mempunyai hak itu. Hak itu justru disebut azasi karena berakar pada kodrat manusia sendiri dan oleh karena itu juga tidak dapat dilepaskan ("inalienable"). Sebagai contoh kami sebut hak atas perlakuan menurut hukum. Hak itu dianggap melekat pada manusia, maka setiap orang wajib diperlakukan sesuai dengan hukum. Orang dapat menuntutnya dan penguasa harus menjalankannya, habis perkara.

Ciri khas faham itu ialah bahwa hak-hak ini menjamin bagi setiap individu suatu ruangan tempat ia betul-betul berdaulat, karena tidak ada pihak yang berhak untuk mencampurinya. Hak-hak itu menentukan batasnya bagi usaha campur tangan dari semua pihak lain: individu lain, otorita-otorita tertentu, masyarakat. Hak itu menjamin kebebasan bagi setiap orang dalam arti kemungkinan nyata untuk menentukan dirinya sendiri secara otonom.

Supaya arti faham itu dapat lebih kita selami, kami akan sekedarnya membicarakan latar belakang historisnya.

b. Latar belakang historis. Faham tentang kemutlakan hak-hak individu secara historis berkembang dari dua sumber: dari struktur feodal masyarakat Eropa di abad pertengahan, dan dari filsafat tentang martabat manusia.

Di Jawa, masyarakat di jaman Majapahit mengenal dua unsur utama: desa dan kraton.⁷⁶ Lain di Eropa. Di situ terdapat pelbagai unsur: petani-petani di desa, kaum bangsawan lokal (yang sering menjadi "satria perampok", "Raubritter"), kota-kota yang di dalam diatur menurut *gilde-gilde*, raja; selain itu terdapat lembaga-lembaga Gereja seperti biara-biara yang berdaulat dan kuasa, keuskupan-keuskupan dan lain sebagainya. Masyarakat memahami diri sebagai "ordo", suatu keseluruhan yang teratur. Kedudukan masing-masing unsur dalam ordo itu serta hubungan di antara mereka ditentukan dengan kewajiban-kewajiban dan hak-hak masing-masing pihak. Kedudukan raja misalnya (yang mula-mula dipilih oleh semua "orang bebas", kemudian hanya oleh

76) cf. Legge 1964, 39-41.

para bangsawan terkemuka) difahami ditentukan melalui suatu perjanjian antara rakyat dan raja. Raja yang tidak lagi melakukan kewajibannya, dianggap boleh dipecat oleh rakyat.⁷⁷ Faham Jawa tentang "wahyu", yang dipusatkan pada raja dan turun meluas menyinari rakyat, tidak dikenal. Melainkan kesejahteraan ordo dianggap terjamin, apabila setiap fihak menjalankan kewajiban-kewajibannya dan dihormati hak-haknya. Dokumen terkenal adalah *Magna Charta Libertatum* tertanggal 15 Juni 1215 di mana raja Inggris mengakui beberapa hak "orang bebas".⁷⁸

Jaman moderen menggantikan negara feodal dengan negara teritorial yang sifat utamanya ialah kedaulatan. Usaha negara untuk membawahkan semua hak feodal masyarakat kepada kedaulatannya dilawan dengan faham hak-hak azasi setiap individu yang kebal terhadap kekuasaan negara. Begitu menurut John Locke manusia mempunyai tiga "inalienable rights": hak hidup, hak atas kebebasan dan hak milik.⁷⁹ Hukum menjadi garis batas antara hak-hak raja dan kebebasan rakyat.⁸⁰ Perkembangan itu mengakibatkan bahwa faham tentang kemutlakan hak individu tertancap betul-betul dalam kesadaran moral di Eropa, dan bahwa sikap menghormati hak-hak itu secara mutlak dinilai tinggi.

Faham tentang hak-hak azasi itu masih diperkuat oleh suatu garis perkembangan lain, yaitu perkembangan faham tentang martabat manusia. Faham itu berakar dalam faham injil, bahwa di hadapan Allah tak ada perbedaan entah seseorang bersunat atau tidak, berbudaya atau tidak berpendidikan, bebas atau budak.⁸¹ Dalam abad ke-16 Martin Luther memaklumkan, bahwa manusia itu otonom dalam imannya: ia berhak untuk percaya menurut keyakinannya sendiri. Dua setengah abad kemudian Kant menarik kesimpulan, bahwa manusia itu otonom dalam keyakinan moral dan karena otonomi itu tidak pernah boleh dipakai sebagai alat saja: manusia hanya wajib taat terhadap suara batin dan ia merupakan tujuan pada dirinya sendiri.⁸² Faham itu berarti bahwa setiap orang bernilai mutlak, tidak boleh di-

77) lih. misalnya Thomas Aquinas, *De regimine principum*.

78) Zippelius menulis: "Pada permulaan perkembangan hak-hak kebebasan terdapatlah model: raja memiliki hak-hak kekuasaan tertentu, golongan-golongan memiliki hak-hak kebebasan tertentu yang sebagian dimuat dalam surat-surat kebebasan. Jadi pendapat itu seakan-akan memecahkan kekuasaan menjadi sebuah ikatan hak-hak sendiri-sendiri yang berhadapan dengan hak-hak kebebasan tertentu" (terjemahan vM), *Allgemeine Staatslehre*, München 1973, 182.

79) dalam *Two Treatises of Government*.

80) cf. kata jaksa John Pimm dalam perkara parlemen Inggris melawan Earl of Strafford (1641): "Hukum adalah garis batas, ukuran antara hak-hak raja dan kebebasan rakyat", dikutip dari Zippelius 1973, 183.

81) cf. Kol. 3, 11.

82) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, 428.

kurbankan pun demi kepentingan masyarakat, bahwa penguasa pun wajib menghormati kebebasannya. Hormat terhadap keutuhan masing-masing orang menjadi prasyarat normatif bagi segala kegiatan masyarakat.

c. *Beberapa akibat faham itu.* Sebagai akibat dua perkembangan di atas, faham hak pribadi, khususnya hak azasi, semakin dalam tertancap dalam kesadaran moral Barat. Karena hak-hak itu dianggap melindungi keutuhan dan martabat manusia. Menghormati hak-hak itu dianggap kewajiban utama baik bagi masyarakat maupun bagi penguasa. Orang yang dengan mudah menyerahkan hak-haknya demi kerukunan tidak dipuji melainkan dianggap lemah. Pada umumnya diharapkan agar setiap orang mempertahankan hak-haknya. Menyerah kepada penguasa dinilai rendah. Perdamaian dianggap tidak mungkin kecuali jika hak setiap pihak dihormati.

Di lain pihak makhluk-mahluk di bawah manusia dianggap harus dipergunakan oleh manusia untuk mencapai tujuan-tujuannya. Alam, tumbuhan, binatang, bahkan ruang angkasa dianggap diperuntukkan bagi manusia. Maka sikap hormat mutlak terhadap manusia disertai sikap pragmatis dan utilitaris terhadap alam. Alam dilihat sebagai gudang persediaan untuk keperluan-keperluan manusia. Itu tidak berarti, bahwa orang Barat memakai alam hanya untuk tujuan-tujuan materiil. Orang Barat juga mendekati alam secara estetis: ia mengagumi keindahannya (maka turisme lahir di Barat pada saat Kant membukukan imperatif kategorisnya); ia merubah benda-benda alam dijadikan bahan usaha seni (yang ciri khasnya ialah otonomi dari kepentingan ibadat); dan terhadap alam ia merasa suatu eros teknis: ia terpesona ingin tahu rahasia-rahasia alam dan ingin mengembangkan potensi-potensinya. Ciri khas sikap Barat terhadap alam ialah bahwa alam tidak didekati sebagai suatu keseluruhan yang keramat, melainkan dari segi-segi yang berbeda-beda, sesuai dengan pelbagai segi kebutuhan manusia.

Sebagai kesimpulan dapat dikatakan, bahwa di Barat terdapat suatu faham mendalam akan adanya hak-hak mutlak setiap orang yang erat hubungannya dengan martabat setiap orang sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Faham itu dibarengi suatu pendekatan terhadap alam sebagai obyek kebutuhan-kebutuhan manusia, pendekatan mana menghilangkan segala kekeramatan alam. Dalam fasal berikut kami akan menyelidiki faham hak setiap individu dalam kerangka pikiran Jawa.

2. Faham hak individu dalam etika Jawa

a. *Kedudukan masalah.* Dalam kehidupan di desa individu mempunyai pelbagai hak yang dapat dituntut. Yaitu hak-hak, berdasarkan keadilan komutatif, dalam hal tukar-menukar, hutang-piutang, jual-beli, pinjam-meminjam. Begitu pula dalam hal membagi harta benda apabila cerai, pembagian warisan (tetapi dalam dua-duanya tidak diikuti suatu keadilan harafiah matematis

melainkan diperhatikan kekhususan kebutuhan kongkrit,⁸³ dalam tukar-menukar pemberian "wewahan" (biasanya makanan yang telah dimasak) pada kesempatan tertentu, praktek "sambatan" (saling membantu dalam membangun rumah), dalam pengairan sawah. Dalam semua hal itu orang desa mempunyai kesadaran tajam akan hak-haknya.⁸⁴

Namun perlu ditambah, bahwa dalam pandangan orang desa yang ditekankan tidak pertama-tama segi hak yang dapat dituntut melainkan segi kewajiban yang harus dipenuhi (yang tentu saja mengimplikasikan hak di pihak kedua). Kewajiban-kewajiban itu tidak begitu dilihat dari segi orang yang berhak atas pemenuhan kewajiban itu, melainkan dari segi seluruh desa: kewajiban-kewajiban itu perlu diberikan demi kerukunan desa.

Maka masalahnya bukan apakah etika Jawa mengenal faham hak individu (jelas dikenal), melainkan tempat faham itu di dalam keseluruhan etika itu. Dengan kata lain: apakah hak-hak individu dimutlakkan, sehingga pertimbangan-pertimbangan moral lain sudah mengandaikan bahwa hak-hak itu pasti harus dihormati, ataukah hormat terhadap hak-hak itu mengalah terhadap pertimbangan-pertimbangan moral lain? Antara pertimbangan-pertimbangan moral lain yang mengatur hidup masyarakat, kaidah kerukunan adalah yang terutama. Maka pertanyaan kita dapat dipersempit: kalau hak individu bertabrakan dengan tuntutan kerukunan, etika Jawa mengutamakan yang mana?

b. Faham kerukunan. Karena faham itu sudah banyak dibicarakan para antropolog, uraian kami dapat singkat saja. Menurut Jay⁸⁵ istilah "rukun" menunjukkan baik suatu keadaan maupun suatu cara bertindak. Sebagai keadaan "rukun" berarti keselarasan sosial, suatu keadaan di mana semua pihak berada dalam hubungan damai satu sama lain. Sebagai cara bertindak "rukun" menuntut agar orang memomorduakan kepentingannya sendiri demi kerukunan itu. Ada tiga segi yang perlu diperhatikan di sini.

Pertama, rukun tidak mesti menyangkut suatu keadaan batin. Kaidah kerukunan hanya menuntut agar segala ungkapan lahiriah daripada suatu pertentangan pribadi atau sosial dicegah atau sekurang-kurangnya jangan sampai kentara. Maka H. Geertz mengartikan keadaan rukun sebagai "harmonious social appearances".⁸⁶

Kedua, keadaan rukun mempunyai nilai emosional yang sangat tinggi buat orang Jawa. Segala manifestasi lahiriah adanya suatu pertentangan dirasakan

83) H. Geertz 1961, 46 s; Jay 1969, 84.

84) Banyak contoh dapat diketemukan dalam H. Geertz 1961, Cl. Geertz 1969, Jay 1969, Koentjaraningrat 1965. *Some Social-Anthropological Observations on Gotong-royong Practices in Two Villages of Central Java*; Ithaca, N.Y.

85) Jay 1969, 66.

86) H. Geertz 1961, 146.

sebagai sangat tidak enak sehingga orang Jawa sering lebih suka mundur dari haknya daripada mengambil risiko bahwa akan terjadi tabrakan terbuka.⁸⁷ Ia condong untuk tidak menentang usul fihak lain secara terang-terangan dan memilih perlawanan pasif.⁸⁸ Kecondongan ini berdasarkan pendidikan orang Jawa sejak kecil.⁸⁹ Di belakang kecondongan itu terdapat faham Jawa, bahwa keseimbangan emosional merupakan sumber kekuatan moral dan sosial, sedangkan gangguan-gangguan emosional dianggap mengandung bahaya.⁹⁰

Ketiga, sebagaimana ditekankan oleh Hildred Geertz, jangan kita terlalu percaya pada "idealized platitudes"⁹¹ yang dapat didengar dalam mulut orang golongan atas tentang kerukunan sebagai suatu pelarutan individu ke dalam masyarakat. Buat tani, kerukunan, merupakan "a hard-headed modus vivendi reached through a process of give-and-take between selfinterested peoples".⁹² Rukun itu suatu cara untuk menyelesaikan pertentangan-pertentangan antara orang-orang yang masing-masing mempunyai kepentingan individuilnya. Maka Clifford Geertz menterjemahkan rukun dengan "traditionalized cooperation", "traditionalized" karena kerja sama itu terlaksana dalam usaha-usaha yang ditentukan oleh tradisi desa itu seperti pelbagai macam bentuk gotong-royong, mempersiapkan pesta, menyelesaikan perkara warisan dan sebagainya.⁹³

c. Kaidah kerukunan dan hak individu. Kaidah kerukunan mengatakan bahwa buat orang Jawa hidup rukun merupakan nilai sosial utama. Tetapi menempatkan kerukunan sebagai cita-cita tertinggi hidup bersama masyarakat dengan sendirinya mesti merelatifkan nilai dipertahankannya hak-hak individu. Karena kerukunan berarti bahwa semua fihak harus mau berdamai, bahwa tidak ada fihak yang mengajukan suatu tuntutan yang tidak dapat ditawarkan. Justru karena orang Jawa pertama-tama mau mencegah munculnya pertentangan-pertentangan secara terbuka, ia tidak melihat suatu nilai mutlak dalam dipertahankannya hak masing-masing individu. Hak-hak itu dalam pandangan Jawa tidak boleh ditekankan sampai menimbulkan ketegangan yang mengancam kerukunan. Maka hak-hak itu tidak bersifat mutlak. Karena

87) cf. Jay 1969, 66; H. Geertz (1961, 53) memberi sebagai contoh kongkrit suatu kasus pembagian warisan.

88) cf. Jay 1969, 393.

89) lih. H. Geertz 1961, khususnya bagian terakhir.

90) Jay 1969, 66; Cl. Geertz (1969, 312) mencatat bahwa seorang priyayi harus mencegah rasa "gela" (kecewa) dan "kagèt" karena kedua-duanya mengganggu keseimbangan batin; isterinya Hildred (1961, 92. 106) mengamati bahwa ibu-ibu Jawa berusaha untuk melindungi anak mereka dari rasa kagèt.

91) H. Geertz 1961, 48.

92) ib.

93) C. Geertz 1969, 61.

kerukunan dimutlakkan, maka dalam etika Jawa hormat terhadap hak-hak masing-masing individu hanya bernilai relatif. Mari kita perhatikan logika itu pada beberapa contoh.

Seperti telah dikatakan, prinsip rukun memainkan peranan penting dalam hal membagikan harta milik, misalnya pada kesempatan perceraian atau dalam mengurus warisan. Jay melaporkan bahwa baik orang abangan maupun orang santri di pedesaan Mojokuto membenarkan cara mereka membagikan harta milik suami-isteri pada saat perceraian (abangan: 1:1; santri: 2:1) dengan alasan bahwa pembagian itu menghasilkan rukun. Dalam praktek prinsip pembagian itu tidak dilaksanakan dengan persis melainkan sedemikian rupa sehingga kedua belah pihak "rukun".⁹⁴ Begitu pula dalam hal membagi warisan pada kesempatan kematian yang menentukan bukan suatu ketentuan legal tegas yang diterapkan pada kasus individu secara "obyektif", melainkan penyelesaian dicari sedemikian rupa sehingga semua pihak rukun dan sepakat.⁹⁵ Maka jarang timbul konflik tentang hak warisan antara anak-anak sekandung.⁹⁶ Cara ini mengijinkan pemberian perhatian khusus pada situasi dan kebutuhan masing-masing.⁹⁷ Jay melaporkan bahwa orang yang memegang teguh pada huruf hukum dinilai sebagai "orang yang secara egois hanya mencari untungnya sendiri".⁹⁸ Penilaian itu cukup berbeda dari penilaian di Barat di mana orang yang melepaskan haknya untuk mencegah ketegangan, pada umumnya akan dinilai secara negatif.

Suatu contoh lain adalah kewajiban untuk bergotong-royong. Menurut Koentjaraningrat "jiwa gotong-royong itu mengandung tiga thema pemikiran ialah: (1) orang itu harus sadar bahwa dalam hidupnya pada hakekatnya ia selalu tergantung kepada sesamanya, maka dari itulah ia harus selalu berusaha untuk memelihara hubungan baik dengan sesamanya; (2) orang itu harus selalu bersedia membantu sesamanya; (3) orang itu harus bersifat konform, artinya orang harus selalu ingat bahwa ia sebaiknya jangan berusaha untuk menonjol melebihi yang lain dalam masyarakat".⁹⁹ Faham gotong-royong itu menekankan agar orang bersedia menomorduakan kepentingan dan haknya sendiri demi kebersamaan seluruh desa.

Dalam hubungan itu menarik juga catatan Koentjaraningrat tentang rasa salah pada golongan orang priyayi: mereka tidak merasa sesal karena tindakan salah itu sendiri melainkan karena mereka kehilangan muka, apabila kesalahan itu sampai ketahuan. Jadi yang menimbulkan rasa salah itu adalah reaksi nega-

94) Jay 1969, 67.

95) H. Geertz 1961, 46-48.

96) H. Geertz 1961, 48.

97) H. Geertz 1961, 47; lih. juga Jay 1969, 82.

98) Jay 1969, 65.

99) Koentjaraningrat 1969, 35; tentang gotong-royong lih. Koentjaraningrat 1961.

tif masyarakat, gangguan terhadap kerukunan dan bukan sekedar fakta pada dirinya sendiri bahwa ia melanggar hak orang lain. Begitu pula orang mau melaksanakan kewajibannya bukan karena ia wajib, melainkan karena ia sungkan untuk menimbulkan rasa kecewa pada orang yang dihadapinya.¹⁰⁰

Selosoemardjan melaporkan sebagai ciri khas koperasi di daerah Yogyakarta bahwa sebagian dari untung yang mereka peroleh dipakai untuk tujuan-tujuan yang tidak ada hubungannya dengan kepentingan koperasi itu sendiri, melainkan sebagai sumbangan kepada kesejahteraan dukuh pada umumnya, misalnya untuk kas dana pemakaman. Menurut Selosoemardjan "these practices are aimed at maintaining good relations between the cooperative and the community", jadi demi kerukunan. Di belakang praktek itu Selosoemardjan melihat tuntutan sistim sosial desa bahwa setiap anggota harus mengutamakan kepentingan dukuh terlebih dahulu, baru kemudian kepentingan pribadinya boleh dikejar.¹⁰¹ Ditegaskannya bahwa anak-anak dididik untuk mempertahankan kerukunan dengan segala daya upaya, "even at the expense of one's rights"¹⁰²

Dengan demikian Selosoemardjan menandakan inti logika dalam etika Jawa: menomorsatukan prinsip kerukunan secara logis dan nyata berarti bahwa tidak mungkin suatu hak pribadi dibenarkan kalau dipertahankan dengan mutlak.

d. *Hak individu dan hormat terhadap atasan.* Faham kedua yang dengan sendirinya mesti mendesak hak-hak individu ke tempat kedua adalah faham status. Faham itu sudah kami bicarakan, yaitu bahwa makin tinggi kedudukan seseorang, makin ia menjadi wadah kekuasaan kosmis Ilahi, jadi makin ia tidak dapat dipersoalkan.

Faham itu hanya mengijinkan komunikasi satu arah saja: berkah melimpah dari atas ke bawah. Fihak atas adalah fihak yang memberi, fihak bawah adalah fihak yang menerima. Jadi fihak atas berada dalam kedudukan pelimpah anugerah sedangkan fihak bawah dalam kedudukan pemohon. Dalam faham ini bawahan tidak mungkin memiliki hak-hak yang dapat dituntut terhadap atasan. Tindakan-tindakan atasan merupakan anugerah, dan suatu anugerah tak dapat dituntut.

Sebagaimana dicatat Anderson,¹⁰⁴ dalam faham Jawa tentang kekuasaan tidak terdapat faham-faham perjanjian, yang hakiki dalam sistim feodal dan

100) Koentjaraningrat 1969, 54.

101) Selosoemardjan 1962, 308.

102) Selosoemardjan 1962, 393.

103) cf. H. Geertz (1961, 48): "A concern for *rukun* makes it necessary for the opposing parties to relinquish those personal desires likely to cause overt social disturbance."

104) Anderson 1972, 47 s.

dalam filsafat politik di Eropa sejak abad pertengahan. Fahaman perjanjian itu mengandaikan pengakuan terhadap kewajiban baik dari bawah ke atas maupun dari atas ke bawah. Fahaman itu tidak mungkin apabila kekuasaan merupakan suatu kenyataan kosmis Ilahi.

Dalam alam masyarakat sekarang fahaman itu muncul sebagai bapakisme. Penguasa negara dan atasan di kantor tidak lagi difahami sebagai raja keramat (karena "kita hidup di alam moderen"), melainkan sebagai "bapak" dan prinsip pemerintah adalah prinsip kekeluargaan. Inti prinsip kekeluargaan ialah bahwa kesatuan dan pengakuan terhadap kedudukan masing-masing anggota keluarga dirasakan secara spontan, dalam cintakasih. Itu dengan sendirinya berarti bahwa dalam keluarga tak pada tempatnya masing-masing orang mengotot atas hak-hak individuilnya.¹⁰⁵ Diterapkan pada bidang-bidang lain prinsip itu menjadi kosong karena dasarnya, kesatuan yang dirasakan dalam cinta antara anggota keluarga, tidak terdapat lagi.¹⁰⁶ Tinggallah keengganan untuk merumuskan hubungan-hubungan yang terdapat menurut hak dan kewajiban, artinya dalam bentuk hukum. Dapat dibandingkan dengan usaha mengkonstruksikan seekor banteng menurut konstruksi siput: hanya dipakai otot, tanpa tulang.

Dengan tajam ditunjukkan oleh Niels Mulder apa akibatnya kalau prinsip kekeluargaan dari alam keluarga dipindahkan ke bidang-bidang di mana hubungan afektif personal tidak mungkin lagi. Segala macam penyelewengan dan korupsi tidak dapat dicegah.¹⁰⁷ Prinsip kekeluargaan itu bukan pemindahan sikap-sikap cinta dan hormat dari fihak keluarga ke seluruh masyarakat!¹⁰⁸ melainkan merupakan sekularisasi fahaman Hindu Jawa tentang raja Ilahi dan

105) Uraian paling cerah tentang prinsip kekeluargaan terdapat dalam § 161 dan 162 dari *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* karangan G.F.W. Hegel. Selo-soemardjan (1962, 138) menulis: "The ideal form of this democratic keluarga as against the concept of the patriarchal family is that the father or the head of the family is expected to be superior in his intellect, moral behavior, and spirit. His duty is not to command his family but to guard its well-being, and this should be done, in such a way that it will follow him not through fear and submission but through love and affection. The other members of the family are supposed to support the father by freely stating their opinions so as to help him to make up his mind. Furthermore, it is their duty to do their share in the common effort to attain the goals of the family: happiness and prosperity."

106) cf. Hegel, op. cit., § 161 Zusatz.

107) Mulder 1973; lih. juga Koentjaraningrat 1969, 44 s.

108) Perhatikanlah bahwa keluarga Jawa secara spesifik tidak cocok untuk diperluas karena kekuasaan kekeluargaan terbatas pada keluarga inti (nuclear family), berbeda misalnya dengan suku Bali dengan *dadia* dan *subaknya* atau suku Batak Toba dengan *marganya*, cf. H. Geertz 1967, "Indonesian Cultures and Communities", dlm.: Ruth T. McVey (ed.) 1967, *Indonesia*; New Haven, Conn., second (revised) printing, 52, 54, 86.

bertujuan untuk menjamin *privilese-privilese* yang sama bagi kelas berkuasa sekarang seperti yang dahulu kala dinikmati oleh sang raja bersama lingkungan keratonnya.

e. *Sikap sepi ing pamrih*. Bahwa sikap mau mempertahankan haknya sendiri dinilai agak rendah dalam etika Jawa, kelihatan juga dari penilaian tinggi orang Jawa terhadap beberapa sikap moral yang mengandung kesediaan untuk merelakan haknya sendiri. Sikap-sikap yang dimaksud di sini semua merupakan variasi dari satu sikap dasar saja, yaitu sikap sepi ing pamrih (tidak mengusahakan kepentingannya sendiri).

Sikap sepi ing pamrih itu syarat pertama bagi tercapainya keselarasan dalam masyarakat,¹⁰⁹ karena hanya orang yang sepi ing pamrih bersedia untuk menisbikan harapan dan tuntutan sendiri, sesuatu yang perlu kalau kerukunan mau dicapai. Sikap sepi ing pamrih diharapkan dari seorang priyayi. Tetapi petani pun — meskipun barangkali dianggap terlalu kasar untuk mengembangkan sikap-sikap priyayi, suatu penilaian yang juga diberikan oleh si tani itu sendiri — sangat mengagumi sikap-sikap dan nilai-nilai priyayi.¹¹⁰ Sikap sepi ing pamrih diharapkan khususnya dari seorang penguasa karena apabila dia itu mulai mencari pamrihnya sendiri, ia tidak lagi sanggup untuk mengumpulkan daya-daya kosmis Ilahi dalam dirinya sendiri dan kekuasaannya mulai pudar.¹¹¹ Sikap sepi ing pamrih, selain diperlukan untuk mencapai kerukunan, juga merupakan syarat agar orang dapat mencapai penguasaan tenang terhadap emosi-emosinya, atau, dalam istilah C. Geertz, "this calming of the true feeling, this flattening out of affect"¹¹² yang begitu dihargai orang Jawa. Hanya orang yang tidak mencari kepentingannya sendiri dapat mencegah kekecewaan-kekecewaan dan frustrasi-frustrasi yang mengancam keseimbangan batin.

Adanya sikap dasar sepi ing pamrih memperlihatkan diri dalam pelbagai sikap terhadap hidup dan manusia. C. Geertz menyebut tiga sikap yang diharapkan dari seorang priyayi: sabar, nrima (menerima) dan ikhlas.¹¹³ Koentjaraningrat pun demikian.¹¹⁴ Sabar adalah sikap seorang pemimpin yang baik: ia maju dengan hati-hati, melalui pengalaman-pengalaman, dengan mencoba apakah papan yang mau diinjak memang cukup kuat untuk menahannya. Hanya orang yang tidak main mutlak-mutlakan dapat bersikap sabar. Sabar itu memberi nafas yang panjang berdasarkan "keyakinan bahwa pada suatu

109) cf. Mulder 1973, 18.

110) cf. Jay 1969, 277 s.

111) Anderson 1972, 38-43.

112) C. Geertz 1969, 240.

113) C. Geertz 1969, 241.

114) Koentjaraningrat 1969, 43.

saat nasib yang baik akan tiba."¹¹⁵ Nrima berarti kemampuan untuk menerima nasib buruk dengan tenang, tanpa protes dan pemberontakan; dengan demikian rasa sengsara akan hilang dengan sendirinya. Sedangkan ikhlas berarti kesediaan untuk melepaskan individualitasnya sendiri ke dalam keselarasan keseluruhan lingkungan dan alam. Kiranya jelas bahwa tiga sikap itu menuntut kerelaan untuk tidak mempertahankan hak-haknya sendiri dengan mati-matian. Orang yang sabar akan melepaskan suatu hak tertentu karena di jangka panjang ia toh akan mendapatkannya. Orang yang nrima menyerah apabila sudah menjadi nasib bahwa haknya itu akan hilang. Dan orang yang ikhlas rela melarutkan diri ke dalam kecocokan seluruh lingkungan.

Sikap yang ditekankan oleh aliran Pangestu hampir sama, yaitu rila, (rela), nrima dan sabar.¹¹⁶ Tiga sikap itu perlu supaya manusia mencapai jarak (distansi) terhadap dunia di sekitarnya. Distansi itu perlu agar manusia dapat berpusat pada dirinya sendiri (konsentrasi) dan dengan demikian menjadi wakil Tuhan dalam dunia (representasi). Rila itu hampir sama artinya dengan ikhlas, yaitu kesediaan untuk "menyerahkan segala milik, kemampuan dan hasil kerja dengan segala keikhlasan hati".¹¹⁷ Sedangkan narima dan sabar sudah kami terangkan. Menurut surat Wedatama seorang priyayi hendaknya menunjukkan sikap lila (rela), narima dan legawa (bersikap luhur, tidak menolok).¹¹⁸

Sikap-sikap lain senada yang diharapkan ialah waspada éling (mawas diri), andhap asor (rendah hati) dan prasaja (sederhana).¹¹⁹ Sikap-sikap ini pun mengajak kita untuk berhati-hati, untuk tidak memutlakkan kita dan hak-hak kita, untuk bersedia mengalah dan puas dengan apa adanya. Dan apabila sikap menerima atau pasrah hanya mau datang dengan sulit, orang harus berfikir secara mendalam, lantas ia dapat menerima.¹²⁰

Yang khas dalam cara berfikir orang Jawa itu bukanlah bahwa ia menilai sikap-sikap seperti rila, nrima, sabar, waspada éling, andhap asor dan prasaja sebagai sikap yang baik yang diharapkan dari orang yang berbudaya. Orang Barat pun akan menilai sikap-sikap itu dengan positif. Yang khas Jawa, ialah, bahwa sikap-sikap ini tidak diimbangi oleh sikap-sikap lain. Kebanyakan orang Barat akan memandang sikap-sikap seperti: tidak menerima kalau hak seseorang (termasuk haknya sendiri) dilanggar, mencapai suatu tujuan obyektif yang sudah ditugaskan, kejujuran (misalnya dalam hal keuangan dan sebagai

115) ib.

116) de Jong 1976, 17-21.

117) de Jong 1976, 18.

118) de Jong 1976, 48.

119) Mulder 1973, 14.

120) C. Geertz 1969, 240.

tuntutan terhadap orang lain yang bekerja sama), pengatasan kesulitan dan pemberontakan terhadap nasib buruk, keterlibatan emosional pada nasib rekan dan pada pekerjaan, tekad untuk menghilangkan penderitaan walaupun itu menimbulkan keramaian dan menonjolkan dirinya sendiri, sebagai lebih penting daripada sikap-sikap tadi. Jadi di Barat orang diharapkan rila, nrima, sabar dan rendah hati hanya sampai batas tertentu. Sebagai sikap mutlak sikap-sikap itu oleh orang Barat dianggap kurang baik. Sebaliknya dalam sistem nilai Jawa yang kami sebutkan di atas, sikap-sikap itu dinomorsatukan dan kelakuan yang misalnya mengutamakan hasil obyektif materiil atau begitu saja mau mendobrak macam-macam penyelewengan akan dinilai negatif.

Dasar-dasar penilaian-penilaian yang begitu berbeda adalah bahwa di Jawa kerukunan itu nilai tertinggi, sedangkan di Barat hak masing-masing orang diutamakan. Sikap dasar sepi ing pamrih memang berarti bahwa yang memilikinya tidak akan melanggar hak orang lain, tetapi sekalipun mengandung tuntutan jangan sampai orang mau mempertahankan haknya sendiri (salah satu kepentingan yang tertinggi) dengan mutlak. Dan karena sikap itu diharapkan umum, maka perjuangan untuk membela haknya sendiri dalam masyarakat Jawa dicurigai.

3. Latar belakang kosmo-teologis

Kita telah melihat, bahwa etika Jawa menomorduakan hak-hak individu terhadap pemeliharaan kerukunan. Tetapi mengapa kerukunan dinilai begitu tinggi?

Suatu petunjuk penting diberikan oleh Niels Mulder (petunjuk itu pernyataan pokok bukunya). Menurut Mulder orang Jawa tidak mempunyai sikap emosional positif terhadap materi. Anak Jawa dibesarkan sedemikian rupa sehingga keamanan rohaninya "semata-mata bersumber pada lingkungan manusiawi; identitas dan kepribadiannya boleh dikatakan semata-mata ditentukan oleh masyarakat".¹²¹ Anak itu selalu diliputi oleh kehangatan lingkungan manusiawi dan tidak dibiarkan bergulat sendiri dengan alam luar yang obyektif. Maka secara emosional ia seluruhnya tergantung pada kelompok dan tidak, misalnya, pada pengalaman bahwa ia sendirian pun dapat menguasai alam sekeliling dan dengan demikian kalau perlu juga dapat hidup tanpa atau melawan kelompok.¹²²

121) Mulder 1973, 108.

122) Buat saya kurang jelas pertanyaan pertama De Jong (1976, 92) kepada Mulder. De Jong sendiri menegaskan point pokok Mulder, bahwa yang menentukan buat orang Jawa bukan hubungan emosional dengan materi melainkan dengan masyarakat. Rupa-rupanya yang dipersoalkan De Jong, apakah itu harus dianggap sebagai cacat.

Orientasi eksklusip pada lingkungan manusia tentu tidak lepas dari pandangan kosmo-teologis orang Jawa.¹²³ Pandangan itu telah kami bicarakan dan dapat diringkas begini: kekhasan manusia itu ialah bahwa ia adalah percikan zat Ilahi. Dalam istilah Pangestu: manusia itu wakil Ilahi di dunia. Mari kita sekarang memperlatikan beberapa segi dari faham itu.¹²⁴

Pertama perlu diperhatikan bahwa manusia tidak begitu saja identik dengan yang Ilahi, melainkan merupakan wadahNya. Wadah itu kejasmanian manusia, individualitasnya. Wadah itu diisi oleh jiwa, hayat, suksma, dan unsur ini yang sebetulnya bersifat Ilahi. Jiwa dalam manusia itu dapat kita bayangkan sebagai air hidup Ilahi yang muncul di dasar manusia individu. Namun air itu "di bawah tanah" bersumber pada sungai ke-Ilahian itu sendiri.

Dari gambaran itu kita langsung dapat memahami segi pokok kedua yang perlu kita perhatikan. Yaitu bahwa melalui jiwa manusia itu bersatu dengan Tuhan, dan bersatu dengan manusia-manusia lain. Walaupun orang-orang itu memang tidak sama dan satu, tetapi dalam intinya, melalui jiwa-jiwa mereka, mereka adalah satu. Itu dengan amat jelas dirumuskan oleh seorang anggota kelompok kebatinan Setyabudi: "Bentuk lahiriah yang kulihat itu berbeda-beda, tetapi batin mereka, diri mereka itu sama saja; mereka itu satu." Orang itu menerangkan bahwa "yang penting untuk diingat ialah bahwa diri yang sejati hanyalah satu untuk semua orang dan berasal dari Allah".¹²⁵ Atau sebagaimana diutarakan oleh seorang anggota perkumpulan Sapta Darma: "Yang jasmani berasal dari sari-sari bumi, sedang yang rohani berasal dari sinar cahaya Allah."¹²⁶ Mulder berpendapat, bahwa dalam anggapan umum "segala sesuatu yang ada dan yang hidup pada pokoknya satu dan tunggal..... dengan segi batinlah manusia dapat mencapai persatuan atau identifikasi dengan hidup, dengan Tuhan."¹²⁷

Pada latar belakang faham semacam itu jelaslah, bahwa martabat manusia tidak terletak dalam individualitanya masing-masing melainkan dalam partisipasinya pada zat Ilahi yang satu itu. Jadi manusia itu bernilai bukan

123) Perhatikanlah bahwa kami membatasi diri pada logika hubungan antara faham-faham moral dan faham-faham kosmo-teologis karena logika konsepsionil itulah yang dicari untuk menemukan struktur konsepsionil etika Jawa. Belum tentu bahwa hubungan logis itu juga merupakan hubungan kausal, jadi nyata-nyata menyebabkan timbulnya kosepsi-konsepsi itu dalam masyarakat Jawa. Pertanyaan tentang faktor-faktor untuk proses nyata terakhir ini diselidiki oleh ilmu-ilmu empiris seperti antropologi, sosiologi, psikologi sosial, ilmu sejarah.

124) Segi-segi itu dikemukakan secara eksplisit dalam pelbagai kelompok kebatinan, tetapi secara implisit melatarbelakangi penghayatan dunia khas Jawa seluruhnya, lih. C. Geertz 1969.

125) cf. Cl. Geertz 1969, 333.

126) E. Subangun dalam KOMPAS tgl. 14-9-1976.

127) Mulder 1973, 16 s., lih. juga 36 s.

sebagai si A atau si B melainkan si A dan si B bernilai sejauh di belakang perbedaan mereka terdapat kenyataan Ilahi yang satu. Yang bernilai luhur bukan masing-masing orang sebagai individu tertentu melainkan orang sejauh di dalamnya zat Ilahi yang satu diwadahi.

Dengan demikian kita dapat mengerti mengapa orang Jawa menolak untuk memandang hak masing-masing individu (yang diakuinya pula) sebagai sesuatu yang mutlak. Memutlakkan hak masing-masing individu akan berarti justru mengutamakan segi yang tidak adi-duniawi pada manusia, yaitu bentuk jasmaniah individu dalam isolasinya. Apabila semua orang pada dasar hakekat mereka satu karena di dalam jiwa mereka muncul sungai hidup Ilahi sebagai sumber air segar, kesatuan, dan dengan demikian kerukunan, mesti menjadi tuntutan sosial yang utama. Orang Jawa tidak akan menolak hak-hak masing-masing individu, tetapi pada saat seseorang mau memutlakkan haknya itu dan dengan demikian mengganggu keselarasan masyarakat, ia menempatkan diri di luar kenyataan kesatuan Ilahi yang justru menjadi dasar nilainya sebagai individu. Rachmat Soebagyo menegaskan logika ini dengan tepat sebagai berikut: "Manusia menyadari diri sebagai bagian yang harus menempatkan diri dalam keseluruhan asli. Ia tidak otonom, jadi harus menyerangkaikan diri pada Dia yang Maha Otonom."¹²⁸

Kita dapat menarik kesimpulan, bahwa perbedaan antara faham Jawa dan Barat tentang apa yang menjadi nilai utama dalam hidup bersama masyarakat, berdasarkan faham kosmo-teologis yang berbeda pula. Karena orang Jawa menghayati diri sebagai makhluk yang pada dasar hakekatnya satu dengan Tuhan — dalam kebatinan disukai ungkapan-ungkapan seperti: jumbuhing kawula gusti, pamoring kawula gusti¹²⁹ — tidak mungkin ia mengijinkan seseorang menempatkan individualitanya dengan kepentingan dan hak-haknya yang khusus di atas keselarasan kosmis yang terungkap dalam keadaan rukun masyarakat. Sedangkan di Barat (dan dalam agama Islam) manusia itu bukan percikan Ilahi melainkan ciptaan Allah. Ia tidak satu dengan Allah karena Allah itu transenden. Tetapi sebagai ciptaan Allah ia dikehendaki demi diri sendiri: manusia itu tujuan pada dirinya sendiri. Justru dalam individualitanya ia dikehendaki oleh Allah. Maka di Barat justru masing-masing orang kongkrit mesti sepenuhnya dihormati dan demi apa pun juga tidak boleh dikorbankan.

IV. ETIKA JAWA DALAM TANTANGAN

Dalam bagian terakhir karangan ini kami akan berusaha untuk mengevaluasi hasil-hasil yang telah kita peroleh. Mari kita rangkum dahulu hasil-hasil itu.

128) Rahmat Subagyo 1973, 165.

129) ib.

1. Hasil-hasil sampai sekarang

Dalam bagian pertama kita sampai pada hipotesa bahwa etika Jawa didasari suatu sikap hormat terhadap apa saja yang ada. Sikap itu berdasarkan penghayatan dunia sebagai penuh dengan percikan-percikan zat Ilahi. Itu berlaku khususnya bagi manusia, tetapi unsur-unsur lain di dunia pun dapat menjadi wadah zat Ilahi dan oleh karena itu tidak ada di luar jangkauan sikap hormat itu.

Dalam bagian kedua kita melihat, bahwa etika Jawa tidak mengakui kemutlakan hak-hak individu, karena nilai utama hidup bersama dalam masyarakat Jawa adalah kerukunan dan kerukunan menuntut agar hak-hak individu dinomorduakan. Begitu pula faham tentang hakekat Ilahi kekuasaan tidak mengijinkan faham adanya hak bawahan untuk menuntut sesuatu terhadap atasan. Ciri khas kedua etika Jawa itu pun berakar pada pandangan bahwa manusia merupakan wadah percikan satu zat Ilahi. Karena nilai manusia terletak pada kemungkinan untuk menjadi wadah zat Ilahi yang satu itu, tidak masuk akal kalau seseorang melawankan individualitasnya terhadap keseluruhan: ia memotong diri dari aliran Ilahi yang menjadi dasar nilainya sebagai manusia.

Seperti etika Jawa, begitu pula etika Barat tidak lepas dari pandangan kosmo-teologis tertentu. Manusia menurut faham Barat bukan percikan zat Ilahi melainkan, bersama dengan seluruh alam semesta, ciptaan Tuhan. Namun, sebagai mahluk berakal budi manusia unggul secara hakiki terhadap ciptaan lain: ia dapat menjadi alamat cinta Tuhan. Maka masing-masing orang bernilai mutlak pada dirinya sendiri. Penghayatan itu mendapat penegasan sosial dalam norma moral dasar bahwa hak setiap orang mutlak harus dihormati. Sedangkan alam yang tidak berakal budi dipandang sebagai bidang yang dapat dimanfaatkan demi pemenuhan segala kebutuhan manusia. Sikap hormat terhadap apa saja yang ada tidak mudah akan muncul.

Kami simpulkan: dalam etika Jawa terdapat faham hormat yang menyeluruh tetapi keutuhan hak-hak individu tidak terjamin, sedangkan di Barat hormat terhadap hak-hak masing-masing individu merupakan salah satu norma moral dasar, tetapi alam-bukan-manusia dipandang melulu dari segi manfaat (dalam arti luas). Gambaran ini menimbulkan beberapa pertanyaan, pertama apakah suatu etika tanpa pengakuan mutlak terhadap hak-hak individu itu lengkap?

2. Perbandingan struktur etika Barat dan etika Jawa

Para ahli etika di Barat sependapat bahwa suatu prinsip demi menjamin hak-hak individu itu perlu. Tanpa prinsip itu sistim norma-norma moral tidak lengkap dalam arti bahwa ada masalah sosial penting yang tidak terjangkau

olehnya.¹³⁰ Namun suatu masyarakat yang tidak melindungi semua kebutuhan dasarnya dengan norma-norma moral, kiranya tidak dapat stabil.

Tetapi bagaimana masyarakat Jawa tradisional yang tidak menganggap hormat terhadap hak-hak individu sebagai norma moral mutlak, pada masa yang lampau dapat mencapai stabilitasnya? Kalau kita mengandaikan bahwa setiap masyarakat akan mengembangkan suatu sistem norma-norma moral yang lengkap, kita harus bertanya: apakah dalam struktur etika Jawa terdapat suatu prinsip yang memenuhi fungsi yang sama seperti prinsip untuk menjamin hak-hak individu dalam struktur etika Barat?

Sesudah pertimbangan-pertimbangan dalam bagian kedua karangan ini kiranya tidak dapat diragukan bahwa prinsip itu memang ada: prinsip itu adalah prinsip kerukunan. Prinsip kerukunan adalah pengganti prinsip penjamin hak-hak pribadi dalam struktur etika Jawa. Pendapat ini perlu sekedar keterangan.

Fungsi prinsip keadilan dalam etika Barat ialah untuk menjamin kebebasan dan keutuhan individu terhadap segala pihak lain. Karena hak-hak individu dijamin dengan mutlak, penggunaan kekuasaan dari semua pihak menemukan batasnya pada hak-hak itu.¹³¹ Mengapa bukan prinsip hormat terhadap apa saja yang ada yang mempunyai fungsi itu dalam etika Jawa? Karena tidak spesifik mengenai manusia dan tidak operasional. Artinya, prinsip hormat universal hanya mengenai sikap dasar, tanpa memuat petunjuk tentang manakah segi-segi kongkrit, lahiriah dan spesifik manusia yang tidak boleh di-

130) Prinsip penjamin hak-hak individu dalam etika filsafah biasanya dipandang sebagai inti prinsip keadilan. Dengan pengecualian hedonisme, semua aliran etika normatif mengakui perlunya prinsip Keadilan itu. Kaum deontolog dengan sendirinya berpendapat demikian; eudemonisme Aristoteles dan etika hukum kodrat begitu juga, tetapi juga utilitarisme. Sebagaimana dibuktikan oleh para pengkritik Utilitarisme (Frankena 1963, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J.; Downie, Telfer 1971, *Respect for Persons*, London; dan banyak lain), utilitarisme murni sebagaimana dikembangkan oleh Bentham dan J. St. Mill dalam abad yang lalu, tidak dapat menjamin penghormatan mutlak terhadap individu: apabila suatu maksimum kelebihan akibat baik terhadap akibat buruk hanya dapat dihasilkan melalui pemerkosaan hak seseorang atau suatu minorita, utilitarisme murni terpaksa (berdasarkan kaidah normatifnya sendiri) mengijinkannya. Semua etikus menerima, berdasarkan keyakinan moral mereka sendiri, bahwa pemerkosaan hak minorita itu tidak boleh. Maka utilitarisme diperbaiki dengan dua cara: ada yang menganggapnya memang tidak mencukupi sehingga di samping kaidah utilitarisme sekurang-kurangnya masih harus diakui satu norma moral dasar lagi, yaitu kaidah keadilan (begitu Frankena 1963, lih. von Magnis 1975); sedangkan beberapa utilitaris yang tetap mau mempertahankan utilitarisme murni, berusaha untuk memperlihatkan, bahwa kaidah keadilan itu dapat dibenarkan secara utilitaris (lih. O. Höffe (ed.) 1975, *Einführung in die utilitaristische Ethik*, München). Tetapi pokoknya, semua pihak menganggap suatu prinsip keadilan itu memang perlu.

131) cf. R. Zippelius 1973, *Das Wesen des Rechts, Eine Einführung in die Rechtsphilosophie*, München, 134-143.

langgar. Tanpa spesifikasi itu prinsip hormat universal tidak dapat mengambil alih fungsi suatu prinsip yang justru menjamin hak-hak spesifik tertentu.

Tetapi, prinsip kerukunan memang memuat spesifikasi itu karena mengenai pergaulan atau komunikasi kongkrit antar manusia. Bagaimana prinsip kerukunan dapat menjamin individu Jawa?

Seperti telah kita bahas, prinsip kerukunan menuntut kesediaan individu untuk mengorbankan hak-haknya sejauh itu perlu demi kelompok. Namun, kesediaan itu tidak diberikan secara percuma. Melalui kesediaan itu individu memperoleh perlindungan fisik dan emosional kelompok. Individu memang harus berkompromi. Tetapi kompromi itu diimbangi oleh keamanan eksistensi yang diperoleh dari kepastian, bahwa kelompok tidak pernah akan menganggapnya sepi sama sekali. Dengan kata lain, karena individu bersedia untuk melepaskan sesuatu yang menjadi haknya, ia ikut menentukan semua keputusan kelompok dan selalu dapat menjamin kepentingan-kepentingannya yang paling fundamental.¹³² Prinsip kerukunan menjamin bahwa individu tidak pernah ditindas oleh kelompok.

Prinsip kerukunan memang terbatas dalam arti bahwa secara langsung hanya kena pada lingkungannya sendiri, sedangkan penguasa tetap dapat berbuat semau-maunya (sedangkan prinsip hormat terhadap hak-hak individu langsung kena pada penguasa). Namun kelemahan struktural prinsip kerukunan itu diatasi karena dalam alam Jawa individu tidak pernah langsung berhadapan dengan penguasa.¹³³ Yang berhadapan dengan penguasa ialah seluruh desa, maka individu tetap terlindung oleh prinsip kerukunan. Sedangkan penindasan sebuah desa oleh seorang penguasa akan dihayati seperti bencana alam yang memang membawa penderitaan tetapi tidak merendahkan manusia dalam martabatnya.

Dengan demikian kita sampai pada hasil, bahwa etika Jawa sama lengkapnya dengan etika Barat. Etika Jawa pun menyediakan suatu selimut normatif yang menjangkau semua kepentingan dasar masyarakat. Etika Jawa dengan demikian ekwivalen dengan etika Barat: dua-duanya cukup berbeda, tetapi sama lengkapnya dan sama sanggupnya untuk menjamin kesejahteraan moral masyarakat.

3. Prinsip kerukunan dan hak-hak azasi

Namun, walaupun etika Jawa dan etika Barat secara struktural ekwivalen, apakah ekwivalensi itu nyata? Hak-hak inti yang mutlak dihormati di Barat — tetapi yang menurut prinsip kerukunan harus dapat direlakan — dapat kita

132) Bahwa praktek kerukunan sering tidak seideal itu, tidak merupakan argumen melawan interpretasi tadi: hormat terhadap hak-hak individu di Barat pun bersifat ideal dan pelaksanaan nyata jauh dari sempurna.

133) Yaitu "wong cilik"; tentang orang-orang di sekeliling kraton berlaku mekanisme-mekanisme yang sedikit berlainan dan tidak dapat kami bicarakan di sini.

sebut hak-hak azasi. Tetapi apakah suatu etika yang tidak menjamin hak-hak azasi dapat dipertanggungjawabkan? Bukankah hak-hak azasi itu sesuatu yang bukan fakultatif melainkan memang azasi, inalienable, sehingga bagaimana pun juga harus dihormati? Apakah hormat terhadap hak-hak azasi boleh diganti dengan sesuatu yang memang memenuhi fungsi hormat itu, tetapi tidak menjamin hak-hak itu sendiri?

Memang betul, bahwa hak-hak azasi bagaimana pun tidak boleh diperkosa pun pula tidak demi kerukunan. Akan tetapi, perlu kita perhatikan, bahwa suatu hak memang harus dihormati oleh pihak lain, tetapi — itu hakiki dalam faham hak — setiap hak dapat dan boleh dilepaskan oleh yang memilikinya. Memiliki sebuah hak hanya berarti bahwa orang lain tidak boleh mencampurinya, tetapi sama sekali tidak mengikatkan sesuatu kepada yang memilikinya.

Dalam prinsip kerukunan — yang tidak dipaksakan pada masyarakat Jawa melainkan dihayati olehnya sebagai nilai tinggi¹³⁴ — orang-orang Jawa tidak dipaksa untuk sesuatu. Prinsip kerukunan berdasarkan kerelaan prinsipil semua orang untuk melepaskan pegangan mutlak terhadap hak-hak mereka demi keamanan yang diperoleh melalui kerukunan. Jadi prinsip kerukunan tidak melanggar hak siapa pun. Prinsip itu berjalan karena semua pihak memang rela untuk melepaskan hak-hak mereka demi kerukunan.¹³⁵ Terhadap kerelaan untuk melepaskan haknya sendiri dari segi etika tidak ada keberatan sama sekali, bahkan sekali-sekali mesti dituntut oleh setiap etika (di Barat pun orang tidak dianggap memenuhi kewajiban moralnya, kalau ia tidak pernah bersedia untuk merelakan haknya).

Maka tetap berlaku bahwa etika Jawa secara moral ekuivalen dengan etika Barat. Namun masalahnya belum selesai. Apakah suatu etika secara kongkrit dapat dipertanggungjawabkan, tidak hanya tergantung dari apakah etika itu secara logis konsepsional memenuhi syarat (itulah yang baru kami perlihatkan bagi etika Jawa), melainkan apakah konsepsi-konsepsi etika itu dalam lingkungan kongkrit suatu masyarakat dapat menjadi efektif. Dalam masyarakat Jawa tradisional etika kerukunan dan kerelaan untuk melepaskan hak-haknya sendiri secara manusiawi memang tak kalah dengan suatu etika yang menganggap hormat terhadap hak-hak azasi sebagai syarat mutlak bagi berlakunya semua prinsip moral lain. Namun apakah itu masih berlaku dalam masyarakat Jawa sekarang yang bersifat "posttradisional", di mana "integrasi relatif dalam bidang sosial dan kulturil sudah lama ditinggalkan, tetapi belum

134) Kalau kepada orang Jawa atas nama kerukunan dipaksakan sesuatu yang sebetulnya sama sekali tidak disetujui olehnya, ia memang akan merasa benci dan dihina; tetapi kebencian itu tidak mengenai prinsip kerukunan sendiri, melainkan karena yang dipaksakan padanya itu suatu kerukunan yang semu saja.

135) Suatu konstruksi yang mirip, walaupun dari latar belakang filsafat dan sosial yang amat berlainan, diciptakan oleh Thomas Hobbes dalam filsafat negaranya.

ada sistim nilai-nilai dan lembaga-lembaga baru yang mampu memberikan jalan keluar bagi masalah-masalah yang timbul karena perubahan sosial dan pembangunan"?¹³⁶

4. Etika kerukunan dalam konteks moderen

Baik Koentjaraningrat¹³⁷ maupun Mulder¹³⁸ memberi perhatian khusus pada masalah itu. Apabila semua lingkungan tradisionil masyarakat sudah ambruk, apabila kekuatan-kekuatan ekonomis menciptakan pusat-pusat anonim di sekitar kota-kota besar, apabila di desa saja sudah terdapat warga-warga yang tidak dapat ditampung lagi dengan sistim bagi panen dan sebagainya¹³⁹ melainkan harus mencari tempat kerja secara individuil, apakah dalam keadaan itu suatu etika kerukunan masih dapat dijalankan? Apakah keputusan-keputusan tentang hal-hal yang secara nyata menyangkut hidup orang desa, masih benar-benar diambil secara musyawarah dan mufakat? Tidakkah ketegangan ideologis tetap terasa sampai ke pelosok-pelosok?

Pada tahun lima puluhan Jay¹⁴⁰ dan C. Geertz¹⁴¹ telah menyaksikan ketegangan yang semakin menjadi antara golongan abangan dan santri. Jay melaporkan misalnya, bahwa lurah setempat, seorang abangan, praktis tidak dihiraukan lagi di dua dukuh yang beraliran santri.¹⁴² Dan C. Geertz menyuarakan keraguannya tentang apakah pertentangan antara abangan dan santri masih dapat ditampung dalam satu wadah masyarakat rukun.¹⁴³ Apakah pertentangan-pertentangan yang begitu mendalam dapat dipecahkan dengan suatu etika yang meremehkan faktor-faktor obyektif dan hampir melulu berdasarkan sikap kerelaan subyektif dan tekanan kelompok?

Dan apakah prinsip kerukunan dapat menghasilkan suatu etika kepegawaian moderen, padahal kepegawaian moderen justru menekankan obyektivita dan prestasi lahiriah? Koentjaraningrat¹⁴⁴ dan Mulder¹⁴⁵ menyangsikan kemampuan etika kerukunan untuk mengembangkan sikap-sikap yang diperlukan dalam kepegawaian jaman sekarang. Bukankah kesangsian itu muncul juga, apabila kita mendengar seorang menteri tanpa malu-malu menyatakan

136) Mulder 1973, 70.

137) Koentjaraningrat 1969, 47-57.

138) Mulder 1973, 66-71.

139) Tentang "sharecropping" dsb. lih. Jay 1969, khususnya 252-254 dan 307-323.

140) Jay 1963, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New York.

141) C. Geertz 1969.

142) Jay 1969, 368, cf. 361.

143) C. Geertz 1969, 365.

144) Koentjaraningrat 1969, 44 s.

145) Mulder 1973, mis. 103.

hal korupsi itu sebagai masalah basi, tanpa penyangkalan fakta bahwa korupsi itu masih ada?¹⁴⁶

Contoh yang terakhir ini menimbulkan pertanyaan apakah usaha para penguasa sekarang untuk mempertahankan nilai-nilai tradisional hanya berdasarkan keprihatinan terpuji terhadap warisan kebudayaannya sendiri. Bukankah kepentingan para penguasa langsung mendorong mereka untuk mempertahankan suatu sistem nilai yang tidak memuat faham kewajiban untuk mempertanggungjawabkan tindakan-tindakannya terhadap rakyat?

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan itu kami meragukan kemampuan etika kerukunan tradisional untuk melindungi keutuhan individu dalam jaman pancaroba dan pergolakan masyarakat sekarang. Mungkin sekali bahwa terhadap kekuatan moderen yang bersifat obyektif dan anonim, hanya penjaminan obyektif terhadap hak-hak lahiriah tertentu dari individu secara mutlak, khususnya terhadap suatu daftar hak-hak azasi, dapat menjamin keutuhan individu dan martabatnya.

5. Mengembangkan etika Jawa

Andaikata suatu etika hak-hak azasi perlu dikembangkan, lantas bagaimana? Apakah etika Jawa mesti diganti dengan suatu etika Barat? Ataukah etika Jawa sendiri — semakin terintegrasi dalam lingkungan kebudayaan seluruh Indonesia dan dalam membuka diri terhadap tantangan dari penilaian-penilaian, etika-etika dan ideologi-ideologi yang masuk dari luar — dapat mengembangkan suatu kesadaran moral yang secara spontan dan emosional menganggap hak-hak individu sebagai sesuatu yang tidak boleh dilanggar?

Tidak mudah untuk memberi jawaban. Perbandingan antara struktur etika Jawa dan etika Barat telah menunjukkan betapa besar perbedaannya. Namun, perbedaan itu tidak mutlak. Prinsip kerukunan tidak menyangkal adanya hak-hak individu melainkan apa yang dijamin oleh hak-hak itu, yaitu keutuhan individu, dibela dengan cara lain. Dasar bagi perkembangan sikap hormat terhadap hak-hak individu ada dalam sistem nilai budaya Jawa, yaitu kesadaran akan kepentingannya sendiri sebagai individu.¹⁴⁷ Tani-tani Jawa mempunyai kesadaran yang tajam tentang hak dan martabat mereka dalam arti tradisional. Dan sebaliknya, prinsip kerukunan sendiri hanya berjalan apabila individu-individu tidak diinjak-injak melainkan betul-betul diikutsertakan; justru itulah kekuatan sistem musyawarah dan mufakat dalam lingkungan semula.

146) KOMPAS, tgl. 20-10-1976.

147) cf. di atas III/2./b.; C. Geertz menegaskan: "the village political system is basically competitive, not consentient", C. Geertz 1965, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, Mass., 184.

Apabila kesadaran akan hak dan kepentingannya sendiri — dipertajam oleh tantangan-tantangan "modernisasi" dalam segala dimensi yang suka tidak suka menghantam masyarakat Indonesia — dapat dihubungkan dengan sikap hormat terhadap apa saja yang ada, khususnya manusia, kiranya ada harapan bahwa etika Jawa dapat berkembang sedemikian rupa sehingga sikap hormat terhadap hak-hak azasi individu semakin dianggap penting. Sebagai sikap spontan dan praktis prinsip hormat universal tetap ada, sekurang-kurangnya secara potensiil.¹⁴⁸ Hanya latar belakang kosmo-teologis tidak dengan sendirinya akan dapat mempertahankan diri (walaupun perkembangan pesat gerakan kebatinan membuktikan kekuatan penghayatan itu). Itu pun hanya menguntungkan. Karena yang diutamakan dalam prinsip hormat itu memang manusia. Manusia sebagai wadah zat Ilahi. Dengan hilangnya latar belakang kosmo-teologis itu sikap hormat itu terbuka bagi suatu penghayatan baru terhadap manusia. Manusia pada dirinya sendiri yang dapat menjadi alamatnya. Prinsip hormat terhadap apa saja yang ada, khususnya terhadap manusia (prinsip tradisional) dapat saja membuka diri, sehingga apa saja yang ada dihormati menurut martabatnya yang khas dan martabat manusia yang khas terungkap dalam hak-hak azasi.

Kami berpendapat bahwa kesadaran akan kemutlakan hak-hak azasi dalam etika Jawa memang perlu dipertajam, kalau martabat manusia Indonesia mau dipertahankan dalam kancah pancaroba modernisasi. Segala usaha untuk mengekang perkembangan kesadaran itu dengan dalih sistim nilai asli atau demi prinsip kekeluargaan mesti ditentang sebagai usaha ideologis kelas-kelas yang berkuasa untuk mempertahankan privilese-privilese mereka. Namun kesadaran akan hak-hak azasi itu sebetulnya bukan sesuatu yang sama sekali asing bagi orang Jawa, khususnya orang desa. Kesadaran itu dapat berkembang dalam rangka perkembangan etika Jawa. Bukankah sesuatu organisme itu hidup, bukannya apabila ia menutup diri, melainkan apabila ia semakin melancarkan pertukaran zat dengan alam sekelilingnya?

Jakarta, tgl. 26-12-76

148) "Potensiil" dalam arti: memang sering terdesak oleh godaan-godaan korupsi dan penyelewengan yang menghasilkan ekseksek kaum priyayi yang dikedam oleh Koentjaraningrat dan Mulder; tetapi tetap merupakan cita-cita yang secara spontan menimbulkan resonansi emosional positif yang mendalam.