

KEMANUSIAAN BARU: SEBUAH WACANA PENEGUHAN GAGASAN DALAM SILA KEDUA PANCASILA

Hari Zamharir¹, Sazali²

¹Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Nasional

²Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Nasional

[¹hari.zamharir@gmail.co.id](mailto:hari.zamharir@gmail.co.id)

[²sazililie@yahoo.co.id](mailto:sazililie@yahoo.co.id)

Abstract

Our current crisis of humanity should have also been associated with the problematic conception of humanity within secular or positivist social science perspective, especially with regards the ethics. The paper makes further account of the discourse on humanity in order to give light to better philosophical basis for our changes of world politics. The view would also contribute to encouraging discourse on the ideological basis of Indonesia, Pancasila.

Keywords: *humanity, ethics, epistemology, theory*

1. Pendahuluan

Dari uraian berisi perspektif dan tinjauan kritis serta seluk-beluk tindak teror pada bab bab terdahulu, berikut adalah aspek aspek tantangan kemanusiaan baru yang selayaknya ditangani oleh berbagai pihak. Berikut akan diagendakan dua bagian tantangan tersebut. *Pertama* adalah tantangan fundamental, yakni filsafat, teori sosial, dan moral. Tantangan pada bagian kedua adalah: (1) perlunya praktek demokratisasi untuk diperbaiki khususnya oleh aktor Negara dan supra Negara yang berinteraksi dalam aras komunitas global, (2) agenda dialog antar peradaban yang dalam tulisan ini mengangkat kasus pengalaman Marimoto Kosei, dan (3) agenda reformasi pendidikan kewargaan dan Pancasila di Indonesia.

2. Perspektif Teoretis

Tantangan kemanusiaan baru (*humanity*) yang pertama berkenaan dengan filsafat, yang kedua adalah ilmu dan teoretisasi—dalam hal ini teori sosial dan politik, terutama konsep teoretis berbasis epistemologi alternatif. Tantangan kemanusiaan baru yang ketiga berkenaan dengan kesadaran

moral. Untuk memperbaiki keadaan galau tata gaul dunia, perlu adanya aksi dan manifesto atas dasar moralitas baru, semisal Manifesto Einstein—Russel (Mengunwijaya, 1985, 146–150).

Tantangan untuk menculnya humanitas baru di atas adalah untuk mengatasi berbagai gejala kebangkrutan keadaban (*civility*) manusia modern masa kini. Humanitas baru sebagaimana diindikasikan dalam tulisan terdahulu menolak nilai otonomi manusia berlebihan; bukan pula sekedar nilai rasionalitas dan intelektualisme—seperti dikehendaki oleh Julien Benda, yang mengkritik dunia seni Eropa awal abad ke-20¹ Humanitas baru di sini juga bukan yang disodorkan oleh paham atau filsafat yang “meminggirkan” ide esensial dan keyakinan primordial agama yang asasi: dari Humanisme masa lampau, 1933, (Humanist Manifesto I)²; bukan pula dicukupkan dengan Humanisme masa kini untuk menyongsong abad ke-21 dari Humanist Manifesto II³. Meski banyak hal disepakati juga oleh “humanis religius”⁴ yang juga ikut menandatangani manifesto ini, namun *problem statement* kemanusiaannya belum mencakup kesadaran tentang kerusakan lingkungan akibat pendekatan salah dalam politik pembangunan. *Kedua*, para ideolog humanis ketika mengidentifikasi problem krisis kemanusiaan sepertinya “gelap mata” untuk tidak memberi kritik bahwa aktor-aktor penghancur peradaban adalah termasuk praktek buruk korporatisme global dan ideologi Pasar.

Humanitas baru juga bukan yang ditawarkan oleh epistemologi berbasis rekayasa teknologi untuk membuat jenis “manusia baru”, yang digerakkan oleh posthumanisme atau Transhumanisme⁵—dengan tokoh dan para pendukung seperti Robert Pepparell (1997). Hughes (2004) dan Katherine Hayles (1999)⁶. Manifesto gerakan ini dapat dilihat a.l. pada “The Posthuman Manifesto” oleh Robert Pepperell dalam <http://www.robertpepperell.com/Posthum.com.htm>. Ada kesan kuat bahwa jika manifesto kaum humanis amat keras “menyerang” ide ide dan keyakinan agama, manifesto Posthumanis mencoba mencari jawab misteri eksistensi manusia dan pencarian dasar bagi upaya rekayasa teknologi untuk meningkatkan kapasitas manusia. Beberapa konsep teoretis paham dan gerakan berbasis rekayasa manusia ini menurut Max More adalah: *boundless expansion, self-transcendence, dynamic optimism, intelligent technology*, dan *spontaneous order*⁷. Salah satu keyakinan dasar kaum Posthumanists adalah—seperti halnya para ilmuwan dan teknolog sekuler umumnya—rasa

optimis berlebihan: dengan konsep *progress*. Diyakini bahwa bioteknologi yang memproduksi “jenis baru” manusia, masyarakat manusia akan dapat diperbaiki. Dalam hal ini, tulisan Ted Peters menyangsikan optimisme sedemikian itu dilihat dari perspektif teologi Kristiani dari neo-teolog, dengan mempertanyakan apakah kemajuan teknik membawa manusia kepada masa depan yang lebih baik dalam kerangka manusia-rekayasa-teknologi.⁸

Keyakinan lain dari posthumanisme mencakup ide yang argumennya didasarkan atas konsep teoretis dalam ilmu sosial seperti konstruksi mental dan definisi mental/kultural, misalnya pada konsep etnisitas: bahwa *the self*, dalam interaksinya dengan media teknologi seperti Internet berkembang sesuai alur yang dipilihnya, membentuk humanitasnya: “*a person’s self was a purely mental construction...(that) led many to consider that the purely abstract cyberspace was a perfect space to construct what constitutes humanity....The Internet would provide individuals the opportunity to define themselves to the rest of the world on their terms.*”⁹

Yang ditawarkan dalam buku ini justeru humanitas yang menerima sikap positif terhadap berbagai eksistensi ide sekaligus peluang memberi dan menerima, toleran dan pluralis dengan menghindarkan ideologisasi; humanitas yang tampil percaya diri untuk tidak “memberangus” ide ide sembari berjuang “menjual” ide yang dipandang lebih baik. Tapi kami juga “bisa paham” akan posisi radikal kaum humanis ini mengingat mereka tidak dapat menerima adanya keberagaman fundamentalis dan ortodoks yang mereka lihat di berbagai segmen masyarakat maju.

Dalam paragraf-paragraf di bawah ini elaborasi atas beberapa hal di atas kiranya cukup memperjelas gambaran masalah dan tantangannya

3. Hasil dan Pembahasan

Tantangan kemanusiaan baru atau *new humanity* secara jelas pertama dan terutama berada pada aras pandangan fundamental. Itu berarti keperluan munculnya ide dan konsep baru—yang datang dari para pemikir dan filosof—menggantikan atau memperbaiki pandangan fundamental Barat modern. Di tengah hingar-bingar soal tindak teror dan kekerasan hari hari ini, humanitas baru memang harus mampu mengatasi apa yang diidentifikasi oleh Camus dan Popper sebagai watak “keserba-mutlakan” suatu keyakinan ideologi—dalam hal ini terutama “penerawangan” ilmiah dari Camus. Ia

mengamati (sesuai latar sejarah Eropa masa itu) bahwa dari dua keberadaan tipologi pandangan dunia—yakni (1) “bangsa bangsa di Mediterranean” yang, sebut saja akomodatif, toleran dan ‘santai’ dengan (2) gaya peradaban “tradisi Jerman” yang tak kompromistis dan rasional (*‘northern’ Germanic tradition of fanatical, puritan devotion of metaphysical abstractions*), maka “tradisi Jerman” lebih potensial memiliki sikap bermutlak-mutlakan dan, lalu, bersikap dan bertindak membrontak. Di bawah sub-judul “Ideology and terror”, Cranston (2005) dalam mengungkap isi buku Camus *The Rebel* menggunakan proposisi ini : *the true rebel is not the man who conforms to the orthodoxy of some revolutionary ideology, but a man who could say ‘no’ to injustice.*” Jadi, di mata Camus, yang condong main mutlak-mutlakan justeru bangsa yang ‘mendewakan’ kalkulasi pikiran pribadinya sendiri, ketika melihat sesuatu keadaan sebagai tidak-adil. Jadi ada ideologi ada pula gaya peradaban: faktor gaya peradaban terlalu rasional agaknya lebih potensial untuk bertidak teror dibanding faktor ideologi yang keras.. (Di masa kini, penamaan *“northern” Germanic tradition of fanatical, puritan devotion of metaphysical abstractions* tentu saja bersifat relatif dan dinamis—dapat berlaku di bangsa bangsa lain).

Untuk ini salah satu tema besar aras pandangan fundamental itu adalah bidang politik—termasuk dialog antar peradaban—dan reproduksi ilmu pengetahuan yang berimplikasi terhadap ide dan konsep pembangunan. Beberapa kasus yang kiranya layak diangkat a.l. adalah (1) pokok pandangan politik dan cinta dari Mahatma Gandhi; (2) pokok pandangan Mohammad Khatami tentang integrasi aspek agama dalam pemikiran dan filsafat atau jalan peradaban berbasis spiritual-material; (3) pokok pandangan Vananda Shiva tentang epistemologi ilmu yang mempertimbangkan kontekstualitas kultural, dan (4) pandangan Paul Tillich tentang integrasi spiritualitas berbasis ketuhanan ke dalam materialisme Barat dengan Teologi sebagai puncak hierarki peradaban.

Pertama tentang pemikiran politik dan cinta dari Gandhi. Di antara begitu banyak tema dan kedalaman pemikiran Gandhi, salah satunya adalah pentingnya politik yang dipadukan dengan cinta. Dalam kerangka ide gerakan tanpa kekerasan yang bukan saja amat terkenal tapi juga amat mempengaruhi berbagai tokoh dunia, Gandhi melihat pentingnya purifikasi politik atau membuat politik diikat dengan rasa cinta. Tak kurang seorang Martin Luther King Jr. (1929—1968), amat merasa diilhami oleh ide dan aksi

Gandhi ini ketika ia dengan sukses menggerakkan satu perubahan kultural di AS untuk menuntut hak sipil dan politik bagi Negro AS. “*Gandhi, he says, was probably the first person in history to lift the love ethic of Jesus above mere interactions between individuals to a powerful and effective social force...*”¹⁰. Buku yang khusus merekonstruksi pemikiran politik Gandhi ini adalah misalnya *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi* atau *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi* oleh Prof. Raghavan terbitan Oxford Univ Press (1987). Gandhi telah dicatat oleh para ahli sebagai pewaris sejati “puncak puncak peradaban dunia” dengan cara mengambil ide dan nilai fundamental dari tokoh besar seperti Jesus dan Muhammad SAW. Gandhi amat boleh jadi hendak memadukan nilai cinta dari Jesus dan nilai keadilan dari Muhammad SAW.

Kedua, pokok pokok pandangan fundamental mengenai dialog antar peradaban, dalam hal ini diambil kasus pokok pandangan Muhammad Khatami—yang rincian pandangan diuraikan pada bagian tersendiri¹¹. Dengan konsep sejarah, bangsa manusia menciptakan jalan peradaban. Oleh Khatami, dibedakan antara peristiwa dan sejarah. Peristiwa (*event*) sepertinya dimaksudkan sebagai kejadian dan hal hal di alam yang tidak diintervensi oleh rencana rencana sosial politik manusia. Sejarah (*history*) adalah hal hal dan kejadian dari hasil intervensi sosial politik manusia. Era modern, tulis Khatami, melahirkan filsafat dan sains modern; kini filsafat dan sains itu dalam situasi krisis tak dapat banyak membantu kita—dengan mengutip sejumlah filosof Barat. Kemandegan pemikiran Barat itu lalu dicarikan *exit strategy*-nya pada Freud dan Marx—yang disebut terakhir ini, dalam pandangan Khatami, telah melahirkan nihilisme. Bagi Khatami, mengingat filsafat dan sains Barat tidak cukup, maka dialog budaya mesti dimulai dengan kajian kembali sejarah pemikiran, sains dan filsafat. Itulah dialog pada tingkat mendasar.

Apresiasi terhadap Renesans. Kritik Khatami terhadap sains dan filsafat Barat bukan tanpa apresiasi: kelahiran Rensans, baginya, sebenarnya bermaksud baik; tapi, Renesans lalu berbelok ke salah arah. Renesans sebenarnya “bukan untuk kembali ke kejayaan klasik Yunan, melainkan untuk revitalisasi agama dengan menyuntikkan kepadanya sebuah bahasa baru dan gagasan segar. Dengan bahasa baru penganut agama tidak boleh membelakangi dunia, tetapi harus menghadapinya.”¹²

Dalam aspek jati-diri bangsa, bagi Khatami, hendaknya jangan menempuh jalan purifikasi—dengan mencari kembali “akar asli” identitas lampau saja (karena itu ia memberi apresiasi terhadap Renesans); pendekatan purifikasi identitas, berarti menafikan hasil hasil positif sejarah modern yang sudah meramu unsur unsur lama dan baru. Ide ini juga menanggapi konsep hak hak asasi manusia (HAM). Dengan kajian hal fundamental maka isu isu seperti HAM akan ditangani secara lebih baik konsepnya. Asumsi asumsi modernisme dan sekularisme pada HAM akan diperbaiki dan diganti dengan HAM yang berbasiskan peradaban dengan posisi agama yang proporsional.¹³ Meski Khatami tercatat gagal mewujudkan reformasi di Iran, tapi menurut BBC yang merujuk pendapat sosiolog Iran Asef Bayat, ia amat berprestasi di bidang wacana demokrasi dan masyarakat madani. Ia sukses karena menjadikan tema tema ini menjadi pembicaraan banyak kalangan di Iran.¹⁴ Tapi tentu saja, demokrasi dalam konsepsi Khatami tentunya lebih akomodatif terhadap “relativitas budaya” (menghargai budaya lain), yang berbeda dengan “praktek” buruk demokrasi di negara Barat.

Bagan : Khatami tentang Aras Dialog

Aras filosofis	Turunan dari basis filsafat
(1) Perlu menggugat pemikiran dan filsafat Barat modern	HAM berbasis filsafat Barat: meminggirkan agama;
(2) Dialog mengagendakan pertama dan terutama sejarah pemikiran, sains dan filsafat.	HAM berbasis filsafat baru: asas proporsionalitas kedudukan suatu agama

Kasus ketiga adalah pandangan fundamental Vananda Shiva dari India. Pandangan fundamentalnya disebut orang eko-feminisme. Ide-ide pokoknya a.l. (a) penolakan efisiensi berbasis *matter-based*; efisiensi mesti mempertimbangkan konteks kultural; fakta dan nilai ada kait-mengait dalam konteks yang tidak mereduksi hanya pada fokus benda mati tapi harus terkait manusia di sana; (b) ada dua jenis rasionalitas—rasionalitas Barat yang menempatkan fakta fakta dalam kevakuman dan rasionalitas yang *value-bound*. Positivisme dalam sains sebagai ilustrasi yang perlu kita tinggalkan adalah optimisme berlebihan akan kemampuan manusia karena positivisme terlalu bercorak reduksionis. Ada sains yang *empirically verifiable*, tapi ini terbatas pada bidang bidang ilmu tertentu seperti ilmu alam dan sains pada

umumnya. Pada sains berbasis positivisme, diasumsikan bahwa eksistensi hanyalah materi. Konsep – konsep teoretis yang muncul lalu didasarkan pada aksioma *matter-based* sedemikian itu. Demikianlah keyakinan Tahap Positivisme dari August Comte.

Berikut digambarkan pembedaan lebih rinci, dengan kasus “fakta obyektif tentang keberadaan sumber air”.

Ilmu Reduksionis Barat	Solusi V. Shiva
Air dipahami sebagai materi “obyektif”, diperlukan spesialis air yang mandiri untuk pengembangan teknologi sumberdaya air. Reduksionisme berbasis materi ini memperlakukan air dengan “melepaskan” dari relasi nilai budaya local manusia	Air terkait dengan mode produksi kultural setempat. Mekanisasi dan teknologi air mesti mempertimbangkan peran tradisi (perempuan di India).

Yang amat signifikan dari gerakan dan proyek meluruskan ilmu pengetahuan adalah perjuangan globalnya dalam pembangunan berkelanjutan. Dalam “The Basmati Battle and Its Implications for Biopiracy and TRPs”, Vananda Shiva menegaskan posisi daya juangnya untuk terus bersama *global society* menghambat laju kekuatan Pasar monopolis mengeruk harta keanekaragaman hayati Dunia Ketiga.¹⁵ “Kasus Basmati” adalah cerita perang antara Kantor paten Amerika (melalui bisnis besar RicTec di India) yang berambisi mematenkan varitas padi di Basmati (di India) dan berhasil digagalkan pegiat-pegiat global civil society. Ditulis a.l. “*Patents on our crops are a new form of biocolonization stopping biopiracy demands shaping the appropriate laws for seeds, biodiversity and patents, nationally and int’lly for the defense of our biological and intellectual wealth*”. Dalam wawancara dengan *The Satya* (Juni 1997) Shiva mengamati bahwa satu-satunya tantangan politik (*the only political challenge*) di dunia saat ini untuk melawan kekuatan Pasar monopolis (di bawah Rio Plus Five) adalah gerakan warga setempat/asli.¹⁶ Kuliah kuliah di BBC tentang kemiskinan dan globalisasi tahun 2000 kaya dengan cerita

sukses proyek pertanian organik di beberapa lokasi (di India)—misalnya proyek keanekaragaman hayati di Navdanya¹⁷.

Dari kasus Eko-feminisme, dapatlah kita kemukakan proposisi proposisi berikut: Ilmu air kaum perempuan (di India) merupakan *local wisdom* yang baik untuk diri mereka. Biarlah perempuan-perempuan pedesaan India memberlakukan praktek “efisiensi” teknologi pengairan mereka; pergilah jauh-jauh para insinyur pria yang membawa pulang ke desa mereka ilmu teknologi pengairan yang patriarki.

Cara-pandang dan pendekatan holistic dari eko-feminisme Shiva agaknya secara total mengkritik cara kerja kita dalam mengatasi pemanasan global: dari kesadaran lingkungan periode Rio de Janeiro, diikuti dengan kesepakatan Protokol Kyoto yang mewajibkan Negara maju menurunkan gas emisi 5, 2 persen hingga konperensi di Bali—semua dilihat oleh perspektif holistic sebagai pemecahan tambal-sulam atau tidak utuh yang bermuara pada salah-kaprahnya politik pembangunan akibat kekeliruan konsep dasar dan tujuan akhir pembangunan manusia yang seharusnya ramah terhadap alam. Bagi Shiva, ilmu patriarki Barat yang ada kini hanya mengatasi secara parsial dan tambal sulam karena akar masalahnya tidak dipecahkan.

Pandangan fundamental Shiva ini agaknya seiring dengan ide tentang meta-sains (dari Filsafat realisme)—misal yang dikembangkan pendekatan metafisik hingga fenomenologi Husserl—ada eksistensi di luar sains yang kasat-mata: ada makna-makna yang mesti dicari oleh ilmuwan. Bidang bidang humaniora, ide ide hubungan berbagai eksistensi alam dan metafisika, atau realitas eksistensial pada umumnya—semua berada melampaui sains yang kasat-mata.

Kasus keempat adalah pokok pandangan Paul Tillich. Meski pokok-pokok pandangannya sudah dipaparkan pada Bab II, di sini akan digambarkan lebih luas lagi.¹⁸ Pokok pandangan Tillich bepusat pada Teologi sebagai semacam pusat dan induk segala persoalan eksistensi kita: apa jawaban teologis kita terhadap makna hidup kita ini ? (jawaban kita dengan ide ide dasar yang menunjukkan interpretasi kita terhadap adanya kita dan alam raya, dan Tuhan). Tillich, di tengah-tengah pro dan kontra, mengaku bahwa ia hanya bermaksud “menjembatani” jurang menganga antara keberagamaan yang sedang dalam peminggiran dengan paham modern yang sekuler; supaya peradaban Barat yang berbasis materialisme tidak hancur. (“... *between a heritage imbued with a sense of the sacred and the secular*

orientation of the new age..., helping to heal the ruptures threatening to destroy Western civilization.”¹⁹⁾

Ide sentral Paul Tillich, seperti diuraikan dalam *The Theology of Culture* (1959)²⁰, adalah tentang agama sebagai pusat hierarki yang “menjiwai” keseluruhan kebudayaan. Ada mistisisme pada konsepsi Tillich tentang jagad raya dan tentang seni, sebagaimana ditulis David H Nikkel, termasuk akibat trauma perang yang membawanya ke misitk.²¹ Meski ada kritik bahwa Tillich menjadi “amat mistik” akibat pengaruh filsafat idealisme Jerman sendiri dan pengalaman diri yang amat traumatik dalam perang, namun tema “memadukan” hidup profan dengan aspek mistik” tetap saja valid dan berguna bagi orang banyak.

Berikut adalah pokok pokok pandangannya: *Pertama*, “agama” dalam konseptualisasi Tillich adalah hal yang pertama dan utama bagi manusia yang berkebudayaan. Agama berada dalam kedudukan teratas, yang mengawal karya- cipta dan rasa—akal. Kiprah berkebudayaan selanjutnya akan tetap bermula dari agama.

Kedua, Tillich menguraikan kaitan antara agama (dalam kasis Katolik dan Kristen) dan kehidupan umum manusia. Konsep non-dikotomi “sekuler” dan “agama” versi Tillich juga berimplikasi “hilangnya pertentangan antara alam sekuler dan suci”, atau antara yang profane dan yang sakral. Tillich menulis, “Jika agama adalah keadaan yang terganggu oleh suatu perhatian pokok, maka keadaan ini tidak dapat dibatasi pada alam khusus...Pada dasarnya, perhatian sekuler dan religius merupakan alam yang terpisah dan saling melengkapi”.²² Dalam hal ini, khazanah filsafat eksistensialis agaknya dengan bagus dan sukses telah dipakai oleh Tillich untuk berkomunikasi kepada kita—khususnya kepada segmen ilmuwan sekuler dan ateis—untuk menjelaskan “kuasa Tuhan”. (Dulu filsafat eksistensialis agaknya amat mendorong orang makin jauh dari agama; kini—meski orang makin dekat dengan keberagamaan—tetap saja ada soal besar yakni “teori” atau mitos harus terpisahnya politik dari agama. Mengapa menjadi soal ? Karena kaum sekuler (aliran agnostik) yang memisahkan agama dari politik, menganggap “urusan politik” terlepas dari domain teologi !). Dalam ensiklopedia bebas oleh wikipedia bahasa Indoensia, refleksi Tillich untuk “meyakinkan manusia sekuler dan ateis bahwa ada “kuasa Tuhan”, diuraikan sbb:

“Ketiadaan (*nothingness*) adalah sebuah motif penting dalam filsafat eksistensialis...Tillich mengikuseratkan konsep ini sebagai sarana reifikasi

keberadaan itu sendiri.... Secara sederhana, orang takut akan ketidakberadaan mereka sendiri, yakni, kematian..., Tillich mengatakan bahwa di dalam momen-momen paling introspektif kita, kita menghadapi teror dari ketidakberadaan itu sendiri”.

Lalu Tillich menegaskan bahwa semua makhluk akan mati kecuali yang bukan makhluk, yakni yang keberadaannya ada sendiri. “Apa yang memelihara makhluk-makhluk yang fana ini adalah yang mengada itu sendiri....Inilah yang diidentifikasi Tillich sebagai Allah” (Catatan kami: Dalam teologi Islam disebut bahwa eksistensi Allah itu *baqa* atau abadi, (sebagai lawan dari fana); *qiyamu bi nafsih* (yakni eksistensinya karena ada sendiri).

Perlu dicatat bahwa yang dimaksud oleh Tillich tentang “teologi” bukanlah ilmu pinggiran; tetapi, teologi berarti ilmu tentang berkebudayaan itu sendiri. Dalam berbudaya sosial-ekonomi, di sana terdapat teologi; juga dalam berbudaya di aspek politik. Boleh dipinjam cara lain yang kadang digunakan sebagian ilmuwan: bagi Tillich ilmu ini adalah Teologi (huruf besar), bukan teologi (huruf kecil). Seluruh bangun teori dan ilmu-ilmu manusia lainnya senantiasa terdapat pancaran darinya. Secara tersirat, jelas sekali bahwa Tillich sebenarnya hendak menggugat aksioma lama yang selama ini dianut masyarakat ilmiah moderen Barat. Yakni aksioma bahwa agama berada dalam pinggiran pusaran berkebudayaan. Bahwa politik adalah “murni” wilayah hidup manusia yang menduniawi, lepas dari aspek-aspek—meminjam kata yang dipakai Magnis Suseno—kekeramatan apa pun; atau sebut saja mistik, atau *magic* (dalam arti spiritual dan transendental dan profetis, bukan magis dalam arti *superstition* !). Bahwa politik adalah urusan wilayah sekuler. Dan seterusnya. Ini digugat Tillich. Ada mistisisme pada konsepsi Tillich tentang jagad raya dan tentang seni, sebagaimana ditulis David H Nikkel—yang mengkritik Tillich. Konsepsi ini termasuk akibat trauma perang yang membawanya ke mistik.²³ Meski ada kritik bahwa Tillich menjadi “amat mistik” akibat pengaruh filsafat idealisme Jerman sendiri dan pengalaman diri yang amat traumatik dalam perang, namun tema “memadukan” hidup profan dengan aspek mistik justru menjadi bidanf garapan pemikiran politik dan teologi yang kini dirasa menyegarkan.

Sebagai akhir dari upaya menguraikan pokok pandangan Paul Tillich, posisinya agaknya adalah—untuk konteks dan relevansi kini—bahwa pandangan-pandangannya berposisi antitesis terhadap *matter-based positivism*. Antitesis ini antara lain dikemukakan melalui ide sentralnya tentang teologi kebudayaan. Dalam pengantar bukunya, *The Theology of Culture* (1959), ditulis tentang Tillich sbb.:

“Dalam elaborasi yang paling radikal sekalipun, manusia dengan potensi rasionalitasnya niscaya tidak akan pernah dapat teralienasikan dari anasir-ansir spiritualitasnya. Sebagai misal..., atau pun Karl Marx dengan ateisme sosial-politiknya, kesemuanya tidak pernah dapat berlabuh di kota-kota bandar kehidupan yang betul-betul steril dari wujud Tuhan”.²⁴

Kemudian, tantangan berikut adalah bidang teori. Sebelumnya mesti dicatat bahwa isu ini erat kaitannya dengan, sebut saja, ideologisasi. Abad ke-19 sendiri sering disebut oleh para sejarawan filsafat sebagai abad ideologi (“*some historians of philosophy have called the 19th century the age of ideology*” (Cranston, 2005); ini berarti produk produk epistemologinya cenderung *ideology-bound*, atau minimal secara implicit dikandung ideologi. Tak urung pula, paham atau aliran sosiologi pengetahuan (dari Weber dan Mannheim) yang “menolak” ideologisasi ilmu, di mata para pengritik, tetap saja ada muatan ideologi. “*Critics...have argued that if all philosophy is ideology, then the sociology of knowledge must itself be an ideology like any other idea system...*” (Cranston, 2005; 5). Mengingat problematika di atas, di sini secara “aman” dibuat posisi bahwa humanitas baru haruslah dihasilkan dari filosofi dan epistemologi yang “sistem gagasannya” ber-*ideology-bound*; dengan ideologi yang relatif konstruktif, berada di antara dualitas antroposentris dan Tuhan-sentris dan antara dimensi “keduniawian” dan “non-duniawi” dari eksistensi manusia di dunia nyata saat ini. Contoh nyata kiranya adalah teoretisasi politik yang generatif dari ide besar pemisahan politik dari agama yang dikumandangkan sekularisme. Teori-teori turunannya itu secara hipotetis berideologi penolakan terhadap ide ide yang berasal dari suatu agama.

Kasus pertama adalah wacana kontemporer tentang politik dan agama; dan konsep teoretis tentang teologi politik yang kini muncul kembali. Wacana ini misalnya : oleh Kenneth D Wald & Clyde Wilcox (2006), yang

menulis artikel dalam *American Political Science Review*, “Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith factor?”. Meski lebih sekedar penelusuran kembali sebab sebab terpinggirkannya isu agama dari dinamika ilmu politik, tulisan itu mencatat akhir abad ke-20, 1980-an, ada minat sarjana untuk melihat kembali kaitan politik dan agama.. Wald dan Wilcox mendapati empat (4) penyebab keterpinggiran agama itu: disiplin ilmu politik yang akar intelektualnya ada di masa sekularisme, latar belakang sosial para ilmuwan politik sendiri yang “jauh dari hidup beragama”, alat ukur yang rumit di bidang agama, dan agenda ilmu politik yang “memburu cepat” untuk mengatasi situasi yang berkembang. Dalam bukunya ini kita mencatat gerak dari wacana ke praxis: sejak gelombang ide dalam Teologi Pembebasan di Amerika Latin, wacana politik dan agama benar benar memperoleh momentumnya, sehingga dalam Konsili Vatikan II Gereja Katolik Roma diajarkan tentang keterlibatan gereja dalam hidup sosial—meski tak urung ada penolakan doktrin, seperti tulisan Kardinal Ritzinger, dalam *Ritzinger Report*, berjudul “*Preliminary Notes on Liberation*”²⁵, yang isinya “menolak tapi mengambil pelajaran” dari teologi pembebasan itu.

Dalam pada itu, kita mencatat bahwa filsafat politik di luar Barat sering disebut perlunya untuk dikaji dan diungkap. Misalnya David Miller, menulis, “*We may also expect a renewal of non-Western traditions of political philosophy as free intellectual enquiry revives in those countries where half a century or more it has been suppressed by the state*”.²⁶ Meski tak langsung berarti ada isu politik dan agama, namun amat boleh jadi dibuka ruang filsafat politik yang ada nuansa agama.

Masa kini, seperti dilihat Moltmann “*the church, theology and faith must engage in a social, political, and psychological criticism of the Enlightenment in order to achieve a new state of consciousness*”.²⁷ Di antara tantangan yang dihadapi kaum sekuler di dalam politik, seperti dicatat Mark Lilla (2007) dalam konteks Amerika, adalah bahwa ada asumsi-asumsi yang salah seolah-olah cakupan “religiusitas” Amerika (yang sempit) sama dengan “religiusitas” di kebudayaan lain, terutama dunia Islam.

“most Americans who are religious do not seem able to understand religious politics of other culture, especially that of Muslim world. Among the challenges are as follows: Our working assumptions—that democracy is the only legitimate form of government, that the institutional separation of church and state is necessary, that religion

*is essentially a private matter—are simply not the assumptions of millions of Muslims across the globe”*²⁸

Data empiris yang amat menarik dari digugatnya politik sekuler (Barat) adalah adanya integrasi agama dan politik di Turki kontemporer. Meski elemen elemen sekular di Turki berdemo besar-besaran, namun integrasi ini terus berlangsung. Mengapa di Turki dapat berlangsung proses bersatunya kembali agama dan politik ? Salah satu penjelasnya adalah, seperti ditunjukkan Mark Lilla di atas, signifikannya pandangan-dunia dan alam pikir yang tumbuh dalam masyarakat Turki, bahwa, mengutip frasa Lilla,

“our working assumptions—that democracy is the only legitimate form of government, that the institutional separation of church and state is necessary, that religion is essentially a private matter—are simply not the assumptions of millions of Muslims across the globe.”

Kasus kedua menyangkut konsep teoretis tentang Negara. Sub-tema keamanan nasional masa kini menyediakan dua model—model keamanan, yang menilai tinggi otoritas keamanan negara—dengan model keamanan manusia (*human security model*)—sebenarnya masih berkisar di sekitar tipologi kekuasaan otoriter di satu pihak dengan tipologi demokratis. Dalam konteks Asia Tenggara—seperti ditulis Luhulima—tantangan kemanusiaan baru agaknya berkisar di sekitar fakta bahwa paham “nilai nilai Asia” lebih condong mempertahankan otoritas koersif negara dengan kurban kecilnya menghargai keamanan manusia²⁹. Jadi tantangannya mencakup konsep negara yang kuat dengan mengabaikan humanitas. Dalam hubungan ini, Luhulima juga implisit meminta agenda membela humanitas secara lebih memadai di tengah “ketidak-berdayaan” Negara nasional. Ia mencatat adanya indikasi “melemahnya” akibat berbagai faktor “globalisasi” sehingga, “pengamanan manusia sebagai perorangan harus mendapatkan perhatian utama”. Persoalannya adalah apa konsep kita untuk solusi itu ?

Dalam pada itu, dalam kancah tata-dunia, kita juga saksikan praktek-praktek buruk sejenis pendekatan atau model keamanan yang dilakukan oleh negara adi kuasa—padahal mereka diidentifikasi sebagai bukan pendukung paham “nilai nilai Asia” yang menghargai relativisme budaya, sehingga demokrasi Barat bagi paham ini tidak sesuai dengan jati-doiri Asia. Dalam

kedua kasus ini, baik model keamanan maupun model keamanan manusia kurang dilaksanakan oleh masing masing pendukung.

Kasus ketiga adalah konsep teoretis tentang keperluan mengisi “kekosongan paradigma” negara-nasional sesudah kapitalisme berdiri “tanpa lawan”. Sebut saja Negara vis-a-vis Pasar di era globalisasi.. Michael Rocard telah menunjukkan pertumbuhan ide negara nasional (*nation state*) yang mencapai titik kulminasi: berlangsungnya praktek barbarisme. Di awal abad ke-21, katanya, ide negara nasional mesti ditinjau akar filosofisnya—yang selama ini memutus etika / moral dari (tanggung jawab) negara nasional. Pemikiran filsafat ini harus diperiksa kembali. Kita bahkan harus mengintegrasikan etika ke dalam ide Negara, supaya *Reason of State* dapat dimintai pertanggungjawabannya.

Kasus keempat adalah teori politik sekuler. Masalah dan tantangan pada aras *grand thoery* adalah kepolitikan sekuler di balik kuasa Negara nasional yang hingga kini masih diselipkan akar akar doktrin atau keyakinan teologis yang kurang kondusif terhadap rasa berbhineka. Ini misalnya dilihat oleh Chomsky – misalnya dengan kasus pergolakan dan perang di Timur Tengah, atau dengan kasus perang melawan teror” oleh Amerika di Dunia Islam. Dalam tulisannya, “The Road to Armageddon”, ia melihat adanya akar akar keyakinan teologis yang berkibat pada penyelesaian tanpa ujung. Kajian teoretis seperti ditunjukkan ilmuwan politik muda Indonesia, Alfian Muthalib, juga mengindikasi hal di atas. Yakni bahwa teori teori kaum realis dalam hubungan internasional pada intinya didasarkan atas idea lama dan doktrin teologis lama dari St Augustinus – yang memandang gelapnya dunia pilitik, dunia setan (*civitas terrena*) yang direspon oleh doktrin agama Krsitiani secara negative. Di Abad Klasik, Thomas Aquinas dengan pemikiran politik berbasis teologi Kristiani sudah membangun teori besar *the supremacy of law based on the customs of the community*, Aquinas menerima adat kebiasaan sebagai sumber hukum. Pertanyaan kita adalah bagaimana dengan fakta bahwa (nilai nilai dan ide) agama telah membudaya; apakah tetap akan dipisahkan antara pengertian agama dan adat-kebiasaan ? Berkait dengan Darwinisme sosial yang diperbaiki, maka idiologi realisme politik kiranya patut diperbaiki. Dari Alfian Muthalib, misalnya, kita dapat belajar bahwa teori realisme dalam hubungan internasional memiliki akar-akar doktrin teologis masa kuno, yakni dari Augustinus. Dari filsafat tentang manusia di Barat kita mengetahui ide tentang superman dari Manusia

Faustian—yang amat ambisius menikmati kekuasaan dunia, dengan berkolaborasi dengan, dan berserah diri kepada *evil spirit*. Mengapa Faustus ? Karena akar akar ideologis dan bahkan akar teologisnya yang implicit bersifat kontra produktif dengan spirit humanisme universal. REALISME Politik memiliki ide-ide teologis—teologi yang pesimis dan destruktif. Tantangan yang menghadang tentu saja, adalah mencari model—model teori politik yang tidak didasarkan asumsi-asumsi pesimis dan destruktif yang dapat saja datangnya dari teologi yang lebih humanis.

Pada masa kini, konsep teoretis tentang pemisahan agama dari politik terus digunakan orang, padahal seorang seperti Thomas Meyer dalam satu kesempatan diskusi tentang fundamentalisme agama di Jakarta, mengajukan konsep teoretis lain, yakni budaya (atau adat- kebiasaan) kini sudah dimuati secara signifikan oleh agama agama besar. Jika konsep ini kita terima (atau konsep ini memang lebih dekat dengan realitas sosial kini) , maka implikasinya adalah bahwa ide dan konsep pemisahan agama dari politik abad ke-16 di Barat sudah harus ditinjau ulang dan sikap serta tindakan kita harus menyesuaikan diri dengan realitas tumpang-tindih agama dan adat kebiasaan.

Gagasan gagasan dan spirit kepolitikan sekuler secara esensi ada di dalam konsep konsep teoretis utama yakni: (1) *secular politics* , (2) spiritualitas agama, dan (3) semangat periferalisasi atas doktrin agama—semua itu berada dalam latar sejarah panjang di Barat yang setelah Abad Gelap, peradaban Barat disinari oleh ide tentang pentingnya berpikir, kembali ke dunia bebas seperti masa Yunani, kedudukan mulia manusia dan dibuangnya pandangan-dunia atau *worldview* yang teosentris.

Yang pertama menyangkut ide modern tentang kepolitikan sekuler yang amat bernafsu lepas diri dari (nilai/ide) dari agama. Konsep budaya dipertentangkan dengan agama. Konsep teoretis ini dulu “tepat” karena disemangati oleh anti dominasi doktrin keagamaan yang anti-akal di Barat Abad Kegelapan. Kini, teori politik sekuler sebenarnya sudah kurang relevan lagi semangatnya. (Banyak isu kebijakan politik dalam negeri AS sendiri sarat dengan pertimbangan ajaran agama masyarakatnya –terutama dalam kerangka pelstarian nilai nilai agama atau, sebut saja doktrin kaum neo-cons).

Kini berbagai ahli mendapati fakta bahwa berbagai bidang (ekonomi, demokrasi, konsep budaya) semua berkait erat dengan agama.

Thomas Meyer	Paul Tillich
Budaya di berbagai masyarakat sudah dipengaruhi oleh agama besar. Implikasi konsep budaya tak bisa lepas diri dari muatan agama. Agama sosiologis sedah menjadi bagian integral dalam budaya	Teologi bukan “kapling” kecil yang hanya berarti ‘bidang agama’; Teologi adalah puncak hierarki dalam kebudayaan –bahkan teori Marxis sejatinya tak pernah mampu mematikan manusia beragama.

Ide dan ideologi dengan *shift* dari politik yang terlepas dari etik ke politik yang terkait etika, kini amat penting. Ide-ide di era “Akal (Liberal-lepas-agama) “ kini tidak mencukupi lagi. Ideologisasi paham Darwinisme menjadi sosial Darwinisme sudah disadari oleh masyarakat negara maju. Paham persaingan bebas dan yang kuat saja yang mampu bertahan kini sudah dimodifikasi. Tantangan di level ini dirumuskan G. Soros sebagai kesadaran bahwa mendewakan akal (*The Age of Reason*) di akhir abad lalu harus diganti dengan kesadaran baru: bahwa akal bisa salah (*the Age of Fallibility*).

Berkenaan filsafat ilmu—ontologi, epistemologi dan axiologi—tantangan lain adalah sisi axiologis dalam berilmu (sosial), terutama orientasi mencari kebahagiaan bendawi (*In the Pursuit of Happiness*). Perbaikan juga dalam orientasi nilai ekonomi dalam kerangka kemajuan material. Ekonomi politik diabdikan untuk pencapaian kemakmuran dan kelimpahan (*affluence*). Orientasi nilai fundamental ini kini gencar ditolak oleh paradigma dan teori politik yang mengendepankan kelestarian lingkungan—sebut saja ide dan kerangka ideologis yang dianut partai hijau di Negara Negara maju. Suara suara “ideologis” harmoni alam dan manusia di atas amat disyukuri sebab digelorkan oleh elemen elemen masyarakat terdidik di Negara kaya—bukan oleh budaya Timur. Ada humanitas dengan semangat baru yang universal menggantikan humanisme universal abad 200 tahun lalu.

Nampaknya, pertobatan masyarakat negara maju atas “dasar kemanusiaan” abad 19 dan 20 seharusnya mendorong dibuangnya doktrin politik yang disuarakan oleh Teoritikus REALISME Politik yang juga diikuti oleh penganut paham ini. Mengapa ? karena meminggirkan Darwinisme Sosial secara logis berimplikasi pada meminggirkan Politik realis, yang semboyan-semboyan dan *positioning* politiknya bernada kompetisi saling kuat, siap berperang, dan bahwa cita- cita damai akan terwujud dengan cara

siap berperang. Lagi pula, teori REALISME politik memiliki akar-akar teologis klasik, yang “gelap” dalam melihat dunia politik sudah diperbaiki dengan teologi politik yang menyusul kemudian yakni dari Agustinus ke Thomas Aquinas. Jadi, tantangan kemanusiaan baru di isu ini adalah (1) paham tentang kompetisi dan kerjasama yang lebih “menyelamatkan kemanusiaan” (2) masyarakat-masyarakat demokratis harus makin tercerahkan (*enlightened*) untuk tidak lagi terjebak di kotak politik realis. Keputusan realisme politik AS untuk memerangi Vietnam masa lampau mungkin contoh yang buruk untuk tidak diulangi lagi dimasa kini. (3) para penguasa dan ilmuwan (sosial dan politik) sudah saatnya menyadari asumsi-asumsi ideologis destruktif yang besar kemungkinan menyelinap dalam disiplin ilmu yang menjadi bidangnya.

Tantangan generatif dari aras teoretisasi ilmu politik juga mencakup Jalan Demokratisasi. Kemanusiaan baru di Indonesia berkaitan dengan tantangan dan eksperimen demokratisasi. Dari rentang dan silih-bergantinya rezim politik atau sistem politik selama 1945—2007 ini, tantangan untuk memeluk demokrasi kurang ditangani dengan baik. Singkat kata, ada pendulum dari cara penanganan yang terlalu terburu-buru hingga gerak kembali ke sistem otoriter. Akibatnya kemanusiaan baru di Indonesia kurang mewujudkan sosok masyarakat yang demokratis.

Apa artinya? Artinya adalah keadaan kita dari ekstrim politik bebas di satu sisi kemudian politik represif di sisi lain amatlah disayangkan. Bagi aspirasi atau preferensi kemakmuran ekonomi rakyat, maka kita tidak perlu “membeli” barang luks yang disebut demokrasi secara ambisius. Ini berarti bahwa politik otoriter tidaklah terlalu menjadi masalah. Kemakmuran lebih penting dibanding susunan masyarakat demokratis.

Dengan keadaan ini re-edukasi elit dan tokoh (politik, terutama) adalah amat strategis dan krusial: pilihan yang tepat itu adalah menghindari upaya membabi buta untuk memeluk demokrasi karena kita menekankan orientasi kemakmuran rakyat, dengan agak menomorduakan susunan masyarakat demokratis.

Tantangan di segi re-edukasi elit dan tokoh adalah bahwa jika dimungkinkan para elit baik yang tengah berkuasa (*governing elites*) maupun *non-governing* kiranya mau dididik kembali (?) – untuk tidak sekedar mau belajar kembali: Kemanusiaan baru dalam konteks Indonesia jadinya menghancurkan ambisi berlebihan dalam upaya memeluk demokrasi.

Memeluk demokrasi membutuhkan kearifan para elit untuk tidak bergerak di garis pendulum – yakni jangan terombang-ambing antara ekstrim otoritarian dan *status quo* di satu pihak, dengan ekstrim demokrasi yang secara membabi buta akan diterapkan. Di sini fungsi ilmu yang benar dari kearifan para tokoh amat menentukan. Dengan ilmu yang benar, tersedia pilihan kebijakan yang relatif fungsional. Dalam kaitan ini, kita teringat kepada JAS MERAH atau jangan melupakan sejarah—begitu jargon Bung Karno. Jargon tinggal jargon karena untuk memahami sejarah diperlukan ilmu yang benar dan kearifan para pemimpinnya.

Di sini, faktor ideologi-(sasi) dalam ilmu dapat menjebak kita. Bung Karno benar dengan jargon untuk tidak melupakan sejarah. Tapi persoalannya lebih pada ada tidaknya kesadaran kritis – setidaknya dalam arti yang relatif elementer yakni sadarkah bahwa jebakan-jebakan implisit nilai pada ilmu (sosial) dapat merenggut “nyawa” kemanusiaan kita ? Ilustrasi yang paling khas adalah ilmu-ilmu sosial yang dilahap oleh Bung Karno sendiri. Jika kita merujuk ke khasanah kepustakaan pembangunan politik dan teori ilmu politik, maka ilmu-ilmu sosial yang dihadapi oleh Bung Karno tergolong tradisi ilmu sosial kritis-marxis, dengan sudut pandang kritis plus aspirasi ideologi alternatif terhadap kapitalisme dan berjuisme. Dengan amat membara ideologi, realitas dilihatnya dengan “kacamata hitam” yakni teori –teori yang sarat nilai kritis, namun tokoh dan pemimpin yang tergila-gila dengan “kacamata hitam” ideologi sedemikian ini tidak memiliki kecerdasan kritis ketika melihat ke dalam dirinya sendiri (otokritik terhadap paradigma ilmu sosial kiri)

Akibatnya agaknya sudah ditunjukkan oleh sejarah politik Indonesia berupa antagonisme atas nama ideologi, yakni antara (1) Kekuatan Pancasila, yang direpresentasikan oleh angkatan Darat (A Yani, Nasution, dkk) dengan (2) kekuatan Pancasila versi NASAKOM dengan demokrasi komunis, dimana antagonisme ini tidak secara kritis ditangani dengan baik oleh Bung Karno (lagi-lagi akibat dogmatisme dalam berilmu sosial, seperti disimbolkan dengan ungkapan Bung Karno melalui kata katanya sendiri, bahwa jika dibuka isi dadanya, maka dalam dadanya terdapat Marxisme !). Di sini realitas (rivalitas politik, kekuatan politik sipil yang condong ke komunis vs. mereka yang Pancasila-lais, dan lain-lain), telah ditangani secara “kacamata hitam” ilmu sosial (kiri) gaya Bung Karno.

Jalan Sosialisme Indonesia model Bung Karno merupakan kasus bekerjanya ilmu social kiri: ilmu social kiri *per se* untuk produk politik pembangunan bukanlah selalu menjadi masalah; masalahnya adalah bahwa produk itu pada level disainnya telah didogmatiskan; dan pada level implementasinya, misalnya dua tahun Program Benteng tahun awal 1950-an, gagal oleh berbagai kelemahan kapasitas sistem politik maupun kultur para birokrat kita.

Dalam hal otoritarianisme dan atau totaliterisme, ilmu social kiri mungkin juga dimanipulasi oleh tokoh pendukung budaya kolektifisme dan ekstremisme mempertahankan “nilai nilai asli Timur”, yang dalam kasus Indonesia telah diperlihatkan Supomo. Sedemikian ekstrim sehingga, di mata Supomo, HAM dilihatnya sebagai tak cocok dengan Filsafat Integralisme UUD 1945.³⁰ Humanitas baru perlu memberikan dasar-dasar paradigmatik yang lebih membuka diri.

Kaca mata kuda yang kita pakai dalam ilmu sosial dapat menjadikan kita tidak kritis. Kesadaran atas nama ideologi mungkin bercorak kritis dilihat dari satu segi. Tapi dilihat dari segi lain, hal itu tidak menampilkan kesadaran kritik—yang lebih obyektif – empiris. Dalam bahasa Paulo Freire, tidak terjelma perbaikan dari kesadaran naif ke kesadaran kritis. Kembali ke sub-tema dengan mengambil ilustrasi ilmu social kiri yang dipeluk Bung Karno, singkat kata, jargon Bung Karno adalah benar; namun jargon itu belum kita laksanakan dengan relatif bagus dan berhasil. Kendala utamanya adalah bahwa banyak kita terjebak oleh ilmu (sosial) yang normatif-ideologis.

Berikutnya adalah tantangan moralitas. Untuk memperbaiki keadaan galau tata gaul dunia, perlu adanya aksi dan manifesto, semisal Manifesto Einstein —Russel. Manifesto ini disuarakan dan didukung ilmuwan-ilmuwan besar, terutama pemenang-pemenang hadiah nobel. Manifesto itu intinya mengingatkan untuk tidak bersikap dan bertindak destruktif baik oleh para ahli maupun aktor negara.

Meski fokus manifesto ini adalah pada kepedulian akan melapetaka akibat (bahaya) perang nuklir, namun Manguwijaya (1985) melihat relevansi manifesto ini untuk perbaikan kemanusiaan jangka panjang,

“(substansi Manifesto) esensinya universal, menyangkut problem yang tergolong paling kunci pada masa ini, yakni problem tanggung jawab para sarjana: *bolehkah para sarjana bersembunyi di belakang*

dalih spesialisasi profesi mereka yang secara resmi tidak tergolong politik praktis, namun secara real toh langsung tidak langsung terlibat dalam mekanisme politik praktis maupun bidang –bidang di luar batas sempit profesional ?”—(tulisan miring dari penulis)..

Iskandar Alisjahbana (2005) memberi contoh gerakan moral di atas. Dengan menunjuk ke signifikannya gerakan moral untuk memaksa politisi di AS dalam krisis/ Perang Vietnam. “Kejadian sejarah semacam pemaksaan pemberhentian perang Vietnam oleh kekuatan moral dan kekuatan intelektual kampus-kampus di Amerika, mungkin sudah waktunya terulang kembali”. Siapa yang menjadi aktor gerakan moral untuk mendorong rezim politik agar mereka menyudahi krisis kemanusiaan ? Bagi Mangunwijaya, aktor-aktornya mencakup sarjana-profesional. Bagi Iskandar Alisjahbana (2005), gerakan itu diarahkan ke sasaran strategis yakni aktor pasar. Karena ada kelas kelas pelaku ekonomi yang tak berkesadaran. Gerakan ini dilakukan dengan jalan “memberdayakan *the critical and creative man-power of the people against the vested interest groups of rich brokers*” Yakni diarahkan kepada *manipulatoris of the global-financial-capital market-* yang berada di sekitar Kongres A.S.

Program-program *affirmative actions* dari pemerintah AS juga sudah memperlihatkan bentuk-bentuk terobosan mengatasi kritis sistemik – atau krisis yang dimunculkan bukan oleh actor perorangan tapi oleh sistem yang diberlakukan. Dalam hal ini prinsip kompetisi bebas; di mana *affirmative actions* dilakukan di dalam negeri, mekanisme Pasar Sempurna diintervensi (oleh Negara) berupa pemihakan terhadap kelompok yang termarginalisasi melalui kebijakan memprioritaskan mereka dalam berbagai program ekonomi.

Gerakan moral paling terkoordinasi dan terlembaga dan berskala relatif besar tentu saja dilakukan oleh segmen-segmen masyarakat Sipil Global (Global Civil Society). Dengan beragam NGO dan bergerak di berbagai bidang yang luas, segmen-segmen ini “bertempur” menghadapi para *vested interests* di antara aktor Pasar. Gegap gempitanya berbenturan antara tesis dan antesis, antara elemen aktor pasar yang tetap ingin mendominasi kebebasan si kuat atas si lemah dengan segmen Global Civil Society yang ingin agar antara pemain “Pasar Sempurna” semakin lebih adil dan mengurangi dominasi si kuat. Di dalam global Civil Society, terdapat sejumlah individu dengan latar belakang pendidikan yang tinggi, sejumlah

doktor dan profesor. Tentu saja, ini merupakan aset kemanusiaan yang patut dikembangkan.

Gerakan moral yang sebenarnya mungkin tergolong amat spektakuler adalah gerakan apa yang orang sebut sastra bertendensi dari STA (Takdir). Memang gerakannya hanya berupa tulis-menulis karya sastra. Tapi bagi elit ilmu yang tidak suka (dalam kasus ini sastrawan kolonial Belanda), karya semacam ‘roman ide’ STA dapat dipandang memprovokasi dinamisasi ‘rakyat terjajah’ dan merugikan politik pembodohan dari rezim penjajah (Belanda di Indonesia). Untuk lengkapnya isu ini, bacalah pembelaan STA, yang ditulis 1982, atas kritik yang dilontarkan sastrawan besar Belanda, (Prof. A. Teeuw), dalam tulisan STA, “Sastera yang Bertanggungjawab pada Permulaan Bangkitnya Kebudayaan Umat Manusia yang Baru” (STA, 2006; 463-493)

Di sini, menarik sekali adanya perbedaan cara penilaian dan sikap antara ‘sastrawan netral etika’ (yang dalam kepustakaan ilmu sosial disebut para pendukung Teori Empiris) vs. sastrawan dengan pemihakan etika (*ethic-inclined*), antara filsafat modern Barat yang sekuler dan bebas nilai vs. “Filsafat kebudayaan” berideologi emansipatoris. Antara Prof.A.A Teeuw dengan STA. Sastra yang ”memihak nilai” dari STA ini juga memperoleh semacam “Pembelaan” dari Dr. Monique Z. Lajoubert. Di sini patut dicatat pembelaan STA, yang membandingkan sarat nilai pada karya Goethe tentang. Manusia Super.

“Dalam hubungan ini juga dapat dikemukakan dari manakah Tieew mendapatkan hak dan kewenangan menentukan, bahwa *cultural philosophy* tidak boleh dituang dalam bentuk novel. Saya agak heran bahwa Teeuw tidak mengenal drama atau sajak yang merupakan *cultural philosophy*. Faust karangan Goethe adalah suatu Filsafat kebudayaan yang amat dalam (merasuk—HZ) ke dalam sejarah kebudayaan Eropa,³¹ dan saya ingin tahu bagaimana pendirian Teeuw apabila ia membaca Dostojevski, Herman Hesse, Thomas Mann, Andre Malraux, dll. “(*Sang Pujangga* h.478).

Pada akhirnya, kemanusiaan universal-sekuler dulu telah amat berguna ‘meluruskan’ gerak peradaban; menggantikan dominasi agama yang gagal di Barat. Kini dengan prestasi kebebasan kreatif dan kiprah akal manusia modern selama sekitar setengah millennium, prestasi prestasi itu membawa serta destruksi. Humanisme sekuler kini makin disadari

membahayakan kemanusiaan itu sendiri; salah satu penyebabnya adalah terlalu antroposentris, terlalu berbasis budaya Lelaki (Patriarki), dan keterbatasan etika sekuler, dan disebabkan oleh melulu basis materi atau *material culture*.

Zaman kini adalah zaman penemuan kembali jatidiri kemanusiaan yang multi-kompleks. Zaman kini bukan lagi untuk mengusung ide-ide politik seperti sekularisme, yang tak masuk akal. Sekularisme tak lebih dari *historical accident* hasil manusia renesans masa lampau, yang menggugat tak berfungsinya agama di Barat bagi kemajuan peradaban. Lalu setelah sukses manusia renesans dan rasionalisme, ide sekularisme kini giliran menjadi usang dan tak berfungsi. zaman humanitas baru menyadarkan kita untuk mengusung keluhuran manusia dan penghormatan terhadap alam

Kesadaran moral lebih krusial lagi dituntut di pihak aktor negara dan cendekiawan. Pihak cendekiawan—termasuk dari institusi Negara—mesti berani membuat tindakan korektif. Dalam hal ini, dalam wacana “evolusi peradaban manusia”, peran utama para cendekiawan menurut Iskandar Alisyahbana (IA) adalah menggerakkan kesadaran untuk—meminjam konsep Adam Smith—lebih dekat ke mekanisme Pasar Sempurna, dalam pengertian bahwa proses perbaikan tata gaul manusia harus didukung oleh evolusi yang berkesadaran.

Mungkin dengan “mempengaruhi medan persaingan” dapat berarti bahwa diperlukan adanya modus modus intervensi terhadap pola pikir politik yang paradoks yang ditunjukkan rezim/administrasi *super power* (Adi Kuasa), AS. Michael Kraig (2004) misalnya menyoroti berlangsungnya kontradiksi filosofis (pada) politik Bush – sebagaimana ditulis Kraig, “U.S. attempt at domination hobbled by contradiction “ (*The Jakarta Post*, 21 April, 2004).

Kraig merujuk ke sejarah Eropa Barat 1648 s/d 1914, atau pertengahan abad 17 s/d awal abad 20, yang sukses di masa lampau—yakni politik paradoksal bidang politik dan ekonomi. Sukses ini lalu ingin diterapkan oleh Bush awal abad 21 ini. Paradoksnya adalah bahwa di satu pihak digunakan “ideologi” otoritarian–ekspansif di bidang politik keamanan. Sementara di pihak lain, digunakan strategi “kebebasan” melalui ekonomi kapitalisme klasik yang bersemangat *laissez faire*—tahap awal kapitalisme di

mana kompetisi bersifat bebas tanpa campur tangan Negara. (Berbeda dengan tahap mutakhir ini ketika kapitalisme amat bercorak monopolistis)

Lebih dari itu, “mempengaruhi medan persaingan” yang dikutip IA di atas juga dapat mencakup koreksi (diri) kultur politik di negara-negara besar—seperti dilihat Djiwandono (2003), sewaktu membuat analisis tentang terorisme dan faktor dunia Islam. Di mata Djiwandono, radikalisme akan hilang di dunia Islam jika negara-negara kuat bertindak lebih adil dan menjalankan prinsip bertindak imparial (*impartiality*) dalam menangani politik global, terutama Politik Timur Tengah (“Megawati, terrorism, U.N, and security “ *The Jakarta Post* . 7 – 8 Oct. 2003. Senada dengan hal ini, Richard Falk juga melihat keperluan perbaikan kultur para aktor ini yang ia sebut *normative adjustment*. Falk merujuk pada perlunya aktor di badan-badan dunia untuk bersikap dan bertindak empati terhadap kebinekaan budaya, sehingga tidak terjebak pada semacam politik penyingkiran budaya lain—yang dalam kasus pandangan Falk adalah masalah penyingkiran Islam. Di sini, Falk melihat bahwa *international governance* menduduki posisi penting di samping negara. (Falk dalam Zamharir, 2004, 194 – 195). Bahwa pihak “Otoritas peradaban “ (PBB dan Administrasi perekonomian dunia), jika (mau dan mampu) melakukan “penyesuaian normatif yang esensial” dan punya pengetahuan tentang kualitas peradaban”, akan lebih banyak berperan dalam upaya perbaikan tata gaul yang lebih adil ini.

Dari IA kita memperoleh informasi berupa hipotesis Lester Thorouw (1996) mengenai anomali tata ekonomi dan politik global akhir akhir ini. Dengan multi disiplin dan basis teori dalam evolusi biologi, hipotesis ini menyatakan bahwa akibat berlangsungnya lima “perubahan radikal besar besaran” (ekonomi, demografi, kapasitas uang pajak, politik, percepatan kemajuan ICT), maka yang kini tengah terjadi adalah perubahan besara besaran yang penuh ketidakpastian – dan akan muncul ‘bio-politik dan bio-ekonomi yang komposisinya baru, yang disebut gejala *punctuated equilibrium* .

Jika bentuk, jenis dan skala perubahan ini adalah benar seperti “teori” Thurouw di atas, maka kita kini tengah berada dalam anomali nilai nilai kemanusiaan akibat proses meredupnya paradigma ilmu yang selama ini ada, yang akan diganti dengan paradigma ilmu dan struktur alam yang baru. Jika hal ini benar, maka perangkat perangkat keilmuan yang kini ada nampaknya tidaklah mencukupi.***

ENDNOTE :

1. Daniel Dhakidae. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia, 2003 hlm. 32
2. "Humanist Manifesto" <http://theroadtoemmanuel.org/RdLb/> akses 11/05/2008
3. Dalam catatan di awal download ini, ditulis "*Manifesto #2 tries to deal with the failure of secular humanism to grapple with fallen human nature (which the first Manifesto in 1933 had still not perceived)...*". Manifesto II berisi 7 halaman yang menggambarkan posisi "keyakinannya" (kredo; 'keimanan'-nya) dalam hal agama, etika, individu, masyarakat demokratis, komunitas dunia, dan humanitas secara umum.
4. "What is humanism" dalam <http://www.jen.com/humanism.html> akses 2/5/2009. Frederick Edwards menjelaskan a.l. humanis sekuler dan humanis religius sama sama dalam prinsip dasar dan sama dalam hal pandangan-dunia: "*From the standpoint of philosophy alone, there is no difference between the two. It is only in the definition of religion and in the practice of philosophy that Religious and Secular Humanists effectively disagree.*"
5. *Transhumanism (or human Plus, H+)* is a social and philosophical movement that explores the uses of technology for the positive transformation of human capacities, and the social, political, and ethical implications that such a transformation would carry" dalam Sky Marsen. "Becoming More Than Human: Technology and the Post-Human Condition—Introduction" dalam *Journal of Evolution Technology* <http://jetpress.org/v19/marsen.htm> akses 27/09/2009
6. Buku Pepperell, *Posthuman: Kompleksitas Kesadaran, Manusia dan Teknologi* (Penerjemah Hadi Purwanto: Yogya, Kreasi Wacana, 2009); buku Hayles (1999) *How can we become posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*.
7. Max More, "On Becoming Posthumans" dalam <http://www.maxmore.com/becoming.htm/> akses 27/09/2009
8. Ted Peters, "Transhuman and the Posthuman Future: Will Technical Progress Get Us There ?" dalam <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/16/10546/Default> akses 27/09/2009
9. "Meatball Wiki: Posthuman" dalam <http://www.usemod.com/cgi-bin/mb-pl?> akses 27/09/2009
10. The Nobel Peace Prize 1964—Presentation Speech" <http://nobelprize.org/> akses 8 Januari 2009.
11. Lahir 29 September 1943, di kota Ardakan, Provinsi Yazd, Iran, ia dua kali terpilih presiden Iran 1997 dan 200. Sebelum tahun tahun itu, ia adalah anggota parlemen (1980-1982), Menteri Budaya dan penuntun Islam (1982-1986), lalu anggota Dewan Agung Revolusi Kebudayaan. Ia tamat studi sains Islamis di Qum, Iran lalu "hijrah" ke Jerman mengetuai Pusat Islamis Hamburg dan hidup di sana hingga Revolusi Iran. Pencanangan Tahun Dialog Peradaban 2001 oleh PBB adalah jasa Khatami.
12. "Khatami tentang Dialog Peradaban" <http://www.muhammdiyah.or.id/> akses 10 Januari 2009
13. Disarikan dari aslinya dalam bahasa Inggris pada Lampiran 2 "Dialog Among Civilizations", dalam Endy Tresnandi, "Kebijakan PLN Iran terhadap AS Pemerintahan Muhammad Khatami 1997- 2004. Skripsi, FISIP UNAS. Jakarta 2005.
14. <http://news.bbc.co.uk>. Akses 10 Januari 2009.
15. <http://www.poptel.org.uk/> akses 1/13/2009
16. "Interview with VS on Rio Plus Five" <http://www.satryamag.com> akses 10 Januari 2009
17. VS "Poverty ad Globalization" BBC Reith Lectures 2000 <http://news.bbc.co.uk/> akses 10 Januari 2009.

18. Paul Johannes Tillich adalah teolog berkebangsaan Jerman-Amerika dan filosof eksistensial Kristen, dan satu diantara teolog Protestan abad 20 yang paling berpengaruh. Ia hidup 1886—1965. Karya-karya yang amat terkenal adalah *The Courage To Be* (1952), *Dynamic of Faith* (1957). Karya teologinya yang paling kesohor adalah *Teologi Sistematis* (1951-63) . diakses 10 Januari 2009. James Wu (1999), membagi periode pemikiran Tillich dalam tahap: (1) periode sebelum perang, PD I, s/d 1918, yakni amasa awal perkembangan teologinya; dari tugas menjadi tentara dalam PD I selama empat tahun ia menyaksikan teror dan kekejaman perang Ia mulai sadar bahwa filsafat klasiknya tidaklah mencukupi (2) periode pasca PD I (s/d 1933) sebagai periode *encounter* dengan filsafat dan membuat sintesis teologi dan filsafat; dimulai sebagai dosen di Universitas Berlin (1919—24), ia memberi kuliah teologi kebudayaan, lalu ke berbagai perkembangan dan tugas di universitas lain yang terkenal di Jerman. 1933 ia dan keluarga pindah ke AS. Periode III adalah periode Amerika s/d 1965, a.l. menjadi profesor teologi filosofis. James Wu, “Paul Tillich: Biography and Systemtic Theology I”, dalam <http://people.bu.edu/wildman> akses 10 Januari 2009
19. “Paul Tillich, existensialism” dalam <http://www.dividingline.com/private/> akses 10 Jan 2009
20. *Teologi Kebudayaan*
21. Tentang situasi perang yang dialami Tillich, Nikkel, misalnya, menulis, bahwa 8,5 juta manusia mati dan 21 juta terluka dalam PD I “*changed Tillich into a ‘sick-soul’, a divided self, ready for a twice-born experience of transformation. Art would provide precisely the kind of experience*”. David H. Nikkel, “The Mystical formation of Paul Tillich dalam *The Global Spiral*. <http://www.metanexus.net/magazine/> akses 10 Jan 2009 . Di sini patut dicatat: jika kondisi trauma akibat perang menjadikan orang kembali ke mistik, mengapa hal itu hanya terjadi pada sedikit orang ? Mungkin banyak orang memerlukan “peringatan” oleh pihak lain agar kembali ke mistik seperti Tillich. Jadi sebagai eksplanasi, analisis Nikkel adalah ilmiah; namun, hal ini tidak perlu dipahami bahwa kembali ke mistik hanya kasuistik terkena pada Tillich. Peringatan itu diperlukan, misalnya, kepada aktor Negara di Israel bahwa hal hal yang dialami dalam diaspora, mestinya, membawa mereka lari mistik—dan tidak perlu terus mengedepankan ambisi yang digerakkan mitos-mitos dengan mengobarkan perang dan kematian nyawa-nyawa tak berdosa .
22. *Ibid*, hlm. 48
23. Tentang situasi perang yang dialami Tillich, Nikkel, misalnya, menulis, bahwa 8,5 juta manusia mati dan 21 juta terluka dalam PD I “*changed Tillich into a ‘sick-soul’, a divided self, ready for a twice-born experience of transformation. Art would provide precisely the kind of experience*”. David H. Nikkel, “The Mystical formation of Paul Tillich dalam *The Global Spiral*. <http://www.metanexus.net/magazine/> akses 10 Jan 2009 . Di sini patut dicatat: jika kondisi trauma akibat perang menjadikan orang kembali ke mistik, mengapa hal itu hanya terjadi pada sedikit orang ? Mungkin banyak orang memerlukan “peringatan” oleh pihak lain agar kembali ke mistik seperti Tillich. Jadi sebagai eksplanasi, analisis Nikkel adalah ilmiah; namun, hal ini tidak perlu dipahami bahwa kembali ke mistik hanya kasuistik terkena pada Tillich. Peringatan itu diperlukan, misalnya, kepada aktor Negara di Israel bahwa hal hal yang dialami dalam diaspora, mestinya, membawa mereka lari mistik—dan tidak perlu terus mengedepankan ambisi yang digerakkan mitos-mitos dengan mengobarkan perang dan kematian nyawa nyawa tak berdosa .
24. *Teologi Kebudayaan* “Dari Penerbit”, hlm. v
25. Tulisan 9 halaman itu adalah satu dari 9 bacaan tentang political philosophy & ideology dalam “The Keele Guide to Political Thought and Ideology on the Internet”

- <http://www.keele.ac.uk/depts/> Dalam pendahuluannya, ditulis a.l. “An analysis of the phenomenon of liberation theology reveals that it constitutes a fundamental threat to the faith of the Church. At the same time it must be borne in mind that no error could persist unless it contained a grain of truth. Indeed, an error is all the more dangerous, the greater that grain of truth is, for then the temptation exerts is all the greater”.
26. David Miller, “Political Philosophy”: <http://www.rep.routledge.com/aticle> akses 2/14/2009
 27. Jurgen Moltmann, *ibid*, p.2
 28. Mark Lilla, “Coping with Political Theology” in <http://www.cato-unbound.org/2007/> accessed 6/23/2008
 29. C.P.F. Luhulima, “Pembrantasan Terorisme dan Kejahatan Transnasional dalam Pembangunan Keamanan Asia Tenggara”, dalam *Analisa CSIS*. XXXII Thn 2003 No. 1 hlm. 31-48.
 30. Adnan Buyung Nasution “Kata Pengantar” (liii – lix), dalam Hannah Arendt, *Asal usul Totaliterisme* : Jilid I Anti Semitisme. Jakarta, 1993)
 31. Bagi pembaca awam perlu segera dicatatkan di sini tentang Dr. Faust, karya Goethe. Maksud STA adalah bahwa “filsafat cultural” atau sastra bertendensi itu sah sah saja; bedanya, Faust mengajarkan semangat hidup duniawi yang ambisius dan sesat (yang kini terjelma pada berebut sumber daya untuk konsumsi dan ideal masyarakat makmur bendawi), sedangkan STA memasukkan ide ide untuk membangkitkan mental progresif rakyat Indonesia yang masih banyak percaya pada takhyul dan amat kurang cinta ilmu. Kedua. Gaya hidup Faustian juga menguatkan ide dan epistemologi ilmu yang dimensi axiologisnya berorientasi kesenangan duniawi saja. Keempat, ideologi (keyakinan ontologis seperti sekularisme dan materialisme) sebenarnya implisit masuk ke dalam konstruk teori ilmu Barat—tapi di-*claim* sebagai obyektif ilmiah dan murni teori empiris.

DAFTAR PUSTAKA

- Alisjahbana, Iskandar .2006. ”Perkembangan Kebudayaan Dilihat dari Sudut Teori Evolusi”, dalam Mashad, S Abd Karim, ed. *Sang Pujangga*. Yoga Pustaka Pelajar, hlm. 88-111.
- Cranston, Maurice. 2005. ”Ideology”. Encyclopedia Britannica. <http://www.culturaleconomics.atfreeweb.com>, diakses 12/31/2008.
- Djiwandono. J Soedjati “Megawati, terrorism, U.N, and security“ *The Jakarta Post* . 7 – 8 Oct. 2003
- Falk, Richard.1997. “Geopolitik Penyingkiran Islam”, dalam *Ulumul Quran* Vol VII 6; hlm. 63 -76

- ”Khatami tentang Dialog Peradaban” <http://www.muhammdiyah.or.id/> akses 10 Januari 2009
- Luhulima, C.P.F. 2003 “Pembrantasan Terorisme dan Kejahatan Transnasional dalam Pembangunan Keamanan Asia Tenggara”, dalam *Analisa CSIS*. XXXII No. 1 hlm. 31-48.
- Mangunwijaya, YB. Penyunting. 1985. *Teknologi dan Dampak Kebudayaannya*. Vol . II. Jakarta: Obor
- Meyer, Thomas. 2004. Politics of Identity: the challenge of modern fundamentalism dalam *Politik Identitas* Jakarta: FES –Pemuda Muhammdiyah, hlm. 85- 87
- Nasution, Adnan Buyung . 1993. “Kata Pengantar” (Liii – Lix) untuk buku Hannah Arendt, *Asal usul Totaliterisme : Jilid I Anti Semitisme*. Jakarta
- Nikkel, David, H. 2009. “The Mystical formation of Paul Tillich dalam *The Global Spiral*. <http://www.metanexus.net/magazine/akses> 10 Jan 2009
- STA “Sastera yang Bertanggungjawab pada Permulaan Bangkitnya Kebudayaan Umat Manusia yang Baru” dalam *Sang Pujangga*, 2006, hal. 463-493
- Tillich, Paul, 2002. *Teologi Kebudayaan: Tendensi, Apolikasi dan Komparasi*, Penerjemah Miming Muhaimin. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Tillich, Paul. 2009. “Paul Tillich, existensialism” dalam <http://www.dividingline.com/private/> akses 10 Jan 2009
- Wald, Kenneth & Clyde Wilcox 2006. ”Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the faith factor ?”. *American Political Science Review*. Vol.100 (4), Nov., pp. 523-529
- Wu, James. 2009. “Paul Tillich: Biography and Systemic Theology I”, dalam <http://people.bu.edu/wildman> akses 10 Januari 2009
- Zamharir, Hari. 2004. *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid*. Jakarta: Rajagrafindo.

“The Nobel Peace Prize 1964—Presentation Speech” <http://nobelprize.org/>
akses 8 Januari 2009

<http://id.wikipedia.org>. akses 10 Januari 2009

<http://news.bbc.co.uk>. Akses 10 Januari 2009.

David H. Nikkel, “The Mystical formation of Paul Tillich dalam *The Global Spiral*.” <http://www.metanexus.net/magazine/> akses 10 Jan 2009

“Political Theology” dalam <http://theologytoday.ptsem.edu> accessed
6/23/2008. h.2

Mark Lilla, “Coping with Political Theology” in <http://www.cato-unbound.org/2007/> accessed 6/23/2008