

**MANUSIA BERKEMAMPUAN (*HOMO CAPAX*):
FONDASI ANTROPOLOGI FILOSOFIS
ETIKA BELARASA DALAM KONTEKS
PEMULIHAN KORBAN KEKERASAN
SEKSUAL MENJADI PENYINTAS**

DAVID TOBING

Program Studi Doktor STF Driyarkara, Jakarta

E-mail: dvd.tbg@gmail.com

Abstract: As a traumatic event, sexual violence does not only take a physical and psychological toll on the victims, but also causes existential crisis. In this light, we cannot restore the wellbeing of victims of sexual violence without restoring their own capability to exist as human beings in wholeness. Based on that condition, this article attempts to answer two problems: (i) what kind of ethics do we need in order to help victims of sexual violence restore their own existence as whole human beings? and (ii) what kind of human conception is presupposed by that ethics? To that question, this article suggests that (1) we need an ethics of compassion in order to help victims of sexual violence to restore their own existence as whole human beings and (2) it presupposes a specific conception of human being as a capable being (*homo capax*) in Ricoeurian perspective.

Keywords: sexual violence, the self, emotion, ethics of compassion, capable being *homo capax*

Abstrak: Sebagai peristiwa traumatis, kekerasan seksual tidak hanya memberikan dampak fisik dan mental, namun juga eksistensial. Karena itu, pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas adalah juga pemulihan daya eksistensial dari yang bersangkutan. Bertolak dari kondisi itu, artikel ini mengajukan pertanyaan “(i) etika seperti apakah yang memungkinkan terjadi proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas dan (ii) konsepsi manusia seperti apakah yang menjadi pengandaian dalam etika itu?” Terhadap pertanyaan itu, penulis mengajukan tesis bahwa (1) etika belarasa merupakan pandangan etika yang dapat membantu proses pemulihan korban ke-

kerasan seksual menjadi penyintas dan (2) etika belarasa mengandai-kan konsepsi manusia berkemampuan (*Homo capax, the capable being*) dalam pemikiran Paul Ricoeur.

Kata-kata Kunci: kekerasan seksual, diri, emosi, etika belarasa, manusia berkemampuan

PENDAHULUAN

Pada 12 April 2022, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) mengesahkan Rancangan Undang-undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (RUU TPKS) menjadi Undang-undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS). Di tengah ketidakpastian penanganan masalah kekerasan seksual di Indonesia, kehadiran UU TPKS memberikan harapan baru menyangkut penanganan penyelesaian masalah kekerasan seksual secara hukum. Namun, penanganan masalah kekerasan seksual tidak semata memuat dimensi hukum. Penanganan masalah kekerasan seksual juga memuat dimensi pemulihan korban secara eksistensial agar bertransformasi menjadi penyintas.

Bagi para korban, kekerasan seksual merupakan peristiwa traumatis. Greening menggambarkan situasi yang dialami orang-orang yang mengalami trauma sebagai berikut:

Apa yang terjadi ketika kita mengalami trauma? Sebagai tambahan pada trauma fisik, neurologis, dan emosional, kita mengalami gangguan terhadap hak kita untuk hidup, terhadap pemaknaan personal kita akan harga diri kita, dan lebih jauh lagi, terhadap pemaknaan kita bahwa dunia (termasuk orang-orang di dalamnya) secara mendasar mendukung kehidupan manusia di dalamnya. Relasi kita dengan eksistensi kita mengalami guncangan. Dalam hal ini, eksistensi menyangkut segala makna yang mengatakan kepada kita bahwa kita itu berharga dan merupakan bagian yang penting dari struktur kehidupan.¹

1 Thomas Greening, "PTSD From the Perspective of Existential-Humanistic Psychology," *Journal of Traumatic Stress* 3, no. 2 (1990), p. 323: "What happens when we are traumatized? In addition to the physical, neurological and emotional trauma, we experience a fundamental assault on our right to live, on our personal sense of worth, and

Secara khusus, Judith Herman dan R. Janoff-Bulman menyatakan bahwa, sebagai peristiwa traumatis, kekerasan seksual menghancurkan tiga asumsi mendasar korban tentang dunia, yaitu (i) keamanan atau kebaikan dunia, (ii) makna kehidupan dan (iii) harga diri (*sense of worth*).² Herman menambahkan bahwa kekerasan seksual yang dialami korban menjadikan korban berada dalam kondisi ketidakberdayaan (*disempowerness*), mengalami keterputusan hubungan dengan orang lain³ dan masa kini⁴ – bahkan para korban akan memandang masa depan sebagai tanpa-makna.⁵

Proses pemulihan dari korban menjadi penyintas kekerasan seksual, sebagaimana yang akan dipaparkan lebih lanjut dalam tulisan ini, merupakan proses pemulihan yang melibatkan orang lain. Dengan kata lain, korban membutuhkan orang lain yang mendukung dirinya agar dapat pulih dari peristiwa traumatis yang dialaminya. Dalam konteks pemulihan terhadap korban sehingga menjadi penyintas, artikel ini mengajukan pertanyaan: (i) etika seperti apakah yang kita butuhkan sehingga dapat membantu korban dalam proses pemulihannya menjadi penyintas? dan (ii) konsep manusia seperti apakah yang diandaikan dalam etika itu?

Pertanyaan (i) penting diajukan karena proses pemulihan korban menjadi penyintas membutuhkan peran orang lain. Dengan demikian, kita perlu suatu pandangan etika yang membantu kita untuk mengorientasikan tindakan kita terhadap korban kekerasan seksual sehingga mereka dapat terpulihkan menjadi penyintas. Terhadap pertanyaan (i), penulis mengajukan tesis bahwa (1) etika belasasa (*an ethics of compassion*)

further, on our sense that the world (including people) basically supports human life. Our relationship with existence itself is shattered. Existence in this sense includes all the meaning that tell us we are a valued and viable part of the fabric structures of life.”

2 Judith L. Herman, *Trauma and Recovery: The Aftermath – From Domestic Abuse to Political Terror* (New York: Basic Books, 2015), p. 51.

3 Herman, *Trauma*, p. 133.

4 Herman, *Trauma*, p. 35.

5 Susan J. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 52-53.

merupakan etika yang diperlukan untuk membantu proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas.

Pertanyaan (ii) penting diajukan karena etika belarasa mengandikan konsep manusia tertentu. Artinya, tanpa konsep manusia tertentu, etika belarasa tidak akan ada. Terhadap pertanyaan (ii), penulis mengajukan tesis (2) konsep manusia sebagai manusia yang mampu (*homo capax, the capable being*) dalam pemikiran Paul Ricoeur merupakan konsep manusia yang diandaikan dalam etika belarasa itu.

Penulis akan menggunakan tiga pemikir untuk membangun argumentasi bagi tesis-tesis di atas. Tiga pemikir itu adalah Susan J. Brison, Martha Nussbaum, dan Paul Ricoeur. Setidaknya terdapat tiga alasan yang menjadi dasar penulis untuk merangkai pemikiran mereka dalam artikel ini. *Pertama*, secara umum, ketiga penulis itu – Brison, Nussbaum, dan Ricoeur – bertumpu pada pandangan manusia sebagai pengada yang terbentuk oleh relasi intersubjektivitas. *Kedua*, secara umum, ketiga penulis itu berpandangan bahwa hal-hal di luar diri berperan dalam menentukan kebahagiaan (*well being*) diri. *Ketiga*, sehubungan topik yang dibahas dalam artikel ini, dalam pandangan penulis, selain dari dua titik temu di atas, pemikiran dari ketiga pemikir itu dapat saling melengkapi. Brison berbicara tentang pemulihan trauma kekerasan seksual di mana hal ini berfungsi untuk memperlihatkan peran emosi dalam proses pemulihan kekerasan seksual sekaligus memetakan letak etika belarasa dalam proses pemulihan itu. Nussbaum berbicara secara konseptual tentang emosi belarasa yang berperan dalam proses pemulihan itu – yang melaluinya dapat dikonstruksikan etika belarasa. Terakhir, Ricoeur berbicara tentang konsep manusia yang mampu sebagai konsep manusia yang menjadi landasan bagi etika belarasa sekaligus konsep manusia yang menjadi landasan bagi terjadi proses pemulihan dari korban menjadi penyintas kekerasan seksual.

Untuk menjelaskan tesis di atas, secara bertahap, setelah (1) pengantar, penulis akan membahas (2) tentang kekerasan seksual dengan menggunakan pemikiran Susan J. Brison – seorang yang merupakan korban

kekerasan seksual yang telah terpulihkan menjadi penyintas sekaligus juga seorang filsuf – lalu membahas (3) konsep belarasa dengan menggunakan pemikiran Martha Nussbaum, yang disesuaikan dengan pemikiran Brison, demi mengkonstruksikan etika belarasa sebagai pandangan etika yang membantu proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas, lalu membahas (4) konsep manusia berkemampuan dalam pemikiran Paul Ricoeur sebagai fondasi antropologi filosofis dari etika belarasa yang sudah dikonstruksikan pada bagian sebelumnya, kemudian diakhiri dengan (5) kesimpulan.

KEKERASAN SEKSUAL SEBAGAI PERISTIWA TRAUMATIS

Kekerasan seksual merupakan pengalaman traumatis bagi korban. Tidak hanya bagi korban, pengalaman traumatis itu juga dapat meluas kepada orang-orang yang dekat dengan korban. Secara konseptual, kekerasan seksual adalah “segala bentuk kekerasan yang memanfaatkan seks dengan tujuan melukai orang lain dan hal itu terjadi secara bertentangan dengan kehendak dan tanpa persetujuan dari orang yang terlibat pada saat tindakan itu terjadi.”⁶ Definisi Kappler ini memperlihatkan bahwa kekerasan seksual melibatkan lebih dari satu pihak di mana salah satu pihak menempati posisi sebagai pelaku kekerasan, pihak yang berupaya mengendalikan dan mendominasi pihak lain, yaitu pihak korban. Pengalaman traumatis adalah pengalaman akan “(1) [suatu hal yang] terjadi tiba-tiba, tidak diharapkan...; (2) melampaui kemampuan yang dirasakan seseorang untuk memenuhi tuntutan; dan (3) mengganggu kerangka pengetahuan seseorang dan kebutuhan psikologis lainnya... .”⁷

Trauma yang dialami korban itu berdampak pada kebahagiaan yang bersangkutan (*victims' well-being*)⁸ – bahkan trauma itu membekas dalam ingatan kolektif masyarakat. Kekerasan seksual yang dialami korban menjadikan korban mempertanyakan dirinya sendiri, orang lain, bahkan

6 Karolin Eva Kappler, *Living with Paradoxes: Victims of Sexual Violence and Their Conduct of Everyday Life* (Heidelberg: VS Verlag, 2012), p. 35.

7 Robby I. Chandra, *Dampak Warisan Kelam #1: Narasi-narasi Miring dan Narasi yang Dilupakan* (Jakarta: Grafika Kreasindo, 2017), p. 14.

8 Kappler, *Living*, p. 24.

Tuhan. Mengutip R. Janoff-Bulman, psikiatris Judith Herman menyatakan bahwa peristiwa traumatis itu mengguncang asumsi-asumsi fundamental yang diyakini korban. Asumsi-asumsi yang terguncang itu adalah (i) keamanan dunia (*the safety of world*), (ii) nilai positif dari diri (*the positive value of self*) dan (iii) makna kehidupan atau dunia ciptaan (*the meaningful order of creation*).⁹ Seiring dengan terjadinya guncangan terhadap asumsi-asumsi mendasar korban itu, Judith Herman menambahkan bahwa trauma akan menjadikan korban tidak berdaya (*disempowerness*) dan terputus hubungan dengan orang lain,¹⁰ serta terputus dengan masa kini¹¹ bahkan masa depan.

Menurut Susan J. Brison, jalan terbaik untuk memahami kompleksitas isu kekerasan seksual adalah dengan cara memahami apa yang dialami dan dirasakan oleh korban itu sendiri.¹² Karena itu, kita perlu mendengarkan suara korban yang bercerita tentang apa yang dialami dan dirasakannya dari sudut pandang orang pertama (*first-person narrative*). Brison sendiri merupakan salah seorang korban kekerasan yang telah mengalami transformasi menjadi penyintas. Selain itu, Brison juga merupakan seorang filsuf – dan dia pun merefleksikan secara filosofis apa yang dialaminya dan bagaimana dirinya dapat pulih kembali dan menjadi penyintas kekerasan seksual. Hasil refleksi itu termuat dalam bukunya yang berjudul *Aftermath: Violence and The Remaking of Self*.

Brison mengalami kekerasan seksual pada 4 Juli 1990. Saat itu, dia tengah berjalan santai pada pagi hari, pukul 10.30, di daerah pedesaan Grenoble, Perancis. Saat itu dia sempat berpapasan dengan seorang lelaki asing, saling bertatap mata dan mengucapkan salam. Tak lama berselang, lelaki asing itu menyergapnya dari belakang, memukulnya, memperkosanya, mencekiknya hingga nyaris tidak sadarkan diri, lalu memukulnya dengan batu. Dalam kondisi tak berdaya, Brison memohon si penyerang untuk berbelas kasih kepadanya – namun lelaki itu memang berniat

9 Herman, *Trauma*, p. 51.

10 Herman, *Trauma*, p. 133.

11 Herman, *Trauma*, p. 35.

12 Brison, *Aftermath*, p. 4.

membunuhnya. Brison menyelamatkan diri dengan berpura-pura mati dan lelaki itu menyeretnya hingga ke tepi sungai yang berada di dasar jurang. Karena menduga Brison telah mati, lelaki itu pergi. Setelah itu, Brison perlahan menyelamatkan diri hingga akhirnya bertemu dengan petani setempat. Brison pun dibawa ke rumah sakit dan menceritakan apa yang telah terjadi.

Brison menyatakan bahwa trauma mengguncang asumsi fundamental seseorang terhadap dunia, termasuk keyakinan akan kemampuan diri mengendalikan apa yang terjadi terhadap dirinya.¹³ Selain luka fisik, akibat peristiwa traumatis itu, Brison juga mengalami luka mental. Selama menjalani perawatan di rumah sakit, Brison tidak dapat ditinggal sendirian dalam ruangan walau hanya beberapa menit sekalipun.¹⁴ Lebih dari itu, Brison juga sampai dalam sikap menolak tubuhnya sendiri – Brison memandang tubuhnya sebagai musuhnya yang mesti dijauhi.¹⁵ Tidak sampai di situ saja, Brison juga mengalami luka eksistensial – konsepsi Brison tentang diri yang mengalami kehancuran.¹⁶ Brison tidak mau orang lain mengetahui bahwa dirinya telah mengalami kekerasan seksual tersebut.¹⁷

Dalam kondisi ketidakberdayaan itu, Brison pun mencoba memulihkan dirinya. Namun, upaya pemulihan diri itu tidak berjalan dengan lancar. Brison mengidentifikasi dua rintangan yang dihadapi korban kekerasan seksual dalam proses memulihkan diri. **Pertama**, faktor interpersonal. Apa yang dimaksud dengan faktor interpersonal adalah ketiadaan empati dari orang sekitar untuk mendengarkan apa yang terjadi terhadap dirinya. Dalam proses pemulihan, Brison tidak lagi dapat menutupi apa yang terjadi terhadap dirinya. Namun, orang-orang di sekitarnya tidak bersedia mendengarkan apa yang terjadi terhadap dirinya. Beberapa orang mengatakan bahwa Brison telah mengalami peristiwa yang menye-

13 Brison, *Aftermath*, p. xii.

14 Brison, *Aftermath*, p. 3.

15 Brison, *Aftermath*, p. 44.

16 Brison, *Aftermath*, p. 4.

17 Brison, *Aftermath*, p. 3.

ramkan dan peristiwa itu akan menjadikan Brison lebih kuat dan akan lebih mampu menolong orang lain.¹⁸ Lainnya lagi, orang-orang yang taat beribadah menyatakan bahwa keselamatan Brison adalah berkat campur tangan Tuhan. Bagi Brison apa yang mereka sampaikan sama sekali tidak membantu pemulihan dirinya. Lebih dari itu, Brison juga menyayangkan komentar orang-orang yang disampaikan kepadanya tanpa pernah terlebih dahulu mendengarkan apa yang telah dia alami. “Apakah mereka tidak sadar bahwa aku memikirkan serangan itu tiap menit dan tiap hari, dan kemampuan mereka merespons [apa yang telah aku alami] membuat aku merasa bahwa aku sesungguhnya telah mati dan tidak ada yang peduli untuk datang ke pemakamanku?”¹⁹ Demikian Brison menuliskan apa yang dirasakan ketika orang-orang hanya berupaya memberikan semangat kepadanya tanpa pernah peduli dan mendengarkan apa yang terjadi terhadap dirinya.

Kedua, faktor budaya. Brison mengidentifikasi bahwa ketiadaan empati dari orang sekitar terhadap dirinya yang sedang berusaha memulihkan diri ditopang oleh faktor budaya dalam bentuk ketakutan. Ketakutan itu adalah ketakutan untuk mengidentifikasi diri dengan orang yang mengalami musibah buruk di mana perjumpaan dengan korban akan memicu ketakutan bahwa dirinya tak sepenuhnya memegang kendali atas apa yang akan terjadi²⁰ sebagaimana yang sudah dialami korban. Secara psikologis, penderitaan yang dialami Brison juga akan melahirkan ketakutan dalam diri orang-orang yang mendengarkannya. Budaya ketakutan itu pun melahirkan sikap pasif — tidak hanya bagi orang-orang di sekitar korban, namun juga bagi korban. Tabu yang berlaku dalam masyarakat menempatkan korban untuk menyadari bahwa apa yang dialaminya sebagai hal yang memalukan dan tidak layak untuk diceritakan²¹ — dan korban pun akan lebih banyak diam. Tentang hal ini, Brison menyatakan:

18 Brison, *Aftermath*, p. 11.

19 Brison, *Aftermath*, p. 13.

20 Brison, *Aftermath*, p. x.

21 Brison, *Aftermath*, p. 12.

Kecenderungan kurangnya empati terhadap korban-korban trauma, yang diperkuat oleh budaya yang merepresi ingatan-ingatan akan kekerasan dan viktimisasi (misalnya, di Amerika Serikat berkenaan dengan perbudakan, di Jerman dan Polandia dan tempat lainnya berkenaan dengan Holocaust), sebagaimana yang saya sadari terjadi tidak hanya dari ketidaktahuan (*ignorance*) atau ketidakpedulian (*indifference*), namun juga dari ketakutan aktif untuk mengidentifikasi diri dengan para korban, di mana peristiwa yang mengerikan yang dialami para korban memaksa kita mengakui bahwa kita pun tidak berkuasa sepenuhnya atas diri kita.²²

Bagi korban, ketiadaan empati dan ketakutan mendengarkan apa yang dialami korban menjadikan korban mengalami retraumatisasi.²³ Melalui retraumatisasi, korban mengalami re-viktimisasi—artinya, setelah menjadi korban kekerasan seksual, korban juga menjadi korban ketidakpedulian dari orang-orang di sekitarnya. Singkat kata, dalam ketidakberdayaannya Brison semakin terisolasi karena ketiadaan empati dan kepedulian orang-orang di sekitarnya. Alih-alih terpulihkan, dirinya malah mengalami retraumatisasi.

Proses pemulihan diri Brison mulai berjalan baik ketika dirinya bergabung dengan kelompok penyintas kekerasan seksual yang berbagi cerita dan mulai belajar bela diri. Dengan berkumpul bersama kelompok penyintas, Brison mendengarkan apa yang dialami orang lain dan bagaimana mereka mengalami pemulihan. Brison juga diberikan kesempatan untuk menceritakan apa yang dialaminya. Adapun belajar bela diri merupakan metode yang dilakukan Brison untuk kembali keyakinan bahwa dirinya memiliki kendali atas apa yang terjadi terhadap dirinya.

PEMULIHAN TRAUMA KEKERASAN SEKSUAL

Dalam kerangka pemikiran Susan J. Brison, proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas merupakan proses pengolahan memori traumatis menjadi memori naratif. Memori traumatis merupa-

22 Brison, *Aftermath*, p. x.

23 Brison, *Aftermath*, p. 16.

kan memori yang munculnya secara tak terkendali, bersifat intrusif, dan berpotensi melahirkan gejala somatis.²⁴ Memori naratif merupakan memori yang dikreasikan untuk mengendalikan memori traumatis.²⁵ Proses perubahan dari memori traumatis menjadi memori naratif berlangsung melalui bercerita, menarasikan apa yang dialami oleh korban.

Narasi dapat mengubah memori traumatis menjadi memori naratif karena narasi membuka dimensi masa depan²⁶ bagi korban. Masa depan itu terbuka karena narasi atas peristiwa traumatis itu beroperasi dengan cara mengintegrasikan momen peristiwa traumatis ke dalam kehidupan korban, sebelum dan setelahnya. Mengapa demikian? Karena peristiwa traumatis yang dialami korban tidak hanya memutus ikatannya dengan orang lain, diri sendiri dan dunia, namun juga dengan kemewaktuan (temporalitas) dari korban. Artinya, korban sejatinya hidup dalam horizon waktu masa lalu – kehidupan korban setelah peristiwa traumatis itu ditentukan sepenuhnya oleh peristiwa traumatis itu. Karena peristiwa traumatis itu menjadikan korban dalam kondisi ketidakberdayaan, korban pun menjalani hidupnya dalam ketidakberdayaan dan tanpa masa depan. Tentang peran narasi dalam proses pemulihan korban, Brison menyatakan demikian:

Dengan mengkonstruksi dan menceritakan dalam narasi peristiwa traumatis yang dialami, dan dengan bantuan dari orang-orang yang mendengar dan memahami narasi itu, penyintas mulai mengintegrasikan episode traumatis dalam kehidupannya dengan kehidupan sebelum dan setelah peristiwa itu, dan dengan begitu meraih kendali atas kemunculan tak terduga dari memori intrusif.²⁷

Pengolahan memori traumatis menjadi memori naratif sebagai jalan pemulihan korban menjadi penyintas mensyaratkan 4 empat hal. **Pertama**, tersedianya ruang bagi korban untuk menyampaikan kesaksiannya (*testimony*). Kesaksian ini merupakan kesaksian dari sudut pandang

24 Brison, *Aftermath*, p. 69.

25 Brison, *Aftermath*, p. 71.

26 Brison, *Aftermath*, p. 104.

27 Brison, *Aftermath*, pp. 53-54.

orang pertama, dari korban yang mengalami sendiri peristiwa tersebut. Namun, kesaksian korban ini membutuhkan hal **kedua**, yaitu pendengar. Adanya pendengar yang berempati, yang bersedia mendengarkan dan memahami apa yang dialami korban penting dalam proses pemulihan. Berempati tanpa pernah bersedia²⁸ mendengarkan suara korban merupakan kekeliruan dan berpotensi melakukan reviktimisasi tanpa sadar terhadap korban. Lebih dari itu, orang lain yang bersedia mendengarkan dan memahami kesaksian korban itu sesungguhnya sudah mengambil sikap dan bertindak meresikokan diri untuk terekspos kepada suatu ancaman ketakutan yang membuat dirinya sendiri berada dalam kondisi tidak aman, nyaman, dan tidak berdaya sebagaimana yang dialami korban. Persis di sinilah, orang lain yang mendengar tidak hanya sekedar mendengarkan, namun turut serta mengalami keseluruhan pengalaman dan ketidakberdayaan korban melalui imajinasi.

Ketiga, budaya. Dari paparan Brison sebelumnya diketahui bahwa budaya dalam wujud ketakutan untuk mendengarkan apa yang dialami korban mesti dihilangkan. Sikap pasif yang ditopang oleh budaya ketakutan itu mestinya digantikan oleh sikap aktif. Artinya, perlu dikembangkan budaya yang mampu memberikan respons aktif terhadap para korban kekerasan seksual. **Keempat**, keberanian korban untuk bercerita. Keberanian merupakan keutamaan (*virtue*) – dan latihan bela diri yang dijalani Brison dapat dipahami sebagai bagian untuk meraih keutamaan keberanian ini. Agar proses pengolahan memori traumatis menjadi memori naratif dapat berjalan baik, korban mesti memiliki keberanian untuk menghadapi masa lalu dan memeriksa masa lalu traumatis itu.²⁹ Tanpa keberanian, kesaksian yang menjadi akar narasi tidak akan terwujud. Kesaksian menyingkapkan apa yang terjadi di masa lalu dari perspektif

28 Dalam keseharian, sikap empati tampaknya didorong oleh sikap untuk tidak membuka kembali luka yang dialami korban. Sepintas, sikap ini masuk akal. Alasannya, peristiwa traumatis adalah hal yang sangat berat bagi korban dan bertanya kepada korban tentang apa yang dialami malah akan membuat korban semakin menderita. Namun, kenyataannya tidak demikian – dalam ketidakberdayaannya, korban ingin menyuarkan derita yang dialami dan membutuhkan orang yang bersedia mendengarkan kisahnya.

29 Brison, *Aftermath*, p. 58.

korban. Dalam kesaksian termuat kebenaran akan apa yang disampaikan korban. Ada pun narasi—yang mewujud dalam struktur awal, tengah, dan akhir—memuat alur cerita yang mengandung makna tertentu. Dengan demikian, kesaksian merupakan kunci untuk membentuk narasi.

Pemulihan trauma bertujuan untuk membebaskan korban dari memori traumatis. Namun istilah “membebaskan” mesti dipahami bukan dalam arti bahwa memori itu terhapuskan; melainkan, memori kini itu termaknai secara lain. Penyintas memiliki keberdayaan untuk menanggung³⁰ atau memikul atau membawa memori dalam kehidupannya tanpa terdeterminasi oleh memori traumatis itu.

KONSEP DIRI YANG MENUBUH, DIRI NARATIF, DAN DIRI OTONOM

Pengalaman traumatis Brison menjadikan dirinya, yang merupakan seorang filsuf, merefleksikan pengalamannya secara filosofis. Salah satu tilikan filosofis Brison—selain kritik filosofis yang diajukan Brison terhadap cara berpikir abstrak dan impersonal yang dominan dalam cakrawala pemikiran filsafat—adalah menyangkut konsepsi diri (*self*). Pengolahan memori traumatis menjadi memori naratif sebagai proses pemulihan korban kekerasan seksual mengandaikan konsepsi diri tertentu. Konsepsi diri itu adalah konsepsi diri yang dikonstitusikan oleh relasi dan konteks sosial³¹ di mana diri itu adalah diri yang menubuh, diri naratif dan juga diri otonom.³²

Konsepsi diri sebagai yang dikonstitusikan oleh relasi dan konteks sosial merupakan konsepsi diri khas feminisme.³³ Konsepsi diri demikian berbeda dari konsepsi diri dalam filsafat modern, utamanya dalam pemikiran Rene Descartes, yang mewarnai secara dominan cakrawala pemikiran filsafat modern. Dalam pemikiran Descartes, diri dikonstruksikan secara abstrak dan impersonal dan tanpa relasi. Secara abstrak, berarti

30 Brison, *Aftermath*, p. 65.

31 Brison, *Aftermath*, p. 41.

32 Brison, *Aftermath*, p. 41.

33 Brison, *Aftermath*, p. 41.

diri dikonstruksikan sebagai konsep tanpa muatan yang konkret; secara impersonal, berarti diri tidak hadir sebagai pribadi atau person atau sebagai entitas yang unik; tanpa relasi, artinya diri adalah entitas yang cukup diri (*self-sufficiency*), yang tidak membutuhkan bantuan orang lain.³⁴ Dalam pemikiran Brison—seturut dengan pengalaman pemulihan dirinya dari korban menjadi penyintas—diri dikonstitusikan oleh relasi. Artinya, orang lain berperan dalam membentuk diri—dan dengan demikian, diri bukanlah entitas yang cukup diri, melainkan tidak cukup diri (*self insufficiency*). Hal ini tampak jelas dalam proses pengolahan memori traumatis menjadi memori naratif mensyaratkan keberadaan orang lain sebagai pendengar. Dalam proses pemulihan itu, relasi yang tercipta adalah relasi asimetris di mana korban berada dalam posisi yang tidakberdaya, ada pun orang lain sebagai pihak kedua berada dalam posisi berdaya. Melalui proses pemulihan ini, relasi asimetris akan berubah menjadi relasi simetris yang ditandai oleh munculnya keberdayaan atau otonomi penyintas atas dirinya.

Tidak hanya oleh orang lain, diri dalam kerangka pemikiran feminisme—sebagaimana yang diadopsi oleh Brison—juga dikonstitusikan oleh konteks sosial atau budaya.³⁵ Diri yang dikonstitusikan oleh konteks sosial atau budaya ini tampak dalam pemikiran Carol Gilligan, yang juga mempengaruhi pemikiran Brison. Dalam pemikiran Gilligan, konsepsi diri ditentukan oleh determinasi psikologis saat bayi dalam pengasuhan ibunya. Pola pengasuhan yang berbeda antara perempuan dan laki-laki berdampak pada perbedaan pola perkembangan psikologis. Pola perkembangan perempuan ditandai oleh tidak adanya separasi antara ibu dan bayi sehingga, dalam perkembangan moral, melahirkan tipe kesadaran yang berbeda, yaitu kesadaran relasional dan intimitas yang mendahului kesadaran individual dan otonomi yang khas pada laki-laki.³⁶ Kemudian, perbedaan pola perkembangan psikologis ini melahirkan budaya yang

34 Brison, *Aftermath*, pp. 40-41.

35 Brison, *Aftermath*, p. 41.

36 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Massachusetts: Harvard University Press, 2003), p. 8.

menempatkan pola kesadaran perempuan di bawah kesadaran laki-laki – dan inilah budaya maskulinitas. Dalam budaya maskulinitas yang memprioritaskan separasi atas intimasi dan otonomi atas relasi dan juga rasio atas emosi, perempuan tidak dapat sepenuhnya memenuhi kriteria manusia sebagai makhluk otonom dan rasional. Dalam budaya maskulinitas, diri perempuan berada dalam dominasi diri laki-laki.

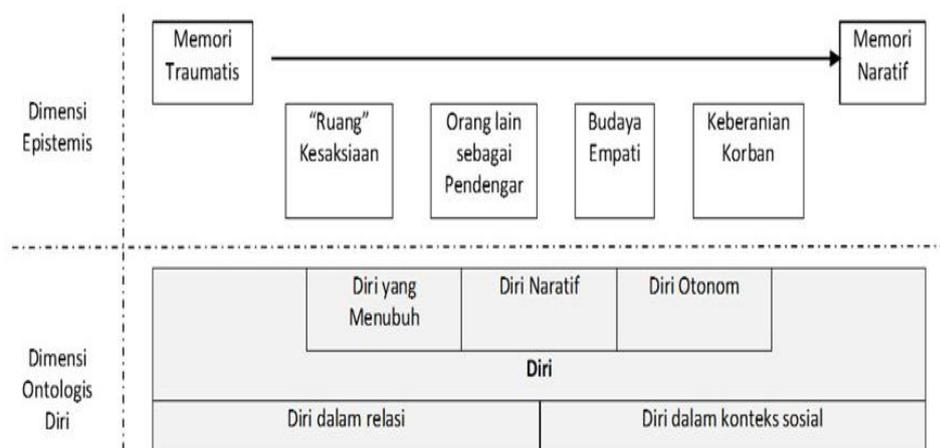
Diri yang dikonstitusikan oleh relasi dan konteks sosial itu merupakan diri yang menubuh. Melalui konsep diri yang menubuh, Brison menyatakan bahwa identitas diri ditentukan oleh persepsi seseorang terhadap tubuhnya.³⁷ Tentu saja hal ini tampak dalam pengalaman Brison di mana kekerasan seksual yang dialami melalui tubuhnya mengubah persepsi Brison atas diri dan tubuhnya – Brison bahkan sempat memandang tubuhnya sendiri sebagai musuh. Diri naratif merupakan diri yang diketahui dengan terlebih dahulu mengkonstruksi narasi tentang diri. Narasi tentang diri itu dibentuk berdasarkan apa yang dialami oleh diri dan pemaknaan atas pengalaman itu. Dan pembentukan narasi tentang diri mustahil tanpa adanya memori. Karena itu, pemulihan trauma juga dipahami sebagai upaya mengkonstruksi narasi diri yang baru, diri yang terbebas dari memori traumatis. Terakhir, diri otonom. Diri otonom adalah konsepsi diri yang memandang diri sebagai *locus* dari agen otonom (*an autonomos agency*).³⁸ Sebagai agen otonom, yang bersangkutan memiliki kendali terhadap apa yang akan dilakukan dirinya dan dapat menentukan tujuan hidupnya. Tujuan dari proses pengolahan memori traumatis menjadi memori naratif adalah terwujudnya diri otonom. Ketika diri otonom terwujud, penyintas dapat mengendalikan dirinya, lingkungannya, dan juga kembali terhubung dengan orang lain, dengan komunitas, dengan masyarakat.³⁹

Paparan tentang proses pemulihan dan pengandaian konsep diri dalam proses itu dapat dilihat pada skema berikut:

³⁷ Brison, *Aftermath*, p. 46.

³⁸ Brison, *Aftermath*, p. 59.

³⁹ Brison, *Aftermath*, p. 60.



Skema 1. Proses Pemulihan Korban menjadi Penyintas dan Konsepsi akan Diri

EMOSI DAN ETIKA BELARASA

Dalam pemikiran Brison, proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas merupakan proses transformasi memori traumatis menjadi memori naratif di mana proses transformasi itu mengandaikan konsep diri sebagai diri yang menubuh, naratif, dan otonom – yang hidup dalam relasi dan dalam konteks sosial tertentu.

“Keberhasilan” proses transformasi memori traumatis menjadi memori naratif tidak hanya ditentukan oleh korban sendiri – melalui keberanian korban untuk memaknai masa lalunya secara lain – namun juga melalui keterlibatan orang lain sebagaimana tampak dalam tahapan memberikan ruang kesaksian bagi korban, kesediaan orang lain hadir sebagai pendengar, dan budaya empati. Persis pada titik inilah etika belarasa muncul. Perjumpaan antara kita dan korban melahirkan pertanyaan “apa yang harus saya lakukan terhadap korban?”

Dalam proses transformasi memori traumatis menjadi memori naratif, perjumpaan antara kita dan korban memungkinkan kita untuk bersedia mendengar dan memahami apa yang dialami oleh korban. Kesediaan kita mendengarkan korban itu dimungkinkan oleh empati. Tidak hanya bersedia mendengarkan, empati juga memungkinkan untuk turut serta

dalam penderitaan korban. Namun peran penting empati dalam proses transformasi ini – sebagaimana terkandung dalam pemikiran Brison – tidak memadai untuk mengkonstruksikan etika belarasa. Alasannya, Brison tidak menjelaskan keterkaitan antara empati sebagai perwujudan dari emosi dan tindakan manusia. Dengan lain kata, Brison tidak memberikan penjelasan tentang apa itu emosi dan mengapa emosi dapat berperan dalam menentukan tindakan manusia.

Karena Brison tidak memberikan elaborasi lebih lanjut tentang konsep emosi dan empati, penulis mengeksplorasi gagasan Martha Nussbaum tentang konsep emosi, empati, dan belarasa. Hal ini diperlukan untuk mengkonstruksi etika belarasa dalam proses pemulihan korban menjadi penyintas. Setidaknya ada dua alasan penulis memilih Nussbaum untuk mengelaborasi konsep emosi dalam pemikiran Brison, yaitu titik temu pandangan Nussbaum dan Brison (i) tentang manusia sebagai pengada yang terbentuk oleh relasi intersubjektif dan (ii) tentang pentingnya peran hal-hal di luar dalam menentukan kebahagiaan (*well being*) diri.

Penulis menggunakan pemikiran Nussbaum dalam *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* sebagai titik tolak dalam mengelaborasi konsep emosi, empati, dan belarasa. Dalam pemikiran Nussbaum, emosi itu membentuk lanskap kehidupan mental dan sosial manusia.⁴⁰ Lebih dari itu, Nussbaum pun menyatakan bahwa emosi merupakan bagian dari sistem penalaran etis.⁴¹ Pandangan demikian tentu tidak lazim – alasannya: dalam cakrawala pemikiran filsafat, emosi tergolong pada dimensi irasional dari manusia sehingga mustahil emosi menjadi bagian dari sistem penalaran manusia. Martha Nussbaum, dalam *Upheavals of Thought*, memberikan pertanggungjawaban bahwa emosi tidak sepenuhnya irasional – bahkan lebih dari itu, emosi mengandung unsur rasional dan menentukan kebahagiaan manusia. Nussbaum membuktikan kebenaran akan peran emosi dalam kehidupan manusia melalui pengalaman pribadi ketika ibunya, Bertha Craven, meninggal dunia. Kematian ibunya

40 Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (New York: Cambridge University Press, 2001), p. 1.

41 Nussbaum, *Upheavals*, p. 1.

menjadikan Nussbaum berada dalam kondisi ketidakbahagiaan— dan kondisi itu berakhir ketika Nussbaum mengubah keyakinan (*belief*) dari ibunya masih hidup menjadi sudah tiada.

Secara khusus Nussbaum mengkritik pemikiran Stoik yang memandang emosi sebagai hal yang non-rasional atau irasional. Bagi Nussbaum, alih-alih irasional, emosi merupakan hal yang rasional. Nussbaum mengajukan empat alasan mengapa emosi itu tergolong rasional. **Pertama**, emosi bukanlah hal yang muncul tanpa adanya objek— emosi mensyaratkan keberadaan objek dan emosi itu tentang atau menyangkut objek. **Kedua**, objek dari emosi itu intensional. Artinya, (i) objek itu diinterpretasi oleh yang bersangkutan, (ii) objek itu terkait dengan kebahagiaan (*well-being*) dari yang bersangkutan, dan (iii) melalui objek itu jugalah yang bersangkutan memahami dirinya. Dalam kata lain, emosi melibatkan intensionalitas. **Ketiga**, emosi tidak hanya berkaitan dengan cara melihat (*seeing X as Y*), namun juga menyangkut keyakinan tentang objek (*belief X is Y*). Keyakinan (*belief*) adalah “pengakuisisian suatu kecenderungan, yang menyebabkan sehimpunan respons yang koheren dan dideterminasi oleh pemahaman akan objek atau situasi objektif.”⁴² Karena itu, emosi menyangkut keyakinan— dan keyakinan ini dapat dijustifikasi. **Keempat**, emosi itu mengandung nilai, yang secara khusus terkait dengan gagasan *eudamonia* atau kebahagiaan diri. Melalui empat alasan itulah Nussbaum menyatakan bahwa emosi bukanlah hal yang non-rasional, melainkan hal yang rasional— dan secara khusus, dikarenakan kompleksitas dari emosi itu sendiri, Nussbaum menggunakan frase dari Marcel Proust “*upheavals of thought*” atau “gejolak pikiran”.

Secara umum, Nussbaum memformulasi emosi sebagai “... penilaian-penilaian atau pertimbangan-pertimbangan nilai, yang menganggap hal-hal atau orang-orang yang berada di luar kendali diri memiliki peran penting bagi pengembangan diri (*flourishing*).”⁴³ Melalui konsepsi

42 Luis Villoro, *Belief, Personal, and Propositional Knowledge*, trans. D. Sosa dan D. McDermid (Amsterdam: Rodopi, 1998), p. 75: “...an acquired dispositional state, which causes a coherent set of responds and which is determined by an apprehended object or objective situation.”

43 Nussbaum, *Upheavals*, p. 4: “... an appraisals or value judgements, which ascribe to

itu, Nussbaum menekankan tiga gagasan pokok dalam emosi, yaitu (1) ide keputusan (*judgement*) atau evaluasi kognitif, (2) ide pengembangan diri (*flourishing*), dan (3) ide peran fundamental objek eksternal terhadap tujuan seseorang.

Ide keputusan dalam emosi mewujud dalam kemampuan emosi untuk menyetujui atau tidak suatu penampakan (*an appearance*).⁴⁴ Hal ini mengandaikan juga bahwa emosi mampu memilah dan membedakan (*discriminating*). Artinya, sebelum menyetujui atau menolak, terlebih dahulu dilakukan pemilahan dan pembedaan atas suatu penampakan itu. Namun Nussbaum tidak hanya melihat dimensi kognitif emosi sebatas aspek proposisional, yaitu keputusan kognitif dan keputusan eudamonistik. Dimensi kognitif emosi juga mengandung aspek non-proporsional, yaitu emosi mengandung imajinasi – dan imajinasi ini penting dalam belarasa. Ide pengembangan diri atau *eudamonia* dalam emosi tampak dalam penilaian etis akan suatu hal atau objek. Dengan adanya dimensi *eudamonia* dalam emosi, diri akan melihat nilai suatu objek sejauh terkait dengan tujuan dari yang bersangkutan. Nussbaum memformulasikan emosi dari sudut putusan eudamonistik sebagai “melihat dunia dari sudut pandang tujuan-tujuan dan proyek-proyek pribadi, yang terhadap segala hal yang ada dalam dunia itulah pribadi yang bersangkutan sudah memberikan nilai sehubungan dengan penting atau tidaknya hal-hal itu untuk mewujudkan kehidupan yang baik bagi pribadi bersangkutan.”⁴⁵ Karena secara etis emosi terkait dengan kebahagiaan hidup (*well-being*), maka emosi juga merupakan kebutuhan yang perlu disadari dan diakui (rekognisi). Rekognisi emosi menentukan bahagia atau tidaknya kehidupan seseorang. Terakhir, terkait ide akan hal atau objek eksternal. Hal ini sudah terkandung dalam ide tentang putusan kognitif dan ide akan pengembangan diri atau putusan eudamonistik. Objektif/tidaknya emo-

things and persons outside the person's own control great importance for the person's own flourishing.”

44 Nussbaum, *Upheavals*, p. 37.

45 Nussbaum, *Upheavals*, p. 49: “...view the world from the point of view of my own scheme of goals and projects, the things to which I attach value in a conception of what it is for me to live well.”

si ditentukan oleh hal atau objek eksternal yang berada di luar diri dan menentukan atau berdampak pada kebahagiaan diri.

Secara skematis dan lebih utuh, konstruksi konsepsi emosi dapat dilihat pada bagan di bawah:

Emosi					
Diri (Self)			Di luar diri (Outside of the self)		
Kognitif			Keyakinan (Belief)	Benda-benda	Orang lain
Proposisi		Non-proposisi	Menentukan hal eksternal berdampak/tidak terhadap tujuan diri.	Segala hal yang berada di luar kendali diri, namun menentukan kebahagiaan diri.	
Epistemis	Eudamonistik	Imajinasi			

Skema 2. Konstruksi Skematis Konsep Emosi dalam Pemikiran Martha Nussbaum⁴⁶

Salah satu wujud emosi adalah belasara (*compassion*). Nussbaum memformulasikan belasara sebagai “suatu emosi yang menyiksa yang disebabkan oleh kesadaran akan kemalangan yang tak-seharusnya dialami orang lain.”⁴⁷ Nussbaum membedakan belasara dari simpati, empati, dan iba (*pity*). Perbedaan antara simpati dan belasara ditentukan oleh kualitas derita yang melahirkan belasara dan simpati. Kualitas derita yang melahirkan emosi belasara itu lebih berat dari pada kualitas derita yang melahirkan emosi simpati.⁴⁸ Lalu, perbedaan antara empati dan belasara terletak pada kehendak untuk bertindak. Empati semata bertumpu pada rekonstruksi imajinatif atas penderitaan orang lain, tanpa kehendak untuk bertindak demi mengurangi beban penderitaan itu. Belasara itu rekonstruksi imajinatif atas penderitaan orang lain sekaligus mewujudkan secara konkret kehendak bertindak demi menghentikan atau mengurangi beban penderitaan orang lain.⁴⁹ Dan perbedaan antara iba dan be-

46 Skema konseptual ini diolah penulis dari buku *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*.

47 Nussbaum, *Upheavals*, p. 301: “...a painful emotion occasioned by the awareness of another person’s undeserved misfortune.”

48 Nussbaum, *Upheavals*, p. 302.

49 Nussbaum, *Upheavals*, p. 302.

larasa ditentukan oleh ada-tidaknya superioritas dalam relasi itu. Emosi iba memuat superioritas dalam relasi antara pihak yang menolong dan yang menderita di mana pihak yang menolong lebih berkuasa dari yang menderita. Emosi belarasa tidak lahir dalam relasi intersubjektif atau relasi interpersonal yang memuat superioritas.⁵⁰

Berdasarkan perbedaan Nussbaum di atas, konsep empati yang dipergunakan oleh Brison dapat disejajarkan dengan konsep belarasa. Alasannya, empati dalam proses pemulihan sebagaimana yang dikonstruksikan oleh Brison adalah manifestasi dari tindakan orang lain terhadap korban untuk meringankan penderitaan korban. Selain itu, dalam pemikiran Brison, dalam berempati, orang lain yang mendengarkan pun turut serta dalam penderitaan korban – yang selaras dengan konsep belarasa dari Nussbaum. Atas alasan ini tampaknya cukup masuk akal untuk memaknai empati dalam pemikiran Brison sebagai belarasa dalam pemikiran Nussbaum – dan empati juga dapat dipergunakan sebagai sinonim dari belarasa.⁵¹

Dalam emosi belarasa, Nussbaum mengidentifikasi tiga elemen kognitif. Terpenuhi tidaknya tiga elemen ini menentukan apakah suatu emosi tergolong belarasa atau tidak secara kognitif. Elemen-elemen itu adalah (1) putusan akan ukuran (*the judgement of size*), (2) putusan akan kelayakan (*the judgement of nondesert*), dan (3) putusan eudamonistik (*the eudamonic judgement*). Putusan akan ukuran merupakan keyakinan atau pertimbangan bahwa penderitaan yang dialami oleh seseorang itu tergolong serius, bukan sepele.⁵² Putusan akan kelayakan terkait keyakinan apa yang bersangkutan memang layak mendapatkan penderitaan itu.⁵³ Sekiranya penderitaan itu dikarenakan kesalahan yang bersangkutan, misalnya seseorang mengendarai sepeda motor secara serampangan dan akhirnya ditabrak, tentunya emosi belarasa semestinya tidak muncul. Pu-

50 Nussbaum, *Upheavals*, p. 301.

51 Vaiva Adomaityte, *The Role of Emotions in Ethics: The Perspectives of Martha C. Nussbaum and Thomas Aquinas*, Ph.D diss., Katholieke Universiteit Leuven, 2015, p. 84.

52 Nussbaum, *Upheavals*, p. 306.

53 Nussbaum, *Upheavals*, p. 311.

tusan eudamonistik terkait keyakinan bahwa orang lain, bahkan orang asing, merupakan bagian penting dalam pencapaian tujuan kehidupan seseorang.⁵⁴ Dalam kata lain, kebahagiaan diri ditentukan juga oleh kondisi orang lain—dalam belarasa, penderitaan yang dialami orang lain berdampak pada kebahagiaan diri.

Karena belarasa adalah salah satu manifestasi emosi, maka belarasa juga mengandung unsur non-proposisi dari dimensi kognitif emosi, yaitu imajinasi. Imajinasi memungkinkan kita merekonstruksi penderitaan yang dialami oleh orang lain. Tidak hanya itu, imajinasi memungkinkan kita menempatkan diri sebagai orang yang mengalami penderitaan itu—atau mengimajinasikan orang yang menderita itu adalah diri kita. Persis di sinilah belarasa memperlihatkan dimensi rekognisi kerentanan diri untuk terluka oleh segala hal yang berada di luar diri. Bagi Nussbaum, rekognisi ini merupakan syarat epistemis dari belarasa.⁵⁵

ETIKA BELARASA

Dari paparan sebelumnya, kita mengetahui bahwa empati dalam pemikiran Brison adalah belarasa dalam pemikiran Nussbaum. Belarasa merupakan perwujudan dari emosi. Dan—dalam pemikiran Brison—emosi berperan dalam proses transformasi korban kekerasan seksual menjadi penyintas. Nussbaum telah menganalisis bahwa emosi belarasa mengandung tiga putusan, yaitu putusan akan ukuran, putusan akan kelayakan dan putusan eudamonistik. Karena emosi belarasa mengandung putusan eudamonistik, maka emosi belarasa mengandung dimensi etis. Artinya, emosi belarasa berperan dalam menentukan tindakan yang akan kita lakukan—dan, secara khusus, dalam konteks proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas, tindakan yang akan kita lakukan terhadap korban kekerasan seksual. Persis pada titik inilah pembicaraan tentang etika belarasa dimungkinkan.

54 Nussbaum, *Upheavals*, p. 320.

55 Nussbaum, *Upheavals*, p. 319.

Istilah “etika” dalam frase “etika belarasa” mengacu kepada pengertian pendekatan sistematis untuk memahami, menganalisis, dan membedakan antara prinsip-prinsip yang mengatur atau menentukan tindakan yang benar secara moral (*right*) dan salah secara moral (*wrong*) sekaligus menyangkut tentang kehidupan yang-baik (*well-being*) dan kehidupan yang-buruk.⁵⁶ Secara kontras, etika belarasa berbeda dari etika deontologi Kant. Etika belarasa berpusat pada emosi dalam penentuan tindakan; sementara etika deontologi Kant berpusat pada rasio dalam penentuan tindakan. Pertanyaannya, apa alasannya sehingga emosi dapat dinyatakan berperan dalam menentukan tindakan?

Setidaknya ada dua alasan mengapa emosi dapat berperan dalam menentukan tindakan. **Pertama**, dari segi emosi itu sendiri. Emosi memang mengandung muatan moral. Hal ini tampak jelas dalam emosi yang mewujud sebagai rasa malu (*shame*) dan rasa bersalah (*guilty*)⁵⁷—juga termasuk belarasa⁵⁸. Karena emosi memiliki muatan moral, maka emosi berperan dalam etika. **Kedua**, dari segi tindakan dan alasan-alasannya (*reasons*). Secara umum, tindakan memuat atau mengandung tiga alasan (*reasons*) mengapa tindakan itu terjadi. Tiga alasan itu adalah alasan normatif (*normative reason*), alasan penjelasan (*explanatory reason*), dan alasan operatif (*operative reason*).⁵⁹ Alasan normatif berkenaan dengan hal mendasar yang menjadikan seseorang melakukan tindakan tertentu; alasan penjelasan berkenaan dengan hal yang menjelaskan mengapa seseorang melakukan tindakan tertentu; dan alasan operatif berkenaan dengan kebaikan apa yang terkandung dalam tindakan tertentu.

Secara khusus, emosi belarasa berperan memberikan alasan normatif, alasan penjelasan, dan alasan operatif dalam bertindak. Misalnya, saat kita berjumpa dengan korban kekerasan seksual dan kita memutuskan

56 Avi Sagi, *Living with the Other: The Ethic of Inner Retreat*, trans. Batya Stein (Switzerland: Springer, 2018), p. 9.

57 Sidney Callahan, “The Role of Emotion in Ethical Decisionmaking,” *The Hastings Center Report* 18, no. 3 (1988), pp. 10-11.

58 Adomaityte, “The Role of Emotions”, p. 83.

59 Beccy Simpson, *The Role of Emotion in Practical Rationality*, Ph.D diss, University of Manchester, 2014, pp. 14-15.

untuk mendengarkan kesaksian korban. Dalam situasi itu, tindakan yang kita lakukan adalah mendengarkan kesaksian korban. Dalam tindakan itu, kita dapat mengidentifikasi dua alasan yang terkait dengan emosi. Pertama, alasan normatif—tindakan kita bertumpu pada pertimbangan moral, yaitu korban mengalami penderitaan dan penderitaan itu buruk adanya. Hal ini bersesuaian dengan elemen eudamonistik dalam emosi belarasa sebagaimana dalam pemikiran Nussbaum. Kedua, alasan penjelasan—tindakan kita dijelaskan oleh emosi yang kita rasakan. Artinya, kita bersedia mendengarkan kesaksian korban karena tergerak oleh emosi belarasa. Ketiga, alasan operatif—kita bertindak demi meringankan penderitaan atau memulihkan yang bersangkutan.

Dalam konteks pemulihan korban kekerasan seksual, etika belarasa merupakan orientasi bertindak (i) yang terlahir dari dorongan emosional untuk berbelarasa di mana dorongan emosional itu terbentuk dalam (ii) relasi asimetris antara korban sebagai pihak yang tidak berdaya dan sahabat atau penolong sebagai pihak yang berdaya yang diarahkan untuk (iii) mengubah relasi asimetris menjadi relasi simetris dan, dalam proses perubahan itu, terkandung tiga dimensi fundamental dari etika belarasa, yaitu keutamaan, daya kognitif, dan tindakan.

Dalam etika belarasa, emosi merupakan faktor konstitutif. Tanpa adanya emosi atau daya afeksi, maka etika belarasa tidak ada. Inilah **prinsip non-rasional** dalam etika belarasa. Artinya, etika belarasa tidak ditopang oleh pertimbangan rasional akal budi sebagaimana dalam sistem etika deontologi Kant, melainkan oleh emosi. Lahirnya dorongan emosional mensyaratkan adanya relasi intersubjektif antara korban sebagai yang menderita dan sang sahabat sebagai yang menolong. Inilah **prinsip relasional** dalam etika belarasa. Prinsip relasional ini juga dilengkapi dengan **prinsip transformatif**. Artinya, relasi asimetris antara diri (*self*) yang menolong dan yang-lain *qua* korban mesti diarahkan oleh keduanya agar berubah menjadi relasi simetris. Ketika relasi simetris terwujud, pada saat itulah korban terbebaskan dari memori traumatis dan diri pun dapat terbebaskan dari kondisi terekspos kepada kondisi tak berdaya. Di sinilah kita menemukan **prinsip pemberdayaan** dalam etika belarasa. Etika

belarasa tidak hanya berhenti pada rekognisi akan penderitaan korban sekaligus kerentanan diri, namun juga sikap aktif diri untuk menghentikan atau menanggung secara bersama-sama penderitaan yang dialami oleh korban. Keberhasilan proses transformasi itu ditentukan oleh tiga dimensi fundamental dari etika belarasa, yaitu keutamaan, daya kognitif, dan tindakan.

Keutamaan dalam etika belarasa menyangkut keberanian. Keberanian ini tidak hanya pada korban, namun juga pada diri yang menolong. Pada korban, keberanian memungkinkan korban untuk menghadapi masa lalunya sekaligus menguji dan memaknai masa lalu itu secara lain. Tanpa keberanian, korban mustahil menarasikan apa yang dialaminya dan terbebas dari memori traumatis. Pada diri yang menolong, keberanian adalah kesediaan untuk terespos kepada ketidakberdayaan yang dialami korban. Ketereksposan itu akan melahirkan perasaan tidak aman, tidak nyaman, dan tidak berdaya karena menyadari bahwa dirinya tidak sepenuhnya mampu mengendalikan apa yang terjadi. Lebih jauh lagi, yang bersangkutan juga dapat mengimajinasikan bahwa dirinya sendiri mungkin mengalami apa yang telah dialami korban. Keberanian dari diri yang menolong ini penting membantu korban meraih kembali otonomi diri sebagai penyintas.

Daya kognitif dalam etika belarasa menyangkut pada kemampuan korban memeriksa dan memaknai kembali apa yang telah terjadi pada dirinya. Ada pun daya kognitif pada diri yang menolong menyangkut kemampuan yang bersangkutan dalam mengevaluasi kondisi yang dialami korban—apakah memang memenuhi tiga kriteria putusan yang menentukan apakah emosi tertentu tergolong belarasa atau tidak. Tiga kriteria itu adalah (1) putusan akan ukuran (*the judgement of size*), (2) putusan akan kelayakan (*the judgement of nondesert*), dan (3) putusan eudamonistik (*the eudamonistic judgement*). Selain itu, daya kognitif sang sahabat atau penolong juga menyangkut kesadaran untuk menguji kesaksian korban⁶⁰—apakah memang benar demikian atau tidak. Brison menam-

60 Brison, *Aftermath*, p. 29.

bahkan pengujian atas kesaksian korban juga perlu dilakukan sambil menyadari bahwa kesulitan yang dialami korban itu khas.⁶¹

Terakhir, tindakan. Tindakan dalam etika belarasa memuat dua aspek, yaitu aspek praktis dan tujuan. Dimensi praktis menyangkut tindakan konkret yang dapat dilakukan sehingga korban dapat terpulihkan. Brison menyatakan bahwa penarasian trauma oleh korban demi mengendalikannya memori traumatis tergolong tindakan sebagaimana yang diformulasikan dalam teori aksi tuturan (*speech act theory*).⁶² Begitu juga dengan kesediaan diri yang menolong untuk mendengarkan dan memahami apa yang dialami oleh korban—sekaligus kesediaan diri yang menolong untuk meresikokan diri untuk terekspos ke dalam ketidakberdayaan yang dialami oleh korban. Tujuan dari tindakan itu, baik bagi korban dan bagi diri yang menolong, adalah mewujudkan kebahagiaan dalam bentuk berkembangnya (*flourishing*) kemanusiaan dalam diri korban dan sang sahabat—atau terpulihkannya kebahagiaan bagi korban dan diri yang menolong. Ketika korban telah terpulihkan, relasi asimetris pun akan berubah menjadi relasi simetris.

MANUSIA BERKEMAMPUAN (*HOMO CAPAX*): FONDASI ANTROPOLOGI FILOSOFIS ETIKA BELARASA

Melalui etika belarasa, relasi asimetris antara diri yang menolong dan korban kekerasan seksual mengalami transformasi menjadi relasi simetris antara diri yang menolong dan penyintas kekerasan seksual. Dengan demikian, etika belarasa berperan dalam proses transformasi korban kekerasan seksual menjadi penyintas melalui transformasi memori traumatis menjadi memori naratif.

Dalam etika belarasa, diri yang menolong merespons kehadiran korban kekerasan seksual dengan bersedia mendengarkan apa yang dialami korban dan meresikokan diri untuk terekspos pada ancaman ketakutan yang membuat dirinya berada dalam kondisi tidak aman, nyaman, dan tidak berdaya sebagaimana yang dialami korban. Kesediaan diri si peno-

61 Brison, *Aftermath*, p. 34.

62 Brison, *Aftermath*, pp. 56; 71.

long merespons kehadiran korban memungkinkan korban menarasikan apa yang sudah dialaminya sebagai bagian dari upaya korban mengintegrasikan episode traumatis dalam kehidupannya secara keseluruhan— dan melalui proses inilah korban mengalami transformasi menjadi penyintas.

Proses pemulihan sebagai proses interaksi antara diri yang menolong dan korban kekerasan seksual, yang akan bertransformasi menjadi penyintas kekerasan seksual, menyingkapkan sesuatu tentang manusia. Artinya, dalam etika belarasa, tindakan-tindakan yang dilakukan oleh sang sahabat dan juga korban kekerasan seksual (yang akan bertransformasi menjadi penyintas kekerasan seksual) menyingkapkan tentang konsep manusia tertentu.⁶³ Di sini, tindakan tidak semata-mata memiliki dimensi etis, namun juga memiliki dimensi antropologi filosofis.⁶⁴ Dengan demikian, pertanyaan yang muncul adalah: manusia seperti apakah yang tersingkapkan dalam interaksi etis antara diri yang menolong dan korban kekerasan seksual sebagaimana yang muncul dalam etika belarasa? Terhadap pertanyaan ini, penulis mengajukan jawaban bahwa manusia berkemampuan (*homo capax*) merupakan konsep manusia sebagaimana yang tersingkapkan dalam etika belarasa.

Dalam pembacaan Kim Atkins, konsep manusia sebagai manusia berkemampuan dalam pemikiran Ricoeur bertumpu pada pandangan bahwa manusia adalah eksistensi yang menubuh (*embodiment existence*), relasional, dan mewartu.⁶⁵ Sebagai eksistensi yang menubuh, tubuh manusia memungkinkan pembicaraan tentang ambiguitas tubuh dan relasi intersubjektif. Ambiguitas tubuh berarti “Aku adalah tubuhku” atau “Aku mengada melalui tubuhku” sekaligus juga “Aku berbeda dari tu-

63 Grzegorz Hołub, “Philosophical Anthropology and Ethics in the Thought of Karol Wojtyła,” *Studia Gilsoniana* 11, no. 1 (2022), p. 148.

64 Bdk, Hołub, “Philosophical”, p. 148: “Here is an interesting intersection between ethics and philosophical anthropology: by inquiring into the moral character of acts we gain substantial knowledge about the person itself”.

65 Kim Atkins, *Narrative Identity and Moral Identity: A Practical Perspective* (New York: Routledge, 2008), pp. 31-79.

buhku” atau “Aku memiliki tubuhku”⁶⁶ – singkatnya, tubuh sebagai subjek sekaligus sebagai objek. Inilah yang melahirkan perspektif orang pertama dan ketiga dari manusia sebagai eksistensi yang menubuh. Relasi intersubjektif antara tubuhku dan tubuh orang lain melahirkan perspektif orang kedua di mana tubuhku dan tubuh orang lain terhubung melalui dan dalam dunia material dan budaya. Perspektif orang kedua memungkinkan “Aku” menyadari dunia sosial dan tatanan politik yang mengandung norma hukum, yang berbeda dari dunia subjek pada perspektif orang pertama dan dunia objek pada perspektif orang ketiga. Terkait kemewaktuan, pengada manusia sebagai eksistensi yang menubuh itu juga terkonstitusi oleh waktu fenomenologis dan kosmologis – dengan demikian, eksistensi yang menubuh ini juga merupakan pengada historis. Sehubungan dengan identitas, implikasi dari ketiga dimensi manusia itu adalah identitas dari pengada manusia dikonstitusikan oleh relasinya dengan diri sendiri, dengan orang lain, juga dalam temporalitasnya.

Dengan bertumpu pada konsep eksistensi yang menubuh, cara mengada manusia dalam pemikiran Ricoeur berbeda dari pemikiran modern, utamanya René Descartes (1596-1650). Sebagai eksistensi yang menubuh, cara mengada manusia tidak ditentukan oleh reflektivitas kesadaran sebagaimana dipikirkan Descartes. Dalam pemikiran Descartes, eksistensi diri ditentukan oleh pernyataan “I think, therefore I exist” – dan pernyataan ini mengandung status kebenaran yang bersifat pasti (*certain*). Cara pengada dari eksistensi yang menubuh bukanlah “Saya berpikir”, melainkan “Saya dapat” (“I can”).⁶⁷ Dengan demikian, manusia sebagai eksistensi yang menubuh, secara fundamental, tidak menghadapi dunia dengan berpikir atau merenung, melainkan dengan bertindak. Implikasinya, dunia atau tatanan praktis lebih utama dari dunia atau tatanan teoritis.

Manusia sebagai eksistensi yang menubuh, relasional dan mewaktu inilah yang merupakan manusia berkemampuan (*the capable being, homo*

66 Atkins, *Narrative Identity*, p. 33.

67 Atkins, *Narrative Identity*, p. 1.

capax). Manusia berkemampuan adalah (i) pengada dengan kesadaran yang terluka (*wounded cogito*), (ii) yang dikonstitusikan oleh kapabilitas (*capability*) dan kerentanan/kerapuhan untuk terluka (*vulnerability*), di mana (iii) eksistensinya sebagai pengada dengan kesadaran terpulihkan (*unwounded cogito, healing cogito*) ditandai oleh momen atestasi diri yang terwujud melalui interpretasi atau hermeneutika atas diri—dan (iv) pengada yang bersangkutan memiliki intensi etis.⁶⁸

Marc de Leeuw meyakini bahwa pusat pemikiran Ricoeur adalah eksplorasi atas hakikat manusia sebagai kesadaran yang terluka (*wounded cogito*) dan upaya pemulihan atau penyembuhan kesadaran ini.⁶⁹ Kesadaran yang terluka merupakan konsepsi yang diciptakan Ricoeur. Melalui konsep itu juga Ricoeur membedakan diri dari konsep kesadaran intuitif atau kesadaran mutlak Descartes dan anti-kesadaran atau kesadaran adalah ilusi dari Friderich Nietzsche (1844-1990).⁷⁰ Di antara dua titik ekstrim itulah—antara kesadaran mutlak Cartesian dan anti-kesadaran Nietzschean—Ricoeur memformulasikan manusia sebagai kesadaran terluka (*wounded cogito*), yang melalui itulah terbuka kemungkinan manusia meraih pengetahuan akan diri melalui refleksi sebagai apropriasi dan reappropriasi yang terjadi melalui interpretasi yang ditandai oleh munculnya momen atestasi.⁷¹

68 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), p. 172.

69 Marc de Leeuw, *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology: Vulnerability, Capability, Justice* (Pennsylvania: Lexington Books, 2022), p. 2.

70 De Leeuw, *Paul Ricoeur's Renewal*, pp. 2, 61.

71 Dalam pandangan Ricoeur, kesadaran intuitif atau kesadaran mutlak Descartes—yang terwujud dalam pernyataan “I think therefore I exist”—berdampak pada (i) pengabaian akan adanya ketidakseimbangan atau disproporsionalitas antara diri/Aku (*self, “... I exist”, “... I am”*) dan subjek (*subject, “I think...”*) sekaligus mengabaikan bahwa (ii) Aku adalah hal yang konkret, hidup dan terkondisikan oleh dunia-kehidupan (*life-world, Lebenswelt*), bukan hal yang abstrak sebagaimana dalam pemikiran Descartes. Karena itu, upaya mendapatkan pengetahuan akan diri bukan melalui refleksi imediasi atau melalui reduksi Aku kepada subjek, melainkan melalui refleksi sebagai apropriasi yang berlangsung melalui hermeneutika atas diri.

Ricoeur tidak hanya menolak pandangan kesadaran intuitif Descartes yang memustahilkan pengetahuan akan diri sebagai entitas yang terkonstitusikan dalam dunia-kehidupan. Ricoeur juga menolak pandangan anti-kesadaran Nietzsche yang mende-struksi eksistensi kesadaran dengan alasan (1) pencarian manusia pada kebenaran

Manusia berkemampuan sebagai kesadaran yang terluka yang dikonstitusikan oleh kapabilitas dan kerapuhan itu adalah juga pengada yang dapat bertindak sekaligus mengalami penderitaan. Dalam *The Adresse of Religion: The Capable Human Being*, Ricoeur mengidentifikasi empat kapabilitas dasar dari pengada yang menubuh, yaitu berkata (*to say*), bertindak (*to act*), bercerita (*to recount*), dapat mengimputasi diri (*imputability*) – dan pada teks *The Course of Recognition*, Ricoeur menambahkan dua kapasitas lainnya, yaitu mengingat dan berjanji. Melalui kapabilitas yang dimilikinya, manusia sebagai kesadaran yang terluka yang hidup dalam dunia-kehidupan dapat memperoleh pengetahuan akan dirinya melalui hermeneutika diri. Fokus hermeneutika diri adalah menjawab pertanyaan “Siapakah manusia itu?”. Dan jawabannya adalah manusia adalah diri yang dapat bertindak, diri yang berkemampuan, diri yang berdaya (*the capable self*).⁷² Adapun kerentanan (*vulnerability*) merupakan dimensi pasivitas dari manusia, yang berhubungan dengan ketidakmampuan manusia dalam mengendalikan sepenuhnya apa yang dilakukan serta apa yang terjadi terhadap dirinya, namun menentukan makna eksistensi manusia – dan dalam artikel ini, dimensi pasivitas manusia itu muncul sebagai peristiwa traumatis kekerasan seksual yang dialami korban.

Keberdayaan dan ketidakberdayaan merupakan dua hal yang mengkonstitusi eksistensi manusia berkemampuan. Hermeneutika diri yang terungkap sebagai atestasi diri atau appropriasi/reappropriasi atas narasi diri tertentu merupakan momen pernyataan diri yang memuat aspek ontologis, epistemis dan etis. Secara ontologis *qua* eksistensi, momen

dan penolakan manusia pada kebohongan bukan dikarenakan demi kebenaran atau kebohongan itu sendiri, melainkan demi memperoleh nikmat dan menghindari kerugian – dengan demikian, kebenaran dan kebohongan pada dasarnya manifestasi dari kehendak, bukan hal yang rasional, (2) bahasa yang dipergunakan manusia pada dasarnya tidak memiliki hubungan dengan realitas di luar diri, dan (3) kebenaran adalah ilusi – dan hal itu terjadi karena manusia lupa bahwa bahasa pada dasarnya tidak punya kaitan dengan realitas objektif (lihat Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, terj. Kathleen Blamey, pp. 11-16) Implikasi dari pandangan anti-kesadaran Nietzsche adalah pengetahuan akan diri itu mustahil – dan tentu saja Ricoeur tidak dapat menerima kesimpulan ini.

72 Paul Ricoeur, “The Adresse of Religion: The Capable Human Being,” in *Paul Ricoeur: Philosophical Anthropology-Writing and Lecture*, Vol. 3, ed. Johan Michel & Jérôme Poreé (Cambridge: Polity Press, 2016), p. 270.

atestasi memisahkan atau melampaui kondisi ketidakberdayaan atau keterlukaan menuju kondisi keberdayaan atau keterpulihan – dan atestasi ini mewujudkan dalam pernyataan “Saya adalah diri yang mampu berkata, bertindak, bercerita...”. Aspek epistemologi dari momen atestasi terletak pada (i) kebenaran pernyataan yang diatestasikan dapat dibuktikan melalui pengujian dalam waktu, (ii) kebenaran itu menjadi dasar untuk mendapatkan pengetahuan diri, dan (iii) status kebenaran itu adalah kepercayaan (*belief*) atau atestasi, bukan kepastian (*certainty*) sebagaimana dalam pernyataan Descartes “I think, therefore I exist”. Dimensi etis dari atestasi adalah, melalui pernyataan itu, diri terkonstitusikan sebagai agen etis sekaligus subjek etis. Secara khusus, dalam konteks pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas, hermeneutika diri mewujudkan dalam tindakan korban menarasikan pengalaman traumatisnya sehingga dapat termaknai secara lain dan membebaskan diri yang bersangkutan dari memori traumatis. Proses pemulihan itu tidak dapat lepas dari peran orang lain di mana keberadaan orang lain merupakan faktor konstitutif dalam eksistensi manusia berkemampuan.

Manusia berkemampuan itu juga merupakan diri yang memiliki intensi etis, yaitu “bertujuan mencapai ‘hidup yang baik’ bersama dan bagi orang-orang lain, dalam institusi yang adil.”⁷³ Dalam intensi etis itu terkandung tiga ranah, yaitu ranah personal pada “bertujuan mencapai ‘hidup yang baik’”, ranah interpersonal pada “dengan dan bagi orang-orang lain”, dan ranah institusional pada “dalam institusi yang adil”. *Locus* dari etika belarasa dalam intensi etis ada pada ranah interpersonal.

Pada ranah interpersonal, interaksi antara diri (*self*) dan yang-lain (*other*) melahirkan kepedulian (*solicitude*) – dan kepedulian ini mengandung sifat resiprositas.⁷⁴ Spektrum kepedulian membentang mulai dari tanggungjawab (*responsibility*) pada kutub yang satu dan simpati (*sympathy*)⁷⁵ pada kutub yang lainnya dan persahabatan (*friendship*) sebagai

73 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 172.

74 Boyd Blundell, *Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), p. 108.

75 Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 190.

titik tengah antara keduanya. Pada tanggung jawab, inisiatif untuk peduli bersumber dari yang-lain (*other*), yang memerintahkan diri (*self*) untuk peduli kepada yang-lain. Pada simpati, inisiatif kepedulian bersumber dari diri dan terarah kepada yang-lain di mana orang lain itu berada dalam posisi yang menderita. Persis pada simpati inilah kepedulian muncul sebagai sikap bersedia menderita bersama orang lain atau belarasa – dan, dalam pemikiran Ricoeur, di sinilah *locus* etika belarasa. Pada persahabatan, inisiatif kepedulian dapat berasal dari diri atau orang lain.

Dalam etika belarasa, khususnya terkait dengan transformasi korban kekerasan seksual menjadi penyintas, keberanian yang bersangkutan menarasikan kisah hidupnya kepada sang sahabat sekaligus mengintegrasikan episode traumatis ke dalam kehidupannya – atau memaknai peristiwa traumatis itu secara lain sehingga dirinya tidak lagi ditentukan oleh peristiwa, tidak lagi berada dalam kondisi ketidakberdayaan – menyingkapkan keberadaan yang bersangkutan sebagai manusia berkemampuan. Kesediaan diri yang menolong untuk mendengarkan kesaksian dari korban kekerasan seksual – sebagai bagian dari proses pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas – menyingkapkan kemampuan yang bersangkutan untuk berbelarasa kepada yang-lain *qua* korban kekerasan seksual sebagai perwujudan intensi etis dari diri yang menolong pada ranah interpersonal. Kesediaan diri penolong berbelarasa menyingkapkan bahwa si penolong merupakan manusia berkemampuan.

Konsep manusia berkemampuan ini selaras dengan konsep diri dalam pemikiran Brison, konsep belarasa dalam pemikiran Nussbaum, dan etika belarasa. Konsep manusia berkemampuan dalam pemikiran Ricoeur dapat menampung gagasan Brison tentang diri. Dalam pemikiran Brison, diri merupakan diri yang dikonstitusikan oleh relasi dan konteks sosial. Hal ini selaras dengan konsep manusia berkemampuan di mana manusia berkemampuan juga dikonstitusikan oleh relasi dan konteks sosial melalui dimensi kemewaktuannya. Lainnya, diri sebagai diri yang menubuh, naratif dan otonom juga dapat ditemukan dalam konsep manusia berkemampuan. Dalam konsep manusia berkemampuan, diri merupakan diri yang menubuh; diri juga merupakan diri naratif karena upaya memaknai

diri terjadi melalui hermeneutika diri yang membuahkan atestasi diri di mana keseluruhan proses pemaknaan ini berlangsung melalui pembentukan narasi tentang diri; dan diri otonom tercapai bersamaan dengan momen atestasi diri. Dengan menggunakan kerangka berpikir manusia berkemampuan, korban kekerasan seksual dapat dipahami sebagai manusia berkemampuan yang telah kehilangan keberdayaannya, yang hidup dengan kesadaran yang terluka (*wounded cogito*). Namun korban akan terpulihkan dari kondisi itu ketika dirinya—dengan bantuan dari orang lain—memulihkan dirinya dengan menyadari kembali kapabilitasnya, yang melalui rekognisi atas kapabilitas-kapabilitas itulah korban dapat membebaskan diri dari jeratan trauma masa lalu dan bereksistensi sebagai manusia berkemampuan dengan kesadaran yang telah terpulihkan.

Konsep manusia berkemampuan juga selaras dengan konsep emosi dan belarasa dalam pemikiran Nussbaum. Dalam pemikiran Nussbaum, belarasa mengandaikan relasi intersubjektif dan adanya dimensi emosional dalam diri manusia. Dalam konstruksi konseptual manusia belarasa, relasi intersubjektif dalam pemikiran Nussbaum dijamin oleh diri relasional dalam manusia berkemampuan; ada pun dimensi emosional mengacu kepada dimensi pasivitas yang terungkap sebagai dimensi kerentanan atau kerapuhan (*vulnerability*) dari manusia belarasa.

Karena konsepsi manusia berkemampuan itu bersesuaian dengan konsepsi diri dalam pemikiran Brison serta konsep emosi dalam pemikiran Nussbaum—yang menjadi fondasi dalam mengkonstruksikan etika belarasa dalam konteks kasus kekerasan seksual, maka etika belarasa dapat diformulasikan sebagai etika yang mengandaikan sekaligus menyingkapkan konsep manusia berkemampuan.

KESIMPULAN

Kekerasan seksual merupakan peristiwa traumatis yang tidak hanya berdampak pada korban secara fisik dan psikologis, namun juga secara eksistensial. Peristiwa itu menghancurkan asumsi fundamental korban tentang (i) keamanan dunia (*the safety of world*), (ii) nilai positif dari diri

(*the positive value of self*) dan (iii) makna kehidupan atau dunia ciptaan (*the meaningful order of creation*). Peristiwa itu mengakibatkan korban hidup dalam ketidakberdayaan—sebagaimana yang dialami dan dinarasikan oleh Brison.

Dalam situasi itu, pemulihan korban kekerasan seksual menjadi penyintas membutuhkan etika belarasa. Etika belarasa merupakan orientasi bertindak (i) yang terlahir dari dorongan emosional untuk berbelarasa kepada korban di mana dorongan emosional itu terbentuk dalam (ii) relasi asimetris antara korban sebagai pihak yang tidak berdaya dan diri yang menolong atau penolong sebagai pihak yang berdaya yang diarahkan untuk (iii) mengalami perubahan menjadi relasi simetris dan, dalam proses perubahan itu, terkandung tiga dimensi fundamental dari etika belarasa, yaitu keutamaan, daya kognitif, dan tindakan. Empat prinsip mendasar dari etika belarasa adalah prinsip nonrasional, prinsip relasional, prinsip transformatif, dan prinsip pemberdayaan.

Lebih lanjut, etika belarasa itu mengandaikan konsepsi manusia tertentu, yaitu manusia berkemampuan (*homo capax*). Manusia berkemampuan sebagai eksistensi yang menubuh, relasional, dan mewaktu merupakan (i) pengada dengan kesadaran yang terluka (*wounded cogito*), (ii) yang dikonstitusikan oleh kapabilitas (*capability*) dan kerentanan/kerapuhan untuk terluka (*vulnerability*), di mana (iii) eksistensinya sebagai pengada dengan kesadaran terpulihkan (*unwounded cogito, healing cogito*) ditandai oleh momen atestasi diri yang terwujud melalui interpretasi atau hermeneutika atas diri, dan (iv) pengada yang bersangkutan memiliki intensi etis.

Konsepsi manusia berkemampuan ini secara fundamental memperlihatkan bahwa struktur eksistensial manusia ditandai oleh adanya kapabilitas dan kerentanan/kerapuhan untuk terluka. Dimensi kerentanan/kerapuhan untuk terluka memperlihatkan bahwa manusia tidak sepenuhnya memegang kendali atas hidupnya—namun dimensi kapabilitas memperlihatkan bahwa manusia tidak sepenuhnya ditentukan oleh apa yang telah terjadi atas dirinya. Dengan demikian, dalam diri korban seja-

tinya masih terkandung kapabilitas-kapabilitas yang akan mampu membebaskannya dari ketidakberdayaan. Etika belarasa memungkinkan korban meraih pembebasan itu dan menjalani kehidupan sebagai penyintas yang tidak lagi ditentukan oleh trauma dari pengalaman kekerasan di masa lalu.

DAFTAR RUJUKAN

- Adomaityte, Vaiva. *The Role of Emotions in Ethics: The Perspectives of Martha C. Nussbaum and Thomas Aquinas*. Ph.D diss., Katholieke Universiteit Leuven, 2015.
- Atkins, Kim. *Narrative Identity and Moral Identity: A Practical Perspective*. New York: Routledge, 2008.
- Blundell, Boyd. *Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Brisson, Susan J. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Callahan, Sidney. "The Role of Emotion in Ethical Decisionmaking," *The Hasting Center Report* 18, no. 3 (1988): 9-14.
- Chandra, Robby I. *Dampak Warisan Kelam #1: Narasi-narasi Miring dan Narasi yang Dilupakan*. Jakarta: Grafika Kreasindo, 2017.
- De Leeuw, Marc. *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology: Vulnerability, Capability, Justice*. Pennsylvania: Lexington Books, 2022.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Grayling, A.C.. "The philosophy of compassion." In *How Compassion Can Transform Our Politics, Economy, and Society*, ed. Matt Hawkins and Jennifer Nadel. London: Routledge, 2022.
- Greening, Thomas. "PTSD From the Perspective of Existential-Humanistic Psychology," *Journal of Traumatic Stress* 3, no. 2 (1990): 323-326.
- Herman, Judith L. *Trauma and Recovery: The Aftermath – From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books, 2015.
- Hołub, Grzegorz. "Philosophical Anthropology and Ethics in the Thought of Karol Wojtyła," *Studia Gilsoniana* 11, no. 1 (2022): 141-161.
- Kappler, Karolin Eva. *Living with Paradoxes: Victims of Sexual Violence and Their Conduct of Everyday Life*. Heidelberg: VS Verlag, 2012.

- Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- _____. "The Adresse of Religion: The Capable Human Being." In *Paul Ricoeur: Philosophical Anthropology-Writing and Lecture, Vol. 3*, edited by Johan Michel & Jérôme Poreé. Cambridge: Polity Press, 2016.
- _____. *Time and Narrative, Volume 1*. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- _____. *Time and Narrative, Volume 3*. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The Chicago University Press, 1988.
- _____. *The Course of Recognition*. Trans. David Pellauer. Massachusetts: Harvard University Press, 2005.
- Sagi, Avi. *Living With the Other: The Ethic of Inner Retreat*. Trans. Batya Stein. Cham: Springer, 2018.
- Simpson, Beccy. *The Role of Emotion in Practical Rationality*. Ph.D diss., University of Manchester, 2014.
- Vanlaere, Linus and Chris Gastmans. "To be is to care: a philosophical-ethical analysis of care with a view from nursing." In *Care, Compassion and Recognition: An Ethical Discussion*, edited by Carlo Leget, Chris Gastmans, and Marian Verkerk. Leuven: Peeters, 2011.
- Villoro, Luis Villoro. *Belief, Personal, and Propositional Knowledge*. Trans. David Sosa and Douglas McDermid. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Wiercinski, Andrew. "Hermeneutic Notion of a Human Being as an Acting and Suffering Person: Thinking with Paul Ricoeur," *Ethics in Progress* 4, no. 2 (2013): 18-33.