

F. BUDI HARDIMAN

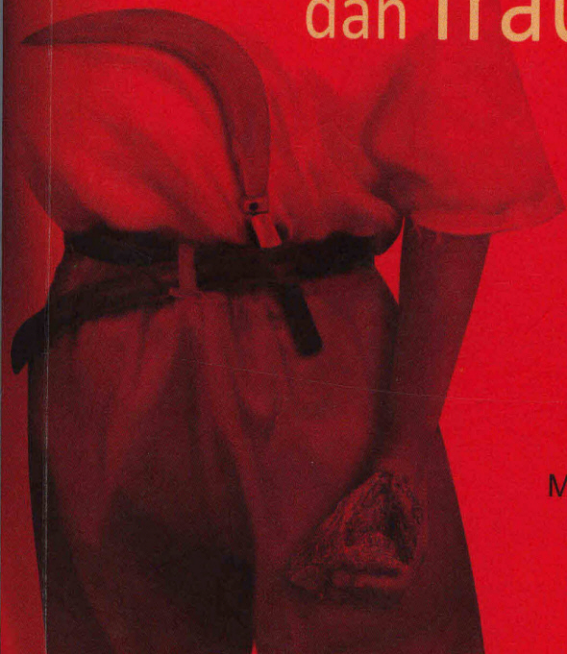
---

# Massa, Teror dan Trauma

MENGGELEDAH

NEGATIVITAS

MASYARAKAT KITA



F. Budi Hardiman

# **MASSA, TEROR DAN TRAUMA**

**MENGGELEDAH NEGATIVITAS  
MASYARAKAT KITA**

Epilog: Karlina Supelli

F. Budi Hardiman

# **MASSA, TEROR DAN TRAUMA**

**MENGGELEDAH NEGATIVITAS  
MASYARAKAT KITA**

Epilog: Karlina Supelli



**PENERBIT LAMALERA  
2010**



**PENERBIT LEDALERO  
2010**

## **MASSA, TEROR DAN TRAUMA**

Mengeledah Negativitas Masyarakat Kita

Penulis : F. Budi Hardiman  
Epilog : Karlina Supelli  
Cover : Ong Hari Wahyu  
Tataletak : Astanto Sofianto

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit LAMALERA dan Penerbit LEDALERO

Cetakan I: Januari 2011

Diterbitkan pertamakali berkat kerjasama:

### **Penerbit LAMALERA**

Jl. Ikan Paus No.1, Gesikan III Rt.01

Desa Wijirejo, Kecamatan Pandak, Bantul – Yogyakarta 55761

Telp: 081319800085; 081315362141

e-mail: penerbitlamalera@yahoo.com

dan

### **Penerbit LEDALERO**

Anggota IKAPI

Seminari Tinggi Ledalero, Maumere – Flores, NTT 86152

Telp: (0382) 22898, Fax: (0382) 22898

e-mail: penerbitledalero@yahoo.com

www.penerbitledalero.com

Perpustakaan Nasional Katalog Dalam Terbitan (KDT)

MASSA, TEROR DAN TRAUMA

Mengeledah Negativitas Masyarakat Kita

Cetakan I: Yogyakarta: Penerbit LAMALERA, 2011

xlvi + 234 hlm : 140 X 210mm

ISBN: 978-979-25-4828-6

1. Filsafat                      1. Judul  
II. F. Budi Hardiman

# Daftar Isi

Prakata _____	vii
Dari Lamalera & Ledalero _____	xiii
Prolog _____	xv

## **Bagian Pertama: Memaparkan Negativitas**

Bab 1. Takut akan Yang Lain Catatan tentang Heterofobia _____	3
Bab 2. Arsitektur Keruntuhan Hannah Arendt tentang <i>Krisis Res Publica</i> _____	23
Bab 3. Pesona dan Kejjjikan Kekerasan Atau Tentang Massa dan Teror _____	51

## **Bagian Kedua: Menguak Negativitas**

Bab 4. Anatomi Kekerasan Massa Sebuah Analisis Struktural _____	71
Bab 5. Memahami Akar-akar Kekerasan Massa Sebuah Analisis Mental _____	109
Bab 6. Tubuh dan Mesin Mengurai Teknologi Kepatuhan _____	127

## **Bagian Ketiga: Melampaui Negativitas**

Bab 7. Mengais Makna dalam Kekelaman Viktor Frankl tentang Penderitaan	165
Bab 8. Melampaui Mengingat dan Melupakan Diskursus tentang Detraumatisasi	187
<b>Epilog</b>	203
<b>Riwayat Teks</b>	231

# Epilog

Karlina Supelli<sup>176</sup>

*"Dalam setiap diri kita, berjaga-jaga/  
segerombolan serigala."*

Dua larik sajak ini terasa menyentak. Tentu saja saya menciutkan makna, kala dengan semena-mena memenggal dua baris itu dari keseluruhan "Dalam Setiap Kita".<sup>177</sup> Dari kedalaman samudera puisi sampai ke ketinggian langit filsafat, kiranya itulah ungkapan ringkas isi refleksi banyak pemikir menyangkut hidup bersama manusia. Kondisi asali manusia merupakan konflik antar individu tak berkesudahan.<sup>178</sup> Dengan meminjam metafor penyair Romawi Plautus († 184 SM), Thomas Hobbes menegaskan, dalam diri manusia

---

<sup>176</sup> Pengajar di Program Studi Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

<sup>177</sup> Sapardi Djoko Damono, "Dalam Setiap Diri Kita" dalam *Ayat-ayat Api. Kumpulan Sajak* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

<sup>178</sup> "And because the condition of man ... is a condition of war of every one against every one..." (Thomas Hobbes dalam *Leviathan* Penguin Classics, 1982, Bab XIV).

serigala itu bukan semata berjaga-jaga. Manusia merupakan serigala bagi sesamanya.

Akan tetapi, kapan gerangan saya mengetahui ada beda di antara keduanya? "Saya tidak punya akses ke kesadarannya." Walaupun saya mengetahui orang lain, saya semata mengetahui tubuhnya. Lepas dari jiwa saya, saya hanya dapat memahami segala sesuatu secara semu.<sup>179</sup> Demikian Descartes terkesan rendah hati tetapi sekaligus sukar sekali menghadirkan orang lain sebagai diri.

Adanya orang lain kemudian bahkan hadir sebagai dosa asal saya, neraka saya.<sup>180</sup> Ketika orang lain hadir sebagai yang mengancam, itu tentu bukan semata perkara epistemologis beralihnya situasi kepastian-diri atas pengalaman bilik terdalamnya, ke kegagapan berhadapan dengan orang lain sebagai yang asing. Ketidaktahuan menghadirkan ketegangan dalam subjek-yang-mengenal lewat pengetahuannya. Ketidaktahuan menyangkal premis ada-yang-mengetahui. Ketika upaya menciutkan orang lain ke dalam kerangka pengetahuan gagal, *ontological security* terancam.<sup>181</sup> Yang tidak saya kuasai, betapapun menggunakan segala daya nalar, ada di hadapan saya. Ia memaksa saya

---

<sup>179</sup> René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hlm. 98.

<sup>180</sup> "Hell is other people" Jean Paul Sartre, "No Exit" dalam *No Exit and Three Other Plays* (New York: Vintage, 1989), hlm. 45.

<sup>181</sup> Istilah *ontological security* berasal dari Ronald David Laing (*The Divided Self, An Existential Study in Sanity and Madness*, London: Tavistock, 1960). *Ontological security* menunjuk ke rasa aman seseorang dalam kepenuhan sebagai manusia. Ia memiliki pada aras sadar dan bawah-sadar jawaban-jawaban terhadap pertanyaan eksistensial. "Ia merasakan kehadirannya ... mengalami dunia dan orang-orang lain secara real, hidup, penuh, dan berkesinambungan." (hlm. 39).



mengakui kemandiriannya, menerima keberlainannya. Beragam masalah eksistensial meletak di sana.

Tradisi filsafat yang bertolak dari aku dan kembali ke aku, apalagi aku yang menjajah ini, tidak memadai pada dataran etis. Hanya ketika kehadiran orang lain mengagetkanku karena menempatkan aku pada posisi tersandera,<sup>182</sup> hasrat mengetahui yang narsistik itu runtuh. Orang lain hadir bukan sebagai tema, tetapi untuk diterima melampaui pengetahuan dan kemampuan aku. Orang lain selalu merupakan kepadatan tidak terselami sekaligus lubang berdasar di entah. Sekalipun demikian, ia yang justru menerangi saya sehingga kemungkinan baru membuka di hadapan saya. Kita semakin mengerti diri kita ketika berhadapan dengan orang lain. Maka kita pertama-tama berutang pada orang lain, baru kepada diri sendiri. Atau dalam ungkapan Merleau-Ponty, "aku meminjam diriku dari orang lain".<sup>183</sup>

Rodney King, orang yang kasusnya memicu kerusuhan urban sangat destruktif di Long Angeles 1992, merumuskan hubungan antar manusia dengan kalimat

---

<sup>182</sup> Kalimat ini mengacu ke pemikiran Levinas dalam *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. Yang dimaksud sebagai tersandera adalah peristiwa etis perjumpaan dengan Wajah. Wajah mengimbau agar aku mempraktikkan kebaikan. Wajah menuntutku bertanggung jawab. Sandera juga bermakna bahwa aku bertanggung jawab atas perbuatan, pertanggungjawaban orang lain. Penting dicatat bahwa Levinas tidak sedang mengatakan sesuatu yang normatif bahwa orang harus bertanggung jawab terhadap orang lain. Levinas menunjuk pada sebuah kenyataan, orang lain sudah selalu menjadi fakta dasar eksistensi kita (untuk rinciannya lihat Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000, hlm. 89-102, dst).

<sup>183</sup> Dengan ini Merleau-Ponty sebetulnya memaksudkan bahwa di dalam tuturan aku berbagi dengan orang lain dan dengan itu aku bermakna. Tetapi makna itu tidak bisa sepenuhnya aku miliki (Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, trans. Richard C. McCleary Chicago: Northwestern University Press, 1964, hlm. 159).

sangat sederhana. "...Saya hanya ingin mengatakan, ..., bisakah kita berbaikan? ... Maksud saya, kita terjebak sesaat dalam situasi ini. Marilah kita mencoba memperbaikinya."<sup>184</sup> Seruannya yang lembut sesudah kerusuhan boleh jadi membuat terharu publik Amerika, tetapi daya serupa yang menimbulkan malapetaka macam itu belum pernah sepenuhnya terpendam. Awan mengerikan terus menghembus di atas cakrawala. Mungkinkah amatan Pascal tentang manusia lebih tepat? "Manusia adalah monster yang letaknya di luar semua yang bisa dimengerti," tulisnya dalam *Pensées*.<sup>185</sup>

Sejarah manusia dipenuhi peristiwa yang memperlihatkan betapa jauh dunia sehari-hari dari refleksi filosofis di atas. Hampir semua filsuf besar mencurahkan waktunya untuk mencari landasan yang bisa mengokohkan keyakinan, bahwa orang tidak boleh semena-mena menambah penderitaan dunia. Orang yang pernah belajar sedikit filsafat kiranya paham hal berikut ini. Betapapun lahir dari luka-luka pedas jiwa yang menggurat lembaran sejarah, refleksi atas tuntutan moral tidak mengatakan orang harus berbuat apa. Ia bisa membuat kita berjaga tentang segala sesuatu yang bukan kita, tetapi bukan manual bertindak.

Pedoman bertindak bagi masyarakat ada dalam pelajaran moral. Namun sejarah juga tidak kurang sesak dengan petuah dan himbauan moral, yang mau memagari manusia agar tidak terpeleset ke jurang kedurjanaan. Kenyataannya, bukan hanya upaya per-

---

<sup>184</sup> Dikutip dari laporan sesudah kerusuhan Los Angeles di Majalah *Life*, Juni 1992.

<sup>185</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A.J. Krailsheimer, Penguin, 1995, hlm. 34.

luasan kekuasaan politik yang membawa korban dengan jumlah mengerikan, tetapi juga pemujaan bangsa, perlombaan melestarikan agama, sampai arogansi warna kulit. Sesudah pembantaian jutaan orang Yahudi oleh rezim Nazi, kekejaman rezim *apartheid* di Afrika Selatan, keganasan yang mengikuti peristiwa G-30-S'65, *killing fields* di Kamboja, pembersihan etnis di Bosnia, dan begitu banyak teror-pembunuhan massal-kekerasan, kita masih belum berhenti meratap. Lalu kita memaklumkan lagi hal yang tidak pernah ingin kita katakan berulang kali. "Jangan pernah mengulang!" Para pembela kemanusiaan dan pencari kebenaran tampak seperti Sisifus yang menerima hukuman tidak terperikan sebagai siksaan: mengerahkan seluruh diri untuk tidak menyelesaikan apapun.

\*\*\*

Tentu ini bukan karena kata kehilangan makna. Sebaliknya, dalam kata makna dipertaruhkan. Maka kata perlu menempati posisi sentral. Amatilah misalnya racikan ganjil kata dan agama di negeri ini yang bisa melahirkan kesimpulan, bahwa tindakan dinilai baik atau buruk bukan berdasarkan tindakan itu sendiri, melainkan siapa yang melakukannya dan demi apa.

Pada tataran pemikiran mungkin ada orang yang masih mau mencoba melakukan pembelaan. Bukankah tidak ada nilai-nilai moral yang umum, yang universal? Bukankah pengetahuan moral bergantung

pada budaya dan kebiasaan di tempat orang belajar nilai-nilainya? Pertanyaannya, bagaimana relativisme macam itu mau dipertahankan menghadapi tuntutan etis menyangkut hidup dan mati banyak orang? Lagi-pula, kalau nilai-nilai universal ditolak, bagaimana mau menyelesaikan konflik? Bagaimana akan membedakan keyakinan yang benar dan keyakinan yang seolah benar? Atas dasar perasaan, makna atau kepentingan sendiri?

Bukan keanehan jika kesalehan ideologis, agamis, dan lain sebagainya, berkelindan dengan keberanian sekaligus keganasan. Setelah kata merajalela dan menghidupkan setan di dalam manusia, babak berikut juga adalah kata. Mungkin pada tataran khotbah, mungkin pada tataran pemikiran yang gamang dengan kehangatan cerita-cerita kelompok, namun berisiko memperparah perpecahan. Bukan pencarian kebenaran, melainkan kemajemukan makna yang dirayakan. Hanya saja, makna tidak selalu perlu mengacu ke konsep ataupun benda. Kata bisa mengais makna dari kata. Penciutan bisa terus dilanjutkan sehingga ketika kita tiba di kata 'manusia', maknanya merupakan hasil permainan kata. Manusia bukan hanya menggunakan kata-kata, tetapi ia adalah kata.<sup>186</sup> Apa bedanya dengan mengatakan bahwa manusia

---

<sup>186</sup> Bdk. kritik Norbert Wiley terhadap kekeliruan Derrida menafsirkan komentar Pierce dalam bahasa sehari-hari "manusia adalah semata 'tanda' atau sebuah 'kata'" dalam *The Semiotic Self*, Oxford: Polity Press, Basil Blackwell, 1994, 187 dst. Bdk. juga dengan Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Dalam pandangan Rorty, apa yang kita pikirkan dan yakini bergantung pada kosa kata yang kita gunakan. Kosa kata dibentuk dalam komunitas budaya yang berbeda-beda, ini akan menentukan bagaimana anggota komunitas memahami dan menghayati realitas.

semata gelembung kosong yang mengambang di atas buah kebudayaan?

Dalam pengertian lain, ia adalah "cerita-cerita kecil". Cerita-cerita kecil merupakan pijakan bagi gerakan sosial-politik yang bernilai. Inilah gerakan yang menuntut keadilan bagi kelompok yang terpinggirkan oleh logika sosial-politik yang dominan. Ras, etnisitas, agama, gender, dan orientasi seksual, merupakan mantra bagi tuntutan yang isinya bukan "persamaan" berdasarkan kategori manusia universal, melainkan diterima dan diakui sebagai berbeda.<sup>187</sup> Sejak diktum feminis "*the personal is political*"<sup>188</sup> berkumandang kita memang semakin sadar, betapapun personalnya pengalaman, pada banyak peristiwa akarnya adalah politik. Masalah timbul ketika penafsiran atas pengalaman sendiri menjadi landasan penuh untuk melegitimasi perspektif politik tertentu, tanpa menyediakan ruang bagi kritik dari mereka yang pengalamannya berbeda. Secara epistemik pengalaman tidak pernah menyediakan makna tunggal. Implikasinya, "peminggiran para peminggir oleh yang terpinggirkan".<sup>189</sup> Masyarakat retak dalam kerumunan-kerumunan identitas, tetapi menyebut diri melalui eufemisme "komunitas".

---

<sup>187</sup> "The demand is not for inclusion within the fold of 'universal humankind' on the basis of shared human attributes; nor is it for respect 'in spite of' one's differences. Rather, what is demanded is respect for oneself as different" (Sonia Kruks., *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 2000, hlm. 85).

<sup>188</sup> Carol Hanisch. "The Personal is Political" dalam Jerome Agel, ed. *The Radical Therapist*, New York: Ballantine, 1971, hlm. 152-153.

<sup>189</sup> Kalimat ini saya ambil dari Manuel Castells, *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell, 2000, hlm. 9.

Sains dan teknologi bukan saja mempercepat laju penggusuran kebenaran ke kawasan permainan kosa kata, tetapi juga merancang isi dunia makna. Era informasi dengan "informasi mengenai realitas" dan "informasi untuk realitas" hampir pudar. Sebagai gantinya muncul informasi sebagai realitas alias realitas rekaan.<sup>190</sup> Dengan kecepatan perkembangan teknologi informasi, lapisan ketiga ini menggilas kedua lapisan lainnya. Tuntutan efisiensi lalu lintas informasi, khususnya melalui media massa, mengakibatkan citra lebih penting dan efektif daripada kata. Tanpa tersedia cukup waktu untuk menakar informasi, citra hadir silih ganti, tumpang tindih sebagai potongan-potongan realitas berisi pernyataan terpatah-patah. Dunia citra yang demikian tidak stabil tentu menganggap usang pencarian akan nilai universal.

\*\*\*

Mungkin inilah permasalahannya. Sesuatu yang bermula dari penggugatan terhadap keangkuhan kata mengklaim realitas, berujung di kekalutan membedakan citra dengan realitas. Kelangkaan informasi berisi pengetahuan memadai, menggiring pengalaman konkret terbenam dalam ketidaktahuan dan kelupaan. Di

---

<sup>190</sup> Untuk gagasan mengenai informasi, saya mengacu ke Borgmann: *information about reality* (langit mendung pertanda akan hujan) *information for reality* (resep cara membuat roti), yang kini didominasi oleh *information as reality* (bercinta lewat internet) dengan berkembangannya teknologi informasi, atau peralihan dari (Albert Borgmann, *Holding On to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium* Chicago: University of Chicago Press, 1999)..

tengah kegagalan meraih citra, kala kepayahan menimbang kadar kebenaran dan kesemuan, kita melompat ke ketinggian normatif hanya untuk terperosok ke zaman Hobbesian. Bukankah manusia akan patuh jika takut kepada hukuman dunia dan akhirat?<sup>191</sup> Maka yang paling mudah adalah mengatakan "tidak boleh!"

Hidup sehari-hari mengajari kita, ketergesaan sering membawa serta gejala lupa. Kita lupa bahwa di dalam bilik paling tersembunyi sukma manusia meletak labirin lengang yang tidak mungkin dikerutkan dan diciutkan ke petuah, khotbah, cita-cita kesalehan, dan semacamnya. Lebih sering manusia adalah makhluk kedalaman-batin yang merupakan kawasan gelap tak terjamah.

Tentang apa yang sering lolos tak tertampung oleh hiruk pikuk seruan moral inilah yang dalam pembacaan saya, ingin disampaikan Budi Hardiman melalui buku ini. Seperti dengan sederhana sudah dipaparkan di atas, kehendak baik apalagi paksaan untuk bertindak baik tidak pernah memadai untuk membuahkan kesadaran mengapa kejahatan perlu ditolak. Kekerasan massa dan trauma bukan hanya perkara moral dan sanksi hukum. Apalagi ketika moralitas dan hukum semata perebutan kepentingan untuk menguasai dengan kata. Pada titik inilah *Memahami Negativitas* bermaksud menjembatani jurang

---

<sup>191</sup> Dalam *Leviathan*, Bab XIV. Untuk ringkasannya yang jernih lihat Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997, hlm. 109-110. Bagi Hobbes, manusia adalah mahluk instinktual. Moralitas bukan buah kesadaran dari dalam diri manusia sendiri, melainkan harus secara otoriter dipaksakan kepadanya. Manusia menaati hukum moral karena takut terhadap hukum Tuhan, dan taat kepada hukum karena takut kepada negara.

epistemik yang sudah lama kita kira bisa kita lompat dengan sayap moralitas.

Saya lalu menemukan dua hal yang mengerucut dalam satu butir utama. "Apa-yang-seharusnya" tidak lagi bisa kita pahami semata melalui konsep-konsep abstrak mengenai manusia, diri, masyarakat. Tetapi sebelum sampai pada cita-cita, kenalilah dan pahami realitas terselubung paling mencemaskan dari manusia: kerapuhan dan kerentanan sukma. Kejahatan bukan sesuatu yang dengan cara magis menyergap dari luar, menguasai dan mencemarkan manusia. Kejahatan ekstrim merupakan kawasan tanpa bahasa, kesenyapan yang berbahaya. Tetapi kegagalan kebertuturan tertanam dalam kawasan manusia. Prasyarat bagi terjadinya kejahatan meletak dalam eksistensi manusia sendiri.

\*\*\*

Modernitas dipahami pertama-tama sebagai penemuan subjektivitas di bawah subjudul "*self-consciousness, self-determination, self-realization*".<sup>192</sup> Di ujung penemuan itu, modernitas pula yang bersiap-siap menyingkirkan diri dari tahtanya. "Proses yang membebaskannya dari kekuasaan yang universal, sekaligus juga yang memerosoknya kembali ke bawah kekuasaannya."<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Lihat Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*. Transl. William Mark Hohengarten Great Britain: Polity Press, 1995, hlm. 12.

<sup>193</sup> *Ibid.*, hlm. 149.



Betapapun diri melakukan percakapan batin seperti yang secara sederhana muncul dalam gambaran Josiah Royce,<sup>194</sup> percakapan itu tumbuh dari kedalaman akar sosiologis, akar historis, akar epistemologis, akar etis, selain tentu yang antropologis dan metafisis. Dengan perkataan lain, kondisi manusia sejak awal sudah merupakan ketersituasian dalam sebuah siklus yang isinya beragam tafsiran dan andaian mengenai realitas.<sup>195</sup> Kata siklus menunjuk ke sifat bahwa di setiap titik, bisa muncul tantangan yang memaksa orang menafsir ulang pemahamannya. Namun mengubah siklus menjadi spiral bukan perkara sederhana. Tafsir baru tidak selalu berarti distorsi sebelumnya terkikis atau terhapus. Kata “ketersituasian” mengacu ke watak tertutup siklus, serta ketidakengahan sehari-hari manusia atasnya. Bukan hanya sarana kognitif untuk mengkaji dan menafsir ulang merupakan bagian dari siklus, tetapi harapan dan ketakutan dalam diri juga ditata secara sistematis bersama perputarannya.

Di setiap titik siklus, diri mengadakan perjumpaan dengan “diri-diri lain yang umum”<sup>196</sup>. Secara bebas,

---

<sup>194</sup> “... ada tiga insan yang hadir dan mengambil bagian dalam percakapan dalam batin: insan masa lalu dengan janji-janji, catatan-catatan, rekaman, surat-surat lampau, yang ditafsirkan; insan masa kini yang menafsirkan itu semua; dan insan masa depan kepada siapa penafsiran itu ditujukan” (Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1968, hlm. 287-288).

<sup>195</sup> Saya meminjam gagasan tentang siklus ini dari Cynthia S. W. Crysdale, *Embracing Travail*, New York: Continuum, 1999, hlm. 130.

<sup>196</sup> Gagasan mengenai diri-diri yang lain ini saya pinjam dari Seyla Benhabib yang juga meminjamnya dari Herbert Mead (lihat Seyla Benhabib, “The Generalized and The Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory” dalam *Feminist Social Thought: A Reader*, ed. Diana Tietjens Meyer, London: Routledge, 1997, Bab 38). Bdk. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, hlm. 171-194 dan Wiley *The Semiotic Self*, hlm. 18-39.

istilah ini diartikan sebagai komunitas sosial yang mendefinisikan "diri" anggota-anggotanya. Dalam kerangka epistemologi *the generalized other*, diri-sadar berhadapan dengan diri-diri-yang-lain dan berubah menjadi objek. Ia menemukan diri di dalam yang lain serta menjadi yang lain bagi dirinya sendiri. Identitasnya tertunda. Seperti gambaran Royce, kaidah yang menata "siapa kita" bukan hanya berasal dari masa lalu dan masa kini, tetapi juga dari ekspektasi terhadap masa yang akan datang. Dalam penundaan, diri menemukan bahwa diri-diri yang lain merupakan penjaga ekspektasinya. Diri-epistemik (diri-sadar) beralih menjadi diri-praktis yang memenuhi ekspektasi *the generalized other* dengan cara mengambil identitas serta peran "seharusnya". Ia tidak bebas menafsirkan dirinya, serta merasa takut, malu, bersalah, terasingkan, jika keluar dari *pakem*. Ia menjadi diri, tetapi juga sebuah institusi. Ia mengira itu pilihan bebasnya, tetapi sebetulnya ia di bawah kontrol diri-diri lain. "Dalam pengalamannya, *generalized other* ... menyediakan 'diri' baginya".<sup>197</sup> Di bawah rezim antipolitis [46], diri-diri yang lain di dalam kita mewakili *legitimizing identity*.<sup>198</sup>

Tentu ada reflektivitas yang membuat pada suatu titik ruangwaktu, seseorang merasa muak dengan topengnya serta menemukan wajah sendiri yang tidak lagi bisa diplintir sesuai naskah orang-orang lain. Tetapi ini mengandaikan ada *ontological security*, bukan

---

<sup>197</sup> George Herbert Mead sebagaimana dikutip dalam Habermas *Postmetaphysical Thinking*, hlm. 181. Mead membedakan diri atas 'I' dan 'me'. 'I' merupakan diri-sadar sedangkan 'me' diri konformis.

<sup>198</sup> Ini adalah identitas yang dipaksakan oleh institusi-institusi yang dominan di dalam masyarakat demi meluaskan dan merasionalkan dominasi mereka kala berhadapan dengan aktor-aktor sosial (Manuel Castells, *The Power of Identity*, hlm. 8).

sekadar rasa aman psikologis karena orang-orang lain menerimanya sebagai diri yang pantas bagi komunitasnya.

Tiba-tiba saya tergodas, mungkin karena ingin sejenak meredakan ketegangan yang muncul dari perjalanan memasuki kolam keruh jiwa manusia. Boleh jadi, demikian saya mengira-ngira, Budi Hardiman sedang menafsir ulang pandangan murahan atas "dosa asal";<sup>199</sup> tafsir yang terlalu menyederhanakan belantara misteri kejahatan dalam mitos antropologis Adam, tetapi kepalang melekat dalam kebudayaan.<sup>200</sup>

Dari takut akan diri sendiri (bab 1), beralih ke pesona massa yang dikira bisa meredakan rasa takut dengan cara menghasilkan ketakutan (teror; bab 3), sampai ke kondisi objektif yang memicu lahirnya massa (bab 4), lalu kembali ke syarat mendasar yang memungkinkan terjadinya tindakan kekerasan (bab 5)—semuanya menghasilkan penjalinan rumit kawasan dalam dan luar. Bertemulah kita dengan komunitas, tempat diri terperangkap dalam ketegangan kesamaan (etnisi-

---

<sup>199</sup> Dalam tradisi agama-agama monoteis, mitos antropologis tentang kejahatan muncul pertama kali dalam *Kitab Kejadian*, kitab pertama dari Kitab Suci Yahudi ("Manusia jatuh ke dalam dosa", 3:1-12). Dalam tradisi Islam, kisah Adam terdapat antara lain dalam *Surah Al A'raf* 7:11-25 dan *Al Baqarah* 2:35-37. Secara ringkas, yang saya maksud dengan tafsir 'murahan' misalnya tafsir populer sehari-hari yang dengan mudah menaruh perempuan sebagai setan betina sumber dosa, sampai ke kemalasan memikirkan tanggung jawab atas kejahatan di dunia dengan melempar kembali ke sumber di luar manusia ("kejahatan *toh* sudah selalu ada di *sana*").

<sup>200</sup> Betapa rumit dan dalam makna mitos Adam, melampaui pemahaman bahwa kejahatan semata bersifat etis, lihat Paul Ricoeur, "The Adamyc" Myth and The "Eschatological" Vision dalam *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1967, hlm. 232-260. "Mitos" di sini tidak berarti bahwa kisah Adam "cuma mitos", melainkan bahwa Adam bukan tokoh historis. Adam berarti manusia. Siapa persisnya Adam, di mana dan kapan ia makan buah terlarang bukan hal yang perlu dipusingkan. Makna yang disampaikan lebih penting daripada sejarah aktualnya (hlm. 235-236).

tas, ras, agama, ideologis, cita-cita, dlsb) sekaligus keberlainan individual yang tidak mungkin dipersatukan sepenuhnya atau dilampaui. Dalam komunitas pula roh kebebasan manusia mengalami ketegangan abadi dengan keniscayaan naluri alamiahnya, atau saling beririsan dan berinteraksi menghasilkan yang jahat [13].<sup>201</sup>

Lalu saya ingat Ricoeur.<sup>202</sup> Budi Hardiman seperti mau menegaskan kembali bahwa menyangkut "situasi kedosaan"<sup>203</sup>, kita tidak berhak berspekulasi tentang "kejahatan yang sudah ada di entah", kejahatan di luar yang dilakukan manusia. Sudah tentu ini bukan petuah religius. Sebaliknya. Ia sedang mencoba menemukan bahasa antropologis untuk sebuah ketegangan abadi antara yang metafisik dan fisik. Manusia sudah jatuh dari keabadian. Sejauh menyangkut hidup di dunia, kejahatan dan keselamatan terjelma dalam rasa, sukma, nalar, tubuh, dan seluruh gugus hidup manusia.<sup>204</sup>

\*\*\*

---

<sup>201</sup> Angka dalam [...] merujuk ke halaman buku *Memahami Negativitas*.

<sup>202</sup> Paul Ricoeur, "The Symbolism of Evil Interpreted" dalam *The Conflict of Interpretations*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, hlm. 269-286.

<sup>203</sup> 'Dosa asal' dan 'situasi kedosaan' sering dipakai bergantian walau keduanya tidak tepat sama. Lihat *Iman Katolik, Buku Informasi dan Referensi. Konferensi Waligereja Indonesia*, diterbitkan sebagai kerja sama Penerbit Kanisius dan Penerbit Obor, 1996, hlm. 282.

<sup>204</sup> Kata 'gugus hidup' ini saya pilih untuk menunjukkan bahwa Budi Hardiman memperlihatkan - dalam tafsir sewenang-wenang saya - bahwa situasi kedosaan juga tertanam dalam segala bentuk ketimpangan struktural. Tetapi itu tidak cukup, karena cara memandang, cara merasakan, cara menghayati dan memikirkan ketidaksetangkupan struktural juga berperan (bdk. kritiknya tentang kelemahan teori tindakan kolektif, hlm 73-74).

Maka dari awal sampai akhir, buku ini layaknya lensa yang sedang kita pergunakan untuk meneropong lapis terdalam diri, lalu menembus ke kulit seraya memaksa kita mengaku. Kita merupakan satu roda gigi yang ikut bergerak, sekaligus memungkinkan sebuah mesin raksasa penghancur bekerja. Kalau ini sangat membuat kita merasa tidak nyaman, masalahnya bukan semata bersifat psikologis. Mungkin segera akan terdengar gugatan: Siapakah "kita"? Adakah "kita"? Budi Hardiman tentu sadar akan hal itu ketika menulis bahwa "mereka" itu adalah momen dari "kita" [16].

Kita sebagai cita-cita memang tidak sama dengan kita sebagai fakta. Sebagai fakta "kita" merupakan kita komunal tempat kinerja politik—dan *anti-politik*—banyak bergantung. Paparan ringan dalam pengantar di atas sudah menunjukkan bagaimana "kita" bisa beralih menjadi apa yang oleh Richard Sennet disebut "*dangerous pronoun*".<sup>205</sup> "Kita" tidak lain kepompong yang menyembunyikan masa lalu yang dibenci, sekaligus ketidaksanggupan menghadapi masa kini. Di dalam "kita" warna moral kekejaman berubah bergantung pihak mana yang melakukannya. Simaklah Budi Hardiman ketika secara implisit menyatakan "kita" yang terkandung dalam kalimat berikut, "individu-individu yang tidak mampu menegaskan diri, membentuk massa sebagai sebuah teror" [59]. "Kita" ini pula yang berhasil mengubah "secara gaib ketidakmampuan untuk menentukan diri dalam kegagahan

---

<sup>205</sup> Richard Sennet, *The Corrosion of Character* (New York: W. W. Norton & Company, 1998), hlm. 138.

diri menghadapi korban yang terkapar tak berdaya" [53].

Di sisi lain, kita bisa merasa sudah menjadi orang baik yang tidak pernah membenci atau mau melancarkan tindakan jahat. Kita bahkan amat patuh pada otoritas. Inilah "kita" yang sesungguhnya tidak kurang berbahaya. Menjernihkan kekeliruan banyak orang dalam memahami pemikiran Hannah Arendt, Budi Hardiman mengangkat gejala yang berseberangan dengan pemahaman sehari-hari kita: lebih banyak kejahatan menjijikkan yang dilakukan atas nama kepatuhan [97]. Ketika kedurjanaan berubah wajah menjadi "persoalan teknis" atau "prosedur lazim", itulah ketika yang jahat tampil dalam sosok "kita yang baik-baik" yang patuh pada peraturan [15-16].

Kekerasan massa merupakan perwujudan tindakan "kita" yang mengerikan karena kehancuran yang ditimbulkan demikian kasat mata. Padahal ada penjelmaan "kita" lain yang tersembunyi sekalipun tidak kalah keji. Inilah kita yang dalam pembacaan saya mewakili kalimat "mereka itu adalah momen dari kita". Kita bungkam terhadap penghancuran ruang publik dan kemunculan republik kerumunan, karena menganggapnya bukan urusan kita. Padahal secara sadar atau tidak, kita mereproduksi wacana birokratis yang lahir dari kepungan berbagai kepentingan (kekuasaan politik, bisnis, agama, dan lain sebagainya). "Tak ada tirani jika ada kesadaran dan keberanian warganegara" [48]. "Kita" menjadi kepompong tempat bersembunyi, ketika menggusur tanggung jawab etis kepalang tertanam dalam pola pikir tentang hidup bersama.

Arendt memang percaya bahwa hidup terdiri dari tindakan dan tindakan adalah memulai sesuatu yang baru [49]. Tetapi itu mengandaikan lebih dahulu ada tindakan yang memutus rantai tindakan sebelumnya. Saya ingin menerjemahkan Arendt dengan cara sederhana, yaitu memulai dengan kesediaan mengubah cara memandang, cara merasakan, cara menghayati, cara memikirkan hidup bersama, dan cara bertindak.<sup>206</sup> Sebuah tatanan disebut beradab terutama karena ada pemahaman mengenai keutamaan yang membawa kebaikan bersama. Modernitas kepalang menjinakkan yang jahat ke semata yang kriminal atau patologi [13]. Karena merasa tidak terlibat, kita punya alasan untuk mengembangkan hasrat *see no evil, hear no evil, and speak no evil* kecuali ketika *evil* tampil sebagai komoditas hiburan.

Menyangkut setan yang telah jinak di atas panggung hiburan, ada hal menarik yang disampaikan buku ini sekalipun tidak kentara. Sebagai hiburan tidak lagi menjadi masalah, apakah yang jahat tampil sebagai monster dari sebuah dunia entah; atautkah yang jahat merupakan penjelmaan diri sendiri dan seluruh gugus hidup sehari-hari?<sup>207</sup> Setan adalah setan. Ia bisa jinak tetapi tidak kalah cerdik dari manusia. Sudah sejak abad ke-16 dari kesenyapan ruang kontemplasi, Igna-

---

<sup>206</sup> Lihat pengantar Margaret Canovan dalam Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, hlm. xvii yang mengacu ke uraian Arendt di hlm. 246. Lihat juga *Prologue* hlm. 5 (Arendt menulis, dalam bukunya ia mengajukan hal yang sangat sederhana: tidak lebih daripada memikirkan apa yang kita lakukan). Mem maafkan dan berjanji melibatkan perubahan cara memandang, cara merasakan, dan cara memperlakukan luka lama.

<sup>207</sup> Perbedaan ini tampak antara film horror antara tahun 1950-an dan 1980-an, lihat Dana Polan, "Eros and Syphilization" dalam *Mass Culture and Everyday Life*, ed. Peter Gibian, London: Routledge, 1977, hlm. 120.

tius dari Loyola mengingatkan. Yang durjana tidak selalu datang dalam bentuk-bentuk yang menyedakkan dan menyedihkan, tetapi sebagai kesenangan dan kenikmatan.<sup>208</sup> Irasionalitas setan justru sangat rasional ... Horror dan teror dinikmati sebagai tontonan dalam ketakutan yang nikmat [13]. Lewat permainan hasrat naluriah—*basic instinct*—para pemilik modal meraup laba. Maka naif sekali jika kita mengira hanya kepung-an ketat jaringan otoritas yang menghasilkan manusia-manusia robot dengan kedangkalan berpikir. Tawaran hiburan yang memanjakan naluri-naluri alamiah membuat manusia tunduk pada hasrat pemuasan diri sebagai *homo ludens*. Pahamiilah bagaimana hasrat manusia tunduk di bawah komando pasar dan uang [114-120]. Keduanya, birokrasi serta pemilik modal sama-sama menuntut kepatuhan yang meminimumkan kemampuan berpikir. Yang satu lewat otoritas, yang lainnya lewat gaya hidup.

Buku ini memaksa kita tidak lagi melihat, mendengar, dan membicarakan kejahatan dengan cara ringan sebagai tontonan. Atau menolak membicarakan, apalagi memikirkan kejahatan dan korban-korbannya. Bukankah menuturkan kisah kejahatan di pekarangan sendiri, sama dengan membuka aib bangsa? Dengan bagus Jan Breman, penulis *Koelis, Planters en Koloniale Politiek* (1987)—buku tentang perlakuan tidak manusiawi pemerintah kolonial Belanda terhadap kuli perkebunan Deli—mencatat

---

<sup>208</sup> Antonio De Nicholas, "Exercises" dalam *Powers of Imagining: Ignatius of Loyola : A Philosophical Hermeneutic of Imagining Through the Collected Works of Ignatius De Loyola With a Translation of these Works*. New York: The State University of New York Press, 1986, terutama Pedoman Pembedaan Roh.



kesannya atas reaksi macam itu. Ketika bukunya terbit di Belanda ia merasa heran. "Yang menonjol ... bukan keberangan terhadap kebengsekan yang saya tunjukkan, melainkan rasa kaget mengenai ketidakberesan yang sudah terlupakan, yang justru menjadi perhatian saya."

Budi Hardiman mulai dengan menuntut kita mengubah cara memandang dan memikirkan kehancuran kehidupan publik. Sedikitnya kita lalu paham, betapa kelam dimensi kejahatan yang terlibat. Tentang yang tersembunyi di antara baris-baris kalimat buku ini, beginilah saya menafsirkannya. Sebelum memperjuangkan demokrasi [3], kenalilah "kita" yang dalam dirinya juga merupakan muasal kejahatan dalam pengertian yang paling langsung, maupun tidak langsung sebagai penonton bungkam. Tanpa "kita" dalam pengertian ini, "kita" semata kata yang sedang memburu fatamorgana. Ketika mengejar ke sana, kita sadar itu sudah sirna. Sebaiknya kita berhenti bicara tentang masyarakat, tentang bangsa, tentang demokrasi, tentang Indonesia. Kita bicara saja tentang kerumunan.

\*\*\*

Sampai akhir bagian II, kita bisa menarik sebuah kesimpulan sementara. Kepatuhan adalah sumber kedurjanaan yang diciptakan dari luar, tetapi bukan alasan cukup untuk menghadirkan kejahatan ekstrim. Hal yang sama berlaku bagi bilik terdalam diri. Bagaimana bisa orang-orang cerdas dan berpendidikan juga terlibat dalam tindakan massa yang berlangsung seakan

tanpa kesadaran? Dalam kasus kekerasan massa di Maluku Utara atau konflik berdarah antara suku Dayak dan Madura, bukan hanya orang rendah pendidikan yang terlibat dalam tindakan kolektif membunuh. Bagaimana bisa mereka tidak mengenali kejahatan sebagai kejahatan?<sup>209</sup>

Dorongan bagi kejahatan memang tidak selalu muncul dari keinginan "melakukan kejahatan sebagai kejahatan", tetapi demi mencapai kebaikan menurut skema "etis" tertentu. Artinya, bukan *immoralitas*, atau *amoralitas*, melainkan kosa kata yang berangkat dari kawasan moralitas itu sendiri yang bisa menghasilkan kejahatan. Orang-orang patuh mengabdikan kesadaran mereka, dengan kreatif dan dengan *passion*, pada makna yang hadir dalam nilai-nilai yang dikonstruksikan ke dalam kesadaran mereka.<sup>210</sup> Korban bukan cermin kehausan sang durjana melakukan kejahatan. Korban hanyalah harga yang harus dibayar demi mencapai tujuan.

Sejauh ini kita berbicara seakan manusia tidak bertubuh, sekalipun kejahatan membutuhkan tubuh agar bisa menjelma. Pertanyaannya, di manakah letak tubuh di dalam seluruh drama kolosal mengerikan ini? Proyek epistemik filsafat modern adalah membuat jarak sejauh mungkin dengan tubuh, yang dianggap mencemarkan akal budi. Tubuh juga merupakan bahan

---

<sup>209</sup> Dalam *Morality after Auschwitz*, Peter Hass berargumen: Pertanyaan mendasar yang perlu dijawab bukan mengapa Nazi melakukan kejahatan, melainkan mengapa mereka gagal mengenali kejahatan sebagai kejahatan? (dikutip dalam Didier Pollefeyt, "The Kafkaesque of the Holocaust: Paradigmatic Shifts in the Ethical Interpretation of the Nazi Genocide" dalam *Ethics after the Holocaust*, ed. John K. Roth, Minnesota: Paragon House, 1999, hlm. 229).

<sup>210</sup> *Ibid*, hlm. 228. Bdk John Roth, *ibid*, hlm. 270.

material yang harus didisiplinkan agar manusia dapat hidup dalam ruang batin yang sejati. Pengagungan diri sebagai makhluk rasional, atau sebagai makhluk budaya, membawa lebih jauh kelupaan akan tubuh seolah rasionalitas tidak punya tubuh.<sup>211</sup> Tubuhlah yang dicerabut, dicacah, dipenggal, dan disiksa. "Tubuhlah, bukan terutama konsep-konsep Pencerahan yang memungkinkan kita berbicara tentang nilai-nilai moral universal ...Tubuh moral adalah tempat kealamiahannya kita menyatu dengan makna dan nilai."<sup>212</sup>

Pada mulanya selalu adalah tubuh. Baru kemudian nama, asal usul, dan identitas kultural lainnya. Tubuh merupakan bentuk paling primordial dari identitas. Dengan tubuh, kita bereksistensi sebagai makhluk unik tetapi sekaligus impersonal sebagai anggota kelompok tertentu. Hanya dengan memonitor dan mengontrol gerak tubuh sepanjang hidup (kecuali saat tidur atau pingsan), kita memenuhi salah satu kriteria sebagai diri dalam konteks kebudayaan [110]. Tubuh menjadi kerangka untuk apa yang ingin kita nyatakan sebagai manusia, tetapi karena ini pula tubuh tidak lembam dan tidak kedap. Tubuh terbuka bagi invasi dan menjadi lahan rebutan.<sup>213</sup> Ketika seluruh

---

<sup>211</sup> Lihat Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animal*, Chicago: Open Court, 1999, hlm. 9.

<sup>212</sup> Terry Eagleton, *After Theory*, London: Allen Lane, 2003, hlm. 155, 157.

<sup>213</sup> Analisis feminis terhadap tubuh memperlihatkan bahwa pertarungan ini jauh lebih keras ketika menyangkut tubuh perempuan. Norma sosio-kultural membuat laki-laki kebetulan saja punya tubuh, sementara perempuan adalah tubuhnya. Kerangka epistemologi Eropa pramodern hanya mengenal tubuh tunggal, berkelamin laki-laki. "Perempuan berasal dari rusuk laki-laki, perempuan adalah ladang tempat penyemaian bibit laki-laki" merupakan pernyataan yang mau mengembalikan perempuan sebagai yang berbeda ke tubuh tunggal itu, Naomi Scheman, "The Body Politic/The Impolitic Body/Bodily Politics" dalam *Engenderings*, London: Routledge, 1993, hlm.186. Dalam konteks empiris, tubuh perempuan menjadi

sumbu *ontological security* terancam, demi keber-  
tahanan – entah nyawa, entah identitas – tubuh meng-  
hidupi rutinitas dusta yang dipaksakan padanya.

Seluruh alur hidup sehari-hari menjadi pang-  
gung penampilan semu. Tubuh menjauh dari diri.  
Tubuh bukan lagi wahana bagi diri, melainkan instru-  
men untuk dimanipulasi oleh “diri lain”. Diri lain bisa  
jadi diri sendiri yang bersembunyi di belakang penam-  
pilan, bisa juga diri-diri lain dalam ruang sosial dan  
politik. Tubuh meniru gerak mesin [99] yang diarahkan  
oleh sensor jarak jauh. Simaklah kalimat berikut, “rasa  
sakit dan kenikmatan adalah dua macam kode bagi  
tubuh untuk patuh ... semakin tinggi ancaman rasa  
sakit ataupun janji kenikmatannya, gerak tubuh sema-  
kin mendekati gerak mesin ... Sebagai mesin, tubuh  
yang patuh bergerak menurut skema objektif yang di-  
tirunya” [101, 100]. Tubuh ini merupakan salah satu  
elemen saja dari sebuah proses mekanik maharaksasa  
yang terus berjalan, selama kenikmatan masih bisa di-  
tawarkan dan ancaman masih bisa diterapkan.

Hanya ketika kita mengerti bahwa moralitas  
juga mengakar di daging, kita paham mengapa filsafat  
– khususnya di Eropa Kontinental – menggeser *locus*  
agen sadar dari akal budi ke tubuh.

Tubuh membuat kita mengetahui pertama kali  
bahwa ada korban. Baru lama sesudahnya kita menyad-  
dari, sekalipun tubuh korban sudah hilang dari panca-  
indera, kisahnya tidak ikut sirna. Waktu boleh jadi

---

arena pertarungan dalam pengertian harfiah. Kekerasan seksual dan perkosaan secara massal berlangsung secara sistematis semasa perang atau konflik, dengan menjadikan tubuh perempuan sebagai sarana mendegradasikan pihak musuh, menundukkan lawan, atau pemusnahan etnis.

murah hati setia memindah segala perkara manusia ke masa lalu. Namun manusia yang tidak mampu mengalahkan waktu menolak untuk takluk. Manusia adalah juga sebuah ingatan, dan ingatan tidak terperangkap oleh waktu. Ingatan mengangkut masa lalu ke masa kini. Maka sia-sialah menganggap kematian korban akan mengubur tindakan kejahatan. Ingatan menambah panjang rantai efeknya ketika tenggelam dalam ketidakberpikiran. Itulah prasangka [142] yang lahir dari trauma tetapi juga menyuburkan trauma. Dan trauma bukanlah kematian itu sendiri. Ia bukan kelenyapan dari ruang karena tertelan waktu. Trauma adalah kengerian dalam proses menuju kematian [138].

Kekeliruan banyak orang adalah mengira ingatan sebagai gejala psikologis individual. Hubungan antara ingatan dan politik terutama karena citra masa lalu bisa mengabsahkan tata sosial masa kini,<sup>214</sup> bahkan menjadi pembenaran bagi kebijakan masa kini. Siapa-pun yang berhasil mengontrol masa lalu, akan mengontrol masa depan. Penguasaan dan kontrol atas ingatan menjadi salah satu kekuatan politik abad ke-20. Bergantung tujuan yang ingin dicapai, sebuah kelompok atau pemerintah yang otoriter akan menciptakan *amnesia kolektif* dengan mengambil ingatan masyarakat, atau menghidupkan trauma kolektif untuk mensahihkan mitos masa kini. Bahkan ketika rakyat ingin melupakannya, mereka tetap harus mengingatnya sebagaimana rezim mengingatnya [144].

---

<sup>214</sup> Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hlm. 3.

Sebaliknya, pembungkaman dan pelupaan paksa tidak mungkin membisukan masyarakat korban. Dalam narasi sejarah nasional yang menekan ingatan,<sup>215</sup> hanya tersisa ruang-ruang kenangan terfragmentasi bagi korban. "Melupakan adalah mengabaikan, melupakan adalah penolakan untuk mengakui", tulis Elie Wiesel dalam doa Elhanan di *The Forgotten* (1992) Kaum korban membangun ingatan kolektif tidak berjudul yang mereka tuturkan diam-diam dari waktu ke waktu, generasi ke generasi. Ingatan kolektif menolak pemusatan ingatan. Mereka membangun perlawanan dari kawasan rahasia yang tak mampu dilenyapkan oleh tatanan kekuasaan di luarnya. Dengan indah Ingrid Jonker menuturkan pengalaman itu, "...and my only fear is an awareness, that will change your blood into water, that will change your name into number, and deny your eyes like a memory".<sup>216</sup>

Ingatan, sekalipun bisa sangat personal, namun seperti sejarah, merupakan gejala politik. Seperti diyakini oleh Herbert Hirsch,<sup>217</sup> ketika hubungan antara ingatan dan politik tidak dipahami dengan jernih, masa lalu hanya tinggal menunggu rekonstruksi dan manipulasi. Sekalipun sejarah tidak mungkin berulang [145], tetapi manusia jua yang senantiasa mengulangnya, ujar Voltaire. Dan kisah dendam turun temurun bukan hanya penghias lembaran fiksi, melainkan mengisi

---

<sup>215</sup> Mengenai hubungan antara ingatan korban dan sejarah lihat: Karlina Supelli, "Kisah Dialektika Kaum Korban" dalam *1000 Tahun Nusantara*, Jakarta: Kompas, 2000, hlm. 34-54.

<sup>216</sup> Ingrid Jonker, "On All Faces" dalam *Selected Poems*. Trans. Jack Cope & William Plomer, Cape Town: Human & Rousseau, 1988, hlm. 17.

<sup>217</sup> Herbert Hirsch, 1995, *Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 10.

arena sehari-hari. Perang Kosovo (1990-an) merupakan contoh bagaimana pertarungan kisah masa lalu tidak lagi dapat diurai dengan rancangan masa depan. Keterbatasan pengetahuan masyarakat memungkinkan mitos dan klaim atas kekalahan Serbia di pertempuran Kosovo melawan serbuan Turki-Ottoman (1389), terbentuk sebagai propaganda politik kebengisan. Politik ingatan menghasilkan landasan pembenaran bagi Serbia untuk melakukan genosida serta memperkosa perempuan-perempuan muslim Bosnia. Di bekas Yugoslavia, masa lampau terus menerus menyiksa warga. "Masa lampau bukan sebuah masa yang sudah benar-benar lalu," tulis Michael Ignatieff.<sup>218</sup> Tempat dan ruang tidak mematuhi aliran kemarin, hari ini, dan esok. Waktu selalu ada bersama-sama. Masa lampau dan masa kini merangkai dalam gumpalan fantasi, mitos, distorsi, dan kebohongan yang sambung menyambung.

Ini bukan masalah sederhana. Detraumatisasi membutuhkan narasi sehingga torehan traumatis dapat ditafsirkan [140]. Di tengah kebisingan akibat peristiwa kekerasan massa dan teror, mungkin hanya diam yang akhirnya berbicara [141-142]. Diam adalah dua: aku melindungi diam di dalam aku dan menghormati diam orang lain. Keduanya tidak dapat diciutkan ke salah satu. "Di antara kita ada sebuah bilik diam," tulis Luce Irigaray.<sup>219</sup> Dengan kata lain, aku

---

<sup>218</sup> Sebagaimana dikutip Marta Minow, *Facing History after Genocide and Mass Violence: Between Vengeance and Forgiveness*, Boston: Beacon Press, 1998. Untuk rincian situasi korban dan kondisi pasca-trauma lihat Judith Herman, Herman, *Trauma and Recovery*, New York: BasicBooks, 1997.

<sup>219</sup> Luce Irigaray, *To be Two*, London: The Athlone Press, 2000, hlm. 62.

diam mendengarkan engkau yang berbicara dan engkau diam ketika mendengarkanku. Itulah saat korban dibiarkan bertutur dan didengarkan sehingga kisah traumatis beralih menjadi kesaksian. Kesaksian mengandung dimensi pribadi yang bersifat pengakuan serta spiritual, dan melibatkan aspek publik yang politis serta punya kekuatan hukum.<sup>220</sup> Di dalam kesaksian, pengalaman pribadi menemukan dimensi baru yang lebih luas dan bertransformasi menjadi sebuah "cerita baru". Isi cerita baru bukan lagi penghinaan dan rasa malu, melainkan penegakan kembali martabat kemanusiaannya.<sup>221</sup> Dengan didengarkan, korban memperoleh kembali dunianya yang hilang dan disangkal.

\*\*\*

Penulis Jerman, Walter Benjamin<sup>222</sup> pernah merenung: ada semacam janji keramat antara generasi lalu dan sekarang, yaitu kehadiran kita di muka bumi ini dinanti. Seperti setiap generasi terdahulu, kita dikaruniai daya untuk melindungi tuntutan masa lalu yang selalu cenderung diperlakukan secara murahan. Saya menamai renungan Benjamin itu dengan ungkapan yang saya pinjam dari penyair Perancis René Char, "Warisan Tanpa Wasiat". Warisan tanpa wasiat berpotensi menimbulkan pertarungan.

---

<sup>220</sup> I. Agger dan S.B.Jensen, "Testimony as Ritual and Evidence in Psychotherapy for Political Refugees" dalam *Journal of Traumatic Stress* 1990, No 3.

<sup>221</sup> Lihat Richard Mollica, "The Trauma Story: Psychiatric Care of Refugee of Survivors of Violence and Torture" dalam *Post-Traumatic Therapy and Victims of Violence*, ed. F. Ochberg, New York: Brunner, 1988.

<sup>222</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, London: Fontana Press, 1992, hlm. 246.



Memahami kejahatan masa lalu, mengenali trauma sebagai trauma dan bukan sebagai yang lain [146], bukan semata upaya berdamai dengan fakta. Ia adalah bagian dari upaya mencegah klaim murahan di suatu titik waktu-ruang masa depan. Sebuah klaim yang dapat melahirkan tragedi kemanusiaan, karena ketakutan akan ketakutan tidak pernah sungguh lewat [146]. Sementara sebagian korban mungkin sedemikian terhinakan dan tersingkirkan. Ia bukan manusia, tetapi belum lagi lenyap meninggalkan eksistensi.

Dalam beberapa kasus kejahatan terhadap kemanusiaan, pemerintah mengambil alih proses pemaafan bagi para pelaku yang merupakan hak korban. Pemaafan muncul dalam bentuk legal berupa amnesti ataupun pengampunan. Itulah saat rasa keadilan korban terbentur. Benang merah ketegangan itu merupakan jalinan rumit antara yang individual dan yang kolektif, antara luka jiwa yang pedas dan proyek pemulihan ruang publik yang hancur. Maka setelah menuliskan di halaman terakhir "membiarkan lewat yang lewat" [146], Budi Hardiman menutup bukunya dengan sebuah ketegasan. "Jangan pernah terulang lagi! mengandaikan keadilan yang dilaksanakan" [147].

Apabila korban dan masyarakat memilih memaafkan para pelaku demi pemulihan traumanya, satu hal kiranya sudah cukup jelas dari seluruh uraian dalam buku ini. Maaf atau pengampunan bukan semata perkara psikologis. Di dalamnya terkandung dimensi metafisik, antropologis, dan sejarah: kebenaran, kewelasasihan, perdamaian, dan keadilan.

an.<sup>223</sup> Hanya dalam ketegangan di antara konsep-konsep itulah, hubungan korban dengan pelaku dapat dipahami. Dengan kerangka inilah saya memahami bab terakhir buku ini, sebuah buku yang cukup berani mempergunakan kata-kata keras di beberapa bagian, yang mungkin membuat merah telinga yang santun. Namun ketika realitas di negeri ini sedemikian kotor dan memuakkan, pretensi mempertahankan kesantunan boleh jadi cuma dalih bagi eufemisme. Saya kira kepura-puraan berbahaya itu yang ditolak Budi Hardiman. ■

---

<sup>223</sup> Lihat John Paul Lederach dalam Andries Odendaal, "For All its Flaws", *Track Two*, Desember 1997, Vol. 6, 3 & 4, hlm, 4.