

RESTORASI PANCASILA



MENDAMAIKAN POLITIK IDENTITAS DAN MODERNITAS

Prosiding
Simposium Peringatan Hari Lahir Pancasila
"Restorasi Pancasila: Mendamaikan Politik Identitas dan Modernitas"
Kampus FISIP UI, Depok, 31 Mei 2006

RESTORASI PANCASILA

RESTORASI PANCASILA

Mendamaikan Politik Identitas
dan Modernitas

Prosiding

Simposium Peringatan Hari Lahir Pancasila
"Restorasi Pancasila: Mendamaikan Politik
Identitas dan Modernitas"

Kampus FISIP UI, Depok
31 Mei 2006

Panitia Bersama Simposium:



KELOMPOK **TEMPO** MEDIA



Brighton
Roger Moore of Enlightenment
stitute

RESTORASI PANCASILA

Mendamaikan Politik Identitas dan Modernitas

Artikel-artikel buku ini berasal dari makalah yang disampaikan serta makalah yang secara khusus diminta oleh panitia dalam acara

SIMPOSIUM PERINGATAN HARI LAHIR PANCASILA

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik

Universitas Indonesia, Depok

tanggal 31 Mei 2006

hasil kerjasama

FISIP Universitas Indonesia

Perhimpunan Pendidikan Demokrasi (P2D)

Brighten Institute, Bogor

Kelompok TEMPO Media

Buku dikerjakan oleh

Brighten Press, lembaga penerbitan Brighten Institute

Jl. Merak 14, Bogor 16161

Penyunting : Irfan Nasution

Ronny Agustinus

Cetakan pertama, Agustus 2006

ISBN: 979-96431-8-x

xxxii + 448 hal

dan diedarkan oleh

Perhimpunan Pendidikan Demokrasi (P2D)

Jl. Sawo no. 11 Menteng - Jakarta Pusat 10310

Telp: (021) 31925734

E-mail: sekretariat@p2d.org

Dicetak oleh GH274 (email: gh274@centrin.net.id)

Isi di luar tanggung jawab percetakan

Daftar Isi

Pengantar Penerbit v

Pidato Peringatan Hari Lahir Pancasila

1 Juni 2006

Susilo Bambang Yudhoyono

xii

Pancasila dalam Perubahan
Sosial-Politik Indonesia Modern

Gumilar Rusliwa Somantri

1

MENDAMAIKAN POLITIK IDENTITAS DAN MODERNITAS

Catatan Perihal Restorasi Pancasila

Fuad Hassan

35

Menggali Pancasila Kembali

Goenawan Mohamad

45

Pancasila dan Demokrasi Kita <i>Robertus Robet</i>	52
Sesudah Tegangan Dua Gagasan: Syarat Kemungkinan dan Ketidakmungkinan Indonesia <i>Karlina Supelli</i>	56
Pancasila: Dari Kontrak Sosial menjadi Ideologi Negara <i>Onghokham dan Andi Achdian</i>	93
Menggugat Persatuan Indonesia: Memperingati Hari Lahirnya Pancasila <i>Eko Prasajo</i>	114
Indonesia, Identitas, dan Modernitas <i>Jakob Oetama</i>	120
Reposisi Pandangan Mengenai Pancasila: Dari Pluralisme ke Multikulturalisme <i>Achmad Fedyani Saifuddin</i>	126
Pancasila dan Identitas Nasional Indonesia: Perspektif Multikulturalisme <i>Azyumardi Azra</i>	143
PANCASILA DAN PROBLEM KEADILAN SOSIAL DI INDONESIA	
Pancasila dan Keadilan Sosial <i>Daniel Dhakidae</i>	165

Pancasila dan Keadilan Sosial: Peran Negara <i>Manuel Kaisiepo</i>	176
Pancasila, Kesatuan Bangsa, dan Keadilan <i>Sediono M.P. Tjondronegoro</i>	195
Keadilan Sosial dalam Masyarakat Indonesia <i>Iwan Gardono Sujatmiko</i>	216
Pancasila dan Problem Keadilan Sosial-Ekonomi di Indonesia <i>Hermanto Siregar dan Yulia Fitriani</i>	242
Pancasila dan Problem Keadilan Sosial di Indonesia: Mengingat Kembali Visi, Misi, dan Program SBY-JK <i>Harianto</i>	264
Pancasila dan Pembaruan Agraria: Falsafah, Refleksi, dan Aksi Menuju Masyarakat Agraris yang Berkeadilan Sosial <i>Endriatmo Soetarto</i>	282
NEGARA, AGAMA, DAN POLITIK KEWARGANEGARAAN DI INDONESIA	
Pancasila, Negara, Agama, dan Politik Kewarganegaraan Demokratis <i>M. Dawam Rahardjo</i>	299
Pancasila: Representasi Nasion dan Demokrasi Modal Keadaban bagi Negara, Pluralitas, dan Kewarganegaraan <i>Mochtar Pabottingi</i>	306

Pancasila dalam Konstelasi Perubahan Masyarakat <i>Tadjuddin Noer Effendi</i>	312
--	-----

PANCASILA, GLOBALISASI, DAN HAK AZASI MANUSIA

Pancasila, Globalisasi, Hak Asasi Manusia <i>Todung Mulya Lubis</i>	329
--	-----

Pancasila dan HAM di Era Pluralisme <i>Gadis Arivia</i>	357
--	-----

Proyek Indonesia dalam Globalisasi: Mencari Terobosan Hak Asasi Ekonomi <i>B. Herry-Priyono</i>	376
---	-----

LAMPIRAN

Catatan Seputar Simposium "Restorasi Pancasila" <i>Ananda B. Kusuma</i>	415
--	-----

Maklumat Keindonesiaan	432
------------------------	-----

Kerangka Acuan Simposium Peringatan Hari Lahir Pancasila	435
---	-----

Sesudah Tegangan Dua Gagasan

Syarat Kemungkinan dan
Ketidakmungkinan Indonesia

KARLINA SUPELLI¹

Setelah lebih dari dua warsa, orang banyak, terutama kaum muda, mengalami *phobia* untuk bahkan sekadar menyebut Pancasila di ruang publik, kini banyak orang ingin mengembalikan Pancasila ke kehidupan sehari-hari. Mungkin sekarang kita sadar, terlalu lama Pancasila diperlakukan sebagai semacam cita-cita kesalehan, bukan lanskap yang di atasnya kita mau memproses diri agar "Indonesia" menjadi fakta. Sebagaimana segala sesuatu yang normatif, cita-cita kesalehan cenderung membuat kita segera ingin melompat ke ketinggian "apa yang seharusnya". Jadilah Pancasila ibarat wahana yang mendamparkan kita ke zaman kadaluarsa Hobbesian: kita patuh karena takut?² Ketergesaan

-
- 1 Pengajar "Manusia, Sains, dan Rasionalitas", "Antropologi Kosmologis" dan "Sains dan Modernitas" di Program PascaSarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta.
 - 2 Dalam *Leviathan*, Bab XIV. Untuk ringkasan 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 makhluk instinktual. Moralitas bukan buah kesadaran dari dalam diri manusia sendiri, melainkan harus secara otoriter dipaksakan kepadanya. Manusia menaati

memang seringkali disertai gejala lupa. Kita lupa bahwa di dalam bilik paling tersembunyi sukma manusia meletak labirin lengang yang tidak mungkin diciutkan ke petuah, khotbah, dan beragam cita-cita indah.

Tulisan ini merupakan upaya sederhana untuk meninjau problematika yang sehari-hari menyesakkan kita —mulai dari keadaban publik, fundamentalisme sektarian, sampai bagaimana memilih gaya hidup di tengah pusaran deras globalisasi—dari perspektif epistemologi dan filsafat ilmu. Problematika, yang diyakini oleh beberapa pemikir, bagian besarnya mengakar di kegamangan memaknai modernitas. Problematika, yang ketika disadari, sudah kepalang membuahakan perlawanan keras. Perlawanan bukan hanya dalam bentuk refleksi, tetapi juga aksi. Apa yang dalam refleksi disebut sebagai 'politik identitas', dalam aksi lebih kerap membawa perpecahan.

Jika dirumuskan secara ringkas, itulah dilema partikularitas-universalitas yang membuat filsafat gagap sejak lahir. Konsekuensi logis ketegangan ini adalah pertanyaan mengenai kemungkinan dan ketidakmungkinan aksi bersama. Dalam kaitannya dengan keseharian hidup di negeri ini, pertanyaan itu terumuskan secara lebih pragmatik: apakah suasana yang kita hidupi sekarang menyuguhkan prasyarat untuk menjawab pertanyaan itu?

Saya menyadari risiko jatuh ke pemaparan yang sudah lecek dengan mengulang strategi epistemik yang memandu modernitas. Bagaimanapun, pertanyaan mengenai kemungkinan *Mendamaikan Politik Identitas dan Modernitas*, menyeret kita sedikitnya ke kegelisahan George Steiner, "bukan masa lalu yang menggeli-sahkan kita, melainkan citra kita tentang masa lalu". Citra, seperti halnya mitos, selalu tidak lengkap. Padahal, dengan mendengarkan gaung yang datang dari belakang itulah kita mem-

hukum moral karena takut terhadap hukum Tuhan, dan taat kepada hukum formal karena takut kepada negara.

bangun *sense of identity* kita sekarang.³ *Sense of identity*, sesuatu yang akhir-akhir ini, oleh sebab satu dan lain pertimbangan, membuat sebagian kita sering terjaga berkeringat di tengah malam. Kita mungkin sedang mengalami apa yang pernah dialami Octavio Paz, pemenang Nobel Sastra 1990. "Saya mencari gerbang menuju masa kini: Saya ingin menjadi bagian dari waktu saya dan negeri saya ... Kemudian hasrat ini menjadi sebuah obsesi: saya ingin menjadi penyair modern. Pencarian saya untuk modernitas pun dimulai".⁴

Paz memaksudkan 'waktu saya' sebagai kala ketika lingkungan lokal adalah satu-satunya realitas yang ia sadari. Dalam kehangatan lokal itu kabar bahwa perang sungguh terjadi dan bahwa ada korban, membuat ia merasa tercerabut dari masa kini. Ia belajar menerima sesuatu yang tak terhindarkan. "Lepas dari apa yang saya rasakan, waktu yang datang dari sana, waktu orang-orang lain, merupakan hal yang nyata". Sejak itu, bagi Paz apa yang terhampar di penghujung sejarah modernitas adalah perkara perbedaan dan problematisasi hubungan dengan yang lain;⁵ kalangan akademik menamainya politik identitas.

Modernitas mengandung makna ambigu. Dalam tulisan ini modernitas dimaksudkan sebagai kondisi (sejarah) yang muncul dari suatu periode yang dalam banyak risalah mengenai sejarah filsafat (Barat) dinamakan Zaman Modern. Secara bebas saya menandainya sebagai periode antara perayaan kesuksesan Columbus menemukan "Benua Baru" (1492) dan penulisan surat William Blake "*Kepada Thomas Butts*" (1802).⁶ Itulah zaman

3 George Steiner, *Bluebeard's Castle* (London: Faber, 1972), 13.

4 Octavio Paz, *In Search of Present, 1990 Nobel Lecture* (London: A Harvest/HBJ Original, 1990).

5 Bandingkan Oliver Kozlarek, "Theodor W. Adorno and Octavio Paz: Two Visions of Modernity", *Culture, Theory & Critique* Vol. 47 (2006), 39-52.

6 "*Kepada Thomas Butts*" adalah surat yang dilampiri sebuah puisi, karya William

ketika para ilmuwan dan pemikir merindukan visi tunggal mengenai dunia demi mewujudkan cita-cita *homo universale*, manusia universal. Masa Pencerahan, yang merupakan periode terakhir zaman modern, berisi keyakinan bahwa tujuan manusia untuk menjadi mahluk pengetahu segala-galanya (*omniscient being*) pasti akan tercapai.⁷

Modernitas dan Simbol

Para pemikir masa itu tentu tidak mengira, cita-cita mereka berujung di ratapan, "*May God us keep/From Single vision and Newton's sleep!*"⁸ Mereka tentu juga tidak menduga, harapan menemukan landasan bagi kepastian pengetahuan membawa manusia sekarang ini ke kawasan eksperimen tanpa peta. Sesekali kita berkerumun sebagai mahluk politik, kali lain sebagai mahluk ekonomi, atau *the unconscious, basic instinct, selfish genes*, tumpukan sel, bahkan daging beku yang diiris pisau anatomi. Dalam kawasan gelap itu kita kerap tersesat. Bukan karena tidak punya cukup data dan fakta, melainkan karena terlalu sibuk berbantahan mengenai kerumunan mana yang lebih mampu memandu kita menembus rimba problematika hidup sehari-hari. Karena lelah mencari jalan keluar, kita sekarang lebih suka berkuat dengan kerumunan kita masing-masing seraya mencampakkan yang selebihnya.

Blake. Memilih puisi itu untuk menandai akhir Zaman Modern, sepenuhnya kesewenang-wenangan saya. Alasannya akan menjadi jelas dalam pemaparan yang berhubungan dengan Newton. Dalam surat kepada Butts itu, Blake mengatakan bahwa ia menulis puisi itu setahun sebelum ia mengirimkannya (1801). Dalam sejarah Pemikiran Barat, periode modern berselang antara pertengahan abad ke-15 sampai akhir abad ke-18. Abad ke-18 merupakan masa 'Pencerahan', periode terakhir dalam Sejarah Filsafat Barat Modern.

7 Lihat Isaiah Berlin. *The Age of Reason* (New York: The New American Library, 1956), 14.

8 Larik 87-88 puisi Blake.

Setelah pertama-tama menyadari bahwa manusia adalah mahluk yang hadir di dunia dengan kesadaran bahwa ia hadir, modernitas membangun upaya raksasa untuk mengenali si manusia dengan bertumpu ke akalbudi. Pemikiran modern menimbun macam-macam definisi tentang manusia dan menyokongnya dengan kaidah-kaidah ilmu dan filsafat; tetapi keasyikan membangun kaidah bernalar demi menemukan kebenaran ternyata berujung di keterpesonaan pada kaidah ciptaan sendiri. Lupa akan fungsi utama kaidah, membawa serta kelupaan akan dunia pengalaman kongkret sebagai sumber pengalaman ilmiah dan refleksi filosofis. Pemikiran modern terperosok ke bawah anggokan konsep tentang manusia tanpa pernah berhasil mengembalikan si manusia ke dunia aktual sehari-hari.

Itulah refleksi Edmund Husserl di bawah langit Eropa yang mencekam pada akhir Perang Dunia I.⁹ Husserl gelisah oleh fakta bahwa sains, yang selama dua abad mewakili citra pengetahuan sejati, mengalami krisis sebagai sains. Sains tidak bisa memberi nasihat apa-apa bagi manusia yang justru sedang dalam tahap paling memprihatinkan. Husserl yakin bahwa para ilmuwan dan pemikir telah keliru menafsirkan konsep teori sejati, sedemikian rupa, sehingga sains kemudian menyingkirkan pertanyaan-pertanyaan yang khas manusia. Tafsiran sains yang mengejar obyektivitas, yaitu kecenderungan memandang dunia sebagai susunan data dengan hukum-hukumnya yang niscaya, menelan kesadaran manusia. Padahal dunia obyektif sains semata idealisasi, abstraksi, atas dunia yang dihayati manusia sehari-hari.

Abstraksi adalah satu hal. Abstraksi merupakan pokok penalaran ilmiah yang menghantarkan manusia ke gerbang mo-

9 Saya mengacu ke refleksi Edmund Husserl [*The Crisis of European Sciences*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1986)] atas sumber krisis sains di Eropa, "... kita memperlakukan sesuatu yang semata metode sebagai **ada** sebetulnya—sebuah metode yang dirancang untuk kepentingan perbaikan terus menerus, *in finitum*, melalui prediksi 'ilmiah'." [51-52].

dernitas; tetapi menyatakan bahwa yang benar adalah yang sudah dipilah, disaring, dan dirampatkan dari dunia kehidupan sehari-hari, adalah hal lain lagi. Ketika sebuah sarana konseptual telanjur diperlakukan sebagai 'ada' yang sesungguhnya, manusia modern tidak lebih dari gugus persenyawaan beragam skema yang isinya prinsip-prinsip umum. Fakta diperlakukan sebagai simbol, dan individu disamakan dengan manusia. Maka, tidak ada bedanya lagi apakah seseorang itu menderita hipertensi akibat kebanyakan makan, atau oleh kesengsaraan kemiskinan; dunia kedokteran modern akan menganjurkan keduanya mengatur pola makan serta menyodorkan resep yang tidak berbeda, sementara sumber pokoknya yang bersifat unik tidak terkutik.

Ketika simbol merajalela, modernitas pun menyentuh dunia sehari-hari lewat pemaknaannya yang dangkal. Sekarang ini hampir tidak ada bedanya apakah seseorang percaya pada data astronomi atau ramalan astrologi, keduanya sama-sama dianggap modern sejauh mengenakan simbol-simbol modernitas yang bertebaran di mal.

Ini tentu contoh yang terlalu sederhana sekalipun landasan berpikirnya tidak jauh berbeda dengan, misalnya, kerumitan isi pergulatan Adam Smith kala mencoba menerangkan terbentuknya tatanan sosial.

Memburu Hukum Nalar

Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Newton, 1687) menandai lahirnya Pencerahan, sebuah zaman yang memuja nalar. *Principia* memukau para pemikir, termasuk di antaranya Kant, Montesquieu, dan Adam Smith. Keberhasilan Newton menjelaskan tatanan alam tanpa merujuk ke daya adikodrati mendorong mereka mencari daya serupa bagi tatanan sosial. Determinasi sistem Newton mempengaruhi *Perpetual Peace* Kant dan *The Wealth of Nations* Smith, serta melahirkan *Spirit of Laws* Montesquieu.

Seperti Kant yang menaruh perhatian ke langit, Smith menelusuri sejarah astronomi. Akan tetapi, Smith tidak melakukannya untuk melahirkan spekulasi tentang kosmos. Ia ingin menemukan hukum-hukum ekonomi.¹⁰ Melalui refleksi yang cukup panjang, ia tiba pada kepentingan-diri (*self-interest*).¹¹ Bagi Smith, kepentingan-diri merupakan postulat metodologis yang niscaya agar ia bisa menyusun sebuah kerangka penjelasan tentang tatanan masyarakat. Postulat metodologis-antropologis ini lama kelamaan berkembang menjadi *homo oeconomicus*, yang lalu diterima sebagai ciri hakiki manusia seraya menciutkan dimensi-dimensi lainnya. Menyimak Adolph Lowe, “gambaran itu merupakan abstraksi murni dari pengalaman dan gagasan klasik” zaman Smith.¹²

Kurang lebih seperti itu juga awal perjumpaan kita dengan gambaran tentang manusia yang ada dalam berbagai teori. Skema yang semula bermaksud membatasi medan hipotesis ternyata berujung di penetapan kategori manusia sebagai sesuatu yang “bukan lain kecuali...”. Dawkins menciutkan manusia ke “mesin yang semata mencoba bertahan hidup, wahana-wahana robot yang terprogram secara buta demi molekul yang sibuk mementingkan dirinya sendiri ... gen”. Blackmore menetapkan otak sebagai mesin “satu-satunya yang menentukan tindakan manusia ... yang membuat akalbudi ... memilih pasangan, pekerjaan, keyakinan religius—bahkan untuk merampok bank...”. Sebelum-

10 Lihat Norriss S. Hetherington, “Isaac Newton’s Influence on Adam Smith’s Natural Law in Economics”. *Journal of History of Ideas* Vol. 44 No. 33 (Jul-Sep 1983), 497-505.

11 Untuk penelusuran yang lebih rinci mengenai pergulatan epistemologis Adam Smith lihat B. Herry-Priyono, “*Homo Oeconomicus*: Dari Pengandaian ke Kenyataan” dalam I. Wibowo & B. Herry-Priyono (eds), *Esai-esai untuk Franz Magnis-Suseno* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006—segera terbit).

12 Adolph Lowe dalam *On Economic Knowledge: Toward A Science of Political Economy* (New York: Harper & Row, 1965), 70, sebagaimana dikutip dalam B. Herry-Priyono, *ibid.*

nya, Hobbes menetapkan hidup “tidak lain kecuali gerak”.¹³

Tidak ada yang keliru dengan pengandaian seperti itu. Dalam pemikiran ilmiah-filosofis, status epistemik kawasan pengandaian adalah *a priori*. Kawasan tersebut merupakan komponen ontologi dari suatu realisme metafisis, yang merupakan prasyarat sebelum pengalaman ilmiah menjadi terpahami dan ilmuwan bisa membangun sistem eksplanasi. Kerja ilmiah menjadi lebih sederhana karena hal-hal yang dianggap tidak relevan dengan gejala yang mau dijelaskan dari awal sudah ditanggalkan.¹⁴ Kita tahu maksud ahli fisika Richard Feynman ketika mengatakan bahwa setiap hukum ilmiah, setiap prinsip, setiap pernyataan—meski diperoleh dari observasi—merupakan semacam kesimpulan.¹⁵ Layaknya kesimpulan, ia membiarkan banyak detail tertinggal di perjalanan.

Masalahnya, pengandaian mirip pulau terpencil di tengah samudera luas teori. Kecuali memakai teropong, kita tidak melihatnya; lama-kelamaan ia lenyap dari pandangan untuk kemudian terlupakan. Mungkin karena telanjur tunduk pada kebesaran suatu teori, atau semata keengganan menelusuri awal-mula kelahirannya, kita abaikan problematika epistemologis dan metodologis ini saat teori kita pakai. Muncullah ia sebagai sumber masalah yang terserak di sana-sini ketika teori diterapkan. Seperti dongeng anak-anak tentang hantu gentayangan, serakan itu tidak mau diusir sebelum muasalnya diperkarakan.

Orang memperluas pemakaian ‘hukum gravitasi’ ke berba-

13 Kutipan-kutipan merujuk secara berturut-turut ke Dawkins (*The Selfish Genes*, 1976, “Preface”), Blackmore (*The Mind Machine*, 1988, 269), dan Hobbes (*Leviathan*, Part I, Ch. 6).

14 Untuk uraian lebih rinci lihat Karlina Supelli. “Cerita Semesta” dalam J. Sutanto, dkk (eds.) *Revitalisasi Pertanian dan Dialog Peradaban* (Jakarta: Solo Soemardjan Research Center & Penerbit Buku Kompas, 2006—segera terbit).

15 Richard P. Feynman. *The Meaning of It All, Thoughts of a Citizen-Scientist* (Reading: Helix Books, 1998), 25.

gai bidang ilmu, tetapi mungkin mengabaikan beberapa lembar "Definisi" dan "Kaidah" yang Newton tulis untuk mendasari seluruh isi bukunya. Newton mengingatkan pembaca akan makna konsep-konsep yang ia maksudkan,¹⁶ agar mereka tidak menyamakan dunia (ruang-waktu) sebagaimana diformulasikan secara matematis, dengan dunia pengalaman sehari-hari. Bagi Newton, dunia matematis tidak sama dengan dunia sehari-hari. Sejak awal, ia telah memilah secara ontologis hal-hal yang matematis dan yang fisis.¹⁷

Ratapan Blake bukan diarahkan kepada Newton ataupun sains yang dibangunnya. Ratapan itu tertuju kepada program Pencerahan yang membangun landasannya di atas mekanika Newton. Orang tidak lagi memasalahkan apakah gagasan utama Newton dipahami secara tepat atau keliru,¹⁸ semua bidang ilmu dan filsafat bercita-cita menemukan Newton-nya sendiri-sendiri. "Newton-newton" itu akan menemukan hukum-hukum umum sehingga, "semua fakta sosial terpadukan ke dalam ikatan keniscayaan abadi, melalui hukum-hukum yang tidak berubah, tidak bisa dilawan, dan tidak bisa dihindari".¹⁹ Dengan kata lain, orang cuma perlu meletakkan hukum dasar, selebihnya akan mengikut secara alamiah.²⁰ Kepastian prediktif yang dihasilkan teori Newton pada masa itu membuat orang belum menyadari, sebagaimana kita sekarang menyadarinya, hukum merupakan buah-

16 Isaac Newton. *Mathematical Principles of Natural Sciences* dalam Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World* Vol. 32. (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1996), 5-13, 270-271.

17 Merujuk Ke "Definltion VIII" dan "Scholium" dalam *Principia* ... (1996, 8). Sekalipun pemilahan ini juga nantinya bukan tanpa risiko penclutan segala yang riil ke yang terukur (lihat catatan kaki no. 21).

18 Bandingkan Isaiiah Berlin. *Personal Impression*. ed. Henry Hardy (London: The Holograph Press, 1980), 144.

19 Charles Gide & Charles Rist. *A History of Economic Doctrines*. trans. R. Richards (New York: D.C. Heath, 1947), 2.

20 Ini merupakan keyakinan Montesquieu dalam *The Spirit of the Laws* (1748). Bagi Montesquieu, monarki semacam sistem alam dalam *Principia*.

buah dugaan; sebuah ekstrapolasi ke kawasan entah.²¹

Pencarian hukum-hukum nalar yang memberi kepastian tidak bisa dilepaskan dari kekalutan akalbudi akibat perselisihan berebut kebenaran. Sebuah perselisihan yang menimbulkan kecacauan sosial-politik dan meruncing dalam rentetan perang agama yang menjatuhkan banyak korban. Kaidah-kaidah ilmiah diterima sebagai sistem mandiri yang terdiri dari perimbangan antara observasi dan spekulasi, analisis kuantitatif dan pertimbangan kualitatif, penjelasan kausal dan deskripsi gejala, eksperimental tetapi juga refleksi filosofis. Lewat cara berpikir ilmiah, bukan hanya akalbudi yang akan terbebaskan dari jalinan kusut mitos, takhayul, dan beragam otoritas yang mengklaim kebenaran. Dunia juga akan terselamatkan dari kebodohan dan kemiskinan. Itulah keyakinan para pemikir Pencerahan. Bagi mereka, keberhasilan sains dalam menjelaskan dan memprediksi banyak gejala alam merupakan ungkapan nalar yang paling kasat mata.

Narsisisme Akalbudi

Tentu semua itu berlangsung setelah manusia lebih dulu menemukan panggung bagi dirinya sendiri. Sebagaimana disebutkan di atas, Modernitas ditandai dengan proses manusia menemukan 'Aku', yakni manusia yang sadar bahwa ia sadar.

Setelah berhasil menyamakan Aku dengan pemikiran,²³

21 Bandingkan Richard P. Feynman. *The Pleasure...* (1998, 24).

22 Untuk menyesuaikan dengan langkah ilmiah ideal masa itu, saya merujuk ke intisari pemikiran Galileo [Untuk rinciannya lihat Maurice Finocchiaro. *Galileo and the Art of Reasoning, Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980), 439].

23 Dalam *Meditation* [1641], Descartes merenung. "Saya, bagaimanapun, suatu yang nyata, dan nyata-nyata ada; tetapi suatu apa?" Ia menjawab sendiri, "Ada yang berpikir" [René Descartes. "Meditation I" dalam *A Discourse on Method, Meditations and Principles*, trans. John Veitch (London: Everyman's Library, 1960)]. Sebelumnya, dalam *Discourse on Method* [1637] ia sudah meletakkan

akalbudi tidak tanggung-tanggung menegaskan kedaulatannya. "Tidak sekali-kali kita boleh terbujuk oleh kebenaran apapun kecuali atas dasar kejelasan nalar kita".²⁴ Descartes yang melahirkan 'Aku berpikir' ini sekaligus mengangkat akalbudi ke posisi tidak mungkin salah (*infallible*). Dari manakah datang kepercayaan itu? Pastilah kodrat kebenaran Tuhan akan menjamin kepastian ide-ide yang nampak jernih dan tegas dalam akalbudi saya.²⁵ Sebelum sampai pada kesimpulan ini, lewat argumennya yang anggun dan panjang lebar, Descartes sudah menetapkan eksistensi Tuhan sebagai konsekuensi logis kinerja akalbudi. Dengan kata lain, kata akhir bagi segala putusan terletak dalam akalbudi manusia perorangan. Akalbudi menjamin kepastiannya sendiri sehingga orang tak perlu lagi mempercayai tradisi, entah itu tradisi agama ataupun filsafat klasik.

Nalar, yang berlangsung dalam akalbudi, lalu menghadapkan setiap pernyataan dan klaim —epistemik maupun etis—ke tuntutan rasionalitas: bagaimana bisa dipastikan bahwa suatu pernyataan itu memang benar? Hanya pernyataan yang punya pendasaran rasional akan sah untuk diterima sebagai benar, dan yang benar bisa diklaim berlaku untuk semua (universal). Pernyataan yang tidak punya pendasaran rasional tidak beda dengan kubus kosong kata-kata. Pengertian 'secara rasional' ini sa-

diktum ini sebagai landasan filsafatnya. "Sementara saya berpikir bahwa semuanya tidak benar, saya, sebagai yang memikirkannya, haruslah merupakan sesuatu; dan saya perhatikan bahwa kebenaran ini, saya berpikir, saya ada (*cogito ergo sum*), begitu kokoh dan meyakinkan ... tanpa takut salah saya bisa menerimanya sebagai prinsip pertama dari filsafat yang saya cari" (Part IV).

24 *Discourse on Method*, Part IV. Kesangsian metodis Descartes terhadap segala sesuatu yang memulai epistemologi modern ini, didahului oleh keberhasilan Galileo Galilei menggugurkan kosmos aristotelian yang memilah kawasan duniawi (sublunar) dan adikodrati (supralunar). Melalui Galileo, kosmos tidak lagi dipandang sebagai kawasan keramat dan gaib, sehingga terbuka pula jalan bagi sekularisasi akalbudi.

25 Dengan panjang lebar Descartes menyimpulkan hal ini dalam *Discourse on Method*, Part IV. Ia mengulangi argumennya dalam *Meditation III* dan V.

ma dengan menaruhnya ke dalam kategori ilmiah; dan itu artinya pernyataan yang dimaksud punya pendasaran di dunia konkret, terukur, serta bisa ditaruh di bawah hukum-hukum yang bersifat umum.²⁶ Husserl menyebut cara bernalar yang memilah antara hal-hal yang riil terukur dan hal-hal yang merupakan representasi subyektif sebagai "kesesatan Galilean."²⁷

Nalar Cartesian bukannya tanpa masalah. Manusia rekaannya memang dimulai dari kerumunan yang dikepung tradisi, dogma, dan bermacam-macam otoritas. Demi mencapai kepastian pengetahuan, ia mengisolasi diri. Ia perlu menyangsikan segala sesuatu di luar akalbudinya; tetapi persis demi kesangsian ini "yang paling mudah atau jernih dipahami adalah akalbudi saya sendiri." Di luar akalbudi saya, "saya hanya bisa memahami sesuatu secara semu."²⁸ Demikianlah Descartes terkesan rendah hati tetapi sekaligus sukar sekali menghadirkan orang lain sebagai subyek yang punya sejarah sendiri dan berpikir sendiri.

Orang yang memiliki pengalamannya sendiri inilah yang dijumpai masyarakat Barat di akhir masa Pencerahan ketika kolonialisasi meluas. Ada kegamangan di kalangan ilmuwan dan para pemikir Barat. Ketika di Eropa berkumandang ideal Pencerahan mengenai kesamaan martabat manusia universal, di kawasan kolonial, penduduk pribumi menerima perlakuan tidak manusiawi. Bagaimana universalisme moral dikompromikan dalam ketimpangan ini?

26 Ini dimulai dengan Galileo yang memilah kategori primer dan sekunder obyek.

Yang primer adalah yang bisa dinyatakan secara kuantitatif, sementara yang sekunder merupakan turunan saja yang artinya semata konstruksi subyek.

27 Kesesatan Galilean menyebabkan orang keliru menafsirkan dunia pengalaman sehari-hari. Pemilahan kategori primer dan sekunder menyebabkan realitas dunia kehidupan diambil alih oleh dunia ilmiah, untuk ditransformasikan ke wilayah pengalaman psikologis menyangkut gejala yang sesungguhnya dan semata penampakan (lihat "The Life-World and the World of Sciences" dalam Husserl. *The Crisis...* (1986) Apendix VIII, 385-387.

28 *Meditation II*.

Di satu sisi, lahirah misi 'pemberadaban' masyarakat pribumi. Lewat imperialisme, diharapkan bangsa yang kurang beradab akan mengadopsi kebudayaan dan gaya hidup yang lebih beradab, sehingga pada waktunya mereka akan menerapkan norma-norma umum yang diyakini masyarakat beradab Pencerahan.²⁹ Andaian ini lalu memberi pendasaran etis dan metafisis bagi politik ekspansi. Mulai dari darwinisme sosial, etnologi evolusionistik Frazer, sampai traktat politik J.S. Mill, *On Liberty* yang berisi posisi filosofisnya tentang kebebasan, lahir di tengah ketegangan ini.

Bagi Mill, hubungan setara berlaku hanya antar bangsa beradab. Bagi masyarakat 'barbar', "demi mereka sendirilah mereka harus ditaklukkan dan dikuasai oleh orang asing ... Orang-orang barbar tidak punya hak sebagai bangsa kecuali hak untuk menerima perlakuan ... yang akan membuat mereka menjadi [beradab]." Salah satu langkah filosofis yang ditempuh Mill untuk sampai pada kesimpulan ini adalah prinsip utilitarianisme. "... kegunaan merupakan tuntutan utama dalam masalah etis ... kegunaan dalam artinya yang paling luas yang didasarkan atas kepentingan permanen umat manusia sebagai makhluk progresif." Atas dasar kegunaan lebih besar bagi lebih banyak umat manusia, Mill mensahihkan despotisme. Sekalipun ia lalu menegaskan bahwa segala bentuk pemaksaan tidak lagi bisa diterima "ketika umat manusia sudah mengembangkan kapasitasnya untuk menerima persuasi."³⁰

Di sisi lain muncul gejala berlawanan. "Manusia adalah satu-satunya makhluk yang mengetahui bahwa ia kesepian, dan sa-

29 Untuk rincian dan rujukan yang terkait lihat Beate Jahn. "Barbarian Thoughts: Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill". *Review of International Studies* 31 (2005), 599-618.

30 John Stuart Mill. "On Liberty" dalam Mortimer J. Adler (ed.) *Great Book of the Western World* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1996), 271-272]. Bandingkan Jahn. "Barbarian Thoughts ..." (2005).

tu-satunya yang mencari orang lain", tulis Paz.³¹ Fenomenologi dan hermeneutika³² merupakan upaya menteorikan pengalaman yang-lain dengan berangkat dari niat mulia, mau bersikap adil terhadap pengalaman manusia. Ia mau melompati keasyikan 'Aku' yang sibuk dengan kesadaran sendiri.

Fenomenologi memaksa Aku yang mengawang-awang di semesta, yang tidak pernah ada di dunia nyata manapun, turun ke dunia dan dihayati oleh manusia konkret. Manusia yang punya tubuh, punya sejarah, yang kesadarannya selalu mengarah ke dunia di luarnya, dan yang mau membangun identitas kulturalnya sendiri. Fenomenologi mempertanyakan 'apakah artinya sesuatu menampakkan diri?' Sesuatu itu bisa benda, bisa makhluk hidup, bisa manusia, perasaan, bisa juga fantasi; dan yang dipertanyakan adalah status penampakkannya pada kesadaran. Hanya saja, kesibukan mempertanggungjawabkan semua tahap pemikiran secara ketat,³³ membuat fenomenologi berkulat di hubungan antara syarat-syarat penampakan segala sesuatu, dan struktur kesadaran bagi siapa segala sesuatu itu tampak.³⁴ Ia berhasil mengaitkan kesadaran seseorang ke dunia sehari-hari, tetapi muasal pengetahuan tetaplah diri sendiri. Sebagai '*science of the first person*', orang lain dibentuk menurut struktur kesadaran saya.

Sementara itu, hermeneutika model Dilthey punya agenda

31 Octavio Paz. *In Search of Present ...* (1990), 17.

32 Untuk kajian mengenai ketegangan ilmu-ilmu berhadapan dengan kebudayaan yang lain, lihat Christoph Jamme. "Cross-Cultural Understanding: Its Philosophical and Anthropological Problems". *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 4 No. 2 (1996), 292-308; lihat juga Jonathan Friedman. "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist* 4 (Des. 1992), 850.

33 Fenomenologi yang saya maksudkan di sini saya batasi pada fenomenologi transendental Husserl [*The Idea of Phenomenology* (Springer, 1999)].

34 Syarat bagi kemungkinan mempunyai persepsi, misalnya, adalah mempunyai tubuh, tetapi bukan sekadar tubuh fisik, melainkan tubuh sebagai organ kegiatan sadar [Bandingkan Sebastian Luft. "Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship". *International Journal of Philosophical Studies* No. 2 (June 2005), 141 - 177].

epistemologis agar ilmu-ilmu budaya mencapai taraf kepastian ilmu-ilmu alam. Hermeneutika Dilthey merupakan metode untuk memahami pengalaman orang lain, yang asing bagi si pemaham. Akan tetapi, supaya tidak melulu sibuk dengan psikologisme orang lain, ia memahami pengalaman yang asing itu melalui makna yang terekspresikan dalam karya-karya budaya, khususnya sejarah. Sebagai makhluk yang menyejarah, manusia yang mempelajari sejarah "sama dengan dia yang membuat sejarah." Persis karena ia ikut ambil bagian dalam menghasilkan obyek pemahamannya, keputusan "yang universal sah bisa ia capai."³⁵

"Kata akhir akalbudi ... yang telah mengembara memasuki semua pandangan dunia bukanlah kerelatifan, melainkan kedaulatan akalbudi dalam hubungan dengan dengan tiap-tiap (pandangan dunia) itu, dan juga kesadaran positif mengenai bagaimana, dalam beragam sikap mental, ada satu realitas dunia untuk kita."³⁶

Kesibukan membuat jarak dengan masa lalu menyebabkan Dilthey abai bahwa yang asing, yang mau dipahami itu, punya kemungkinan untuk mempengaruhi nilai dan konsep si pemaham.³⁷ Demi obyektivitas, manusia Pencerahan Dilthey ternyata tidak segan-segan "mengakui ketidakberhinggaan akalbudinya sendiri untuk memahami segala sesuatu."³⁸

35 Kutipan dalam Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971), 149.

36 Sebagaimana dikutip (dan diterjemahkan) dari David K. Naugle, *The Age of the "World Picture": Hermeneutics and Weltanschauung Theory* (<http://www.leaderu.com/philosophy/ageworldpicture.html/20-06-2006>)

37 Dalam ilmu-ilmu sosial, ini dikenal sebagai hermeneutika ganda. Lihat Josef Bleicher. *The Hermeneutic Imagination*. (London: Routledge, 1982), 80-81. Bleicher membahas obyektivisme Dilthey menurut kritik Gadamer dan Habermas yang masing-masing punya penekanan berbeda.

38 Kritik Gadamer dalam *Truth and Method*. trans. J. Weinsheimer and D. Marshall (New York: Crossroad, 1992), 232. Dilthey bertujuan seperti Kant, mencari syarat-syarat yang memungkinkan pengetahuan tentang alam (syarat-syarat tran-

Merasakan kesendirian adalah kondisi manusia, tetapi ini rupanya segera diikuti oleh pasangan ekstrimnya, yaitu hasrat mencari orang lain demi menjadikannya satu dengan dirinya.

Kebenaran dalam Lipatan Makna

Modernitas berorientasi pada manusia universal dan ekspresi otentik manusia dengan bertumpu pada rasionalitas. Dalam perkembangannya, rasionalitas itu tergerogoti oleh kekuatan politik, ekonomi, dan sains-teknologi. Manusia universal itu mengembangkan diri sekaligus menggagalkan diri sendiri. Ia tidak bisa mengenali orang lain sebagai orang lain, kecuali menurut kerangka kepentingannya.

Jika dipadatkan, tiga hal berikut ini merupakan dampak strategi epistemologi pemikiran modern. Tentu saja pemadatan perlu disertai dengan catatan penting bahwa segi-segi emansipatoris yang terdapat dalam strategi itu telah disingkirkan demi hemat pemaparan, betapapun segi emansipatoris itu penting karena justru menunjukkan isi yang sangat ambivalen dari modernitas.³⁹

Pertama, strategi membuat jarak (distansiasi) dengan daya-daya alam dan kebudayaan, agar dorongan-dorongan primitif alamiah, mitos, dogma dan takhayul tidak lagi mengepung manusia kala membuat putusan, telah merangsang rasionalitas abstrak untuk menelan elemen-elemen konkret tindakan manusia. Isi kantung suka dan duka manusia disembunyikan di dalam laci besar narasi tunggal seperti Kebebasan, Kemajuan, Kemanu-

sendental). Dengan mencontoh Kritik Rasio Murni Kant, Dilthey mengarahkan pertanyaan itu untuk ilmu-ilmu budaya. Dilthey tetap tidak dapat melepaskan diri dari upaya mengejar obyektivitas seperti dipahami ilmu-ilmu alam. Dilthey mereduksi pengetahuan pada kutub transendental dengan menaruh hubungan-hubungan penghayatan, ekspresi, serta pemahaman pada struktur dunia-kehidupan secara transendental. Ia jatuh pada obyektivisme.

³⁹ Untuk rincian mengenai hal ini lihat Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Massachusetts: MIT Press, 1987).

siaan, Emansipasi, Rasionalitas, Efisiensi, dan sebagainya. Jika dalam proses mewujudkan semua itu ada yang menjadi korban, berapapun banyaknya, itu harga yang harus dibayar demi mencapai tujuan. Nalar menjadi sangat instrumental dan pragmatik. Simaklah bagaimana pemutusan hubungan kerja (PHK) diberi eufimisme 'rasionalisasi' perusahaan, atau kemudahan PHK diberi nama '*flexible labour market*', pembantaian manusia dinamakan 'pembersihan etnik', dan lain sebagainya.

Kedua, penetapan terukur sebagai satu-satunya kategori bagi yang riil menggeser apa yang tidak terukur ke kawasan pengalaman psikologis dan hanya layak dipertimbangkan sebagai representasi bilik-dalam subyek.⁴⁰

Ketiga, filsafatnya yang bertolak dari aku dan berputar-putar kembali ke aku, melahirkan hasrat mengetahui yang narsistik. Keberadaan kesadaran dan sejarah yang lain, ditarik kembali ke kerangka yang sudah lebih dulu dikenali, dan semata menjadi *moment* relatif dalam *logos* (rasio) universal.

Narcissus mati bukan karena cinta, melainkan karena cinta (diri) yang tidak berbalas. Ia merana kelaparan karena tidak mau beranjak dari bayangan wajahnya sendiri yang memantul di permukaan kolam. Inilah situasi akhir masa Pencerahan.

Dunia pengalaman manusia terbelah. Satu kutub berupa medan obyektif berciri ilmiah. Di dalamnya berlangsung kegiatan menelusuri segala sesuatu ke sumber yang tunggal serta menjadikan yang tunggal itu sebagai prinsip dari semua prinsip. Kutub lainnya adalah medan moral manusia yang tidak mungkin

40 Industri perakitan mobil mungkin hanya mempertimbangkan efisiensi mekanisme produksi dan laba, ketika mulai menerapkan jalur perakitan (*conveyor-belt*). Di belakang filosofi jalur perakitan bersembunyi penyingkiran terhadap elemen subyektif-kreatif manusia, yang dengan jenaka namun cerdas ditampilkan oleh Charlie Chaplin dalam film bisu *Modern Times* (1936). Buruh yang diperlakukan sebagai salah satu komponen fisik lini produksi akan terotomatisasi sehingga kepastian *output* lebih terjamin. [Bandingkan Mary Midgley, *The Myths We Live By* (London: Routledge, 2005), 18-19].

mencapai obyektivitas maupun kebenaran yang parameter dasarnya sudah ditentukan berdasarkan paradigma ilmiah. Identitas kultural, kehirauan estetik, daya kreatif imajinasi manusia, dan pengalaman religius-spiritual mendapat tempat, tetapi tidak dapat membuat klaim ontologis dalam dunia obyektif. Kawasan ini menyuguhkan kebenaran yang setiap waktu bisa didekonstruksi dan dinegosiasi untuk kembali memenuhi kriteria obyektif.

Pendekatan 'obyektif' menimbulkan konflik interpretasi ketika 'yang-lain' mulai mengidentifikasi diri mereka sendiri. Dalam *Orientalisme*, pemikir poskolonialis Edward Said misalnya, menunjuk *Orientalisme* sebagai sebuah wacana Barat untuk menilai superioritas kebudayaan Barat atas kebudayaan Timur, dengan menghubungkannya dengan konsep Kemajuan.

Kesadaran manusia pecah ke dalam pluralisme sejarah, keunikan bentuk-bentuk kehidupan dan gaya hidup, permainan bahasa dengan gramatikanya sendiri-sendiri, cerita-cerita kecil yang jauh lebih penting daripada kisah besar yang mau mengklaim kesahihan universal. Inilah kala ketika kita memasuki sebuah dunia pencarian kemajemukan makna dan bukan pencarian kebenaran. Konsep-konsep tentang hak asasi manusia, kemajuan, peradaban digugat karena prasangka ideologis, politik, dan kebudayaan yang membebaninya. Tidak cukup orang yang saling berhadapan menerima satu sama lain sebagai yang berbeda. Masing-masing menuntut agar perbedaan itu diaktifkan:

"Tuntutannya bukan penyertaan ke dalam lipatan 'kemanusiaan universal' berdasarkan ciri manusia yang dimiliki bersama; bukan pula penghargaan 'terlepas' dari faktanya ia berbeda. Apa yang dituntut adalah penghargaan terhadap seseorang sebagai yang berbeda"⁴¹

41 Sonia Kruks. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), 85

Dalam situasi itu, kita tidak mungkin lagi saling menilai baik-buruk tindakan kita. Paling-paling kita terpesona menatap keragaman kita sendiri. Simaklah kritik Terry Eagleton kepada para pemikir yang menolak gagasan tentang kemungkinan 'kesamaan', "Mereka berpikir bahwa dunia seluruhnya dibangun dari perbedaan ... [tetapi], ... dalam dunia perbedaan murni seperti itu, tidak seorangpun kemudian bisa berbicara tentang apapun secara masuk akal."

Perjumpaan 'saya' dengan orang yang 'bukan saya' segera menampilkan paradoks. Orang yang ada di hadapan saya tiba-tiba memaksa saya mengakui kemandiriannya. Sia-sialah saya mengerahkan daya nalar, karena yang ia tuntut bukan bagaimana saya bisa memahami dia, melainkan pengakuan saya atas ketidaktahuan saya akan dia. Perjumpaan menjadi semacam ritual menguji rasa aman. Dalam masyarakat mitis, subyek bisa ambil bagian dalam ritual yang tidak ia pahami; ia cukup merasa aman sejauh bisa menanggapi daya-daya yang dihadirkan dalam ritual. Sebaliknya, subyek modern menuntut pemahaman lebih dulu untuk bisa menanggapi.

Subyek modern sudah kepalang menyatakan dirinya sebagai ada-yang-mengetahui, sehingga ketidaktahuan merupakan penyangkalan atas premis eksistensinya. Artinya, ketika saya tiba-tiba cemas dan menamakan orang lain dosa asal saya, neraka saya,⁴² ini melampaui sekadar perkara psikis orang gagap berhadapan dengan orang yang tidak dikenal. Dari perkara epistemologi bagaimana mengenali (orang lain), saya terdampar ke masalah eksistensi. 'Orang lain' memaksa saya mengakui kemandiriannya, menuntut pengakuan atas keberlainannya dan menyangkal kemampuan saya untuk membawanya ke dalam kerangka pengetahuan saya. Inilah saat ketika, meminjam ungkapan David

42 Saya meminjam ungkapan Sartre, "Hell is other people" [Jean Paul Sartre. "No Exit" dalam *No Exit and Three Other Plays* (New York: Vintage, 1989), 45].

Laing, *ontological security* merasa terancam. *Ontological security* merupakan rasa aman yang dimiliki seseorang di bilik terdalamnya (*inner-self*), yang bersumber dari kepenuhannya sebagai manusia. Ia merasa aman ketika ia tahu apa yang ia lakukan dan mengapa ia melakukannya.⁴³

Modernitas dipahami pertama-tama sebagai upaya menemukan subyektivitas di bawah subjudul kesadaran-diri, penentuan-diri, realisasi-diri. Ketika premis ada-yang-mengetahui gugur oleh kehadiran orang lain, kepenuhan dirinya sebagai manusia terancam. Bersama dengan itu, runtuh pula epistemologi yang bermaksud menjamin kebenaran obyektif setiap wacana manusia. Sebagai gantinya, orang berpusat di pluralitas makna. Bahasa menjadi syarat bagi kemungkinan pengenalan⁴⁴ sejarah dewasa ini, dan di dalam bahasalah makna dipertaruhkan. Bahasa memang lebih daripada sekadar teks, struktur dan makna. Bahasa adalah juga pengalaman yang dihayati.⁴⁵ Lahirlah cerita-cerita kecil yang saling mencari peluang untuk diterima dan diakui dalam arena permainan bahasa.

Akan tetapi persis karena itu, bahasa bisa menjadi semacam ilusi linguistik. Kata-kata hanya menunjuk pada dirinya sendiri; dan pengalamanlah yang memberi makna pada bahasa. Bahasa memasuki kawasan semiotika —pengetahuan tentang tanda—

43 Istilah *ontological security* berasal dari Ronald David Laing. *The Divided Self, An Existential Study in Sanity and Madness*. (London: Tavistock, 1960), 39. *Ontological security* mengacu ke kondisi manusia yang "merasakan kehadirannya ... mengalami dunia dan mengalami orang-orang lain secara riil, hidup, penuh, dan berkesinambungan ... pada aras sadar dan bawah-sadar, memiliki jawaban-jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan menyangkut eksistensinya sebagai manusia konkret." Catatan: pertanyaan-pertanyaan eksistensi misalnya kebebasan, kecemasan, ketakutan, kebersalahan, dan cinta kasih.

44 Semacam syarat transendental dalam arti sebagaimana dipergunakan oleh Kant; pertanyaan Kant adalah, apa yang perlu diandaikan supaya pengenalan itu mungkin?

45 Lihat I. Bambang Sugiharto. *Postmodernisme, Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996), 95.

seraya membenamkan materialitas fakta ke onggokan tanda. Bersamaan dengan itu perkara-perkara sosial dan ekonomi-politik dilenyapkan ke dalam refleksi kebudayaan.⁴⁶ Masyarakat semata lapangan kebudayaan tempat konsumsi dan gaya hidup menggantikan produksi dan kerja yang pernah menempati sisi penting kajian kehidupan sosiokultural. Dengan tajam, Eagleton mengkritik para pengkaji kebudayaan yang “berlaku seakan-akan kapitalisme tidak pernah ada.”⁴⁷ Media massa, barang-barang konsumsi, dan gaya hidup berbasis orientasi pasar menjadi arena untuk memperebutkan dan mengartikulasikan pluralitas diri. Saya akan kembali ke pembahasan mengenai yang terakhir ini setelah sub-bagian berikut yang membahas politik identitas.

Manusia = Kata

Ketika kata semata menunjuk ke dirinya sendiri, kata juga bisa mengais makna dari sesama kata. Lalu apakah ‘kata’? Mengutip puisi yang ditulis gadis berusia enam tahun, Guy Robinson menjawabnya untuk kita, “kata-kata adalah bisikan dan siulan/dan semua terbangun dari udara.”⁴⁸ Selebihnya, kita tinggal pergilang antara kata dan makna. Ketika tiba pada ‘manusia’, ia juga semata kata dan bukan lagi sekadar makhluk yang menggunakan kata-kata.⁴⁹

46 Ini menyangkut perdebatan mengenai otonomi kebudayaan; lihat misalnya Revathi Krihnaswamy. “The Criticism of Culture and the Culture of Criticism”. *Diacritics* Vol 32 No 2 (2002), 106-126.

47 Terry Eagleton. *The Illusion of Postmodernism* (1996) sebagaimana dikutip dalam Robert Antonio. “After Postmodernism: Reactionary Tribalism”. *The American Journal of Sociology* Vol 106 No 1 (Jul 2002), 11.

48 Guy Robinson. *Philosophy and Mystification, A Reflection on Nonsense and Clarity* (New York: Fordham University Press, 2003), 18.

49 Bandingkan kritik Norbert Wiley terhadap kekeliruan Derrida menafsirkan komentar Pierce “manusia adalah semata ‘tanda’ atau sebuah ‘kata.’” Dikutip dalam *The Semiotic Self* (Oxford: Polity Press. Basil Blackwell, 1994), 187 dst. Bandingkan dengan Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*

Mungkin kita sepakat dengan filsuf pragmatik Richard Rorty bahwa kosa kata lahir di dalam komunitas kebudayaan. Maknanya bergantung pada bagaimana anggota komunitas itu memahami dan menghayati realitas. Akan tetapi, perkara muncul kalau selanjutnya dikatakan bahwa apa yang seseorang pikirkan dan yakini, bergantung pada kosa kata yang ia pergunakan tanpa peduli lagi ke mana kata mengacu. Ketika kita mengatakan 'manusia', apa bedanya dengan menyatakan bahwa itulah gelembung kosong yang mengambang di atas buih kebudayaan?

Sains dan teknologi kotemporer bukan hanya 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 lapisan ketiga, informasi sebagai realitas alias realitas rekaan.⁵⁰ Dengan perkembangan teknologi informasi yang demikian pesat, lapisan ketiga ini menggilas kedua lapisan lainnya. Tuntutan efisiensi lalu-lintas informasi, khususnya melalui media massa elektronik, mengakibatkan citra lebih penting dan lebih efektif daripada kata. Kita tidak punya cukup waktu untuk menakar informasi, karena citra hadir silih-berganti, tumpang tindih sebagai potongan-potongan realitas yang berisi pernyataan terpotah-potah. Dunia citra seperti itu tidak stabil dan membuat kita mudah lupa. Dunia macam itu tentu semakin menganggap usang pencarian akan nilai-nilai yang bersifat umum.

Komunitas yang sedang teragap-agap melancarkan "poli-

(Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

50 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 berkembangnya teknologi informasi [Albert Borgmann. *Holding On to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium* (Chicago: University of Chicago Press, 1999)].

tik kampanye” perbedaan, terpaksa bungkam terhadap berbagai kekejian yang diajukan atas nama cerita-cerita kecil. Tetapi, mengapa kebanyakan kita menolak, atas nama kemanusiaan, tindakan pemerkosaan serdadu Kosovo (1990-an) terhadap ribuan perempuan Muslim Bosnia? Mengapa kita mengutuk terorisme bom? Jika kita konsisten membela cerita kecil, kita akan memaklumi perlakuan bengis itu sebagai kebutuhan masyarakat Kosovo menyembuhkan luka lama akibat serbuan tentara Muslim Turki-Ottoman lebih dari setengah milenium lalu. Mungkin kita diam-diam mengakui, bahwa jika segala yang universal ditinggalkan, kita tidak punya apa-apa lagi untuk bisa memecahkan berbagai konflik di sekitar kita. Konsensus juga sudah ditolak atas nama cerita kecil.⁵¹ Kita cuma tinggal punya perasaan. Akan tetapi mungkinkah disposisi perasaan bisa menggantikan argumen mengenai baik dan buruk?⁵² Saya menilai sesuatu itu sebagai ‘baik’ atau ‘buruk’ bergantung pada *mood* saya.

Modernitas menjinakkan ‘yang jahat’ semata ke dalam ‘yang kriminal atau patologi’.⁵³ Dewasa ini, refleksi kebudayaan bungkam terhadap kekejian manusia. Yang dilakukan hanya menggiringnya ke ruang tidur, menjadikannya tontotan di layar televisi, lalu menganalisis citranya sebagai permainan tanda. Apakah yang jahat itu Sadam Hussein atautkah George Bush, tergantung pada saluran televisi mana yang jadi pilihan kita, dan bagaimana kita menafsirkan tanda yang ditayangkan.

51 Merujuk *paralogie* François Lyotard yang maksudnya adalah mengaktifkan perbedaan dengan menggerogoti kesepakatan-kesepakatan yang sudah mapan, dalam rangka memberi peluang bagi narasi-narasi kecil untuk dihargai [dalam *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1992)].

52 Bandingkan Jürgen Habermas. *Postmetaphysical Thinking*, trans. William Mark Hohengarten (Great Britain: Polity Press, 1995), 135.

53 F. Budi Hardiman. *Memahami Negativitas: Diskursus tentang Massa, Teror, dan Trauma* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2006).

Tribalisme Politik Sektarian

Cerita-cerita kecil merupakan pijakan bagi gerakan sosial-politik yang bernilai.⁵⁴ 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 sebagaimana dinyatakan Sonia Kruks di atas. Dari sini lahir gerakan yang disebut 'politik identitas'. Akarnya bisa ditelusuri sampai ke gerakan perempuan lebih dari 100 tahun lalu, atau ke perjuangan orang kulit hitam melawan perbudakan.⁵⁵

Politik identitas menyangkut "bukan sekadar apa yang dikatakan, melainkan siapa yang mengatakannya dan tentang siapa".⁵⁶ Bahwa kerap kali apa menjadi kurang penting dibandingkan siapa, bisa disimak dari diagnosis ilmuwan politik Susan George tentang politik identitas, "politik identitas ... menciptakan ghetto, tanpa peduli apakah perbedaan-perbedaan itu punya dasar dalam fakta atau tradisi."⁵⁷

Kesibukan menolak universalisme Pencerahan, karena dianggap identik dengan penyeragaman kebudayaan dan penghancuran komunitas lokal, memunculkan gerakan yang mengembangbiakkan perbedaan. Risiko mengerikan dari politik perbedaan adalah ia menciptakan wacana keberpihakan. Melebur dengan pihak lain dianggap sama dengan menghancurkan identitas

54 Lihat Marlon B. Ross. "Pleasuring Identity, or the Delicious Politics of Belonging". *New Literary History* Vol 31 No. 4 (2000), 827-850.

55 Axel Honneth. "Recognition or Redistribution?" dalam Scott Lash & Mike Featherstone (eds.) *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture* (London: Sage Publications Inc., 2002), 53.

56 Marlon B. Ross. "Pleasuring Identity ..." (2000, 839).

57 Susan George. *The Lugano Report: On Preserving Capitalism in the Twenty-First Century* (London: Pluto Press, 2003), 83.

sendiri, sehingga memutlakkan perbedaan menjadi suatu keniscayaan. Dari sini lahir berbagai macam fundamentalisme.

Bukan tanpa alasan khusus jika Richard Sennet mengatakan bahwa 'kita' bisa menjadi *'Dangerous Pronoun'*. Dalam kerangka politik identitas, kita lenyap dan menyisakan hanya 'kami'.⁵⁸ 'Kami' bisa menjadi tempat persembunyian bagi masa lalu yang dibenci, sekaligus ketidaksanggupan menghadapi masa kini. 'Kami' menjadi kepompong yang melindungi 'kita' karena 'kami' mendefinisikan dengan dan untuk siapa kita berbicara. Di dalam 'kami', warna moral kekejaman berubah, tergantung pihak mana yang melakukannya. Artinya, baik atau buruk bergantung pada siapa yang melakukan, dan untuk siapa dia melakukannya. Ketika pengalaman sendiri merupakan satu-satunya kriteria untuk mensahihkan sudut pandang tertentu, masyarakat berantakan dalam kerumunan-kerumunan identitas, tetapi menyebut diri dengan eufimisme 'komunitas'. Implikasi dari politik perbedaan ini mirip apa yang dikatakan oleh ilmuwan sosial Manuel Castells, "peminggiran para peminggir oleh yang terpinggirkan."⁵⁹

Sebuah jurnal sosiologi memberikan rumusan berbeda bagi gejala ini, "Setelah Postmodernisme (yang tinggal adalah): Tribalisme Reaksioner" (lihat catatan nomor 45). Dengan ini dimaksudkan gerakan yang memicu konflik-konflik penuh kekerasan, didasarkan pada fundamentalisme agama, etnisitas, ras, gaya hidup, jender, dan lain sebagainya, dengan alasan berbeda-beda dan tidak jarang saling bertentangan.

Kalau Habermas percaya bahwa modernitas tidak pernah mati, perkaranya sekarang ini kita terdampar di "modernitas tanpa modernisme: sebuah hasrat melampaui tanpa visi yang jernih

58 Richard Sennett. *The Corrosion of Character* (London: W.W. Norton & Company, 1998), bab B.

59 Manuel Castells. *The Power of Identity* (Oxford: Blackwell, 2000), 9.

tentang sasaran utama dan tujuan ... yang tersisa tinggal perbedaan itu sendiri dan timbunannya."⁶⁰

Dalam banyak kecenderungan di negeri ini, apa yang mulai sebagai politik identitas dan merupakan kategori kultural yang berpusat di struktur psikologis, dalam prakteknya beralih menjadi politik pengakuan. Politik pengakuan tidak sama dengan politik identitas. Politik pengakuan berkaitan dengan status. Status di sini bukan hanya pengakuan inter-subyektivitas dalam masyarakat, tetapi juga peran sosial-politik dalam menentukan mati dan hidupnya negara. Artinya, apa yang dituntut oleh gerakan politik ini bukan pengakuan atas identitasnya yang spesifik, melainkan pengakuan akan status dan peran sosial-politik dalam ikut menentukan gerak institusi publik. Dari kategori kultural, politik identitas bergerak ke kategori legal dengan tujuan mendehinstitusionalisasikan pola-pola kultural yang dinilai melemahkan status kelompok itu, serta menggantikannya dengan pola yang akan menguatkannya.⁶¹

Bagaimanapun, karena dilakukan dengan memutlakkan perbedaan, politik pengakuan cenderung sangat sektarian. Entah para penyelenggara negara menyadarinya atau tidak, UU Pendidikan yang sempat menimbulkan gelombang penolakan (2003), berbagai Peraturan Daerah yang menimbulkan kontroversi sekarang ini, dan terakhir RUU-APP yang sampai hari ini masih menimbulkan perdebatan, merupakan contoh keberhasilan kelompok sektarian melancarkan kampanye politik pengakuan. Ironisnya, apa yang mulai dari klaim perbedaan berakhir dengan

60 Jonathan Friedman. "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush" dalam Mike Featherstone & Scott Lash (eds.) *Spaces of Culture: City-Nation-World* (London: Sage, 1999), 239-241, sebagaimana dikutip dalam Lash & Featherstone. *Recognition ...* (2003, 141).

61 Saya meminjam ide perbedaan antara identitas dan status serta politik identitas dan politik pengakuan ini dari Nancy Fraser, dengan melakukan beberapa perubahan [lihat "Recognition without Ethics?" dalam Lash & Featherstone. *Recognition ...* (2003, 21-42)].

pemaksaan kepada yang berbeda, melalui pemutlakan klaim-klaim normatif. Inilah sindiran Arnold Gehlen untuk situasi seperti ini, "Proses yang membebaskannya dari kekuasaan yang universal, sekaligus juga yang memerosokkannya kembali ke bawah kekuasaannya."⁶² Ringkasnya, perbedaan yang dipuja-puja pada saat yang sama adalah juga keseragaman.

Bius Identitas Pasar

Seperti sudah disebut di atas, narsisisme identitas memilah yang normatif dari yang epistemologis dengan menggiring elemen-elemen sosial, ekonomi dan politik masuk ke dalam kategori kebudayaan. Ini membawa akibat tercerai-kannya kebudayaan dari kekuasaan.⁶³ Dengan mudah kita terkecoh. Padahal, begitu ada identitas, seketika itu juga ada pertarungan kekuasaan dalam arti apapun. Dengan memisahkan kebudayaan dari kekuasaan, tuntutan masyarakat adat yang menjadi korban kepentingan bisnis, misalnya, akan diperlakukan sebagai upaya mereka yang sedang melestarikan budaya demi ekspresi identitas. Padahal yang berlaku sebaliknya. Masyarakat adat berjuang melestarikan identitas budaya, karena dari situlah mereka bisa bertahan melawan upaya meminggirkan mereka.

Contoh tentang masyarakat adat ini sekaligus memperlihatkan maksud awal kelahiran politik identitas: perjuangan kelompok marjinal. Akhir-akhir ini, kalau kita meratapi politik identitas, itu karena dalam praktiknya ia telah berubah wajah secara mengerikan menjadi politik pengakuan yang memutlakkanuntutannya. Di saat meratap tidak berkesudahan itulah, kita lengah akan gerak sejenis politik identitas lain yang menyelip diam-diam atas nama kebebasan preferensi konsumen di pasar.

62 Dikutip dalam Jürgen Habermas. *Postmetaphysical Thinking ...* (1995), 149.

63 Terry Eagleton. *After Theory ...* (2003), 12, 97-98.

Beda 'politik identitas pasar' (*market politics*) dengan 'politik identitas sektarian' (*sectarian politics*) ibarat perbedaan antara to-peng ritual dan to-peng pertunjukan. Politik sektarian itu *tremendum* (menakutkan), politik pasar *fascinosum* (menawan dan mem-bius). Pertanyaannya, apakah efeknya juga berbeda?

Layaknya sutradara panggung, para kapten pemasaran si-buk meromantisasikan pasar. Mereka perlu meyakinkan konsu-men, bahwa tiap-tiap konsumen punya keunikan dan dilayani se-cara khusus. Mereka nampak bersungguh-sungguh jatuh cinta kepada para konsumen, sehingga semua kebutuhan dan kenya-manan para konsumen seakan diutamakan. Dalam praktiknya, tentu saja ada ambivalensi. "Laba adalah segala-galanya", begi-tu ahli pemasaran Stephen Brown dan kawan-kawan mengingatk-an. Ini berarti tidak setiap konsumen dapat dilayani kebutuhannya. Orientasi selera konsumen melalui segmentasi pasar ber-dasarkan kemampuan daya-beli pun menjadi niscaya.⁶⁴ Tegasnya, para kapten pemasaran itu punya tugas membentuk hasrat kita untuk mengejar identitas tertentu.⁶⁵

Ambillah contoh berikut. Di negeri ini, pasar berhasil men-definisikan kecantikan seorang perempuan menurut kulitnya yang putih dan rambutnya yang lurus. Semua iklan produk pera-watan rambut dan kulit mengambil tema perempuan berwajah indo dan berambut lurus. Kalimat-kalimat reklame diberi imbuh-an "kulit putih bercahaya." Seringkali diperlukan penegasan "da-lam 14 hari saja," agar daya saing produk atau jasa meningkat.

Dengan cerdas para pemasar memanfaatkan fakta warna kulit (gelap/terang) atau jenis rambut (lurus/keriting) sebagai 'kekurangan', untuk memancing pembentukan hasrat. Mereka

64 Stephen Brown, Anne Marie Doherty, Bill Clarke. "Stoning the Romance, On marketing's mind-forg'd manacles" dalam Brown, Doherty, Clarke (eds) *Romancing the Market* (London: Routledge, 1998), 9.

65 Lihat Russell W. Belk. "In the Arms of the Overcoat. On luxury, romanticism, and consumer desire" dalam Brown, dkk (1998), *ibid.*, 51.

memainkan politik identitas dengan cara memasuki aras eksistensial-psikologis yang mendefinisikan kecemasan, kebahagiaan, kepuasan dan rasa aman. Mereka menebar harapan agar "yang kurang beruntung karena tidak masuk dalam kategori 'yang-lain', bisa berharap akan menjadi serupa dengan (yang-lain) yang 'lebih baik' itu jika memakai atau memiliki produk atau jasa tertentu." Tentu saja harapan itu kosong; para pemasar tentu tidak peduli dengan fakta bahwa warna kulit adalah persoalan genetik.

Kita mengira bahwa kita unik dengan membeli barang atau jasa tertentu, padahal lewat penciptaan selera pasar kita masuk ke penyeragaman sesuai rekayasa pemilik modal. Dengan taktik itu, mereka mempermainkan apa yang kita kira membuat kita punya "status" tertentu di masyarakat. Argumen bahwa 'kebudayaan' dan 'laba' merupakan dua entitas yang tidak saling berhubungan hanyalah sisa fantasi romantis. Ketika sebuah kebudayaan merupakan kebudayaan komoditas, komoditas dikonsumsi berdasarkan fungsi materialnya, sekaligus makna, identitas, kenyamanan dan kenikmatan yang dihasilkan. Komoditas diciptakan para pemilik modal melalui narsisisme identitas dan perayaan gaya hidup.

Budaya tentu istilah *omnibus*, mahaluas pengertiannya. Tanpa masuk ke perdebatan luas ini, saya memahaminya sebagai dialog diri maupun kolektif, untuk berproses (yang adaptif maupun bagi perubahan) melalui elemen-elemen ideasional dan material. Dewasa ini, isi dialog komunitas kebudayaan kita di satu sisi terperangkap bias logika pasar, dan di sisi lain terseret dalam agenda kelompok sektarian. Dulu kita menuduh Orde Baru menghancurkan hidup kita dengan memberangus pasar-bebas dan fundamentalisme sektarian. Sekarang, persis ketika pemerintah tak melakukan apa-apa, kedua kekuatan itu (meskipun tampak berlawanan) melesat dan secara bersamaan meremuk Indonesia.

Pepatah mengatakan, jika dua gajah bertarung, pelanduklah yang paling sengsara. Rakyat kebanyakanlah sang pelanduk,

yang setiap hari bergulat menyiasati kesesakan hidup terhimpit beban salah urus kehidupan bersama. Kedua kekuatan itu lolos dari perhatian kita. Kita mengira gaya hidup dan identitas merupakan perkara kebudayaan yang tidak ada kaitannya dengan politik maupun kepentingan publik. Padahal di arena itulah kelangsungan keadaban kehidupan sosial, ekonomi, dan politik kita sedang dipertaruhkan.

Paparan di atas menunjuk argumen yang ingin saya ajukan. Politik pasar yang membius dan politik sektarian yang menakutkan adalah dua nama yang bertumpu di atas persoalan yang sama: hak untuk menjadi diri sendiri. Meskipun demikian, itu tidak berarti keduanya berkawan. Akan tetapi keduanya sama-sama tahu bahwa kategori eksistensial bisa digiring ke arena publik, karena identitas bisa menjadi sarana untuk meraih kekuasaan. Untuk itu, keduanya sama-sama punya agenda menyeragamkan kepentingan publik agar berkelindan dengan kepentingan mereka. Keduanya memakai segala cara, termasuk rayuan dan kekerasan, sekalipun taktiknya selalu berubah. Jika diperlukan, keduanya saling mengadopsi strategi, bergantung kepentingan yang hendak dituju. Iklan di bawah ini memperlihatkan bagaimana salah satu kelompok sektarian mengadopsi logika pasar yang membius:

"Mega Market: Dengan sekitar 200 juta Muslimnya, Indonesia telah mengukuhkan diri sebagai negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Sebagai mayoritas, Muslim Indonesia adalah Mega Market bagi siapapun yang ingin memanfaatkannya. Keunikan budaya membuat market ini menjadi *segmented* dan loyal. Beruntunglah bila setiap pemasar tahu akan kunci 'pembuka' gerbang hati Muslim Indonesia ... Bila saat ini begitu banyak media yang sangat beragam posisi dan segmentasinya, sesungguhnya mereka adalah kerumunan belaka di mata umat Islam. Raih hati pembaca, raih hati umat Islam Indonesia ... Fakta bahwa kami media berita terbesar

dan yang paling banyak dibaca di Indonesia (berdasarkan riset AC Nielsen 2005) membuat kami percaya diri untuk mengajak Anda bersama kami keluar dari kerumunan..."⁶⁶

Lagi-lagi kita meratap. Kita menyesali pemerintah yang tidak mampu berbuat apa-apa mengatasi fundamentalisme sektarian yang mengancam ruang-ruang paling privat kita. Kita juga menyalahkan pemerintah yang tidak berpihak kepada rakyat biasa, karena justru semakin condong membela kepentingan para fundamentalis pasar. Kita lupa, kesigapan kita bicara masyarakat-warga berarti menegaskan bahwa masyarakat-warga berjuang bukan hanya untuk mengoreksi kinerja pemerintah dan badan-badan publik lainnya, tetapi juga mengoreksi para pengendali kinerja pasar dan pemimpin komunitas.⁶⁷ Itulah implikasinya bila kita memang sungguh paham arti "masyarakat-warga" dan mau mengembangkannya.

Dalam kepeungan pertarungan dua bentuk 'identitas' itu, entah yang *tremendum* maupun yang *fascinosum*, pemerintah hanya salah satu aktor. Ia semakin kehilangan daya penentunya karena telah lama terjerat dalam jaring-jaring kekuatan berbagai kepentingan yang meremuk kehidupan bersama kita.

Mungkinkah Aksi Bersama?

Mungkin di situlah letak salah satu masalahnya. Realitas pemikiran kontemporer yang awalnya mau menggugat keangkuhan kata yang mengklaim realitas,⁶⁸ berujung di kekalutan membedakan antara realitas rekaan (citra) dan kenyataan. Citra menjadi cermin

66 Majalah *Sabili* Edisi 23, Th XIII, 1 Juni 2006.

67 Lihat B. Herry-Priyono, "Ranah Publik, Dari Mulut Pemerintah ke Rahang Pasar" dalam *Republik tanpa Ruang Publik* (Jakarta: Yayasan SET, 2005).

68 Saya maksudkan adalah epistemologi modern yang jatuh ke "kesesatan epistemologis" dengan memperlakukan "pengetahuan tentang realitas" (epistemo-

untuk kita berkaca dan menemukan eksistensi. Kita tidak perlu pusing menimbang kadar kebenaran, seperti ketika kita masih percaya bahwa kenyataan sungguh ada 'di sana' dan bukan sekadar hasil permainan kata dan tanda. Karena kita sudah membuang segala acuan, kita gagap menghubungkan cuaca kultural kita dengan pertarungan materialitas yang menandai sejarah masa kini. Dengan tepat, Eagleton menggambarkan kegamangan ini dalam kritiknya terhadap refleksi kebudayaan dewasa ini:

"Persis di saat para teoretisi kultural berpikir kecil-lokal, sejarah mulai bertindak global. 'Bertindak lokal, berpikir global' telah menjadi slogan kaum progresif.... Persis pada saat narasi besar globalisasi kapitalis berderap sambil meninggalkan bangkai-bangkai korban yang berceceran di seluruh planet, para intelektual progresif bahkan berhenti berpikir dalam terminologi politik."⁶⁹

Cara minimal untuk bertindak dalam kegamangan adalah melompat ke keindahan dan ketinggian normatif, dan meneriakkan apa yang seharusnya, apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan. Tetapi itu membuat kita tersungkur kembali ke zaman Hobbesian yang disebut di awal tulisan ini, dan membiarkan para serdadu identitas memenangkan pertarungan dengan mempermainkan rasa takut di bilik terdalam manusia. Secara praktis, itu berarti daya remuk fundamentalisme pasar dan fundamentalisme sektarian bisa membuka pintu lebar-lebar pada kedatangan kembali pemerintah otoriter.⁷⁰

logi) sebagai realitas itu sendiri (ontologi). Ini semacam kesesatan metodologis yang dipaparkan di bagian awal tulisan ini. Bedanya bukan andaian yang melandasi teori yang diperlakukan sebagai realitas, melainkan teori itu sendiri [untuk kritik terhadap kekeliruan ini lihat Roy Bhaskar. *Scientific Realism & Human Emancipation* (London: Verso, 1987), khususnya Bab I].

69 Terry Eagleton. *After Theory* (2003, 72).

70 Lihat misalnya David Harvey. *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 79-86.

Politik kaum sektarian membuat kita takut akan sanksi akhirat, atau lebih tepat, sanksi amuk jika melawan agenda mereka. Politik pasar membuat kita takut tidak menjadi kaum 'terpilih' yang dengan itu kehilangan status sosial yang kriterianya telah lebih dulu ditentukan berdasarkan logika preferensi pasar. Baik kelompok sektarian maupun kelompok bisnis sama-sama menuntut kepatuhan yang menciutkan kemampuan berpikir; yang satu lewat otoritas, yang lainnya lewat gaya hidup.

Sejarah terus bergerak dan kita masih mencita-citakan pembentukan Indonesia. Cita-cita itu membawa saya ke pertanyaan di awal tulisan ini: masih adakah kemungkinan, atau juga ketidakmungkinan, tindakan bersama? Bagaimana yang 'bersama' itu tidak menghapus yang partikular? Saya menaruh penekanan pada kata 'bersama' karena kita sedang berbicara tentang sebuah proyek yang bernama Indonesia. Indonesia faktual yang sehari-hari kita hidupi sudah ada sejak Proklamasi Kemerdekaan. Tetapi yang faktual dan yang ideal —yang cita-cita—tidak sama. Tanpa 'bersama' sebaiknya kita berhenti bicara tentang masyarakat, tentang bangsa, dan tentang Indonesia. Kita putar ulang saja istilah 'kerumunan'.

Saya tidak mengandaikan bahwa saya mampu memberikan jawaban atas pertanyaan saya sendiri. Saya semata menyuguhkan beberapa prasyarat untuk sedikitnya memulai agenda bagi pencarian jawaban. Berikut ini adalah beberapa butir yang mungkin dapat dipertimbangkan sebagai syarat kemungkinan:

1. Dalam cara kita berpikir, cara kita bertindak, cara kita merasakan, dalam kebiasaan-kebiasaan sosial kita, sudahkah kita bertindak cukup *civic*? Di sini pengertian *civic* mengandung ide bahwa penyertaan semua pihak —bahkan yang paling berbeda—adalah sepenuhnya demi merawat kepentingan bersama dan demi kemanusiaan.

2. Dengan kecenderungan yang ada sekarang ini, apakah bahasa *civic* itu akan berkembang atau justru meredup?
3. Pada tataran publik, sudahkah kita sungguh menerapkan pengertian bahwa sebuah tatanan disebut beradab bukan sekadar karena ada hukum dan kebijakan publik, melainkan terutama karena ada pemahaman mengenai keutamaan yang membawa kebaikan bersama?
4. Sudahkan menjadi agenda kita, bahwa permasalahan kehidupan bersama dan seluruh keadabannya merupakan urusan kita semua dan bukan semata menuntut pemerintah menyelesaikannya, sementara kita tahu pemerintah terkepung begitu banyak kepentingan?

Dalam konteks problematika yang dipaparkan di sini, *civic* punya makna mengatasi perbedaan yang bersumber pada ciri sektarian dan perbedaan daya beli di pasar. Kekuatan *civic* adalah yang di dalamnya ada yang universal, tetapi tidak otoritarian. Hal ini dimungkinkan karena *civic* menyangkut suasana hidup bersama, artinya ia dibentuk oleh kebiasaan-kebiasaan tindakan. Inti dari kebiasaan adalah keterulangan, sedemikian rupa sehingga ia menjadi semacam insting, sesuatu yang tidak lagi selalu kita sadari. Menyangkut gugus kebiasaan, kita tidak bicara teori-teori besar melainkan menoleh ke dunia sehari-hari tempat kita berinteraksi dan mendulang tindakan yang membentuknya.

Kita bisa memperhatikan suasana pendidikan di sekolah-sekolah. Saya menekankan kata suasana, karena jika kita mau bicara *civic* dalam pengertian ini, kita tidak berkutat di kurikulum sebagaimana kebiasaan kita selama ini jika mendiskusikan pendidikan. Kita tidak menambah beban siswa dengan mata pelajaran baru, lalu kita sendiri lepas tangan. Kita mulai dengan mempertanyakan suasana sekolah. Apakah suasana itu—lepas

dari kebijakan pendidikan—menyuburkan atau meniadakan tindakan sektarian? Apakah gugus kebiasaan di sekolah-sekolah menyuburkan tindakan konsumtif siswa? Apakah sekolah-sekolah —lewat cara belajar dan mengajar—memungkinkan siswa membiasakan cara melihat, cara merasakan, cara menilai, dan cara bertindak yang non-sektarian, non-konsumtif. Atau sebaliknya, menyuburkan tindakan-tindakan itu? Apakah suasana bagi kejujuran sungguh terbangun, bukan dengan menebar khotbah, tetapi dengan menghapus kebiasaan menyontek? Contoh ini bisa kita lanjutkan sampai ke kawasan 'suasana' ruang-ruang publik.

Marilah kita kembali ke konsep pluralisme yang hari-hari ini diperbicangkan orang dari ruang seminar sampai ke warung kopi. Berseberangan dengan politik identitas yang lahir dalam kandang yang sama, pluralisme menuntut ketidakberpihakan alias ketidakpedulian. "Terserah! Engkau punya hak untuk menjadi dirimu sendiri, dengan kebenaranmu sendiri. Selebihnya ... tanggung sendiri risikonya." Mari kita tengok pula suasana kultural kita melalui kaca mata ini.

Mengulang apa yang sudah kita ketahui selama ini, hidup dalam tekanan persaingan global dan lokal membuat manusia sangat rentan. Bukan hanya teror bom yang bisa membunuh siapa saja, di mana saja, dan kapan saja, tetapi juga polusi udara, air, dan tanah. Bedanya, bom mencederai dan mematikan sejumlah orang dalam waktu sekejap, polusi membunuh secara perlahan. Perubahan lingkungan dan gaya hidup boleh jadi juga merupakan penyebab berjenis penyakit yang sebelumnya tidak kita kenal. Kita juga paham, ketergantungan pada bahan bakar minyak menyebabkan kita rentan terhadap krisis minyak dunia yang bisa memicu perang.

Pada saat bersamaan, kita berdebar memikirkan kemungkinan PHK. Bukan semata akibat krisis ekonomi, melainkan karena jenis pekerjaan baru datang dan pergi dengan amat cepat

sehingga tiba-tiba saja keahlian kita menjadi usang. Kondisi kerentanan manusia diperburuk dengan rendahnya kemampuan kontrol tata dunia internasional menghadapi lalu lintas perdagangan manusia, perdagangan obat bius, perdagangan senjata, perilaku korporasi transnasional, konflik bersenjata, serta kemiskinan dan kelaparan.

Risiko yang bersifat demikian mengglobal menyebabkan orang, pada taraf sehari-hari, semakin sibuk dengan diri sendiri. Ia hanya mampu menghubungkan peristiwa-peristiwa di sekitarnya ke kebutuhan dan hasrat masa kininya. Jika ada kejadian, ia segera bertanya, "apa risikonya bagi saya?" Pasar memanfaatkan dengan cerdas kondisi ini dengan melempar beragam tawaran *self-improvement*.⁷¹ Inilah suasana kebudayaan narisistik yang kita hidupi sehari-hari, yang kian melenyapkan *common-sense* publik kita.

Bisakah kita hidup bersama? Sebelum bisa menjawab pertanyaan ini, kita simak dulu pemikir sosial Prancis Alain Touraine:

"Dulu, bagi kita, masyarakat modern adalah individu-individu yang dihargai karena karya serta prestasi, dan bukan karena ras, keyakinan personal atau jender. Alasan mengapa kita sekarang menyaksikan 'being' [politik sektarian] melakukan amuk pada 'doing' [politik pasar], atau Tuhan ..., etnisitas, nasion dan jender membalas dendam, itu adalah karena demodernisasi melenyapkan kaitan individu dengan ke warganegaraannya, dengan profesinya bahkan dengan standar hidupnya."⁷²

71 Lihat Christopher Lasch. *The Culture of Narcissism* (New York: W.W. Norton & Company, 1991)

72 Alain Touraine. *Can We Live Together?* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 31.

Seperti modernitas, Indonesia adalah gerak pencarian. Dalam derap mengejar Indonesia yang bermetamorfosis tanpa henti itu, beberapa kali kita tersesat. Bukan karena kita tidak punya peta, tetapi karena kekeliruan membaca peta. Kali ini, kita tersesat karena kita mengasingkan kebudayaan dari arus brutalitas fakta sosial, ekonomi dan politik.