

PERBANDINGAN ANTARA ETIKA JÜRGEN HABERMAS DAN RICHARD RORTY SEBAGAI PRINSIP DASAR BERTINDAK MANUSIA

Dominique Rio Adiwijaya

Jurusan Desain Komunikasi Visual, Fakultas Komunikasi dan Multimedia,
Bina Nusantara University, Jln. K.H. Syahdan No. 9, Palmerah, Jakarta Barat 11480
dadiwijaya@binus.edu

ABSTRACT

Ethics without doubt is an issue in every scientific field. Questions on ethics are not merely questions on the responsibility of one or two specific individuals, but rather as what have been defined accurately by Immanuel Kant in Critique of Practical Reason – as question of all humanity as a thinking creature and the freedom of choice on, “what should I do”. From Kant’s definition, we may infer that if human can not think and not free in determining their choice, it would be almost impossible to hope for moral responsibility. However this article does not mean to give a full and historical description on ethics, but a sketch on discourse of contemporary ethics which is represented by two famous philosophers, Jürgen Habermas from the tradition of Critical Theory from Frankfurt School, dan Richard Rorty with “Neo-Pragmatism”. Habermas proposes “discourse ethics” while Rorty proposes ethic concepts through his “liberal-ironists”. It is hoped that the assembly of readers may gain an insight of the unavoidable ethics problems since every ethical position must be theory laden and the theory itself has historical characteristics (the characteristics, origin and historical context of the schools behind it). Therefore ethics is a neverending reflection although it has been started from 2500 years ago. Ethics invites us from specific sciences to enter its general discourse which unavoidably all-encompassing in its nature.

Keywords: comparison, general ethics, basic principles in human action

ABSTRAK

Etika tak dapat dipungkiri adalah isu bagi setiap bidang ilmu. Pertanyaan etika bukanlah pertanyaan tentang kewajiban satu-dua orang tertentu atau satu-dua bidang spesifik saja – melainkan sebagaimana telah dirumuskan dengan tajam oleh Immanuel Kant dalam Critique of Practical Reason – adalah pertanyaan segenap manusia sebagai makhluk yang berpikir dan punya kebebasan memilih tentang: “apa yang seharusnya aku lakukan”. Dari definisi Kant kita dapat menarik kesimpulan bahwa jika saja manusia tidak mampu berpikir dan tidak bebas menentukan tindakannya, maka mustahil diharapkan tanggung jawab moral darinya. Meskipun demikian, tulisan kecil ini tidak bermaksud untuk memberikan paparan etika secara menyeluruh dan historis, melainkan sekadar sketsa tentang diskursus etika kontemporer yang diwakili dua sosok pemikir ternamanya: Jürgen Habermas dari ‘tradisi’ Teori Kritis Mazhab Frankfurt, dan Richard Rorty dari ‘kubu’ Neo-Pragmatisme. Habermas mengajukan ‘etika diskursus’ dan Rorty mengajukan konsep etika lewat sosok ‘manusia ironis-liberal’-nya. Diharapkan sidang pembaca dapat sedikit mencicipi problematik etika yang tak terhindarkan karena setiap posisi etika selalu theory laden, dan teori itu sendiri berciri historis (dapat ditelusuri ciri-ciri, asal-usul dan konteks historis mazhab-mazhab yang melatar-belakanginya). Maka dari itu etika adalah refleksi yang belum pernah selesai meskipun sudah dimulai sejak 2500 tahun yang lalu. Malah etika mengundang kita dari ilmu-ilmu spesifik untuk masuk ke dalam diskursus ‘general’-nya yang mau tak mau berciri sedemikian all-encompassing, persis karena ia menyangkut manusia.

Kata kunci: perbandingan, etika umum, prinsip dasar bertindak

PENDAHULUAN

Jürgen Habermas dan Etika Diskursus

Latar Belakang Pemikiran Habermas: Teori Kritis

Jürgen Habermas (1929) termasuk salah satu pemikir yang paling terkemuka dan berpengaruh pada abad ke-20 hingga 21 ini. Ia berasal dari tradisi filsafat kritis (Teori Kritis Mazhab Frankfurt) yang berada pada jalur pemikiran, yang dirintis sejak Karl Marx (1818-1883): menjadikan filsafat sebagai sebuah teori dengan maksud praktis, yakni sebagai sarana emansipasi manusia dari struktur realitas yang eksploitatif. Namun, teori kritis sama sekali tidak berpretensi untuk menjadi ajaran revolusioner atau program partai. Teori kritis pertama-tama dimaksudkan oleh pendirinya, Max Horkheimer (1895-1973) sebagai kritik atas ‘teori tradisional’ yang hanya mau menggambarkan realitas secara objektif seperti ditunjukkan oleh ilmu-ilmu alam-positif. Dalam ilmu positif, ilmuwan seakan-akan berada di luar realitas sehingga mampu melukiskan realitas secara akurat-objektif. Namun, dibalik klaim-klaim objektif itu, Horkheimer menunjukkan bahwa teori tradisional, justru karena hanya sibuk dengan realitas ‘objektif’, sementara ilmunya sendiri tidak menyadari kepentingannya dalam realitas itu, malah melestarikan struktur-struktur realitas yang memperbudak. Mengapa? Karena realitas dan pengamatnya bukanlah sesuatu yang netral, melainkan hasil dari sejarah penindasan kelas atas terhadap kelas bawah. Teori tradisional dengan demikian bersifat ideologis karena melestarikan *status quo*.

Dengan demikian, teori kritis tidak sekedar mau menganalisis masyarakat karena dengan itu akan jatuh kembali menjadi teori tradisional. Teori kritis, justru karena kesadaran kritisnya, mau menjadi katalisator bagi *praxis* emansipasi masyarakat dari sistem kapitalistik yang manipulatif, seperti halnya kesadaran kelas mau menumbuhkan semangat revolusi proletar. Namun, teori kritis sekali lagi tidak berpretensi menjadi ajaran revolusi karena revolusi justru akan menjadi *status quo* baru yang semakin menindas seperti ditunjukkan oleh Robespierre dan gerombolannya pada era Revolusi Perancis. Menurut Horkheimer, teori kritis lebih cocok dipahami lewat model psikoanalisa Sigmund Freud (1856-1939), yang menyatakan bahwa ingatan sang pasien akan sumber-sumber represi terpendam di alam bawah sadarnya akan melepaskan dirinya dari daya cengkeram dan manipulatif represi itu. Kesadaran sebagai korban penghisapan pada gilirannya akan mengemansipasi manusia dari situasi itu.

Namun, upaya teori kritis generasi pertama ini pada akhirnya menemui jalan buntu di tengah sistem kapitalisme modern yang dengan ‘lentur’ berhasil ‘menjinakkan’ potensi emansipatif kaum buruh. Buruh modern bukannya makin tertindas, malah makin sejahtera dan makin terintegrasikan dalam sebuah *capitalistic welfare system*. Tidak lagi ada konflik kapitalis-proletar yang tajam seperti di jaman Marx. Meskipun demikian, sistem kapitalistik tetaplah manipulatif karena menyembunyikan kepentingan untuk menghisap. Sebagai contoh, kritik-kritik semacam *counter culture* pun tak luput dari eksploitasi kapitalis, dengan cara dijadikan komoditas industri seperti berita, hiburan, musik, *fashion* dan sebagainya. Celana jeans butut dan robek yang tadinya menjadi simbol perlawanan anti kemapanan justru dijadikan komoditas busana. Akhirnya, dalam sistem yang semakin total dan imun kritik itu, aktivitas produksi bukan lagi dilakukan demi kebutuhan, melainkan kebutuhan itu sendiri diciptakan demi memasarkan hasil produksi. Pencerahan dan rasionalitas yang awalnya bertujuan untuk mengemansipasi manusia dari ketidakmandirian cara pikirnya (baca: *The Dark Age*), malah mengantarnya pada sistem ekonomi pasar yang manipulatif dan irasional secara total tanpa ada jalan keluar. Yang tersisa hanyalah para filsuf kritis sebagai wali terakhir rasionalitas, yang berefleksi secara soliter dalam suasana pesimisme budaya total. Herbert Marcuse (1898-1979), salah satu punggawa teori kritis bersama Horkheimer, dalam bukunya *One Dimensional Man* yang menjadi *best seller* di Amerika Serikat era protes ‘60an, menyatakan bahwa satu-satunya yang mungkin untuk dilakukan orang hanyalah resignasi total: *the great refusal*. Teori kritis telah macet total.

Jalan Keluar Habermas: Rasio Komunikatif

Habermas lewat pembacaannya kembali atas tradisi besar filsafat, baik kontinental maupun analitik (Anglo-Amerikan), dan lewat dialog-dialog intensif dengan para pemikir sejamannya, berhasil menemukan titik lemah yang menjadi penyebab kebuntuan, sekaligus merumuskan pijakan baru untuk merekonstruksi ulang teori kritis generasi pendahulunya. Titik lemah itu adalah diterimanya asumsi-asumsi dasar Marx yang bersifat positivistik, yakni bahwa realitas merupakan hasil perkembangan 'objektif' dari sejarah material, dan bahwa pekerjaan (rasio instrumental) dianggap sebagai satu-satunya yang menentukan realitas manusia. Dengan kata lain, Habermas menemukan bahwa teori kritis berupaya mengatasi dominasi rasio instrumental dalam sistem kapitalisme modern, dengan rasio instrumental pula yang masih bercokol dalam pengandaian Marx tentang pekerjaan.

Selain asumsi dasar Marx, psikoanalisa yang diambil Horkheimer sebagai model terapeutis oleh teori kritis juga mengimplikasikan rasionalitas instrumental, di mana di sana ditetapkan secara monologis posisi sang filsuf kritis sebagai subjek, yakni pihak yang sehat, rasional, dan aktif menganalisis. Di lain pihak, masyarakat adalah objek analisisnya, para pesakitan irasional yang pasif dan perlu disadarkan. Namun, bukankah persis dikotomi antara subjek-rasional-aktif dan objek-irasional-pasif dalam kerangka rasio instrumental inilah yang perlahan namun pasti menjebloskan refleksi sang filsuf ke dalam kebuntuan dan isolasi soliter subjektivitasnya sendiri? Sebuah konsekuensi tragis dari upaya mengatasi rasio instrumental yang monologis dengan rasio instrumental pula. Titik lemah Horkheimer dkk., yang hanya terjebak dalam kerangka rasio instrumental inilah yang lalu dibongkar dan diberi pijakan baru oleh Habermas.

Memang betul bahwa pekerjaan yang merupakan sikap manusia terhadap alam, didasari oleh rasio instrumental dengan cara memandang alam itu sebagai sarana atau alat yang bisa dikalkulasi, diprediksi, dikendalikan, dan dimanipulasi demi tercapainya sasaran suatu pekerjaan. Dalam pekerjaan (Marx) atau sikap terhadap alam itu, manusia memang mengambil posisi sebagai subjek rasional yang aktif, sementara alam adalah objek 'irasional' yang pasif, maka relasi antar keduanya berciri monologis. Namun, dalam realitas sosial, terdapat hal unik yakni komunikasi antar manusia yang tak dapat dijelaskan melulu lewat kerangka rasio instrumental yang monologis itu. Komunikasi ini bersifat dialogis karena dilakukan antar subjek dengan subjek (inter-subjektivitas) yang setara kedudukannya demi tercapainya saling pengertian. Inilah yang disebut Habermas dengan rasio komunikatif yang amat perlu dibedakan dari rasio instrumental (karena komunikasi dikatakan 'rasional' jika masing-masing subjek memahami pembicaraan). Dengan demikian, tindakan komunikatif harus dibedakan dari tindakan strategis (rasio instrumental) yang sekadar mau mengendalikan manusia lain demi mencapai sasaran proyek yang diharapkan. Segala bentuk perintah, bujukan, hasutan, manipulasi sampai paksaan termasuk dalam tindakan strategis dan bukan komunikasi yang sesungguhnya.

Habermas lebih lanjut menunjukkan bahwa rasio komunikatif justru diandaikan oleh tindakan strategis sekalipun. Bagaimana ini bisa dijelaskan? Habermas menunjuk pada *locus sentral* di mana komunikasi itu dijalankan yakni bahasa. Dalam berbahasa, setiap individu secara intuitif sudah selalu mengetahui apa itu rasio komunikatif atau komunikasi yang bebas paksaan, yakni yang jelas (dapat dimengerti), benar (menyatakan sesuatu), jujur (mengungkapkan diri atau maksud sebenarnya), dan tepat (mencapai saling pengertian) (Magnis-Suseno, 2000). Orang yang menyakan alamat, dan orang lain yang kebetulan ada untuk menjawabnya sama-sama bertumpu pada keempat syarat itu. Jika satu saja dilanggar, maka komunikasi yang ditandai oleh 4 ciri di atas, akan gagal.

Tindakan strategis yang disampaikan lewat bahasapun mengandaikan keempat syarat di atas. Contoh komando atasan yang kata-katanya tidak dapat dimengerti, tidak menyatakan sesuatu apapun, tidak menyatakan maksud sebenarnya sebagai komando, atau tidak bertujuan untuk mencapai saling pengertian, maka tindakan strategis itupun akan gagal. Lebih lanjut, komunikasi yang otentik tidak dapat direayasa, dimanipulasi atau dipaksakan. Orang yang ditipu, dibuat ketakutan atau dibius justru tidak akan mampu berkomunikasi. Dengan demikian, komunikasi lewat bahasa adalah pijakan yang

paling kokoh bagi rasionalitas karena berakar dalam pengetahuan intuitif terdasar manusia. Intuisi dasar yang tak dapat hancur oleh manipulasi atau kekuasaan apapun kecuali lewat pembunuhan. Jadi, dengan memindahkan titik tolaknya pada rasio komunikatif ini, Habermas lalu berhasil merekonstruksi ulang teori kritis, sekaligus melanjutkan kembali cita-cita emansipatoris rasionalitas yang sudah dirintis sejak jaman pencerahan abad ke-16 hingga 17. Rasionalitas yang mau menjunjung tinggi martabat manusia itu bagi Habermas adalah sebuah proyek yang belum selesai dan bukannya cacat total seperti anggapan Horkheimer. Hanya problem-problemnya saja harus selalu diatasi dengan cara mengembangkan rasionalitas dan masyarakat yang komunikatif, termasuk lewat program etika diskursus.

Etika Diskursus

Habermas tidak merumuskan suatu etika normatif apapun, dalam arti mematok norma-norma tentang tindakan apa saja yang baik. Etika diskursus lebih mengacu pada *etika prosedural*, yakni *prinsip penguniversalisasian norma-norma moral* seperti pada Kant. Namun sejalan dengan konsep rasio komunikatifnya, pendekatan monologis Kant yang mencari tahu tentang tindakan yang baik lewat refleksi individual, diganti oleh Habermas dengan pendekatan dialogis-intersubjektif. Karena keabsahan suatu norma moral tak dapat ditentukan lewat refleksi individual orang per orang melainkan lebih etis dan rasional jika dilakukan bersama lewat suatu diskursus. Habermas lalu merumuskan kriteria kesepakatan diskursus itu menggantikan imperatif kategoris Kant yang berciri subjektivistik. Kriteria itu dirumuskan ke dalam dua buah prinsip sebagaimana dinyatakan dalam Magnis-Suseno (2000: 226). Pertama adalah *Prinsip Etika Diskursus "D"* yang maksudnya lebih kurang: untuk memastikan keberlakuan suatu norma moral, hanya ada satu cara yang masuk akal yakni diskursus yang bebas dari paksaan. Kedua, *Prinsip Penguniversalisasian "U"* yang isinya lebih kurang: suatu norma adalah absah hanya jika semua peserta diskursus menyatakan bersedia menerima tanpa paksaan, segala akibat positif maupun negatif yang sudah diperkirakan apabila norma itu berlaku umum.

Dari sini lalu muncul pertanyaan: bagaimana kedua prinsip U dan D itu sendiri bisa menjadi absah? Atas dasar apa? Maka Habermas melanjutkan dengan memberi pendasaran rasional bagi etika diskursus. Kedua prinsip etika diskursus dibuktikan keabsahannya oleh Habermas lewat sebuah argumen *pragmatis-transendental*: bahwa orang tidak mungkin bisa menyangkal keberlakuan prinsip D tanpa menerima prinsip itu terlebih dulu. Justru penyangkalan orang malah menunjukkan penerimaannya pada prinsip D yang bermaksud menjamin setiap partisipan untuk berbicara dalam diskusi tanpa paksaan. Maka orang yang mau menyangkal prinsip ini tidak bisa tidak akan jatuh ke dalam *kontradiksi performatif* (penyangkalan seseorang atas etika diskursus karena dilakukannya dalam bentuk 'diskusi', otomatis menunjukkan penerimaan si penyangkal atas prinsip diskursus itu sendiri).

Satu lagi pertanyaan penting yang mesti dijawab Habermas yakni bukankah etika diskursus hanya mungkin bagi masyarakat yang sudah modern? Atau dengan kata lain, sejauh manakah relevansi etika diskursus di hadapan kenyataan pluralnya kebudayaan dunia? Karena dalam budaya-budaya pra-modern, norma moral tidak ditentukan lewat diskursus melainkan diturunkan dari adat atau religi. Habermas sekali lagi menekankan bahwa etika diskursus tidaklah memproduksi norma-norma moral melainkan hanya menyediakan sebuah prosedur untuk memastikan keberlakuan suatu norma. Ketika ada suatu krisis atau konflik dalam masyarakat budaya apapun mengenai keberlakuan norma moral tertentu, itulah saatnya etika diskursus bekerja. Karena seperti diklaim Habermas, diskursuslah satu-satunya cara yang paling etis dan rasional untuk memecahkan masalah konflik mengenai norma moral dalam masyarakat yang plural.

Lebih jauh lagi, etika diskursus memungkinkan suatu diskusi mengenai masalah keadilan melampaui segala bentuk dogmatisme tentang apa itu yang adil. Etika diskursus lebih bisa menjamin pengambilan keputusan yang *fair* tentang apa yang dapat kita terima sebagai adil. Satu-satunya

tantangan yang tersisa adalah etika diskursus menuntut suatu tahap moralitas masyarakat yang tinggi, yakni yang disebut pra-konvensional dalam pengertian psikologi moral Lawrence Kohlberg. Moralitas pra-konvensional mengandaikan masing-masing individu dalam masyarakat sudah mencapai taraf kemandirian rasional untuk memecahkan masalah moral. Sebuah tantangan bagi masyarakat pasca-kolonial seperti Indonesia yang sistem pendidikan dan budayanya belum sepenuhnya pro nalar. Karena nalar yang berani dan mampu berpikir mandiri seperti dalam semboyan Kant, jelas butuh pendidikan tertentu yang mengembangkan kemandirian berpikir, bukannya yang sekedar mengkondisikan orang secara behavioristik dan instrumental, ataupun sekedar mendoktrinkan norma-norma moral.

Tantangan untuk Habermas dari Rorty

Titik Tolak Pemikiran Rorty: Neo-Pragmatisme

Richard Rorty (1931-2007) berfilsafat dengan pendekatan pragmatis (William James, John Dewey) selain dilatar belakangi pula oleh filsafat analitis-bahasa yang memang menjadi tradisi pikir di wilayah Anglo-Amerikan. Rorty mulai dikenal sejak berkontribusi dalam bunga buku rampai *Linguistic Turn* (1967). Lalu karangannya sendiri yang mulai berpengaruh di kalangan intelektual berjudul *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Buku ini mengkritik pengandaian epistemologis yang cukup mapan dalam pemikiran umum yakni fondasionalisme dan representasionalisme. Dalam buku itu, Rorty menyatakan bahwa kebenaran bukanlah persoalan menemukan rumusan tentang realitas di luar sana melainkan mengikuti pragmatisme Dewey, kebenaran adalah apa yang bisa memecahkan masalah-masalah dan mendukung pengembangan diri manusia. Buku lainnya, *Contingency, Irony and Solidarity* (1989, selanjutnya disebut CIS) memperlihatkan lebih jauh pandangan epistemologis Rorty terkait dengan bahasa, dan konsekuensinya pada pandangan etis dan politis Rorty yang lalu terangkum dalam konsep 'manusia ironis liberal'.

Dalam CIS, posisi filosofis Rorty menjadi lebih jelas yakni neo-pragmatis, atau pragmatisme baru yang sudah mengalami *linguistic turn*. Di sini, Rorty yang secara radikal menyatakan 'epistemologi telah mati', sebetulnya berepistemologi juga lewat konsepnya mengenai pikiran, bahasa dan dunia. Bagi Rorty, pikiran, bahasa dan dunia adalah satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan, sebagaimana konsep *Being-in-the-World* dari Heidegger, atau *Horizon* pada Gadamer. Pengetahuan kita tentang dunia hanyalah sejauh jangkauan pikiran yang dikonstitusi oleh bahasa, atau dalam terminologi Rorty merupakan 'kosa kata akhir' yang kita miliki tentang dunia (kali ini Rorty tampak mengafirmasi Wittgenstein yang menyatakan 'batas duniaku adalah batas bahasaku'). Dunia senyatanya di luar kosa kata bahasa tak akan pernah kita ketahui. Maka sebagai seorang pragmatis, Rorty menegaskan bahwa di luar kosa kata itu, tak perlu dipostulatkan realitas 'metafisik' apapun karena seluruh upaya manusia mengetahui bukanlah demi mengungkap realitas yang ada diluar jangkauan bahasa dan pikiran, melainkan mengusahakan pengembangan diri dan memecahkan masalah manusia terus-menerus. Segala bentuk pengetahuan kita hanyalah konsensus pragmatis (persetujuan bersama karena pengetahuan itu berguna) di mana masalah kebenaran tak lebih dari sekedar klaim-klaim justifikasi. Meyakini 'kebenaran objektif' adalah sikap 'manusia metafisik' yang akan ditentang keras oleh Rorty lewat pandangan 'manusia ironis'-nya.

Manusia Ironis

Manusia ironis adalah manusia yang sadar bahwa diri dan pikirannya dikonstitusi oleh kosa kata akhir yang berciri partikular dan kontingen. Adanya banyak kultur dengan masing-masing pandangan dunianya sudah cukup membuktikan ciri kontingen dari 'kosa kata akhir'. Maka adalah tidak masuk akal untuk mengklaim adanya semacam 'kosa kata akhir' yang paling mendasar dan bersifat universal. Manusia yang meyakini hal demikian itu oleh Rorty disebut sebagai 'manusia metafisik', lawan dari 'manusia ironis'. Rorty menyebut Kant dan Habermas termasuk kategori 'manusia metafisik' ini. 'Manusia metafisik' adalah figur-figur 'dogmatis' yang tidak mampu bersikap

ironis terhadap keyakinan-keyakinannya sendiri yang dianggapnya universal itu. Maka, ‘manusia metafisik’ justru ‘berbahaya’ bagi kehidupan bersama yang etis karena tidak sanggup menerima perbedaan-perbedaan yang nyata-nyata ada. Bagi Rorty, jelas bahwa sikap ironis seseorang terhadap pandangannya sendiri yang bersifat partikular dan kontingen itu diandaikan sebagai sikap moral yang paling mendasar.

Manusia Ironis Liberal

Pandangan liberal menjunjung tinggi kebebasan setiap individu untuk memiliki sikap dan pandangan-pandangannya sendiri tanpa takut untuk dipakasa atau dilukai pihak-pihak yang tidak setuju dengannya, dengan satu syarat: individu itu juga tidak memaksa atau melukai orang lain yang berbeda dengannya. Dalam suatu masyarakat liberal, orang tidak perlu takut berbeda sikap dan pandangan dengan institusi pemerintahan, agama, atau golongan mayoritas tertentu. Setidaknya, sistem hukum di negara-negara liberal menjamin hal itu. Dan sebagai seorang warga negara liberal yakni Amerika (Kanada), Rorty juga amat mendukung sikap moral liberal yang terumus dalam kalimatnya “jangan bersikap kejam”. Karena tidak ada yang lebih buruk daripada melanggar kebebasan orang lain dengan memperlakukannya secara tidak hormat atau kejam. Namun, pertanyaannya apakah ‘manusia ironis’ seperti Rorty, yang meragukan seluruh kosa katanya sendiri dan juga kosa kata orang lain itu betul-betul mampu bersikap liberal? Bukankah orang lain tidak akan terima sikap ironis kita terhadapnya, di mana segala keyakinan dia hanyalah tampak bagi kita sebagai sekadar ‘kosa kata akhir’?

Rorty menjawab ini dengan membuat distingsi antara wilayah privat dan publik. Orang hanya bersikap ironis dalam wilayah privat atau terhadap diri sendiri namun tidak terhadap orang lain. Karena orang ironis sadar kontingensi pandangan dunianya sendiri, maka ia tidak akan memutlakannya di hadapan orang-orang lain. Sikap liberal adalah sikap hanya terhadap wilayah publik. Sikap ironis lanjut Rorty, malah akan membuka diri seseorang terhadap pandangan-pandangan orang lain, dan tidak tertutup kemungkinan untuk mengubah pandangannya sendiri. Yang tidak akan mampu bersifat liberal menurut Rorty adalah ‘manusia metafisik’, karena selalu mencari pendasar universal bagi setiap tindakan moralnya. Dan yang terburuk dari yang paling buruk adalah ketika ada ‘manusia metafisik’ yang masih memerlukan pendasar rasional tentang mengapa orang harus bertindak baik.

Persis pada yang terakhir inilah pandangan etis Rorty perlu untuk kita perhatikan. Karena apa yang lebih amoral daripada pertanyaan mengapa orang harus bersikap moral? Bagi Rorty dalam hal bersikap moral, orang sama sekali tidak butuh pendasar metafisis apapun, dan ia di sini kiranya tepat. Sikap moral lebih bersumber dari kepekaan nyata kita terhadap sesama sebagai makhluk yang sama seperti kita, yang rapuh dan mudah terluka, dan bukan pertama-tama karena kita menyetujui ajaran filosofis tertentu. Implikasinya amat penting bagi pendidikan moral yang justru tidak perlu memulai dari prinsip-prinsip abstrak melainkan dari pengembangan kepekaan terhadap sesama. Fenomenolog seperti Iris Murdoch dan Emmanuel Lévinas juga telah menunjukkan pandangan yang mirip dengan sangat meyakinkan. Bahwa sikap baik tidak datang pertama-tama dari refleksi abstrak rasional-individual melainkan dari sikap baik dan perhatian langsung pada kenyataan ‘di luar diri’, pada masing-masing individu lain.

Meskipun demikian, Lévinas juga mau tak mau tersandung oleh problem ketika muncul orang ketiga, keempat, keseratus dan seterusnya yang tetap akan menuntut suatu refleksi filosofis dan pertanggung-jawaban rasional jika kita mau membagi kebaikan secara adil. Persis di sinilah batas relevansi ‘sikap baik tanpa syarat’ Rorty. Ia mulai menemui masalah di hadapan problem keadilan, karena mesti membagi kebaikan itu pada banyak orang. Contohnya bagaimana memutuskan sikap yang mesti diambil misalnya propinsi yang sedang kekurangan dana namun tiba-tiba kedatangan ratusan pengungsi dari propinsi lain? Apakah prinsip sikap baik saja cukup untuk membereskan masalah ini? Magnis-Suseno menyatakan bahwa di sini Rorty luput membedakan antara lingkup etika

di tataran privat dan di tataran publik. Rorty telah melupakan bahwa ada dua pertanyaan dasar etika yakni pertama, mengapa orang harus bersikap moral? Kedua, bagaimana orang mesti bersikap moral? Rorty hanya sibuk dengan pertanyaan yang pertama dan melupakan yang kedua. Adalah Habermas yang lalu mau menjawab pertanyaan kedua itu dengan etika diskursus.

PEMBAHASAN

Adalah cukup menarik bahwa kedua pemikir yang *de facto* berasal dari dua tradisi intelektual yang berbeda, pertama-tama bertolak dari problem yang sebetulnya berdekatan yakni problem subjektivitas modern. Habermas mengkritik kesempitan pemahaman teori kritis yang tak dapat keluar dari kerangka rasio instrumental, sementara Rorty mengkritik epistemologi modern, di mana inti dari kedua masalah yang dikritiknya itu adalah sama-sama *rasio yang berpusat pada subjek*. Namun solusi dari keduanya amat berbeda meskipun sama-sama mengelaborasi konsep intersubjektivitas. Kedua, baik Habermas maupun Rorty sama-sama melakukan *linguistic turn* yang kiranya tak terhindarkan dalam alam pikir kontemporer yang semakin sadar bahasa. Namun di sini Habermas berhasil merumuskan sendiri secara sangat orisinal titik tolak rasio komunikatifnya, sementara Rorty tampak lebih dipengaruhi oleh konsep bahasa Heidegger, Gadamer dan Wittgenstein yang lalu mengantarnya pada semacam relativisme. Dari titik inilah kiranya, selain karena perbedaan latar belakang (neomarxisme dan pragmatisme), pemikiran keduanya mulai membentuk divergensi. Habermas tetap setia pada universalitas rasio sementara Rorty tampak ‘terlalu mudah’ mengambil posisi *etnosentris radikal*.

Bagi Rorty, tak ada kebenaran universal karena pengetahuan kita tak lebih dari ‘kosa kata akhir’ masing-masing wilayah kultural tertentu yang kontingen atau relatif. Maka yang penting adalah tiap-tiap *language games* tidak memutlakkan kebenarannya sendiri. Namun di sini muncul pertanyaan filosofis mendasar yakni bagaimana Rorty sendiri bisa memahami ‘berbagai kosa kata akhir tertentu yang berbeda-beda’ (*difference*) jika tidak bertolak dari suatu kesamaan (*identity*)? *Difference* selalu mengandaikan *identity*, dan juga sebaliknya. Karena ‘yang beda’ hanya ada dan dapat dimengerti di hadapan ‘yang sama’. Mengikuti Magnis-Suseno (2000: 258), kiranya konsep-konsep universal seperti ‘hak asasi manusia’ juga tak perlu dibayangkan sebagai melulu idea metafisik seperti tudingan Rorty. Malah anggapan bahwa paham hak asasi itu hanyalah sekedar konsensus pragmatis atau kosa kata akhir suatu kultur tertentu justru berbahaya. Bukankah karena kontingen dan relatif, hak asasi suatu saat boleh saja kita buang dari ‘konsensus dan kosa kata akhir’ kita?

Lebih lanjut, Habermas memang sangat membatasi etika diskursusnya pada ranah formal tanpa menawarkan norma-norma tertentu. Namun dengan cara itu, klaim Habermas adalah bahwa ia lebih menjamin rasionalitas pendasaran norma-norma moral. Khususnya jika yang hal moral yang mau diputuskan menyangkut masalah keadilan. Di lain pihak, Rorty menolak pendasaran apapun untuk norma moral liberalisnya: ‘jangan berbuat kejam’. Meskipun hal itu sangatlah tepat, namun masalah keadilan tak akan mungkin dijawab hanya dengan prinsip sikap baik (yang memang tidak perlu justifikasi apapun). Masalahnya justru, etika Rorty hanya mencakup satu prinsip moral dasar saja yakni prinsip sikap baik, namun melupakan prinsip keadilan. Karena biar bagaimanapun masalah keadilan (yakni membagi kebaikan di antara orang banyak) tidak dapat dipecahkan semata dengan sikap baik, melainkan butuh pertanggung jawaban dan pendasaran rasional yang lebih bisa dijamin oleh etika diskursus Habermas. Misalnya seperti pengambilan kebijakan publik, hal itu selayaknya dapat dipertanggung jawabkan lewat kesepakatan rasional pihak-pihak terkait, bukan semata atas kebaikan hati. Namun etika diskursus mengandaikan juga suatu syarat, yakni hanya berlaku bagi pihak yang mampu mengedepankan sikap rasional dan berpikiran terbuka.

PENUTUP

Akhir kata, kitapun dapat belajar bahwa etika adalah pekerjaan ‘serius’ yang belum selesai. Tidak ada ‘etika generik’ yang bisa dengan mudah dan murah-murahnya membereskan semua persoalan. Setiap pernyataan atau posisi etis selalu ‘*theory laden*’, disadari atau tidak disadari. Menyadari latar belakang teoretis dan historis sebuah tesis etika menjadi penting. Maka diskursus dan perdebatan etika sepanjang sejarah pemikiran juga bukanlah masalah para filsuf saja, melainkan patut diperhatikan oleh siapapun juga yang memang *concern* dengan persoalan moral. Dan di sini kiranya *insight* besar Habermas muncul: bahwa semua upaya diskursus etis ini, apapun teorinya, mengandaikan keuletan rasio. Namun pertanyaan klasiknya adalah soal *the will* atau *the passion* yakni: maukah orang?

DAFTAR PUSTAKA

- Anonim. (1992). *Filsafat sebagai ilmu kritis*, Yogyakarta: Kanisius.
- Guignon, C., and Hiley, D.R. (2003). *Richard Rorty* (eds), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardiman, F.B. (1993). *Menuju masyarakat komunikatif: Ilmu, masyarakat, politik dan posmodernisme menurut Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, F. (2000). *12 Tokoh etika abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius.