

ATMA nan JAYA

*Majalah Ilmiah Universitas Katolik Indonesia
Atma Jaya*

Tahun VII No. 3

ISSN 0215 - 8078

Desember 1994

Kewajiban dan Kebahagiaan Percobaan Robert Spaemann
untuk Kembali ke Dasar Etika

Franz Magnis-Suseno

Mimesis, Jatidiri, dan Tanggung Jawab Etis

Leo Kleden

Kembalinya Kasuistik dalam Pemikiran Moral Dewasa Ini

K. Bertens

Egalitarianisme dalam Etika Lingkungan

Alois A. Nugroho

Teori Retributivisme tentang Hukum Legal

Yong Ohoitumur

Kedudukan Hakim sebagai Pegawai Negeri Versus Fungsi
Hakim yang Merdeka. Suatu Komentar atas UU No. 5/1986

Max Boli Sabon

Resensi Buku

Membangun Bisnis Saling Menguntungkan

Sihol Siagian

Biografi Penulis

**Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya
Jakarta**

ATMA nan JAYA

Majalah Ilmiah Unika Atma Jaya

REDAKSI

- Pelindung : E. Mariana Setiadarma
Rektor
- Redaktur utama : Bambang Kaswanti Purwo
- Redaktur Pendamping : Alois A. Nugroho
- Redaktur pelaksana : A. Harrisusanto
- Dewan redaksi : K. Bertens
Maria da Cunha Gomez
Herman Halim
Andre Hardjana
H.H.B. Mailangkay
Lanny Panjaitan
Tommy H. Purwaka
Nyoedarwini Soekanto
Sudjana
P. Sidharta
Oen Budi Susanto
- Alamat redaksi : Bagian Pendidikan
Unika Atma Jaya
Jalan Jenderal Sudirman 51
Jakarta 12930

ATMA nan JAYA

*Majalah Ilmiah Universitas Katolik Indonesia
Atma Jaya*

Tahun VII No. 3

ISSN 0215 - 8078

Desember 1994

Kewajiban dan Kebahagiaan Percobaan Robert Spaemann untuk Kembali ke Dasar Etika <i>Franz Magnis-Suseno</i>	1
Mimesis, Jatidiri, dan Tanggung Jawab Etis <i>Leo Kleden</i>	19
Kembalinya Kasuistik dalam Pemikiran Moral Dewasa Ini <i>K. Bertens</i>	35
Egalitarianisme dalam Etika Lingkungan <i>Alois A. Nugroho</i>	49
Teori Retributivisme tentang Hukum Legal <i>Yong Ohoitmur</i>	61
Kedudukan Hakim sebagai Pegawai Negeri Versus Fungsi Hakim yang Merdeka. Suatu komentar atas UU No. 5/1986 <i>Max Boli Sabon</i>	77
<i>Resensi Buku</i> Membangun Bisnis Saling Menguntungkan <i>Sihol Siagian</i>	91
Biografi Penulis	95

Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya
Jakarta

KEWAJIBAN DAN KEBAHAGIAAN PERCOBAAN ROBERT SPAEMANN UNTUK KEMBALI KE DASAR ETIKA

Franz Magnis-Suseno
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

ABSTRACT

Of the two basic approaches in ethics, ethics of virtue and ethics of duty, the first, which is the Greek, takes the view that what is best for human beings is happiness (eudaimonia), while the second, which is adopted by Immanuel Kant (and other German philosophers up to the present century), claims that eudemonism undermines the essence of morality. This paper presents Robert Spaemann's attempts to unite the two approaches. It starts with the presentation of the history of ethics from the Greek, the ethics of virtue (eudemonistic), to Kantian ethics, the ethics of duty. It ends with investigating the question of how ethic is eudemonistic and why it must be so.

PENGANTAR

Dalam etika terdapat dua pendekatan dasar. Yang satu mempertanyakan apa yang baik bagi manusia, yang satunya apa yang wajib. Yang pertama adalah pertanyaan etika Yunani. Etika itu disebut eudemonisme karena menurutnya yang baik bagi manusia adalah apa yang mendekatkannya pada *eudaimonia*, kebahagiaan. Pertanyaan yang kedua dijadikan pusat etika oleh Immanuel Kant. Dengan tajam Kant menyatakan bahwa eudemonisme justru merusak hakikat moralitas. Sejak Kant pertanyaan kebahagiaan sudah dibuang dari lingkup etika.¹ Etika, sejauh masih mau bersifat normatif, menjadi etika

¹Akhir-akhir ini ekskomunikasi pertanyaan tentang hidup yang baik mulai dipertanyakan. Di sini terutama dapat disebut tulisan-tulisan Erich Fromm, himbuan Wilhelm Kamlah [Philosophische Anthropologie, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut 1973] agar etika dilihat kembali sebagai seni hidup dalam tradisi Yunani kuno, dan buku penting Bernhard Grom, Norbert Brieskorn dan Gerd Haefner yang menempatkan hal "hidup yang baik" sendiri, *euzennya* Yunani, ke pusat perhatian (Gl. cl. Auf der Suche nach dem "guten Leben", Frankfurt/Berlin: Ullstein 1987).

kewajiban dan pemenuhan kewajiban hanyalah benar apabila dilakukan tanpa melirik pada kebahagiaannya sendiri. Sedangkan mengejar kebahagiaan tak ada sangkut pautnya dengan kebaikan moral.

Kekonyolan situasi etika Kant itu menjadi terbuka pada Schopenhauer. Schopenhauer menunjuk pada sebuah inkonsistensi Kant. Meskipun Kant dengan tegas menolak eudemonisme, akan tetapi melalui pintu belakang ia memasukkannya kembali karena menurut Kant kebahagiaan adalah postulat akal budi moral. Bahkan, menurut Kant, manusia wajib mengharapkan kebahagiaan, karena tanpa harapan itu ketekadan kehendak untuk menghendaki yang baik akan melemah. Bagi Kant pun kesadaran moral kehilangan rasionalitas internasionalnya kalau tidak boleh diharapkan bahwa hidup bermoral diganjar dengan kebahagiaan di alam fana. Melawan Kant Schopenhauer secara konsekuen mengakui bahwa moralitas memang bertentangan dengan kebahagiaan. Moralitas adalah musuh kehidupan dan kehidupan memang harus, mengikuti intuisi Sang Buddha, diatasi. Bagi Schopenhauer bermoralitas berarti mengalahkan kehendak untuk hidup karena manusia baru mencapai tujuannya apabila ia tidak lagi mempunyai kehendak.

Absurditas posisi Kant yang dengan tajam dibuka oleh Schopenhauer akhirnya ditarik ke konsekuensinya yang logis oleh Nietzsche. Nietzsche mengikuti anggapan Schopenhauer, bahwa moralitas adalah musuh kehidupan, tetapi menarik kesimpulan yang terbalik: Demi kehidupan moralitas perlu dibaung. Pembebasan moralitas dari kaitannya dengan kebahagiaan menghasilkan kebahagiaan yang bebas dari moralitas.

Situasi itulah yang menjadi latar belakang Robert Spaemann, seorang filosof Jerman dewasa ini, mempertanyakan kembali perpisahan antara etika kewajiban dan eudemonisme. Saya menganggap pemikiran Robert Spaemann sebagai salah satu sumbangan paling penting dalam tahun-tahun terakhir dalam etika. Dalam karangan ini saya ingin memperkenalkan pemikiran Spaemann tentang dasar etika. Saya berpendapat bahwa Spaemann mengarahkan kembali etika ke masalah-masalah substansial dari kesibukan kosong dengan masalah-masalah metodis yang menjadi ciri sebagian besar etika dalam abad ini.¹ Pertama saya akan menelusuri sejarah etika dari etika Yunani sampai Kant dan sekarang. Dalam bagian kedua saya mencoba untuk menunjukkan mengapa, dan dalam arti apa, suatu etika pada hakekatnya harus eudemonistik. Dalam ini saya mendasarkan diri seluruhnya pada pikiran Spaemann.²

I. Dari eudemonisme ke etika kewajiban

1. Pengantar: Platon

Pertanyaan dasar para filosof moral Yunani adalah pertanyaan tentang hidup yang tepat: Bagaimana orang bijak harus hidup? Mereka menjawab: Orang

bijak harus hidup sedemikian rupa sehingga ia mencapai yang baik. Maka pertanyaan berikut dalam logika etika Yunani adalah: Apa itu yang baik?

Akan tetapi, apa arti pertanyaan itu? Apakah yang dipertanyakan adalah "baik bagi saya", jadi "baik" dalam arti "baik bagi", atau "baik" begitu saja, "baik *an sich*"? Menurut Spaemann masalah ini sudah dirumuskan dengan tepat oleh Platon (1990, 18).³ "Yang Baik" adalah idea tertinggi. Manusia mencapai yang baik bagi dirinya apabila ia, dalam *theoria*, merentangkan diri ke idea tertinggi itu. Dalam "memandang" itu terletak kebahagiaan manusia. Perlu kita perhatikan bahwa bahasa Yunani sebenarnya menyediakan dua kata, yaitu *agathon*, "yang baik", dan *kalon*, "yang indah". Di mana "yang baik" dimaksud dalam arti "yang pantas dicari", sedangkan "yang indah" adalah "yang luhur". Platon ingin memperlihatkan bahwa "yang indah", jadi yang baik pada dirinya sendiri tanpa kaitan dengan kecenderungan manusia, adalah baik dalam arti, memenuhi kecenderungan/kepentingan manusia yang sebenarnya. Karena baru dalam memandang yang baik pada dirinya sendiri keterarahan inti hakikat manusia - jiwanya, yang berasal dari alam idea sendiri - sampai pada kebenarannya. Bagi yang mencintai kebijaksanaan, si filosof, tak ada perpisahan sama sekali antara yang baik pada diri sendiri dan yang baik baginya, antara *kalon* dan *agathon*, antara keutamaan dan kebahagiaan. Sebenarnya "percobaan-tentang-etika"nya⁴ Spaemann itu dapat dimengerti sebagai usaha untuk menemukan serta mengaktualisasikan kembali intuisi Platon tentang *kalon/agathon*, kesatuan antara yang baik bagi aku dan yang luhur.

2. Aristoteles

Akan tetapi kesadaran Platon tidak dipertahankan. Sama dengan seluruh etika Yunani Aristoteles berpendapat bahwa hidup yang bijaksana adalah hidup yang menghasilkan *eudaimonia*, kebahagiaan. Mengikuti Platon Aristoteles melihat bahwa kebahagiaan tercapai dalam manusia merealisasikan dirinya.

¹Masalah-masalah substansial banyak dibahas dalam 30 tahun terakhir, tetapi dalam etika khusus.

²Sumber utama karangan ini adalah: Robert Spaemann, 1990 *Gück und Wohlwollen. Versuch ber ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta; juga dipergunakan dari penulis yang sama: (1989) "Was ist philosophische Ethik?", dalam *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*, (disunting oleh R. Spaemann, München/Z rich: Piper, hal. 9-23), dan (1991) "Christliche Verantwortungsethik", dalam: Gründel, Johannes (Peny.), *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*, jilid 1: *Grundlegungen*, Düsseldorf: Patmos 1991, hal. 113-134; kecuali itu penting juga karangan Spaemann (1981) "ber die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik" dalam *Philosophisches Jahrbuch* 88, 70-89. - Penilaian saya tentang Schopenhauer dan Nietzsche di atas pun saya ambil dari Spaemann 1989, 18, dan 1990, 29.

³Bacalah karangan Platon Symposion, terutama ajaran Diotima kepada Sokrates. Angka dalam kurung mengacu pada tulisan-tulisan Spaemann yang disebut dalam catatan kaki nr. 3.

⁴Terjemahan harafiah subjudul buku Spaemann (1990)

Akan tetapi karena paham Aristoteles tentang manusia lain dari paham Platon, etikanya menjadi lain juga. Menurut Aristoteles manusia mendua. Ia berpartisipasi pada *nous* atau *logos* ilahi. Maka bagi Aristoteles pun kebahagiaan tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia adalah *theoria*, memandang hal-hal abadi, filsafat. Tetapi manusia bukan hanya makhluk berlogos. Maka baginya filsafat hanya dapat menjadi semacam kegiatan hari libur. Kekhasan manusia - yang membedakannya dari dewa maupun binatang - adalah bahwa dia itu *zoon politikon*. Artinya ia makhluk yang hanya dapat mengembangkan diri melalui *praxis*, melalui komunikasi dalam lingkungan-lingkungan sosial manusia di mana yang paling luas adalah *polis*. Maka kebahagiaan yang lebih sesuai dengan kondisi manusia terletak dalam *praxis*, partisipasi komunikatif dalam urusan bersama polis.

Akan tetapi *praxis* dalam *polis* itu tidak mampu menghasilkan kebahagiaan yang sebenarnya, melainkan paling-paling dapat mendekatinya. Komunikasi dan kegiatan politik yang paling berhasil pun tidak pernah sempurna, tidak pernah tanpa kegagalan, kekecewaan, kurban perasaan dsb. Kebahagiaan yang kita capai dalam kehidupan bersama selalu hanya bersifat kurang-lebih. Etika Aristoteles adalah etika seorang realis, ia bernada resignatif: Hidup yang etis menjanjikan yang terbaik yang dapat dicapai manusia dalam hidup ini, dan yang terbaik itu, apabila orangnya beruntung nasibnya, tidak terlalu buruk (1990, 73).

3. Epikuros

Menurut Spaemann ketajaman pemikiran Epikuros sangat membantu dalam menentukan *status quaestionis* dasar eudemonisme. Epikuros terkenal sebagai tokoh hedonisme. Tetapi hedonisme Epikuros adalah hedonisme yang cangguh. Epikuros sangat sadar bahwa mencari nikmat sebanyak-banyaknya tidak menghasilkan *eudaimonia*. Dalam menikmati perlu tahu diri. Maka yang lebih penting daripada mencari nikmat adalah menghindari perasaan sakit. Cita-cita epikureanisme adalah *apathia*, keadaan di mana kita tidak menderita. Ada satu hal yang sangat penting baik dalam menikmati apa yang dapat dinikmati, maupun dalam mengusahakan *apathia*: Nikmat maupun kebebasan dari penderitaan tidak mungkin apabila kita mengizinkan faktor waktu masuk ke dalam kesadaran. Nikmat hanya dapat dinikmati sesaat, dan hanya kalau kita melupakan masa lampau [di mana banyak hal membuat kita sedih] serta tidak memikirkan masa depan [di mana banyak hal membuat kita menjadi takut]. Berpegang pada saat sekarang itulah patokan Epikuros. Hedonisme konsekuen hanya mungkin apabila kita secara konsekuen menjadi orang yang a- historis, yang hidup semata-mata untuk sesaat itu, dengan mengecualikan segala refleksi atas hidup kita (1990,45).

4. Stoa

Stoa - yang etikanya sangat berpengaruh di dunia Barat - mengambil sikap yang kebalikan. Bertolak dari pengertian bahwa manusia adalah makhluk dalam waktu, ia sadar bahwa nikmat sesaat tidak menjamin kebahagiaan. Menurut Stoa manusia itu bahagia apabila kehidupannya berhasil, dan kehidupannya berhasil apabila ia dapat mempertahankan diri.¹ Tetapi mempertahankan diri oleh Stoa tidak diartikan secara naturalistik, sebagai *survival* manusia individual. Karena manusia pun unsur dalam tatanan semesta, maka mempertahankan diri baginya berarti menyesuaikan diri dengan tatanan semesta itu. Makin manusia beridentifikasi dengan keseluruhan, makin ia mencapai *autarkia*, kemandirian, di mana ia tidak dapat mengalami sesuatu yang bertentangan dengan kehendaknya. Semuanya sesuai dengan kehendak manusia karena ia menyesuaikan diri dengan semuanya. Cita-cita ini adalah *ataraxia*, ketak-terkejutan. Dalam *ataraxia* itu manusia bahagia dan ia bahagia apabila apa pun yang dialaminya itu sesuai dengan kehendaknya. Stoa juga tidak tanggung-tanggung dalam kesimpulannya: Ia tahu bahwa ada hal-hal yang tidak dapat kita setujui, yang tidak dapat kita asimilasikan secara "stoikal", maka jalan ke luar terakhir untuk mempertahankan *autarkia* atau *ataraxia* adalah bunuh diri. Bunuh diri termasuk opsi rasional terakhir dalam etika Stoa (1990, 60).

5. Refleksi sementara

Mari kita sejenak merefleksikan ke mana kita dibawa oleh etika Yunani. Platon mempertahankan cita-cita *kalonkagathon*, identitas antara kebaikan moral (*kalon*) dan kebahagiaan (*agathon*) karena ia mengacu pada idea "yang baik" yang objektif. Memandang idea itu adalah kerinduan terdalam manusia karena manusia sebenarnya berasal dari alam idea juga.

Tetapi kemudian filsafat Yunani melepaskan acuan pada idea itu. Idea dianggap sebuah abstraksi (Aristoteles). Sebagai konsekuensi eudemonisme Aristoteles bersifat kompromistik: Manusia sebaiknya berusaha mengoptimalkan *eudaimoninya*, tetapi ia tidak dapat mencapainya *eudaimonia* itu sendiri. *Theoria* hanya hanya terbuka sebagai usaha luar biasa, sedangkan kebahagiaan yang diberikan oleh *praxis* bersifat sedang-sedang saja.

Epikuros mempertahankan *eudaimonia* sebagai pengalaman yang memberikan nikmat, tetapi ia hanya dapat memikirkannya dengan mengurbankan dimensi waktu. Namun di luar pengalaman organik *apathia* hanya mungkin dengan memaksa menutup diri terhadap masa lampau dan masa mendatang.

¹Dalam sejarah etika kemudian gagasan bahwa orang harus hidup sedemikian hingga secara optimal mempertahankan diri menjadi sangat populer, terutama karena cocok dengan pendekatan Darwinisme.

Padahal dalam keadaan biasa hampir mustahil menutup diri terhadap luka-luka dalam ingatan dan kekhawatiran-kekhawatiran ke masa depan. Dan andaikata kita betul-betul berhasil hidup seratus persen dalam sesaat itu, apakah itu yang kita cari sebagai kebahagiaan? Spaemann memberikan contoh seseorang yang sebenarnya sangat sakit, tetapi oleh dokter ditanami katoda-katoda di dalam otaknya yang secara permanen menstimulasikan pusat perasaan nikmat orang itu. Dengan demikian pasien yang sudah tidak bisa apa-apa itu, yang juga tidak lagi bisa berefleksi dan berkomunikasi, merasa enak terus menerus. Spaemann lantas bertanya apakah kita akan menilai orang seperti itu bahagia? Dan apakah ada orang yang ingin tukar dengan pasien "bahagia" itu?

Contoh ini menunjukkan bahwa tidak mungkin kebahagiaan diidentikkan dengan perasaan senang sesaat. Kebahagiaan yang kita cari bukan sekadar perasaan internal, melainkan ada segi objektif. Spaemann menampung segi itu dengan menerjemahkan *eudaimonia* dengan "kehidupan yang berhasil". Kebahagiaan yang akhirnya kita cari melalui segala usaha adalah keberhasilan kehidupan kita. Makin hidup kita "berhasil", makin bahagia kita.

Kebahagiaan sebagai kehidupan yang berhasil lebih sesuai dengan pengertian Aristoteles dan Stoa. Bagi Aristoteles keberhasilan terlaksana dalam partisipasi produktif [meminjam istilah Erich Fromm] dalam kehidupan polis. Kelihatan bahwa pendekatan itu juga lebih objektif, karena terbuka terhadap, bahkan tidak terlepas dari, penilaian orang ketiga. Dalam bahasa biasa: Hidup kita berhasil, dan kita merasa bahagia, apabila terhormat. Sedangkan *ataraxia* yang menjadi cita-cita Stoa mengukur keberhasilan hidup pada penyesuaian sempurna terhadap struktur-struktur dasar realitas, terhadap hukum kodrat.

Akan tetapi, dua cara pemikiran itu sekaligus membuka keterbatasannya. Sebagaimana telah kita lihat, kebahagiaan Aristoteles bersifat kompromistik dan resignatif. Paham Stoa lebih problematis lagi. *Ataraxia* berarti puas dalam situasi apa pun, bukan dalam arti pengalaman nikmat, melainkan sebagai kemampuan untuk *nrima*, untuk menerima apa saja.¹ Barangkali itulah sikap orang yang berbudi luhur: Ditampar pun ia tetap senyum dan tenang hati. Akan tetapi, sikap *nrima* itu ada batasnya, misalnya kalau kita disiksa luar biasa. Tetapi bukan hanya itu masalahnya. *Ataraxia* secara moral pun tidak memadai. Bukankah kita bersikap sangat tercela andaikata kita tetap tenang-tenang saja sedang di depan mata kita anak puteri kita diperkosa perampok? Spaemann menunjukkan bahwa *ataraxia* gagal, dan secara etis harus gagal, berhadapan tantangan cinta kasih dan belas kasihan.² Orang yang menyaksikan ketidak-

¹Kita teringat akan konsepsi aneh Max Stirner ("Der Einzige un sein Eigentum", (1845), yang mengkritik segala usaha perubahan masyarakat, termasuk masyarakat yang menindas kita sendiri, sebagai idealisme

²Menurut Spaemann pengalaman estetik mendalam pun akan merenggut kita dari keadaan tenang-tenang, 1990, 91.

dilan besar terhadap orang lain dan tidak marah, apakah terpuji? Apakah kehidupan yang "puas" karena menutup diri terhadap segala pengalaman mengemukakan itu dapat disebut bahagia?

6. Etika kristiani

Jadi etika Yunani pasca Platon tidak berhasil. Eudemonisme Yunani lemah karena *eudaimonia* tidak berhasil dirumuskan. Kebahagiaan sebagai sekadar perasaan puas tidak memadai, sedangkan sebagai keberhasilan kehidupan kelihatan tidak menjamin pengalaman kebahagiaan yang kiranya juga termasuk *eudaimonia*.

Spaemann menunjukkan bahwa di belakang kegagalan itu terletak keterbatasan yang lebih prinsipil. Mari kita mengambil contoh seorang negarawan yang luhur dan bijaksana, dipuji oleh masyarakat termasuk para filosofinya, dan dengan demikian merasa bahagia: Apakah ia dapat dinilai berhasil kehidupannya apabila mendadak negara tetangga menyerang dan menghancurkan kerajaannya? Kelihatan bahwa penilaian "keberhasilan" akan ditiadakan oleh kegagalan belakangan. Maka "jangan memuji orang sebelum ia mati!" Lalu bagaimana apabila raja itu mati di puncak kejayaan negaranya [ingat raja Suleiman], tetapi sesudah kematiannya kerajaannya dihancurkan: Apakah ia akan kita nilai berhasil?

Kelihatan bahwa keberhasilan kehidupan mengandaikan suatu perspektif di mana hidup kita dilihat sebagai kesatuan. Tetapi kesatuan itu bukan pengalaman empiris. Secara empiris hidup kita sederetan peristiwa saja [sebagaimana diperlihatkan oleh David Hume]. Antisipasi kebahagiaan yang menurut Aristoteles konstitutif bagi segala tindak kita, bukan sesuatu yang empiris. Dan itu berarti bahwa wawasan keberhasilan kehidupan itu secara hakiki transenden: Ia meluap ke dimensi pasca-kematian. Filsafat moral Yunani pasca Platon gagal, karena tidak terbuka terhadap dimensi transenden gapan manusia itu.

Tidak terlalu mengherankan bahwa kaitan antara kebahagiaan dan transendensi itu [yang oleh Spaemann disebut sebuah "perubahan arah Kopernikan" (ib.)] dikemukakan dengan terang oleh para filosof kristiani, mulai dengan Augustinus.

Etika kristiani menegaskan bahwa kebahagiaan yang sebenarnya hanya dapat tercapai dalam *visio beatifica*, dalam "memandang Tuhan". Kita hidup bermoral supaya sesudah kematian kita mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan. Sedangkan dengan mencari kebahagiaan di dunia manusia justru tidak terjamin hidup bermoral, dan sebaliknya hidup bermoral tidak menjamin kebahagiaan di dunia. "Rasionalitas" hidup bermoral di dunia terletak dalam kebahagiaan di alam sana yang merupakan ganjarannya.

Akan tetapi, transendentisasi kebahagiaan itu, itulah analisis Spaemann, mempunyai akibat yang mendalam terhadap paham moralitas: Moralitas jadi

berpisah dari *eudaimonia*. Moralitas tidak lagi terdiri dalam kehidupan yang berhasil, sebagaimana dicita-citakan oleh para filosof Yunani, melainkan menjadi sarana untuk mencapai kebahagiaan sesudah mati. Hidup bermoral sendiri tidak lagi memberikan *eudaimonia*, dan *eudaimonia* - yang akan kita alami, apabila dikehendaki Allah, di surga - tidak lagi memerlukan moralitas.

Atau dalam rumusan lain: Yang menguntungkan saya dalam hidup ini [*to agathon*] tidak lagi identik dengan yang baik dalam arti moral [*to kalon*] dan mengusahakan yang baik dalam arti moral tidak lagi menguntungkan saya. Cita-cita *kalonkagathon* pindah ke alam baka. Hidup sesuai dengan tuntutan moral tidak ada kaitan lagi dengan kerinduan untuk bahagia sekarang. Hidup secara moral dapat menuntut agar orang melupakan atau menyangkal diri. Bahwa suatu moralitas yang semata-mata mengimplikasikan penyangkalan diri tidak sesuai dengan kecenderungan rasionalitas, ditanggapi dengan menunjuk pada ganjaran di alam baka.

7. Kant dan akibatnya

Maka Kant hanyalah konsekuen kalau ia membuang segala lirikan ke *eudaimonia* pribadi dari etikanya. Bukan hanya motivasi untuk beruntung di dunia ini, melainkan juga untuk menerima kebahagiaan sebagai ganjaran di dunia sana menurut Kant mengkorupsikan moralitas.

Dalam ini Kant bertolak dari pengandaian bahwa eudemonisme, perhatian terhadap kehidupan yang berhasil, bersifat instrumentalistik dan egoistik. Artinya, moralitas direndahkan menjadi sarana untuk mencapai kebahagiaan, dan kebahagiaan adalah kepentinganku pribadi. Memang, kalau orang hanya memenuhi kewajibannya karena mengharapkan bahwa dengan demikian ia dapat menikmati kebahagiaan, keluhuran moralitas telah menguap. Moralitas menurut Kant adalah tindakan semata-mata karena hormat terhadap hukum.

Maka pada Kant sebuah proses mencapai penyelesaiannya yang sudah lama berlangsung, yang oleh Spaemann disebut "*die Ausdifferenzierung des Sittlichen*" (1990, 99): Pertanyaan semula tentang hidup yang baik mengalami proses diferensiasi sampai hakikat moralitas menyatakan diri dengan terang, terpisah dari masalah kebahagiaan. Atau: Pertanyaan tentang hidup yang baik menemukan jawaban akhir dengan distingsi jelas antara baik dalam arti moral [*kalon*] dan baik dalam arti menguntungkan [*agathon*].

Etika sesudah Kant seakan-akan tidak dapat membebaskan diri dari cengkeraman perspektif itu. Kaitan intrinsik antara cita-cita kehidupan baik dan kewajiban moral tidak berhasil dikembalikan. Filsafat moral yang menolak etika kewajiban menjadi hedonistik atau darwinistik, dan ada yang merosot menjadi naturalisme atau emotivisme dangkal, sedangkan yang mengakui etika kewajiban, seperti utilitarisme dan etika diskursus, tidak dapat

menampung segi kehidupan yang berhasil. Maka dalam abad ini sebagian filsafat moral secara resignatif membatasi diri pada masalah bahasa dan metode.

Situasi etika pasca-Kant menunjukkan bahwa keterpisahan antara etika dan paham eudemonisme merupakan jalan buntu: Dorongan paling dalam manusia untuk mencari kebahagiaan kehilangan relevansi etisnya, sedangkan kalau kita mempertanyakan manfaat sikap moral, kita kehilangan segi moralitasnya. Tampaknya betul juga insinuasinya Nietzsche bahwa orang yang baik, justru karena ia baik, akhirnya selalu juga yang bodoh (1989, 17).

II. Kebahagiaan dan kebaikan hati

1. Persahabatan

Tetapi, apakah Kant betul dalam pengandaian bahwa lirikan ke *eudaimonia* selalu mesti mengkorupsikan sikap moral yang murni? Apakah benar bahwa segi kebahagiaan mesti menginstrumentalisasikan moralitas? Apakah keinginan mencari *eudaimonia* mesti egois?

Titik tolak kritik Spaemann adalah *insight* dua filosof yang oleh Kant tidak ditampung. Yang pertama adalah Leibniz yang menunjuk pada cinta kasih: Cinta adalah *delectatio in felicitate alterius*, "kegembiraan karena kebahagiaan orang lain" (1990, 106). Filosof kedua bukan lain Aristoteles. Menurut Aristoteles puncak kebahagiaan dialami manusia dalam persahabatan. Teks dalam bab keempat buku ke-9 Etika Nikomacheia¹ termasuk yang paling mendalam yang ditulis Aristoteles dalam etikanya.

Apa yang terjadi dalam persahabatan? Dalam persahabatan sahabat mencintai sahabatnya demi dia itu sendiri. Arti sahabatku bagi aku tidak terletak dalam artinya bagi aku itu, melainkan dalam dirinya sendiri. Aku bahagia kalau dan karena ia bahagia. Aku memang ingin bersama dengan sahabat, akan tetapi aku mencintainya serta merindukan kebersamaan itu tidak demi kebahagiaan yang kudapat daripadanya, melainkan demi dia yang kucintai sendiri [Andaikata kerbersamaan itu akan merugikan sahabat, aku, meskipun tetap merindukannya, tidak akan menghendakinya]. "Kebersamaan dengan dia adalah bagi sahabat-sahabatnya sumber kebahagiaan, tetapi tidak dapat dikatakan bahwa sahabat dicintai demi kebahagiaan itu" (1990, 130).

Cinta adalah kebahagiaan dalam kebahagiaan dia yang dicintai. Cinta adalah kebahagiaan tertinggi, tetapi tidak mementingkan diri dan, dengan jauh melebihi segala pertimbangan kewajiban, langsung membuat kita sadar akan "kewajiban" terhadap yang dicintai. Dalam memenuhi "kewajiban" cinta itu sendiri langsung terletak kebahagiaan. Pengalaman cinta adalah pengalaman

1.1166a1 s/d b29, plus b30 s/d 1167a20

kehidupan yang berhasil. Seperti ditulis Spaemann: Dalam cinta "moralitas tidak tanpa kepentingan dan kehidupan yang berhasil tidak egoistik. Apa yang memotivasikan tindakan moral - cinta - adalah sekaligus apa yang pemenuhannya dipikirkan sebagai kebahagiaan" (1990, 106).

Maka bagi Spaemann tempat asal segala moralitas adalah cinta. Di situ egoisme dan altruisme tidak terpisah. Kebahagiaan dan tanggung jawab terhadap orang di luar aku bersatu. Bahwa kewajiban dalam arti keras Kant sudah merupakan derivat yang jauh dari sumber moralitas mudah kelihatan dari kenyataan bahwa apapun yang dalam cinta kita sadari sebagai kewajiban, kita sadari dan kita benarkan - betapa pun beratnya - tanpa perlu mengacu pada paham kewajiban. Kalau kita mencari inti hakiki fenomena moral, kita harus bertolak dari fenomena cinta.

2. Cinta dan kenyataan

Mari kita sekarang mendalami "intuisi" Spaemann itu dengan mengikuti refleksinya yang lebih mendasar. Kita bertolak dari fenomena persahabatan.

Di antara sekian banyak segi menarik pada fenomena cinta persahabatan ada satu yang pantas diberi perhatian: Kaitannya dengan persepsi realitas. Ada banyak aliran filsafat modern, termasuk Kant dengan kritik akal murninya, Positivisme Logis dan Strukturalisme, yang berdasarkan pelbagai argumentasi teoretis, menyangkal kemungkinan untuk mencapai kepastian tentang realitas orang lain, bahkan tentang realitas saya sendiri. Tidak perlu argumen-argumen yang beraneka warna itu kita masuki di sini.

Tetapi Spaemann menunjukkan bahwa ada satu kenyataan yang mendobrak semua argumentasi mengenai baik realitas orang lain maupun realitas saya sendiri dan itulah cinta persahabatan. Apabila saya menyadari sahabatku dalam kesulitan, segala keraguan-raguan teoretis tentang apakah dia memang nyata dsb. menguap tanpa bekas: Aku sadar betul bahwa sahabatku dalam bahaya, aku juga sadar langsung bahwa akulah orang yang dapat dan karena itu harus membantu, dan dalam ini kenyataan sahabatku dan kenyataanku sendiri adalah terang secara langsung, tak terbantah.

Dalam cinta terjadi sesuatu yang sangat menarik. Realitas *an sich* menyatakan diri: realitas sahabat dan realitasku. Cinta itu pengakuan dan membenaran sahabat *an sich*, bukan demi aku. Meskipun aku amat berkepentingan dan merasa terlibat, tetapi kepentinganku adalah sahabatku pada dirinya sendiri, bukan sebagai kepentinganku. Sedemikian murnilah kepen- tinganku terhadap dia itu sehingga cinta sejati membuat saya bersedia mati dengan senang hati bagi yang kucintai. Menangkap kenyataan dalam arti itu berarti: Melihat sesuatu di luar kaitan kepentinganku sendiri, tidak lagi sebagai "objek", jadi sebagai lawannya "subjek", melainkan "*an sich*" (1989, 19).

Jadi cinta persahabatan membuka mata kita bagi kenyataan *an sich*: bagi *das Sein* sahabat. Mata yang terbuka dalam cinta adalah bukan hanya mata hati melainkan mata akal budi. Dalam hubungan ini Spaemann mengutip kata indah biarawan abad pertengahan Richard dari S. Victor: "*Ubi amor, ibi oculus*", "di mana ada cinta, di situ ada mata" (1989, 19). Berbeda dari peribahasa populer bahwa cinta membuat buta, cinta yang sebenarnya justru membuka mata bagi kenyataan *an sich* dia yang dicintai. Menurut Spaemann cinta adalah dasar *inteligibilitasnya* realitas, mengikuti pengertian Platon bahwa "yang baik adalah dasar *inteligibilitasnya* realitas" (1989, 19).¹ Cinta persahabatan adalah tanda keterbukaan akal budi yang merentangkan diri kepada kenyataan, *das Sein an sich*.

3. Kenyataan dan kebaikan hati

Spaemann maju satu langkah lebih jauh. Peribahasa "*ubi amor, ibi oculus*" juga dapat dibalik: "*Ubi oculus, ibi amor* [contoh ini bukan dari Spaemann]. Kembali ke kasus tadi: Sahabatku dalam kesusahan besar, saya ada dan dapat menyelamatkannya. Apakah saya memang wajib menyelamatkannya? Pertanyaan ini nampaknya tidak mungkin diajukan serius: Kalau dia itu betul-betul sahabatku, masa masih bertanya! Kalau saya memang mencintainya, sudah jelas dengan sendirinya bahwa saya akan mengerahkan segala kekuatan untuk menyelamatkannya. Dalam arti ini saya memang "harus" menyelamatkannya, tetapi keharusan itu adalah langsung eviden, tak perlu diingatkan sebagai "kewajiban". Mencintai sahabat dengan sendirinya memuat pengakuan terhadap kenyataannya termasuk bahwa kita dapat dan tentu "harus" menyelamatkannya. Kata "harus" harus ditulis dalam tanda kutip karena tidak merupakan keharusan terpisah dari realitas sahabatku itu sendiri. Sama seperti tidak perlu dijelaskan sedikit pun bahwa seorang ibu "harus" merenggut anaknya dari api ke dalamnya ia jatuh [di bawah masih akan dibicarakan bahwa, karena keterbatasan kita, perlu adanya *ordo amoris* yang mengizinkan kita menemukan prioritas tanggung jawab kita yang terbatas].

Kenyataan itu juga dapat dirumuskan begini: Apabila dia betul-betul sahabatku, sudah jelas dengan sendirinya bahwa saya akan menyelamatkannya, sedangkan apabila hal itu bagi saya tidak jelas, dia bukan sahabatku. Hal itu tidak hanya berlaku bagi sahabat. Setiap hari kita lewat banyak orang, seakan-akan dengan tidak melihat mereka. Tetapi kalau kita betul-betul

¹Secara analog setiap situasi di mana kita secara serius berkomunikasi dengan ... dobrakan ke realitas tak terbantah orang lain dan aku sendiri. Spaemann misal teori, misalnya teori bahwa manusia tidak bebas, melainkan sekadar roda ... keyakinan bahwa orang lain adalah nyata dan kita bertindak bebas terhadapnya....

bertemu dengan seseorang, bahkan yang belum kita kenal, pengakuan terhadap realitasnya pun langsung akan memuat panggilan: Misalnya menyaksikan ketidakadilan kasar kita marah, menyaksikan kesusahan orang itu kita berbelaskasihan. Kita juga langsung sadar bahwa kita seharusnya mendahului segala pertimbangan kewajiban-membantu, meskipun sering juga tahu bahwa "kewajiban" itu tidak dapat kita penuhi. Berhadapan dengan orang nyata itu pertanyaan: Mengapa Anda marah, mengapa Anda merasa perlu membantu? kelihatan hampir amoral. Kita akan cenderung menjawab dengan marah: Masak melihat orang itu masih tanya-tanya? Jadi begitu kita bertemu betul dengan seseorang, secara langsung pun orang itu merupakan panggilan bagi hati kita dan jawaban nyata hati kita adalah kebaikan, kebaikan hati. Jadi bukan hanya persahabatan membuka mata terhadap *das Sein*, kenyataan sahabat, melainkan semakin kenyataan seseorang kita tangkap, semakin, dengan sendirinya, ke-baikan hati kita terangsang dan menangkap dia: "*Ubi oculus, ibi amor.*"¹

Di sini kita sampai pada tempat asal atau inti moralitas: Kenyataan sendiri secara langsung selalu sudah merupakan panggilan "bernilai" [kita teringat akan paham mendalam filsafat skolastik tentang kesatuan transendental antara *unum, verum* dan *bonum*]. Apabila manusia lain bagi kita nyata, jelas dengan sendirinya bahwa hati kita akan bersikap baik terhadapnya, dan kalau ia tidak nyata, maka pertanyaan mengapa harus bersikap baik terhadapnya memang tidak dapat dijawab.² Dalam cinta *theoria* dan *praxis* menjadi satu: Kita betul-betul melihat kenyataan yang lain dan kenyataan itu, mendahului segala pertimbangan teoretis, memuat sebuah panggilan pada tanggung jawab kita.

Apa arti teoretis kaitan itu? Rupa-rupanya antara kebaikan hati dan keterbukaan akal budi ada hubungan hakiki yang bersifat timbal balik. Baru kebaikan hati membuat kita menangkap kenyataan: *ubi amor, ibi oculus.*

¹Kita dapat memahami kenyataan ini pada contoh seorang perampok yang secara rutin merampok orang-orang di bis. Bayangkan bahwa, karena salah satu gangguan, ia menjadi sadar akan situasi, perasaan, kenyataan seorang korban, ia akan tidak mampu melanjutkan perampokannya, ia secara spontan akan berbelaskasihan dan mau membantu dia, atau minimal, ia membutuhkan usaha khusus untuk menutup diri terhadap "perasaan lunak" itu, baru ia dapat meneruskan perampokannya. - Spaemann sendiri memperlihatkan hal itu dengan contoh seekor kumbang yang menggelitik terlentang di punggung; begitu kita perhatikan dia betul, realitasnya masuk diri kita, kita sadar bahwa kita "harus" membalikkan dia supaya lepas dari kesusahannya [sedangkan kebanyakan kumbang dalam situasi serupa tentu tak pernah akan dibantu, dan kumbang ini pun, berdasarkan refleksi tambahan segala macam, biasanya akan kita biarkan juga]

²Maka "pertanyaan 'Why to be moral?'" tidak dijawab, karena pertanyaan sendiri sudah a-moral" (1990, 10): Orang yang memang belum terbuka mata akal budinya tidak dapat mengerti pertanyaan itu, tetapi yang terbuka akal budinya akan merasa jijik dengan orang yang secara sungguh-sungguh [jadi tidak hanya sebagai soal teori filsafat] mengajukannya [bandingkan orang yang sama sekali tidak tahu apa itu adil dan mengapa ia harus adil: Tak ada kemungkinan sedikit pun untuk berdebat dengan dia, misalnya tentang perlunya dosen memberikan nilai yang adil; berdebat dengan dia sama dengan bertengkar tentang niansa warna dengan orang yang buta warna]

Kebaikan hati baru membuka dan mempertajam mata kita terhadap realitas. Tetapi hal yang sama dapat juga diungkapkan secara kebalikan: Kebaikan hati baru dapat terbang sejauh mana kita terbuka terhadap kenyataan. Orang yang tidak sadar siapa seseorang senyata-nyatanya, menyaksikan penyiksaan anak kecil pun tidak akan mengerti mengapa orang lain marah dan langsung akan bertindak terhadap si penyiksa. Jadi, kebaikan hati akan semakin nyata semakin orang itu terbuka akal budinya. Maka Spaemann mengatakan bahwa kebaikan hati semakin menjadi semakin kesadaran kita sudah *melèk* menjadi akal budi. Ia bicara tentang *Erwachen des Bewutseins zur Vernunft*, kesadaran yang terbangun menjadi akal budi.

4. Bersalah karena tidak 'melihat'?

Situasi kita sekarang adalah: Orang yang kesadarannya berkembang penuh dalam keterbukaan akal budinya dengan sendirinya juga terbuka hatinya hadap orang lain, sedangkan kalau orang masih mempertanyakan kebaikan hati, itulah tanda bahwa ia belum *melèk*, bahwa akal budinya masih tertutup.

Di sini Spaemann menarik perhatian kita pada sebuah fenomena yang nampaknya kontradiktoris: Semakin kita mengalami proses membukanya kesadaran ke keterbukaan akal budi, di mana lalu hati kita pun berkembang dalam kebaikan, semakin kita akan merasa bersalah bahwa begitu lama belum *melèk*, melainkan *merem*, bahwa begitu lama mata hati kita tertutup. Tetapi apakah rasa bersalah itu masuk akal? Bukankah hati kita tertutup karena kita memang belum melihat, jadi karena mata akal budi masih tertutup? Tampaknya situasi ini mirip dengan situasi orang yang melupakan perjanjian penting: Ia akan merasa bersalah, bahkan barangkali merasa berdosa, bahwa ia lupa menepati perjanjian itu, padahal ia tentu tidak melupakannya dengan sengaja. Karena apakah kita dapat melupakan sesuatu dengan sengaja? Kalau dengan sengaja, ya bukan lupa namanya. Tetapi kalau tidak disengaja, apakah itu masih tanggung jawab kita? Jadi, apakah kesadaran bersalah itu tadi tepat? Apakah tepat kalau kita merasa bersalah karena hati kita buta?

Yang tampak kontradiktif itu justru sangat penting agar kita pertahankan dan tidak kita 'selesaikan' dengan logika dangkal. Rasa bersalah itu pun suatu kenyataan yang termasuk proses kita terbangun ke akal budi terbuka. Kesadaran bersalah itu menunjuk bahwa kita juga bertanggung jawab terhadap keterbukaan kita. Kekerasan hati dulu sudah tepat kalau kita sesalkan karena ketertutupan akal budi menjadi tanggung jawab kita. Kesadaran bersalah itu menunjukkan bahwa sebenarnya kita tidak pernah seluruhnya 'tertidur'. Spaemann bicara tentang keadaan setengah tidur: Akal budi tak pernah sama sekali tak ada, akan tetapi keadaannya biasanya antara tidur dan bangun. Mirip orang yang mendengar beker berbunyi, tetapi karena masih tidur, ia belum cukup mendengarnya, sehingga belum merasa perlu bangun.

Di sini terdapat sebuah dialektika fundamental eksistensi kita. Dalam cahaya akal budi yang terbuka luas dengan sangat menyesal kita menyadari bahwa kita telah membiarkan diri dalam keadaan tertutup. Kita sadar betul bahwa kita bertanggung jawab atas kebutaan kita itu, karena kebutaan itu memang tidak total. Dialektika tanggung jawab kita atas keadaan di mana kita belum mampu bertanggung jawab itu hakiki bagi manusia. Akan tetapi di dalam perasaan bersalah, menurut Spaemann, suatu kenyataan lebih mendalam lagi mulai kita sadari: Bahwa keterbangunan kita, membukanya mata akal budi dan hati kita, sekaligus merupakan sebuah anugerah, sesuatu yang kita terima, di mana jawaban yang memadai adalah sikap terima kasih mendalam. Kita menyadari bahwa *eudaimonia* adalah anugerah yang kita terima, dan keberhasilan hidup adalah rahmat.

5. Kesimpulan sementara

Kita bertolak dari keterpisahan antara moralitas dan usaha mencari kebahagiaan. Spaemann memperlihatkan bahwa keterpisahan itu akibatnya etika telah melepaskan kenyataan eksistensial manusia yang lebih dasar: Menyatunya mata akal budi dan mata hati. Spaemann bertolak dari pengalaman di mana kebahagiaan dan keluhuran menyatu secara dasariah: Dari cinta persahabatan. *Delectatio in felicitate alterius*, menikmati kebahagiaan orang lain, adalah sekaligus sikap moral tanpa pamrih yang paling murni dan puncak kegembiraan.

Dalam cinta, akal budi mencapai aktualitas sepenuhnya. Ciri khas akal budi adalah bahwa dia ada pada kenyataan sendiri. Akal budi adalah terbuka terhadap orang lain dalam kediriannya. Membuka akal budi berarti *fieri aliud in quantum aliud*, menjadi yang lain sebagai lain. Sikap yang paling mengakui kedirian orang lain adalah cinta. Cinta sendiri hanyalah puncak sikap yang dengan sendirinya menyertai perkembangan keterbukaan akal budi, kebaikan hati. Dalam kebaikan hati *theoria* dan *praxis*, kontemplasi dan keterlibatan etis menyatu: Dengan menyadari betul orang lain sebagai yang lain sekaligus hati menerima dan mengakui panggilan realitasnya.

Kebaikan hati sebagai sebaliknya akal budi menurut Spaemann adalah dasar segala moralitas. Kebaikan hati dalam bentuk cinta tidak memerlukan, bahkan tidak mengizinkan pertimbangan hak dan kewajiban. Cinta dengan sendirinya tahu apa yang 'harus' dilakukan. Maka menurut Spaemann moralitas dalam arti fundamental itu bukanlah sarana untuk mewujudkan hidup yang benar, melainkan antisipasi hidup yang benar. Berkontras dengan Adorno ["*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*"]¹ Spaemann menegaskan bahwa moralitas memungkinkan "hidup yang benar di tengah situasi yang tidak benar".

¹Minima Moralia, Suhrkamp 1980, 42

6. Ordo amoris

Akan tetapi, justru karena cinta persahabatan adalah sikap yang sangat terbatas, maka spontanitas jawaban kebaikan hati atas panggilan sahabat tidak mencukupi sebagai etika. Di luar cinta persahabatan mulailah medan etika normatif, medan kewajiban-kewajiban yang menjadi tolok ukur pembenaran etis tindakan kita. Dengan lain kata, perealisasiian kebaikan hati hanya mungkin dalam sebuah *ordo amoris* [istilah Augustinus], sebuah tatanan perealisasiian cinta.

Bahwa spontanitas kebaikan hati tidak cukup, tidak lepas dari dialektika akal budi dan alam empiris. Sebuah tindakan tak pernah mewedahi kebaikan hati secara identik. Tindakan moral bersifat simbolik dalam arti bahwa ia merepresentasikan kebaikan hati, tetapi tidak identik dengannya (bdk. 1990, 142 ss). Universalitas kebaikan hati dibias dalam tindakan empiris. Dalam terang akal budi kita memang menemukan kenyataan diri dan orang lain dalam cakrawala yang secara prinsipial tak terbatas, cakrawala kenyataan. Dalam cakrawala itu apa pun bertemu dengan kita sebagai dia itu sendiri. Kebaikan hati berarti mengakui kedirian itu. Tetapi begitu kita harus bertindak untuk memberi wujud empiris kepada kebaikan hati itu, kita selalu memandang orang lain itu dan diri kita sendiri dari segi-segi tertentu. Universalitas kebaikan hati yang pada dirinya bersifat kontemplatif, sebagai *praxis* menjadi empiris.

Ada beberapa segi yang ditekankan Spaemann dan yang mau saya laporkan di sini. Yang satu adalah keterbatasan tanggung jawab kita. Spaemann menolak anggapan utilitarisme bahwa tolok ukur legitimasi tindakan kita adalah optimasi kesejahteraan seluruh realitas. Tanggung jawab kita pada hakikatnya tidak abstrak, melainkan konkret dan personal. Yang harus kita pertanggungjawabkan adalah akibat-akibat tindakan kita yang langsung dapat kita perkirakan. Kita tidak memikul tanggung jawab terhadap segala akibat sampingan tindakan kita. Yang wajib kita pertimbangkan adalah "*Zumutbarkeit*" (1990, 145) yaitu apakah akibat sampingan sebuah perbuatan kita yang akan terkena pada orang lain masih berada dalam batas kewajaran. Setiap manusia berhak dipertimbangkan kewajaran dampak tindakan orang lain yang akan terkena padanya. Ukurannya adalah bahwa kewajaran itu dapat dibenarkan terhadap yang terkena sendiri.¹ Itulah yang kita ungkapkan secara lebih sederhana apabila kita mengatakan bahwa tindakan satu sama lain selalu harus adil.

¹Dalam rangka pengoperasionalisasian pengobjektifan kewajaran itu terletak pendekatan-pendekatan seperti yang dirintis oleh John Rawls dan etika diskursus.

Suatu sikap dasar lebih luas daripada *Zumutbarkeit* itu, yang mewujudkan kebaikan hati terhadap apa saja yang ada, sekurang-kurangnya terhadap apa saja yang hidup, adalah "*Schonung*" (1990. 233) yang dapat diterjemahkan dengan "**belas kasihan**" (misalnya kita tidak membunuh musuh yang telah kita kalahkan) dan "**perhatian**" dalam arti perlakuan berhati-hati penuh simpati yang mau menghindari bahwa makhluk itu dilukai. Spaemann menulis: "Tanggung jawab pertama dan mutlak terhadap setiap orang bersifat negatif: Perhatian [*'Schonung'*], yang tidak akan melakukan sesuatu terhadap orang lain yang tidak menghormatinya sebagai persona. Semua kewajiban positif bersifat bersyarat, mereka berlaku dalam situasi tertentu dan dengan pembatasan-pembatasan yang ditentukan oleh kondisi-kondisi." (ib.)

Kebaikan hati, seperti sudah dikatakan, memang harus tercurahkan ke dalam tindakan-tindakan konkret, konkret secara fisik, sosial, kultural. Dalam hubungan ini Spaemann menegaskan kembali fungsi hakiki tatanan-tatanan kodratiah, baik alami (misalnya: insting dan dorongan kita), maupun yang kultural yang khas bagi manusia dan alam di mana ia hidup. Ia berpendapat bahwa intuisi dasar etika hukum kodrat mutlak diperlukan dalam etika. Hanya melalui struktur-struktur pra-moral itu konkretisasi wawasan universal etika dapat memperoleh isi empiris (hal mana kelihatan dalam etika Kant yang karena mengesampingkan "kodrat", terpaksa semata-mata formal). Dalam hubungan ini Spaemann menampung juga pertimbangan-pertimbangan yang dalam 20 tahun terakhir dikemukakan dengan judul "*Lebenswelt*". Bukn tempatnya di sini menguraikan pikiran Spaemann (bacalah 1990, 207-221). Tetapi menurut saya apa yang dituliskannya tentang "normalitas dan kealiamahan" termasuk pemikiran paling mendasar tentang masalah hukum kodrat akhir-akhir ini.

PENUTUP

Apakah usaha ambisius Spaemann untuk mempersatukan kembali eudemonisme dan etika kewajiban berhasil? Kiranya terlalu pagi untuk menjawab pertanyaan itu. Kalau tidak keliru, masalah paling fundamental yang dihadapi konsepsi Spaemann adalah mirip dengan apa yang dihadapi paham Thomas Aquinas tentang keburukan sebagai *privatio entis* [pencurian, atau penghilangan, kenyataan]: Apakah keterkaitan hakiki antara [keterbukaan] akal budi dan kebaikan hati dapat menampung sepenuhnya kenyataan kehendak jahat [tetapi: Apakah ada kehendak yang secara positif jahat? Apakah pertanyaan terhadap Spaemann tidak *begs the question?*]?

Mencoloklah bahwa intuisi-intuisi dasar dikembangkan Spaemann dalam dialog dengan filsafat Yunani. Ia mengangkat kembali suatu gaya berpikir yang selama satu setengah ribu tahun menjadi *insight* terdalam filsafat Barat: Kaitan

antara kebahagiaan dan kontemplasi, antara kebaikan moral dan pemenuhan eksistensi.¹ Spaemann hanya salah satu dari sekian filosof abad ini yang tetap menemukan *insight-insight* filosofis terdalam dalam filsafat Yunani dan yang memandang kedalaman analitis Thomas Aquinas sebagai pemandu terbaik ke dalamnya. Spaemann membawa etika ke luar dari jalan buntu metafisika dan epistemologi pasca-Kant. Metode Spaemann dapat disebut fenomenologis mirip dengan cara Martin Heidegger mengembangkannya. Kesuburan pendekatan Spaemann tampak dari kenyataan bahwa di atas landasannya hampir semua aliran filsafat moral - apakah itu etika Yunani dan Abad Pertengahan, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer dan Buddha, atau Nietzsche, apa itu etika nilai Max Scheler, hedonisme, utilitarisme, Durkheim, Rawls maupun etika diskursus - dapat ditanggapi secara segar. Minimal pemikiran Spaemann merangsang untuk mendalami kembali masalah-masalah dasar filsafat.

¹Sebuah buku bagus dalam konteks ini adalah: Josef Pieper, *Happiness Contemplation*, New York: Pantheon Books 1958. - Searah dengan Spaemann lihat: Jörg Splett, "Wen es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt? Zur theo-logischen Dimension des sittlichen Bewußtseins", dalam: Walter Kerber (Hrsg.), *Das Absolute in der Ethik*, München: Kindt Verlag 1991, hal. 131 - 156; lihat juga hal. 157 - 178 diskusi tentang tesis Splett.