



UNIVERSITAS INDONESIA

**DISKURSUS KEKUASAAN:
ANALISIS KOMPARATIF TEORI-TEORI KEKUASAAN
MODERN—PENGALAMAN INDONESIA ABAD KE-20**

SKRIPSI

**NOORY OKTHARIZA
0606091735**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
ILMU FILSAFAT
DEPOK
JULI 2011**



UNIVERSITAS INDONESIA

**DISKURSUS KEKUASAAN:
ANALISIS KOMPARATIF TEORI-TEORI KEKUASAAN
MODERN—PENGALAMAN INDONESIA ABAD KE-20**

SKRIPSI

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Sarjana Humaniora pada Program Studi Ilmu Filsafat**

**NOORY OKTHARIZA
0606091735**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
ILMU FILSAFAT
DEPOK
JULI 2011**

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa skripsi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 8 Juli 2011


Noory Okthariza

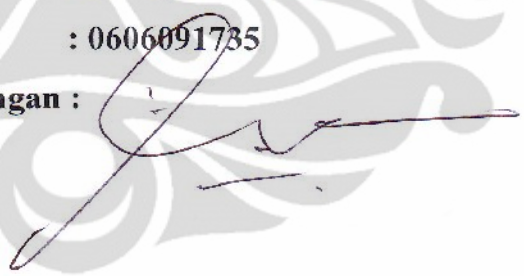
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Skripsi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.**

Nama : Noory Okthariza

NPM : 0606091735

Tanda Tangan :



Tanggal : 8 Juli 2011

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi ini diajukan oleh

Nama : Noory Okthariza

NPM : 0606091735

Program Studi : Ilmu Filsafat

Judul Skripsi : Diskursus Kekuasaan : Analisis Komparatif Teori-Teori

Kekuasaan Modern – Pengalaman di Indonesia Abad ke-20

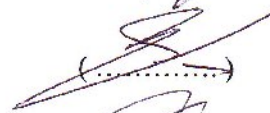
Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora pada Program Studi Ilmu Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

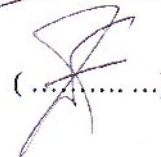
Pembimbing : Vincentius Y. Jolasa, Ph.D.



Penguji : Dr. Akhyar Yusuf Lubis




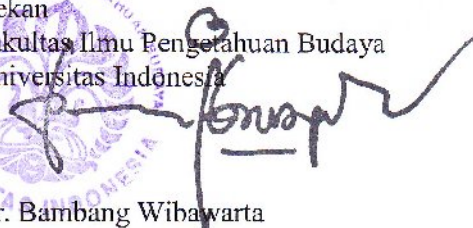
Penguji : Dr. Naupal



Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 8 Juli 2011

Oleh
Dekan
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia



Dr. Bambang Wibawarta

NIP.196510231990031002



Untuk Mama dan Papa Tercinta

KATA PENGANTAR

Cukup lama skripsi ini terombang-ambing baik dalam pemilihan tema yang berubah-ubah maupun dalam tahap pengerjaannya. Sampai suatu saat saya – entah darimana – merasa mantap menulis tema-tema kekuasaan dan poskolonial yang memang sudah menjadi minat bahkan obsesi dalam lima tahun perkuliahan di jurusan filsafat UI. Keterlibatan yang intens dalam persoalan-persoalan pelik yang menyangkut urusan orang banyak memang sudah terjadi sejak saya remaja. Mungkin itu sebab saya sering merasa tidak enak kalau mengangkat tema-tema keilmuan yang terlampau abstrak tanpa memperhitungkan kehidupan-kehidupan konkrit orang-orang di dalamnya.

Dalam pengerjaannya, skripsi ini menjadi semacam *alter-ego* sekaligus dialog penulis dengan diri sendiri – yang terbentuk bukan tanpa alasan – karena di ruang inilah saya meminjam sekaligus menggugat sebuah teori, mengenali batas-batas relevansi teoritis dalam menganalisis suatu masalah, merumus ulang persoalan yang jarang disentuh dalam tema-tema kekuasaan dengan perspektif yang mungkin akan banyak mendatangkan pertanyaan. Skripsi ini pula yang mengundang ketertarikan – kalau belum boleh disebut spesialisasi – untuk studi-studi lanjutan yang mungkin akan saya alami pada kesempatan selanjutnya.

Sebagian besar ide penulisan skripsi ini tidak terjadi lewat rencana-rencana yang sudah mapan disiapkan sebelumnya. Saya jadi tahu ; sebuah ide atau gagasan penting tidak mungkin dan tidak boleh ditemukan “secara sadar”. Sebab, bila itu yang terjadi maka yang kita temukan adalah pengulangan-pengulangan pengetahuan yang tidak menambah apa-apa bagi kemajuan ilmu itu sendiri. Ilmu harus didudukkan secara diskursif yang dilakukan lewat “pertemuan” yang terjadi begitu saja. Persis ketika Newton melihat sebuah apel yang jatuh dari pohon dan beroleh inspirasi tentang teori gravitasi. Atau ketika Archimedes terjun ke bak mandi dan seketika berteriak “eureka” – sehingga memungkinkannya mengembangkan teori hidrostatis.

Skripsi ini berhutang pada banyak orang yang pada mereka saya harus mengucapkan terima kasih. Kepada Vicentius Y. Jolasa Ph.D atas waktu, bimbingan, dan masukan-masukan yang berharga dalam pengerjaan skripsi ini ; Dr. Akhyar Yusuf Lubis dan Dr. Naupal yang berperan sebagai penguji ; juga kepada seluruh dosen di jurusan filsafat UI yang mengenalkan filsafat secara formal kepada saya. Secara tidak langsung saya berhutang kepada Dhaniel Dhakidae Ph.D karenanya bukunya *Cendekiawan dan Kekuasaan* membantu penulis mengembangkan gagasan-gagasan lebih jauh. Juga kepada Ariel Heryanto Ph.D dari *Australian National University* atas motivasi dan kesediaan meluangkan waktu membaca salah satu subbab skripsi.

Penulisan skripsi ini banyak melewati malam-malam sunyi di perpustakaan *Freedom Institute*. Sangat menyenangkan mengetahui ditengah kemacetan dan kepongahan Jakarta ada orang yang baik hati membangun tempat yang *cozy* untuk belajar, berdiskusi, sambil menyediakan buku-buku dengan koleksi yang sedemikian hebatnya. Ucapan terima kasih juga pantas disampaikan kepada kawan-kawan filsafat UI 2006 ; kawan-kawan lintas fakultas yang tergabung dalam inimilik2006 ; aktivis dakwah kampus, kawan-kawan di Asrama UI, seluruh pengurus BEM FIB UI 2009 – tempat saya belajar keikhlasan, pengorbanan, dan idealisme perjuangan ; rekan-rekan aktivis mahasiswa UI ; pengurus SM FIB UI 2007-2008 ; KOPMA FIB UI ; juga kepada teman-teman PPSDMS angkatan 4 Jakarta serta pengurus pusat yang selamanya akan memiliki arti penting dalam hidup penulis. Persentuhan dengan mereka amat menentukan sekaligus berperan penting membentuk pola pikir penulis dalam lima tahun terakhir.

Selanjutnya terima kasih khusus kepada beberapa orang – yang karena kedekatannya – baik langsung dan tak langsung berperan secara moral dan emosional dalam pengerjaan skripsi ini ; kepada Akang, Andi, Bang Zaenal, Damm, Dw, Eboy, Imad, Mapao, Mas Ivan, Miko, Tommy, Roy “si anak hilang”, dan teman-teman SMA yang ada di Bandung (Ijul, Niko, Reza, Azmy, Andre).

Mereka semua adalah teman-teman saya yang membuat hidup di perantauan tak ubahnya tinggal rumah sendiri.

Skripsi ini didedikasikan kepada Papa dan Mama saya atas kasih sayang dan kesabaran “melepas” anaknya yang jauh dari rumah ; saya bersaksi keduanya adalah orang tua terbaik yang bisa diharapkan dari seorang anak. Terima kasih juga kepada kakak dan adik-adik saya ; dan seluruh keluarga baru saya yang ada di Jambi.

Pertanyaan demi pertanyaan memang terus-menerus bermunculan yang pada gilirannya menyisakan ketidakpuasan atas apa yang sudah dikerjakan. Saya merasa lebih mampu mengembangkan ide-ide skripsi ini lebih jauh seandainya waktu yang tersedia lebih panjang. Tetapi, apa boleh buat. Sekeras apa pun usaha, toh setiap tulisan pada dasarnya adalah ajakan diskursif yang nantinya segera tergantikan ketika ada tulisan-tulisan lain yang jauh lebih penting dan lebih cocok dengan sejarah. Semoga skripsi ini bisa menyumbang ke arah sana.

Jakarta, 7 Juli 2011

N.O

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Noory Okthariza
NPM : 0606091735
Program Studi : Ilmu Filsafat
Departemen : Filsafat
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis Karya : Skripsi

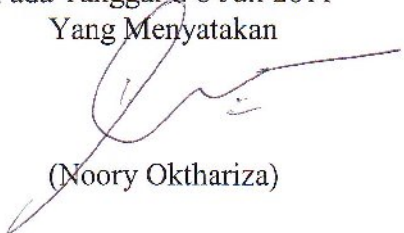
demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul:

Diskursus Kekuasaan : Analisis Komparatif Teori-Teori Kekuasaan Modern

Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia-formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di: Depok
Pada Tanggal : 8 Juli 2011
Yang Menyatakan


(Noory Okthariza)

ABSTRAK

Nama : Noory Okthariza
Program Studi : Ilmu Filsafat
Judul : Diskursus Kekuasaan: Analisis Komparatif Teori-Teori
Kekuasaan Modern – Pengalaman Indonesia Abad ke-20

Teori kekuasaan modern adalah turunan dari filsafat modern. Teori ini melihat kekuasaan terbentuk lewat asumsi-asumsi khas dari liberalisme dan dependensia. Pendekatan seperti ini gagal melihat aspek teknik kekuasaan, relasi, diskursus, ketidaksadaran, dan praktek-praktek lain yang kerap disingkirkan dalam sejarah. Kekuasaan justru terbangun dari sana. Alih-alih melihat kekuasaan yang terbentuk secara prosedural maupun lewat cengkraman hegemoni, skripsi ini berargumen bahwa kekuasaan adalah proses rumit yang terjalin berkelit, memiliki jejaring, saling tumpang-tindih, tetapi terorganisir sedemikian rupa sehingga tidak menganggap penting peran agensi dalam perubahan sosial. Dengan mencermati sejumlah pengalaman kekuasaan Indonesia abad ke-20, skripsi ini berfokus pada kondisi-kondisi apa, kapan, dan bagaimana sebuah kekuasaan beroleh artikulasi, mengapa suatu bentuk kekuasaan terjadi pada waktu tertentu dan tidak di waktu lain, dan faktor-faktor apa saja yang mengundang perlawanan sekaligus menguatkan rezim kekuasaan.

Kata kunci : kekuasaan, governmentality, dominasi, diskursus, bahasa, identitas, ketidaksadaran, politik transhistoris

ABSTRACT

Name : Noory Okthariza
Field of Study : Philosophy
Title : Discourses of Power: A Comparative Analysis of Modern
Theory of Power – Indonesian Experience in the 20th Century.

Modern Theory of power is derived from modern philosophy. The theory emphasizes power that is formed through both the typical assumptions of liberalism and dependency theory. Such an approach fails to see the importance of technique of power, relation, discourse, unconsciousness, and other practices that are often excluded in history. Power precisely formed from there. Instead of seeing power formed both procedurally and through hegemony, the thesis argued that power is a complicated process tied continuously, by overlapping network, moreover, organized in such a way that does not assume the importance of agency in social change. By examining a number of Indonesian experience in the 20th century, the thesis focuses on the question of when, how, and what kind of conditions if power articulates, why some kind of power occurs at a certain time and not at other, and what are the factors that invite resistance as well as strengthen the regime of power.

Keywords : power, governmentality, domination, discourse, language, identity, unconsciousness, trans-historical politics

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
KATA PENGANTAR	vi
HALAMAN PERNYATAAN PERSTUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS	ix
ABSTRAK	x
ABSTRACT	xi
DAFTAR ISI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang	1
1.2 Rumusan Masalah	5
1.3 Metode Penelitian	5
1.4 Pernyataan Tesis	6
1.5 Tujuan Penulisan	7
1.6 Kerangka Teori	7
1.7 Sistematika Penulisan	10
BAB II DARI PSIKOANALISIS KE GOVERNMENTALITY : SUATU SINTESIS PENGETAHUAN	14
2.1 Membaca Psikoanalisis dari Lacan ke Freud	15
2.1.1 Psikoanalisis Lacan	20
2.1.2 Psikoanalisis Lacan dan Usaha Mendudukan Problem Bahasa	25
2.2 Governmentality	35
2.3 Psiko-Governmentality : Suatu Klarifikasi Teoritis	46

BAB III KEKUASAAN BAHASA DAN IDENTITAS	51
3.1 Pandangan Kekuasaan Liberal.....	53
3.2. Konsep <i>Power Over</i>	75
3.3 Status Kemanan Ontologis kekuasaan	85
3.4 Diskursifitas Bahasa dan Kekuasaan sebagai Pembentuk Identitas (<i>The Self</i>) ..	92
BAB IV PSIKO-GOVERNMENTALITY DALAM PRAKTIK	104
4.1 Dari Jawasentrisme ke Islamisme.....	104
4.2 Politik Etis Sebagai Wacana.....	109
4.2.1 Praktek Biopolitik dalam Politik Etis : Politik Tubuh dan Mitos tentang Identitas	112
4.2.2 Arsip Sebagai Teknik	123
4.3 Politik Transhistorisme	127
4.4 Gelar “Pahlawan Nasional” dan Dokumen Sejarah.....	145
4.5 Iktisar Bab	154
BAB V CATATAN PENUTUP DAN ARAHAN PENELITIAN LANJUT	156
5.1 Catatan Penutup	156
5.1 Arahan Penelitian Lebih Lanjut.....	162
DAFTAR PUSTAKA	164



“I was like a boy playing on the sea-shore, and diverting myself now and then finding a smoother pebble or a prettier shell than ordinary, whilst the great ocean of truth lay all undiscovered before me.”

“Aku sendiri memandang diriku seperti *bocah kecil yang bermain pasir di pantai*, asyik mencari batu-batuan halus atau kerang-kerang cantik, sementara lautan kebenaran mahaluas tetap tak terjamah olehku” – (Isaac Newton)

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Berbagai penjelasan bisa dipakai dengan tujuan menjelaskan asal-muasal kekuasaan dan pengetahuan; kronologi sejarah, *historical background*, penggalan-penggalan peristiwa penting yang kemudian dibagi dalam sejumlah periodisasi, bisa digunakan sebagai bahan penelitian. Akan tetapi, pendekatan-pendekatan seperti itu bukannya tanpa risiko. Kecenderungan penyederhanaan masalah dapat menjebak peneliti memandang persoalan secara keliru. Tanpa harus secara dalam memeriksa apa yang sebenarnya terjadi, pendekatan demikian itu menyingkirkan aspek relasional yang terbangun dalam suatu wacana. Pendekatan menjadi berfokus pada peristiwa-peristiwa besar yang mengalihkan perhatian. Satu wacana pengetahuan segera digantikan wacana lain yang mengandung daya tarik lebih, sehingga memikat peneliti untuk melakukan pendalaman karena watak penelitian yang mengalihkan perhatian. Kesan “unik” penelitian kemudian menjadi obsesi dan pada gilirannya mengaburkan mana yang nyata dan angan-angan si peneliti. Penelitian menciptakan sendiri dunia imaji tanpa benar-benar bertolak dari realitas sesungguhnya.

Suatu model yang memandang pengetahuan manusia (*human sciences*) sebagai gerak berkemajuan tak lepas dari ajaran subjek otonom *Renaissance*. Era *Renaissance* (kebangkitan kembali) menarik garis tegas antara masa lalu dan masa kini. Kekinian berarti manusia harus hidup dengan tiga semangat zaman: humanisme, individualisme, dan rasionalisme. Tiga ajaran ini bertumpu pada kemampuan kognitif manusia menjelaskan secara logis rasa penasaran yang menggelayuti pikiran-pikirannya. Kebangkitan sains dan ilmu pengetahuan seperti membuka ‘kotak pandora’. Satu demi satu pertanyaan terjawab. Revolusi Copernican adalah salah satu tonggak yang mengubah total pandangan-pandangan manusia. Bumi bukan pusat tata surya dan tak lebih dari setitik buih di lautan semesta, dan karenanya—menurut sementara ilmuwan masa itu—tidak mungkin sesuatu yang luar biasa kecil menjadi pusat dari semesta. Pernyataan ini

menggemparkan otoritas gereja. Akan tetapi, eksperimen yang dilakukan Galileo, Kepler, dan yang paling penting, Newton, justru memperkuat hipotesis Copernicus. Kenyataan bahwa bumi bukan pusat tata surya adalah kebenaran, setidaknya sampai saat ini. Yang mengejutkan, tak lama berselang dari penemuan penting abad ke-17, manusia kembali menemukan kepercayaan diri. Hipotesis Heliosentrisme ternyata bukan menundukkan keangkuhan, malah hanya jalan menisbatkan keunggulan-keunggulan pikiran manusia. Kini manusia percaya bahwa ia ukuran dari segalanya. Spekulasi-spekulasi metafisis sebelum revolusi menjadi kalah penting dengan klaim filsafat dan ilmu pengetahuan.

Sejak saat itu, dicetuskan tonggak baru dimulainya pembabakan sejarah pengetahuan-pengetahuan manusia. Hukum-hukum sejarah diklaim universal, perubahan adalah keniscayaan, sejarah dipandang secara progresif-linear, dan dengan begitu ia dapat ditaklukkan. Sejak itu pula muncul dikotomi yang ambigu dalam pendekatan ilmu pengetahuan. Ambiguitas muncul ketika pendekatan modern membelah masyarakat menjadi dua model: modern-kuno, maju-terbelakang, demokratis-otoriter. Dalam pengertian ini tidaklah mengherankan ketika kaum pendatang kolonialis Eropa yang mulai menancapkan taji di bumi terjajah pada abad ke-16 bermaksud melakukan perbaikan kualitas masyarakat setempat—karena mereka melihat ukuran kemajuan yang berbeda dari wilayah asalnya, belum tercerahkan, dan sebagainya—tetapi ujung-ujungnya menjadi awal dari dominasi yang terjadi selama beratus-ratus tahun. Anggapan umum bahwa bangsa non-Eropa belum mengalami rasionalisme sehingga harus ‘dicerahkan’, diberi ‘petunjuk’, ternyata hanya kedok untuk menyembunyikan maksud-maksud sebenarnya. Nietzsche, di akhir abad ke-19, mengungkap tabir di balik rasionalisme tersebut; rasionalisme dan segenap gagasan *Renaissance* tak lain adalah manifestasi nafsu berkuasa manusia dalam bentuknya yang paling terlanjang.

Sejak masa itu sejarah pengetahuan manusia menarik garis tegas mana yang modern, mana yang kuno. Klasifikasi dan ukuran baku ditetapkan. Diktum yang ditetapkan sangat sederhana; masyarakat nonmodern tinggal mencontoh konsep pengetahuan (pembangunan) yang telah diterapkan di dunia Barat supaya

dapat dikatakan maju, unggul, beradab. Dalam ideal masyarakat *a la* Durkheim, orang tak perlu meminjam teori sosiologi untuk tahu gerak yang dimaksud berarti *gemeinschaft* harus menuju *gessellschaft* untuk dikatakan modern dan beradab.¹ Upaya mendorong perubahan tersebut kelak dikenal dengan apa yang disebut ‘teori modernisasi’.

Sejalan dengan kemajuan-kemajuan filsafat dan ilmu pengetahuan itu, pelan-pelan ia menemukan ‘teman sepermainan’: kekuasaan. Kekuasaan sendiri bukan sesuatu yang baru. Ia sudah ada sejak manusia pertama kali menginjakkan kaki di bumi. Hanya saja, kekuasaan dalam bentuk yang ‘disadari’ adalah wacana awal yang baru terkuak pada abad ke-17 dan ke-18 persis ketika penemuan ‘kesadaran manusia’ sedang berada pada titik puncak. Tentu ini bukan berarti kekuasaan sebelum itu tidak ada. Yang ingin ditekankan bahwa sebelum masa itu kekuasaan lebih dipandang sebagai sesuatu yang *taken for granted*, bukan sesuatu yang mesti dipertanyakan. Nyaris tidak ada yang berani bersuara lantang menyuarakan protes terhadap kekuasaan. Akan tetapi, sejalan dengan ‘kesadaran’ dan ‘penemuan’ manusia *a la Renaissance*, cara pandang terhadap kekuasaan pun mengalami evolusi penting bersamaan dengan berubahnya cara pandang orang terhadap manusia modern.

Kekuasaan Zaman Pencerahan adalah kekuasaan yang sistematis, rumit, berkelit, memiliki jejaring-jejaring, dan tidak menempatkan manusia sebagai *player* utama dalam perubahan sosial. Berawal dari dunia Barat, wacana-wacana pengetahuan mulai subur diperdebatkan. Pada akhirnya, segenap wacana-wacana memang terkesan mengalami pendalaman dari segi isi, tetapi pada saat yang sama sesungguhnya ia juga menancarkan pengaruh, mengalami pengentalan bentuk, yang ujung-ujungnya mengalihkan perhatian manusia-manusia. Tidak jelas apakah yang dimaksud dengan pengetahuan yang sistematis itu merupakan ilusi atau sesuatu yang riil, karena manusia yang berpagut dengan pengetahuan apalagi

¹ Pandangan Durkheim bersifat *Eurocentrism*, yang melihat masyarakat secara organik. Pada masyarakat agrrikultur selalu ditemukan contoh-contoh “khas pedesaan” yang berkonotasi feodal. Sebaliknya, masyarakat industri adalah citra yang diinginkan Durkheim. Dengan demikian, perubahan dan kemajuan adalah niscaya. Saya mengutip dari ingatan beberapa karya tentang pembagian masyarakat seperti “*The Rise of Capitalism and Decline of Feudalism*”, “*Decline of Ancient World*”.

kekuasaan sering kali mengalami narsisme. Narsisme alias ilusi kemudian mengukuhkan identitas,² yang tak lain seperti yang dibilang Oscar Wilde di mana “sebagian besar orang adalah orang lain...pikiran mereka adalah pendapat orang lain, hidup mereka adalah peniruan, hasrat mereka ialah kutipan belaka.”

Apa yang disebut di atas tak lepas dari keyakinan humanistik khas era Pencerahan; bahwa pada manusia terkandung kemampuan menentukan arah perjalanan dunia, manusia adalah pusat sekaligus tujuan dari dunia. Inilah yang dinamakan antropologi keyakinan liberal; sebuah keyakinan antroposentris tentang gerak pengetahuan. Antropologi liberal ini—yang merupakan turunan sah liberalisme—paling nyaring suaranya setidaknya dalam empat abad terakhir, sehingga mendominasi praktik dan gagasan-gagasan akademik, tradisi-tradisi politik, teori-teori ekonomi pembangunan, dan mengisi ruang-ruang kesadaran kita sebagai warga negara. Saya ingin menunjukkan kelemahan-kelemahan teori tentang kekuasaan modern dan relasinya dengan wacana-wacana pengetahuan dalam perspektif komparatif antara psikoanalisis dan post-strukturalisme yang terdapat dalam filsafat Jacques Lacan dan Michel Foucault.

Dengan demikian, skripsi ini membahas dua perkara pokok: kekuasaan dan pengetahuan—yang ditelusuri lewat wacana-wacana yang dihasilkan. Dalam hal ini, Michel Foucault menjadi penting karena ia mewakili tradisi filsafat pemikiran mengenai sejarah-sejarah pengetahuan manusia (*human sciences*). Teknik arkeologi dan genealogi berguna dalam menganalisis subjektivitas modern, moralitas, pola-pola kekuasaan, menjelaskan bagaimana sebuah rezim bekerja, bagaimana masing-masing pengetahuan dipilah-pilah, dan apa saja jenis-jenis pengetahuan yang dianggap berguna pada masa tertentu.

² Sebagai perbandingan, ekonom-filsuf Amartya Sen perlu diletakkan pada tempatnya. Ia menulis buku “*Kekerasan dan Ilusi tentang Identitas*” tetapi dengan asumsi yang sama sekali berbeda. Identitas, menurut Sen, tidaklah tunggal karena setiap orang pada dasarnya dapat bertindak secara rasional dan menentukan pilihan-pilihan, misalnya, dalam teori *rational choice*. Identitas menjadi tidak relevan dalam ekonomi. Oleh karenanya, “ketidakrasionalan” identitas, bagi Sen, adalah sebab ketiadaan kebebasan. Kebebasan harus ada terlebih dahulu sebelum orang bicara identitas. Pandangan Sen senafas dengan tradisi liberal yang ia yakini. Sedangkan saya, sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab-bab selanjutnya, justru ingin menempatkan identitas secara kontekstual dalam lingkup relasi kekuasaan dan pengetahuan.

1.2 Rumusan Masalah

Teori liberal dan teori dependensia adalah dua teori yang memayungi pergulatan antara kekuasaan dan pengetahuan. Teori liberal menganggap permulaan kekuasaan dibentuk lewat *konsensus rasional* (teori kontrak). Sedangkan teori dependensia menganggap kekuasaan terbentuk melalui *dominasi* yang dipaksakan (bisa dalam bentuk ekonomi, politik, keunggulan ras, mayoritarianisme, dan seterusnya). Skripsi ini berargumen dua pendekatan itu *reduksionistik* dan *tidak banyak menambah pengetahuan* kita tentang kekuasaan. Skripsi ini memeriksa problem relasi pengetahuan dan kekuasaan sekaligus wacana politik yang diproduksikannya. Saya mengajukan beberapa pertanyaan yang akan menjadi pokok pembahasan pada bab-bab selanjutnya. Pertama, apa karakteristik utama yang menopang sebuah kekuasaan? Kedua, bagaimana pola hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan, sehingga ia menjadi mungkin, dan kalau demikian, apa saja yang menjadi penyebab munculnya relasi-relasi itu? Ketiga, dalam perspektif wacana, bagaimana perpaduan psikoanalisis dan strukturalisme pengetahuan efektif menjelaskan relasi-relasi itu? Keempat, apa yang memungkinkan kita menganggap relasi wacana pengetahuan, kekuasaan, dan masyarakat sebagai sebuah ketidakmungkinan?

1.3 Metode Penelitian

Seiring makin mudarnya garis demarkasi antara penelitian empirik dan penelitian rasional, saya memilih mengambil prinsip-prinsip dari dua metode penelitian tersebut ke dalam skripsi. Cara seperti ini tidak terhindarkan mengingat tema yang diangkat mementingkan pemeriksaan komparatif atas teori-teori kekuasaan dan teks-teks sejarah yang sudah dianggap sebagai referensi baku dalam diskursus pengetahuan, khususnya di Indonesia. Dengan demikian, penggunaan metode empirik dan rasional berjalan bergandengan.

Pendekatan rasional skripsi menggunakan teknik re-interpretasi, yakni suatu usaha tafsir hermeneutik dari gagasan yang telah jamak diterima sebagai referensi pengetahuan. Usaha menafsirkan kembali ini mencakup di dalamnya penambahan perspektif baru dalam melihat konsepsi kekuasaan modern dan

problem identitas. Selain itu, diskursus keindonesiaan kontemporer yang biasanya merujuk pada alur berpikir sinkronik-linear, seolah-olah konsepsi “zaman bergerak” selalu bersifat mondial dan menuju satu tujuan tertentu, juga mendapat tempat dalam pembahasan.

Adapun pendekatan empirik untuk mengetengahkan problem ke pusat analisis teoretis, saya memilih menggunakan analisis wacana. Penggunaan analisis wacana ini bukan tanpa alasan mengingat problem utama yang akan dibahas berkisar pada teks-teks sekarah, dokumen, arsip, dan keterangan-keterangan akademik, yang semuanya dapat disatukan dalam satu wacana relasional antara kekuasaan dan pengetahuan. Mengingat luasnya cakupan wacana mengenai keindonesiaan, saya membatasi penelitian pada beberapa diskursus penting yang terjadi pada abad ke-20 yang sering dianggap menjadi bagian dari pembentukan ‘karakter’, ‘kesadaran patriotisme’, dan segala yang bermuatan heroisme-nasioanalistik. Penggunaan analisis wacana menyebabkan interpretasi teks *a la* hermeneutika menjadi tidak terhindarkan, sehingga redefinisi beberapa gagasan adalah sebuah keharusan.

Perlu digarisbawahi bahwa skripsi ini berjalan dalam pengaruh aliran marxisme nonortodoks (biasa disebut post-marxisme, yakni varian marxisme yang tidak lagi melihat ekonomi sebagai satu-satunya faktor determinan bagi perubahan sosial sambil mengambil sebagian tema-tema ‘pinggiran’ dari post-modernisme sebagai bingkai analisis). Dengan demikian, bias dalam penulisan skripsi ini harus dipahami dalam semangat post-marxisme.

1.4 Pernyataan Tesis

Realitas kekuasaan adalah wujud subjektivisme manusia yang telah tersaring, sehingga mencegah dampak-dampak ekstrem dari ketidaksadaran. Pendekatan psiko-governmentality adalah cara terbaik yang menjembatani analisis manusia ke analisis kekuasaan.

1.5 Tujuan Penulisan

Filsafat modern bertanggung jawab terhadap cara pandang manusia (kebanyakan) terhadap kekuasaan. Filsuf modern biasanya mengambil jarak dari realitas agar objektifikasi yang “bebas-nilai” dan memenuhi “syarat-syarat kebenaran” tercapai. Dengan penekanan pada *cogito* Cartesian, filsafat modern membawa kita pada syarat-syarat ketat epistemologi dan etika. Tetapi, filsafat modern (yang sering dinamakan filsafat subjek) luput pada hal-hal yang tak diketahui, tak disadari, dan tak diduga, sehingga memberi ekses buruk bagi peradaban modern.

Dari uraian singkat tersebut, skripsi ini bertujuan:

- a. menerangkan ekses buruk filsafat modern—yang sejarahnya bisa kita lacak dari era *Renaissance* dan Pencerahan—ke dalam relasi yang mengikutsertakan tiga pendekatan: pengetahuan, kekuasaan, dan manusia;
- b. menunjukkan kelemahan-kelemahan dua teori kekuasaan (teori liberal dan teori dominasi) serta mendudukkannya secara komparatif dengan teori diskursus;
- c. menunjukkan implikasi teoretis dari cara pandang baru dalam melihat relasi antara manusia dan—dalam bahasa Žižek—*The Big Other*;
- d. memberi sumbangan baru dalam khasanah filsafat kontemporer, khususnya teori tentang kritik kekuasaan dan masyarakat dalam bentuk pendekatan psiko-governmentality.

1.6 Kerangka Teori

Terdapat dua teori penting yang melihat pertautan kekuasaan (dan pengetahuan) dalam dinamika filsafat modern. Pertama, *the knowing-subject*: konsep yang banyak digunakan filsuf pencerahan sebagai fondasi modernitas yang menghasilkan teori liberal tentang kekuasaan. Menurut pendapat ini, kekuasaan bersifat kontraktual (Hobbes, Locke, Rawls, dll) dan adalah pilihan rasional terbaik, sehingga setiap manusia yang memaksimalkan potensi akal-budinya (Kant) atau mereka dalam kondisi *perfect rationality* akan berjumpa pada satu titik singgung; dengan begitu, teori liberal atau teori kontrak sosial mendapat

justifikasi. Ketidaksetujuan orang terhadap teori ini—kalaupun diandaikan ada—dianggap sebagai soal kapasitas dan pasokan informasi belaka. Teori kontrak adalah rasional dan dengan demikian benar-dengan-sendirinya.

Pandangan kedua, yang bernuansa dependensia, adalah yang memandang dominasi sebagai pembentukan kekuasaan. Kelompok ini biasanya menggunakan atau memodifikasi teori kelas Karl Marx yang melihat ada kesenjangan—meski tidak selalu bersifat ekonomi deterministik, bisa saja misalnya dominasi budaya, agama, pilihan politik, suku—di dalam masyarakat, sehingga kekuasaan pantas dipandang sebagai bentuk *power struggle*. Mereka yang berkuasa adalah mereka yang dominan. Dengan begitu, realitas tidak pernah simetris; apa yang ada di permukaan bukan cermin dari kondisi sesungguhnya. Pandangan yang melihat kekuasaan sebagai dominasi ini biasanya menginginkan perubahan radikal untuk menciptakan kondisi yang sama sekali baru.

Bagaimanapun, kekuasaan erat dan tidak pernah lepas dari pengetahuan. Setiap konteks zaman menciptakan jenis-jenis pengetahuan baru untuk menerangkan realitas. Tetapi, apa yang membuat kekuasaan tetap bertahan atau sekurang-kurangnya terus-menerus menjadi objek pembicaraan yang menarik? Mengapa wacana-wacana tentang kekuasaan—dan hubungannya dengan pengetahuan—tidak pernah surut? Mengapa manusia—terutama kelas borjuis—yang menjadi objek sekaligus pemain dalam diskursus ini, seperti merasa terpanggil dan seakan-akan memiliki kewajiban untuk menyertakan diri dalam pergulatan wacana?

Dua teori tersebut melupakan aspek teknik dan relasi dalam menjalankan dan mempertahankan kekuasaan. Teori-teori tersebut gagal menjawab pertanyaan kapan, bagaimana, dan mengapa suatu bentuk kekuasaan memperoleh bentuk baru; mengapa jenis kekuasaan tertentu terbentuk dalam kurun waktu tertentu dan mengapa tidak di waktu lain; faktor-faktor apa saja yang menguatkan sekaligus melemahkannya. Skripsi ini lebih menitikberatkan pada kondisi-kondisi apa dan bagaimana ketika sebuah kekuasaan beroleh artikulasi. Kekuasaan dipandang sebagai fenomena keseharian, sesuatu yang melekat dengan cara kita ber-*ada*.

Sebagaimana tesis di awal, saya berargumen bahwa realitas kekuasaan adalah jenis hasrat manusia yang tersaring. Psikoanalisis Lacan berguna untuk menjelaskan problem ketidaksadaran sebagai bagian yang paling menentukan—tetapi kerap kali diabaikan—pola tingkah laku manusia. Sedangkan *governmentality* adalah model yang memperjelas bagaimana teknik-teknik *exercise of power* dilestarikan dalam kurun waktu tertentu. *Governmentality* akan memperjelas bagaimana suatu pengalihan pengetahuan mengambil bentuk yang sama sekali baru dan sering kali bersifat a-historis, sehingga mengefektifkan kekuasaan dalam wujud aslinya. *Governmentality* yang dipadukan dengan psikoanalisis justru menguak topeng kekuasaan yang selalu berusaha menggambarkan dirinya ‘manusiawi’ mungkin, sehingga memberdayakan manusia pada semacam ilusi yang tak tertahankan jumlahnya. Karakter ‘manusiawi’ ini membuat kekuasaan yang buruk bukanlah kontras antara kekejaman, kesangaran, dengan kekuasaan yang demokratis. Sebaliknya, justru dengan karakter sehalus mungkin yang membuat masyarakat secara sukarela ikut serta mengambil bagian dalam dinamika kuasa.

Sintesis psikoanalisis dan *governmentality*—selanjutnya disebut psiko-governmentality—memberi banyak pengertian baru tentang cara melihat problem kekuasaan ini. Sintesis ini juga memberi implikasi penting; bahwa analisis kekuasaan tidak mungkin dilepaskan dari analisis tentang manusia. Inilah yang sering kali dilupakan dalam teoretisi ilmu-ilmu sosial-humaniora. Manusia, masyarakat, dan kekuasaan biasanya digambarkan sebagai bagian-bagian yang terpisah. Ini terkesan dari pembagian ilmu-ilmu sosial-humaniora, seperti psikologi, sosiologi, dan ilmu politik. Keterpisahan menyebabkan terjadinya ‘sterilisasi’ ilmu dengan mengandaikan konsep-konsep teoretis yang mandiri dalam setiap percabangan ilmu sosial-humaniora.

Kalau ditelusuri sampai ke akarnya, dua teori kekuasaan di atas masih bagian dari semangat pencerahan. Sekalipun Marx—eksponen teori dependensia awal—serta Freud sering dianggap sebagai ‘anak kandung’ resmi pencerahan. Sementara psiko-governmentality menolak pengandaian-pengandaian epistemis dan ontologis dari dua teori tersebut.

Satu perbedaan penting filsafat modern dengan para pengkritiknya, misalnya terletak pada cara pandang dalam melihat manusia, unsur-unsur yang membentuk *cogito*, dan pengaruh struktur-struktur di luar manusia. Disebabkan karena asumsi yang berlebihan dalam melihat manusia, dua teori tersebut juga ‘melupakan’ aspek teknik dalam menjalankan dan mempertahankan kekuasaan. Baik teori kontrak atau teori dominasi, tidak dapat menjelaskan kapan dan mengapa suatu bentuk kekuasaan memperoleh bentuk baru, mengapa sebuah perubahan kekuasaan baru tercipta dalam satu kurun waktu historis tertentu dan tidak pada waktu lain. Pengandaian adanya *cogito* itu sendiri yang akhirnya menginstrumentalkan ilmu pengetahuan demi tujuan-tujuan yang nonpengetahuan³. Filsafat modern sejak awal sudah membuat garis tegas antara rasionalisme, kesadaran manusia, sikap ilmiah, dan hal-hal yang dianggap berada di luar kesepakatan umum tentang apa-yang-benar. Sejak saat itu filsafat modern sudah melupakan aspek yang lain—seperti asumsi ketidaksadaran dan struktur relasi-relasi.

1.7 Sistematika Penulisan

Skripsi ini terdiri dari lima bab. Bab 1 Pendahuluan, berisi latar belakang, rumusan masalah, pernyataan tesis, tujuan penulisan, metode penulisan, dan kerangka teori. Pada bab ini, saya berusaha menjelaskan secara komprehensif pokok-pokok pikiran yang nantinya akan digunakan sebagai pisau analisis persoalan-persoalan yang dikemukakan pada bab selanjutnya. Pembaca cukup melihat isi dari pernyataan tesis untuk melihat secara singkat apa yang menjadi argumen utama saya dalam skripsi ini. Dengan melihat isinya, Bab 1 boleh dibilang sebagai bagian utama yang menjadi karakter dalam memecahkan persoalan yang diangkat dalam skripsi ini.

Bab 2 berisi gagasan-gagasan teoretis skripsi. Saya menjelaskan pokok-pokok yang membedakan antara psikoanalisis Freud dan Lacan serta menjelaskan problem bahasa yang bagi Lacan bersifat deterministik dalam psikoanalisis.

³ Sebagai pengantar yang baik bisa dilihat dalam *Dilema Usaha Manusia Rasional* oleh Sindhunata (1983) yang menyoroti kritik filsafat modern dari perspektif mazhab Frankfurt, Jerman.

Lacanjah yang menyebut bahwa satu-satunya cara memahami psikoanalisis adalah lewat pemahaman yang memadai terhadap bahasa; psikoanalisis tak mungkin dipahami tanpa bahasa. Lacan sering diklasifikasi sebagai filsuf post-strukturalisme sejajar dengan Derrida dan Foucault. Saya berusaha menunjukkan perbedaan-perbedaan signifikan antara Lacan dan kelompok post-strukturalisme untuk ‘menyelamatkan’ psikoanalisis dari apa yang disebut Alain Badiou “kaum *sophis modern*”—istilah yang dipakai Badiou untuk meledek tradisi filsafat analitik.

Michel Foucault dikenal sebagai filsuf yang berfokus pada problem relasional antara kekuasaan dan pengetahuan. *Governmentality* adalah tema yang sering terlewatkan dalam analisis kekuasaan Foucauldian, padahal—dalam hemat saya—merupakan gagasan sentral untuk mengerti asumsi-asumsi dasar dari teori kekuasaannya. Saya berargumen bahwa *governmentality* adalah bentuk subjektivisme yang tersaring, sehingga berhasil menghaluskan atau setidaknya mengurangi dampak-dampak paling ekstrem dari hipotesis ketidaksadaran. Untuk memperjelas sintesis psikoanalisis dan *governmentality*, saya perlu membuat klarifikasi teoretis untuk memperjelas perbedaan-perbedaan asumsi di antara keduanya, sehingga memungkinkan suatu bentuk pemahaman baru dalam melihat korelasi antara subjektivisme manusia dengan simbolik pengetahuan, kekuasaan, dan masyarakat.

Bab 3 adalah kritik terhadap tema-tema kekuasaan, bahasa, dan identitas. Saya akan menjelaskan secara komparatif beberapa teori tentang kekuasaan—yang harus merujuk kembali pada beberapa teori kontrak sosial dan teori dominasi (*power over*). Penjelasan tentang bahasa dan identitas menjadi tak terhindarkan dalam pembahasan karena kekuasaan “menemukan” dan “ditemukan” justru lewat bahasa. Sedangkan yang dimaksud identitas, untuk saat ini cukuplah dikatakan tidak terbatas pada label etnis—kultural semata-mata. Identitas adalah segala penamaan—dalam bentuk apa pun—yang dilakukan secara kaku, tanpa memperhatikan dimensi *gap* yang terkandung dalam hasrat bereksistensi dan ketakmemadaan suatu ujaran. Ketika bahasa dan identitas dibekukan, pada saat itu juga kekuasaan tambah langgeng dan lestari.

Saya juga mengemukakan perbedaan-perbedaan karakter antara kekuasaan sebagai kekuasaan dan kekuasaan sebagai bentuk dominasi dalam perspektif teori-teori modern. Model kekuasaan menurut para teoretisi politik, seperti Thomas Hobbes dan John Locke, bersandar pada logika ‘kebutuhan’ yang memandang negara sebagai kenyataan yang diperlukan demi terwujudnya tertib sosial. Sedangkan pandangan kekuasaan dari teori dominasi lebih mengacu pada eksekusi negatif dari keterlibatan negara dalam mengurus masyarakat. Kekuasaan mendistorsi kenyataan-kenyataan di masyarakat. Dengan demikian, teori ini masih memandang pusat dan pinggir kekuasaan. Di akhir pembahasan akan saya masukkan evaluasi kritis terhadap konsep kekuasaan modern yang sampai sekarang masih berpengaruh kuat terhadap cara kita memandang kekuasaan dan kedaulatan negara.

Bab 4 adalah ikhtiar membumikan gagasan-gagasan pada bab sebelumnya. Saya memilih contoh-contoh di Indonesia yang menunjukkan praktik *psyco-governmentality* dalam dinamika kekuasaan di abad ke-20. Mau tidak mau analisis pada bab ini bersinggungan dengan analisis sejarah. Supaya menghindarkan diri—dan karena ini skripsi jurusan filsafat—dari problem teknik penulisan historiograf dan metode heuristik sejarah, saya sengaja memilih analisis wacana untuk menjelaskan gagasan-gagasan yang dianggap penting dalam mengubah pola diskursus di Indonesia. Saya memilih masa-masa kemunculan ide “politik etis” di Hindia awal abad ke-20, masa-masa formatif terbentuknya “kesadaran nasional”, dan teknik-teknik *exercise of power* yang terjadi dalam pengalaman kekuasaan dan politik di Indonesia. Alasan pemilihan tema secara selektif ini dilakukan lewat pertimbangan pada saat itu terjadi peralihan diskursus yang dianggap a-historis, tetapi pada saat yang sama bertujuan untuk memperkuat, mengubah, mempertahankan, hingga menghancurkan suatu dominasi. Pertanyaan analisis Foucauldian yang sangat tipikal adalah, bagaimana menjelaskan peralihan wacana satu ke wacana lain dalam satu kurun waktu historis? Apa yang menyebabkan pemilahan dan peralihan itu mungkin? Mengapa sebuah diskursus pengetahuan terjadi pada waktu tertentu, bukan pada waktu lain?

Bab 5 adalah bab penutup sekaligus memberi catatan kritis tentang penulisan skripsi, serta jika memungkinkan, arahan-arahan untuk pendalaman tema lebih lanjut.



BAB 2

DARI PSIKOANALISIS KE *GOVERNMENTALITY*: SUATU SINTESIS PENGETAHUAN

Konon dalam sejarah modernitas, terdapat tiga anak haram yang tidak diinginkan kelahirannya. Mereka berturut-turut adalah Karl Marx, Friedrich Nietzsche, dan Sigmund Freud. Adalah Marx yang menciptakan teori kelas di masyarakat dan berusaha menunjukkan kontradiksi-kontradiksi internal dalam kapitalisme. Hingga abad ke-20, nyaris tak ada model pengetahuan sosial, politik, dan ekonomi yang tidak mendapat inspirasi dari Marx. Varian-varian pemikirannya terus-menerus dikembangkan dan kini sekurang-kurangnya setiap aktivitas yang berwatak subversif akan disebut “kiri”, yang tak lain diasosiasikan dengan Karl Marx. Sedangkan filsafat Nietzsche berusaha mendobrak moralitas Barat yang menurutnya dipenuhi kepalsuan dan hanya dijadikan instrumen dalam menyembunyikan kehendak untuk berkuasa (*will to power*). Bagi Nietzsche, manusia harus menolak segala bentuk moralitas yang selama ini dianggap wajar. Mereka yang tunduk dengan ajaran-ajaran moral akan menjadi budak kekuasaan. Sebaliknya, manusia mesti dibebaskan dari penjara tersebut, sehingga ia berani berpikir sendiri. Nietzsche lah yang untuk pertama kali menemukan teori genealogi—yang selanjutnya dipopulerkan Michel Foucault—untuk menerangkan asal-usul terciptanya sebuah pengetahuan. Pengetahuan tidak tumbuh di ruang kosong, ia erat berhubungan dengan kekuasaan dan konteks zaman di mana pengetahuan tumbuh.

Dua pemikir di atas tentu hidup dengan semangat zaman masing-masing, sesuatu yang menyebabkan teori-teori mereka mengalami redefinisi. Psikoanalisis Sigmund Freud juga termasuk di dalamnya. Tetapi, berbeda dari Marx dan Nietzsche yang masih dapat dikategorikan menempatkan rasionalitas sebagai instrumen untuk menemukan *meaning*, Freud membuka sebuah lembaran baru dalam gugus-gugus ilmu pengetahuan. Sampai sekarang perdebatan tidak berhenti dalam hal klasifikasi psikoanalisis: apakah ia bagian dari filsafat, psikologi, ilmu pengetahuan, atau “psikoanalisis” sebagai cabang yang mandiri di luar itu semua?

Yang jelas, sejak Freud menemukan hipotesis ketidaksadaran, mau tidak mau, agar mendapat pengakuan dari komunitas ilmiah ia mesti melengkapi hipotesisnya dengan sederet metode-metode ketat. Freud memang menginginkan psikoanalisis menjadi teori ilmiah yang sejajar dengan ilmu alam. Berkat usahanya, jadilah kita banyak mendapat bacaan tentang kesatuan antara teori, praktik, dan teknik dalam psikoanalisis. Dengan capaian-capaian itu, psikoanalisis tidak bisa dilihat dari satu sisi saja. Karena sejalan dengan kehendak Freud sendiri yang mengasumsikan adanya sebuah prinsip deterministik dalam psike manusia, maka teorinya mengalami banyak kemungkinan untuk dikembangkan.

Akan tetapi, psikoanalisis setidaknya bisa dilihat dalam lima hal: psikoanalisis sebagai teori tentang ketidaksadaran, psikoanalisis sebagai teknik pengobatan atau terapi bagi gangguan mental dan emosional, psikoanalisis sebagai psikologisme atau teori kepribadian, psikoanalisis sebagai bagian dari kajian filsafat bahasa, dan psikoanalisis sebagai kritik masyarakat.¹

Dengan luasnya kajian psikoanalisis, skripsi ini membatasi diri pada bentuk terakhir, yaitu, psikoanalisis sebagai kritik masyarakat, dengan pertimbangan bahwa bentuk ini adalah model psikoanalisis yang paling jarang mendapat perhatian. Karena teori psikoanalisis Lacan banyak digunakan sebagai pisau analisis, maka penggunaan filsafat bahasa akan cukup diperhatikan pada pembahasan. Saya akan memulai evolusi psikoanalisis dari Freud ke Lacan untuk mendudukan tafsir Lacan yang berbeda dari psikoanalisis generasi pertama.

2.1 Membaca Psikoanalisis: dari Freud ke Lacan

Tak banyak yang setuju bahwa psikoanalisis punya konsekuensi terhadap teori politik. Alasan yang sering diungkap, psikoanalisis *melulu* menetapkan semacam diktum bahwa seluruh fenomena sosial-politik tak lain adalah bentuk *psychological substratum*—semacam pendapat yang meyakini ada ‘esensi’ dari psike manusia—sehingga membuat model subjek berkesadaran *a la Renaissance* menjadi tidak mungkin. Pendapat demikian tidak seluruhnya salah, tetapi

¹ Kuliah umum *Hermeneutika Sigmund Freud* oleh Dr. Bagus Takwin (dosen Fakultas Psikologi Universitas Indonesia) di Komunitas Salihara, Jakarta, 23 Januari 2010.

berpeluang mereduksi gagasan psikoanalisis menjadi semata-mata urusan subjek. Sementara analisis makro—yang sebetulnya dapat menjembatani psikoanalisis di level analisis masyarakat—hilang begitu saja. Walau masih diperdebatkan apakah analisis subjektivitas (manusia) dapat bersinggungan dengan analisis objektivitas (masyarakat); mana yang harus ada lebih dahulu, mana yang merupakan sebab, mana akibat, mana yang paling kuat mempengaruhi—adalah pertanyaan-pertanyaan yang ingin dijawab dalam skripsi ini.

Pertama-tama harus dikatakan, psikoanalisis yang diperkenalkan Sigmund Freud menolak segala konsepsi ego pencerahan yang bertumpu pada *cogito* Cartesian. Kant sukses melakukan dikotomi subjek-objek, sehingga kepastian relasional antara dua entitas ini menjadi niscaya. Subjek (*res cogitans*) sebagai entitas yang *berpikir* sedangkan objek (*res extensa*) dipahami sebagai sesuatu yang nyata yang *dipikirkan*. Idealisme dan pengikutnya menganggap penting dua kategori yang secara konseptual dapat dipisahkan. Sejak akhir abad ke-19 gugatan terhadap kepercayaan rasionalisme-Pencerahan Eropa mulai bermunculan, dengan salah satu pemikir paling serius, Friedrich Nietzsche (1844-1900). Ia menuding keyakinan yang menggantikan dominasi gereja dan Paus itu tak lain manifestasi kehendak untuk berkuasa (*will to power*) manusia. Moralitas yang dikumandangkan selama berabad-abad di Eropa adalah palsu. Manusia harus memupus kepercayaan terhadap rasionalitas karena rasionalitas dianggap sebagai kedok bagi nafsu-nafsu manusia.

Psikoanalisis, yang lahir tak lama setelah pandangan-pandangan Nietzsche mengguncang Eropa, setuju, tetapi persoalannya tidak sesederhana itu. Adalah benar bahwa subjektivisme modern terbentuk lewat ‘penemuan’ kesadaran manusia. Namun, masih perlu ditelusuri pernyataan bahwa lewat keragu-raguan Descartes, manusia bisa mengambil posisi kepastian tentang dirinya yang berpikir. Karena jauh sebelum *cogito* disadari, ada dimensi lain, ketidaksadaran, yang turut menentukan kesadaran manusia. Bahkan, menurut Freud, ketidaksadaran ini memiliki peran yang sangat besar—diibaratkan dengan fenomena gunung es. Ego, hanya bagian kecil yang menjulang di permukaan air laut. Ia sepenuhnya dikendalikan oleh hasrat dan naluri yang bersifat bawaan.

Freud yakin, terdapat masa-masa formatif yang menentukan ego atau kesadaran. Masa-masa formatif ini sedemikian pentingnya, sehingga tidak mungkin melepaskan analisis psikoanalisis—dalam bentuk apa pun, dengan melewatkannya begitu saja. Freud, menganggap masa-masa formatif dialami setiap orang dan terjadi saat kita masih bayi. Masa dari bayi menuju balita inilah yang ia sebut kompleks Oedipus (*Oedipus complex*). Pada masa ini terjadi peralihan dari kasih sayang yang diterima sang bayi dari ibu ke “ancaman” nilai-nilai kebudayaan yang diwakili “sang ayah”. Ayah mewakili “simbol otoritas” yang mengedepankan rasionalitas, kepantasan, dan nilai-nilai budaya—berbeda dengan ibu yang diimajinasikan bayi sebagai bagian dari dirinya yang tak terpisah. Dasar dari kompleks Oedipus akan terus membayang-bayangi psikoanalisis Freudian dalam melakukan analisis terhadap manusia dan masyarakat. Selanjutnya, bayi juga harus melewati beberapa tahap perkembangan kepribadian yang disebut Freud dengan istilah *fase oral, anal, phallic, dan genital*.

Bila Nietzsche menganggap rasionalisme dan humanisme adalah kedok dari kehendak manusia untuk berkuasa, Freud menggantinya dengan *libido*. Baginya libido atau seksualitas adalah naluri paling mendasar dari kehidupan manusia. Ia mengecam perilaku kaum Victoria Inggris yang menabukan seks; menganggapnya rendah, tidak beradab, dan karena itu mesti direpresi. Michel Foucault, lewat bukunya *Sejarah Seksualitas*, justru menuding suburnya wacana-wacana tentang seks di abad 18-19 diakibatkan karena represi zaman, yang menganggapnya rendah, sehingga terus-terusan dibungkam menjadi sebatas wacana, tanpa keberanian “menelanjangi” apa sesungguhnya di balik itu. Rezim “kesalehan” yang meniadakan seksualitas ternyata memanfaatkan kuriositas manusia dalam diskursus wacana tentang seks yang tak ada habisnya dibahas. Hal ini mengundang awal penyelidikan tentang tubuh (melahirkan teori *biopolitics*), menghubungkannya dengan rumah sakit, ‘moralitas’, menjadikannya tema-tema ilmu pengetahuan, dan yang mengejutkan, mengikutsertakan perangkat industri dalam menopang wacana. Ini menjelaskan mengapa surplus wacana seks era Victoria harus dipertahankan, karena ia menguntungkan tidak hanya bagi rezim

berkuasa, tetapi juga menundukkan manusia pada hasrat-hasrat terselubung yang mudah mendatangkan keuntungan secara ekonomi-politik.

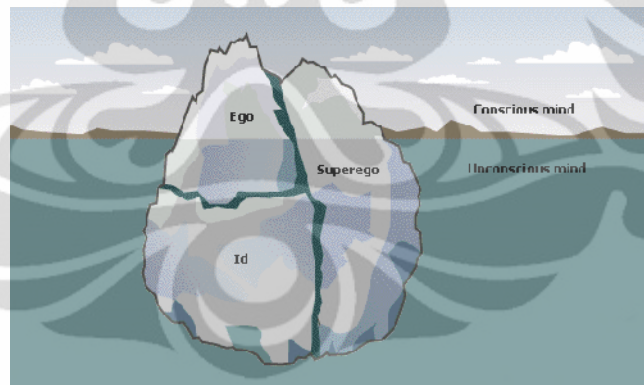
Kembali ke Freud, karena ia menganggap masa formatif berkaitan erat dengan pembentukan ego dan kesadaran, kita harus sungguh-sungguh mengetahui apa yang sebenarnya terjadi ketika manusia masih bayi. Setiap bayi di awal kelahiran belum memiliki kesadaran penuh. Dirinya hanya digerakkan oleh *prinsip kepuasan, prinsip kenikmatan (pleasure principle)*. Dengan meminjam pandangan biologi, Freud mengasumsikan manusia memiliki naluri-naluri dasar yang bersifat bawaan. Naluri-naluri itu adalah unsur asli kepribadian manusia yang kemudian dia sebut 'id', yakni aspek kepribadian yang bekerja *melulu* karena dorongan kenikmatan. Struktur kepribadian bekerja dinamis melalui tiga unsur utama: *id, ego, dan superego*. Sekali lagi, id menggerakkan diri karena dorongan instingtif kenikmatan. Pada fase oral, id bekerja setiap kali sang ibu datang menyusui bayi. Bayi mengalami kepuasan di sekitar bibir dan mulut; ia belum mengenal tatanan, bahasa, moral, dan kebudayaan.

Perlu diingat, selain prinsip kenikmatan, id juga memiliki dorongan destruktif menghancurkan diri (*self-destruction*) bilamana kenikmatan gagal diraih. Freud menerima dua prinsip kehidupan yang menjadi dasar bagi id; dorongan seksualitas/cinta (*eros*) dan dorongan kematian (*thanatos*). Manusia pada saat-saat tertentu menginginkan kematian, bahkan dengan cara bunuh diri, untuk menjemput kenikmatan 'yang lain' yang tak terekam oleh objek inderawi. Teori Freud tampak berusaha menjelaskan fenomena bunuh diri.

Kesadaran diri sedikit demi sedikit mulai terkuak ketika ego mengambil alih fungsi id. Ego bertindak sebagai penguji keabsahan hasrat-hasrat id yang tak masuk akal dan merasionalisasinya ke dalam norma-norma. Pada fase anal, sang bayi sedikit demi sedikit diajari untuk menahan keinginannya 'buang air' supaya kotoran dapat dikeluarkan pada tempatnya. Dari situ, bayi belajar mengenali dunia luar, ternyata ada aturan, harapan, dan keinginan-keinginan yang harus ia kendalikan.

Berbeda dari id, ego bekerja sesuai *prinsip realitas*. Ia mengidentifikasi bahaya, rasa malu, logika penerimaan lingkungan sekitar, dan hal-hal yang

membuat id tak mungkin dipenuhi secara kasar. Ego selanjutnya berfungsi sebagai operator yang melakukan “rasionalisasi”, yakni menyerahkan naluri-naluri bawaan pada perangkat yang sudah diterima secara umum sebagai ‘kebenaran’; itulah superego, yang bekerja sesuai *prinsip moralitas*. Dari sinilah muncul internalisasi nilai-nilai kebudayaan, adat-istiadat, agama, dan hukum. Apa yang baik harus didahulukan; naluri-naluri buruk yang tak lebih dari nafsu harus dihilangkan. Ego menyadari superego adalah satu-satunya cara agar manusia diterima oleh realitas. Dengan cara ini, identitas diperkenalkan. Identitas sendiri ternyata tidaklah independen; ia membutuhkan tuntunan kebudayaan dan pengakuan dari orang lain agar diri sendiri dapat diterima. Artinya, identitas terbentuk lewat pengakuan dari orang lain. Lacan akan mengulas panjang lebar identitas yang menurutnya mengalami *split* ini. Bukan disebabkan kelemahan subjek dalam menggapai identitas, tetapi implikasi dari ketidakmungkinan sebuah identitas; identitas adalah sesuatu yang *absurd!*



Gambar 2.1. Fenomena Gunung Es Id, Ego, Superego Freud

Dengan ini kelihatan suatu penolakan terhadap gagasan era pencerahan abad ke-17 yang mengutamakan ego *cogito* Cartesian. Penolakan ini hanya bisa dipahami bila kita menempatkan aspek ketidaksadaran sebagai determinasi atas kesadaran manusia. Kesadaran adalah hasil akhir setelah ketidaksadaran direpresi habis-habisan. Lacan selanjutnya merehabilitasi pengertian ketidaksadaran dan ego/kesadaran ini. Menurutnya, Freud masih mengakui ego yang berdiri lepas dari

ketidaksadaran setelah ia menempuh jalur internalisasi nilai-nilai budaya. Meskipun hasrat ego direpresi, rasionalisasi untuk memilih ‘apa yang dianggap baik’ di masyarakat telah membuat ego bertindak secara narsistik. Tampaknya cara ini berpotensi mengundang kesalahan yang sama seperti subjektivisme modern; pengutamaan akan kesadaran. Sementara bagi Lacan, kebudayaan dan masyarakat sendiri tak lepas dari kritik karena itu semua dibangun dari aspek simbolik yang sama. Di sini saya perlu mengurai lebih detil pokok-pokok pikiran Lacan.

2.1.1 Psikoanalisis Lacan

Jacques Lacan, seorang psikoanalisis Prancis, memodifikasi fase-fase perkembangan kepribadian yang ditunjukkan Freud dalam kompleks Oedipus. Lacan memanfaatkan fase yang harus ditempuh bayi dalam memperoleh konsepsi kediriannya dalam tiga tahap kepribadian manusia: fase pra-Oedipal pada ranah yang-Riil (*the Real*), fase cermin pada ranah yang-Imajiner (*the Imaginary*), dan fase Oedipal pada ranah yang-Symbolik (*the Symbolic*).² Ketiga konsep ini harus dipahami secara serius, karena merupakan fondasi melakukan pendekatan psikoanalisis dalam perspektif Lacanian. Penjelasan berikut berfokus pada trikotomi Lacanian yang dijelaskan secara simultan.

Pada fase pra-Oedipal, bayi tidak merasa ada perbedaan antara dirinya dan tubuh ibunya; antara bayi dan sang ibu adalah satu kesatuan. Setiap kali sang ibu datang memberi ASI pada bayi, yang terjadi adalah pemenuhan kepuasan dan kenikmatan bagi sang bayi. Jadi, ini mirip dengan konsepsi id Freudian. Meski Lacan menolak jika id dipahami sebagai hasrat akan kepuasan belaka. Kenikmatan dan kepuasan yang diterima bayi adalah satu-satunya kesempatan pertama dan terakhir ketika keutuhan diri menemukan bukti empiriknya. Tetapi, pada saat yang sama, sang bayi tidak menyadari hal itu karena fungsi-fungsi kesadaran belum dilengkapi dengan internalisasi nilai-nilai budaya, sehingga keutuhan dan kenikmatan belum menemui jalan buntu. Inilah yang disebut yang-

² Hizkia Yosias Simon Polimpung, *Psikoanalisis: Paradoks Kedaulatan Kontemporer* (Tesis, HI FISIP UI, 2011), hal. 58.

Riil. Lacan mendefinisikan yang-Riil sebagai “*that which resist symbolization absolutely*”; “*what is strictly unthinkable*.”³

Dengan demikian, yang-Riil hanya mungkin diraih ketika aspek simbolik yang dimainkan bahasa belum terinternalisasi. Kemungkinan yang-Riil mengejawantah hanya terjadi dalam dua bentuk. Pertama, saat manusia masih bayi, di mana tidak ada perbedaan antara kedirian yang dipahami bayi dengan ibunya; tidak ada ego sama sekali. Kedua, saat manusia sedang bermimpi. Bagi Lacan, persis pada mimpi kita menemui hasrat akan yang-Riil, di luar itu semua tak lain dari fantasi. Dunia adalah fantasi yang diciptakan karena manusia senantiasa berhadapan dengan trauma-trauma yang tak terdamaikan ketika mengalami mimpi.

Tetapi, jangan salah sangka. Lacan tidak bermaksud mengatakan “mimpi” sebagai “dunia sungguhan” sementara “realitas sungguhan” sebagai “ilusi”. Lacan sebenarnya ingin mempertegas ajaran Freud bahwa realitas keseharian sesungguhnya telah menyaring hasrat bawah sadar manusia, sehingga apa yang tampak di permukaan adalah cermin pengalihan (dislokasi) kesadaran. Dalam hal ini, Lacan mempertegas konsepsi ideologi yang pernah ditemukan Karl Marx, namun dengan praandaian yang sungguh berlainan. Dalam *Capital*, Marx menggambarkan ideologi sebagai “*sie wissen das nicht, aber sie tun es*”—“*they do not know it, but they are doing it.*”

Ideologi, menurut Marx, adalah cara pandang naif terhadap dunia; orang dengan mudahnya mengarahkan kesadaran pada hal-hal yang tidak berkaitan dengan problem utama kehidupan. Dan dengan begitu, ia menyebut ideologi sebagai kesadaran palsu (*false consciousness*). Pendapat Lacan berbeda dari Marx. Ia menggantikan teori *surplus-value* itu menjadi *surplus-enjoyment*—untuk menggambarkan bagaimana prinsip-prinsip ideologi kini bekerja. *Surplus-enjoyment* itulah yang menyesaki bukit-bukit realitas kehidupan manusia yang ia sebut dipenuhi kepalsuan, karena hanya mementingkan eksploitasi hasrat dalam bentuk *objet petit a* (objek penyebab hasrat). Hasrat akan yang-Riil itu hanya muncul saat dewasa dalam mimpi. Namun, karena mimpi bersifat traumatic,

³ Jacques Lacan, *Seminar XXII of Jacques Lacan*, R.S.I (1974-1975), hal. vii.

bahkan terkadang menyeramkan, manusia mengalihkan perhatian pada “fantasi-fantasi” yang ia ciptakan di dunia. Dunia dijalankan untuk mengalihkan yang-Riil (mimpi) agar ia tampak seolah-olah telah tertaklukkan. Padahal, sebagaimana wataknya, yang-Riil adalah wilayah ilusi yang dimainkan dengan fetisisme terhadap dunia.

Sekali lagi Marx menemukan pengertian fetisisme yang ia gunakan untuk memperjelas konsepnya tentang “komoditas”. Dalam psikoanalisis, fetisisme ini terkandung dalam segala contoh yang diumbar oleh *objet petit a* untuk memuaskan hasrat manusia. Fetisisme tetap dikumandangkan oleh kapitalisme modern sebagai *the ruling ideology*. Boleh dikatakan Marx adalah orang yang pertama kali menemukan konsep “hasrat” dalam penjelasannya tentang komoditas dan *surplus-value* yang selanjutnya digunakan dengan cara yang sama sekali baru oleh Lacan. Ide materialisme radikal Marx dan pandangan *beyond* materialisme yang diusung psikoanalisis ternyata berlabuh pada suatu kemiripan konseptual.

Kembali ke awal, ketika bayi mulai beranjak tumbuh, pelan-pelan terjadi internalisasi nilai-nilai kebudayaan. Di titik ini, untuk pertama kali mulai terbentuk kesadaran. Kesadaran membentuk ego, dari ego terpatrilah sebuah identitas. Semakin dewasa dan seiring dengan penambahan pengalaman, identitas makin mengerucut menjadi semacam pendakuan. “Saya bersuku Jawa,” “saya mahasiswa UI,” “saya seorang muslim,” atau “saya pegawai pemerintah.” Identitas perlahan-lahan menyeret subjek menjadi bagian dari dunia-kehidupan masing-masing. Seorang mahasiswa UI akan masuk dalam dunia-kehidupan layaknya mahasiswa dengan segenap atribut hak dan kewajiban. Seorang pegawai diwajibkan taat pada peraturan-peraturan dan disiplin perusahaan. Masing-masing identitas menyatukan manusia ke dalam unit-unit terstruktur yang menjadi bagian dari kehidupan dirinya. Identitas yang berlaku dalam kurun waktu tertentu meningkat menjadi habitus, dari habitus menjadi pendakuan, dan selanjutnya identitas mengeras, menentukan bentuk-bentuk kepribadian seseorang. Identitas juga mengandung mistifikasi yang ditandai dengan keengganan melepas bentuk-bentuk kebiasaan tertentu yang sudah “memanggil” subjek, karena ia memahami kebiasaan tersebut sebagai bagian dari dunia-kehidupannya.

Akan tetapi, jauh sebelum itu semua, bayi yang belum tahu apa-apa harus melalui beberapa fase, di antaranya fase cermin (*mirror stage*). Pada fase inilah, untuk pertama kalinya bayi ‘berilusi’ tentang kediriannya. Ilusi tersebut terjadi ketika misalnya bayi melihat rekaan tubuhnya di cermin, sehingga memberinya imaji tentang dirinya sebagai “yang lain”. Ia perlahan-lahan mengalami ke-aku-an bahwa ia sebagai individu terpisah dari ibu. Untuk pertama kali kita menjumpai bentuk kesadaran manusia yang paling sederhana. Identifikasi diri lewat distingsi “tubuh” dan “pikiran” sebagai dua hal yang berbeda. Tetapi, di sini juga muncul soal kedirian yang pertama. Gambaran tubuh di cermin tak lebih dari efek pantulan cahaya, sebuah *gestalt*. Dualisme “tubuh” dan “pikiran” atau materi dan jiwa—suatu tema tua dalam filsafat—dalam psikoanalisis mendapat aksentuasi baru. Berbeda dari posisi filosofis yang mengafirmasi pembedaan materi dan jiwa atau pandangan filsafat yang lebih mengutamakan salah satu di antara keduanya, psikoanalisis justru menganggap distingsi tersebut sebagai sebuah kesalahan, sebuah pengalaman pertama yang bersifat traumatik. Sebab, bagi bayi, kesalahan-mengertian awal itu kini membuatnya sadar bahwa dirinya sebagai pribadi ternyata terpisah dengan ibunya. Ada dua entitas yang kini mulai ia akrabi; diri sendiri dan ibunya. Kesadaran diri sebagai bagian yang terpisah dari ibunya adalah pengalaman “kehilangan pertama” yang dialami sang bayi. Pengalaman “kehilangan pertama” ini amat penting ditandai, karena nantinya akan membekas dalam bentuk trauma terhadap yang-Riil, sebuah kehilangan, yang ditandai dengan “kehilangan dan kegelisahan fundamental” selama-lamanya.

Oleh sebab itu, dengan segala keterbatasan perbendaharaan bahasanya, bayi tahu cara memanggil ibu—karena mereka terpisah—jika misalnya bayi sedang lapar atau merasa tidak nyaman. Ia akan menangis untuk memanggil ibunya. Tangisan adalah “senjata” untuk mengafirmasi sebuah ke-aku-an. Dan memang akhirnya sang ibu datang memberi ASI. Bayi menangis lagi, ibu datang lagi, dan begitu seterusnya. Fase cermin dan pengalaman awal kesadaran yang

traumatik inilah yang kiranya dimaksud Lacan dengan yang-Imajiner (*the imaginary*).⁴

Makin lama nilai dari kesadaran diri bayi makin terbentuk. Dimulailah fase ketiga, fase Oedipal, di mana internalisasi kebudayaan, moralitas, adat-istiadat, dan bahasa ke dalam yang-Simbolik pelan-pelan dipahami. Proses ini tidak bisa tidak harus dilakukan seiring pertambahan usia dan karena tuntutan realitas untuk mendapat pengakuan dan keinginan identitas diri dalam manusia yang perlu beraktualisasi. Fase Oedipal dikontrol lewat domain Simbolik, yakni segala hal-ihwal terbahasakan, atau semua hal yang bisa dipahami lewat bahasa; baik verbal maupun nonverbal. Hal itu dimungkinkan karena bahasa satu-satunya medium komunikasi yang digunakan manusia. Pengetahuan dan kebenaran harus dikonfirmasi lewat bahasa. Identitas, bahkan subjektivisme manusia, tak bisa melepaskan diri dari jerat bahasa, karena sifat bahasa yang menyeluruh dan menjebak.

Dari sini, kita mendapat satu perbedaan fundamental antara psikoanalisis Freud dan psikoanalisis Lacan. Freud tidak pernah menyinggung peranan bahasa sebagai bagian yang membentuk ego, sebab Freud masih menyisakan ego dan kesadaran yang baginya berfungsi seperti operator bagi ketidaksadaran. Lewat ego, ketidaksadaran setidaknya bisa dijinakkan menjadi bagian-bagian dari kebudayaan “yang beradab”. Pandangan yang mendudukan ego seperti inilah yang membuat beberapa orang mengkategorikan Freud masih sebagai “anak sah” pencerahan modern. Lacanlah yang memugar psikoanalisis dalam semangat post-strukturalisme. Kata-katanya yang terkenal “ketidaksadaran itu terstruktur layaknya bahasa.” Analisis psikoanalisis tak mungkin dipisahkan dari analisis bahasa. Oleh karena itu, bila ingin mendudukan psikoanalisis sebagai kritik kebudayaan atau menggunakan psikoanalisis sebagai pisau kritik masyarakat, maka sejak awal refleksi terhadap karakteristik bahasa harus mendapat perhatian, karena—sebagaimana yang akan dilihat—psikoanalisis hanya bisa dipahami dalam kerangka teoretis seperti ini.

⁴ Karena Lacan tidak memberi arti per definisi untuk setiap istilah yang ia ucapkan, tentu saja bagian penjelasan ini masih bisa diperdebatkan. Saya merujuk pada beberapa buku *Seminar* Lacan dengan mengambil kesimpulan sendiri setelah melakukan pembacaan.

2.1.2 Psikoanalisis Lacan dan Usaha Mendudukan Problem Bahasa

Sebagaimana yang akan saya ulas, usaha melakukan simbolisasi pengetahuan itu niscaya mengalami kegagalan karena karakteristik bahasa sendiri yang tidak memungkinkan dilakukannya penjaringan makna. Menurut Lacan, simbolisasi segala realitas lewat bahasa adalah petanda dimulainya ‘perang’ antara subjek dan hasrat/keinginan (*wish*); Lacan memang melihat manusia sebagai mesin hasrat/keinginan (*machine desire*). Setiap manusia ingin apa yang ia kehendaki menjadi miliknya, atau menjadi bagian yang satu dari dirinya. Ini tak lain bentuk pengulangan pengalaman traumatik “kehilangan pertama” antara bayi dan ibunya yang kini berlanjut pada tahap-tahap hidup selanjutnya. Dengan begitu, hasrat kehilangan yang pernah ia rasakan diarahkan selalu pada dimensi simbolik dari kehidupan; bisa berwujud barang, kehormatan, keinginan, kepuasan, dan sebagainya. Pengalaman “kehilangan pertama” menjadi semacam hukum yang menandai sifat *lack* dari psike manusia yang akan terus-menerus menghantui dirinya.

Objek hasrat memang tak pernah tentu. Ia hanya bisa diidentifikasi oleh manusia melalui insting hasratnya. Celaknya, perekat akan keinginan itu hanya bisa diakomodasi oleh perangkat-perangkat bahasa. Bahasalah (yang-Simbolik) yang pada akhirnya membentuk rajutan identitas, norma, masyarakat, dan lain-lain, yang kemudian diimajinasikan sebagai sebuah keutuhan. Persis pada titik ini antara yang-Simbolik berkolaborasi dengan yang-Imajiner untuk membentuk yang-Riil, yakni sebuah kesatuan, sebuah keutuhan. Dan kita tahu hal tersebut hanya akan menemui kegagalan lantaran yang-Riil hanya bisa dikukuhkan pada saat manusia masih bergantung pada ibunya.

Akan tetapi, pertanyaannya, mengapa bahasa tidak bisa melampaui itu semua? Atau mengapa bahasa tidak mampu melampaui yang-Riil? Mengapa bahasa selalu menjadi penghalang subjek dalam mengentaskan hasrat-hasratnya? Di sini saya perlu mengulas karakteristik bahasa untuk memperoleh gambaran persoalan yang diangkat oleh Lacan.

Bahasa adalah domain Simbolik dan setiap yang-Symbolik selalu akan mengunci subjek ke dalam *signifier* (penanda). Subjek yang ingin beraktualisasi mesti dibakukan terlebih dahulu dalam konsep-konsep bahasa. Tidak ada medium penyampai pesan selain bahasa. Tetapi, di sini juga persoalannya. Setiap kali manusia mencoba masuk dalam ranah bahasa, maka ia berhadapan dengan ‘hukum besi’ bahasa bahwa tidak ada ‘penanda’ yang mampu menangkap ‘petanda’ secara utuh.⁵ Seperti yang diajarkan strukturalisme maupun post-strukturalisme, bahwa bahasa senantiasa bersifat ambigu, arbitrer, dan selalu merujuk pada sesuatu yang lain.

Perlu ditegaskan di sini perbedaan pengertian ‘penanda’ dan ‘petanda’ dalam strukturalisme bahasa yang kental pada abad ke-20. Strukturalisme dimulai oleh Ferdinand de Saussure (1857-1913) lewat bukunya *Course in General Linguistic* (1919) yang tidak lain merupakan tanggapan terhadap prinsip humanisme subjek Cartesian. Saussure memulai pergeseran pemahaman sejarah bahasa yang umum diketahui kepada analisis konfigurasi dari unsur-unsur bahasa itu sendiri, tanpa menitikberatkan pada unsur intrinsiknya. Bahasa sebagai suatu sistem berarti mendahului bahkan menguasai kehidupan sosial. Bila kehidupan sosial selama ini dianggap terlalu plural, tidak beraturan, dan tidak dapat diprediksi, filsafat Saussure menganggap hal itu hanya “di permukaan” saja. Sedangkan prinsip generatif yang ada “di dalamnya” cenderung konstan.⁶ Prinsip generatif inilah yang dapat memberi gambaran tentang penggunaan, perilaku, bahkan kesadaran dari subjek sebagai agen tindakan. Jadi, strukturalisme cenderung mengurangi, bahkan menganggap tidak penting peran subjek—

⁵ Misalnya kata ‘revolusi’ tidak harus merujuk pada situasi luar biasa, yang membebaskan, yang diharapkan orang untuk melakukan perubahan. Ada kalanya ‘revolusi’ yang dimaksud tidak diinginkan oleh kelompok tertentu karena dianggap mengacaukan situasi. Jadi, bahasa pada akhirnya adalah sebuah kesepakatan, sebuah kontestasi konsep (*essentially-contested field of speech*). Hal ini tak lain karena karakteristik dari bahasa sendiri yang menurut Ferdinand de Saussure; “*in the language itself there are only difference.*” Maksudnya jelas, penanda (kata R-E-V-O-L-U-S-I) tidak selalu merujuk pada sesuatu yang tetap (petanda). Bahasa selalu mencari bentuk-bentuk baru *di luar* pakem yang sudah disepakati. Arbitrer, konvensional, dan tertunda makna adalah struktur khas bahasa. Tetapi, bukan berarti kita boleh katakan psikoanalisis semata-mata urusan linguistik. Sama sekali tidak! Tetapi, linguistik akan *lebih memadai* jika dipahami dalam konteks psikoanalisis.

⁶ Gui do Carmo da Silva, *Strukturalisme dan Analisis Semiotik atas Kebudayaan dalam Teori-Teori Kebudayaan* (Mudji Sutrisno, ed.), hal 114.

meskipun, sebagaimana yang akan kita lihat, strukturalisme bersikap menunda terhadap subjek, sehingga mengakomodasi prinsip-prinsip agensi dalam keseluruhan teorinya.

Teori-teori Saussure selalu berpedoman pada oposisi biner. Ia membedakan pendekatan diakronik (pendekatan historis terhadap bahasa) dan sinkronik (pendekatan yang memperlihatkan sistem diferensial yang terjadi dalam bahasa). Saussure menitikberatkan teorinya pada yang kedua, mengingat hanya dengan itu kita bisa menilai sistem kebahasaan pada momen tertentu dengan memberikan karakteristik-karakteristik yang khas, sehingga dapat dijadikan prinsip mengukur fenomena-fenomena kebudayaan.

Saussure tetap meyakini bahasa sebagai medium bagi *logos*. Tetapi, bukan *logos* sebagaimana yang dipahami oleh kalangan pemikir modern. Katanya, dalam buku *Course in General Linguistic*:

Bahasa adalah suatu sistem tanda yang mengekspresikan ide-ide (gagasan-gagasan), dan oleh karena itu dapat dibandingkan dengan sistem tulisan, huruf-huruf untuk orang bisu-tuli, simbol-simbol keagamaan, aturan-aturan sopan santun, tanda-tanda kemiliteran, dan sebagainya.⁷

Strukturalisme, dengan cara ini dipahami dalam kerangka “sistem tanda (bahasa) yang terstruktur”. Di dalam sistem tanda itulah manusia menjadi “pasien” sekaligus “agen” struktur. Sebagai “pasien” berarti ia telah ada dalam “kesepakatan-kesepakatan sosial” sebelum dilahirkan ketika permainan tanda-tanda ini dijadikan pegangan berbahasa. Manusia sudah ditentukan oleh bahasa itu sendiri. Sedangkan penggambaran “agen” sebetulnya menggambarkan jejak-jejak pengaruh filsafat modern pada strukturalisme. Strukturalisme sendiri masih menempatkan manusia sebagai operator bahasa yang sanggup mengekspresikan “ide-ide (gagasan-gagasan)”. Kalau bahasa sepenuhnya dianggap terberi oleh kesepakatan sosial—strukturalisme ternyata masih mengakomodasi “individuasi” dalam penggunaan bahasa yang hanya dipahami oleh individu-individu pengguna. Bagaimana cara ini mungkin?

⁷ Kutipan dari Saussure dalam Mohammad A. Syuopati (2011), hal 49.

Saussure berangkat dari perbedaan antara *langue* dan *parole*. *Langue* adalah sistem referensi bahasa yang bekerja secara teratur lewat jejaring struktur yang produktif menghasilkan bentuk-bentuk baku kebahasaan. *Langue* adalah fakta sosial yang merupakan “suatu sistem kode yang diketahui oleh seluruh anggota masyarakat pemakai bahasa, seolah-olah kode-kode tersebut telah disepakati pemakai bahasa di masa lalu.”⁸ *Langue* mendudukan bahasa ke dalam struktur, sehingga penggunaannya bergantung pada struktur sosial-masyarakat di mana bahasa itu tumbuh.

Langue harus dilihat secara keseluruhan—segala struktur—sebagai sistem yang mendasari pemakaian bahasa sehari-hari—termasuk yang mendasari adanya *parole*. *Parole* adalah bahasa individual atau ujaran yang hanya dipahami oleh pemakainya. *Parole* tidak masuk dalam struktur karena kepemilikannya bersifat unik, hanya dimiliki atau dimengerti oleh pemakai. *Parole* tidak mengikuti konvensi, sehingga tidak bisa digunakan dalam percakapan sehari-hari kecuali di kalangan kecil yang sudah mengenal *parole* menurut versi mereka sendiri-sendiri.

Dan oleh karena itu pula, Saussure berfokus pada penggunaan *langue* yang menurutnya memungkinkan diterapkan pada teori-teori kebudayaan. Selanjutnya, ia membedah *langue* menjadi dua bentuk: ‘penanda’ (*signified*)⁹ dan ‘petanda’ (*signifier*).¹⁰ Perbedaan ini bersifat distingtif antara ujaran dan konsep. Tetapi, semenjak bahasa dipahami dalam kerangka konvensi masyarakat, maka referensi antara penanda dan petanda tidaklah permanen. Ini dimungkinkan karena bahasa bekerja dengan logikanya sendiri, yang mana berada di luar kemampuan refleksi subjek, yakni lewat “rantai penandaan” (*signifying chain*). Rantai penandaan mengunci subjek dalam struktur-struktur di mana saja ia tinggal, sehingga otonomi subjek seperti yang dipahami kalangan pencerahan tidak mendapat tempat. Kata Saussure “*No ideas are established in advance, and nothing is distinct before the introduction of linguistic structure.*”¹¹ Bahasa adalah *house of*

⁸ Saussure, *ibid*, hal 51.

⁹ Penanda (*signified*): bunyi, kata, atau tulisan sebagaimana yang disebut.

¹⁰ Petanda (*signifier*): objek yang menjadi referensi penyebutan.

¹¹ Saussure, *Course in General Linguistic*, hal. 110; dalam Art Berman, *From The New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-Structuralism* (University of Illinois Press, 1988), hal. 115.

being, tempat subjek menemukan diri dan kesadaran. *Res cogitan* Cartesian bagi Saussure tak lain masuk dalam rantai penanda ini.

Akan tetapi, perbedaan antara “penanda” dan “petanda” bukannya tanpa masalah. Ambiguitas muncul karena bahasa ingin menerangkan dunia eksternal secara utuh. Ambiguitas ini nantinya secara gemilang ditunjukkan Lacan dalam melihat problem bahasa sebagai “ketidakmungkinan”. Kalau saya katakan “novel *Bumi Manusia*”, ia jelas merujuk pada ‘buku-yang-ditulis-Pramoedya-Ananta-Toer-di-Pulau-Buru. Tetapi, relasi antara bahasa sebagai representasi dengan presentasi (dunia eksternal yang ingin ditampilkan) sering kali bersifat ambigu. Kata “bisa” yang dalam bahasa Indonesia artinya “mampu”, sekali-kali juga merujuk pada “racun ular” yang mematikan. “Marxisme” pada era Orde Baru dengan “marxisme” era prakemerdekaan berbeda baik dalam hal pengertian maupun penghayatannya. Sedemikian banyak contoh-contoh lainnya, sehingga perbedaan-perbedaan itu memang menunjukkan tingkat akurasi bahasa ditentukan oleh manusia yang mengonstruksi kata-kata. Bahasa ternyata tak dapat menerangkan dengan penuh dunia eksternal.

Apakah dengan begitu dunia eksternal independen terhadap bahasa? Atau dengan pertanyaan yang sama, apakah ‘petanda’ sama sekali tidak berhubungan dengan ‘penanda’? Teori Saussure tidak dapat menjawab paradoks persoalan ini, karena ia masih percaya bahasa sebagai representasi. Tentu saja harus dikatakan, di sini representasi yang ia maksudkan tidak bersifat permanen.

Filsuf linguistik pasca-Saussure (yang biasa disebut aliran post-strukturalisme) menolak beda antara ‘penanda’ dan ‘petanda’. Bahasa, demikian pendapat mereka, sebetulnya mempunyai dunianya sendiri; ia tidak mencerminkan atau merujuk pada apa pun. Bahasa memiliki logika dan permainan sendiri; ia tidak pernah berlaku pada representasi. Bahasa bersifat *self-referential*. Ia tidak dan sama sekali tidak perlu mengacu pada objek tertentu karena fondasi dan “legitimasi” kata-kata berasal dari struktur yang ia miliki. Dengan kata lain, bahasa ada karena ia membentuk satu jalinan makna yang terangkum dalam hubungan antarkata. Satu kata tidak akan ada arti sebelum ia bergabung dengan gugusan kata-kata lain. Kata dalam bahasa sendiri tidak

memiliki arti, tetapi semenjak ia bergabung, maka bahasa memiliki daya magis yang diperoleh lewat permainan kata (*language game*). Sekali lagi, ia bukanlah representasi *logos*. Pendapat Derrida mencerminkan pengertian ini.

“Not only do signifier and signified seem to unite, but in this confusion, the signifier seems to be erased or to become transparent so as to let the concept (a concept linked to external reality) present itself, just as if it were referring to nothing but its own presence.”¹²

Dengan cara ini kita mengetahui perbedaan aliran linguistik Saussure yang masih membedakan antara ‘penanda’ dan ‘petanda’ (representasi dan presentasi) dengan aliran post-strukturalis yang menolak dikotomi itu. *“We are left no longer with the possibility of discovering truths, but only with the prospect of discovering the mechanisms of texts and the relationships between texts (intertextually), which cannot be prioritized on any truth-bearing scale.”¹³* Bahasa ada dan terus bertahan dalam bentuk permainan antarjejaring makna (*language game*).

Bagaimana dengan Lacan? Pada hemat saya, Lacan tidak ingin terjebak pada problem penanda dan petanda. Ia tak terlalu memusingkan pertanyaan apakah bahasa independen atas realitas atau tidak. Yang menjadi titik tekan Lacan adalah cara pandang dalam melihat subjek sebagai *master signifier* yang senantiasa memproduksi makna. Kalau makna kita anggap tetap (ada dalam *signified*), maka tidak ada yang salah dengan subjek *cogito* Cartesian. Tetapi, sebagaimana klaim post-strukturalis, karena ‘petanda’ tidak lagi relevan bagi ‘penanda’, ‘petanda’ menjadi sesuatu yang di luar pemahaman, sesuatu yang hilang dengan sendirinya. ‘Petanda’ di sini menjadi sang-antah. Bahasa hanya bekerja dengan struktur-struktur dan simbol-simbol yang ia ciptakan sendiri. Dengan mengikuti alur berpikir post-strukturalis, ‘petanda’ sebetulnya ‘tidak ada’, tetapi masalahnya ia selalu coba dimasukkan dalam permainan bahasa, agar menjadi bagian dari representasi. Disebabkan oleh sifat dari bahasa yang ingin merangkum ‘sang-antah’ itu secara menyeluruh ke dalam gugusan makna, maka yang terjadi adalah kegagalan permanen dalam menyingkap realitas. Bahasa justru

¹² Derrida (1981), hal. 32-33; dalam Yannis Stavrakakis, *Lacan and The Political* (1999), hal. 24.

¹³ Art Berman, *ibid*, hal 169.

tidak mungkin melakukannya karena ia hanya terpaku dengan dunianya sendiri, sedangkan ‘petanda’, ‘sang-antah’ itu, tetaplah tak terpikirkan. Dengan kata lain, bahasa sendiri adalah sebuah ketidakutuhan, sebuah ketidakmungkinan.

Mengapa bahasa tidak dapat merangkum realitas secara keseluruhan? Rahasiannya terletak pada yang-Riil. Bagi Lacan, ‘petanda’ sebetulnya adalah bagian dari yang-Riil; tempat di mana simbolisasi selalu gagal diupayakan. Bahasa selalu menyisakan ‘ampas’ setiap kali mendapat ujaran dari pemakai karena rantai penandaan yang tidak pernah utuh. Sifat bahasa sama dengan ketidaksadaran, yaitu, tidak pernah utuh, berkekurangan, dan ambigu. Dan subjek, *the self*, menurut Lacan ada di antara ‘ampas’ bahasa dan hasratnya. Lacan menafsirkan ulang kompleks Oedipus Freud dengan menganggap proses awal kelahiran subjek berawal sejak bayi menyadari keterpisahan diri dengan ibu (fase cermin) dan menyadari kenyataan berlakunya hukum Ayah—“*the name of the father*”—(fase Simbolik) sebagai hukum kebudayaan. Hasrat keterpisahan dan hukum kebudayaan ini bersifat tarik-ulur. Tetapi, pengaruhnya terasa hingga dewasa.

Lacan tidak memberi istilah teknis untuk posisi ‘di antara’ ini. Dia hanya mengatakan terdapat *linguistic gap*—celah antara hasrat dan objek, antara hasrat dan bahasa—tentu dengan risiko disalahpahami pembaca. Dengan demikian, karena objek dipahami sebagai ‘petanda’ yang bukan bagian dari *logos*—sebagaimana tafsir post-strukturalisme—dan asumsi bahasa yang dianggap memiliki *gap*, maka subjek Lacanian adalah subjek yang terjepit. Ia tidak memiliki cara lain untuk keluar dari *gap* ini. Satu-satunya cara adalah menerima ‘kenyataan’ bahwa dirinya tidak mampu berbuat lain selain menolak mentah-mentah setiap identifikasi diri. Karena bila identifikasi diri dibakukan, yang terjadi adalah pembekuan subjektivisme *a la* pencerahan, sesuatu yang ditolak oleh Lacan. Ini adalah tafsir atas kata-kata Lacan sendiri “ketidaksadaran sesungguhnya terstruktur layaknya bahasa.”

Di sinilah letak perbedaan psikoanalisis dengan pemikiran filsuf post-strukturalis seperti Derrida dan Barthes. Post-strukturalisme menolak pembedaan ‘penanda’ dan ‘petanda’ dengan hanya mengakui ‘penanda’. Dampaknya adalah

mengaburkan pemahaman tentang ‘petanda’. Derrida memang bermaksud mendudukan filsafat pada perkara bahasa saja, untuk menyingkirkan logosentrisme yang telah menjangkiti filsafat selama ribuan tahun. Akan tetapi, usaha tersebut justru mendepak filsafat pada sejenis nihilisme radikal. Hal ini dimungkinkan karena Derrida percaya radikalisasi penggunaan bahasa dalam filsafat sebagai satu-satunya cara menyingkirkan logosentrisme. Dengan mengatakan ‘*there is no outside the text*’, Derrida jatuh pada radikalisme jenis baru. Ia hendak menggantikan subjek otonom Kantian dengan bahasa.

Penggunaan bahasa dalam psikoanalisis jelas berbeda. ‘Petanda’ yang tak dianggap dalam post-strukturalisme harus dipahami dalam konteks yang-Riil—yang menentang segala simbolisasi—sehingga ia akan senantiasa terselubung dalam ketidaktahuan, ketidakmungkinan ‘petanda’.

Problem utama bahasa adalah bagaimana menekan kehendak manusia yang terus-menerus mencoba menggunakan bahasa dengan tujuan menangkap *logos*. Selain itu, bahasa sendiri lewat rantai penandaan mengonstruksi makna-makna kepada manusia. Jadi, hubungan antara manusia dan bahasa sebetulnya hubungan yang bersifat kausal. Kesamaan di antara keduanya yang ditunjukkan psikoanalisis ialah; baik manusia maupun bahasa sama-sama mengandung sifat ‘keberkurangan’ (*lackness*). Sifat *lackness* ini mendera subjek selama hidupnya dan menjadi objek sublim dari ideologi.¹⁴ Rasa kekurangan yang senantiasa menghampiri subjek ini coba dihilangkan dengan mengompensasikannya pada apa yang disebut Lacan *objet petit a* (objek penyebab hasrat). Dengan cara inilah sang subjek merasa seolah-olah telah menambatkan hasratnya. Ia merasa puas, bangga, dan lega. Padahal itu hanya sementara, karena sifat *lack* yang sudah mendarah-daging dalam diri subjek membuatnya kembali mengalami kegelisahan, yang dalam bahasa Žižek, setiap kali hasrat mendapat pemuasan ia akan *back to the future*.

¹⁴ Baca Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989). Di buku ini, Žižek melakukan semacam tafsir ulang terhadap ideologi. Ideologi tidak dipahami sebagai kesadaran palsu (*false consciousness*) sebagaimana Marx, yang mengalihkan perhatian manusia pada ihwal-ihwal yang tak ada hubungannya dengan kehidupan, tetapi ideologi kini masuk ke dalam objek-objek kehidupan yang dimasukkan secara sublim (tak kentara) oleh ideologi.

Objet petit a hanya membawa manusia pada mabuk-nikmat (*jouissance*), istilah yang digunakan Lacan untuk menjelaskan fantasi kenikmatan yang dikira subjek akan menyelamatkan dirinya dari kehampaan. Tetapi, yang penting dari *objet petit a* ini sebetulnya bukan pada objeknya. Tesis Hizkia Yosias Polimpung membantu saya menafsir ulang gagasan *objet petit a* Lacan. *Objet petit a* adalah sumber kegelisahan bagi subjek yang harus selalu diisi. Tetapi, yang dipentingkan bukan *ketiadaan objet petit a* itu sendiri, melainkan rasa was-was, rasa gelisah subjek atas *kehadiran objet petit a*. Kegelisahan ini terjadi sebagai implikasi ketidaksadaran bahwa segala upaya simbolik dalam merengkuh yang-Riil ke dalam *signified* pasti berujung pada kesia-siaan.

“Kegelisahan bukan bereaksi terhadap kehilangan, melainkan terhadap potensi/bahaya/kemungkinan hilangnya objek hasrat. Dengan kata lain, kegelisahan Lacanian adalah kegelisahan akan kastrasi (pengebirian) dari objek hasrat: inilah kegelisahan fundamental subjek bagi Lacan. Jadi, dimensi terpenting dari kegelisahan Lacanian bukan pada objeknya, melainkan pada risiko yang ditimbulkan apabila sang subjek tidak mendapat/kehilangan objek tersebut.”¹⁵

Saya perlu menerangkan satu istilah penting lagi sebelum menutup pembahasan psikoanalisis. Kolaborasi antara yang-Riil, yang-Simbolik, dan yang-Imajiner membutuhkan satu pengatur yang berperan sebagai operator terhadap permainan ketiganya. Inilah yang disebut simptom (*symptom*). Menurut Lacan, simtomp dapat ditemui dalam banyak bentuk kehidupan di masyarakat, bahkan di negara. “*The ex-sistence of the symptom is implied by the very position, which supposes this enigmatic link between the imaginary, the symbolic, and the real.*”¹⁶ Simtomp bertindak dalam mengunci realitas dalam tatatan-tatanan homogen. Tujuannya membaurkan tiap-tiap individu ke dalam masyarakat, menjaga keutuhan, dan memastikan tatanan berjalan sebagaimana mestinya. Subjek terus-menerus mengalami kesalahan dalam *me-recognize* setiap gejala. Akibatnya, selalu yang terjadi adalah sebuah kesalahan dalam memandang diri, orang lain, dan masyarakat.

¹⁵ Hizkia Yosias Simon Polimpung, *op cit.*, hal. 70.

¹⁶ Kutipan Lacan, dalam *ibid*, hal. 76.

“Harmoni ketiga tatanan RSI (Real, Simbolik, Imajiner—penulis), yang berdampak pada totalitas, stabilitas, dan konsistensi realitas, merupakan hasil kerja simptom. Tidak hanya itu, simptom adalah oknum yang mengunci RSI dari ketercerai-beraian. Karena apabila hal ini terjadi, maka stabilitas realitas sosial akan kolaps. Mengapa demikian? Karena realitas adalah simptom itu sendiri, malahan menurut Lacan, “*symptom is everywhere*.”¹⁷

Bentuk-bentuk simptom dapat dilihat dari setiap gejala yang “memasyarakatkan” sebuah aksi; seperti seorang pemimpin agama mengumpulkan umat lewat ‘dzikir-dzikir’ akbar, politisi yang berkampanye ‘mengambil hati’ rakyat bahwa ia mampu menjanjikan perubahan, ekonom yang mencoba membohongi orang dengan mukjizat mekanisme pasar, dan sebagainya. Semuanya berlaku sama; mencoba mengukuhkan yang-Riil dalam imajinasi Simbolik. Simptom tak ubahnya sebuah penyakit yang menina-bobokan seseorang pada kehebatan dan ‘mukjizat’ yang didatangkan oleh orang lain. Tidakkah ini bentuk pelarian tanggung jawab diri sendiri dari kehidupan?

Psikoanalisis menyebut simptom bukan penyelesaian masalah, karena simptom berkongsi dengan fantasi untuk melarikan manusia dari trauma permanen akan yang-Riil. Hanya dengan begitu rahasia-rahasia ideologi saat ini bekerja. *Surplus-enjoyment* digunakan sebagai cara mempertahankan kekuasaan, tidak hanya mengandalkan institusi-institusi belaka, tetapi juga memainkan mistifikasi dan reifikasi akan semua hal. Manusia di dalamnya bukan lagi menggagas sebuah kesadaran palsu sebagaimana klaim Marx atau interpelasi sebagaimana yang dimaksud Althusser, tetapi manusia ikut serta *secara sukarela* melakukan sesuatu yang *sebetulnya mereka tahu itu salah*. Itulah kompensasi dari eksploitasi akan yang-Riil, yang tidak mungkin diraih, tetapi diandaikan *seolah-olah* mampu digapai oleh rezim demokrasi liberal kontemporer. Pada akhirnya, segala reifikasi dan mistifikasi mengubah segala yang ada menjadi fetisisme; objek ideologi berubah menjadi sublime, sehingga tak jelas lagi apa yang harus dikerjakan seseorang dalam dunianya.

¹⁷ *Ibid*, hal. 76.

Psikoanalisis mengingatkan seluruh gejala pengetahuan yang mencoba merangkul yang-Riil, 'sang antah', ke dalam domain Simbolik hanya berujung pada kekerasan (*violence*). Kekerasan adalah kehendak obsesif terhadap kebenaran. Kebenaran di sini dibatasi pengertiannya pada hasrat manusia yang dikendalikan oleh fantasi terhadap dunia. Dengan cara ini, psikoanalisis seperti mengafirmasi gejala masokis manusia yang terus-terusan menempatkan dirinya di bawah hasrat purba.

Cara pandang seperti ini dimungkinkan sejak Freud pertama kali menemukan hipotesis ketidaksadaran; ia menolak seluruh pandangan modern yang menganggap subjek berkesadaran sebagai sesuatu yang tak lagi diperdebatkan. Ketidaksadaranlah yang memainkan peran utama dalam aspek kesadaran. Namun, Freud masih mengidealkan bagaimana proses internalisasi itu berjalan tanpa distorsi, sehingga ego yang terbentuk bukanlah ego yang mengalami *splitted personality*. Lacan, dalam hal ini melakukan radikalisis dengan menerima sepenuhnya dimensi *lack* dari ego, tetapi pada saat yang sama menyatakan sifat *lack* itu terdapat pada seluruh struktur kebudayaan; dia ada dalam bahasa, ada dalam masyarakat, ada pada ajaran moralitas, hukum, adat-istiadat, dan seterusnya. Lacan menolak semua klaim esensialisme pengetahuan. Baginya, perubahan hanya bermakna bila kita menjaga "kekosongan" itu agar tidak ditempati oleh tirani dan kekerasan.

2.2 *Governmentality*

Kini saya beralih mengulas konsep kedua dari skripsi ini tentang *governmentality*. Psikoanalisis telah memberi pengetahuan tentang ketidaksadaran yang berguna menganalisis subjek dan masyarakat. Tetapi, untuk melihatnya pada level empirik, psikoanalisis terjebak pada *psychological-substratum*, sehingga kita membutuhkan analisis objektif untuk melihat bagaimana *exercise of power* bekerja mengelola sebuah rezim. Psikoanalisis ibarat *software* untuk membaca manusia. Hanya saja keinginan menggunakan psikoanalisis sebagai pisau teori kebudayaan terkendala minimnya kajian-kajian yang menjembatani kajian-kajian psikoanalisis terhadap masyarakat. Slavoj Žižek adalah salah satu filsuf

kontemporer yang “mempolitisir” Lacan untuk menjelaskan situasi sosial-politik kontemporer.

Berkenaan dengan pokok ini, harus diingatkan sejarah awal tentang “memerintah” atau “seni memerintah” adalah ajaran tua yang sudah ada sejak manusia hidup bermasyarakat. Tetapi, sebelum Foucault belum ada teori yang serius membahas cara kerja sebuah kekuasaan dan apa saja syarat-syarat yang menopangnya. Para pakar biasanya langsung masuk pada model-model pemerintahan ideal sambil memberi penjelasan bagaimana proses jatuh-bangun sebuah kekuasaan. Aspek relasional antara kekuasaan dengan pengetahuan dan masyarakat luput dari perhatian.

Istilah *governmentality* pertama kali dikembangkan Foucault sebagai cara atau metode “memerintah manusia” (*governing of men*). Istilah *governmentality* sendiri baru diperkenalkan Foucault ketika ia memberi dua seri perkuliahan di *College de France* tahun 1978 dan 1979 untuk menelusuri *genealogy of modern state*. Pada tahun 1950-an-awal 1970-an minat intelektualnya masih berfokus pada problem kekuasaan dan pengetahuan yang dilihat dalam perspektif *power over* (kekuasaan yang meliputi), suatu pandangan yang melihat dominasi struktur, institusi, dan wacana-wacana yang dikembangkan telah terkoordinasi sedemikian rupa demi tercapainya tujuan-tujuan. Kekuasaan dalam wujud ini sejajar dengan otoritas. Kekuasaan diandaikan memiliki hak untuk menghukum (*to punish*) orang-orang yang tidak berlaku menurut kesepakatan hukum, sehingga yang terjadi adalah pendisiplinan tingkah-laku. Individu juga dibatasi ruang-gerakannya dengan adanya pengingatan atas hukuman. Dalam perspektif ini kekuasaan memiliki hak untuk memaksakan keinginannya pada orang lain, meskipun orang tersebut tidak menginginkannya. Pandangan ini masih kita lihat dalam karya-karya awal Foucault seperti *Madness and Civilization*, *Mental Illness*, *The Archeology of Knowledge*, atau *The Birth of the Clinic*.

Pada akhir 1970-an, sudah terdapat perubahan paradigma Foucauldian dalam melihat kekuasaan. Foucault memang tidak secara eksplisit membicarakan teori barunya ini—karena begitu masuk tahun 1980-an ia justru beralih pada tema-tema seksualitas—sehingga cukup *tricky* untuk mengetahui lebih jauh tanpa

melakukan semacam pembacaan “di antara” dari teks-teks Foucault. Konsep kekuasaan pada tahap ini bukan selalu bersifat hierarkis, *top-down*, atau memiliki garis komando yang jelas. Kekuasaan justru terbentuk lewat konsensus—tetapi bukan seperti yang dipahami teoretisi kontrak sosial—di mana masing-masing orang merasa bertanggung jawab dan ikut ambil bagian dalam permainan. Foucault sebetulnya ingin berbicara tentang ideologi mikropower, yakni kekuasaan yang bersifat halus dan ‘memaksa’ setiap subjek mengambil sikap etis dari setiap diskursus pengetahuan dan kekuasaan, menjadi *fellow of discourse* dari kekuasaan. Hal ini tak lain disebabkan kemenangan *political rationality* sebagai sebuah diskursus menggantikan perspektif dominasi yang melihat pengerahan akumulasi sumber daya untuk mencapai tujuan-tujuan kekuasaan.

Saya berargumen bahwa *governmentality* adalah tema sentral dalam filsafat Foucault karena hanya *governmentality* yang berbicara tentang teknik-teknik melestarikan dan menjaga sebuah kekuasaan. Teori arkeologi hanya menjelaskan masing-masing asal-usul kekuasaan dan pengetahuan belaka, tetapi tidak masuk pada teknik-teknik spesifik yang membuat keduanya bisa berjalan beriringan. Tema-tema yang terangkum misalnya dalam *Mental Illness and Psychology* (1962), *Madness and Civilization* (1963), *The Birth of the Clinic* (1963), *biopolitics, the war-model*, masih melihat problem kekuasaan yang terbentuk secara negatif. Alih-alih melihat kekuasaan yang terbangun, misalnya, lewat konsensus, legitimasi publik, konstitusi, dan sebagainya, Foucault justru menganggap kekuasaan terbentuk lewat *power struggle* itu sendiri (dominasi, strategi, perang, penaklukan). Kekuasaan dari pendekatan-pendekatan awal Foucault ini—yang kebanyakan dipandang sebagai persoalan disiplin—cenderung reduksionistik dan tidak menambah pemahaman kita tentang bagaimana pola kerjanya.

Governmentality menafsirkan kekuasaan yang justru terbangun dengan jaringan-jaringan wacana dan pengetahuan yang rumit dan pada saat yang sama menarik subjek, sehingga menjadi bagian dari kekuasaan. *Governmentality* adalah cara terbaik menjelaskan hubungan *governing of the self* (subjek) dan *governing of the others* (politik dan negara/kedaulatan). Penggunaan *governmentality* dalam

filsafat Foucault justru menyelamatkannya dari dua perspektif ekstrem antara melihat kekuasaan sebagai sebuah konsensus (teori politik liberal) dan sebuah pertarungan dominasi (teori arkeologi Foucault).

Supaya lebih jelas saya mengutip keterangan Foucault tentang *governmentality* di bawah ini.

“What I would like to undertake term a history of “governmentality”. By this word I mean three things :

1. *The ensemble formed by the institution, procedures, analyses, and reflections, the calculations and tactics that allow the exercise of this very specific albeit complex form of power, which has as its target population, as its principal form of knowledge political economy, and as its essential technical means apparatuses of security.*
2. *The tendency that, over a long period and throughout the West, has steadily led toward the preeminence over all other forms (sovereignty, discipline, and so on) of this type of power – which may be termed “government” – resulting, on the one hand, in the formation of a whole series of specific governmental apparatuses, and, on the other, in the development of a whole complex of knowledge (saviers).*
3. *The process or, rather, the result of the process through which the state of justice of the Middle Ages transformed into the administrative state during the fifteenth and sixteenth centuries and gradually becomes “governmentalized.”¹⁸*

Governmentality biasanya dikonotasikan pengertiannya dengan otoritas politik. Istilah ‘*government*’ yang berarti ‘pemerintah’ dalam masa surplus demokrasi liberal seperti saat sekarang makin mempersempit pengertian aslinya. Tetapi, dengan pendekatan genealogi, Foucault menguak sebab-sebab awal kemunculan ‘*governmentality*’ dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan: bagaimana asal-muasal, sehingga negara memiliki hak untuk memerintah orang-orang? Apa justifikasi sosial yang membenarkan tindakan memerintah sekaligus mengarahkan? Istilah ‘*government*’ setidaknya sebelum abad ke-18 lebih bersifat umum. Foucault menyebut ‘*government*’ bisa mengacu pada soal administrasi, urusan rumah tangga, filsafat, bahkan agama. Tetapi, lewat rasionalisasi politik

¹⁸ Paul Rabinow (ed.), *The Essential Foucault, Selection from Essential Works of Foucault, 1954-1984* (New York: The New Press, 2003), hal. 244.

yang terjadi pada abad ke-17 dan ke-18, istilah ini semakin tersekulerkan, sehingga lebih bermakna politik sebagaimana yang kita pahami sekarang.

*“Government was a term discussed not only in political tracts, but also in philosophical, religious, medical and pedagogic texts. In addition to the management by the state or the administration, “government” also signified problems of self-control, guidance for the family and for children, management of the household, directing the soul, etc.”*¹⁹

Namun demikian, secara historis *governmentality* bisa dilacak pertama kali dalam sejarah Kristiani, khususnya pada ajaran tentang pastor. Tetapi, *governmentality* sebagai cara mengatur yang kompleks dengan melibatkan institusi-institusi luas dalam lingkup negara dan melibatkan teritori wilayah yang baku baru terjadi pada abad ke-17 pasca-perjanjian Westphalia. ‘*Governmentality* kuno’ yang dimaksud Foucault pada awalnya berurusan dengan kesalehan, keselamatan, dan ketenteraman batin individu yang diajarkan oleh agama Kristen.

Penjelasan berikut akan menjadi kontroversi. Dalam Kristianitas, Yesus datang untuk menebus dosa umat Kristiani, dan agar ajaran itu membumi, pastor dianggap sebagai wakil-wakil Tuhan di dunia. Pastor memposisikan diri sebagai gembala (*shepherd*) dan umat pengikut kristus sebagai domba (*sheep*). Sejarah kelahiran Yesus pun berkaitan. Ia ditemukan lahir di sebuah kandang, di tengah-tengah para gembala dan domba-dombanya—saat mereka akan datang pada sebuah perayaan di Yerusalem. Jadi, sejak awal hubungan antara domba dan gembala bukan sekadar kiasan belaka karena melekat fakta empirik yang menjadi pembenaran hubungan antarmanusia yang bersifat hierarkis. Pastor ditahbiskan menjadi penghubung antara manusia dan Tuhan. Dia bertugas mengajarkan, mengawasi, dan memastikan semua pengikut Kristus sejalan dengan iman Kristiani.

“The shepherd is someone who keeps watch. He ‘keeps watch’ in the sense, of course, of keeping an eye out for possible evils, but above all in the sense of vigilance with regard to any possible misfortune. He will keep watch over the flock and avoid the misfortune that may threaten the least

¹⁹ Thomas Lemke, “Foucault, Governmentality, and Critique.”

of its members. He will see to it that things are best for each of the animals of his flock."²⁰

Dengan cara ini, pastor tidak saja bertindak sebagai juru ajar iman Kristiani. Lebih dari itu, bahkan dia jadi juru selamat bagi penganut Kristen sendiri. Dengan memegang otoritas pemberi dosa, menyatakan pahala, dan memutuskan mana ajaran-ajaran yang baik untuk diikuti, pastor—dalam tahap tertentu—sebetulnya menjalankan fungsi yang tidak asing dengan konsep kedaulatan negara modern. Ia berdaulat atas umatnya. Hanya saja, pada awalnya pastor bergerak pada level mikro dan semata-mata berurusan dengan kesalahan individual. “[I]t is therefore a power with a purpose for those on whom it is exercised, and not a purpose for some kind of superior unit like the city, territory, state, or sovereign.”²¹ Kekuasaan pastor ini selanjutnya disadari oleh perangkat yang lebih luas, gereja, yang dalam banyak hal tampak ingin memperluas jangkauan kekuasaan tidak hanya sebatas manusia-manusia, tetapi meliputi pula sumber-sumber primer kekayaan. Gereja melakukan institusionalisasi kekuasaan secara resmi dengan mengorganisasi kekuasaan pastoral, mengangkat paus, dan pejabat-pejabat agama lainnya. Kehidupan politik ditandai dengan perebutan kekuasaan antarbangsawan dan agamawan dan tampaknya titik singgung antara politik dan agama hanya soal menunggu waktu.

Dan pastor sendiri tidak bisa tidak harus diartikan secara politik. Mengatur berarti menegaskan posisinya sebagai pemilik otoritas. Kepercayaan tentang mengatur dan menyembuhkan sebetulnya tidak ada bedanya dengan kehendak menguasai. Menurut Foucault, setiap organisasi yang mengatasnamakan agama dan keyakinan orang banyak pada dasarnya bukan institusi suci, tetapi lebih tepat disebut sebagai institusi politik dengan jubah agama. Agama tampaknya hanya dimanfaatkan sebagai wadah untuk mengaburkan persoalan sesungguhnya. Di sini Foucault sejalan dengan Marx.

Sejak pastor menganggap dirinya memiliki hak mengatur masyarakat, ia memainkan setidaknya empat isu utama dalam kehidupan umat Kristiani:

²⁰ Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at The College de France 1977-1978* (Palgrave Macmillan, 2007), hal. 172-173.

²¹ *Ibid*, hal 174.

eskatologi, kitab injil, mistisisme, dan kesatuan komunitas. Padahal, kalau diperhatikan secara saksama, tak ada dari empat hal ini yang menyediakan kepastian pada tiap-tiap orang. Kalau kita pinjam term psikoanalisis, pastor mencoba mengukuhkan yang-Riil ke dalam otoritas Simbolik. Padahal, yang-Riil tidak pernah dan tak akan pernah bisa direngkuh. Di sinilah letak persoalannya. Eksploitasi akan yang-Riil pada dasarnya adalah kehendak untuk menguasai. Dari situ bersemayam nafsu politik, kepentingan ekonomi, dan gejala-gejala ‘perpecahan agama’ yang tidak lebih merupakan pertikaian dengan motif-motif ekonomi. Persis pada titik ini Foucault ingin menyatakan reformasi gereja yang dilakukan kelompok Protestan pada abad ke-16 sebetulnya tak lain adalah bentuk pemberontakan dengan motif monopoli ekonomi yang dilakukan pemimpin-pemimpin gereja Katolik sejak lama. Pada era itu, lazim seorang Paus menerima upeti yang dibayarkan rakyat karena ia memegang kunci-kunci surga. Dua tokoh besar reformasi, Martin Luther dan Calvin, secara tidak langsung turut serta memperluas kepemilikan sumber-sumber ekonomi yang selama ini dikuasai pejabat-pejabat gereja dan sekelompok kecil bangsawan. Dan ini merupakan cikal-bakal pemahaman sekuler tentang negara, yang memuncak pada abad ke-17.

Kembali ke pembahasan awal, dengan demikian, konsep kekuasaan dan kedaulatan *par excellence* yang tercermin pada negara kontemporer belakangan ini sesungguhnya tidak persis sebagai warisan dari filsafat Yunani klasik. Berbeda dengan sistem pemerintahan demokrasi yang mungkin bisa dianggap pengecualian. Kekuasaan dan versi modern yang terlihat dalam konsep “kedaulatan” adalah sesuatu yang khas Kristen. Mengatakan bahwa kekuasaan itu bersumber dari ajaran klasik sebelum Kristen adalah sesuatu yang tidak pada tempatnya. Karena, sejarah Yunani kuno sendiri memiliki keunikan historis yang tak dapat disamakan dengan pemahaman tentang *governmentality*.

Gagasan demokrasi langsung yang terdapat di negara-kota (*city-state*) Yunani berasal dari usulan *demos* yang memainkan peran penting pengambilan keputusan bersama. *Demos* adalah kumpulan warga negara (*citizen*) terdidik yang biasa *nyinyir* dalam berpendapat karena kehebatan mereka dalam tiga hal: politik, logika, dan retorika. Dikarenakan kekhususan itu, kualifikasi *demos* sejak awal

bukanlah sesuatu yang melekat pada semua orang. Yunani kuno tidak mengakui keberadaan para budak, perempuan, pedagang asing, dan orang-orang yang dianggap tidak punya kemampuan berpikir. Mereka semua bukan warga negara. Orang-orang yang aktif dalam demokrasi langsung tidaklah banyak, sehingga memudahkan pengaturan-pengaturan yang dijalankan sesuai prosedur mayoritas.

Ini tentu berbeda dengan yang terjadi pada agama Kristen. Umat (*flock*) tidak ditentukan dari kemampuan berpikirnya, tidak pula dilihat dari perbedaan gender. Tetapi, lebih ditentukan oleh ketaatan dan kesalehan menjalankan iman-iman Kristus. Suara kebenaran bukan suara mayoritas, karena Tuhan sudah menurunkan titahnya. Pastor memiliki kekuasaan kontrol terhadap jamaah. Berbeda dengan demokrasi langsung yang memerlukan perdebatan panjang para *demos* di Parthenon untuk sebuah keputusan.

Saya sudah mengatakan bahwa teknik mengatur dan memerintah manusia diperkenalkan sejak awal oleh agama Kristen. Tetapi, saya tidak menganggap negara-bangsa baru berdiri pasca-perjanjian Westphalia. Kalau 'negara' disepakati pengertiannya pada "otoritas yang memanfaatkan institusi-institusi resmi, kekuasaan, dan wilayah, untuk menjalankan aktivitasnya," maka 'negara' dalam pengertian ini sudah ada sejak sebelum masehi. Tetapi, negara dengan sistem dan perangkat yang kompleks dan saling mempengaruhi baru ditemukan pada abad ke-17.

Yang khas pada abad ke-17, menurut Foucault, adalah diciptakannya teknologi baru oleh negara tentang cara-cara spesifik mengatur, memisahkan, dan menyatukan manusia ke dalam struktur-struktur tertentu, atas nama kekuasaan dan kedaulatan, bahkan dengan mengatasnamakan kepentingan orang banyak, tetapi, pada akhirnya bertujuan melanggengkan jenis-jenis kekuasaan tertentu. Cara-cara seperti ini tidak ditemukan sebelum abad ke-17. Dan praktik inilah yang dipahami sebagai *governmentality*.

Tampaknya perubahan tersebut memang berkaitan dengan banyak aspek di abad ke-17 yang ditandai dengan penemuan-penemuan spektakuler manusia

dalam filsafat, ilmu pengetahuan, industri, dan didorong juga dengan reformasi gereja yang terjadi pada abad ke-16.

Abad ke-17 adalah abad penemuan besar-besaran yang lazim disebut abad 'modern', dengan banyak perbedaan dengan masa-masa sebelumnya. Dua hal yang pada dasarnya menjelaskan segala-galanya, yakni runtuhnya otoritas gereja dan menguatnya otoritas sains.²² Kebudayaan modern makin terbantu dengan penemuan-penemuan baru yang bisa menjelaskan fenomena-fenomena yang tak terjawab oleh agama. Harus juga dikatakan, abad ke-17 adalah anak kandung *Renaissance* Italia abad ke-15. *Renaissance* berarti menggali kembali khazanah pengetahuan Yunani yang dikubur oleh Abad Pertengahan. Sintesis antara warisan Yunani klasik dan kebebasan berpikir buah dari melemahnya otoritas gereja pada kehidupan duniawi menyebabkan penemuan-penemuan ilmiah, dunia seni, dan filsafat modern *moncer* ke permukaan.

Semuanya tidak mungkin diraih tanpa menitikberatkan subjektivisme, keyakinan utama filsafat modern, bahwa ukuran dari segala sesuatu ialah diri manusia sendiri. Ciri ini bisa ditemukan dalam Rene Descartes yang membangun ilmu pengetahuan dari kepastian eksistensi diri sendiri, dengan menerima maxim yang tak terbantahkan, keraguan dirinya yang berpikir sebagai sebuah kepastian (*cogito ergo sum*). Membaiknya ilmu pengetahuan menyebabkan membaiknya teknik ilmiah sebagai ganti pandangan abstrak-teoretis. Teknik ilmiah banyak memberi kekuasaan dalam diri manusia; ia tidak lagi terkungkung oleh kuasa alam, tetapi kekuasaan itu berpindah ke tangannya apabila manusia terus-menerus berhasil melakukan eksperimen yang menjawab persoalan. Makin luas teknik ini digunakan makin luas pula cakupan sumber daya yang dieksploitasi. Filsafat yang terilhami oleh teknik ilmiah adalah filsafat-filsafat kekuasaan, dan cenderung memandang segala sesuatu nonmanusia sebagai sekadar bahan mentah.²³

Dengan melihat konteks itu, *governmentality* sesungguhnya tidak lahir dalam ruang kosong. Ia ikut dalam evolusi sejarah kehidupan manusia setidaknya sampai abad ke-17. *Governmentality* sendiri bagi Foucault tidak memiliki definisi

²² Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), hal. 645.

²³ *Ibid*, hal 649.

pasti; ia lahir dari sebuah relasi yang disebut “*which has the population as its target, political economy as its major form of knowledge, and apparatuses of security as its essential technical instrument.*”²⁴ Ketiga hal ini saling bertautan: populasi sebagai tujuan, politik ekonomi sebagai kebenaran, dan konsepsi keamanan sebagai instrumennya. Ketiganya bisa diubah dalam tiga kata yang sama maknanya: *masyarakat, pengetahuan, dan kekuasaan.*

Persis tiga hal inilah yang menjadi domain *governmentality* yang dijalankan pemerintah berkuasa. Ketiganya bersifat *omnipresence*, hadir di mana-mana, karena logikanya jelas; tidak mungkin yang satu absen terhadap yang lain. Mulai dari sinilah logika *governmentality* akrab melakukan usaha segregasi masyarakat yang dapat dilihat pertautannya pada nilai statistik ekonomi-politik, teknik pengarsipan, dokumen-dokumen sejarah, dan yang lebih penting, keberadaan institusi-institusi resmi seperti penjara (moralitas bagi yang ‘jahat’), sekolah (moralitas bagi yang ‘bodoh’), psikiatri (moralitas bagi yang ‘gila’), dan rumah sakit (moralitas bagi yang ‘sakit’).

Selain itu, diperkenalkan pula konsep biopolitik; sebuah cara menghegemoni tubuh, atau bagian-bagian tubuh manusia—dalam arti harfiah—agar tunduk dalam mekanisme-mekanisme disiplin dan kuasa. Untuk menjalankan ini semua, *governmentality* membutuhkan ruang wacana sebagai tempat berlangsungnya dialektika budaya wacana kritis (*the culture of critical discourse*). Ruang inilah yang biasa kita sebut ruang publik (*public sphere*) yang diartikan oleh Habermas kurang-lebih sebagai ruang bebas kuasa-kepentingan, di mana tiap-tiap anggota masyarakat bebas untuk masuk mengemukakan pendapatnya.

Tak heran ruang publik secara historis baru ditemukan pada abad ke-16 atau ke-17 karena hanya pada masa itu terjadi industrialisasi tahap awal. Habermas sendiri mengklaim bahwa ruang publik pada mulanya adalah ruang borjuis, tempat di mana mereka membicarakan urusan ekonomi, politik, sosial-kemasyarakatan. Pada masa ini pula muncul cikal-bakal status kewargaan (*citizenship*) menggantikan tema-tema keagamaan yang dominan pada Abad Pertengahan. Tema-tema yang dibicarakan tak jauh dari minat *governmentality*.

²⁴ Foucault, *Security...*, *op cit.*, hal. 502.

Apa yang mereka utarakan dianggap sebagai bagian perlawanan dari *civil society*.²⁵ Mereka yang lemah secara ekonomi tersingkirkan dari ruang publik.

Dengan kata lain, ruang publik yang dimaksudkan sebagai ruang bebas kepentingan pada awalnya, dan terus sampai sekarang, adalah tempat ide-ide mem-*back-up* kekuasaan diterapkan. Pada titik ini kekuasaan bukan lagi sebuah dominasi, tetapi sebuah kekuatan yang mengikutsertakan orang-orang dalam suatu pergulatan wacana-wacana. Inspirasi gagasan tidak lagi datang dari subjek yang murni terlepas dari ruang-ruang wacana, melainkan bentuk reaksi dan relasi terhadap gejala perubahan-perubahan sosial yang terus terjadi. Tetapi, semua ini bekerja dengan prinsip dialektis; kekuasaan yang dilihat sebagai wacana selalu membutuhkan *counter-discourse* sebagai wacana tandingan dalam budaya wacana kritis yang sudah terhegemoni. Akibatnya, pandangan-pandangan alternatif tak lain dari *pseudo*-alternatif yang sudah larut dalam budaya wacana dominan. Bahasa yang digunakan dalam wacana *governmentality* adalah bahasa kekuasaan. Persis pada titik ini Foucault mengartikan *governmentality* sebagai '*singular generality*' karena sifat kemahasatuannya.

*“The analysis of governmentality as singular generality implies that ‘everything is political’. This expression is traditionally given two meanings ; first, politics is defined by the whole sphere of state intervention,.. to say that everything is political amounts to saying that, directly or indirectly, the state is everywhere. Second, politics is defined by the omnipresence of a struggle between two adversaries... this other definition is that of K. (sic) Schmitt.”*²⁶

Foucault tidak memberi perbedaan antara wacana dominan dengan wacana tandingan. Wacana tandingan dianggap tidak mampu, atau bahkan terkontaminasi dengan ide-ide kekuasaan. Bahkan ia tidak membedakan pengertian politik

²⁵ Istilah ini amat memukau para ilmuwan sosial, termasuk para ‘aktivis masyarakat di Indonesia’ karena dianggap sebagai akar perubahan yang mewakili kekuatan *non state*. *Civil society* berarti kelompok masyarakat elit yang relatif lebih melek soal-soal ekonomi politik dibanding anggota masyarakat lainnya. Mereka memainkan posisi *counter-part* terhadap pemerintah. Aktor *civil society* merasa ‘mewakili’ kepentingan masyarakat untuk menyuarakan aspirasi yang tidak dijalankan wakil-wakil pemerintah. Dalam skripsi ini, *civil society* dalam pengertian ini, justru dianggap sebagai representasi ‘sindrom narsistik’ sebagaimana pengertian *symptom* psikoanalisis Lacanian.

²⁶ Foucault, *Security...*, *op cit.*, hal. 505.

sebagai pertentangan antara ‘kawan/lawan’ Carl Schmitt. Dua-duanya masih dianggap tidak bisa lepas dari hegemoni dominan. Hal ini berkaitan dengan minat intelektual Foucault yang ingin menjelaskan dengan ketat bagaimana kekuasaan itu bekerja, bukan ingin menjawab bagaimana cara mengakhiri sebuah kekuasaan. Foucault amat informatif dalam menyampaikan ide-ide relasi dalam wacana pengetahuan dan kekuasaan sekaligus amat longgar dalam mendefinisikan apa itu pengetahuan dan apa itu kekuasaan. Saya sendiri menilai hal ini sebagai risiko digunakannya perspektif wacana dalam melihat sebuah pergulatan intelektual. Yang dipentingkan adalah relasinya, bukan definisi, dengan risiko betapa pun keras usahanya, teori Foucault tidak akan mampu membedakan antara pengetahuan sebagai *state of knowledge* dan pengetahuan sebagai *state of invention*.

2.3 Psiko-governmentality: Suatu Klarifikasi Teoretis

The very way we perceive the problem, is a part of problem (Slavoj Žižek)

Secara ringkas, psiko-governmentality berarti penggabungan dua konsep psikoanalisis Lacan dengan *governmentality* Foucault sebagaimana yang telah dikemukakan panjang lebar di atas, tetapi ia tidak sesederhana itu. Dua pendekatan ini, menurut saya tidak bisa dipisahkan karena justru saling mengonstruksi satu sama lain. *Governmentality* amat membantu kita memilah-milah perangkat keras kekuasaan yang berlindung di balik motif kependudukan (masyarakat), penjelasan-penjelasan ekonomi-politik (pengetahuan), dan keamanan, teritori, serta institusi-institusi (kekuasaan). Ketiga aspek ini boleh disebut sebagai makro-subjektivisme negara yang membentuk jalinan wacana-wacana pengetahuan. Cara kerja ketiganya ibarat bahasa; satu kata tak mungkin memiliki arti karena ia membutuhkan adjektif dari kata-kata lain—meskipun kata-kata tidak memerlukan representasi realitas, dengan begitu *logos* ditolak. Begitu pula masyarakat, pengetahuan, dan kekuasaan. Ketiganya tidak mungkin hadir

dalam kesendirian; yang satu membutuhkan yang lain untuk diakui; ketiganya adalah perbedaan dalam singularitas yang umum.

Psikoanalisis membongkar itu semua dengan mengarusutamakan pada problem subjektivisme manusia. Sejak kesadaran subjektivisme ditolak, manusia mencoba beralih pada bahasa. Ternyata bahasa sendiri bergeser, ia bukan tempat satu-satunya pengetahuan dan kebenaran mengada sebagaimana klaim kelompok post-strukturalis. Bahasa sendiri jatuh pada ketidakmungkinan karena ia mencoba mengunci ‘petanda’ pada domain Simbolik. Lacan mengingatkan bahasa sendiri adalah ketidakmungkinan, sehingga segala upaya melakukan restorasi pengetahuan melalui bahasa niscaya mengalami kegagalan. Usaha manusia mengonstruksi makna ke dalam bahasa adalah usaha untuk melakukan simbolisasi ‘petanda’ ke dalam ‘penanda’. Usaha seperti itu gagal karena—sekali lagi—bahasa sendiri sebuah ketidaklengkapan yang gagal merangkum ‘petanda’. Dengan begitu, manusia jatuh dua kali. Pertama, karena kegagalan subjektivisme Cartesian menjelaskan problem ketidaksadaran. Kedua, karena gagalnya peralihan subjektivisme ke bahasa yang coba dilakukan kelompok post-strukturalis.

Akibatnya, kegagalan ini menghasilkan semacam trauma; manusia bersikeras menisbatkan pengetahuan dan kekuasaan pada fantasi-fantasi irasional, yang dengan cara itu ia memproyeksikan fantasi-fantasi dalam domain pengetahuan, masyarakat, dan kekuasaan. Fantasi-fantasi ini digerakkan oleh hasrat—yang merupakan konsep penting yang bersifat deterministik dalam pemahaman Lacan. Objektivikasi hasrat Lacanian dapat dilihat dari setiap tindakan manusia yang mengarah pada pemuasan kesenangan, baik yang bersifat objektif-faktual maupun yang-Lain (yakni suatu tata simbolik-dunia yang merangkum segala rupa materi atau pun konsep-konsep abstrak yang mengharuskan setiap manusia *mengapresiasinya* karena ia senantiasa *berjarak* dari tiap-tiap kedirian). Manusia, menurut Lacan, digerakkan oleh hasrat-hasrat yang keberadaannya dapat disamakan dengan konsep tentang energi.²⁷

²⁷ Pengertian klasik energi yang sampai saat ini dianggap benar: energi tidak dapat diciptakan dan tidak dapat dimusnahkan. Saya menganalogikan hasrat dengan energi untuk memperjelas apa yang saya maksud dengan “hasrat”. Usaha seperti ini sudah dimulai oleh Freud yang mencoba memberi justifikasi ilmiah terhadap teori psikoanalisisnya yang bersifat *sexually-driven*.

Perlu digarisbawahi perbedaan fundamental tentang konsepsi subjek antara Lacan dan Foucault. Pada Lacan, sumber hasrat berasal langsung dari dalam diri subjek. Subjek Lacanian adalah subjek traumatis yang dikutuk untuk senantiasa berkekurangan (*lackness*). Kekurangan itu dikompensasi dengan keberadaan objek dari yang-Lain (bahasa, ideologi, identitas, dan sebagainya) yang datang untuk meminta hasrat dipuaskan. Karena kepuasan semata-mata sebuah ilusi dan subjek tidak menyadari dirinya hidup dalam situasi seperti ini, maka cara terbaik melepaskan diri dari perangkap hasrat adalah dengan terus-menerus melakukan penolakan-diri (*self-rejection*), dengan mengadvokasi multiplikasi identitas subjek, dan menolak segala penamaan subjek yang bersifat permanen. Hanya dengan cara ini ia bisa lepas dari jerat ideologi dominan.

Adapun sumber hasrat menurut Foucault tidaklah bersifat inheren dalam diri subjek. Hasrat adalah sesuatu yang diproduksi, diciptakan, dan diregulasi dalam suatu titik historis oleh wacana-wacana yang dikoordinasikan. Bahkan antitesis dari sebuah kekuasaan yang berkuasa, misalnya, tidaklah sungguh-sungguh keluar dari problem wacana, karena antitesis justru dapat memproduksi wacana baru yang nantinya dapat digunakan untuk tujuan-tujuan kekuasaan yang sama. Pengertian awal kekuasaan pada filsafat Foucault memang bersifat tipikal: ia melihat kekuasaan sebagai suatu dominasi negatif yang mempengaruhi manusia. Problem kekuasaan ini selanjutnya dipersempit pada satu tema penting dalam minat intelektual Foucault menjelang tahun 1980, *governmentality*, yang menurut saya adalah tema sentral dalam filsafatnya, tetapi kurang mendapat perhatian serius dari para pengkaji filsafat. Padahal, ketika ia mencoba memberi penjelasan tentang *genealogy of the modern state* pada kuliah-kuliah di *College de France* tahun 1978 dan 1979, *governmentality* adalah konsep kunci yang mendorong Foucault mengubah fokus kajian kekuasaan yang pada awal penelitian filsafatnya dianggap hasil dari pertarungan dominasi, kemudian berubah menjadi teknik-teknik *code of conduct* (atau dalam bahasa dia sendiri *conduct of conduct*) yang ditujukan untuk mengatur 'subjek' (*the self*) dan 'tubuh-tubuh' (*the others*). Konsep kekuasaan Foucauldian bertumpu pada *the exercise of power*, sebuah

pendekatan sinkronik yang menjelaskan teknik-teknik rasionalitas kekuasaan guna mengetahui problem relasi pengetahuan dengan kekuasaan.

Pada bab sebelumnya saya mengajukan tesis bahwa *governmentality* adalah bentuk mentalitas yang tersaring ke dalam realitas aktual. Kekuasaan yang dimainkan lewat *governmentality* menciptakan suatu 'subjektivitas' baru khas Foucauldian. 'Subjektivitas' ini adalah subjek yang mengambil sikap 'etis' terhadap setiap diskursus kekuasaan karena sang subjek merasa terpanggil ke dalam struktur-struktur sosial, politik, hukum, dan ekonomi. Ia tidak saja menjadi objek dari pengetahuan (misalnya dalam biopolitik), tetapi juga ikut sebagai produsen ide yang menciptakan bentuk-bentuk pengetahuan baru. Lewat cara ini, kekuasaan akhirnya mendapat legitimasi dari wacana-wacana pengetahuan yang dihasilkan. Negara, kini tidak perlu menerapkan konsensus politik, tidak perlu pula menerapkan sistem dominasi yang koersif untuk mengakumulasi kekuasaan. Negara cukup bertahan dan bermain dalam bentuk-bentuk wacana pengetahuan. Oleh karena itu, karakter subjek yang digambarkan dalam *governmentality* sangat dekat dengan tema-tema psikoanalisis. Itulah sebab teori psikoanalisis akan sangat bermanfaat jika diterapkan dalam *governmentality*, sehingga saya namakan psiko-*governmentality*. *Governmentality* sendiri sebetulnya bertujuan untuk menguak topeng kekuasaan dengan menunjukkan tujuan-tujuan tersembunyi dari wacana pengetahuan yang tidak pernah disebutkan sebelumnya.

Gagasan "mempertanyakan pertanyaan" (*what comes before questions?*) yang pernah disinggung Derrida menjadi menarik untuk memahami lebih jauh yang dimaksud dengan wacana. Menurut Derrida, bila seseorang bertanya pada orang lain, itu bukan bertujuan untuk meminta jawaban dari pertanyaan, melainkan, konfirmasi sebuah keyakinan. Jadi, orang selalu menyembunyikan keyakinannya, tetapi pada saat yang sama mengonfirmasi kebenaran dari keyakinan tersebut melalui pertanyaan-pertanyaan. Dengan kata lain, komunikasi pada dasarnya tidak pernah betul-betul terjadi karena setiap orang hanya ingin mempertahankan keyakinannya. Tidak pernah betul-betul terjadi dialog yang sejati. Pertanyaan selalu bergeser, mengalami dislokasi. Keyakinan ini selalu terlewat manakala jawaban keluar dari mulut kita. Begitu pula sebuah tulisan.

Oleh sebab itu, cara terbaik membaca tulisan, menurut Derrida, adalah *to read between the text*, karena dengan begitu kita menjadi awas dengan tujuan-tujuan dari pengarang untuk mengonfirmasi keyakinan pada sebuah tulisan. Ini tak lain diakibatkan sifat bahasa yang semiotis. Bahasa dalam pengertian post-strukturalis hanya mampu mencecap, bukan mendahului makna. Ia hanya berurusan dengan tanda-tanda. Bahasa tidak pernah benar-benar merepresentasikan realitas yang menjadi objek pembicaraan.

Saya kira dengan cara ini kita bisa memahami apa yang dimaksud dengan wacana. Wacana tidak boleh hanya dipahami sebagai kumpulan argumen atau negasi atas negasi belaka. Wacana sebetulnya menyembunyikan apa yang tidak tersampaikan oleh wacana itu sendiri. Setiap satu wacana pengetahuan muncul, perhatian seharusnya beralih ke sesuatu yang lain. Dengan kata lain, kekuasaanlah yang mampu melakukan itu dan kekuasaan bersemayam di dalamnya. Teknik analisis yang ditemukan dalam *governmentality* adalah medium untuk menyelundupkan keinginan-keinginan yang berkedok wacana, entah itu wacana ilmiah-akademik, politik, keamanan, dan ekonomi; tetapi, pada saat yang sama mengakarkan pengaruh dominasi atas orang per orang. Saya tidak melihat cara lain yang menggantikan analisis wacana untuk mengetengahkan problem psiko-governmentality ini.

Analisis empirik psiko-governmentality pada bab IV merupakan ikhtiar untuk mempertemukan dua konsep yang secara asumsi teoretis bertentangan, tetapi pengabaianya akan mengakibatkan penjelasan-penjelasan sejarah menjadi kurang lengkap dan terjebak pada perspektif absolutisme.

BAB 3 KEKUASAAN, BAHASA, DAN IDENTITAS

Apa itu kekuasaan dan bagaimana ia bekerja? Untuk menjawab pertanyaan ini, saya perlu merujuk ke beberapa teori kekuasaan. Teori-teori kekuasaan yang menjadi pembahasan adalah teori kekuasaan modern yang banyak muncul seiring dengan perubahan besar yang terjadi pada abad ke-17 dan 18. Teori ini umumnya bertumpu pada negara—sebagai satu-satunya pemilik otoritas koersif—dan masyarakat—sebagai kekuatan penyeimbang dari negara. Ada satu lagi sebetulnya kekuatan yang makin kuat pada masa modernitas akhir sekarang: pasar. Tetapi, pembahasan pasar tidak dimasukkan dalam bagian ini dengan pertimbangan dimensi intrinsik mekanisme bekerjanya pasar sebetulnya terkandung dalam jantung teori liberalisme—yang akan menjadi pokok bahasan dalam konsep kekuasaan liberal.

Jika negara dalam hal ini dianggap sentral karena kekuatan dan kekuasaannya, maka pertanyaan penting muncul: bagaimana proses awal terbentuknya sebuah kekuasaan? Apa saja faktor-faktor penting yang menunjang pembentukannya?

Teori liberal menjadi inspirasi munculnya konsep negara-bangsa modern (*nation-state*) yang jamak dipahami sekarang yang sudah mengandaikan adanya teritori, pengakuan bersama, dan kedaulatan otonom.¹ Konsepsi kekuasaan yang dibahas dalam teori ini merujuk pada dua filsuf politik penting: Thomas Hobbes dan John Locke—yang mewakili contoh terbaik bagaimana sebuah teori politik dapat menyatu dalam praktik bernegara. Meskipun tantangan dan jawaban yang ingin mereka berikan berbeda signifikan dengan kondisi politik kita sekarang,

¹ Pengandaian teritori dan kedaulatan yang dimaksud diambil dari isi Perjanjian Westphalia 1648. Perjanjian ini punya arti penting mengakhiri era kekuasaan rezim Abad Pertengahan Eropa. Dalam hal kedaulatan modern, ada dua hal penting yang diatur dalam perjanjian. Pertama, *yurisdiksi penuh*, yaitu hak raja untuk bebas mengatur secara legal kehidupan di dalam teritori wilayahnya, hak menggunakan monopoli kekerasan yang dimiliki raja dalam domain wilayahnya. Kedua, *pengakuan kedaulatan*, yaitu semacam kesepakatan tata hubungan antarnegara atas prinsip non-intervensi dalam hal internal masing-masing wilayah (Hizkia Yosias Simon Polimpung, *op cit.*, hal. 146-147).

tetapi anasir-anasir keduanya cukup memberi gambaran bagaimana sebuah asal-muasal pemahaman kekuasaan dan kedaulatan negara modern terbangun.

Adapun pembahasan konsep kekuasaan kedua berhubungan dengan apa yang disebut *power over* (kekuasaan-meliputi)² yang pada gilirannya melihat adanya distorsi realitas yang disebabkan lebih kuatnya kekuatan-kekuatan yang bekerja di luar rasionalitas itu sendiri. Berkenaan dengan itu, pemikiran Nietzsche adalah inspirasi utama yang mengawali terbukanya “borok-borok” rasionalitas kekuasaan pada abad ke-19. Akan tetapi, seiring dengan kompleksitas teori kekuasaan dominasi³ dalam perkembangannya, pembahasan justru dititik-beratkan pada argumen-argumen utama dari kelompok ini—tanpa merujuk pada teoretisi khusus yang sering mengambil bagian-bagian tertentu saja dari fenomena kekuasaan—walaupun dengan asumsi yang dapat diterima. Ambil contoh Karl Marx. Ketika ia mengatakan realitas manusia disebabkan karena konsentrasi pemilikan alat-alat produksi oleh pemilik modal, Marx hanya melihat dari satu sisi kekuasaan—meskipun setelah itu dia menciptakan generalisasi-generalisasi yang jauh sekali melampaui penyederhanaan teorinya sendiri. Teori dominasi mesti dilihat dari pluralitas struktur kekuasaan (yang bukan hanya ekonomi), misalnya pengaruh bahasa, ideologi, sistem sosial, fungsionalisme-struktural, ketegangan antara agensi dan struktur sosial, prinsip mayoritarianisme kekuasaan, dan sebagainya.

Pada kesempatan ini, cukuplah dikatakan suatu karakter yang membedakan teori ini dengan asumsi-asumsi liberalisme; teori *power over* tidak berangkat dari pengandaian-pengandaian metafisis sebelum membangun perangkat praktisnya. Sebagaimana wataknya, teori ini berangkat dari adanya bentuk-bentuk material dalam kehidupan yang tidak menggambarkan situasi ideal dari sesuatu yang seharusnya. Ia selalu berangkat dari struktur *di sini dan saat ini*

² Istilah ini saya pinjam dari tulisan Ivanovich Agusta, “Teori Kekuasaan, Teori Sosial, dan Ilmuwan Sosisal Indonesia,” dalam *Sodality: Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, dan Ekologi Manusia* (Agustus 2008).

³ Penggunaan istilah *power over*, dominasi, dependensia, dalam pembahasan ini saya maksudkan sebagai sesuatu yang sama. Jadi, ketidakkonsistenan istilah tidak bermaksud membuat kerancuan istilah-istilah tersebut.

tanpa mempercayakan pemikiran pada realitas metafisis (seperti praandaian dalam teori kontrak, misalnya).

Saya akan menguraikan terlebih dahulu karakteristik khusus dari dua pendekatan modern dalam melihat kekuasaan sebelum membuat jarak dan mengajukan keberatan-keberatan. Kritik keduanya dilakukan sesuai dengan pendekatan yang dilakukan oleh masing-masing teori. Jika teori liberal berangkat dari asumsi metafisis sebelum menuju ke praksis—kritik juga dilakukan dengan cara yang sama. Begitu pula untuk pembahasan kekuasaan yang kedua.

3.1 Pandangan Kekuasaan Liberal

Jika ada seseorang yang ingin menulis soal kekuasaan modern, maka tak ada yang bisa melewatkan pengaruh Thomas Hobbes (1588-1679). Ia menulis *Leviathan* (1651) yang menjadi awal pembentukan teori kontrak sosial modern. Jauh sebelum Hobbes, sudah ada sejumlah teori seperti yang diupayakan filsuf Yunani klasik untuk menjelaskan relasi kekuasaan dalam perspektif kontrak. Tetapi, Hobbeslah yang mengelaborasi lebih jauh gagasan teori kontrak lengkap dengan asumsi *nature* dari manusia. Arti penting bukunya menyentak orang-orang sezamannya karena memiliki beberapa kesamaan dengan *The Prince* Macchiavelli yang menjadi fondasi ide-ide kekuasaan dan kedaulatan negara modern. Teori-teori politik sesudah Hobbes banyak yang melihat kekuasaan dan kedaulatan dalam perspektif negara-sentrik. Hobbes menulis *Leviathan* dalam konteks *civil war* di Inggris di mana terjadi pertentangan antara kekuasaan politik, agama, dan keinginan mempertahankan preservasi diri masing-masing individu demi kepentingannya. Kala itu, riak-riak protestanisme mulai muncul ke permukaan. Kondisi itu diperparah dengan konservatisme monarki Inggris. Hobbes menerangkan teorinya untuk menjawab pertanyaan: bagaimana sebuah pemerintah mendapatkan legitimasi rakyat—dengan persetujuan sukarela—dalam rangka menciptakan kedamaian dan ketertiban bersama?

Hobbes memulainya dengan pengandaian *state of nature* (keadaan alamiah), suatu kondisi di mana terjadi kekosongan kekuasaan. Dalam keadaan alamiah, sebelum pemerintahan apa pun tercipta, setiap manusia rasional pasti

ingin mempertahankan kebebasannya. Tetapi, kebebasan itu tercipta dengan mengancam kebebasan orang lain. Analoginya sederhana. Jikalau setiap orang bertahan dengan masing-masing kebebasannya, maka menurut Hobbes, akan mudah tercipta kekacauan. Masing-masing orang akan merasa terancam dengan keberadaan orang lain, orang lain adalah bencana, atau dalam bahasa Hobbes *homo homini lupus*—manusia serigala bagi manusia lain. Sedangkan negara diasumsikan belum terbentuk. Keadaan alamiah yang dimaksud di sini tentu merupakan pengandaian belaka tanpa merujuk pada peristiwa sejarah tertentu. Hobbes mendasarkan pendapatnya ini dari penolakannya atas kehendak bebas (*free will*)—sebab yang menjelaskan mengapa ia tidak percaya pada kemampuan manusia berbuat baik tanpa negara. Bagi Hobbes, karakter manusia pada dasarnya sama; berpotensi menjadi kasar, jahat, dan ingin berkuasa atas yang lain.

Dan karena itu negara tercipta. Negara berawal dari perjanjian *sesama* warga negara untuk mematuhi penguasa yang dipilih oleh mayoritas. Tujuannya adalah untuk menyelamatkan kepentingan masing-masing warga negara dari perang sesama manusia. Karena masing-masing warga negara sudah mengikatkan diri pada perjanjian, mereka menyerahkan setiap hak dan kepercayaan kepada sang Leviathan (penguasa). Penguasa/pemerintah dalam hal ini diberi kuasa penuh menjalankan kedaulatan dalam bentuk apa pun, termasuk memegang monopoli kekerasan. Kekerasan diperbolehkan karena ia lebih menjamin masyarakat terhindar dari *chaos*, sesuatu yang ingin dihindari Hobbes. Karena penguasa tidak terikat perjanjian dengan warga dan bahkan boleh melakukan tindakan apa pun agar ia terhindar dari kekacauan, maka kekuasaan negara harus absolut. Absolutisme kekuasaan mengandaikan negara boleh melakukan apa pun sejauh itu ditujukan untuk meredam gejolak di masyarakat. Hobbes sebetulnya tidak terlalu menekankan apa bentuk pemerintahan terbaik; yang menjadi ukuran adalah terpenuhinya keamanan dan kepentingan umum tiap-tiap warga negara. Kebebasan tidak absolut dan berada di ranah hukum. Itulah sebab pemerintahan terbaik, bagi Hobbes, adalah monarki. Karena monarki memungkinkan fungsi-

fungsi absolutisme kekuasaan⁴ bekerja secara efektif. Hobbes yakin, tidaklah terlampau sulit bagi rakyat untuk percaya pada hak-hak istimewa raja, karena jauh sebelum itu rakyat telah diajari oleh agama Kristen-Katolik untuk patuh dan tunduk pada raja.⁵ Konon undang-undang Inggris saat itu ada yang menjelaskan Tuhan hanya memberi nasihat-Nya kepada raja dan rakyat tidak memiliki kekuatan untuk melawan raja.⁶

Dengan demikian, kekuasaan dalam pandangan Hobbes bersifat sentralistik; ia memaklumkan adanya pusat dan pinggir dari kekuasaan. Hobbes melihat kekuasaan secara substansial; utuh, total, tak terbagi. Model keutuhan kekuasaan ini tentu ditolak oleh psikoanalisis yang justru sangat curiga dengan segala bentuk keajegan. Tetapi, sebelum saya mengurai kekurangan teori klasik Hobbes tentang negara, harus ditekankan, bahwa sebelum abad ke-17 hampir seluruh konsepsi kekuasaan mendapat legitimasi dari agama Kristen. Sebagaimana yang telah diulas pada bab sebelumnya, ajaran tentang jiwa dan kepatuhan pada pastorlah yang menjadi cikal-bakal dalam memudahkan kerja negara dalam mengatur rakyatnya. Pengaruh gereja masih terasa kental, hanya saja modifikasi bentuk kekuasaan menyembunyikan roh gereja dalam negara. Pendapat Foucault soal sejarah legitimasi agama terhadap negara berikut ini akan lebih memperjelas pemahaman kita.

⁴ Dalam banyak hal, fungsi-fungsi absolut Hobbes sejalan dengan *state of exception* Carl Schmitt. Menurut Schmitt, kedaulatan, berarti mereka yang menciptakan hukum, tetapi sekaligus berada di luar hukum. Dalam bahasa Schmitt "*sovereign is he who decides on the exception*" kedaulatan adalah mereka yang berhak bertindak dalam keadaan darurat. Baca Carl Schmitt, *Political Theology* (1985), hal. 5. Meskipun, sebagaimana yang nanti akan dibahas, banyak penolakan-penolakan saya terhadap pandangan politik Schmitt.

⁵ Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 728. Russel menggunakan istilah transubstantiasi, istilah yang akan dipinjam skripsi ini. Transubstantiasi berarti evolusi pengaruh ajaran kristianitas terhadap negara. Raja menggunakan "tubuhnya" sebagai analogi kerajaan (sebelum konsep *nation-state* muncul). Subjektivisme raja seorang diri adalah representasi makro-subjektivisme negara. Dalam masa yang lebih modern, transubstantiasi ini bekerja dalam bentuk negara modern ketika hak-hak raja belum dibatasi. "Kepala raja", dalam arti harfiah, adalah pusat pemerintahan. Jadi, ketika kepala raja Louis XVI putus oleh guillotine, peristiwa itu tidak hanya menandakan kematian seorang pemimpin yang sangat berkuasa, tetapi juga pergeseran "tubuh" (*corpus*) kekuasaan hingga ia tercerai berai.

⁶ *Ibid*, hal 810.

“In the Western world I think the real history of the pastorate as the source of a specific type of power over men, as a model and matrix of procedures for the government of men, really only begins with Christianity.. We should no doubt say, if not with more precision, at least a bit more accurately, that the pastorate begins with a process that is absolutely unique in history, and no other example of which is found in the history of any other civilization ; the process by which a religion, a religious community, constitutes itself as a Church, that is to say, as an institution that claims to govern men in their daily life on the grounds of leading them to eternal life in the other world, and to do this not only on the scale of a definite group, of a city or a state, but of the whole of humanity.”⁷

Tak ada contoh lebih baik untuk menggambarkan proses transubstansi yang bekerja dari agama ke negara. Raja harus menjadi pemimpin negara sekaligus pemimpin gereja, karena hanya dengan begitu sistem monarki berjalan dengan efektif. Hobbes tampaknya tidak bermaksud mendukung monarki *secara intrinsik* karena sistem demikian mengandung kebaikan, tetapi pada zamannya pandangan raja yang masih dianggap representasi Tuhan memang masih sedemikian kokohnya; “tubuh raja” adalah “tubuh dari masyarakat”.

“In a society like that of the seventeenth century, the King’s body wasn’t a metaphor, but a political reality. Its physical presence was necessary for the functioning of the monarchy.”⁸

Hal inilah yang membuat Hobbes tidak cukup awas memikirkan konsekuensi-konsekuensi buruk dari monarki. Sebagai contoh, bagaimana Hobbes menjelaskan despotisme raja-raja yang dipilih turun-temurun, sehingga pada saatnya nanti mereka justru merugikan kepentingan banyak? Bagaimana proses pengawasan kekuasaan agar tidak terjadi penyalahgunaan? Jawaban yang biasa kita temukan; situasinya bergantung pada siapa yang menjadi raja. Asas manfaat lebih diutamakan, karena bila itu tidak dilakukan, praandaian yang diterima adalah negara akan jatuh pada kekacauan. Hobbes menyebut keadaan demikian itu sebagai “monarki yang tidak disukai”. Dengan kata lain, Hobbes berpendapat

⁷ Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at The College De France*, hal. 198-199.

⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (New York: Pantheon Books, 1980), hal. 55.

bahwa bukan sistem pemerintahannya yang salah, melainkan *siapa* subjek yang menjalankan pemerintahan itu. Monarki, dengan pemusatan kekuasaan, tetap merupakan pilihan terbaik. Pandangan seperti itu pasti didukung kalangan aristokrat. Dan ini tidak mengejutkan, karena Hobbes sendiri berasal dari kalangan bangsawan Inggris. Ia tak berminat melakukan perubahan mendasar dalam struktur kekuasaan negara.

Dalam banyak hal, John Locke (1632-1704) memiliki banyak kesamaan semangat dengan Hobbes, tetapi dengan praandaian yang sama sekali berbeda. John Locke juga lebih canggih dalam hal kompleksitas gagasan-gagasan dasar liberalisme. Ia teoretisi terpenting yang mengilhami demokrasi liberal kontemporer dan penganjur ide negara minimal. Amerika Serikat adalah negara yang nyaris sempurna mengadopsi konsep-konsep politik John Locke. Perbedaan-perbedaan mencolok antara Locke dan Hobbes terletak pada asumsi dasar manusia, batas-batas kekuasaan, dan peranan negara.

Konteks penulisan esainya yang terpenting, *Two Treatise of Government* dan *A Letter Concerning Toleration*, berbeda dengan Hobbes. Situasi Inggris pada masanya dipenuhi dengan kegaduhan politik di mana absolutisme monarki justru mengancam kehidupan masyarakat yang mulai sadar dengan hak-hak alamiahnya, yang tidak ada urusan dengan restu sang raja. Penulisan esai itu juga bertujuan polemik kepada seorang royalis sejati Robert Filmer—seorang pendukung hak suci raja—yang menulis *Patriarcha: or the Natural Power of Kings*.

Locke tak bisa menerima pendapat sebagian aristokrat tentang kekuasaan dan hak suci raja yang dianggap tetap. Despotisme dan absolutisme penguasa adalah sesuatu yang tak dapat dibenarkan secara moral, termasuk dengan argumen untuk menyelamatkan masyarakat dari *chaos*. Untuk tiba pada kesimpulan itu, Locke juga melakukan pengandaian pikiran dengan asumsi yang bertolak belakang dari Hobbes. Ia juga memulai dengan *state of nature* (keadaan alamiah). Manusia, ia bayangkan sebagai kumpulan orang-orang yang selalu menaati nalar. Hukum pada dasarnya tidak diperlukan, karena manusia rasional pasti bertindak bagi kebaikan dirinya. Nalar adalah hukum itu sendiri. Manusia tidak mungkin

melakukan penghancuran, pembangkangan, dan kekerasan, karena semua itu menyebabkan mereka menderita. Manusia rasional adalah manusia “saleh” yang menjauhi keburukan bagi dirinya. Semakin manusia berbuat baik bagi diri sendiri, sama artinya ia berbuat baik bagi orang lain. Dalam bahasa Locke “*manusia hidup bersama sesuai pertimbangan nalar mereka, tanpa adanya pihak-pihak yang berposisi di antara mereka di dunia, dan masing-masing berwenang untuk saling menilai sesamanya.*”⁹

Locke berbicara tentang *state of nature* dalam relasi antara negara dan manusia. Dalam *state of nature*, yang berlaku sebagai hukum ialah hukum alamiah (*natural law*) yang menyatakan antara kebajikan dan keburukan terdapat perbedaan yang nyata. Hukum alamiah harus dipahami sebagai hukum yang bersumber dari nilai-nilai ilahi. Negara alamiah adalah negara yang berkeadilan, di mana hukum alamiah dan kekuasaan dijalankan secara seimbang. Ia lalu melanjutkan:

“Negara alamiah memiliki hukum alam yang mengaturnya, dan yang wajib ditaati oleh semua orang; dan nalar, yang merupakan hukum itu sendiri, mengajarkan kepada umat manusia—yang hanya berpedoman kepadanya, yang semuanya setara dan merdeka—bahwa tak seorang pun boleh merugikan orang lain dalam hidupnya, kesehatannya, kebebasannya, atau kepemilikannya.”¹⁰

Yang mengejutkan, bahwa di dalam negara alamiah, hukum alamiah yang berlaku harus diterima sebagai perwujudan nilai-nilai ilahiah di dunia, dan karena masing-masing kita telah mengandaikan setiap orang bernalar pasti berbuat baik, maka *kejahatan sekecil apa pun tidak bisa diterima secara moral*. Tetapi, kalau pun tetap ada kejahatan, maka *masing-masing orang adalah hakim atas perkaranya sendiri*. Hukum alamiah berfungsi mengamankan hak alamiah masing-masing orang. Setiap orang dikarunai hak milik dan ia wajib menjaga hak miliknya dari rampasan siapa saja. Jika si A diketahui mencuri barang milik si B,

⁹ Russel, *Sejarah Filsafat Barat, op cit.*, hal. 818.

¹⁰ *Ibid*, hal. 819. Kutipan aslinya “*the State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges every one : and reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm antoher in his Life, Liberty, or Possessions.*”

maka si B berhak menghukumnya, bahkan membunuhnya atas nama kepentingan si B. Hal ini dimungkinkan karena Locke tidak pernah memberi kualifikasi dari sebuah tindakan. Setiap tindakan yang merugikan orang lain adalah sama tidak bermoralnya. Derajat tingkat kejahatan tidak boleh dilihat dari kejam atau kurang kejamnya sebuah tindakan, tetapi dari pengandaian bahwa setiap kekerasan dan kejahatan adalah tindakan amoral yang tak bisa diterima, apa pun derajat kualitatifnya.

Penekanan berlebihan Locke pada hak milik (*property right*) berujung pada kerancuan. Dalam situasi, misalnya, si A mencuri mobil milik si B, kemudian si C mencuri mobil si A (yang merupakan hasil curian), apakah klaim hak milik si A terhadap si C dapat dibenarkan? Di sini muncul komplikasi antara moralitas dan hukum. Kalau negara bertugas menjaga hak milik, apakah tugas itu berlaku terus-menerus secara konsisten, tanpa mempertimbangkan aspek moral dari sebuah tindakan? Di sinilah letak relevansi ajaran moral yang bersumber dari Tuhan. Tanpa harus menyitir ayat-ayat kitab suci, menurut Locke, doktrin moralitas agama (tentang baik-buruk, surga-neraka) membantu manusia untuk selalu memilih berbuat *yang baik*.¹¹ Kalau moralitas agama dienyahkan dari praandaian, maka sebuah tindakan yang bebas tidak mungkin dihasilkan. Kita berbuat baik karena *asumsi* yang menjadi dasar tindakan kita *justifiable* terhadap hukum moral. Oleh sebab itu, sebelum hukum positif diberlakukan, hukum alam yang membagi antara baik-buruk, benar-salah, harus diandaikan sudah ada lebih dulu. Kebebasan terdapat pada ketaatan terhadap hukum. Hukum alam selalu sejalan dengan moralitas dan nalar. Hukum positif, sebaiknya, sebisa mungkin mengacu pada ajaran-ajaran moralitas-agama—karena ajaran itulah yang sesuai dengan rasionalitas nalar manusia. Manusia rasional, *secara alamiah*, akan memilih taat kepada hukum yang lebih menjamin hak-hak mereka sebagai warga negara.

¹¹ Dengan pandangan ini Kant akan menganggap ajaran Locke tidak bermoral. Menurut Kant, kalau saya membantu menyeberangkan jalan seorang nenek karena perasaan kasihan (melihat nenek tua yang bungkuk, tidak bisa berjalan cepat), tindakan saya tidak dapat dikatakan bermoral. Seharusnya, saya menyeberangkan nenek itu justru karena imperatif moral mengharuskan saya—tidak bisa tidak—melakukan hal tersebut begitu saja. Saya tidak punya pilihan lain selain menyeberangkan nenek itu! Tanpa embel-embel pahala, pujian orang, dsb.

Locke menolak pendapat Hobbes soal absolutisme kekuasaan raja. Satu yang harus menjadi catatan, absolutisme raja yang dimaksud Hobbes sekali-kali tidak berasal dari doktrin agama, melainkan *asas manfaat* (keamanan, kebebasan, dan kedamaian warga negara). Kalau Hobbes menganggap kontrak sosial terjadi hanya sesama warga negara tanpa melibatkan penguasa, Locke berpandangan penguasa juga ikut serta dalam perjanjian yang mengikat. Penguasa masuk ke dalam subjek hukum yang dikenakan hak dan kewajiban yang sama. Dalam perjanjian itu, dibuat kesepakatan bahwa kekuasaan raja harus dibatasi. Moralitas Kristen yang menganggap raja sebagai representasi “tubuh” yang-Ilahi ditolak. Kekuasaan tidak bisa dianggap *embodied* begitu saja, karena kekuasaan bukan subjek hak alamiah. Kita bisa lihat, dua pengandaian dengan dua tujuan negara antara Hobbes dan Locke ternyata menghasilkan dua teori kontrak yang sangat berbeda secara esensial. Hak alamiah Locke ini akan saya telaah mendalam pada bagian selanjutnya karena memiliki pandangan yang “*harus ditolak*” sebagai konsekuensi teoretis skripsi ini.

Hak alamiah dalam pengertian yang paling sederhana adalah hak yang tidak bisa dicabut dalam bentuk apa pun karena ia melekat pada tiap manusia. Hak alamiah, yang paling fundamental menurut Locke meliputi *hak untuk hidup* dan *hak milik*. Tugas negara paling utama adalah menjamin hak milik tiap warga negara. Locke menulis dengan terang, “*tujuan pertama dan utama dari orang-orang yang bersatu dalam sebuah negara, dan menempatkan diri di bawah pemerintahan, adalah penjagaan harga milik mereka.*”¹² Ia menegaskan “*kekuasaan tertinggi tidak dapat mengambil-alih hak milik seseorang tanpa persetujuan si pemilik.*”¹³ Dari sinilah muncul doktrin negara sebagai “penjaga malam”. Negara tidak boleh berurusan dengan kepentingan individu, tugasnya hanya menjamin hak-hak individu agar ia tidak tergerus dalam bentuk apa pun. Hak milik hanya boleh pindah apabila sang pemilik *secara sukarela* memberikan hak itu pada proses yang mereka sepakati. Boleh dikatakan, Locke adalah pencetus pertama, sekaligus yang terpenting, dari konsep negara minimal.

¹² *Ibid*, hal. 827.

¹³ *Ibid*, hal. 827.

Kita akan salah sangka—termasuk yang banyak terjadi pada beberapa ilmuwan politik—bila mengartikan hak milik terbatas pada kepemilikan barang/properti. Properti (seperti tanah, bangunan) memang dikategorikan Locke sebagai bagian dari hak milik. Tetapi, dia mengartikan hak milik secara lebih luas, yakni, hak untuk *melakukan* atau *menggunakan* sesuatu (*to do something or to use something*). Hak milik berarti mencakup padanya hak akan kebebasan, hak untuk hidup, hak memilih atau tidak memilih sesuatu, sejauh ia tidak merugikan orang lain—atau sejauh ia sejalan dengan hukum alamiah. Hak milik tidak pernah bergantung pada raja, karena hak-hak tersebut melekat pada tiap orang (*inevitably right*).

“(Seandainya) saya memiliki badan yang lemah, tenggelam dalam penyakit yang merapuhkan ; terhadap penyakit ini, saya anggap hanya ada satu obat, namun yang tak diketahui: apakah dengan demikian merupakan hak hakim untuk menentukan obat bagi saya, karena hanya ada satu obat, dan karena ia tak diketahui? Karena hanya ada satu jalan bagi saya untuk lolos dari maut, akankah aman bagi saya untuk melakukan apa pun yang dititahkan oleh sang hakim? Hal-hal yang seharusnya dicari dengan tulus oleh setiap manusia ke dalam dirinya sendiri, dan bisa diketahui melalui perenungan, studi, pencarian, dan usaha-usahnya sendiri, tidak boleh dianggap sebagai hak milik khusus satu orang belaka, siapa pun dia.”¹⁴

Karena penekanan utama pada hak milik, maka pada Locke, warga negara *bukan* mereka yang tidak memiliki hak milik. Orang miskin atau yang tidak mengusahakan hak miliknya tidak mungkin berpartisipasi dalam pemerintahan. Ikut serta dalam pemerintahan adalah bagian dari hak milik yang tak bisa dipaksakan. Selain itu, Locke juga mengasumsikan tidak diberikannya hak kewarganegaraan bagi perempuan—pandangan bagi kita yang hidup di zaman sekarang terbilang sangat aneh. Sangat mungkin ia mengalami bias zaman hidupnya yang tidak melihat perempuan memiliki kemampuan berpikir sekuat laki-laki. Ini membuat teorinya, bahkan bagi sesama aliran liberalisme, mengalami banyak kesulitan. Bagaimana ia menjelaskan soal pajak? Bukankah pajak tak lain merupakan bentuk pencurian negara atas hak milik yang justru

¹⁴ Terjemahan *A Letter Concerning Toleration* dalam *Liberalisme* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), hal. 26.

merupakan tugas utama negara untuk menjaganya? Bagaimana menjelaskan ketimpangan hak milik yang berawal dari proses produksi? Bagaimana dengan orang-orang cacat, atau mereka yang tidak memiliki bakat dan kesempatan untuk mendapatkan hak milik? Inilah kesulitan-kesulitan liberalisme di era-era awal pembentukannya. Walaupun pada akhirnya beberapa evolusi teori liberal mencoba memberi jawaban atas persoalan moralitas liberalisme dan pada saat yang sama menerima pandangan *ethics liberalism* dengan mendukung asas manfaat, semangat awal liberalisme sejak ia berdiri masih belum berubah hingga kini.

Melihat penjabaran singkat dalam teori politik Locke, orang mudah menganggapnya sebagai advokat setia kapitalisme. Tak dapat dipungkiri, doktrin “negara penjaga malam” dan penekanan pada hak milik adalah sesuatu yang amat fundamental dalam sejarah kapitalisme. Dengan pengutamaan pada kerja dan hak milik, tiap-tiap orang melakukan pengambil-alihan sumber daya secara swasta, dengan pemagaraan sumber daya, sehingga ia menjadi milik orang per orang.¹⁵ Locke mungkin tidak pernah membayangkan akumulasi hak milik menyebabkan ada orang yang luar biasa kaya dan pada saat bersamaan ada yang luar biasa miskin. Dan jurang ketidakadilan sosial itu justru membuat dunia peradaban semakin maju. Ketidakadilan dan kemiskinan bukan saja dianggap residu pembangunan, tetapi sesuatu yang diperlukan agar kelangsungan pembangunan kapitalistik terus bergulir.

Selain pandangan-pandangan yang sarat muatan kapitalistik itu, Bertrand Russel, filsuf Inggris kenamaan, memberi sudut agak berbeda dalam melihat teori politiknya. Locke menyatakan bahwa setiap manusia mempunyai, atau semestinya mempunyai, hak milik pribadi atas hasil yang dia peroleh dari pekerjaannya.¹⁶ Artinya, ada kesetaraan di mana orang seharusnya memperoleh hasil dari pekerjaan yang ia lakukan. Hasil pekerjaan tidak boleh diserahkan pada pemilik modal, karena itu hanya mengasingkan pekerja dari barang yang ia buat sendiri. Begitu pula dengan cara kita menetapkan harga barang dalam teori nilai kerja. Dalam teori pekerjaan harus selalu terdapat dua unsure: etika dan ekonomi. Harga

¹⁵ Dhakidae, *op cit.*, hal 57.

¹⁶ Russel, *op cit.*, hal 829.

barang *seharusnya* selalu bergantung pada tenaga dan waktu yang dikeluarkan untuk menciptakan suatu barang, ditambah dengan keuntungan yang diminta *secara proporsional*. Keuntungan tidak boleh diperoleh dengan mengkhianati moralitas ekonomi—yang biasanya diartikan dengan pengambil-alihan kapital sebanyak-banyaknya. Russel menganggap semangat awal liberalisme justru sejalan dengan sosialisme, yakni setiap orang dengan masing-masing hak atas pekerjaannya. Russel dan Locke tampaknya percaya asumsi liberalisme paling awal yang pernah diutarakan Adam Smith, bahwa dalam kondisi *perfect liberty* setiap orang tahu apa yang paling baik bagi dirinya dan tidak ada yang dirugikan karena semua informasi terserap secara sama.

Sayang, asumsi metafisis seperti itu tidak dilakukan dengan terlebih dahulu melakukan analisis struktural. Kondisi ideal yang dibayangkan tidak bermula dari fakta keterbelahan masyarakat berdasar sekat-sekat ekonomi-sosial-politik. Pada Locke, seiring berjalannya evolusi kapitalisme, hak milik justru dijadikan alat akumulasi modal sebanyak-banyaknya. Kapitalisme mengeksploitasi sumber-sumber daya dalam jumlah yang tak pernah dipikirkan Locke. Pembahasan di sini kita cukupkan untuk mengulas lebih jauh dimensi kekuasaan modern.

Bila semua penjelasan tentang Hobbes di atas dicermati, akan kita dapati suatu cara pandang klasik tentang kekuasaan, yakni pemusatan kekuatan dan segenap wacana pada negara sebagai *the Sovereign*. Dengan cara ini, negara bertindak selaku “hakim” yang berhak memutuskan perkara warga negara. Negara tidak hanya menjalankan fungsi-fungsi yuridis-legal, bahkan membawa klaim kebenaran—sejak dirinya diberi hak mengatur warga negara agar terhindar dari kekacauan. Negara secara tidak langsung menentukan batas-batas baik-buruk, benar-salah, demi terciptanya status damai yang menjadi hasrat eksistensial bagi masyarakatnya. Dengan memainkan fungsi-fungsi kemasyarakatan, keamanan, teritori, dan cita-cita akan masa depan, negara diandaikan sebagai satu-satunya pemegang persatuan (*unified protector*) yang bisa diharapkan.

Apa yang salah dari cara pandang demikian? Bukankah negara sebagai penjamin kedamaian sudah lazim diterima tanpa perdebatan? Penjelasan bagian ini menolak rasionalisasi teori kontrak, karena rasionalisasi yang diandaikan oleh Hobbes dan Locke tak lain merupakan usaha pengambil-alihan dan eksploitasi hasrat bawah sadar manusia. Teori Hobbes dan Locke adalah teori kontrak liberal yang menekankan kemampuan rasionalitas masing-masing manusia yang kemudian menjadi asumsi etika Kantian; dalam kondisi di mana tiap-tiap manusia memaksimalkan kemampuan rasionya, maka setiap orang akan berjumpa pada satu titik persetujuan, dan dengan demikian, teori kontrak dianggap rasional dengan sendirinya (*self-justifiable*). Sebagaimana yang dikatakan Locke, “*hal-hal yang seharusnya dicari dengan tulus oleh setiap manusia ke dalam dirinya sendiri, dan bisa diketahui melalui perenungan, studi, pencarian, dan usaha-usahanya sendiri, tidak boleh dianggap sebagai hak milik khusus satu orang belaka, siapa pun dia.*”¹⁷ Dari sini saja sudah kelihatan nada murung Locke dalam melihat kekuasaan. Ia meyakini kekuasaan cenderung korup, tetapi sialnya dibutuhkan karena manusia tidak hidup dalam dunia yang sempurna. Dan oleh sebab itu, satu-satunya usaha agar negara tidak mengkooptasi individu adalah dengan cara meminimalisir sebisa mungkin peran-perannya. Dalam wilayah publik sekalipun—jika itu mampu diwujudkan ideal-idealnya oleh individu-individu yang terorganisir, maka negara tidak boleh masuk. Konsep negara minimal lahir karena optimisme yang begitu kental dalam melihat manusia. Makin banyak hukum, makin banyak aturan, justru adalah kekangan bagi kebebasan dan dapat dipandang sebagai pelecehan akal sehat manusia-manusia yang mampu berpikir. Inilah premis-premis dasar negara minimal yang amat bernuansa Kantian dari segi asumsi dasar maupun bernuansa Lockian dalam hal aplikasi teoretis.

Semua yang dikemukakan di atas—baik *the Sovereign* Hobbesian dan minimalisme Lockian—membawa skripsi ini untuk mempertanyakan kembali asumsi-asumsi dasar yang merupakan peninggalan filsafat pencerahan. Implikasi teoretis psikoanalisis dalam melihat manusia sebagai mesin-penghasil-hasrat

¹⁷ Terjemahan *A Letter Concerning Toleration* dalam *Liberalisme* (Jakarta: Freedom Institute, 2010), hal. 26.

membantu memperlihatkan gejala-gejala ketidaksadaran manusia yang berlanjut pada konsepsi kedua filsuf tentang kekuasaan dan masyarakat. Tetapi, pendekatan seperti ini akan terlampaui deterministik dan tidak menarik jika semata-mata *psychological-substratum* dijadikan satu-satunya kambing hitam. Pendekatan Foucauldian memberi rincian argumen yang berguna dalam memperkaya analisis melihat bagaimana kekuasaan berjalan.

Terlebih dulu mesti jelas, bagaimana mendudukan klaim kekuasaan Hobbes dan Locke ini secara paradoksal? *Pertama*, klaim negara monarki absolut Hobbes bermasalah semenjak ia dengan tegas mengatakan negara boleh melakukan apa saja demi menghindarkan masyarakat dari *omni bellum omtra omnes*. Negara di sini diberkati seperangkat hak istimewa untuk melakukan tindakan apa pun, karena efektivitas pemerintahan adalah jaminan terciptanya keamanan bagi semua. Keputusan tersebut harus absolute, yang berarti mengandaikan adanya kedaulatan. Mungkin Carl Schmitt seorang yang termasuk paling memahami makna absolutisme keputusan saat ia mengartikan “*Sovereign is he who decides on the exception*”¹⁸—sang Berdaulat adalah dia yang memutuskan dalam pengecualian. Setiap hukum boleh dilampaui ketika negara berada dalam kondisi darurat (*emergency*). Hukum, harus mampu menampung keputusan darurat karena hanya dengan cara itu kekuasaan menjadi bermakna. Keputusan itu, dengan demikian, harus dimaknai secara politis. Keputusan darurat adalah keputusan politik; ia ada di dalam dan di luar hukum.

*“All law is "situational law." The sovereign produces and parantees the situation in its totality. He has the monopoly over this last decision. Therein resides the essence of the state's sovereignty, which must be juristically defined correctly, not as the monopoly to coerce or to rule, but as the monopoly to decide. The exception reveals most dearly the essence of the state's authority. The decision parts here from the legal norm, and (to formulate it paradoxically) authority proves that to produce law it need not be based on law.”*¹⁹

¹⁸ Carl Scmitt, *Political Theology* (Massachusetts: The MIT Press, 1985), hal. 5.

¹⁹ *Ibid*, hal. 13.

Kita bisa mengatakan, seandainya moralitas monarki absolut Hobbesian ditujukan untuk kebaikan bersama, dengan penyandingan teori Schmitt, sesungguhnya moralitas itu tidak ada sama sekali. Sebab, politik dalam hal ini tidak sejalan dengan moralitas kebaikan bersama (untuk kedamaian, keamanan, dan seterusnya) seperti yang dikira Hobbes. Politik Hobbesian harus dipahami dalam keputusan (*decisionism*). Politik adalah soal pengambilan keputusan dan tidak ada sangkut-pautnya dengan keamanan yang hendak diwujudkan teori kontrak. Menyandingkan politik dengan moralitas menjadi tidak relevan, karena keputusan politik tidak lagi mempertimbangkan baik-buruk sebuah manfaat.

Posisi negara tidak terikat dengan hukum, karena negara ada di dalam sekaligus di luar hukum. Sesekali ia dapat memutus-hubungan dengan hukum manakala kondisi mengharuskan negara berbuat demikian. Dengan demikian, begitu negara terbentuk, ia tidak lagi membutuhkan legitimasi rakyat. Segala diskursus asal-muasal kekuasaan menjadi tidak relevan akibat kemahadaulatan telah meneguhkan *the Sovereign* menjadi satu-satunya pemegang tunggal kekuasaan. Legitimasi bersumber dari dan untuk dirinya sendiri; negara adalah legitimasi itu sendiri.

Persis pada titik ini otoritarianisme monarki yang tampaknya diiyakan oleh konsepsi *the political* Schmittian mengandung paradoks; Hobbes menginginkan absolutisme kekuasaan sebagai kompensasi meredam watak jahat dan serakah dari manusia. Absolutisme berarti peneguhan kehendak—yang dalam bahasa psikoanalisis tak lain dari cermin traumatik untuk merengkuh yang-Riil ke dalam tata simbolik. Simbolisasi diwujudkan dalam sang Leviathan; kumpulan tubuh buatan (*artificial body*) yang kemudian disebut penguasa, padahal tak lain berasal dari penjumlahan tubuh-tubuh individu (lihat gambar 3.1). Hasrat eksistensial akan keamananlah yang menyebabkan warga negara jatuh pada fatalitas seperti ini. Tiap-tiap individu, sebagai warga Negara, mempersilakan hasratnya dibombardir oleh selongsong diskursus kemanan yang sebetulnya dalam kosa kata ilmu sosial mutakhir merupakan *contested-concept*.

Jalan pikiran yang persis sama dapat kita temui dalam kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat baru-baru ini. Atas nama ancaman dan perang

melawan terorisme, Amerika Serikat memainkan kebijakan *preemptive strike* (menyerang lebih dulu) ke negara-negara “poros setan” (*axis of evil*) untuk mendahului kemungkinan-kemungkinan serangan teror. Serangan tersebut bahkan tidak memerlukan restu dari PBB, karena Amerika Serikat merasa keamanan dan teritori wilayahnya terancam oleh teroris. Perang Iraq dan Afganistan tahun 2001 dan 2003 adalah contoh terbaik *preemptive strike* yang bertujuan melenyapkan “senjata pemusnah massal” di Iraq. Sampai sekarang, tuduhan tersebut tak terbukti. Tetapi, karena hasrat akan keamanan dan tata dunia baru yang ingin diwujudkan, Amerika Serikat menundukkan nafsu unilateralnya pada diktum *with us or against us*. Terorisme di sini langsung masuk dalam penjara bahasa. Karena ketika diskursus terorisme ditelanjangi, tak ada yang mampu memberi jawaban, siapa dan apa itu terorisme? Kata “terorisme” menjadi *contested-concept* dan tidak pernah menunjukkan representasi yang tetap. Terorisme masuk ke dalam *master-signifier* yang sudah diantisipasi Lacan, yakni sesuatu yang tak akan pernah mampu menangkap *signified* (petanda). Tetapi, karena hasrat itu tak bisa ditundukkan, jadilah kita menyaksikan aksi polisional Amerika Serikat yang mendapat acuan teoretis sempurna dari konsep *the political* Carl Schmitt. Amerika Serikat ada di dalam dan *mengecualikan* ketika ia ada di luar hukum.



Gambar 3.1. *Leviathan* Hobbes yang Terbentuk dari Kumpulan Tubuh Individu

Kedua, penggambaran teori kontrak Hobbes dan Locke mengandung cacat serius, karena melakukan pengandaian klaim rasional yang *akan* diterima oleh semua orang *apabila* masing-masing individu memaksimalkan rasionya. Ini adalah sesuatu yang kental dengan nuansa *trancendental philosophy* yang nantinya disempurnakan Kant lewat kategori-kategori rasio. Kant menganggap keadilan berarti “*an understanding as to what all members of society collectively could possibly will.*”²⁰ Seandainya begitu, dapatkah kita meyakinkan rasionalisasi teori kontrak sebagai sesuatu yang benar-benar diinginkan oleh setiap individu? Apakah teori kontrak betul-betul merupakan pilihan rasional satu-satunya, jika risiko *chaos* ingin kita hindari? Di sini kita dijebak dengan pengandaian “rasionalisme universal”.

Tidak ada yang bisa meyakinkan “rasionalisme universal” yang nantinya akan diterima semua individu adalah proyek yang benar-benar tulus. Pengandaian situasi *chaos*, kacau, dan *omni bellum omtra omnes* adalah sesuatu yang diperlukan Hobbes untuk mendasarkan teori kontraknya. Tetapi, tak ada satu pun orang yang mampu memberi argumen meyakinkan sesuatu yang belum terjadi akan benar-benar terjadi jika keputusan tertentu tidak dilakukan. Seandainya x tidak melakukan y , maka yang terjadi adalah z . Tetapi, y sendiri sebetulnya mengandung banyak pilihan-pilihan yang mungkin, yang di dalam kategori logika matematika disebut *hukum probabilitas*. Situasi *chaos* yang diandaikan Hobbes masuk dalam kategori kondisi posibilitas yang melenyapkan probabilitas. Ilustrasi kasus *bailout* Bank Century mungkin berguna untuk menjelaskan teori kontrak ini. Kita semua sama-sama tahu, argumentasi utama negara (lewat menteri keuangan) yang yakin bila talangan Rp 6,7 T tidak dilakukan, maka akan berdampak “sistemik” bagi sistem perbankan dan perekonomian Indonesia secara keseluruhan. Oleh karena itu, *bailout* tersebut dibenarkan secara moral, karena digunakan demi kepentingan yang lebih besar. Dengan menggunakan Hobbes, maka seharusnya masing-masing orang Indonesia yang rasional akan menerima keputusan *bailout* Century untuk menghindarkan masyarakat dari “*chaos*”

²⁰ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy* (Harvard Univesity Press), hal. 16.

ekonomi. Krisis perekonomian, di sini kita analogikan dengan kondisi alamiah Hobbes.

Pertanyaannya, apakah argumentasi negara bisa diterima secara logika—dengan kenyataan begitu banyaknya kontestasi pendapat yang mengatakan *bailout* Century adalah sebuah kesalahan (karena tidak mungkin bank sekecil Century bisa mengakibatkan krisis perekonomian “sistemik”)? Bagaimana memvalidasi klaim rasional *bailout* jika ujung-ujungnya—sebagaimana yang disampaikan banyak kalangan—uang itu digunakan demi kepentingan politik? Di sinilah alasan rasionalisme sebagai kedok kehendak untuk berkuasa (*will to power*) yang diingatkan Nietzsche mendapat tempat yang sulit dibantah. Keadaan “sistemik” masuk dalam kategori posibilitas. Tetapi, sebelum itu, ada hukum probabilitas yang sangat mungkin terjadi seandainya *bailout* tidak dilakukan. Masalahnya, hasrat akan rasio menyebabkan negara selalu mempositivisasi probabilitas agar sesuai dengan selernya. Positivisasi keadaan inilah yang sebetulnya menjadi masalah kita sehari-hari. Siapa yang bisa memastikan bahwa *bailout* tidak disalahgunakan? Atau dengan kata lain, bukankah klaim “rasionalisme universal” adalah aksi sepihak orang-orang yang memiliki akses informasi dan kekuasaan? Dengan jalan pikiran yang sama, bukankah teori kontrak yang mengandaikan keikutsertaan seluruh individu sebetulnya merupakan kedok tempat elitisme kesepakatan di antara sesama penguasa saja?

Pada tahap tertentu analogi dua kasus ini sebetulnya memberi gambaran tentang cara kerja ideologi. Ideologi kontemporer selalu ingin mempositivisasi atau mengonfirmasi probabilitas. Ideologi mengklaim mampu melakukan sesuatu yang dulunya merupakan angan-angan manusia belaka. Masa depan adalah bagian dari yang-Riil yang ingin ditaklukkan. Negara mempositivisasi krisis ‘sistemik’, sehingga membenarkan *bailout*. Hobbes mempositivisasi keadaan alamiah sebagai dasar teori kontrak. Dengan begitu, cara kerja ideologi sebetulnya mencoba mengambil-alih masa depan (yang-Riil) untuk ditundukkan pada rasionalitas-rasionalitas di masa kini, sekaligus secara bersamaan mengeksploitasi hasrat kuriositas kita. Dengan mengulang-ulang argumen soal “krisis sistemik”, atau logika posibilitas, kebijakan tersebut tak bisa dipertanggung-jawabkan karena

sesuatu yang *mungkin* berarti pada saat yang sama juga mengakui kemungkinan-kemungkinan lain. *Bailout Century* dalam hal ini masuk ke wilayah sublim yang berlindung di balik hukum posibilitas, sehingga sulit menakar dampak-dampak ekstrem yang mungkin saja terjadi bila *bailout* tidak jadi dilakukan. Satu-satunya cara memang tinggal mengupayakan penyelidikan mendalam tentang kemungkinan penyalahgunaan aliran dana yang diduga masuk ke kas partai penguasa. Ketika Hobbes membayangkan kemungkinan terjadinya konflik horizontal lewat asumsi watak jahat manusia, pada saat itu pula ia menciptakan kontrak sosial. Kontrak sosial dalam hal ini bukan saja menjadi logis, ia bahkan menjadi *maxim* dari cita-cita keteraturan sosial. Karena dua kasus ini membangun teori lewat pendasaran yang sifatnya epistemologis, maka satu-satunya cara untuk membantah teori-teori seperti ini bukan pada melihat kesesuaian di lapangan. Tidak pula dengan mencari anomali atau ketidak-sejajaran antara teori dan praktik. Tetapi dengan menemukan sendiri—lewat logika—konsekuensi-konsekuensi terjauh yang tidak terpikirkan oleh teori itu sendiri. Contoh berikut cukup bagus menjelaskan apa yang saya maksud.

Perusahaan Microsoft memiliki mimpi bahwa suatu hari nanti “setiap rumah memiliki satu komputer (PC).” Dengan begitu, dunia akan semakin tersambung secara *online* melalui teknologi internet. Dunia Ketiga akan menjadi tujuan utama dari program ini. Desa-desa dan sekolah-sekolah diharapkan memiliki perangkat PC melalui kesepakatan yang ditanda-tangani oleh pemerintah masing-masing, sehingga program “*internet goes to school*” menjadi kenyataan. Tujuannya, membuat dunia datar (*flat*) tanpa batas menjadi kenyataan. Tetapi, *The Microsoft doctrine* ini mengandung soal. Setiap orang yang membeli perangkat komputer, membeli *software*, pergi ke warnet, berselancar di dunia maya, sebetulnya secara tidak langsung membayar sejumlah uang ke Microsoft. Pemanfaatan ‘ruang publik dunia maya’ tempat orang saling bersosialisasi secara tidak langsung dieksploitasi dengan cara “harus bayar” dengan alasan hak milik kekayaan intelektual. Tetapi, karena dunia sudah menganggap zaman sekarang sebagai “zaman teknologi informasi”, hampir-hampir setiap negara tidak bisa membendung arus penyebaran internet ini. Sehingga, tak salah menyebut

Microsoft sebagai *the real owner of public spheres*. Kesuksesan Microsoft tak lain karena keberhasilan mengendalikan masa depan untuk dijual kepada manusia—sang pemilik hasrat. Bill Gates menjadi orang terkaya di dunia bukan karena eksploitasi dari nilai lebih para pekerja Microsoft—sebagaimana mungkin yang akan dikatakan Marx jika ia masih hidup—tetapi keberhasilan mengeksploitasi masa depan dengan mengendalikan ruang-ruang hasrat seluruh manusia.

Kritik *ketiga* yang dikhususkan kepada Locke, yakni asal-muasal konsepsi negara alamiah dan hukum alamiahnya yang menganggap bahwa moralitas agama akan mengarahkan manusia untuk senantiasa berbuat baik. Manusia yang tidak berbuat baik berarti melanggar hukum alamiah, dan dengan melanggar hukum alamiah ia tidak mendapat kebebasan, dengan tidak mendapat kebebasan berarti ia melanggar hukum positif. Kira-kira seperti itulah gambaran turunan “manusia rasional” *a la* Locke yang senantiasa menaati nalar. Dan dengan begitu pula rasionalisasi teori kontrak Locke tercipta dengan asumsi yang bertolak belakang dengan Hobbes. Manusia yang menaati nalar akan cenderung berbuat baik untuk menjauhkan dirinya dari celaka. John Locke, sebagaimana yang bisa ditebak, adalah seorang penganut Kristiani yang taat.

Persoalannya, rekam-jejak relasi antara agama dan negara tidak pernah mesra. Selalu terdapat instansi yang tampaknya tidak bisa tidak selalu bersinggungan; agama dan negara senantiasa saling memperalat. Kritik teologi biasa ditujukan sebagai kritik politik, atau dengan bahasa Schmitt *political theology*. Karl Marx adalah orang yang paling tepat menggambarkan keharusan melakukan kritik agama. Dalam bahasa Marx “*the critique of heaven turns into the critique of earth, the critique of religion into the critique of law, and the critique of theology into the critique of politics*”²¹—kritik surga menjadi kritik bumi, kritik agama menjadi kritik akan hukum, kritik teologi menjadi kritik politik. Marx tidak mempersoalkan bentuk agama sebagai ritus ibadah formal. Yang ia persoalkan adalah kondisi yang menyebabkan manusia menempatkan agama sebagai *the only world view* dalam melihat fenomena-fenomena di masyarakat. Setiap gejala sosial-politik yang disikapi dan “dihayati” sebagai

²¹ Marx dalam Dhakidae, hal. 543.

bagian dari agama, menurut Marx, tak lain sebentuk kesadaran palsu dalam melihat realitas, sebuah kesalahan menyadari kondisi yang sesungguhnya. Tentu saja harus dikatakan, Marx seorang yang anti-agama. Agama, menurutnya, hanya sebentuk “ideologi” yang dikonstruksi oleh akal manusia. Tetapi, itu tidak membuat ia menyalahkan agama. Yang ia persoalakan ialah, sekali lagi, kondisi material yang menyebabkan agama menjadi pembenaran banyak hal. Kritik Marx terhadap agama bukan kritik teologis, melainkan kritik materialis atas kondisi sosial-politik di masyarakat. Berbeda halnya dengan Carl Schmitt. Jikalau Marx masih melihat agama sebagai konstruksi pikiran—tak ubahnya dengan ideologi politik, ekonomi, sosial, dan sebagainya, Schmitt melihat fenomena sosial manusia sebagai sekularisasi atas doktrin-doktrin agama. Konsep-konsep politik adalah konsep agama yang sudah diduniawikan. Kedaulatan Tuhan, misalnya, diterjemahkan sebagai kedaulatan untuk melakukan apa saja yang ada pada penguasa. Keinginan menghukum atau memenjarakan, contoh lainnya, adalah manifestasi kehendak Tuhan dalam menentukan dosa-pahala pada setiap umat-Nya. Dalam *Political Theology* Schmitt dengan gamblang mengemukakan maksudnya.

“All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development—in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver—but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology. Only by being aware of this analogy can we appreciate the manner in which the philosophical ideas of the state developed in the last centuries.”²²

Hampir-hampir seluruh konsep bernegara bersumber dan beroleh inspirasi dari agama. “*The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology*”—pengecualian kasus-kasus hukum analog dengan mukjizat (*miracle*) dalam teologi. Pemberian grasi (pembatalan hukuman) oleh seorang kepala negara ibarat mukjizat bagi seseorang yang sudah divonis hukuman mati. Bayangkan

²² Schmitt, *Political Theology*, hal. 36.

saja, “hukuman mati” sama artinya dengan kehendak melakukan titah Tuhan di dunia. Kalau kita percaya kematian itu di tangan Tuhan, lalu mengapa negara seolah-olah berkemampuan melakukan eksekusi mengakhiri hidup seseorang? Bahkan seolah-olah mampu memberi mukjizat dengan secarik penandatanganan kertas grasi bagi narapidana yang sudah divonis “pasti akan menjalani hukuman mati”. Surat ketetapan grasi adalah “surat Tuhan” di dunia. Argumentasi sementara orang bahwa hukuman mati melanggar HAM batal dengan sendirinya semenjak filsuf liberalisme klasik mengandaikan hak alamiah bersumber dari hukum kodrat. Kalau HAM dianggap bersumber dari Tuhan dan tak bisa dicabut oleh manusia, maka anggapan itu batal semenjak kita menerima konsepsi sekularisasi konsep-konsep politik sebagai konsep agama yang telah diduniawikan. Negara tak lain sebetulnya Tuhan di dunia.

Perbandingan “kritik teologi sebagai kritik politik” antara Marx dan Schmitt di atas penting kiranya untuk melihat posisi Locke dalam konteks historis. Locke adalah orang yang menginginkan moralitas ilahiah ditanamkan dalam wujud kesempurnaan nalar alias rasio manusia. Manusia rasional adalah manusia yang menaati hukum alamiah dan dengan begitu, kekerasan dan kekejaman *a la* teori kontrak Hobbes dapat dihindarkan. Sekarang menjadi jelas kiranya kritik psikoanalisis atas konsepsi politik Locke bersumber dari hasrat merengkuh yang-Riil ke dalam tata simbolik pemerintahan. Dua contoh di atas menginformasikan bahwa kehendak mentransformasikan hukum Tuhan atas nama moralitas (hukum alamiah dalam bahasa Locke) tak lain dari sebetulnya ketidaksadaran yang menggawangi pikiran manusia. Ketidaksadaran akan hasrat akan yang-Lainlah yang mengarahkan manusia pada tindak-tanduknya di dunia.

Kritik *keempat* adalah kolaborasi dari teori politik Hobbes dan Locke. Karena Leviathan dipahami sebagai gabungan tubuh-tubuh individu (*corpus corporeal*) ke dalam tubuh sang Leviathan (penguasa), maka penguasa seharusnya menjadi “tubuh sosial” (*corpus social*) dari warga negara. Tubuh sosial inilah yang menjamin keamanan dan kedamaian dari tubuh-tubuh individu. Tetapi, sejak pengandaian kedaulatan hukum ilahiah yang dilakukan Locke, tubuh sosial kini berubah menjadi tubuh mistik (*corpus mysticum*). Tubuh mistik ini bukan lagi

sebuah konsekuensi logis dari keberadaan teori kontrak, tetapi lebih merupakan sebuah keharusan agar tiap-tiap individu senantiasa “menghamba” kepada negara. Sebagaimana kepercayaan animisme yang terjadi pada masyarakat-masyarakat kuno, mereka berbuat begitu bukan karena bentuk formal yang istimewa dari benda-benda, tetapi proyeksi dari hasrat akan keamanan di dunia yang mereka letakkan ke benda-benda apabila mereka menyembah benda-benda tersebut. Manusia memproyeksikan keamanan sebagai bentuk *self-mechanism*. Tuhan dalam agama animisme memiliki daya magis-mistik yang menyebabkan manusia menjadi tertakluk. Negara dalam konteks ini tak jauh berbeda. Ia tak lagi dipahami sebagai aktualisasi kehendak dari “tubuh-tubuh warga negara” menjadi tubuh politik, tetapi kekuasaan negara berubah menjadi kekuasaan mistik, di mana setiap kehendaknya harus dipatuhi, dijalankan, sebagaimana titah Tuhan di dunia.

Mistisisme negara ini kini amat tipis bedanya dengan warga negara yang sedang berilusi. Pada mulanya, sumber kekuasaan berasal dari perjanjian tiap warga negara, lama-kelamaan perjanjian menyebabkan warga negara mengalami pendisiplinan, dalam pengertian Foucauldian, yakni sebetuk kepatuhan untuk menjalankan hukum yang tak lain dari ekspansi kekuasaan ke tubuh-tubuh individual. Kekuasaan negara berdaya magis yang menginterpelasi (memanggil subjek) untuk patuh dan taat pada peraturan “Tuhan di dunia”.

Kira-kira saya memahami ilusi “kepatuhan” individu terhadap negara ini dalam formulasi Marx terhadap ideologi: *they do not know it, but they are doing it*. Negara kini menjadi objek ilusi—bukan dalam pengertian “gaib”—tetapi ilusi yang diartikan sebagai cara keliru dalam melihat dunia. Untuk itu, penting kita membandingkan kritik ini pada pendapat Slavoj Žižek tentang ideologi.

“The Illusion is not on the side of knowledge, it is already on the side of reality itself, of what the people are doing. What they do not know is that their social reality itself, their activity, is guided by an illusion, by a fetishistic inversion. What they overlook, what they misrecognize, is not the reality but the illusion which is structuring their reality, their real social activity.”²³

²³ Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, hal. 29-30.

Terdapat perbedaan kentara pengertian ideologi antara Marx dan Žižek. Bila Marx menganggap ideologi masih pada tataran konstruksi pengetahuan, sebuah cara pandang keliru dalam melihat dunia, menurut Žižek, ideologi ada pada tataran praktik, realitas sungguhan yang mempengaruhi cara manusia berperilaku. “*The Illusion is not on the side of knowledge, it is already on the side of reality itself, of what people are doing*”. Ideologi, menurut Žižek—yang juga dipengaruhi Lacan—tak lain dari akumulasi fantasi-fantasi yang diciptakan manusia di dunia yang kini merajut ke seluruh dimensi kehidupan. Fantasi itu bersumber dari hasrat manusia akan komoditas. Žižek menganggap tesis Marx soal fetisisme komoditas yang terjadi pada manusia modern masih relevan menggambarkan cara kerja ideologi. Hanya saja, ia tak lagi bermain pada level *knowledge* melainkan *practice and reality itself*.

Cukup mengejutkan bagaimana fetisisme yang diartikan Marx sebagai alienasi manusia dari produk kerja yang dihasilkannya bertemu dalam konteks mistisisme kekuasaan Hobbes dan Locke. Mistisisme berarti ilusi, dan ilusi ini amat dekat pengertiannya dengan fetisisme Marx. Kita bisa sandingkan fetisisme Marx ini dengan simtomp psikoanalisis; dua-duanya membuat manusia mengalami kesalahan (*misrecognition*) dalam melihat realitas. Tetapi, perlu sekali lagi digariskan, simtomp psikoanalisis sudah menjadi objek seluruh realitas; simtomp ada di mana-mana. Sedangkan fetisisme baru akan disadari ketika akal budi manusia sadar bahwa sesungguhnya realitas yang dihasilkan lewat proses produksi adalah kepalsuan belaka.

3.2 Konsep *Power Over*

Kalau diperhatikan, terdapat kekhasan dari teori kekuasaan liberal yang memberikannya kualitas khusus dibandingkan teori-teori kekuasaan yang lain. Teori liberal memberi ruang yang bersifat *empowerment* (pemberdayaan) kepada individu-individu yang berada di dalam struktur. Tidak saja bertumpu pada asumsi rasio yang melekat pada tiap-tiap manusia, teori ini menciptakan suatu ruang publik terbuka di mana masing-masing anggota dianggap mampu berbicara di luar pengaruh-pengaruh kekuasaan. Ruang publik terbuka mesti dilihat sebagai

situasi ideal untuk menyelamatkan agensi dari struktur yang ada di dalamnya. Upaya seperti ini tampak nyata dalam filsafat Jurgen Habermas yang memberi tanggapan atas strukturalisme yang dianggap mengesampingkan prinsip-prinsip modernisme. Kekhasan seperti ini membuat teori kekuasaan liberal *a la* Locke, misalnya—meski tidak pernah dieksplisitkan—memungkinkan terciptanya ruang intersubjektif karena proses saling mengoreksi, kepercayaan yang tinggi terhadap rasionalitas manusia, dan kebebasan yang dibayangkan oleh teori kekuasaan ini.

Akan tetapi, kritik dari kalangan strukturalisme yang banyak ditemui di abad ke-20—dan umumnya dipakai dalam menganalisis fenomena-fenomena kekuasaan otoritarian, fasisme, dan sebagainya—justru melihat rasionalitas dalam liberalisme sebagai bagian dari permainan kekuasaan. Memberi tempat pada kebebasan berarti memberi tempat pada mereka yang telah diuntungkan dalam posisi sosialnya. Orientasi perubahan nilai-nilai “kebaikan” yang dibayangkan oleh liberalisme tidak akan berarti apa-apa jika struktur dasar di masyarakat tidak diubah. Persoalan pada liberalisme, mereka memulai dari pengandaian teoretis yang terpisah dari realitas sosial sehari-hari. Mereka tidak mengubah itu karena struktur sosial-ekonomi-politik telah memberi keuntungan langsung datangnya keistimewaan-keistimewaan. Dengan kata lain, tidak pernah ada rasionalitas tanpa perubahan struktural.

Konsep kekuasaan *power over* tidak pernah memulai analisisnya dari praandain *a la* teori kontrak. Mereka tidak membayangkan adanya rasionalitas universal yang mampu mengarahkan manusia untuk memilih yang-baik. Teori-teori turunan liberalisme—seperti *rationality choice*, yang berawal dari asumsi usaha manusia mengejar kepentingan-kepentingannya hingga berujung pada kebaikan orang banyak—ditolak mentah-mentah. Sebaliknya, karakteristik dari pendekatan ini sangat bernuansa materialistik—melihat analisis dari jurang realitas kehidupan sehari-hari, baru setelah itu menyusun suatu teori emansipatoris. Teori ini sangat curiga dengan asumsi dasar filsafat subjek pencerahan yang dijadikan tolak ukur kemajuan liberalisme.

Pandangan seperti itu tidak mungkin terbentuk jika kita tidak memberi perhatian pada fenomena kekuasaan itu sendiri. Dalam tahap ini, kekuasaan harus

dilihat sebagai hubungan yang tidak simetris. Ada pusat dengan segala keistimewaan dan wewenangnya. Kekuasaan disejajarkan maknanya dengan otoritas. Dengan ini ia mampu memaksa, bersikap koersif, dan mendudukkan keinginan-keinginan individu pada otoritas kekuasaan.

Sepintas ia mirip dengan *political theology* yang barusan dibahas. Jika negara dalam pandangan liberalisme mendapat kesesuaian dengan fenomena hubungan Tuhan dan manusia di dunia, otoritas dalam pengertian ini tipis-tipis saja perbedaannya, yakni terletak pada pembekuan istilah-istilah, identitas-identitas, bentuk-bentuk, ke dalam unit pengaruh kekuasaan. Yang dimaksudkan dengan istilah, bentuk, dan identitas ini tidak lain sebagai pemaksaan suatu ketidakmungkinan kategori politik ke dalam struktur-struktur kekuasaan. Kekuasaan lewat dominasi berkehendak mengesampingkan diferensiasi kultural menjadi keputusan-keputusan politik yang tidak seimbang. Cara ini terlihat sekali pada teori-teori struktural yang mencoba memasung manusia dalam sistem-sistem yang kaku.²⁴

Konsep *power over* membutuhkan syarat legitimasi yang harus ia dapatkan dari luar. Maksudnya, kekuasaan dalam hal ini tidak pernah melegitimasi dirinya pada dirinya sendiri, seperti yang kita saksikan dalam teori kekuasaan liberal. Supaya cara ini berhasil, dominasi kuasa memaksa suatu prinsip yang sama sekali bertentangan dengan kenyataan. Ketidakmungkinan itu sering bercorak primordial, membangkitkan sesuatu yang laten yang dianggap telah terberi, tetap, dan stabil—sedangkan dalam kenyataannya, ia sama sekali kosong. Misalnya tentang identitas bangsa, gelora nasionalisme, pandangan-pandangan etnologi yang melihat ada keunikan di dalam idenitas yang ia miliki.

Contoh terbaik dari teori ini adalah fasisme. Ideologi yang menjadi sangat terkenal berkat kekejaman Hitler terhadap kaum Yahudi di Jerman, Polandia, Austria, dan negara-negara jajahan Jerman yang lain bermula dari perasaan congkak terhadap nasionalisme Jerman. Apa yang ada di situ sebetulnya

²⁴ Strukturalisme dalam ilmu sosial berbeda corak dengan strukturalisme yang dipakai dalam teori-teori sastra-humaniora. Pada ilmu sosial, strukturalisme lebih diartikan sebagai wacana sosial, institusi-institusi, ideologi-ideologi—yang semuanya itu menempatkan subjek di pinggir pusat analisis. Sedangkan pada teori sastra-humaniora, strukturalisme lebih dimaknai sebagai kajian dari filsafat analitik (lihat penjelasan di bab 2).

menghidupkan kembali gelora cita-cita Jerman yang sejati, otentik, dan penuh dengan patriotisme. fasisme percaya pada keunikan, kesejatan, yang distingtif terhadap identitas yang lain. Sekali fasisme dibangkitkan—ia membangkitkan imaji kesatuan dan keunggulan identitas dalam kemahadaulatan kekuasaan bernegara.

Ada teori yang mengatakan patriotisme Jerman sebetulnya manifestasi dari *Dasein* Heidegger.²⁵ Heidegger dianggap seseorang yang filosofis dalam teks dan Nazi-olog dalam politik. *Dasein* merupakan istilah “ada-di-sana” yang menggambarkan antisipasi manusia modern terhadap fenomena-fenomena eksistensial yang tidak bisa dihindarkan. Ketika seseorang terlahir di dunia, ia mengalami *faktizität*, ada-di-dunia dengan *ada-ada* yang lain. Seseorang tidak pernah terlahir sendiri, ia selalu dengan kondisi sosial yang terberi. Hal ini menyebabkan ia selalu berada dalam kondisi eksistensial, *existentialitaet*, yang mana keberadaan orang-orang, benda-benda, atau *ada-ada*, membuat aku bersikap. Manusia merespons sekitarnya dengan memutuskan sesuatu, bertindak, mengambil posisi, bekerja, dan sebagainya. Ketika aku berhubungan dengan yang lain—pada saat itu aku menegaskan ke-aku-an, kepribadian, kenyataan diri sebagai sesuatu yang terpisah, otonom. Aku bukan kumpulan dari manusia-manusia, bukan kumpulan statistik karena manusia memiliki subjektivisme tempat ia merenungkan ke-ada-annya. Akan tetapi, jika hal ini tidak dijalani dengan refleksif, manusia akan jatuh pada *verfallen*, kehancuran, rusak, menjadi bagian dari dunia yang sudah mengubahnya, menjadi *das Man*, manusia massa (istilah Heidegger untuk menyebut orang kebanyakan).

Dasein, ada-di-sana, adalah manusia yang mampu mencandra waktu, mengenali eksistensi diri, dan dengan begitu ia menjadi otentik. Otentisitas inilah yang nantinya bermakna bagi dirinya, karena ia tahu arti dari sebuah kematian—sebuah kepastian yang tak terelakkan bagi tiap orang—justu ketika menegaskan kediriannya sebagai individu yang bermakna.

Dari sini kelihatan corak filsafat Heidegger yang menginginkan reflektivitas subjek di tengah kepungan budaya massa yang membanjiri

²⁵ Jeff Collins, *Heidegger and the Nazis* (Icon Books, 2000).

kehidupan manusia abad ke-20. Jika dilihat sekilas, seolah-olah tidak ada hubungannya dengan prinsip teori dominasi yang sedang kita bahas. Hubungannya justru terletak pada pembagian antara *Dasein* dan *das Man* dalam kategori filsafat Heidegger, ketika ia membedakan tubuh otentik dan tubuh massa. Dan otentisitas makrosubjek Heidegger termanifestasikan dalam politik superioritas Nazi Jerman era Hitler. Di situlah ia membenamkan pengaruh “ras Arya” sebagai *Dasein*; bahwa Jerman memiliki tugas historis yang harus diembannya sebagai bangsa yang “otentik”.

“Heidegger seolah-olah mencoba menempatkan “*an authentic being*” bagi bangsa Jerman. Kalau *Dasein* hanya mungkin menjadi otentik dan tidak otentik, maka mengapa bukan demikian pula suatu bangsa? *Dasein*, yang berjuang untuk mencapai otentisitas, mencari kebenaran dirinya, menjadi bangsa Jerman dalam perjuangannya mencari eksistensinya yang sungguh, misinya, dan nasibnya (*destiny*). Ia akan mendapatkan kesejatiannya dalam bangsa, *das Volk*, suatu entitas yang unik dan tak terbagi. Dalam skenario ini dibuat bangsa-bangsa yang tidak otentik, yang lebur dalam bisnis keseharian, “berkicau dalam bahasa-bahasa yang tidak otentik.”²⁶

Dalam politik fasisme, yang diutamakan adalah negara itu sendiri. Individu, masyarakat, atau bangsa mesti mempercayakan segala kehendak dan tujuan-tujuan pribadi untuk kebaikan negara. Ini berbeda sekali dengan prinsip negara sosialis—di mana tujuan negara berdiri malah untuk menegakkan kebaikan dan kesejahteraan bagi masyarakat—meskipun negara sosialis mensyaratkan ketaatan individu yang tidak kurang kerasnya. Fasisme tidak boleh disamakan dengan sosialisme²⁷ baik dalam pengertian atau implementasi teoretis yang telah menjadi sejarah.

Karena fasisme mengutamakan “kesejatian dan kemurnian” bangsa, maka harus ada yang “tidak murni”, “yang tidak sejati”. Mereka yang dianggap di luar

²⁶ Jeff Collins, *ibid*; dalam Dhakidae (2003) hal. 645-646.

²⁷ Slavoj Zizek dalam salah satu kuliahnya mengilustrasikan dengan sangat baik perbedaan Hitler dan Stalin ketika berpidato. Pada Hitler, setiap selesai berpidato ia akan maju beberapa langkah dari podium untuk menerima tepuk-tangan dari peserta yang mendengar. Pada saat bersamaan Hitler akan menunduk takzim pertanda ia menerima kehormatan yang diberikan rakyatnya. Sedangkan ketika Stalin selesai berpidato, ia akan maju beberapa langkah ke atas podium untuk ikut bertepuk-tangan bersama-sama dengan rakyat sosialis pertanda pidato itu milik mereka bersama. Hitler menginginkan negara dihormati lebih tinggi dari rakyatnya sendiri.

sistem ini menjadi pengecualian dari kebesaran Nazi. Dan akhirnya fasisme mensyaratkan “korban” yang disalahkan sebagai tumpuan “kambing-hitam”. Dalam hal ini masih menjadi misteri mengapa harus bangsa Yahudi yang menjadi korban. Tetapi, yang dipentingkan dalam kajian ini adalah bagaimana fasisme memberi gambaran yang sangat karikatural terhadap kaum Yahudi. Yahudi disamakan dengan ketamakan, kejerokan, tukang-tipu, gila harta, dan sebagainya. Mereka adalah orang yang dipersalahkan dan mengotori kesucian bangsa Jerman. Oleh sebab itu, “membersihkan” Yahudi dari muka bumi, dibenarkan dan logis bagi fasisme.

Tentu saja uraian ini, dalam tahap tertentu, sangat simplistik melihat persoalan yang terjadi di era Hitler. Tetapi, paralelisme historisnya dapat kita saksikan di era fasisme Orde Baru yang menumpukkan segala kesalahan “G30/S/PKI” kepada kelompok komunis. Komunisme tidak dianggap sebagai bagian dari Indonesia dan karena itu diperbolehkan ditangkap, dibunuh, dan dipenjara tanpa pengadilan. Indonesia adalah bangsa yang “pancasilais” dan oleh sebab itu mesti ada yang “tidak pancasilais”—mereka ini dianggap menyelewengkan nilai-nilai Pancasila—yang bukan bagian dari bangsa Indonesia.

Terlihat karakteristik utama dari dominasi kekuasaan dalam perspektif ini bermula ketika ia meletakkan legitimasi dari luar dirinya. Dominasi *power over*—sekali lagi untuk menegaskan—tidak pernah mendapat legitimasi dari dalam diri sendiri. Ia perlu mencari “kesalahan” untuk dijadikan alasan-alasan patriotik terhadap bangsanya. Dalam hal ini, terjadilah pembakuan sekaligus pembekuan identitas kaum Yahudi dan Komunis. Yahudi dan Komunis dimatikan ke dalam struktur kepribadian yang padat, tetap, utuh, tanpa memandang kemungkinan ia berubah menjadi yang lain. Sama halnya corak pandang terhadap nasionalisme Jerman dan Indonesia Orde Baru. Mereka sama-sama meyakini nasionalisme berasal dari kesejatan dan otentisitas bangsanya yang harus terus dipelihara dan dibangkitkan. Dengan cara ini, prinsip-prinsip dominasi dibentuk dan dilestarikan. Tidak diperbolehkan nilai-nilai dan ideologi yang hidup selain apa yang telah ditahbiskan oleh negara.

Dalam kaitannya dengan itu, kita juga dapat meneliti model dominasi kuasa yang menempatkan prinsip-prinsip serupa, tetapi dengan intensitas yang lebih halus. Jika fasisme memberi kontras yang teramat jelas antara kekuasaan liberal-demokratis dengan nondemokratis (setidaknya menurut gambaran yang paling sederhana), maka ada model-model kekuasaan di tingkat mikro yang tujuannya juga mengarahkan perilaku manusia dalam bentuk-bentuk yang diinginkan moralitas kekuasaan. Foucault memberi contoh yang bagus sekali dalam studi tentang kegilaan (*Madness and Civilizations*, 1963).

Studi kegilaan, *mental illness*, tidak akan pernah terjadi tanpa keberadaan psikiatri—salah satu perkembangan dari psikologi umum yang biasa dipakai dalam dunia medis untuk mengukur tingkat “kewarasan” seseorang. Psikiatri yang baru berkembang pada abad ke-19 ini selanjutnya melakukan pemisahan sistematis antara yang-normal dan abnormal dari kepribadian dan tingkah laku manusia. Pemberian label “gila”, pemisahan kediaman yang berbeda dari “orang-orang normal”, dan cara-cara interaksi sosial yang tidak disamakan dengan orang kebanyakan membuat mereka yang dikategorikan mengalami gangguan mental bukannya berbeda secara intrinsik dengan orang banyak, melainkan segregasi yang secara tidak sadar dilakukan untuk menjaga standar moralitas borjuis Abad Pencerahan. Kesadaran dan “ketidaksadaran” mengalami institusionalisasi sedemikian sehingga “sertifikasi” rasionalitas ditandai dengan berdirinya institusi-institusi yang memperkuat rezim modern. Keberadaan penjara dan rumah sakit hanya menciptakan kompleksitas model relasi sosial yang makin rumit, walau ujung-ujungnya tetap berakhir pada dominasi. Akhirnya, standar yang diberlakukan oleh ilmu psikiatri, menurut Foucault, bersikap mendua—karena pada saat yang sama ia harus mencocokkan penggunaan-penggunaan metode “kesadaran” menurut versi yang sebetulnya merupakan temuan filsafat abad ke-17 dan 18. Dengan arkeologi sebagai teknik, Foucault berhasil menunjukkan kelemahan-kelemahan studi tentang manusia yang sudah mengidap bias pencerahan sejak perumusan-perumusan teoretisnya. Pada tahap ini, ilmu bukan lagi bertujuan menunjukkan mana benar mana salah, ilmu bahkan sudah menjadi

bagian dari kekuasaan. Ilmu diperbantukan oleh kekuasaan dan kekuasaan mendapat justifikasi ilmiah dari ilmu. Keduanya menjadi satu dalam dua.

Pendekatan arkeologi Foucauldian dalam melihat fenomena mikropower ini sebetulnya dapat diartikan filsafatnya masuk ke dalam kategori relasi pengetahuan dan dominasi kuasa. Bahkan, misalnya, ketika pendekatan genealogi yang mulai ia pakai pada pertengahan 1970-an untuk menguraikan “sejarah penjara”—dalam *Discipline and Punish*—di mana pelebagaan kekuasaan ternyata dimulai dengan melembagakan hukuman dengan cara mengefektifkan bentuk-bentuknya—itu juga bisa dipahami bagian dari dominasi. Bukannya tanpa alasan, mengingat ia menyebut pada saat itu internalisasi norma baik-buruk, larangan terhadap suatu perbuatan tertentu, telah membatasi ruang-gerak individu dalam berpikir dan bertindak serta mengingatkannya pada hukuman jika berbuat terlalu jauh.

Akan tetapi, teori psiko-governmentality harus dilihat dari sisi yang berbeda, di mana subjek secara tidak sadar membiarkan dirinya larut dalam wacana-wacana kekuasaan. Pada beberapa pengertian, pendekatan ini sedikit memodifikasi pendekatan kekuasaan Foucauldian yang nyaris tidak membedakan bentuk kekuasaan dengan pengetahuan. Hal ini dapat dipahami karena ia mengartikan kekuasaan sebagai sesuatu yang produktif; dalam arti ini, maka kekuasaan untuk menghukum dianggap sebanding dengan kekuasaan untuk mengarahkan atau menyembuhkan. Foucault percaya dimensi kekuasaan tersebar, ada di mana-mana.

“It seems to me that power is always already there, that one is never 'outside' it, that there are no 'margins' for those who break with the system to gambol in. But this does not entail the necessity of accepting an inescapable form of domination or an absolute privilege on the side of the law. To say that one can never be 'outside' power does not mean Power/Knowledge that one is trapped and condemned to defeat no matter what.”²⁸

²⁸ Foucault, *Power/Knowledge*, *op cit.*, hal. 141-142.

Adapun pendekatan psiko-governmentality membedakan apa yang dimaksud kekuasaan-yang-koruptif dengan kekuasaan-yang-mengarahkan. Bentuk pertama berujung pada dominasi yang teramat jelas, sedangkan yang kedua malah membentuk integrasi, menghaluskan model kekuasaan, sehingga seolah-olah ia berwatak sangat manusiawi. Sedangkan Foucault (setidaknya sampai tahun 1975) memberi penekanan yang berbeda.

“(Power is)... that these relations don 't take the sole form of prohibition and punishment, but are of multiple forms ; that their interconnections delineate general conditions of domination, and this domination is organised into a more-or-less coherent and unitary strategic form ; that dispersed, heteromorphous, localised procedures of power are adapted , re-inforced and transformed by these global strategies, all this being accompanied by numerous phenomena of inertia, displacement and resistance ; hence one should not assume a massive and primal condition of domination , a binary structure with 'dominators' on one side and 'dominated' on the other, but rather a multiform production of relations of domination w hich are partially susceptible of integration into overall strategies.”²⁹

Dari kutipan di atas, kita dapat memahami, Foucault menyamakan antara kekuasaan dengan dominasi. Baik kekuasaan yang dilihat secara halus dalam bentuk diskursus-diskursus maupun kekuasaan yang dilihat secara gamblang—yang memaksakan kehendaknya—dalam bentuk fasisme dan model pemerintahan otoritarian. Saya akan membuat jarak dengan teori kekuasaan Foucault lewat penjelasan berikut ini.

Jika teori strukturalisme-fungsional Parson atau paradigma kultural Durkheim—yang merupakan varian teori-teori modernisasi—sukses mengarahkan masyarakat untuk melakukan perubahan-perubahan kualitatif—pada titik ini teori modernisasi berubah menjadi teori kekuasaan. Teori-teori sosiologi modern itu telah banyak dijadikan tolak ukur—yang bersifat *eurocentrism*, tentu saja—dalam melihat standar-standar kemajuan masyarakat. Parson dikenal dengan istilah AGIL (*adaptation, goal, integration, latency*) yang sepenuhnya melihat manusia-manusia sebagai bagian di dalam sistem-sistem yang mampu mengarahkan

²⁹ *Ibid*, hal. 142.

perilaku, sehingga apa yang diinginkan pasti dapat dicapai lewat parameter-parameter modern yang terukur. Kekuasaan strukturalisme, dalam hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip *governmentality* Foucauldian. Ia tidak saja berhasil mengarahkan subjek secara sukarela, ia bahkan mampu meyakinkan subjek untuk melihat fenomena teori modernisasi sebagai sebuah kebutuhan dan keharusan.

Akan tetapi, jika kekuasaan itu dipandang sebagai sistem koersif yang mendesakkan keinginannya, maka hal itu mesti dilihat sebagai *dominasi* di mana individu dan masyarakat sebetulnya tidak menganggap penting, atau berperilaku bukan karena kehendak pribadi, untuk melakukan sesuatu yang bertujuan untuk perubahan yang mereka inginkan, melainkan semata-mata mereka melakukan itu karena perintah dari “atasan/otoritas”. Jika modernisasi diterima hampir-hampir tanpa kritis, dominasi pun harus dilihat dengan cara yang sama, tetapi dengan metode-metode ketat yang membuat masyarakat sangat terbatas ruang gerakannya. Modernisasi, dalam hal ini, berhasil menghaluskan wajahnya dan dengan cara ini membuat setia individu bersikap sebagaimana seharusnya. Sedangkan yang terjadi pada fasisme dan konsep dominasi (*power over*) justru kebalikannya.

Dengan kata lain, berbeda dengan Foucault, dominasi itu sendiri bukanlah bentuk kekuasaan. Kekuasaan dalam pengertian ini dimaksudkan sebagai sesuatu yang halus yang mengarahkan subjek melakukan sesuatu yang tidak berkaitan dengan kepentingannya. Sedangkan dominasi menuntut segala apa yang ia kehendaki harus tercapai bahkan dengan paksaan. Dominasi membuat subjek tidak lagi berpikir tentang kebebasan. Sedangkan dalam teori kekuasaan, sebegitu halusnya imajinasi dia tentang apa-apa yang dibutuhkan, apa yang dia perlukan, dia bahkan masih sempat berpikir apa yang dia kerjakan sebagai manifestasi dari kehendak bebasnya. Pada teori liberal, kekuasaan sukses mencamkan sesuatu yang ilusif ini. Sedangkan pada dominasi, subjek menjadi bergantung, terpaksa, dan ia melakukan sesuatu semata-mata karena tidak ada pilihan alternatif berbuat lain.

Dominasi sebagai dominasi berbeda sepenuhnya dengan kekuasaan. Oleh sebab itu, apa yang terjadi pada era Orde Baru, fasisme Hitler, leninisme-marxisme di Uni Soviet, dan contoh-contoh lain yang lazim disebut pemerintah

“otoritarian”, sebetulnya bukan manifestasi kekuasaan yang berdaulat. Yang terjadi di sana lebih kepada akumulasi politik ketakutan (*politics of fear*) yang begitu dominan. Negara mempermainkan ketakutan ini sebagai alat kuasa. Politik ketakutan ini sejalan dengan bentuk-bentuk teror yang dilegalisasikan atas nama “stabilitas dan keamanan”.

Negara—yang di dalam konsep *power over* tidak pertama-tama dipahami lewat bagaimana proses-proses pembentukannya, seperti yang telah dijelaskan di awal—akhirnya menjadi aktor yang terlampau dominan, disebabkan ketiadaan teori ini melakukan praandaian kemunculan konsep kekuasaan. Hal ini dimungkinkan semenjak teori bertolak dari fakta sosial yang dilihat sebagai fakta begitu saja. Kesalahan itu mengakibatkan negara muncul bukan sebagai kekuasaan yang termanifestasi, akan tetapi lebih kepada eksese dominasi yang bermain secara efektif.

Adapun dalam teori liberal, yang terjadi adalah kebalikannya. Yang tampak nyata di sana adalah permainan kekuasaan yang terwujud dalam diskursus-diskursus, argumen-argumen di ruang publik, penamaan-penamaan konsep “kewargaan”—yang berarti memberi kualitas khusus kepada warga negara untuk bertindak sejauh yang dibolehkan oleh kekuasaan itu sendiri. Dan kekuasaan adalah bentuk halus yang bersemayam dalam fenomena diskursus itu. Dalam istilah Lacan, ia ada dalam *linguistic gap*—sebagai eksese dari yang tak pernah bisa direngkuh oleh wacana—mengingat keterbatasan kemampuan bahasa untuk mendalami apa-apa yang dibahasakan. Pada subbab selanjutnya, akan semakin didalami mengapa karakteristik dari kekuasaan itu sendiri merupakan bentuk-bentuk ketidakmungkinan yang dipaksakan.

3.3 Status Keamanan Ontologis Kekuasaan

Seperti yang telah dikemukakan, upaya menjalankan kekuasaan selalu berbarengan dengan tindakan memberi perlindungan terhadap warga negara. Ada dua faktor yang menyebabkan kekuasaan semakin langgeng. *Pertama*, dinamika psikis subjek yang senantiasa mengalami kegelisahan (*anxiety*) akibat objek hasrat yang senantiasa datang silih berganti. Kegelisahan fundamental yang dirasakan

subjek bukan disebabkan terpenuhi atau tidak terpenuhinya hasrat akan *objet petit a*. Tetapi, lebih disebabkan ketidaktahuan subjek bahwa objek hasrat tidak pernah datang secara laten, ia selalu ada *di situ* menjadi bagian yang menyatu dengan realitas. Kegelisahan selalu mengganggu karena ia tidak memiliki objek. Berbeda halnya dengan rasa takut yang memiliki objek yang jelas. Kegelisahan dengan begitu selalu ditandai dengan perasaan “terpisah” dari pikiran yang menjadi sumbernya kegelisahan. Subjek akan selalu *misrecognize* manakala mengira pemuasan hasrat berhenti pada situasi tertentu; hasrat tak pernah bisa dielakkan. *Kedua*, watak dasar kekuasaan dan kedaulatan negara yang ekspansif. Negara tidak akan pernah puas mengendalikan individu-individu dalam pola disiplin dan penghukuman. Negara akan terus menggempur wilayah privat, sehingga apa yang dikatakan Hannah Arendt sebagai “kebangkitan yang sosial” benar-benar menjadi kenyataan. Hampir-hampir setiap hari kita mendengar wacana-wacana baru yang bertujuan mengatur-atur warga negara. Bahkan, akhir-akhir ini mulai diperdebatkan RUU Intelijen yang akan menentukan hak negara lewat badan intelijen memasuki wilayah privat masing-masing individu. Dalam draft RUU Intelijen tersebut, badan intelijen diberi wewenang menangkap “pengacau” selama 7x24 jam tanpa proses peradilan, intelijen diperbolehkan menyadap, dan yang paling penting dalam isu ini adalah bagaimana negara memainkan wacana keamanan hingga menjadi bagian integral yang mengancam kebebasan.

Dua hubungan di atas bersifat timbal-balik, keduanya saling mempengaruhi. Letak persoalannya adalah keamanan dan kegelisahan; bagaimana menjelaskan status ontologis dari keamanan manakala ia menjadi bagian keseharian-manusia-di-dunia (*being in the world*)? Beberapa jawaban dari filsuf eksistensial, di sini akan dijadikan rujukan. Tetapi, segera kita bisa melihat tidak memadainya jawaban-jawaban tersebut untuk mengupas status ontologis dari keamanan.

Martin Heidegger masih berbicara tentang otentisitas manusia yang terbentuk lewat *Dasein*. Manusia otentik adalah manusia yang mencandra waktu dengan mengaktifkan horizon kesadaran terhadap masa lalu, masa kini, dan masa depan. Kecemasan yang datang karena mengetahui kenyataan bahwa manusia

sudah terlempar-ke-dunia (*faktizität*) begitu saja menjadikan manusia bergelut pada dimensi etiko-ontologis sepanjang hidupnya. Untuk apa dia ada di dunia? Mengapa dia ada di dunia? Bagaimana kehadiran di dunia ini supaya bermakna? Bagaimana cara saya “menyambut” kematian? Adalah pertanyaan-pertanyaan khas Heidegger. Manusia dalam perspektif Heidegger adalah makhluk yang mengalami kegelisahan karena dia tahu kesimpulan keberadaannya di dunia adalah *ujung-ujungnya* pasti mati. Tetapi, justru dengan kematian itu manusia menjadi otentik. Tanpa kematian, konsepsi kebebasan manusia menjadi tidak berarti. Heidegger menyebut kematian sebagian *innermost possibility* (kemungkinan yang terdalam). Supaya hidup itu berarti, manusia harus mampu menjadi *Dasein*, menjadi ke-sejati-an, bukan malah jatuh pada manusia massa (*das Man*). Hanya dengan begitu, ia menjadi otentik.

Filsuf eksistensial kedua adalah Sorren Kierkegaard. Pandangannya tentang kegelisahan adalah sebagai berikut.

*“When we consider the dialectical determination of anxiety, it appears that exactly these have psychological ambivalence. Anxiety is a sympathetic antipathy and an antipathetic sympathy.”*³⁰

Kierkegaard menganggap kegelisahan muncul karena lemahnya pengetahuan dan perhatian kita terhadap ontologi dunia eksternal. Manusia sebetulnya mampu menghindar dari kegelisahan dan rasa takut yang akut apabila ia melakukan *qualitative leap*, dalam bahasa Kierkegaard, yakni lompatan iman dengan menjalankan ritus-ibadah injil. Dengan menjalankan perintah-perintah Tuhan, manusia akan mampu meraih kebebasan sekaligus menjauhkan dirinya dari kegelisahan terus-menerus. Sama halnya dengan Heidegger, manusia Kierkegaard adalah orang yang senantiasa menjaga jarak terhadap publik/massa. Larut di tengah kerumunan orang banyak akan berakibat hilangnya diri kita.

³⁰ Sorren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* dalam *The Essential Kierkegaard* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), hal. 139.

Untuk itu, diperlukan keberanian untuk melawan segala bentuk kepalsuan hidup³¹ yang mendera manusia. Ukuran kebenaran adalah subjektivitas diri.

“Kierkegaard berpaling pada subjektivitas, yakni pada diri manusia sendiri yang mengalami berbagai gejolak dalam kehidupannya. Dalam subjektivitas inilah Kierkegaard yakin bahwa eksistensi otentik dapat dicapai, karena kebenaran memang digulati dan dipeluk secara eksistensial dan tidak berada di luar diri sang subjek.”³²

Pendapat Kierkegaard tentang kebebasan juga berbeda dengan pendekatan filsuf Abad Pertengahan. Kebebasan, menurutnya hanya mampu diraih dengan perjuangan diri sendiri tanpa mengharapkan secara pasif agar Tuhan memberikan kebebasan itu dengan gratis. Kebebasan hanya bisa diraih dengan perjuangan dan pergulatan menjadi diri sendiri.

*“Kierkegaard says; freedom is not a given characteristic of the human individual, but derives from the acquisition of an ontological understanding of external reality and personal identity.”*³³

Dua kekurangan ditolak psikoanalisis pada Heidegger dan Kierkegaard. Pertama, pandangan Heidegger dan Kierkegaard mengharuskan peningkatan kapasitas (*human capacity*) dalam pemahaman manusia. *Dasein* sebagai manusia otentik dan *qualitative leap* yang dianjurkan Kierkegaard sekali-lagi tak dapat dijangkau subjek yang lemah kapasitas mental, emosi, dan intelektualnya.

³¹ Thomas Hidya Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri* (Jakarta: KPG, 2004), hal. 83.

³² *Ibid*, hal. 68. Subjektivisme Kierkegaard memang sangat kentara dalam filsafatnya. Ia menolak formalisasi agama Kristen yang terjadi di Denmark dan Eropa Barat. Menurutnya, agama yang diformalkan ke dalam negara hanya berujung pada pendangkalan nilai-nilai ritual. Diri sendirilah, lewat pergulatan dan pengalaman pribadi yang akhirnya harus menemukan kebenaran itu. Bukan sesuatu yang disodorkan begitu saja oleh orang lain. Katanya “*apa gunanya untuk saya kalau kebenaran berdiri di hadapan saya, dingin dan telanjang, tidak peduli apakah saya mengenalinya atau tidak, dan malah membuat saya takut dan bukannya percaya? Tentu saja saya tidak menyangkal bahwa saya masih mengenali betapa mendesaknya pengertian (an imperative of understanding) dan melaluinya orang dapat bekerja bagi umat manusia. Akan tetapi, semua itu harus dalam pelukan hidup saya, dan itulah yang saya rasa paling penting bagi saya saat ini. Itulah kerinduan jiwa saya, seperti padang pasir di Afrika merindukan air. Itulah yang tidak saya miliki, dan itulah sebabnya saya berdiri tertegun, seperti orang yang baru saja menyewa rumah dan mengumpulkan segala macam perabotan rumah tangga, tetapi belum menemukan kekasih yang dapat diajak bergembira dan menderita bersama.*” *Ibid*, hal. 111-112.

³³ Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1991), hal. 47.

Bahkan, bagi Kierkegaard, keyakinan yang teguh meskipun menyembah Tuhan yang salah dapat membawa manusia pada “kebenaran”. Kesungguhan dan keberanian menguji diri sendirilah yang pada akhirnya mempertemukan manusia dengan “kebenaran” itu. Tetapi, dengan mengasumsikan keunggulan kapasitas subjek sebagai faktor determinan, keduanya sudah mengecualikan subjek dari relasi dengan yang lain. Heidegger misalnya, ide *Dasein* yang ia ungkapkan dicurigai menjadi ideologi yang mengilhami fasisme Nazi Jerman. Otentisitas subjek yang diinginkan Heidegger adalah subjek yang sadar dirinya unik, sejati, dan terlepas dari hiruk-pikuk duniawi. Bahkan ada yang menyamakan *Dasein* sebagai pengganti gagasan *Uebermensch* Nietzsche. Subjek harus menarik garis dengan aktivitas duniawi yang bisa-bisa mengurung dirinya dalam domestifikasi keseharian yang itu-itu saja. Oleh karenanya, patut diduga subjek yang otentik yang dimaksud Heidegger akan senantiasa terasing, tinggi, dan terpisah dari masyarakat. Peningkatan kapasitas paling jauh hanya menjebak subjek pada ilusi akan narsisme subjektivitas.

Keberatan satunya lagi, dengan mengharapkan otentisitas subjek, maka kita tak heran bila keduanya menyarankan agar manusia hidup dalam keheningan. Heidegger menolak kursi jabatan tinggi Universitas Berlin dan memilih kota asalnya Schwarzwald yang dipenuhi dengan hutan belantara. Ia hidup di gubuk dan menemukan penghayatan dari kesederhanaan dan sikap apa adanya penduduk desa. Keputusan itu merupakan penolakan Heidegger terhadap gaya hidup modern dengan penekanan pada perangkat teknologi sebagai alat kuasa.

“(Heidegger) mengerjakan filsafatnya dalam ketenangan pondok di gunung dia mengambil bagian dalam dunia kaum tani. Sementara orang mengira bahwa dia berada “di tengah rakyat” pada saat dia menghina ketika bergurau dengan seorang petani, Heidegger membayangkan dirinya duduk-duduk dengan rakyat setempat sepanjang malam, mengisap pipanya bersama-sama, tanpa berkata sepatah kata pun, kecuali sekali-sekali diselingi komentar tentang sapi yang baru saja beranak atau tentang cuaca.”³⁴

³⁴ George Pattison, *The Later Heidegger*, dalam Dhakidae (2003), hal. 649.

Akan tetapi, hidup menyepi di tengah hutan yang dijalankan Heidegger berubah menjadi sangat politis ketika dalam pidato pengangkatannya sebagai rektor Universitas Freiburg tahun 1933 ia dengan tegas menyatakan tugas, hakikat, dan tujuan organisasi Universitas Jerman.³⁵ Dalam pidato itu, Heidegger mengulas secara berapi-api kewajiban dan tanggung jawab inheren bagi mahasiswa Jerman. Pertama, ikatan kepada *volskgemeinschaft*, dengan mengambil bagian dalam usaha, beban, dan kemampuan pada segala tingkat, rakyat, dan bangsa. Kedua, menyadari ikatan kehormatan dan nasib bangsa di tengah bangsa-bangsa lain. Mahasiswa Jerman harus sanggup memikul kewajiban membela bangsa karena bangsa memiliki takdir historis yang melampui kehendak masing-masing warga negara. Di Jerman, negara adalah wahana tertinggi tempat individu membaktikan dirinya. Ketiga, adalah tentang tugas *roh* bangsa Jerman. Menurut Heidegger, bangsa Jerman telah lama hidup dalam nasib yang ditentukan oleh bangsa lain. Ia tidak mandiri karena eksistensinya ditentukan negara adikuasa. Tugas mahasiswa Jerman dan bangsa Jerman secara keseluruhan adalah bagaimana membuat Jerman mandiri dan menjemput takdir sejarah, agar hakikat hidup dan kesejatian sebagaimana yang diajarkan dalam *Dasein* menjadi kenyataan.³⁶

Sungguh mengejutkan, orang yang awalnya menganjurkan hidup dalam kedamaian di gunung-gunung, tiba-tiba bertindak sebagai orator-ideologis yang menggugah kesadaran bangsa. Pidato itu banyak dikutip dan menjadi sumber kecurigaan bahwa Heidegger tak lain adalah seorang filsuf dalam teks dan Nazi dalam politik.

Subjek Kierkegaard seiya sekata dengan Heidegger. Menurutnya, satu-satunya cara agar manusia mendapat kedalaman adalah dengan keheningan. Di dalam keheningan kita dapat berefleksi apa saja yang sudah kita lakukan. Keheninganlah yang membawa manusia pada perasaan mendalam yang dialami para filsuf, agamawan, pujangga, dan penyair. “*Berdiam diri adalah esensi hidup*

³⁵ *Ibid*, hal. 649.

³⁶ Tiga bagian utama pidato Heidegger itu disadur dari Dhakidae (2003), hal. 649-651.

batin” dan “ukuran bagi seorang manusia adalah berapa lama dan sampai sejauh mana ia dapat menanggung kesendirian.”³⁷

Kembali lagi ke pembahasan tentang ontologi kekuasaan; karena antara kekuasaan dan kegelisahan subjek saling bekerja sama mengisi satu sama lain, keamanan sebagai sesuatu yang diharapkan oleh subjek sesungguhnya tidak pernah terwujud secara nyata. Dua pendekatan eksistensial Kierkegaard dan Heidegger malah membuat subjek makin terasing, berhalusinasi tentang otentisitas subjek. Saya akan membahas lebih mendalam problem otentisitas ini ke dalam persoalan identitas pada sub selanjutnya. Sekurang-kurangnya saya sebutkan di sini, subjek Heidegger bahkan menjelma menjadi kekuatan politik berwatak esensialis. Heidegger dan Kierkegaard bermaksud menyelamatkan manusia ke dalam horizon waktu—sesuatu yang diinginkan Heidegger sebetulnya mirip dengan Marx, yakni jangan sampai manusia terasing dari dunianya sendiri. Tetapi, senyatanya ontologi Heidegger dan Kierkegaard jatuh kembali pada esensialisme, karena mereka masih menyandarkan filsafatnya pada semangat akal budi pencerahan. Keduanya tak lain dari anak kandung Pencerahan abad ke-17.

Subjek yang berjarak dan penekanan pada aspek *human capacity* adalah ciri mendasar filsafat transendental. Filsafat ini ibarat manusia yang terbang dari atas langit kemudian melihat ke bawah. Ia melihat keseluruhan dalam totalitas. Dari atas, tentu saja semuanya terlihat tenang, damai, baik-baik saja. Ibaratnya, filsafat transendental senantiasa berfokus pada hutannya, bukan pohonnya. Tetapi, begitu kita menyelami satu per satu konstruksi manusia, membongkar kenyataan-kenyataan yang sudah dianggap benar, mempertanyakan kewajaran, bagaimana membelah struktur-struktur di masyarakat hingga menjadi bagian kecil pengamatan, maka kita akan melihat sesungguhnya hubungan manusia dan kekuasaan ibarat sekeping mata uang. Kekuasaan selalu mengatasnamakan keamanan, pengetahuan, dan masyarakat untuk terus-menerus mengekspansi teritori kedaulatan. Subjek senantiasa terjangkiti “virus hasrat” tentang keamanan, otentisitas, dan sebagainya, sehingga membuat dirinya menjadi sang pelanggan

³⁷ Kierkegaard dalam Thomas Hidy Tjaya, hal. 166.

tetap kekurangan objek pemuasan-diri. Perkawinan dua entitas ini menyebabkan status ontologi *being* dalam perspektif psikoanalisis senantiasa *in the making*.

3.4 Diskursivitas Bahasa dan Kekuasaan sebagai Pembentuk Identitas (*The Self*)

What we need here is not a theory of knowing subject, but rather a theory of discursive practice (Michel Foucault)

Kita telah mengulas bagaimana kolaborasi antara Hobbes dan Locke bertemu dalam kesatupaduan negara dalam menjalankan fungsi-fungsi pengawasan terhadap manusia. Kita sudah membahas pula paradoks dari konsep *power over* yang tidak dapat disamakan dengan kekuasaan. Kekuasaan tidak berbentuk dominasi, karena kekuasaan hanya dapat dilihat ketika ia memproduksi sesuatu yang sangat halus. Kita telah pula melihat betapa muskilnya eksklusivitas ontologi subjektivisme yang diketengahkan oleh filsuf eksistensial. Bagian ini khusus memperdalam bagaimana kekuasaan yang dipandang secara esensial adalah bentuk ketidakmungkinan dan upaya peneguhan identitas yang coba diusung oleh kekuasaan pasti menemui jalan buntu.

Psikoanalisis memang cenderung masuk ke dalam filsafat anti-esensialisme. Dalam arti, segala yang mencoba merangkum masyarakat dalam bentuk keutuhan harus dipandang secara negatif. Bukan dalam pengertian karena banyaknya perbedaan-perbedaan yang tak bisa didamaikan, tetapi filsafat anti-esensialisme melihat gejala antagonisme konfliktual di masyarakat sebagai sesuatu yang inheren dan tak bisa disingkirkan dalam bentuk apa pun. Dalam arti yang sama, filsafat anti-esensialisme sebetulnya merupakan radikalasi epifani dari fenomena-fenomena sosial yang *irreducible*. Tetapi, ideologi modern mencoba mendamaikan antagonisme ini dalam mitos universal liberalisme. Padahal, hubungan sosial selalu ditandai dengan ketidakstabilan, konflik, dan hasrat, sebagai akibat makin tersebarunya pusat-pusat kekuasaan. *Power relation* dunia kontemporer kini ditandai dengan struktur-struktur kecil yang membuat

perjuangan menengahkan isu-isu keadilan harus dimulai dari pinggir. Demokrasi dari, oleh, dan untuk rakyat mesti dimaknai sebagai perjuangan, sesuatu yang diusahakan secara sungguh-sungguh, bukan lagi mengharapkan negara sebagai satu-satunya penentu dalam wacana di masyarakat. Subjek manusia kontemporer bukanlah hasil refleksi individual yang kemudian menguak dalam bentuk negara-sentris, tetapi subjek adalah manusia yang terbelah status ontologisnya karena hubungan agen dan struktur kontemporer benar-benar tidak sesederhana sebelumnya.

Asumsi dasar psikoanalisis bertentangan secara diametral dengan semangat filsafat modern. Sejak awal, konsepsi filsafat modern yang ditemukan oleh Rene Descartes berwatak esensialis. Esensialisme dalam bentuk penerimaan manusia sebagai “subjek yang mengetahui” menyeruak di kalangan filsuf modern. Pertanyaan Kantian tentang “apa yang saya ketahui” mengacu pada ukuran baku dari manusia sebagai pembentuk kebenaran. Esensialisme mengandaikan adanya sebuah keyakinan tentang kepastian dan “hukum yang tetap” dari setiap identitas yang spesifik.

Beberapa konsekuensi mengerikan dari identitas esensialis yang dibakukan muncul pada paruh abad ke-20. Tanpa bermaksud mengulang pembahasan, gejala anti-semitisme yang ditujukan pada Yahudi di Jerman pada Perang Dunia II menyebabkan jutaan umat Yahudi dibantai. Yahudi secara esensial dianggap sebagai minoritas yang tidak punya bangsa, kaum yang tamak, tukang tipu, dan hanya percaya pada uang, uang, dan uang. Oleh sebab itu, mereka harus dienyahkan dari muka bumi. Sebaliknya, bangsa Jerman adalah ras Arya yang unggul. Jerman memiliki “keutamaan sejati” yang diyakini sudah mendarah-daging, sehingga otentisitas darah murni tidak boleh terkontaminasi dengan bangsa lain.

Indonesia era fasisme Orde Baru juga tak ubahnya menerapkan prinsip esensialisme identitas. Identitas orang Indonesia adalah mereka yang sudah menerima dan memahami “penataran-penataran Pancasila” (P4). Masyarakat dan tokoh-tokoh penting diwajibkan ikut kelas Pancasila untuk mendapat pemahaman murni tentang “bangsa Indonesia”. Bahkan, sejarah kelam Indonesia sampai

sekarang masih memandang secara esensial mereka yang tergolong atau digolongkan sebagai komunis. Komunis berarti PKI dan kita tahu di zaman Orde Baru setiap yang berbau PKI dipastikan tidak bisa melamar pekerjaan, dicerabut dari akarnya, dan yang paling menyedihkan, ia harus siap menjadi subjek yang disingkirkan oleh masyarakatnya sendiri. Pem-PKI-an orang-orang Indonesia menyebabkan 500.000 manusia—menurut hitungan paling konservatif—dibantai di Jawa dan Bali. Hak hidup mereka dirampas turun-temurun. Bahkan hingga sekarang, menurut survei sebuah lembaga independen, orang Indonesia menganggap penganut paham komunis-marxis adalah orang yang paling tidak diinginkan untuk hidup sebagai tetangga. Betapa jauh identitas “komunis” dengan kenyataan sosialisme-komunisme sebagai ideologi yang diajarkan di buku-buku. Kalau begini, anak-anak muda Indonesia niscaya tak akan pernah diajarkan “sejarah ide-ide di dunia” karena sudah kadung menerima esensialisme pandangan dari sebuah ideologi. Tidak terbayang di pikiran, penyingkiran paham “kiri” dan pentahbisan Pancasila sebagai “identitas” resmi Indonesia menyebabkan konsekuensi-konsekuensi sosial-politik yang tak terkira jumlahnya.

Dengan demikian, betapa majunya peradaban manusia yang dibangun lewat evolusi historis sebagaimana terungkap di atas, ternyata menyebabkan manusia jatuh pada narsisme identitas akut. Sejak saat itu, dimulailah otokritik terhadap konsepsi manusia modern dan juga kritik terhadap paham esensialisme filsafat. Kritik keras pertama pasca-Perang Dunia II datang dari Theodor W. Adorno dan Max Horkheimer, dua punggawa mazhab Frankfurt Jerman, lewat bukunya *Dialectic of Enlightenment*. Pemikiran keduanya kelak menjadi cikal-bakal teori kritis yang berakar dari marxisme. Adorno dan Horkheimer mengajukan pertanyaan sederhana: *why mankind, instead of entering into a truly human condition, is sinking into a new kind of barbarism?*³⁸

Perang Dunia membawa horor bagi manusia modern. Puluhan juta manusia mati, genosida terjadi, rasisme dibenarkan atas nama keunggulan ras, perempuan masih dikesampingkan oleh dominasi patriarki, nasionalisme—pada tahap tertentu—membawa pada semangat pongah akan kebangsaan dan

³⁸ Adorno dan Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (London: Verso, 1997), hal. xi.

kebanggaan identitas. Adorno dan Horkheimer menaruh curiga pada proyek pencerahan abad ke-17 yang menjadi cikal-bakal ideologi modern. Menurut keduanya, apa yang sesungguhnya ditawarkan oleh Pencerahan adalah perbedaan tegas antara mitos dan logos. Pencerahan ingin membebaskan manusia dari ketakutan akan irasionalitas mitos Abad Pertengahan. Dengan akal dan metode saintifiklah pelan-pelan dunia dan alam semesta berubah menjadi dunia tertakluk.

Adorno dan Horkheimer membongkar kenyataan-kenyataan yang sudah terlanjur diterima sebagai logos dari pengetahuan. Dengan pendekatan psikoanalisis dan *insight* dari filsafat Nietzsche, mereka menelusuri jejak-jejak filosofis dari nalar peradaban Barat mulai dari Homer hingga Nietzsche, dari Yunani klasik hingga *Renaissance*, dan membongkar kenyataan-kenyataan filsafat modern. Akhirnya didapat kesimpulan, semangat pembebasan *a la* pencerahan ternyata tidak membebaskan manusia dalam arti sesungguhnya, era Pencerahan tidak pula menyingkirkan mitos dari pengetahuan. Sebaliknya, manusia tidak bebas dan jatuh pada kungkungan dominasi atas dunia. Metode induksi sains yang diperkenalkan Francis Bacon ternyata menjadi ilmu kuasa yang mengutamakan arus dominasi manusia untuk menguasai dunia. Sains dan filsafat berubah menjadi rasionalitas instrumental yang bersifat afirmatif terhadap kondisi-kondisi sosial. Kuatnya kepercayaan terhadap rasio menyebabkan manusia jatuh kembali pada sejenis mitos baru.

Oleh karenanya, konstruksi pengetahuan subjek yang berkuasa harus ditolak dari konsekuensi-konsekuensi barbar yang dihasilkannya. Adorno dan Horkheimer boleh dibilang bersifat reaktif dalam melihat problem manusia modern, karena mereka masih menilai dari dampak buruk yang ditimbulkan. Keduanya belum melihat bagaimana kondisi dunia yang menyebabkan manusia bertindak demikian. Keduanya juga tidak bisa menjawab apa saja jenis-jenis perubahan yang terjadi dalam dua abad menjelang manusia memasuki gerbang abad ke-20.

Pandangan lain seperti Derrida dan Ernesto Laclau melihat identitas terbentuk melalui mediasi orang lain yang dilihat sebagai “ancaman nyata” bagi kedirian. Menurut Derrida, identitas hanya terbentuk ketika diri kita merasa orang

lain sebagai “musuh”. Jalan pikiran ini menyebabkan selalu ada eksklusi (pengabaian) kepada orang lain yang bukan kelompok kita. Identitas terbentuk dari yang-Lain, yang sebetulnya belum tentu merupakan ancaman, tetapi karena ketakutan eksistensial itu sedemikian mengendapnya hingga menyebabkan kita salah mengira “musuh” sebagai ancaman. Inilah yang dimaksud *constitutive outside*; konstruksi akal pikiran yang berasal dari orang lain. Orang lain menentukan cara saya ber-ada. Melalui orang lainlah saya merespon setiap tindakan dan membuatnya menjadi tindakan saya sendiri. Dengan begitu, tidak ada lagi yang namanya otentisitas tindakan, kebebasan, atau filsafat subjek pencerahan. Semua terbentuk dan bergumul dalam pergulatan *menjadi (becoming)* subjek. Contoh berikut ini akan memperjelas apa yang dimaksud dengan *constitutive outside*. Dalam dunia yang penuh diskriminasi, relasi antara orang kulit hitam dan orang kulit putih hanya mungkin apabila salah satu di antara keduanya menganggap yang lain sebagai ancaman. Orang kulit putih tidak pernah senang dengan kulit hitam, karena kulit hitam adalah musuh konsitutif bagi kulit putih. Identitas akhirnya mengalami peneguhan untuk menjamin keamanan eksistensial yang satu dari yang lain. Identitas pada akhirnya membentuk kesatuan antara kulit putih dan kulit hitam yang ujung-ujungnya diterima sebagai kebenaran. Di dalam masing-masing kelompoknya, baik kulit hitam maupun kulit putih, mendapat ketenangan karena identitas mengukuhkan mereka ke sekat-sekat yang ditandai perbedaan primordial.

Pada awal tahun 1970-an semangat pencerahan kembali mendapat tantangan keras bukan hanya dari psikoanalisis dan filsafat bahasa, tetapi kini dari strukturalisme pengetahuan. Kali ini Louis Althusser lewat esai *Ideological State Apparatuses* yang memperkenalkan konsepsi interpelasi (*interpellation*) sebagai sesuatu yang “memanggil” subjek. Subjek di sini berbeda dengan individu. Individu adalah manusia dengan kedirian otentiknya, atau manusia sebelum ia mengalami interpelasi. Sedangkan subjek dalam pengertian Althusser ialah mereka yang sudah dikondisikan sedemikian rupa atau mereka yang sudah “(to)

transform them into subjects.”³⁹ Althusser memberi contoh sangat jelas bagaimana setiap dari kita sebetulnya *always already subjects*.

*“To take a highly concrete example, we all have friends who, when they knock on our door and we ask, through the door, the question ‘Who’s there?’, answer (since ‘it’s obvious’) ‘it’s me’. And we recognize that ‘it is him’, or ‘her’. We open the door, and ‘it’s true, it really was she who was there’. To take another example, when we recognize somebody of our (previous) acquaintance in the street, we show him that we have recognized him (and have recognized that he has recognized us) by saying to him ‘Hello, my friend’, and shaking his hand (a material ritual practice of ideological recognition in everyday life)”*⁴⁰

Inilah yang disebut *subjek yang berposisi*. Setiap dari kita selalu dalam posisi sudah menjadi subjek. Tetapi, watak subjek ini tidak pernah tetap, bergantung dari kondisi, ruang, dan waktu yang sedang kita hadapi. Subjek menurut Althusser adalah seseorang yang selalu mengikuti struktur-material dari ruang dan waktu.

Kini saatnya saya membuat distingsi dengan beberapa teori identitas modern dan postmodern di atas. Psikoanalisis Lacan berbeda pendapat dengan filsuf postmodern yang menganggap pencarian makna (*meaning*)—seperti yang dilakukan filsuf modern—sebagai sesuatu yang tidak relevan bagi filsafat. Argumentasi utamanya biasanya menggunakan pendekatan bahasa (*subject-language approach*). Karena bahasa digunakan sebagai diskursus pemaknaan, maka makna diandaikan ada *di sana* dan bisa direngkuh. Tetapi, makna bagi bahasa sendiri sebetulnya tidak ada. Makna menurut kalangan postmodernisme, adalah sebuah konstruksi belaka dari bahasa yang kita gunakan. Manusia senantiasa terjebak dalam rezim bahasa manakala ‘penanda’ tidak pernah mampu merengkuh ‘petanda’. Hal yang paling jauh bisa dilakukan filsafat hanyalah menafsirkan ‘tanda-tanda’. Bahasalah yang memainkan peran vital dalam dialog wacana kritis yang dilakukan para filsuf.

³⁹ Althusser, *Ideology and Ideological State Apparatus*, dalam Paul du Gay, et al. (eds.), *Identity: A Reader*, (Great Britain: Sage Publication, 2000), hal. 35.

⁴⁰ *Ibid*, hal. 32.

Psikoanalisis tidak mengingkari peran penting bahasa. Tetapi, psikoanalisis menggunakan bahasa dengan cara yang sama sekali berbeda. Saya tidak akan mengulangi pembahasan ketidakmungkinan ‘penanda’ dalam merengkuh yang-Riil (‘petanda’) karena sudah diulas pada bab sebelumnya. Tetapi, mesti ditambahkan di sini, konstruksi makna dan identitas dalam bahasa terjadi dalam diskursivitas ‘penanda’. Salah satu gagasan sentral Lacan dalam hal ini ialah *point de capiton*. Bahasa lewat ‘penanda’ sebetulnya adalah gagasan kosong (*empty signifiers*) yang tidak akan pernah merepresentasikan ‘petanda’. Tetapi, dalam beberapa kasus, ada ‘penanda’ yang seolah-olah memiliki peran sentral dalam menentukan unifikasi dan identifikasi makna. ‘Penanda’ bermain dalam *signifying chain* yang bersifat lokal dan kontekstual, sehingga ia bisa mengunci diskursivitas dalam satu rezim simbolik yang baku. Žižek mencoba menafsirkan *point de capiton* sebagai berikut.

“What creates and sustains the identity of a given ideological field beyond all possible variations of its positive content? (he answers) “the multitude of floating signifier, of proto-ideological elements, is structured into a unified field through the intervention of a certain nodal point (the Lacanian point de capiton) which quilts them, stops their sliding and fixes their meaning”⁴¹

Jadi, *point de capiton* adalah orde yang membentuk *sense of unity* subjek. *Point de capiton* mengunci ‘penanda’ menjadi *master-signifier*, sehingga karakteristik ‘penanda’ yang diandaikan Derrida sebagai tidak stabil, ambigu, dan merujuk pada situasi tertentu, kini berubah menjadi sebaliknya; bahasa, dalam pengertian *point de capiton* justru menjadi stabil, baku, dan memiliki ‘makna’ yang jelas. Ilustrasi pengalaman Indonesia zaman fasisme Orde Baru lagi-lagi berguna menjelaskan konsep ini supaya jernih. Diskursus komunisme, PKI, golongan ‘kiri’ di era Orde Baru tidak pernah mendapat tempat yang layak di kalangan intelektual dan masyarakat. Bahkan, intelektual pada masa itu mendukung sikap pemerintah untuk memberangus pengikut-pengikut komunisme. Tidak ada dialektika kritis intelektual setidaknya sampai tahun 1990-an yang

⁴¹ Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, hal. 87.

secara lantang memproklamirkan ideologi kiri. ‘Kiri’ berarti tidak beragama, komunis, jahat, dan karena itu *vis a vis* diametral dengan Pancasila. Bagaimana kita menjelaskan perilaku intelektual dan cendekiawan—golongan yang paling diharapkan membawa ‘pencerahan’ ke masyarakat tentang kesalahpahaman konsepsi ideology—pada era Orde Baru? Mengapa semuanya diam dan larut dalam satu diskursus tunggal fasisme? Bukan itu saja, majalah *Prisma*, sebuah majalah ilmiah populer yang khusus membahas secara kritis persoalan-persoalan sosial, politik, dan ekonomi, yang mendaku memberi pandangan alternatif terhadap pembangunan Orde Baru di Indonesia, juga jatuh sebagai diskursus tunggal yang mendukung ideologi-ideologi modernisme Orde Baru.⁴² Ruang intelektual telah terkunci dan para cendekiawan tak mampu membedakan mana bahasa kekuasaan mana bahasa akademik. Boleh dikatakan, Orde Baru menguasai seluruh ruang publik, ruang privat, ruang intelektual, sehingga membuatnya bertahan begitu lama.

Diskursus wacana kritis di era Orde Baru sarat dengan bahasa kekuasaan. Bahasa seperti ‘komunisme’, ‘PKI’, ‘subversif’, ‘Bapak Pembangunan’, ‘Bapak Presiden’, ‘Golkar’ adalah kata-kata yang berdaya magis bagi rakyat. Mendengar kata-kata itu diucapkan di media seperti mendengar petuah yang memukau audiensnya. Persis pada titik ini *point de capiton* bekerja. Ia menyatakan kesatuan makna yang baku untuk pihak-pihak yang sudah dilabeli identitas oleh kekuasaan. Daya magis itulah yang membuat identitas yang melalui bahasa selanjutnya mengalami reifikasi makna. Reifikasi berarti penyakralan, penyucian, dan pemitosan suatu kepercayaan yang sebetulnya bersifat duniawi. Layaknya agama, orang-orang tidak mungkin memverifikasi kebenaran kata-kata di balik itu, tetapi mereka tergerak untuk percaya dan mengikuti simbolisasi makna yang sudah dipandang sebagai kebenaran.

Jadi, berbeda dengan postmodernisme atau post-strukturalisme yang menganggap bahasa sebagai permainan tanda belaka, Lacan masih menganggap

⁴² Untuk lebih lengkapnya silakan baca Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan Dalam Negara Orde Baru*, di bagian khusus yang mengkaji peran Majalah *Prisma*. Dhakidae berkesimpulan *Prisma* secara tidak disadari masuk ke dalam ruang hegemoni Orde Baru lewat pemilihan tema, judul, dan tulisan-tulisan para cendekiawan waktu itu. Apa yang diharapkan sebagai ‘pandangan alternatif’ ternyata tak jauh dari legitimasi epistemologis agar Orde Baru lapang berkuasa.

konstruksi makna relevan, tetapi dengan cara yang amat berbeda dengan postmodernisme. Wacana Orde Baru sukses mengunci beberapa diskursus hegemonik yang berkaitan dengan ‘komunisme’, ‘gerakan kiri’, ‘stabilitas politik’, dan ‘pembangunan’. Kita tidak bisa berkata lain selain menerima wacana tunggal yang diketengahkan negara, sampai-sampai membuat kaum intelektual teragap untuk turut mempopulerkan wacana tersebut, sehingga terjebak pada wacana dominan.

Setidaknya sampai menjelang kerutuntuhannya, tidak ada upaya untuk mencari pandangan-pandangan alternatif yang kontras dengan ideologi negara Orde Baru. Kritik-kritik tersebut, kalaulah ada, berkisar pada hal-hal partikular yang sedikit pun tidak mampu menohok Soeharto, sang Bapak. Soeharto harus dipandang sebagai simptom politik yang sukses mengunci kristalisasi ideologi atas nama beberapa term yang populer pada waktu itu—bahkan hingga sekarang—seperti, ‘adat Timur’, ‘tenggang rasa’, ‘toleransi’, ‘boleh kritik asal sopan’, dan sebagainya, yang semuanya dibalik untuk memastikan jalannya kekuasaan, sementara persoalan yang sedang dihadapi masyarakat jauh lebih substansial: diskriminasi dan keadilan ekonomi!

Sungguh membuat penasaran, *point de capiton* ini sejalan dengan *technologies of the self* yang dikemukakan Foucault. Foucault menganggap identitas subjek tidak mungkin ada karena ia masuk dalam hegemoni kekuasaan. Praktik diskursiflah yang membentuk identitas. Formasi diskursif yang menekankan disiplin, praktik pengobatan, rumah sakit, sistem penjara, psikiatri, atau dengan kata lain, penegakan institusi pada era Foucault merancang studi genealogi, adalah faktor-faktor determinan yang membentuk perilaku subjek. Foucault tidak menggunakan psikoanalisis, tidak pernah pula menggunakan konsep *signifying chain* untuk menjelaskan proses diskursus. Ia lebih menekankan *power relation* yang menandai berakhirnya dominasi tunggal negara sebagai pusat kekuasaan. Menurut Foucault, kekuasaan sudah menyebar dan menjadi bagian dari kehidupan subjek sehari-hari. Kekuasaan ada di mana-mana. Kekuasaanlah yang memainkan formasi diskursif secara spesifik dalam domain waktu dan tempat yang berbeda secara historis. Semuanya bertujuan mengatur dan

memerintah manusia (*governing of men*). Pola-pola kekuasaan seperti ini senantiasa berubah dan mengalami apa yang ia sebut diskontinuitas sebagai bagian sinkronik dari pengalaman sejarah. Sejarah, menurut Foucault, tidak bisa dipandang secara linear-diakronik, karena akan mengaburkan jaringan-jaringan kekuasaan spesifik yang ada dalam setiap rezim kekuasaan.

Jadi, bila Lacan lewat *point de capiton* mencoba menggunakan bahasa untuk menjelaskan asal-muasal identitas, Foucault melihatnya dalam konteks yang lebih besar. Saya menduga kesamaan pandangan dengan sudut yang amat berbeda ini dimungkinkan karena asumsi dasar keduanya sama, yakni ketidakmungkinan filsafat transendental. Lacan dan Foucault mencoba menjelaskan identitas subjek dari sudut imanensi. Sama halnya dengan Althusser, *subjek berposisi* diandaikan tidak berasal dari transendensi, tetapi imanensi keseharian empirik yang ia alami sendiri. Pada Lacan, imanensi berarti subjek yang masuk ke *point de caption*, sehingga mengalami pembakuan identitas. Pada Foucault, imanensi berarti kenyataan pola-pola kekuasaan berjalan sebagaimana ia berada di luar kekuasaan subjek untuk menghalanya. Kalau Kant mengenalkan konsep *a priori* pengetahuan, maka *a priori* di sini kita terima sejauh ia dimaknai sebagai kenyataan posisi sosial subjek sudah bercampur-baur dengan *being* yang lain. Itulah kenyataan *a priori* yang tak terbantahkan. Bukan *a priori* sebagai bagian dari *knowledge* kognitif manusia. *A priori* dalam pengertian Lacan dan Foucault adalah realitas itu sendiri.

Penjelasan kedua tentang ketidaktepatan pembakuan identitas berkenaan dengan relasi antara yang-Imajiner dan Simbolik dalam Lacan atau pembedaan ideal-ego (*Idealich*) dan ego-ideal (*Ich-Ideal*). Yang-Imajiner bekerja lewat identifikasi diri atas yang-lain. Identifikasi ini bermasalah karena pada akhirnya ia harus rela menerima dirinya masuk ke dalam penjara yang-Lain (L besar) sebagai pemilik otoritas Simbolik. Jadi, identifikasi imajiner bekerja ketika yang-Lain mengunci identitas subjek ke dalam *master-signifier* tertentu. Sebagai contoh, individu sering kali menggambarkan atau mengasosiasikan dirinya dengan tokoh, karakter, atau simbol identitas tertentu. Remaja yang mengidolakan seorang

musisi rock akan mengidentikkan pola perilaku, bahkan pemikiran-pemikirannya, sejalan dengan sang idola. Identifikasi imajiner ini kita sebut ideal-ego.

Identifikasi imajiner ini tidak pernah memungkinkan subjek mendapat identitas ‘musisi rock’ yang ia harapkan. Karena identifikasi imajiner berarti imitasi identitas; subjek menggeser pengertian kedirian dengan imitasi artifisial yang ia pinjam dari luar. Identifikasi tidak memungkinkan terjadinya subjeksi, sebuah penolakan terus-menerus atas pembakuan identitas. Namun anehnya, subjek senantiasa menikmati imitasi kedirian ini, karena ia sadar hanya dengan begitu ia diterima oleh masyarakat. Masyarakat adalah materialisasi dari yang-Lain yang selanjutnya mengunci subjek dalam tatanan simbolik. Subjek tidak akan berdaya tanpa identitas. Identifikasi subjek oleh yang-Lain inilah yang dinamakan ego-ideal ; subjek mengira identitas yang ia peroleh saat ini adalah ‘dirinya’, ia sangat yakin sudah menjadi ‘diri sendiri’. Padahal pembakuan ‘identitas’ yang ia dapatkan saat itu justru membunuh subjeksi.

Analogi dari pembakuan identitas dapat kita temukan di panggung teater. Setiap pemain teater diwajibkan menghayati perannya masing-masing. Pemain teater adalah individu biasa, sedangkan tokoh yang ia mainkan adalah ideal-ego. Penonton yang nantinya akan memberi penilaian dari kualitas aktingnya adalah ego-ideal. Demi mendapat kepuasan penonton (ego-ideal) dan demi kepuasan diri sendiri, sang aktor/aktris teater rela latihan berbulan-bulan untuk mendapat kesempurnaan pementasan. Ketika hari pementasan tiba, segala latihan dan pengorbanan yang mereka lakukan ternyata tidak sia-sia, karena semua penonton puas, masing-masing aktor/aktris mampu menampilkan akting memukau, mereka telah memuaskan ‘hasrat’ menjadi tokoh yang diperankan. Aktor/aktris puas dengan peran yang mereka mainkan, karena itu memberikan mereka keuntungan, padahal kepuasan diri sendiri itu berasal dari keberhasilan menjadi yang-lain. Jadi, analogi identifikasi identitas sebenarnya persis seperti pemain teater. Sang aktor adalah individunya. Tokoh yang diperankan adalah identitas (yang-lain). Latihan demi latihan yang ia lakukan adalah perjuangan untuk memperoleh pembakuan identitas. Kepuasan penonton dan keuntungan pementasan adalah yang-Lain, yang senantiasa mengarahkan aktor untuk berbuat sebaik mungkin.

Apa yang membuat identifikasi identitas tidak pernah murni? Jawabannya karena identifikasi identitas selalu *on behalf of a certain gaze in the-Other*⁴³—identifikasi selalu terbentuk atas cara pandangan dari yang-Lain. Subjek pada dasarnya tidak bisa lari dari situ, karena realitas yang ia diami tidak memungkinkan untuk keluar dari sejenis identifikasi. Dalam bahasa Žižek, subjek yang mengalami simbolisasi harus selalu siap untuk *being observed, (and) from where we look at ourselves so that we appear to ourselves likeable*.⁴⁴ Jadi, ketika identitas telah dinamai, subjek pada dasarnya melakukan tindakan neuro-masokis; ia senang ‘menyiksa’ dirinya pada sebuah ketidakmungkinan. ‘Siksaan’ ini berlatar ketidaktahuan subjek membedakan mana yang merupakan identifikasi identitas murni mana yang sekadar imitasi demi sebuah penerimaan dari masyarakat. Identifikasi murni berarti penolakan terus-menerus subjek terhadap pembakuan identitas, atau dengan kata lain, melakukan subjeksi terhadap dirinya; ia mesti ‘berpura-pura’ tidak tahu bahwa dirinya telah masuk perangkap yang-Lain, karena hanya dengan begitu ia mendapati ‘kendiriannya’ dan hanya dengan begitu ia menolak masuk perangkap ideologi.

⁴³ *The Sublime Object*, hal. 117.

⁴⁴ *Ibid*, hal. 116.

BAB 4

PSIKO-GOVERNMENTALITY DALAM PRAKTIK

Bagian ini khusus menjawab praktik psiko-governmentality dalam diskursus historiografi Indonesia pada abad ke-20 sekaligus usaha membumikan gagasan-gagasan pada bab sebelumnya. Seperti yang telah dijelaskan secara komparatif pada bab 3, argumen utama dari teori kekuasaan yang dipakai melihat kekuasaan sebagai bentuk subjektivisme dari ketidaksadaran yang telah tersaring oleh realitas—sehingga berhasil mengaburkan bentuk-bentuk ekstrem dari ketidaksadaran. Apa yang nyata adalah rasional—sejauh itu membuat manusia tertambat pada wacana-wacana kekuasaan.

Titik tekan pada awal bagian ditujukan untuk mencermati proses silang sengketa kemunculan “kesadaran nasional”. Hampir menjadi kesepakatan umum berkenaan dengan diskursus ini adalah dua macam arus kesadaran nasional yang diwacanakan. Pertama, yang berwatak sekuler, dalam hal ini diwakili oleh tokoh-tokoh nasionalis dan umumnya berbudaya Jawa. Kedua, yang berwatak agamis, diwakili oleh kelompok Islam, yang menganggap permulaan kesadaran berbangsa tak lain wujud peran Islam sebagai ideologi *vis a vis* kekuatan kolonialisme Belanda. Sekalipun ada usaha untuk menyinergikan peranan dua kelompok tersebut dalam satu wujud tunggal *meng-Indonesia*, sehingga yang terjadi adalah hubungan yang saling melengkapi dan tumpang-tindih, tetap saja “ketegangan” antara sekularisme dan islamisme menjadi topik yang senantiasa aktual sampai sekarang. Saya akan menguraikan secara singkat dua pandangan tersebut untuk memperjelas praktik psiko-governmentality dalam sejarah nasional Indonesia modern. Selanjutnya, saya akan menunjukkan kekurangan-kekurangan serius dari dua pandangan berlatar identitas yang banyak digemari sarjana Indonesianis itu.

4.1 Dari Jawasentrisme ke Islamisme

Sejumlah penulis sejarah Indonesia mengakui awal “kesadaran nasional” bertepatan dengan lahirnya Boedi Utomo pada 1908 yang diawali dari murid-murid kedokteran STOVIA. Pendapat ini bahkan diafirmasi negara lewat teks-teks

pelajaran sekolah yang meresmikan setiap 20 Mei sebagai Hari Kebangkitan Nasional.¹ Argumen dari kelompok ini adalah bahwa Boedi Utomo merupakan bentuk perlawanan terdidik sekelompok elit Hindia Belanda dengan menggunakan organisasi modern sebagai motor perlawanan. Selama ratusan tahun kolonialisme di sejumlah tempat di Nusantara—yang kelak dinamakan Indonesia—karakteristik perlawanan dilakukan secara sporadis, terpisah-pisah, dan masing-masing tempat sangat mungkin tidak terlalu mengenal bagian wilayah lain sebagai kesatuan sebuah bangsa. Namun, semuanya berubah manakala Boedi Utomo sebagai alat organisasi modern yang pertama yang digunakan rakyat untuk memperjuangkan aspirasinya. Pendapat seperti ini tidak melihat sejarah dan sudah banyak mendapat bantahan, baik yang berlatar belakang sejarah atau pun mereka yang mengatasnamakan kelompok Islam.

“Dari terbentuknya di tahun 1908 sebagian penulis menetapkan sebagai tanggal pergerakan nasional Indonesia, sebagian lagi menetapkan sebagai “kebangkitan” bagian dunia ini. Kedua-duanya keliru. Budi Utomo bersifat nasionalis hanya di dalam pengertian yang amat terbatas—ia menjelmakan kemajuan suatu kelompok kebudayaan tertentu—tetapi pada mulanya, sekurang-kurangnya, ia tidak berpretensi untuk membangun suatu bangsa. “Kebangkitan”, jika kita ingin mendalami istilah yang banyak dipertentangkan ini, telah terjadi jauh sebelumnya dan Budi Utomo adalah wakil dari unsur-unsur masyarakat Indonesia yang sudah benar-benar “bangkit”. Yang membuat Budi Utomo merupakan suatu ciptaan baru ialah bahwa ia adalah suatu organisasi Indonesia pertama yang mengikuti garis-garis Barat.”²

Budi Utomo bukan kelompok perlawanan dan dalam tahap tertentu malah memperburuk kasta sosial di masyarakat Jawa. Walaupun tidak disangkal bahwa keanggotaan Budi Utomo terdiri dari kalangan masyarakat terdidik. Tetapi, tetap “mengembangkan sebuah program dan tujuan yang berada di luar segala sesuatu

¹ Pada tahun 2008 di Stadion GBK dilakukan peringatan besar-besaran 100 Tahun Kebangkitan Nasional. Momen kolosal yang dibuka langsung oleh Presiden RI dan diikuti segenap pejabat pemerintahan itu dihadiri sekurang-kurangnya 80.000 peserta dan merupakan pernyataan resmi negara yang mengakui Budi Utomo (1908) sebagai peletak dasar kebangkitan nasional.

² Robert Van Niel, *Munculnya Elit Modern Indonesia* (terjemahan *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hal. 81-82.

yang terdapat di dalam cakrawala Jawa, atau untuk keperluan tersebut malahan dapat diformulasikan ke dalam pola-pola kebudayaan tradisional Jawa.”³

Pada akhirnya, yang dipersoalkan lebih pada tema “kebangkitan” yang seolah-olah menyingkirkan resistensi berbagai kelompok-kelompok di Nusantara yang sudah terjadi puluhan bahkan ratusan tahun sebelumnya. Dengan mengakui Budi Utomo, diskusi “kebangkitan nasional” ditarik ke titik pusat Jawa—sebagai identitas nasional dan kultural—serta Batavia (Jakarta sekarang) sebagai pusat aktivitas “berkesadaran”. Simpul-simpul ini tidak akan berakhir sampai keputusan politik yang menganggap 20 Mei sebagai “kebangkitan nasional” dicabut, atau sekurang-kurangnya dihapus kata “kebangkitan” di situ.

Pandangan kedua adalah yang bernuansa Islamisme. Kalau Budi Utomo dianggap representasi perjuangan kaum Jawa, maka kelahiran Sarekat Islam tahun 1912 adalah peristiwa sejarah yang tak kalah penting. Untuk pertama kalinya kata “Islam” digunakan sebagai inspirasi perkumpulan yang berbasis identitas. Doktrin Islam sebagai *rahmatan lil alamin* membuatnya tidak lagi dibatasi sekat-sekat kedaerahan—sebagaimana Budi Utomo. Argumen Islamisme ini diperkuat dengan fakta bahwa sepanjang penjajahan Belanda di Nusantara, kelompok yang nyaris senantiasa melakukan resistensi adalah kerajaan-kerajaan yang bersendi Islam. Sebut saja kerajaan-kerajaan yang ada di Ternate-Tidore, Makassar, Yogyakarta, Demak, Banten, Sumatra Selatan, Jambi, Sumatra Barat, Aceh, dan masih banyak lagi yang masing-masing kehadiran Belanda menimbulkan ketidaksenangan dari penduduk setempat. Walau ukuran keislaman masing-masing tempat tidak sama, tetapi fakta tersebut membuat kelompok yang mendukung pandangan ini cukup percaya diri mendudukkan Islam sebagai komponen determinan dalam perjalanan sejarah Indonesia modern.

Dari dua pandangan tersebut, yang menjadi fokus pertanyaan skripsi adalah bagaimana proses objektivikasi masing-masing identitas dapat terjadi, sehingga menimbulkan pengentalan pada masing-masing kelompok? Apa yang menjadi unsur-unsur perekatnya, serta bagaimana keduanya—bersama dengan

³ *Ibid*, hal. 83.

identitas “orang Belanda asli”—memainkan peranan penting dalam pergulatan diskursus kolonial dalam konteks psiko-governmentality?

Psiko-governmentality berangkat dari asumsi adanya hubungan relasional analisis manusia dengan dinamika makro di masyarakat. Psikoanalisis berangkat dari penolakan atas ilusi dalam melihat manusia sebagai subjek berkesadaran. Psikoanalisis juga membawa konsekuensi adanya ruang-ruang antagonisme yang mesti dipertahankan untuk menghindarkan masyarakat dari totalitarisme. Antagonisme hanya bisa diraih jika penolakan atas pembakuan identitas dilakukan terus-menerus. Alih-alih menyingkirkan perbedaan, antagonisme dalam bentuk ketegangan konfliktual harus dipandang secara konstruktif sebagai satu-satunya cara menyelamatkan masyarakat. Antagonisme yang disematkan dengan cara artifisial, misalnya, dalam bentuk sikap afirmatif mendukung satu kelompok tertentu, justru membawa pada ketidakmenentuan keadaan di masyarakat.

Adapun *governmentality* adalah model makro subjektivisme dari psikoanalisis yang telah tersaring oleh realitas luar. *Governmentality* dipakai untuk melestarikan kedaulatan negara atas masyarakat dengan memanfaatkan berbagai ruang-ruang wacana yang dianggap berbahaya atau dianggap bersangkutan-paut dengan kehidupan orang banyak. Pada titik inilah negara memanipulasi wacana-wacana untuk mendudukkan masyarakat di bawah pengaruh kekuasaan. Foucault memberi karakteristik *governmentality* dalam tiga model wacana; populasi/masyarakat, ekonomi-politik, dan wacana keamanan. Pada skripsi ini pembahasan hanya mengambil dua pokok—masyarakat dan ekonomi politik—dari tiga model wacana yang ditawarkan Foucault.

Kembali ke soal sebelumnya, bagaimana mendudukkan pengaruh identitas dalam diskursus kolonialisme Indonesia? Pendapat John Legge menunjukkan keunikan ide perlawanan di Hindia pada waktu itu.

“Nasionalisme Indonesia merupakan suatu *fenomena yang beraneka ragam* dan harus dibedakan antara fase-fase pergerakan yang lebih awal dan yang lebih kemudian, antara mereka yang berpikir di dalam kerangka *kebangkitan kembali Islam* dan di dalam kerangka *kemerdekaan politik*, serta antara orang-orang yang terutama menghendaki *kemerdekaan dan*

kekuasaan Belanda dan orang-orang yang menginginkan perubahan-perubahan sosial yang radikal.”⁴

Berbeda dari gerakan-gerakan nasionalisme di negara lain, nasionalisme di Indonesia bersifat unik, karena berhasil mendamaikan perbedaan-perbedaan yang di kalangan beberapa penulis Barat dianggap saling meniadakan. Selain Jawasentrisme dan Islamisme, ada lagi pandangan yang bercorak sosialis-komunis-marxis, bahkan ada yang bersifat akomodasionis. Menurut Legge, hanya di Indonesia terjadi perdamaian antara marxisme dan Islam. Masing-masing identitas perlawanan tidak menunjukkan jurang perbedaan yang tajam. Sebaliknya, identitas-identitas tersebut bersifat cair, karena disatukan oleh satu simbol perlawanan terhadap pendudukan kolonial. Oleh karenanya, menurut Legge, ketiganya tidak boleh ditentangkan secara kaku tanpa melihat realitas yang terjadi di Hindia.

Dengan kata lain, terjadi objektivikasi ideologi. Ideologi dalam skripsi ini memang tidak membedakan kualifikasi “baik-buruk” sebuah ideologi. Tetapi, skripsi ini ingin menunjukkan bagaimana proses kemunculan sebuah subjektivisme baru berlangsung di Hindia. Maka pertanyaan yang paling tepat diajukan, kapan dan mengapa suatu identifikasi ideologi ini tercipta? Mengapa identifikasi tersebut tidak terjadi pada waktu-waktu sebelumnya? Seberapa jauh peran diskursus kolonialisme mempengaruhi pembentukan masing-masing identitas? Bagaimana praktik diskursif yang terjadi pada waktu itu?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, tidak ada cara lain selain memutar waktu untuk mengulas kembali—dengan melakukan reinterpretasi—apa yang terjadi pada masa lalu. Analisis wacana sengaja digunakan agar penulisan skripsi tidak terjebak pada historiografi sejarah yang menitikberatkan pada akurasi waktu kejadian, periodisasi, dan linearitas peristiwa. Dengan analisis wacana, saya memilih sejumlah penggalan-penggalan penting yang mengubah pola diskursus kolonial dan hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan ke dalam sebuah model penulisan tanpa terjebak pada problem teknik-teknik historiografi.

⁴ J.D. Legge, *Kaum Intelektual dan Perjuangan Kemerdekaan: Peranan Kelompok Sjahrir* (Jakarta: Grafiti, 2003), hal. 34.

4.2 Politik Etis sebagai Wacana

Sebagaimana yang diyakini beberapa sarjana ilmu sosial yang meneliti kemunculan ide nasionalisme Indonesia seperti Akira Nagazumi (1989), Sartono Kartodirjo (1990), dan Yudi Latif (2005), bahwa politik etis terjadi akibat perubahan situasi politik di negeri Belanda di mana partai liberal mulai berkuasa di paruh kedua abad ke-19. Khusus untuk Kartodirjo (1990), bukunya menjadi pegangan di jurusan ilmu sejarah di hampir seluruh universitas di Indonesia.⁵

Situasi politik di Belanda itu tidak terlepas dari semangat zaman di Eropa yang memasuki gelombang keemasan kapitalisme-liberalisme pada abad ke-19. Gagasan liberal condong kepada janji-janji ekonomi yang menempatkan kebebasan berusaha bagi Belanda dan negara-negara jajahan, termasuk menggantikan sistem *cultuurstelsel* yang sejak lama menghisap kekayaan negeri Hindia. Sekitar tahun 1870 Belanda memasuki periode kapitalisme modern. Ekonomi diperluas, pola hubungan yang lebih humanistik mulai ditetapkan di negeri jajahan. Menurut Kartodirjo, terdapat hubungan antara praktik politik kolonial Belanda dengan keadaan ekonomi dan sistem politik di negeri Belanda, walaupun apa yang terjadi di Hindia terasa lebih lambat dari yang seharusnya. Masih menurut Kartodirjo, telah terjadi periode transisi dari politik kolonial konservatif ke politik kolonial liberal di Hindia. Hal ini disebabkan berubahnya komposisi politik di parlemen Belanda yang dulunya berisi kelompok-kelompok pro kolonialisme-imperialisme konservatif, kini digantikan oleh orang-orang dari partai liberal. Partai-partai inilah yang “mengubah” arah kebijakan politik kolonial agar bewajah “manusiawi” dengan menekankan kebebasan usaha, kebebasan kerja, dan pemilikan pribadi, termasuk terhadap negara jajahan. Partai liberal mengamandemen Undang-Undang Dasar 1848 dengan mengubah haluan konservatisme menuju liberalisme di negeri Belanda. Sebagai konsekuensinya, Belanda berubah dari negara monarki menjadi negara monarki konstitusional dan sang Ratu menjadi bertanggung jawab kepada parlemen. Belanda berubah dari

⁵ Baca Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme Sampai Nasionalisme* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1990).

kekuasaan dengan otoritas absolut menjadi negara hukum modern.⁶ Kemenangan partai liberal dilanjutkan oleh partai berbasis agama (Kristen/Calvinis-Katolik/Roma) yang mengambil kendali pemerintahan sejak 1870. Partai-partai ini menekankan bahwa kebijakan kolonial baru yang mengeksploitasi negara jajahan haruslah juga mempertimbangkan aspek-aspek moral.⁷ Dengan demikian, Belanda wajib memberi perhatian terhadap nasib rakyat terjajah. Beberapa kutipan berikut akan memperjelas apa yang dimaksud.

“Sudahlah jelas, bahwa mereka (partai-partai) memiliki ide dasar yang bersamaan tentang politik kolonial, yakni menyisihkan sistem eksploitasi dan menitikberatkan pada usaha untuk kesejahteraan rakyat... mengenai prinsip dasar kaum sosialis dapatlah diringkas sebagai berikut: tujuan terakhir politik kolonial seharusnya ialah meningkatkan kesejahteraan dan perkembangan moral penduduk pribumi; evolusi ekonomi, bukan eksploitasi kolonial melainkan pertanggungjawaban moral.”⁸

Senada dengan Kartodirjo, Yudi Latif menggambarkan kelahiran “intelegensia muslim” juga sebagai akibat dari kebijakan politik liberal masa itu yang menekankan pada “rasa empati” pemerintah kolonial.

“...kita bisa mengasumsikan bahwa generasi pertama dari intelegensia Hindia telah muncul pada dekade awal abad ke-20 sebagai hasil dari politik liberal pada penggalan akhir abad ke-19 serta fase permulaan dari politik etis. Sementara itu, mereka yang mulai masuk sekolah-sekolah dasar modern pada (tahun-tahun terakhir) dekade pertama dan kedua abad ke-20, yang memiliki eksposur yang lebih dalam terhadap proses “pembelanda-an”, akan membentuk generasi kedua intelegensia Hindia. Generasi-generasi awal dari intelegensia Hindia ini... membentuk strata baru dalam masyarakat Hindia.”⁹

Akan tetapi, berlawanan dengan dua pendapat tadi, di negeri Belanda sendiri terjadi perdebatan apakah yang dimaksud “politik etis” itu murni sesuatu yang datang dari prinsip-prinsip universal belaka atau sebagai strategi memperluas

⁶ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 78.

⁷ Furnival, dalam Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 80.

⁸ Sartono Kartodirjo, *op cit.*, hal. 30-31.

⁹ Yudi Latif, *op cit.*, hal. 100-101.

praktik kapitalisme Belanda yang berkembang pesat sejak tahun 1870.¹⁰ Belanda berkepentingan meningkatkan kesejahteraan rakyat *boemipoetra* karena rakyat yang sejahtera adalah pasar bagi negara induk. Politik etis bila dijalankan secara konsisten akan menguntungkan pengusaha-pengusaha dan importir-importir Eropa (Belanda). Apalagi studi dari pemerintahan kolonial memang menunjukkan tingkat kesejahteraan di pulau Jawa menurun sebagai akibat pertambahan penduduk 45%, sedangkan tanah sawah hanya bertambah 23% dalam kurun waktu 1870-an sampai 1900.¹¹ Pihak kolonial mengkhawatirkan kemiskinan yang semakin menjadi-jadi di Jawa tidak hanya merugikan secara ekonomi, tetapi juga amat mungkin menimbulkan benih-benih resistensi politik.

Van Deventer, seorang advokat humanis-liberal yang teguh, menulis artikel “Hutang Budi” yang ditujukan ke pemerintah kolonial dan negara induk. Ia menyuarakan panggilan kepada orang-orang Belanda yang berorientasi humanis untuk meningkatkan kualitas penduduk pribumi dengan cara meningkatkan kesejahteraan dan pendidikan. Dan memang tiga tuntutan terkenal dari politik etis adalah “irigasi, edukasi, dan emigrasi”. Advokasi yang dilakukan Van Deventer baik bagi rakyat Hindia maupun Belanda dipandang sebagai awal yang mempopulerkan semangat baru di tanah jajahan.

Meski terdapat perbedaan dalam merumuskan pertanyaan “kepada siapa kebijakan etis ini ditujukan.” Ahli Islam yang didatangkan khusus dari Universitas Leiden, Christian Snouck Hurgronje, berpendapat kepemimpinan Hindia harus diberikan kepada elit-elit terdidik. Politik etis sebaiknya hanya ditujukan kepada elit (priyayi) karena dengan pendekatan elitis Belanda dapat merangkul mereka demi kepentingan-kepentingan kolonial selanjutnya. Mereka-mereka inilah yang nantinya diharapkan mengisi pos-pos strategis pemerintahan dengan iming-iming jabatan dan tingkat kesejahteraan yang lebih baik, sehingga logikanya tidak akan menggerakkan penduduk pribumi untuk melakukan perlawanan sekiranya timbul sebentar “kesadaran baru” pada kelas elit Hindia. Berkaca dari pengalaman dahulu, memang sejarah kolonialisme Belanda kerap memanfaatkan kedekatan

¹⁰ Lebih jauh baca Robert Van Niel, *Munculnya Elit Modern Indonesia* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1984), hal. 50-70.

¹¹ *Ibid*, hal. 52.

dengan pemuka-pemuka lokal untuk mempermudah praktik penjajahan. Selain itu, Snouck juga mengingatkan bahaya gagasan Islam politik yang dapat memicu gelombang resistensi. Berbeda dengan Islam sebagai ritual ibadah yang menurutnya tidak berbahaya. Snouck menganjurkan pemerintah kolonial untuk memberi kebebasan seluas-luasnya terhadap praktik ritual Islam. Sebaliknya, menekan sekeras mungkin segala bentuk Islam politik yang menurut pengalaman pribadinya di tanah Arab, dapat memunculkan rasa ketidakpuasan di kalangan umat muslim. Oleh karena itu, pendekatan “netral” kebudayaan, menurut Snouck, akan mengikis akar-akar fundamentalisme agama dalam masyarakat Hindia. Pendidikan bagi elit adalah jalan yang dianjurkan oleh Snouck. Dengan cara ini, ia memimpikan sebuah negara “Belanda Raya” yang terpisah secara geografis, tetapi merupakan bagian yang terikat politik-spiritual, yakni satu negara di bawah bendera Eropa Barat-Utara, dan yang lain berada di Asia Tenggara.¹²

Sementara orang-orang seperti Van Deventer dan Gubernur Jenderal Van Heutz, lebih menginginkan pendekatan yang universal. Pendidikan adalah hak bagi setiap penduduk pribumi, tanpa memandang status sosial mereka. Rakyat pribumi harus diberi kesempatan mendapat pendidikan agar mereka mampu juga menaikkan martabat dan harga dirinya.

Hal-hal tersebut membuka kesempatan suatu wacana baru yang tidak pernah terjadi ratusan tahun sebelumnya. Suatu wacana yang menekankan nilai-nilai universal yang diyakini sesuai dengan semangat zaman. Selanjutnya, saya akan menunjukkan satu per satu inkongruensi antara “semangat etis” dengan jebakan-jebakan politik etis sebagai wacana. Pendekatan sinkronik-dialektis akan berguna untuk menguak jebakan-jebakan yang diabaikan dalam penulisan sejarah Indonesia kontemporer.

4.2.1 Praktik Biopolitik dalam Politik Etis: Politik Tubuh dan Mitos tentang Identitas

Harus dibedakan antara “semangat etis” dari kalangan liberal Belanda dengan struktur sosial dasar yang terjadi di Hindia. Semangat etis berada pada

¹² Yudi Latif, *op cit.*, hal 83.

tingkat keinginan melakukan perubahan, tetapi tidak untuk mengubah struktur sosial di masyarakat. Sebagaimana yang akan dilihat, masyarakat Hindia tidak merasakan adanya perubahan sosial yang berarti. Malah, jurang diskriminasi makin dipertontonkan secara kasar. Politik etis adalah kerangka umum yang bertujuan meningkatkan taraf hidup *inlander*, tetapi ia tidak bisa menjelaskan sebab-sebab terbentuknya perbedaan yang demikian mendalam. Peribahasa Prancis mengilustrasikan dengan tepat: “*plus ça change, plus c'est la même chose*” (*the more things changes the more they stay the same*). Belanda siap melakukan perubahan, tetapi tidak untuk mengubah struktur dasar masyarakat Hindia. Ini terlihat dari uraian Robert Van Niel tentang kekeliruan yang kerap dilakukan dalam melukiskan hubungan sosial di Hindia, yakni pendalaman wacana-wacana tentang kebijakan “unifikasi”, “asosiasi”, dan “asimiliasi” yang subur menjelang dan pasca-penerapan politik etis.

Unifikasi, menurut Van Niel, berarti pembentukan satu kesatuan yang didasarkan pada pokok-pokok hukum Eropa (Belanda). Sistem hukum harus disesuaikan dengan sistem Belanda, sehingga hakim-hakim yang memutuskan perkara memiliki satu referensi hukum tertulis.¹³ Celakanya, unifikasi ini meniadakan sama sekali hubungan-hubungan sosial yang terjadi lewat interaksi kultural di Hindia di mana proses silang-budaya sering terjadi antara penduduk pribumi dengan penduduk Belanda¹⁴ (yang biasa disebut golongan peranakan). Padahal melalui unifikasi, Belanda memaksudkan penghapusan diskriminasi dalam tata sosial Hindia, sehingga tidak ada lagi “dualisme” aturan yang memungkinkan terjadinya perlakuan berbeda antara rakyat pribumi dan Belanda; sebuah paradoks antara teori dan praktik yang menyelimuti implementasi politik etis.

Sedangkan untuk *asimiliasi* dan *asosiasi* pendapat Van Niel sangat tipikal.

¹³ Van Niel, *op cit.*

¹⁴ Contoh terbaik dari penerapan unifikasi sistem hukum ini bisa dibaca di roman sejarah yang sangat terkenal, *Bumi Manusia* karangan Pramoedya Ananta Toer. Dengan sangat memikat Pram menceritakan kisah percintaan Minke (pribumi) dengan Anelies Mellema—anak dari Nyai Ontosoroh (pribumi) yang merupakan “gundik” Tn. Mellema (Belanda). Keduanya harus dipisahkan karena pemerintah kolonial merujuk pada keputusan hakim di negeri Belanda yang tidak mengakui hukum dan relasi sosial yang terjadi di Hindia; Anelies akhirnya “dipulangkan” ke Belanda secara paksa.

“Asimilasi di sini diartikan sebagai *penggantian kebudayaan Indonesia oleh kebudayaan negara induk* melalui pemerintahan, pendidikan, dan sistem hukum, seolah-olah Indonesia ini adalah bagian integral dari negara induk dengan semua penduduk mempunyai persamaan dalam segala hal. *Asosiasi*, sebaliknya, di samping menghendaki kebudayaan kota dapat memakmurkan dan mensejahterakan penduduk jajahan di masa depan mereka, termasuk kecenderungan *untuk menghargai kebudayaan asli* dan tidak *menghendaki pemaksaan perubahan*.”¹⁵

Ketika politik etis mulai diwacanakan, sesuatu yang mengandung paradoks bertemu di sini, antara asimilasi yang menginginkan pergantian kebudayaan Indonesia dengan kebudayaan baru. Tentu “baru” di sini merujuk pada superioritas kultural kolonial yang merasa sudah menjadi “tugasnya” untuk mengajarkan, melindungi, dan memberi contoh kepada budaya “rendahan” Indonesia. Tugas dari pemerintah induk adalah memastikan segala sesuatu berjalan dengan baik atas tolok ukur Eropa. Maksud dari Van Niel jelas, ada kontradiksi yang tak mungkin terjembatani antara kehendak etis sebagai wacana dengan perwujudan cita-cita etis yang masih dengan tegas mengakui hubungan yang tidak seimbang antara dua kebudayaan yang berbeda. Diskursus kebijakan asosiasi menunjukkan hal ini. Pengakuan akan “kebudayaan asli” adalah sesuatu yang tak bisa ditawar, dan dengan demikian ia harus dipisahkan dengan “kebudayaan luar”, hanya karena “identitas asli Eropa” adalah milik mereka yang berkulit putih, berambut coklat, memakai jas putih, dan berbicara dalam bahasa Belanda.

Praktik unifikasi, asimilasi, dan asosiasi jelas tidak bisa disamaratakan. Ketiganya mengidap pandangan esensialisme tentang identitas. Sebuah cara pandang yang melihat identitas sebagai sesuatu yang mengendap, solid, dan konsisten. Padahal kalau mau jujur, siapa yang bisa menjelaskan apa itu pribumi? Apa itu *boemipoetra*? Apa itu peranakan? Bagaimana jika karakter dari seseorang tidak mencerminkan bentuk dominan dari budayanya? Bagaimana menjelaskan rakyat pribumi (Jawa) yang dianggap Belanda sebagai orang bodoh,

¹⁵ Van Niel, *op cit.*, hal. 58-59.

terpinggirkan, feodal, tetapi tiba-tiba mampu menyampaikan gagasan-gagasan berkemajuan?

Sebagaimana yang tercermin dalam pengertian asosiasi “kebudayaan asli” dan “kebudayaan pinggiran”. Bagaimana mungkin kebudayaan pinggiran dapat diunifikasi ke dalam satu gugus hukum tertulis bila perbedaan-perbedaan di masyarakat Hindia saja tidak diakui? Tetap ada disparitas sosial yang menganga antara pribumi dan kaum pendatang. Diskursus soal unifikasi dan asosiasi ini selanjutnya menghantui beragam kebijakan yang diterapkan menjelang dan selama dimulainya kebijakan politik etis (kurang lebih tahun 1900), terutama di bidang pendidikan. Uraian sejarah berikut akan bermanfaat melihat tarik-ulur wacana yang dikembangkan ke dalam serangkaian kebijakan kolonial.

Tak lama sesudah 1900, Sekolah Dasar Eropa (ELS) direorganisasi dengan lama pendidikan tujuh tahun setelah sebelumnya dibangun Sekolah Untuk Pamong Pribumi (OSVIA).¹⁶ ELS dimaksudkan sebagai penyesuaian model pendidikan dasar di negeri Belanda, sehingga mereka yang berkesempatan melanjutkan pendidikan di Belanda bisa memenuhi syarat administrasi. Tetapi, lucunya pembangunan sekolah tersebut harus dengan pertimbangan setiap tempat yang terdapat sekurang-kurangnya empat puluh anak Belanda asli.¹⁷

Pribumi yang ingin masuk ke ELS sangat dibatasi. Sekolah ini hanya terbuka bagi pribumi yang kaya dan dianggap “memenuhi syarat”. Diskriminasi di ELS juga terlihat dari penggunaan seragam antara siswa Belanda dan siswa pribumi. Siswa Belanda menggunakan “pakaian kebesaran” putih-putih, bersepatu putih, dan menggunakan dasi—yang kelak lebih sering disebut “pakaian Belanda”. Sementara siswa pribumi diwajibkan tetap dengan blankon, sarung, dan selopnya—sesuatu yang sebetulnya tidak merupakan masalah sampai ia dimitoskan sebagai pakaian “*ndeso*”—yang membuat pemakainya harus

¹⁶ Van Niel, *ibid*, hal. 71.

¹⁷ Baca roman *Rumah Kaca* karangan Pramoedya Ananta Toer. Roman ini merekam dengan sangat baik usaha “pe-rumah-kaca-an”—istilah yang digunakan Pram—dari pemerintah Belanda untuk mengawasi gerak-gerik aktivitas orang-orang penting pribumi di Hindia, khususnya tulisan-tulisan atau diskursus baru tentang ketidakpuasan penduduk pribumi terhadap pemerintah kolonial. Sudut pandang yang digunakan adalah sudut seorang ahli arsip pribumi, Jacques Pangemanann, yang bekerja bagi pemerintah kolonial untuk mengawasi Minke yang dianggap berbahaya terhadap kelestarian penjajahan.

menyeret-nyeret langkah kaki sambil menundukkan kepala kalau mau berhubungan dengan atasannya.

Untuk tingkat menengah didirikan HBS (*Hoogere Burger School*). Sekolah ini juga mengadopsi sistem pendidikan di negeri Belanda dengan bahasa Belanda sebagai pengantar. Jumlah pribumi yang mengenyam pendidikan HBS jauh lebih sedikit dibanding ELS. Pada tahun 1890 saja tak lebih dari lima siswa pribumi yang masuk HBS.¹⁸

Penerapan kebijakan etis ditambah makin tingginya keinginan *inlander* untuk mengenyam pendidikan menyebabkan pemerintah Belanda mulai memerhatikan nasib mereka. Maka dibukalah jalur pendidikan khusus pribumi yang bernama HIS (*Hollandsch-Inlandsche School*—Sekolah Belanda untuk Pribumi) tahun 1914 menggantikan *Eerste Klasse School* (Sekolah Pribumi Kelas Satu) dan *Tweede Klasse School* (Sekolah Pribumi Kelas Dua) yang sudah ada sebelumnya. Untuk tingkat menengah, didirikan MULO (*Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*) yang merupakan adaptasi sekolah menengah pertama di negeri Belanda. Kemudian, tahun 1918 pemerintah membangun sekolah menengah atas AMS (*Algemeene Middelbare School*).

Hingga dekade kedua abad ke-20, STOVIA merupakan sekolah tertinggi yang ada di Hindia. Lama pendidikan sembilan tahun, dan lulusan STOVIA diharapkan menjadi *pamong* bagi masyarakat dan mengisi pos-pos strategis di pemerintahan. Tokoh-tokoh penting yang mengecap pendidikan STOVIA antara lain Wahidin Sudiro Husodo, Tirta Adi Surjo, Tjipto Mangunkusumo, dan Suwardi Sujaningrat.

Tetapi, yang menarik, meskipun politik etis ditujukan untuk meningkatkan taraf hidup masyarakat pribumi—sebagaimana semangat liberalisme yang menguasai negeri Belanda yang menganggap setiap manusia memiliki hak dan kesempatan yang sama—tetap saja ada restriksi yang sangat kaku mengenai hak-hak pribumi dan orang Belanda. Reorganisasi dan pembangunan unit-unit baru sekolah ini dilakukan tanpa menyadari jurang diskriminasi yang makin menganga. Segregasi berdasarkan perbedaan etnis dan identitas tampak sangat nyata di

¹⁸ Yudi Latif, *op cit.*, hal. 92.

Hindia. Pemilahan sekolah berdasarkan strata sosial dan identitas kultural berlawanan dengan cita-cita etis yang universal. Dari sini saja sudah kelihatan bahwa Belanda tidak ingin mengubah struktur dasar di masyarakat. Perbedaan harus terus dipertahankan termasuk demi melestarikan penjajahan. Pribumi adalah pribumi dengan perilaku dan *treatment* yang sudah seharusnya mereka terima, karena posisi mereka yang dianggap rendah dibanding orang Eropa. Kutipan di bawah ini menggambarkan diskriminasi tersebut.

“Lebih buruk lagi, di sekolah Dokter-Djawa/STOVIA, rasa inferioritas dipertahankan dengan jalan *mewajibkan* para siswa yang bukan beragama Kristen untuk memakai *pakaian tradisional*. Perendahan status mereka juga tercermin dari cara mereka *disapa* oleh staf sekolah. mereka tidak dipanggil dengan *leerling* (murid, yang dipakai di sekolah-sekolah rendah) atau *studenten* (mahasiswa, yang dipakai pada level universitas), tetapi dengan kata Prancis, *eleve*, yang berkonotasi sebuah level antara murid dan mahasiswa. Bahkan, status dan perlakuan yang berbeda juga terjadi di antara *eleve* sendiri. Dalam upacara-upacara sekolah, *hanya eleve senior* yang diperbolehkan *memberikan sambutan dalam bahasa Belanda*, sementara yang *junior* harus *menggunakan bahasa Melayu* atau bahasa daerah lainnya (Toer, 1985:21).¹⁹

Diskriminasi sebenarnya sudah terlihat dari sistem penerimaan STOVIA yang sudah dengan sendirinya menyaring mereka-mereka yang ingin bersekolah di sana. Harus lulus Sekolah Dasar Eropa dan pengetahuan bahasa Belanda menjadi syarat masuk STOVIA.²⁰ Sudah barang tentu sedikit sekali pribumi, apalagi yang datang dari kalangan biasa, yang mampu menembus batasan-batasan itu. Ini membuat stratifikasi sosial-ekonomi terus-terusan tidak berubah banyak, meski sistem pendidikan sudah mulai ditetapkan berjenjang. Lulusan STOVIA yang beruntung dapat melanjutkan studi kedokteran di negeri Belanda. Sementara sisanya dipersiapkan untuk menjadi pegawai-pegawai pemerintah. Pengistimewaan lain yang masih berkenaan dengan hak-hak dasar pendidikan adalah *gelijkgesteld* (status hukum yang sama dengan orang Belanda yang memungkinkan seseorang dapat melanjutkan kuliah ke negeri Belanda). Keistimewaan *gelijkgesteld* bagi pribumi hanya diperuntukkan bagi priyayi yang

¹⁹ Yudi Latif, *ibid*, hal. 148-149 (cetak miring dari penulis).

²⁰ Van Niel, *op cit*.

bekerja di instansi-instansi pemerintah, itu pun mesti dengan persetujuan pimpinan mereka.

Uraian sejarah singkat di atas perlu untuk memperlihatkan; bagaimana diskursus soal unifikasi, asosiasi, dan asimilasi sebagaimana yang diurai Van Niel dalam buku *Munculnya Elit Modern Indonesia* berujung pada pengkelas-duaan masyarakat dan sama sekali tidak mencerminkan kehendak memanusiaikan penduduk pribumi seperti yang dicita-citakan. Dalam istilah lain kita bisa menilai apa yang terjadi pada masa itu adalah semacam “totalisasi wacana” kolonial. Sepanjang 300 tahun pertama, tidak ada penjajahan selain yang berbentuk ekonomi-politik di Hindia. Pasca kemunculan “wacana etis” awal abad ke-20, kolonisasi mengupayakan sesuatu yang lebih dari sekadar ekonomi-politik, tetapi juga pendidikan, dan yang paling penting, kebudayaan. Meminjam *term* psikoanalisis, apa yang diupayakan oleh pemerintah kolonial saat itu ialah fantasi, usaha mengunci masyarakat dalam gugus-gugus tertentu berdasarkan identitas kebudayaan masing-masing. Yang terjadi bukan peningkatan kesejahteraan pribumi, melainkan hanya menimbulkan perpecahan sebagai akibat diterapkannya politik tubuh dan mitos identitas secara bersamaan.

Inilah contoh empirik dari apa yang disebut Foucault sebagai biopolitik, yang menurutnya “*begun in the eighteenth century, to rationalize the problems presented to governmental practice by the phenomena characteristic of a group of living human beings constituted as a population: health, sanitation, birthrate, longevity, race*” dan akhirnya “*these problems could not be dissociated from the framework of political rationality within which they appeared and developed their urgency.*”²¹ Dalam kamus filsafat Foucault, biopolitik sebetulnya bagian dari *technology of the self* yang bertujuan mengatur manusia-manusia dalam suatu struktur imajiner sosio-politik. Tetapi, ia berguna memetakan populasi di bawah kontrol kekuasaan, sehingga proses *governmentality* dapat berjalan.

Praktik politik etis sama sekali bukan bertujuan untuk meningkatkan martabat rakyat Hindia, tetapi untuk mencegah masyarakat pribumi berpikir sebaliknya (bahwa rakyat Hindia adalah korban dari eksploitasi imperialisme).

²¹ Foucault, *The Birth of Biopolitics* dalam *The Essential Foucault*, *ibid*, hal. 202.

Lewat politik etis, Belanda ingin menunjukkan kepedulian kepada nasib rakyat yang makin miskin dan menderita. Pertanyaannya, bagaimana mungkin negeri yang melakukan imperialisme ratusan tahun kemudian berbicara atas nama kemanusiaan? Bagaimana mungkin Belanda menggurui dan merasa tahu apa yang diperlukan oleh masyarakat pribumi?

Dengan perspektif psikoanalisis, apa yang tampak di permukaan harus dibaca secara terbalik; politik etis sama sekali tidak berniat untuk memajukan rakyat pribumi—karena rakyat yang cerdas justru akan sangat berbahaya. Politik etis harus dibaca sebagai pelembagaan resmi politik kolonial di tanah jajahan, karena mengikutsertakan partisipasi sebagian rakyat Hindia *secara sukarela*. Gerak sukarela inilah yang mengaburkan makna keberadaan penjajah. Pertanyaan mengapa, apa, dan bagaimana kekuasaan bekerja sedikit demi sedikit terjawab. Politik etis sebenarnya merupakan contoh betapa akumulasi kekuasaan mencapai titik puncaknya.

Tidak pernah ada catatan dalam sejarah nusantara, tingkat partisipasi rakyat pribumi yang begitu tinggi dalam pemerintahan kolonial sebagaimana yang terjadi pada periode akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pada titik ini politik kolonial berhasil mencengkeramkan kekuasaannya lewat ideologi. Ideologi—sebagaimana pendapat Althusser—*memanggil subjek*, sehingga tanpa sadar menjadi bagian dari dirinya. Ketika subjek larut dalam ideologi, tidak jelas lagi mana yang merupakan “kedirian” sebagai identitas hasil olah pikir pribadi dengan kepribadian yang berasal dari luar. Ideologi inilah yang awalnya menggerakkan rakyat secara sukarela untuk menerima ajakan dari politik etis.

Meskipun demikian, kondisi itu tidak bertahan lama. Selang beberapa saat kemudian ideologi dan politik etis berubah menjadi kebalikan dalam bentuk penentangan yang tak diduga-duga baik oleh Belanda dan mungkin juga oleh rakyat Hindia sendiri. Usaha menyatukan masyarakat di Hindia ke dalam golongan pribumi (*wong cilik*), priyayi, dan orang-orang Belanda, ternyata tidak pernah berjalan sempurna. Identitas terlalu sumir untuk dijelaskan dengan satu cara. Kegagalan pemerintah kolonial disebabkan usaha penyemaian identitas yang

dikekalkan lewat kebijakan politik pasti berujung pada kesia-siaan. Di sini pantas kita mengutip ungkapan terkenal dari Derrida:

“The condition of impossibility of the exercise of power becomes its condition of possibility: just as the ultimate failure of communication is what compels us to talk all the time (if we could say what we want to say directly, we would very soon stop talking and shut up for ever), so the ultimate uncertainty and precariousness of the exercise of power is the only guarantee that we are dealing with a legitimate democratic power.”²²

Identitas adalah kondisi ketidakmungkinan sekaligus kemungkinan itu sendiri. Cara seperti inilah yang terus-menerus kita lihat berjalan bergantian dalam sejarah perjalanan manusia. Ideologi selalu bersifat tentatif manakala ia harus berhadap-hadapan dengan *counter* ideologi. Keinginan kita membakukan ideologi pasti berujung pada kekerasan. Kontingensi identitas ini diperlukan, sebab kontingensi sebagai sebuah kondisi bertujuan untuk menjauhkan manusia dari totalitarisme. Kesalahan politik etis colonial—selain ia memang tidak pernah sungguh-sungguh meningkatkan derajat kaum *inlander*—adalah mengeksploitasi pembakuan identitas dan berusaha melenyapkan antagonisme—yang diselundupkan lewat “agenda etis” demi menghindari kekecewaan rakyat Hindia atas kualitas hidup yang terus menurun.

Sebagaimana Žižek—lewat pembacaan atas Derrida—mencoba memahami *what is impossibility?* Karena ketidakmungkinan praktik menjalankan kekuasaan justru menjadi alat untuk menjalankan kekuasaan itu sendiri. Ketidakmungkinan pengungkapan maksud/makna justru menjadi satu-satunya kemungkinan kita berbahasa. Di sinilah letak paradoks antara bahasa dan kekuasaan. Lacan menyebut paradoks tersebut dimungkinkan karena antara yang-Symbolik dan yang-Riil selalu mengalami *constitutive lack*. Bahasa, bagi Lacan, tidak berfungsi sebagai representasi “petanda”, ia tidak pernah merujuk kepada apa pun, melainkan hanya digerakkan oleh simbol-simbol. Dalam karakteristik sejarah politik etis kolonial, simbol-simbol tersebut dilambangkan dengan adat-

²² Derrida dalam Slavoj Žižek, *Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!* Dalam Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000), hal. 94.

istiadat, cara berpakaian, pemisahan penggunaan fasilitas, dan bahasa percakapan sehari-hari antara pribumi dan nonpribumi. Padahal, semua itu tidak berarti apa-apa, kecuali mempertajam diskriminasi antara penduduk pribumi dan penduduk kolonial. Cara-cara seperti inilah yang coba dibakukan lewat kebijakan kolonial sebagaimana yang bisa kita baca pada catatan-catatan sejarah.

Bahkan konsep “diskriminasi” di sini pun tak lewat dari kritik. Diskriminasi, apalagi yang bersifat rasis, adalah konsep yang membingungkan. Rasisme biasanya merujuk pada asal-usul budaya, bahasa, dan agama yang distingtif terhadap yang lain. Rasisme mengandaikan sesuatu yang tetap pada orang lain, sehingga setiap kelompok merasa boleh merendahkan, meremehkan, atau menganggap suatu kelompok berbahaya bagi dirinya. Persoalannya, kita terlalu gandrung untuk mewacanakan rasisme sebagai konsep akademik. Seharusnya, rasisme tidak boleh dibicarakan di ruang-ruang wacana. Sebab manakala ia dibicarakan sebagai wacana, ia secara otomatis pasti merujuk pada satu entitas tertentu. Dikarenakan karakteristik wacana di permukaan yang merujuk sesuatu yang lain (analogi *what comes before question*-nya Derrida pada bab 2). Rasisme yang ingin ditolak justru akan menjadi kenyataan ketika ia disampaikan lewat bahasa dan wacana, meskipun konsep rasisme senantiasa luput bila dinisbatkan pada entitas tertentu. Kaum Yahudi era Hitler adalah contoh korban dari pergumulan wacana-wacana rasisme yang terkoordinir.

Ujung-ujungnya, rasisme disejajarkan pengertiannya dengan kurangnya “toleransi”. Menghapus rasisme berarti menyuburkan toleransi. Padahal, makna toleransi sendiri bersifat ambigu. Toleransi sering diartikan sebagai saling-menghargai dan menghormati, tetapi pada saat yang sama juga berarti “jangan ikut campur urusan orang lain.” Toleransi tidak boleh disampaikan di ruang publik. Toleransi adalah bahasa kekuasaan.

Sebagaimana yang terjadi dalam praktik kolonialisme Belanda di Hindia, ketika “wacana etis” mulai diutarakan secara formal sekitar tahun 1900, pada titik itu sesungguhnya Belanda sudah melembagakan gambaran rakyat jajahan sebagai orang yang bodoh, terbelakang, ketinggalan zaman, dan karena itu harus “dicerahkan” lewat serangkaian kebijakan kolonial. Bersamaan dengan itu pula

terjadi kekerasan—baik material dan nonmaterial—yang berlatar belakang rasisme identitas. Paradoks dalam menerjemahkan kekerasan berbasis identitas dalam peralihan wacana dari setiap generasi ke generasi selanjutnya hanya bisa diminimalisir apabila cara baru dalam melihat identitas disepakati; identitas adalah sebuah proses terus-menerus yang bersifat tentatif, ambigu, dan mengalami *constitutive lack*. Segregasi yang sengaja diciptakan lewat institusi pendidikan mengasingkan masing-masing kelompok ke dalam ruang-ruang privatnya sendiri. Tidak ada identitas yang tambah kuat tanpa ancaman yang bersifat laten dari orang-orang di luar kelompoknya. Kehadiran pihak lain yang dianggap penting (*significant others*) menandakan berlakunya apa yang disebut Derrida *constitutive outside*, suatu pandangan yang melihat kelompok lain sebagai ancaman. Segregasi mengentalkan identitas—baik yang mengatasnamakan Jawa maupun yang mengatasnamakan Islam—sehingga membentuk alur kehidupan yang dipenuhi benci dan curiga.

Politik etis harus dilihat secara keseluruhan sebagai intervensi kolonial secara membabi buta, bukan semata-mata penerimaan partikular “kebaikan Belanda”—sebagaimana yang banyak dikira oleh sejumlah intelektual Indonesia. Oleh karena itu, patut dicatat kebijakan diskriminatif dalam bentuk asosiasi tak lain adalah bentuk politik rasisme dan politik asimilasi sesungguhnya adalah politik pemaksaan kebenaran yang dilegalkan dalam status hukum positif. Dengan cara ini, kemunculan “kesadaran nasional” dalam bentuk organisasi paling awal yang muncul di awal abad ke-20 tidak dilihat sebagai akibat kebijakan politik etis yang melahirkan elit-elit terdidik, tetapi sebagai perwujudan kegagalan politik wacana—sebagai ekspresi kedigdayaan kolonial—dan ketidakmungkinan identitas—yang berujung pada politik tubuh dan diskriminasi *a la* Belanda. Keduanya mesti dibaca sebagai *the condition of impossibility* dalam kajian kolonialisme modern. Kedua hal inilah yang menjelaskan mengapa ide nasionalisme itu baru muncul di awal abad ke-20 dan tidak terjadi di era-era sebelumnya. Studi komparatif tentang asal-usul nasionalisme dengan perspektif serupa yang terjadi di negara lain akan sangat berguna melihat problem ini secara lebih jernih.

Dengan melihat diskursus politik ini, adalah beralasan untuk menganggap kehadiran kelompok organisasi modern seperti Budi Utomo, Sarekat Islam, dan Indische Partij sebagai kewajaran sejarah belaka. Politik asosiasi alias politik tubuh alias biopolitik yang diterapkan secara membabi buta pasca penerapan politik etis mencapai taraf yang membelah stratifikasi masyarakat pada tingkat paling buruk sepanjang sejarah kolonial. Kehadiran Budi Utomo sebagai organisasi pertama di tanah Hindia harus dipandang sebagai jawaban kultural yang diawali dari diskriminasi tubuh pemerintah kolonial. Karena begitu ketatnya diskriminasi itu diterapkan, baik di sekolah, di kantor-kantor pemerintahan, di militer, maka yang terjadi adalah munculnya primordialisme Jawa sebagai identitas budaya dominan yang nyaris terpinggirkan. Begitu pula Sarekat Islam. Kehadiran kelompok yang membawa bendera agama ini mesti dipandang sebagai efek pengkelas-duaan Islam oleh Belanda, sehingga masyarakat pribumi menerimanya sebagai identitas kultural. Dua-duanya berperan penting dalam menciptakan “kesadaran baru” perjuangan politik melalui organisasi modern di bumi Hindia. Pada masa itu terdapat peristiwa penting yang mengubah peta politik negara jajahan; pemberontakan bermunculan dan keinginan membentuk negara sendiri muncul untuk pertama kalinya. Saya berargumen, rangkaian kebijakan kolonial Belanda kala itu tak lain adalah usaha mengukuhkan masyarakat ke dalam unit-unit *governmentality* dengan model *biopolitics*, politik asosiasi, dan politik etis. Pengalaman ini menunjukkan bahwa *governmentality* yang mengesampingkan aspek psikoanalisis akan berujung pada kegagalan dan malapetaka, sebuah konsekuensi yang harus diterima pemerintah kolonial Belanda.

4.2.2 Arsip sebagai Teknik

Teoretisi post-kolonial seperti Amílcar Cabral²³ meyakini dua pendekatan dari setiap pengalaman kolonialisme di negara-negara Dunia Ketiga. Pertama, lewat usaha pembasmian atau penyingkiran sistematis rakyat pribumi dengan

²³ Dalam *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (New York: Colombia University Press, 1994), hal. 117.

cara-cara kekerasan atau perpindahan paksa penduduk. Kedua, dengan cara menjaga napas kebudayaan asli, tetapi menguasai struktur politik dan ekonomi daerah setempat. Yang terjadi di Hindia Belanda adalah yang kedua. Ditambahkan oleh Amilcar Cabral bahwa teknik penguasaan ekonomi-politik kolonial selalu dimulai dengan menciptakan segregasi sosial di masyarakat dengan cara menanamkan mentalitas budak kepada masyarakat setempat dan pada saat bersamaan menggambarkan budaya pendatang sebagai yang superior. Setelah itu, pelembagaan dikotomi sosial makin diperkokoh dengan diangkatnya elit-elit setempat sebagai bagian dari pemerintah kolonial. Mereka dijauhkan dari masyarakatnya dan secara tidak sadar memperburuk situasi di tanah sendiri.²⁴

Sejak nasionalisme pertama Asia dikobarkan di Cina oleh seorang dokter bernama Sun Yat Sen, sejak itu pula pada dasarnya kekuatan kolonialisme yang berkuasa di Asia, termasuk di Hindia Belanda, mulai menerapkan teknik-teknik pengarsipan secara ketat. Teknik pengarsipan berhubungan dengan pengawasan gerak-gerik kesadaran baru yang dianggap berasal dari elit-elit terdidik yang memilih untuk tidak membantu administrasi kolonial. Sebagaimana yang disangka Ruth McVey bahwa kemunculan elit yang memilih jalan lain di luar yang sudah dipersiapkan bagi mereka untuk berkarir lebih merupakan suatu ketidaklaziman daripada kita menganggapnya sebagai kewajiban. Bagaimanana tidak, dengan gaji dan hak-hak istimewa yang akan mereka dapat, mereka lebih memilih menjadi musuh pemerintah dengan risiko diasingkan bahkan dijebloskan ke penjara.

Adalah Minke yang menjadi pusat kesadaran baru dalam *Tetralogi Pulau Buru* Pramoedya Ananta Toer. Dalam pergulatannya dengan sejarah yang sedang bergerak, Minke memang kalah dan tertawan oleh kekuatan kolonial, tapi pada saat bersamaan sanggup mengalahkan kealahannya sendiri untuk mengatasi ketakutan atau kekhawatiran diri bahwa dia tidak mungkin menang. Minke memilih untuk berjuang—dengan menulis—melawan keserakahan Belanda. Dalam *Rumah Kaca*—seri terakhir dari empat bagian *Tetralogi*—Pram

²⁴ Untuk perbandingan baca Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (India: Penguin Books, 1995).

menggambarkan secara jelas usaha pemerintah kolonial membendung wacana-wacana baru di Hindia. Seorang polisi pribumi naif yang kemudian diminta bekerja di kantor Gubernur Jenderal sebagai arsiparis—namanya Pangemanann—diminta untuk meneliti gerak-gerik Minke dengan cara memberi rekomendasi-rekomendasi kepada pemerintah kolonial setelah dirinya ditugaskan ke gedung *Landscharchief* untuk melihat-lihat arsip sejarah yang menyimpan cerita-cerita pergolakan nasionalisme di negara lain. Berita-berita tentang pergolakan nasionalisme Filipina diusahakan sungguh-sungguh agar tidak masuk ke Hindia. Begitu pula dengan pembatasan bacaan-bacaan luar yang mesti mendapat izin resmi dari pihak Belanda.

Dengan cara ini, arsip bukan saja sekadar merekam apa-apa yang telah lewat, lebih dari itu arsip adalah mata yang siap mengarahkan komando untuk menegaskan dominasi kekuasaan. Lewat arsip, kekuasaan jadi tahu apa-apa saja yang mesti dilakukan.

“...Minke yang menjadi representasi pembangkangan anak terpelajar pribumi yang menjadi target nomor satu untuk ditangkap dan ditahan. Yang unik justru ia ditahan dalam sebuah operasi pengarsipan yang rapi atas semua tindak-tanduknya. Lewat arsip-arsip itulah ia dikurung.... Arsip adalah mata radar Hindia yang ditaruh di mana-mana untuk merekam apa pun yang digiatkan aktivis pergerakan itu. Pram dengan cerdas mengistilahkan politik arsip itu sebagai kegiatan *pe-rumahkaca-an*.”²⁵

Pe-rumah-kaca-an, berarti tempat tinggal yang setiap saat dapat diawasi, dicurigai, dan orang-orang yang tinggal di *rumah kaca* menjadi tidak bebas karena setiap gerak-geriknya kini harus memperhatikan pandangan-pandangan orang yang tidak suka.

Terdapat masalah pengetahuan yang masih menjadi misteri, terutama bagi kita yang hidup di era informasi. Pertanyaannya sederhana. Di zaman sekarang, bagaimana kita bisa tahu begitu sedikit, tetapi dari informasi yang sedemikian banyaknya? Mengapa hidup di era informasi ternyata tidak banyak memberi pengetahuan-pengetahuan baru? Sebaliknya, mengapa ada orang yang dengan

²⁵ Bagian pengantar roman *Rumah Kaca* terbitan Lentera Dipantara, 2006.

sedikit sekali informasi bisa mengetahui begitu banyak hal? Noam Chomsky dalam kuliah *The Responsibility of Intellectuals* di Utrecht University, Belanda (15 Maret 2011) mengatakan persoalan pengetahuan adalah soal akses terhadap informasi, tetapi bukan informasi yang sepotong-potong. Persoalan informasi saat ini adalah ketika kita disodorkan dengan segudang berita lewat media massa, kita hanya memposisikan diri sebagai penerima. Sedangkan si pemasok berita juga dihadapkan pada soal yang sama, mereka perlu memilah-milah sambil menentukan sudut pandang untuk menyeleksi, membatasi, dan menyiapkan pemberitaannya. Tidak mungkin sekian berita disampaikan dalam satu waktu. Konsekuensinya, informasi amat ditentukan dari sumber-sumber mana yang dijadikan referensi pemberitaan. Semenjak kita tidak memiliki akses terhadap informasi awal tangan pertama, berita-berita yang kita peroleh banyak berisi opini-opini subjektif dari si pemasok berita.

Dalam hubungannya dengan itu, akses terhadap arsip menjadi penting. Persoalannya pengkategorian arsip sendiri menjadi bermasalah sejak pembatasan akses terhadap dokumen-dokumen sejarah menjadi hak istimewa penguasa. Arsip Nasional Republik Indonesia yang dulunya bernama *Landscharchief* (diresmikan *de facto* tahun 1892) adalah tempat di mana pengetahuan tangan pertama disimpan, dipugar, dan dijaga. Arsip jelas bukan sekadar notulensi atau dokumen-dokumen yang dianggap tidak penting. Dalam arsip terdapat simpul-simpul penentu yang dianggap sebagai perjalanan sejarah sah sebuah bangsa.

“Arsip merupakan memori kolektif bangsa, karena melalui arsip dapat tergambar perjalanan sejarah bangsa dari masa ke masa. Memori kolektif tersebut adalah juga identitas dan harkat sebuah bangsa. Kesadaran akademis yang dilandasi oleh beban moral untuk menyelamatkan arsip sebagai bukti pertanggungjawaban nasional sekaligus sebagai warisan budaya bangsa, dapat menghindari hilangnya informasi sejarah perjalanan sebuah bangsa serta harkat sebagai bangsa yang berbudaya.”²⁶

Ketika arsiparis kolonial Pangemanann diminta membatasi gerak-gerik Minke, ia tidak melakukannya dengan kekerasan. Tetapi, dengan teknik

²⁶ Pengantar dalam Website Resmi Arsip Nasional Indonesia: www.anri.go.id (diakses 5 Juni 2011).

pengarsipan berupa laporan, studi komparatif kemunculan nasionalisme negara-negara lain, penyelidikan konflik si “pitung” di masyarakat Betawi, atau meneliti sebab-musabab masyarakat Jawa yang dianggap *nrimo*, cenderung mengelak konflik, sehingga melampangkan terjadinya kolonisasi wilayah. Semua bahan tersaji lengkap di *Landscharchief*, tempat ia ditugaskan. Arsip tidak saja memiliki nilai guna administratif; dalam kasus Minke, arsip berdaya guna dari segi hukum, sejarah, ilmu pengetahuan, bahkan keamanan. Arsip adalah dokumen resmi kekuasaan yang tidak menginginkan adanya kekayaan perspektif dalam melihat sejarah. Dokumen-dokumen yang disimpan di ANRI adalah bentuk hegemoni wacana yang suatu waktu dapat dibuka lalu disimpan kembali agar menjadi memori kolektif suatu bangsa.

4.3 Politik Transhistorisme

Dalam hubungannya dengan teknik menjalankan dan melestarikan kekuasaan, apa yang dinamakan politik transhistorisme menjadi penting. Untuk alasan-alasan yang akan dikemukakan, politik transhistorisme adalah usaha pengambil-alihan wacana yang dilakukan secara kasar tanpa memikirkan kenyataan-kenyataan yang mendahuluinya. Model wacana sejarah yang diterapkan di Indonesia digunakan sebagai pintu masuk ke lapis-lapis kekuasaan.

Hampir sia-sia jika seseorang ingin melihat pandangan alternatif untuk melihat sejarah Indonesia pramodern—yang biasanya dikaitkan dengan masa sebelum penyebaran agama Islam—karena konsepsi tentang “Indonesia” sendiri dengan sendirinya menjadi membingungkan. Kalau pertanyaannya apakah ukuran suatu bangsa untuk dikatakan modern harus memiliki wilayah, administrasi, tentara, dan sebagainya, maka era kejayaan Sriwijaya dan Majapahit—di mana Islam belum menyebar terlalu jauh—tidak tepat dibilang tidak modern karena sudah banyak bukti sejarah, lakon-lakon, atau pun “dongeng” negeri seberang yang menggambarkan kebesaran dua kerajaan itu. Pengertian “kerajaan” pun harus dibersihkan dari mitos, karena kerajaan biasanya dipahami dengan mitos-mitos yang menyertainya. Kerajaan dalam konteks Sriwijaya dan Majapahit adalah negara dalam arti sebenarnya yang dilengkapi dengan segenap syarat

negara modern. Tetapi, sebagaimana yang akan tampak jelas, karakteristik awal munculnya kerajaan-kerajaan itu memang berbeda dengan negara-bangsa yang kita pahami sekarang. Namun demikian, mengapa konsep “modern” dan “pramodern” harus diwacanakan dalam diskursus akademik Indonesia kontemporer? Mengapa ratusan kerajaan/negara prakolonial (Majapahit atau Sriwijaya) tidak dapat dikatakan modern?

Tampaknya yang menjadi kendala utama sebagian sarjana adalah problem teks primer. Sebagaimana M.C. Ricklefs—ahli Indonesia yang sering dikutip itu—mengatakan bahwa persoalan fundamental antara sejarah Indonesia modern dan pramodern berkisar pada sulitnya menemukan sumber-sumber primer sepanjang periode pra-1200 Masehi. Oleh karenanya, Ricklefs menggunakan abad ke-13 sebagai periode modern Indonesia dikarenakan keberadaan teks primer yang melimpah ditulis dalam bahasa-bahasa Indonesia modern (Jawa, Melayu, dan seterusnya, bukannya Jawa Kuno atau Melayu Kuno).²⁷

Penyebutan angka abad ke-13 dengan sendirinya bukannya tanpa masalah, karena dengan begitu Ricklefs menguburkan dimensi lain serta mewacanakan sesuatu yang sama sekali baru yang nantinya dijadikan panduan studi-studi lanjutan mengenai historiografi Indonesia. Memang sumber-sumber sejarah sebelum periode kedatangan Islam jumlahnya tidak begitu banyak, sehingga agak riskan melakukan rekonstruksi sejarah kerajaan-kerajaan pra-Islam di Indonesia. Namun, semuanya tidak mengubah pandangan apa yang disebut sebagai era modern Indonesia, yakni kurang lebih, zaman ketika agama Islam menyinggahi wilayah Nusantara, dilanjutkan oleh pertemuannya dengan orang-orang Barat tahun ± 1500 dan zaman ketika teks-teks primer dapat ditemukan dengan cukup mudah.

Oleh sebab itu, dapat disimpulkan sejak awal kenyataan asal-muasal penyebutan kata “modern” dan “pramodern” dalam historiografi Indonesia kontemporer tak lebih dari kepentingan praktis-kegunaan saja. Konsepsi modern mulai mendapat tempat ketika era wacana intelektual mulai dikembangkan,

²⁷ M.C Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (Jakarta: Serambi, 2008), hal. 14.

karena di sanalah bersemayamnya *the culture of critical discourse* lewat fungsi-fungsi bahasa (teks sejarah) yang ditemukan sejak abad ke-13.

Pada tahap ini dan sesudahnya, kita saksikan ide tentang awal-mula “nusantara” sebagai sebuah wacana mulai dikembangkan. Masa-masa sebelum itu dianggap tak lebih dari dongeng-dongeng nasional yang menyenangkan. Sepak terjang wacana modern ini suatu saat dapat diangkat kembali dalam masa kini, sehingga masa lalu yang diwacanakan oleh masa kini menjadi penopang kekuasaan lewat diskursus “kritis” yang dikembangkannya. Dan pada saat itu juga polemik “modern”, “pramodern”, “zaman kuno”, dalam konsepsi historiografi Indonesia bermula. Pertanyaan kritisnya: dapatkah karena kesulitan akses sumber-sumber primer sebelum abad ke-13 konsepsi modern diketengahkan sedemikian rupa dengan melakukan periodisasi-periodisasi yang memenggal-menggal arus sejarah? Sejarah modern yang diandaikan Ricklefs dan segenap intelektual yang meneliti sejarah Islam Indonesia kontemporer seperti Mukti Ali biasanya merujuk pada laporan perjalanan Marco Polo yang mengunjungi Sumatra tahun 1292 M yang mengatakan terdapat sebuah kerajaan kecil Perlak (Samudra Pasai) di sebelah timur laut pulau tersebut, di mana orang-orang di sana sudah beragama Islam, termasuk laporan tentang sebuah nisan kuburan atas nama Malik al-Shaleh yang bertarikh 1297. Dengan ditemukannya “fakta sejarah” ini, wacana-wacana tentang “Islam Indonesia” beroleh imajinasi dengan sendirinya dan memperjelas dimulainya masa—yang disebut Ricklefs—“Indonesia modern”.

Sesuatu yang menarik perhatian juga bersinggungan dengan kata “Indonesia” itu sendiri. Baik kata “indonesia” atau pun “nusantara” akan disinggung dalam dua analisis yang berbeda. Untuk saat ini, cukup dikatakan “indonesia” adalah konsep yang kental bernuansa politik, sedangkan “nusantara” adalah peralihan wacana yang digunakan untuk merehabilitasi makna awal yang dianggap bertentangan dengan tujuan “nasional”.

Sebagaimana dipahami, kata “indonesia” pada awalnya merupakan konsep etnologis—sama sekali tidak terpikirkan konotasi yang bersifat politis—yang digunakan pertama kali oleh James Richardson Logan dan George Windsor Earl, dua-duanya pengasuh *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* yang

terbit di Singapura sejak tahun 1847. Dalam artikel “On the Leading Characteristics of the Papuan, Australian and Malay-Polynesian Nations” terbitan tahun 1850, Earl menulis pentingnya gugus kepulauan Hindia Timur memiliki nama sendiri yang distingtif agar tidak meracukan penggunaan istilah ilmiah dengan India—yang sudah dikenal Eropa jauh sebelum “Hindia”. Oleh karena itulah, penamaan yang sebenarnya bertujuan mempermudah penamaan suatu gugus kepulauan di timur jauh, maka ia disebut “indo-nesia” (*indo* berarti hindia dan *nesos* adalah pulau-pulau).

Meskipun ada kerancuan memilih antara kata “indonesia” atau “melayunesia” mengingat penduduk setempat banyak yang berbicara dengan bahasa melayu, *toh* kata “indonesia” lebih disukai karena bangsa Eropa yang menguasai kepulauan tersebut menjuluki penduduk-penduduk setempat sebagai keturunan “indian”. Penggunaan “indian” yang bukan tanpa alasan—mengingat paralelisme sejarah yang dengan mudah ditemukan pertautannya dengan keberadaan suku Indian yang telah lebih dulu mendiami benua Amerika sebelum kedatangan ekspedisi imigran Eropa. Apakah paralelisme historis ini merupakan kebetulan historis belaka atau sebuah konsep penamaan yang dengan sadar ditanamkan dengan maksud dan tujuan yang sama sebagaimana yang dialami oleh kaum Indian di Amerika? Karena kenyataan menunjukkan, kata Indian itu sendiri—untuk menggambarkan orang-orang Hindia—tidaklah sepenuhnya tepat mengingat perbedaan identitas etnis bangsa ini terlalu beragam untuk dijadikan satu identitas dominan. Indian bukanlah suku dominan sekaligus bukan istilah yang tepat menggambarkan penduduk “hindia” karena pluralitas etnis—Arab, Cina, Peranakan Eropa, Melanesia, Papua—adalah kenyataan etnis yang juga mendiami kepulauan tersebut. Dengan demikian, tidaklah keliru bila menyebut istilah “indian” atau “hindia” yang dicapkan kepada penduduk sini sebagai penghinaan yang bertujuan menegakkan supremasi kolonial.

Sangat beralasan, untuk sesuatu yang berhubungan dengan penggunaan diskursus, keberadaan “kita” sebagai bangsa adalah hasil afirmasi dari suatu sistem diskursif dari bangsa Eropa. “Indonesia” tidak pernah menemukan atau ditemukan oleh dirinya dan dengan sendirinya. Ia tidak berawal dari ruang

kosong. Tidak pula berasal dari “kesadaran nasional” yang terlepas dari pengecualian historis ketika bangsa Hindia dinamakan dan dengan demikian, secara sadar digunakan oleh kaum elit generasi awal di Hindia sebagai alat pergerakan. “Indonesia” sudah sejak awal ber-*ada* dengan kenyataan-kenyataan di sekitarnya dan mesti diterima sebagai kenyataan yang tetap akan terus-menerus berproses dalam wacana-wacana baru.

Namun, tetap belum terjawab pertanyaan kapan dan bagaimana konsepsi keindonesiaan yang kita bayangkan sekarang mulai tercipta atau diciptakan. Kalau asumsi manusia meng-*ada* baru dimulai sejak “ditemukannya” bahasa, maka bahasa di sini bukan semata-mata medium komunikasi, karena bahasa pada akhirnya juga membentuk imaji-imaji persatuan dan kesatuan yang digunakan untuk mengejawantahkan gagasan-gagasan kontra-penjajahan. Bahasa yang digunakan sebagai sistem diskursif menjadi perekat dasar terbentuknya kesadaran manusia—dalam satu kesatuan geografis—sebagai entitas yang tak terpisahkan dengan yang lain. Bahasa memainkan peranan penting sebagai simbol persatuan.

Pada titik ini, menjadi penting untuk menaruh perhatian khusus pada dinamika diskursif yang mulai terjadi pada awal abad ke-20—dan mencapai puncaknya pada tahun 1920-an. Bila “indonesia” sebagai istilah penamaan untuk kepentingan kajian etnografis berawal dari “ketidaksengajaan ilmiah” untuk sejumlah soal yang masih sangat bisa diperdebatkan di atas, maka pada awal abad ke-20 muncul sesuatu yang sama sekali lain, ketika “indonesia” dihubungkan dengan kenyataan-kenyataan sosial yang mengecualikan dirinya sendiri dengan bangsa pendatang Belanda. Indonesia sebagai imaji kesatuan sosio-politik pertama kali digunakan oleh Perhimpunan Indonesia (PI) dan selanjutnya makin dipertegas oleh PNI—yang didirikan Sukarno—dengan tujuan Indonesia merdeka, bebas dari cengkeraman kolonialisme Belanda.

Adalah Mohammad Hatta, anggota PI di Belanda, yang tahun 1922 menyatakan dengan tegas dan terang mengapa dan apa “Indonesia” dalam tulisannya di majalah PI yang berubah nama dari *Hindia Poetra* menjadi “Indonesia Merdeka”.

“Negara Indonesia Merdeka yang akan datang (*de toekomstige vrije Indonesische staat*) mustahil disebut "Hindia-Belanda". Juga tidak "Hindia" saja, sebab dapat menimbulkan kekeliruan dengan India yang asli. Bagi kami nama Indonesia menyatakan *suatu tujuan politik (een politiek doel)*, karena *melambangkan dan mencita-citakan suatu tanah air di masa depan*, dan untuk mewujudkannya tiap orang Indonesia (*Indonesiër*) akan berusaha dengan segala tenaga dan kemampuannya.”²⁸

Kata “indonesia” yang dipahami Hatta adalah alat sekaligus tujuan perjuangan itu sendiri. “Indonesia” bukan lagi istilah etnologis, kata Indo (Indian) tidak lagi—atau malah tidak pernah—disadari sebagai istilah yang bertujuan merendahkan, karena cita-cita “suatu tujuan politik” dan “suatu tanah air di masa depan” lebih-lebih diutamakan dalam suatu wacana yang sama sekali tidak ada selama tiga ratus tahun keberadaan penjajah.

Sukarno mempertegas apa yang dikatakan Hatta ketika dalam sebuah tulisan di *Suluh Indonesia Muda* tahun 1926 secara berapi-api mengemukakan ide yang kelak akan ia perjuangkan sepanjang hidupnya: nasionalisme, islamisme, dan marxisme. Sukarno, dengan mengutip Ernest Renan dan Otto Bauer mengutamakan pentingnya persatuan karena:

“kita dengan terang-benderang menundukkan kemauan kita menjadi satu. Kita yakin, bahwa pemimpin-pemimpin Indonesia semuanya insjaf, bahwa Persatuanlah yang membawa kita kearah ke-Besaran dan ke-Merdekaan. Dan kita yakin pula, bahwa, walaupun fikiran kita itu tidak mentjotjoki semua kemauan dari masing-masing pihak, ia menundukkan bahwa Persatuan itu bisa tertjapai.”²⁹

Semua yang dikatakan Hatta dan Sukarno pengaruhnya belumlah sekuat apa yang terjadi di gedung pertemuan *Vrijmetselaar*—sekarang Jl. Budi Utomo nomor 1—dari tanggal 30 April-2 Mei 1926 ketika Kongres Pemuda I dilangsungkan. Kongres Pemuda I tahun 1926—yang menjadi cikal-bakal pembacaan Sumpah Pemuda 1928, hasil dari Kongres Pemuda II—menjadi amat penting disebabkan untuk pertama kalinya bahasa dijadikan sebagai pedoman persatuan, bahasa persatuan. Kesepakatan pada kongres inilah—yang

²⁸ Diambil dari Irfan Anshory, “Asal-usul Indonesia”.

²⁹ Sukarno, *Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme* dalam *Di Bawah Bendera Revolusi* (cetakan pertama 1964), hal. 22.

dipentingkan dalam penelitian ini bukan apa tujuan dari peserta-peserta kongres, tetapi konsekuensi dari penggunaan dan karakteristik bahasa yang tidak terbayangkan oleh setiap peserta—yang menimbulkan perhatian-perhatian serius ketika “Indonesia” sebagai kategori politik—sebagaimana yang ditunjukkan Hatta dan Sukarno—untuk selanjutnya diikat oleh kolektivisme yang sama sekali baru, dan dengan demikian menghadirkan konsekuensi-konsekuensi yang bertentangan dengan pemahaman sejarah kekuasaan yang kini dipahami banyak kalangan.

Sekalipun keberadaan kongres pertama itu sering kali dikesampingkan dalam penulisan sejarah Indonesia kontemporer karena sudah banyak terkontaminasi ide-ide persatuan yang disponsori negara dalam melihat Sumpah Pemuda 1928³⁰ alias kongres kedua sebagai “gerak kedua” pasca keberadaan Budi Utomo 1908. Kongres pertama memiliki arti penting sebagai diskursus yang mempertegas identitas keindonesiaan.

Kongres pertama dihadiri sekurang-kurangnya 11 organisasi terkemuka—Jong Java, Jong Sumatranen Bond, Jong Islamieten Bond, Sekar Roekoen, Jong Batak, Jong Theosofen Bond, Ambonsche Studeerenden, Minahassache Studeerenden, Studieclub Indonesia, Boedi Oetomo, Mohammadijah—yang tujuannya membicarakan tiga isu sensitif: cita-cita kesatuan, masalah perempuan, dan agama.³¹ Untuk kepentingan pembahasan dan relevansi, fokus perhatian hanya diarahkan pada ide-ide kesatuan yang banyak diceramahkan oleh peserta kongres, di antaranya Mohammad Yamin dan Soemarto.

Soemarto membuka kemungkinan cita-cita persatuan di antara peserta kongres ketika ia mempertanyakan cita-cita persatuan itu sendiri. Dhakidae (2003) menafsirkan dengan bahasa sendiri kata-kata Soemarto dalam kongres pertama.

“Seorang mahasiswa muda, Soemarto, mengemukakan pandangannya tentang cita-cita kesatuan Indonesia, *Indonesische Eenheidgedachte*, dengan penuh semangat. Katanya mungkin kita belum berjalan menuju

³⁰ Kata “sumpah pemuda” sendiri adalah istilah yang ditambahkan tiga tahun setelah kongres kedua oleh Jusupadi Danuhadiningrat dalam laporan “Kerapatan Besar Pemoeda Indonesia jang ke 1” di Surakarta. Karena pada tahun 1928 yang digunakan adalah “*kort verslag van de naconferentie*”—“laporan singkat pasca konferensi” yang menjadi keputusan rapat pada kongres kedua. Selebihnya baca Dhakidae (2003), hal. 113-130.

³¹ Dhakidae, *ibid*, hal. 115.

kesatuan, akan tetapi menuju suatu cita-cita tentang kesatuan. Kalau memang demikian maka persoalannya bukan tentang apakah pembentukan kesatuan bangsa Indonesia itu mungkin, akan tetapi apakah kesatuan itu *diinginkan*, dan apakah kita *perlu* membentuk suatu kesatuan. Kenyataan objektif sudah mendukung, meskipun banyak soal ada di sana, namun yang terpenting adalah apakah ada yang disebut cita-cita dan kemauan untuk bersatu.”³²

Soemarto mengingatkan kita pada Ernest Renan yang mengatakan komunitas bangsa terbentuk karena *keinginan untuk bersatu*. Keinginan itulah yang melintasi batas-batas etnis, bahasa, agama, sehingga menjadi tidak relevan bagi cita-cita ke-bangsa-an. Sama halnya dengan Sukarno, yang juga kerap mengutip Renan, ketika ia menulis tentang bangsa yang menurutnya memiliki:

“suatu njawa, suatu azas-akal, jang terdjadi dari dua hal : pertama-tama rakjat itu dulunja harus bersama-sama mendjalani satu riwajat ; kedua, rakjat itu sekarang harus mempunjai kemauan, keinginan hidup mendjadi satu. Bukannya djenis (ras), bukandja bahasa, bukandja agama, bukandja persamaan butuh, bukandja pula batas-batas negeri jang mendjadikan “bangsa” itu.”³³

Sebagai perbandingan, dalam tulisannya yang sangat terkenal, *What is a Nation?*, Renan mengatakan bahwa bangsa adalah:

“*A soul, a spiritual principle. Two things, which are really one, constitute this soul and spiritual principle. One is in the past, the other, the present. One is the possession in common of a rich trove of memories; the other is actual consent, the desire to live together, the will to continue to value the undivided, shared heritage....To have had glorious moments in common in the past, a common will in the present, to have done great things together and to wish to do more, those are the essential conditions for a people. We love the nation in proportion to the sacrifices to which we consented, the harms that we suffered.*”³⁴

Baik Renan dan Sukarno menekankan pentingnya kesamaan pengalaman di masa lalu. Dan kita tahu yang dimaksud kesamaan pengalaman itu ialah

³² *Ibid*, hal. 117.

³³ Sukarno, *op cit.*, hal. 3.

³⁴ Kutipan dari tulisan Renan, *What is a Nation?* Tersedia secara tak terbatas dan dapat diakses di *search engine google*.

pengalaman penjajahan ratusan tahun. Ratusan tahun di sini merujuk pada pengalaman kolonialisme Belanda di tempat yang selanjutnya disebut Indonesia. Untuk alasan-alasan analisis, diskursus soal penjajahan ratusan tahun ini akan mendapat tempat panjang lebar di bawah ini.

Bila kehendak untuk bersatu—sebagai alasan kedua—yang disebut oleh Renan dan Sukarno, maka yang disebut oleh Mohamad Yamin dalam kongres pertama adalah sesuatu yang sama sekali lain, dan dapat memutarbalikkan teori tentang terbentuknya sebuah bangsa. Yamin, meskipun tentu tidak menyebut mengapa suatu bangsa bisa terbentuk, menyatakan pentingnya bahasa Melayu sebagai bahasa persatuan. Penguasaan bahasa Melayu, menurutnya merupakan kenyataan tak terbantahkan yang membuat setiap suku dari satu pulau ke pulau lain mampu berkomunikasi. Bahasa Melayu, dengan beragam dialek maupun ekspresi pengucapan, adalah kemungkinan terbesar yang membuat “Indonesia satu” dapat terwujud.

“Dengan demikian inilah juga yang menjadi salah satu alasan utama, mengapa bahasa Melayu sangat cocok bagi kegiatan ilmu pengetahuan dan untuk prosa dan puisi modern. Ketakutan bahwa bahasa ini tidak cocok bagi pergaulan sesama orang Indonesia kelihatannya tidak beralasan, dan walaupun anggapan ini kurang tepat maka bahasa Melayu sampai sejauh ini masih menjadi pilihan (dibandingkan dengan) bahasa-bahasa daerah yang ada. Pengetahuan bahasa Melayu akan memberikan kesempatan kepada setiap orang untuk berhubungan dengan orang Jawa, Sunda, Melayu, dan Arab, dengan bahasa mana mereka mengadakan perundingan. Hal ini berlaku bagi pegawai negeri, kaum pedagang, petani, yang berhubungan dengan kaum kelas menengah dari kalangan penduduk. Dalam kehidupan komersial-ekonomis dan dalam kehidupan politik bahasa melayu sudah lebih unggul. Proses historis ini harus dipahami bila di atasnya mau dibangun sesuatu. *Di samping itu, saya yakin seyakin-yakinnya, bahwa bahasa Melayu lambat-laun akan menjadi bahasa pergaulan dan bahasa persatuan yang ditentukan untuk orang Indonesia, dan kebudayaan Indonesia masa depan akan mendapatkan pengungkapannya dalam bahasa itu.* Bahasa-bahasa boemipoetra yang lain seperti bahasa Soenda, bahasa Aceh, Boegis, Madura, bahasa Minangkabau, bahasa Rote, bahasa Batak, dan banyak yang lain lagi bisa kita anggap bagus, akan tetapi kurang-lebih terbatas wilayah penyebarannya.”³⁵

³⁵ Dikutip sebagaimana adanya dari Dhakidae, *ibid*, dari terjemahan asli bahasa Belanda, hal. 122.

Jika teori kebangsaan Renan hanya menekankan pentingnya perasaan senasib serta kehendak untuk bersatu, apa yang dikatakan Mohammad Yamin membuka suatu kemungkinan baru dalam melihat proses pembentukan bangsa. Bangsa sebagai sebuah imaji terbentuk ketika masing-masing orang—dengan tanah atau tempat tinggal yang sama—merasa menjadi bagian dari anggota-anggota yang berkomunikasi dengan “bahasa kaumnya”. Lewat bahasa yang sama, mereka merasakan pertautan dan secara tidak langsung mengidentifikasi diri dalam satu imaji persatuan dan kesatuan. Kelompok-kelompok etnis yang mengidentifikasi diri di bawah bangsa Indonesia sesungguhnya memiliki berbagai bahasa, dialek, yang mencerminkan perbedaan-perbedaan sekaligus kemungkinan membentuk bangsa-bangsa yang terpisah. Tetapi, hal demikian ternyata tidak terjadi dikarenakan suatu *self-proclaim* yang dilakukan kelompok-kelompok etnis dalam kongres pemuda satu dan dua. Selain dari itu, argumen Renan soal perasaan senasib juga tidak sepenuhnya tepat, mengingat pengalaman kolonialisme tidaklah dirasakan secara merata oleh tempat-tempat di tanah air (penjelasan selebihnya akan ditempatkan setelah ini).

Dinamika di atas perlu disajikan untuk menegaskan arti penting diskursus yang terjadi awal abad ke-20, tepatnya tahun 1920-an, yang selanjutnya menciptakan imaji yang sama sekali baru tentang Indonesia. Tidak ada informasi yang menunjukkan “indonesia” pra-abad ke-20 terbentuk oleh kehendak untuk bersatu. Yang ada ketika itu adalah kerajaan-kerajaan yang menguasai titik-titik kepulauan di Nusantara. Kerajaan-kerajaan itu tidak memiliki bayangan untuk bersatu dengan kerajaan lain, dengan alasan-alasan kepercayaan tradisionalisme masing-masing kerajaan yang kuat. Tidak ada pula bukti teritorialisme yang kaku yang memisahkan kerajaan-kerajaan itu pada masanya.

Tetapi, dengan penggunaan bahasa sebagai medium komunikasi ruang tutur-kata (*speech-act community*) yang subur pada abad ke-20, apa yang dulunya terpisahkan coba disatukan oleh retorika persatuan dan kesatuan. Cita-cita kesatuan baru mendapat tempat ketika bahasa persatuan ditemukan dan digunakan secara efektif oleh elit generasi pertama. Dengan kata lain, “Indonesia” yang kita

pahami sekarang sebetulnya baru terbentuk kurang lebih seratus tahun lalu yang kemudian diresmikan secara sepihak lewat keputusan politik 17 Agustus 1945. Adalah tepat mengatakan “Indonesia” sebagai produk yang berjalan sesuai dengan evolusi sejarah. Tetapi adalah keliru mengatakan Indonesia sudah ada sejak dua ratus, tiga ratus tahun, atau sejak Majapahit dan Sriwijaya berdiri. Indonesia adalah produk politik yang terbentuk secara panjang lewat serangkaian diskursus elit yang tidak memiliki preseden persatuan sama sekali. Dengan kekayaan bangsa-bangsa yang ada jauh sebelum Indonesia, maka Indonesia sebagai kumpulan dari bangsa-bangsa yang berbeda sebetulnya memiliki banyak kemungkinan menjadi bangsa-bangsa yang tak terhitung jumlahnya. Tetapi, kenyataan menunjukkan diskursus yang menjadi dominan adalah diskursus persatuan yang selanjutnya membentuk apa yang kemudian disebut NKRI. Walaupun harus diingat, sejak awal produk politik itu tercipta lewat praktik diskursif yang awalnya ditunjukkan oleh keberadaan bangsa Eropa, dan oleh sebab itu, ia terbentuk tidak dari sesuatu yang sepenuhnya mandiri. Kebijakan politik etis seperti yang sudah disajikan di awal, kemudian makin mengukuhkan diskursus tandingan yang bertentangan dengan keinginan pemerintah kolonial.

Akan tetapi, tetap ada yang luput. Jika asumsi superioritas bahasa serta tempat tinggal yang satu kita terima, lalu bagaimana menentukan batas dari persatuan dan kesatuan itu sendiri? Bagaimana kita menentukan batas-batas dari tempat tinggal yang satu itu?

Tidak ada teks sejarah yang diajarkan di sekolah, begitu pula nyaris tidak ada diskursus nyaring kalangan intelektual yang mempersoalkan status Papua dalam NKRI. Jika Sukarno beralasan, Papua (yang kemudian ia sebut “IRIAN” sebuah akronim yang diciptakan Sukarno yang berarti Ikut Republik Indonesia Anti Nederland) harus menjadi bagian dari Indonesia, karena tidak mungkin melepaskan keberadaan Papua dari gugus *nesos* yang satu.³⁶ Kata Sukarno, siapa pun yang menunjukkan gugus kepulauan di antara dua samudra dan di antara dua benua, maka ia akan melihat kepulauan itu ada dalam satu kesatuan. Oleh

³⁶ Alasan ini dapat ditemukan dalam biografi Sukarno yang ditulis oleh Cindy Adams, *Bung Karno, Penyambung Lidah Rakyat Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2011).

karenanya, Papua—yang mana hasil Konferensi Meja Bundar 1949 tidak disebut sebagai bagian dari Indonesia—harus menjadi bagian dari NKRI. Sukarno menengarai bahwa “Indonesia” haruslah dilihat dalam peta geografis pulau-pulau yang mengelompokkan diri.

Meskipun tidak ada dokumen sejarah yang menunjukkan wakil-wakil dari tanah Papua yang ikut serta dalam dinamika wacana keindonesiaan awal abad ke-20, dikarenakan letaknya yang terisolir, dalam hal ini patut dipertanyakan legitimasi menyatukan Papua dalam politik negara kesatuan—sesuatu yang akhirnya bertahun-tahun mendatangkan konflik dan intervensi militer dari pemerintah pusat. Ekses dari invasi militer yang dilakukan baik oleh rezim Sukarno—dan dilanjutkan oleh rezim Orde Baru—melalui operasi Trikora (versi Orde Baru operasi “pembebasan Irian Barat”) menyebabkan ketegangan dan konflik sosial tidak pernah usai. Ketika Amerika Serikat bersikap mendua antara mendukung keputusan PBB tahun 1950 yang menyatakan hak kemerdekaan Papua atau membantu Indonesia merebut Papua secara paksa—dengan alasan jika itu tidak dilakukan, Sukarno akan terus-terusan meminta bantuan ke Uni Soviet. Amerika Serikat akhirnya memutuskan pilihan kedua dengan “tukar-guling” penandatanganan kontrak PT Freeport sebagai operator tambang pertama di wilayah itu setelah ditemukannya “gunung emas” dekat laut Arafuru. Indonesia melakukan ambil-alih secara sepihak dengan cara menempatkan tentara-tentara dari pusat di Papua, serta melakukan upaya transmigrasi besar-besaran dari Jawa ke Papua dalam kurun waktu 1970-1980-an. Cara ini ditempuh untuk melanggengkan otoritas pemerintah pusat ke masyarakat adat yang masih kolot dan ingin merdeka. Papua yang kaya sumber daya alam merasa disisihkan dan hanya menjadi objek perahan pemerintah pusat.

Sama halnya dengan Timor Leste—dulunya dalam teks-teks sejarah di sekolah disebut provinsi Timor Timur, provinsi “termuda” yang “menggabungkan” diri dengan Republik Indonesia tahun 1976. Tidak pernah ada teori di zaman Orde Baru yang menyebut invasi yang dilakukan oleh negara Indonesia ketika Portugis melepas koloni yang telah mereka kuasai selama 450 tahun itu. Sampai dengan terjadinya apa yang oleh pemerintah Indonesia disebut

“insiden Dili” 12 November 1991—padahal, tak lain merupakan pembantaian membabi buta penduduk sipil yang tak bersenjata yang sedang berziarah di makam Santa Cruz—terekam oleh kamera wartawan internasional dan menjadi *headline* di luar negeri. Pada saat itu, tidak ada satu pun orang Indonesia yang mengetahui dengan pasti apa dan mengapa “insiden Dili” terjadi. Ketika Timor Timor mendeklarasikan kemerdekaan lewat referendum yang menginginkannya lepas dari NKRI tahun 1999, diperkirakan 200.000 dari total 600.000 penduduk Timor Leste dibasmi oleh tentara-tentara Indonesia sejak invasi 1976.

Apa yang terjadi di Papua dan Timor Leste merupakan buah permainan diskursus yang diketengahkan sedemikian rupa lewat manipulasi-manipulasi kekuatan negara. Persoalannya memang terletak pada akses informasi yang tidak mencukupi. Negara lewat politik otoritarian membatasi sekaligus memilah-milah informasi yang boleh dan tidak boleh diedarkan di dalam negeri. Kalau persoalannya semata-mata pada kurangnya informasi, maka ada satu teknologi kekuasaan lain yang disebut politik transhistoris yang bekerja lebih akurat dalam mengajak individu-individu “ikut serta” di dalam dialog kekuasaan. Politik transhistoris adalah usaha pengambil-alihan wacana lintas waktu dan peristiwa demi kepentingan di sini dan saat ini. Dengan politik transhistoris, kekuasaan menampilkan wujud aslinya; ia sepenuhnya mengaburkan apa yang disebut sejarah masa lalu, mengambil apa yang penting, sekaligus membuang apa yang harus disingkirkan.

Untuk memperjelas apa yang dimaksud politik transhistoris kita harus menguak apa yang disebut sejarawan Anhar Gonggong “salah kaprah terhadap sejarah Indonesia”³⁷ yang kini tampaknya telah menjadi kesadaran kolektif bagi sebagian besar masyarakat Indonesia.

Kalau ditanyakan kepada orang-orang Indonesia tentang kebesaran masa lalu negara ini, maka hampir dipastikan jawaban yang paling sering muncul adalah romantisme kehebatan Sriwijaya, Majapahit, atau Gajah Mada, yang dianggap memelopori kehendak memersatukan wilayah Nusantara. Ini tak lain

³⁷ Anhar Gonggong, “Salah Kaprah terhadap Sejarah Indonesia: Persatuan Majapahit dan Piagam Jakarta—Kemayoritan Islam” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.) *Menjadi Indonesia* (Bandung: Mizan, 2006), hal. 30-72.

dari Sumpah Palapa yang ia sampaikan di hadapan petinggi Majapahit untuk memperluas wilayah kekuasaan negara itu.

“Sudah pasti bahwa sumpah Gadjah Mada tentang perubahan politik pemerintahan diucapkan pada atau sesudah tahun Saka 1256 atau tahun Masehi 1334. Para menteri duduk padat di penangkilan menghadap sang rani. Di hadapan sang rani, didengar oleh semua menteri, Gadjah Mada sebagai Patih Amangkubumi bersumpah: “*Jika telah berhasil menundukkan Nusantara, saya baru akan beristirahat. Jika Gurun, Seran, Tanjungpura, Haru, Pahang, Dompur, Bali, Sunda, Palembang, Tumasik telah tunduk, saya baru akan beristirahat.*”³⁸

Keinginan untuk memersatukan wilayah Nusantara ini menurut Gonggong tak berbeda dari “penaklukan-penaklukan berantai ke seluruh Nusantara” yang oleh Sukarno sendiri dianggap sebagai nafsu imperialisme yang kita temukan pada negara-negara Barat ke wilayah Afrika atau timur Asia. Sukarno sendiri mengecam “imperialisme internal” yang dilakukan oleh Majapahit—yang notabene dalam pemahaman kolektif bangsa Indonesia dianggap sebagai entitas tak terpisahkan dari sejarah Indonesia modern.

“Ia (imperialisme) kita dapatkan di dalam nafsu kerajaan timur Sriwijaya *menaklukkan* negeri Semenanjung Malaka, *menaklukkan* kerajaan Melayu, mempengaruhi rumah tangga negeri Kamboja atau Campa. *Ia kita dapatkan dalam nafsu negeri Majapahit menaklukkan* dan memengaruhi semua kepulauan Indonesia dari Bali sampai Kalimantan, dari Sumatera sampai Maluku. Ia kita dapatkan di dalam nafsu kerajaan Jepang *menduduki* Semenanjung Korea... Bukan pada bangsa kulit putih saja ada imperialisme; tapi juga pada bangsa kulit kuning, juga pada bangsa kulit hitam, juga pada bangsa kulit merah sawo seperti kami—*sebagaimana terbukti di zaman Sriwijaya dan zaman Majapahit.*”³⁹

Penaklukan Majapahit ke negara Sunda yang menjadi latar belakang terjadinya perang Bubat bahkan menyisakan trauma psikologis antara “Jawa” sebagai entitas kultural dengan rakyat Pasundan (Jawa Barat) yang dianggap kurang *nge-jawa*. Perang Bubat terjadi karena keinginan Gadjah Mada untuk

³⁸ Kutipan Buku Slamet Muljana, *Menuju Puncak Kemegahan (Sejarah Kerajaan Majapahit)* dalam Anhar Gonggong, *ibid*, hal. 37.

³⁹ Pidato Bung Karno, “Indonesia Menggugat,” dalam Anhar Gonggong, *ibid*, hal. 36 (huruf miring sebagaimana kutipan aslinya).

membawa Dyah Pitaloka—putri negara Pasundan—untuk dipersunting oleh Hayam Wuruk—Raja Majapahit terbesar. Penyerangan itu berakhir dengan tewasnya Dyah Pitaloka setelah diantar ke Majapahit akibat “tidak mau makan dan tidak mau tidur” karena dipaksa untuk tinggal di Majapahit. Hayam Wuruk yang marah menyalahkan Gajah Mada yang menyebabkan terjadinya perang Bubat dan kematian Dyah Pitaloka. Sebuah ironi sejarah yang diawali dengan keinginan memperluas wilayah kekuasaan yang akhirnya berakhir tragis.

Negara Majapahit berhasil *menaklukkan* Bali pada tahun 1343 dan Palembang tahun 1377. Dengan wilayah kekuasaan yang begitu luas mencakup Sumatra, Semenanjung Malaya, Kalimantan, dan Indonesia Timur, amat sulit bagi Majapahit mengendalikan kekuasaan secara efektif, sehingga kemungkinan besar bentuk hubungan penaklukan hanya dilakukan lewat penetapan hak monopoli raja-raja untuk mengendalikan perdagangan. Jadi, Majapahit adalah negara maritim, negara agraris *qua* negara perdagangan.⁴⁰ Berkaca pada pengalaman-pengalaman di atas dapat disimpulkan kolonialisme internal yang dilakukan Majapahit tak ubahnya sebuah pencaplokan wilayah secara paksa untuk memperluas kekuasaan—yang tak jarang menjatuhkan korban jiwa.

Pengalihan wacana juga terjadi dalam kata “nusantara” itu sendiri. Makna awal Nusantara yang dipakai oleh Gajah Mada—Nusantara adalah wilayah administratif yang dikuasai Majapahit, tetapi berada di luar teritorial pulau Jawa—ialah daerah-daerah di luar pulau Jawa (atau di luar kekuasaan Majapahit sebelum ekspansi “Sumpah Palapa”). *Nusa* berarti *nesos*—pulau yang ada *di antara* (pulau Jawa). Dapat dipastikan, Nusantara yang dibayangkan Gajah Mada jelas bermakna imperialistik. Ia ingin—sebagaimana yang ia katakan sendiri—menundukkan Nusantara dan baru kemudian beristirahat. Dengan cara ini ia menyerang Sunda, Palembang, Tanjungpura, Bali, Tumasik, dan beberapa wilayah yang kelak menjadi Malaysia, Brunei, Filipina, dan Singapura. Makna asali Nusantara yang peyoratif inilah yang agaknya disadari oleh Sukarno, sehingga kemudian istilah tersebut direhabilitasi dengan arti pulau di antara dua benua dan dua samudera. Nusantara sebagai konsep kenegaraan Majapahit kini

⁴⁰ M.C. Ricklefs, *op cit.*, hal. 56.

berubah makna menjadi “pulau-pulau yang menyatukan diri” dalam NKRI. Istilah Nusantara memang sempat tenggelam antara abad ke-15-19. Barulah di awal abad ke-20, lewat Ki Hadjar Dewantara nama ini digunakan kembali sebagai padanan “Hindia” yang menurut banyak kalangan merancukan nama-nama yang mirip dengan itu. Pada Sukarno, kata Nusantara mendapat konotasi politik sekaligus kultural, sehingga menjadi sesuatu yang banyak dipahami oleh orang Indonesia sekarang.

Pengalihan makna ini mendatangkan sekaligus dua arti; pertama, ia menegaskan semangat dan cita-cita dari negara Majapahit yang bercorak imperialistic, karena Indonesia yang dipandang sebagai negara kesatuan dianggap terbentuk lewat cara-cara dialogis dan “nonkekerasan”, dan kedua, ia justru menegaskan dimensi ahistoris yang mengukuhkan Indonesia alias Nusantara sebagai entitas yang sama sekali independen dari pendahulu-pendahulunya. Patahan-patahan sejarah ini membuat Indonesia yang ada sekarang sudah selayaknya tidak dihubungkan dengan romantisme yang bertujuan menggelorakan nasionalisme dan persatuan—sekalipun di sana-sini kita temukan banyak kejanggalan yang tak terjembatani.

Apakah dengan fakta sejarah seperti itu lantas kita pantas melakukan romantisme kebesaran masa lalu—meskipun itu bertujuan membangkitkan gairah persatuan dan nasionalisme—sementara Indonesia yang terbentuk sekarang merupakan konsep politik yang tidak ada presedennya dengan cita-cita penaklukan yang diupayakan Gajah Mada?

Sebagai bahasan terakhir subbab ini, politik transhistoris dapat dilihat dari wacana-wacana “350 tahun Indonesia dijajah Belanda”. Masa sepanjang itu tentu merujuk pada awal berdirinya VOC tahun 1602 sampai awal kedatangan Jepang 1942. Masih menurut Gonggong, pernyataan seperti itu tidaklah mencerminkan sejarah yang sebenarnya. Penjajahan yang dilakukan Belanda dilakukan secara bertahap, memakan waktu hingga berpuluh-puluh tahun untuk menaklukan satu tempat, dan pada tahap ± 200 tahun pertama yang terjadi bukan penjajahan secara militer, melainkan monopoli perdagangan yang dilakukan VOC sebagai wakil pemerintah kolonial yang dibekali hak-hak istimewa.

“Perlu diberi catatan singkat mengenai lamanya penjajahan Belanda di negeri kita itu. Dalam hal ini, *terjadi pula pemahaman yang salah kaprah*. Pendapat ini—walau tujuannya untuk retorika patriotis dan untuk persatuan—pasti salah, karena ada anggapan bahwa ketika VOC dibentuk pada 1602 segeralah “seluruh Nusantara” ditaklukkan dan kemudian seluruh wilayah taklukan itu diberi nama *Nederlandsche-indie*, sebagai “simbol” bahwa seluruh “Nusantara” telah ditaklukkan. Pengandaian ini tentu saja menghilangkan makna bahwa justru sepanjang keberadaan VOC dan kemudian kekuasaan pemerintah *Nederlandsche-indie* terjadi sejumlah perlawanan-perlawanan dari pelbagai kerajaan yang dipimpin oleh raja atau pemimpinnya sendiri. Sultan Hasanuddin dari Kerajaan Goa harus ditaklukkan, Sultan Agung harus dikalahkan, Diponegoro harus ditaklukkan, Imam Bonjol harus dikalahkan; dan Aceh baru berhasil ditaklukkan pada tahun 1905. Dengan demikian pernyataan bahwa negeri kita telah dijajah selama 350 tahun adalah salah dan bertentangan dengan fakta sejarah dari penjajahan Kerajaan Belanda di negeri kita!”⁴¹

Beberapa penaklukan lewat perang baru efektif dilakukan pada abad ke-19, itu pun dilakukan dalam lingkup lokal. Tidak pernah terbayangkan “kekuasaan kolonial 350 tahun” mencengkeram luasnya wilayah Indonesia seperti saat sekarang ini. Papua mulai direbut tahun 1898, negara Bali baru ditaklukkan tahun 1900, Aceh tahun 1905, Jambi dan Sumba tunduk tahun 1906, Flores tahun 1907, Kalimantan—wilayah yang sangat luas—bahkan baru mengalami invasi militer tahun 1905.

Dengan demikian, dua hal yang pada akhirnya saling bertentangan, penaklukan yang dilakukan Majapahit dan “penjajahan 350 tahun kolonialisme Belanda” bersinggungan pada satu titik retorika transhistoris; sebuah upaya mengambil-alih wacana politik sekaligus akademik yang dilakukan oleh negara. Politik transhistoris menarik jauh masa lalu ke masa kini sekaligus pada saat yang sama mengantisipasi kehendak negara di masa depan. Masa lalu yang direngkuh diandaikan sedemikian rupa hingga pada dasarnya tidak ada yang dapat benar-benar disebut “masa lalu”, sebab masa lalu tercipta karena ia sungguh-sungguh dinarasikan bak cerita. Masa lalu adalah sejarah yang menghegemoni dengan

⁴¹ Gonggong, *op cit.*, hal. 60.

perangkat sastra. Masa lalu yang dirumuskan pada konteks kekinian membuat upaya rekonstruksi sejarah kehilangan signifikansinya.

Pada titik ini kita bersinggungan dengan cara kerja ideologi. Ideologi selalu berpretensi dengan praandaian bahwa masa lalu adalah miliknya. Dengan menyimpulkan Heidegger secara negatif, negara mencandra waktu sehingga ia menjadi milikku, menjadi bagian dari diriku seutuhnya. Tetapi, bila ada upaya untuk “meluruskan sejarah yang sebenarnya”—meskipun itu diwacanakan dengan dalih akademik—maka yang akan terjadi adalah potensi kekerasan dalam bentuk pemaksaan kebenaran. Sejarah tidak boleh diluruskan. Ia hanya boleh didudukkan pada satu dialektika kritis yang dikontestasikan terus-menerus.

Sepintas pernyataan tersebut terkesan bertentangan. Bagaimana mungkin menolak meluruskan sejarah, jika kita tahu apa yang sesungguhnya terjadi adalah rentetan wacana-wacana yang digabungkan? Bukankah ini berarti kita melanggengkan “kebohongan” yang dilakukan negara? Kalau diperhatikan, koeksistensi wacana yang saling bertentangan di atas adalah sebuah permainan kekuasaan yang dibutuhkan sebagai syarat legitimasi. Negara membutuhkan legitimasi yang diperoleh dengan merumuskan ulang masa lalu sekaligus menghegemoni lewat wacana.

Dengan mengakui kebesaran Majapahit sekaligus membenarkan heroisme 350 tahun penjajahan, dua hal ini adalah manifestasi apa yang disebut *exercise of power* dalam bentuk pengalihan wacana-wacana. Bila Foucault melihat rezim negara-bangsa di Eropa baru mendapat bentuk nyata pasca-perjanjian Westphalia di abad ke-17 dengan melakukan pemilahan wacana-wacana di masyarakat seperti rumah sakit, penjara, statistik ekonomi, dan studi tentang kegilaan, maka yang terjadi di Indonesia pada abad ke-20 adalah pemilahan wacana masa lalu yang bukan sepenuhnya milik Indonesia—karena Indonesia adalah entitas politik yang mencakup di dalamnya bangsa-bangsa yang memiliki sejarahnya sendiri-sendiri—tetapi demi kepentingan integralisme nasional ia dirasionalisasi sedemikian rupa. Indonesia adalah produk politik yang menguasai bangsa-bangsa.

Upaya pelurusan sejarah tampaknya akan berujung pada hasil yang sama, jika rezim pemerintah berganti, sehingga hal yang sama akan terjadi sebagaimana

yang telah kita lihat. Oleh karenanya, berbagai kategori-kategori akademik seharusnya hanya berurusan dengan komunitas akademik dan masyarakat saja dan bukan untuk melegitimasi sebuah kekuasaan, apalagi menggunakannya dengan tujuan penerapan kebijakan—seperti yang sering kita dengar tentang “ilmu terapan”—yang sebenarnya tak lain merupakan cabang ilmu yang berselingkuh. Setiap kali kita memasukkan “ilmu terapan” menjadi bagian dari kebijakan negara, maka persis pada saat itu *governmentality* dengan sederet statistik, tingkat populasi, dan ancaman keamanan bekerja.

Kebesaran Majapahit perlu diromantisir untuk mengingatkan kejayaan “bangsa Indonesia” di masa lalu, meskipun dengan menghilangkan fakta Majapahit yang menyerang saudara “se-bangsa-nya” sendiri. Dengan cara ini pula politik transhistoris pada dasarnya merupakan politik pengabaian yang sengaja dilakukan dengan memilah-milah wacana mana yang berguna, mana yang harus disimpan, mana yang mesti dicuatkan ke permukaan, agar kekuasaan dapat dipertahankan.

“Apa yang membuat kekuasaan itu bertahan sebagai sesuatu yang baik, sehingga ia diterima, adalah semata-mata karena kenyataan bahwa kekuasaan tidak saja terjadi pada kita sebagai suatu kekuatan yang mengatakan tidak, akan tetapi kekuasaan itu bergerak dan memproduksi sesuatu, membawa kenikmatan, membentuk pengetahuan, memproduksi wacana. Kekuasaan perlu dilihat sebagai jaringan produktif yang melilit tubuh sosial secara keseluruhan, jauh-jauh lebih daripada suatu hal yang negatif, yang berfungsi menindas.”⁴²

4.4 Gelar “Pahlawan Nasional” dan Dokumen Sejarah

Sejarah memerlukan peristiwa. Peristiwa memerlukan tokoh. Dan tokoh harus tewas dalam peristiwa. Dengan cara itu sejarah diulang-ulang, dan tokoh diingat-ingat.

Mengulang dan mengingat harus menimbulkan “sensasi politik” agar dapat menghasilkan “ketagihan historis”. Sensasi itu namanya “perjuangan”, dan

⁴² Colin Gordon (ed.), *op cit.*; Michel Foucault, *Power/Knowledge*, hal. 119.

pelembagaannya bernama "kepahlawanan" (Rocky Gerung, Pahlawan itu Tewas Dua Kali)

Usaha menyatu-padukan masyarakat yang dilakukan negara bukan saja dilakukan melalui "cerita-cerita dongeng" dalam bentuk pengalihan transhistoris seperti yang telah dibahas. Ada lagi bentuk-bentuk usaha lain yang coba diintegrasikan ke dalam sumber-sumber pengetahuan.

Merekam apa-apa yang dianggap penting dalam perjalanan sebuah bangsa berarti mendokumentasikannya menjadi bentuk referensi pengetahuan. Dokumen sejarah adalah sumber-sumber yang dianggap otentik sebagai bagian dari masa lalu. Ia dapat sekali-kali dibuka untuk mengingatkan masyarakat tentang sesuatu yang dianggap monumental dan penting dalam sejarah sebuah bangsa. Dengan cara itu, nasionalisme dibangkitkan, cinta tanah air, ide-ide tentang rela berkorban, dan segenap ide-ide abstrak yang mengikutsertakan subjek sehingga ia merasa perlu ambil bagian, disajikan dengan terus terang.

Sejarah pada dasarnya dapat dibagi dua: sejarah sebagai peristiwa yang terjadi pada masa lalu dan sejarah sebagaimana yang dituturkan.⁴³ Sejarah sebagai peristiwa masa lalu adalah sejarah sebagaimana adanya, yang tidak mungkin direkonstruksi, sebab ia masuk dalam "objek peristiwa", sebuah pengalaman orang pertama yang tak mungkin ditukar. Sejarah pada bagian ini tidak mungkin mengalami "pelurusan" sebagaimana sejarah yang dituturkan. Karena jika ia "diluruskan" yang terjadi adalah kekerasan dalam bentuk hegemoni wacana baru yang dikontrol lewat mekanisme kuasa. Sejarah yang kedua, yaitu sejarah sebagaimana yang dituturkan bergantung pada kontestasi wacana yang diributkan oleh kalangan akademik—yang umumnya borjuis—di ruang diskursus dialektika kritis. Salah satu pendapat dari wacana kritis ini akan menjadi wacana dominan, sehingga ia masuk menopang kekuasaan dalam bentuk "sejarah resmi" dengan mendapat pengakuan negara. Bukanlah suatu hal yang keliru bagi yang melihat sejarah seperti "imajinasi sastra". Karena sejarah sebagaimana yang dituturkan

⁴³ Asvi Warman Adam, *Sejarah, Nasionalisme, dan Kekuasaan*, dalam Vedi R. Hadiz dan Daniel Dhakidae (eds.), *Ilmu Sosial dan Kekuasaan di Indonesia* (Jakarta: Equinox, 2006), hal. 275.

alias sejarah versi kedua dalam penulisannya hanya memerlukan koherensi logis dan keberanian mengambil sudut pandang, sambil sedikit tambahan verifikasi data. Yang salah adalah jika “imajinasi” tersebut terus-terusan mengendap, sehingga dianggap sebagai satu-satunya kebenaran baku yang tak tergantikan. Kalau sudah begini, benarlah anggapan bahwa “sejarah adalah tulisan yang ditulis oleh sang pemenang,” sebab tidak ada perspektif tandingan yang mampu menandingi “versi asli”. Tidak boleh ada pengendapan sejarah.

Walter Benjamin sudah mengingatkan bahaya penulisan sejarah dominan. Penulisan sejarah liberal yang mengarus-utamakan linearitas cerita membuat matinya subjek-subjek lain yang tergilas dalam kesatuan versi sejarah resmi. Menurut Benjamin, saat ini yang jauh lebih penting bagi ilmu sejarah ialah bagaimana menulis sejarah dari perspektif *otherness*, karena selama ini sejarah-sejarah membingkai sebuah peristiwa untuk dijadikan “dongeng” bagi masa sekarang. Begitu banyak singularitas yang tak terwartakan dalam dokumen-dokumen sejarah. Oleh karena itu, pengupayaan penulisan “sejarah baru” mutlak diperlukan untuk menandai pluralitas sejarah yang berada dalam keadaan *falibilis*.

“An Image is that in which the past and the now flash into a constellation. In other words: image is dialectical at a standstill. For while the relation of the present to the past is purely temporal, continuous one, that of the past to the now is dialectical—isn’t development but image, capable of leaping out.”⁴⁴

Sejarah yang ditulis “dari atas” adalah sejarah yang dipaksakan. Tidak setiap wilayah dan tidak setiap kelompok manusia memiliki “sejarah” dalam pengertian bahwa mereka sengaja diciptakan, dijadikan bagian dari diskursus pengetahuan untuk selanjutnya mengalami labelisasi yang dibentuk oleh sejarah orang lain. Ketiadaan akses sumber-sumber sejarah primer memang menjadi kendala tersendiri bagi kelompok ini. Masalah ini berawal ketika taksonomi masyarakat modern–kuno, rasional–irasional, maju–terbelakang, menjadi minat dalam kajian-kajian ilmu pengetahuan. Akhirnya, mereka yang hidup di wilayah “tak bertuan” dipaksa menerima apa yang sudah ada, karena dianggap tidak

⁴⁴ *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (1994), hal. 10.

memiliki masa lalu. Mereka tidak menciptakan, melainkan diciptakan secara konstitutif dari luar.

Dengan kacamata Benjamin, sejarah seperti itu adalah sejarah yang mengeras dan mengalami pendangkalan makna. Sejarah yang dianggap sebagai ‘fakta’ yang diam, bahkan dibiarkan selama berpuluh-puluh tahun, harus digugat. Sejarah dalam bentuk tersebut sudah terkontaminasi dengan unsur-unsur di luar “sejarah” sebagai disiplin ilmu pengetahuan.

Apa yang tersimpan di *Landscharchief* pada era kolonialisme Belanda atau ANRI pada post-otoritarianisme sekarang sebetulnya memiliki perbedaan dalam segi tujuan. Jika pada masa kolonial, sebagaimana yang diwartakan Pram, arsip—berupa klipng, laporan, wawancara, rekomendasi—digunakan sebagai radar untuk mengawasi gerak-gerik kaum aktivis—yang biasa dipakai Gubernur Jenderal sebagai alasan mengeluarkan hak *exorbitant*, hak istimewa Gubernur Jenderal untuk menangkap, membatasi, mengasingkan orang-orang yang dianggap mengacau keamanan kolonial—pada era sekarang, arsip mesti dipahami dalam pengertian Walter Benjamin di atas. Secara kasat mata, *the Sovereign* negara kolonial memang berhak melakukan apa saja demi keamanan dan ketertiban bersama—sesuatu yang sudah dianjurkan Hobbes tiga setengah abad sebelumnya. Karena otoritarianisme putus, maka fungsi arsip sekarang adalah usaha merekam dan melestarikan “sejarah sebenarnya”, sehingga ia tak boleh digugat, karena menjadi satu-satunya referensi yang diakui. Benjamin akan cepat-cepat menganggap ANRI sebagai tempat pengekan dialektika masa lalu. Masa lalu sebagai gambaran tidak mungkin dibakukan dalam arsip, karena dengan begitu otomatis *otherness* disingkirkan secara sadar, bahkan legalisasi pengendapan sesuatu yang menurut ANRI sendiri “...merupakan memori kolektif, karena melalui arsip dapat tergambar perjalanan sejarah bangsa dari masa ke masa. Memori kolektif tersebut adalah juga identitas dan harkat sebuah bangsa.”

Usaha membaca ulang kronik sejarah Indonesia memang menghadapi masalah yang cukup pelik, karena harus melewati fase 32 tahun kekuasaan Orde Baru. Apalagi, sebagaimana yang akan dibahas lebih lanjut, Orde Baru betul-betul menerapkan apa yang disebut Daniel Dhakidae sebagai “negara organik”, karena

sifat ke-maha-daulat-an yang tidak adaandingannya dalam sejarah Indonesia modern, dan negara bertumpu hanya pada satu simbol kultural sekaligus politik di tangan satu orang: Jenderal Soeharto. Pada bagian ini, sekali lagi saya bukan menulis kajian sejarah, tetapi menunjukkan teknik-teknik dalam “pembuatan sejarah” yang masuk bagian dari pendekatan *governmentality* dalam membaca kekuasaan.

Film *Flags of Our Father* yang disutradarai oleh Clint Eastwood menggambarkan begitu mengengaskannya nasib seorang yang dianggap pahlawan. Film yang diangkat dari kisah nyata ini menceritakan invasi marinir Amerika Serikat—khususnya delapan orang anggota peleton 2 marinir di bawah komando Sersan Mike Strank—di pulau Iwo Jima, Jepang, sebagai balasan atas serangan mendadak Jepang di pangkalan Pearl Harbour. Ketika prajurit Amerika Serikat berhasil memukul mundur tentara Jepang, mereka bermaksud mengibarkan bendera Amerika Serikat di puncak tertinggi Iwo Jima. Tanggal 23 Februari 1945 satu peleton di bawah komando Sersan Hank diperintahkan mengibarkan bendera di puncak gunung Suribachi. Tak lama berselang, menteri Angkatan Laut AS yang sedang berkunjung memerintahkan bendera tersebut diturunkan dan sebagai gantinya dipasang bendera dengan ukuran lebih besar. Enam prajurit dari peleton 2, masing-masing Sersan Mike Strank, Prajurit Satu Rene Gagnon, Prajurit Satu Ira Hayes, Prajurit Satu Franklin Sousley, Koprak Harlon Block, dan anggota medis John “doc” Bradley naik ke puncak gunung mengibarkan bendera kedua. Fotografer khusus perang Joe Rosenthal berhasil mengabadikan momen yang kelak menjadi “foto perang paling terkenal sepanjang masa”.

Perang berlanjut sampai dengan 1 Maret ketika Sersan Mike Strank akhirnya tewas tertembak tentara Jepang ketika sedang memimpin patroli. Kematian Mike diikuti dengan kematian Harlon, Franklin, Hank, dan Iggy—yang semuanya adalah anggota peleton dua.

Perang berakhir bulan September 1945 dan foto pengibaran bendera di Iwo Jima menjadi sangat terkenal, karena momen dan posisi prajurit yang mengangkat bendera dianggap representasi heroisme perang. Foto tersebut

disebarkan dengan gencar ke setiap media di AS. Dari enam pengibar, tiga orang bertahan hidup dan pulang ke tanah air dengan status “pahlawan”. Tiga orang ini (Rene, Ira, dan Bradley) tiba-tiba menjadi selebriti; diundang ke sana-kemari, dijadikan ikon kebanggaan nasional oleh pers Amerika Serikat, dan mereka ditugaskan keliling negara bagian untuk mempromosikan penjualan obligasi perang! Tetapi, sebelum itu semua, terjadi perselisihan antara Rene dan Ira karena Rene salah menyebutkan kepada pers bahwa Sersan Hank sebagai pemegang bagian pangkal bendera, padahal yang sesungguhnya memegang adalah Kopral Harlon (Hank hanya ikut mengibarkan bendera pertama. Hank dan Harlon tewas dalam pertempuran).

Perasaan bersalah terus-menerus menghantui Ira karena ia merasa tidak pantas mendapat semua keistimewaan hanya karena foto pengibaran bendera yang dimitoskan. Rekan-rekan yang berjuang hingga tewas dan terutama Sersan Michael yang menurutnya pantas disebut pahlawan. Rasa bersalah membuat Ira frustrasi, sampai ditemukan tewas karena mabuk-mabukan sepanjang malam. Rene dan Bradley juga merasa telah berbohong kepada rakyat Amerika Serikat dan terutama membohongi diri mereka sendiri. Kutipan kata-kata Bradley diawal film menyebutkan: tidak ada orang yang benar-benar memahami makna perjuangan dan pengorbanan dalam perang sampai setiap orang terlibat dalam perang itu sendiri. Komentar-komentar orang luar yang merasa “mengerti” perang adalah gambaran yang tidak otentik. Pahlawan, kata Bradley, harus dilihat dan dipandang sebagaimana adanya karena dengan memitoskan pahlawan sama dengan mengkhianati apa-apa yang mereka perjuangkan.



Gambar 4.1. Pengibaran Kedua Bendera AS di Puncak Iwo Jima

Di Indonesia era Orde Baru, bahkan hingga sekarang, gelar “pahlawan nasional” adalah suatu dokumen politik yang dihasilkan lewat perdebatan segelintir “pakar” yang atas nama negara diminta untuk mengukur sumbangan seseorang bagi peradaban bangsanya. Pahlawan bukan lagi bagian dari “peristiwa” orang pertama, tetapi suatu kejadian-kejadian yang diulang dan dirayakan. Pahlawan tidak didapat dari sikap ksatria melainkan surat sah dari negara. Contoh terbaiknya baru terjadi akhir-akhir ini ketika wacana pengangkatan mantan presiden Soeharto sebagai pahlawan nasional muncul di ruang publik. Pasca kematian Soeharto, beberapa kelompok mulai membangkitkan kenangan-kenangan Indonesia di masa lalu. Sontak isu tersebut menjadi kontroversi mengingat rekam-jejak Soeharto yang bermasalah dalam HAM, seperti penculikan, penyingkiran, dan genosida yang pernah terjadi pasca-kudeta 1965.

Setidaknya ada dua pendapat yang menjadi alasan pihak yang pro Soeharto sebagai pahlawan. Alasan pertama adalah karena ide-ide pembangunan dan capaian ekonomi Soeharto dianggap belum adaandingannya sampai dengan masa reformasi sekarang. Alasan kedua karena mereka menginginkan “rekonsiliasi” nasional dengan cara melupakan kesalahan-kesalahan Indonesia di masa lalu supaya Indonesia bisa maju “menatap ke depan” dan tidak terbelenggu oleh dosa-dosa di masa lalu. Betapa pun tidak melihat realitas sejarah dari alasan

kedua ini, keinginan untuk melakukan “rekonsiliasi” dapat dipandang sebagai usaha pelembagaan cita-cita politik demi keperluan rezim sekarang. Karena rekonsiliasi yang dimaksud sama saja dengan melupakan segala kesalahan-kesalahan di masa lalu lewat satu keputusan politik. Walaupun pada akhirnya pemberian gelar pahlawan nasional untuk Soeharto tidak jadi dilakukan, itu bukan berarti perdebatan layak atau tidak layak berhenti di sini. Hal tersebut terlihat dari alasan beberapa pakar yang menganggap pembatalan gelar karena “masyarakat belum siap menerima Soeharto sebagai pahlawan”. Dari sini saja sudah bisa dinilai bahwa alasan kuat di balik pemberian gelar pahlawan ternyata harus melihat aspirasi dan dinamika yang berkembang di masyarakat, bukan dilandasi oleh prinsip-prinsip universal hak asasi manusia.

Gelar pahlawan nasional adalah penting untuk mengambil-alih suatu cerita-cerita di masa lalu menjadi milik masa sekarang. Di ruang-ruang kelas setiap sekolah di Indonesia kita melihat usaha deterritorialisasi sejarah yang ditampakkan dengan sangat telanjang. Foto-foto pahlawan nasional ini dipajang di dinding-dinding. Mereka yang dianggap pahlawan nasional umumnya pemimpin-pemimpin komunitas yang tewas di medan pertempuran melawan penjajah. Nama-nama mereka dihafalkan, bahkan tak jarang menjadi soal-soal wajib dalam ujian nasional. Uniknya, bila kita ajukan pertanyaan apakah cita-cita “pahlawan nasional” itu betul-betul ditujukan demi kepentingan “nasional”—sedangkan pada saat itu Indonesia sebagai kesatuan imaji politik belum lagi ada dalam benak mereka. Kebanyakan dari pahlawan-pahlawan itu gugur untuk membela komunitas, kerajaan, atau akidah dan keyakinan mereka yang diganggu oleh politik kolonial. Mereka tidak memikirkan satu bangunan kebangsaan yang lebih selain tempat yang mereka tinggali saat itu. Tetapi, dengan keputusan politik yang memutuskan mereka sebagai pahlawan nasional, mereka-mereka yang gugur ditarik kembali ke masa kini, sehingga menjadi bagian integral dari komunitas bangsa bernama Indonesia. Negara menyeret “pengalaman orang pertama” untuk menjadi utuh-padu dengan tubuh kekuasaan. Jadi, *corpus social* yang seharusnya dibiarkan dalam ruang makna dibajak secara paksa dengan dalih ide-ide patriotisme.

Sejak itulah ritus-ritus memitoskan pahlawan dimulai dalam bentuk upacara, pidato, dan *talkshow*. Tanggal-tanggal khusus ditetapkan untuk memperingati—tanpa benar-benar menghayati—jejak-jejak pahlawan. Tempat khusus disediakan bagi pahlawan yang tewas di Jakarta yang bernama Taman Makam Pahlawan (TMP) Kalibata. Uniknya, dari sekitar 7000 tulang-tulang yang diliputi debu di TMP Kalibata, 5000 orang didominasi oleh Angkatan Darat dan sisanya 1000 orang dibagi rata dari Angkatan Laut, Angkatan Udara, dan kepolisian.⁴⁵ Artinya, kurang dari 1000 orang dari kalangan sipil yang dikuburkan di sana. Jumlah sebanyak itu sebenarnya tidak mengherankan bila kita membaca definisi pahlawan nasional yang diterima negara. Pertama, warga negara RI yang gugur dalam perjuangan—yang bermutu—dalam membela bangsa dan negara. Kedua, warga negara RI yang berjasa membela bangsa dan negara yang dalam riwayat hidupnya selanjutnya tidak ternoda oleh suatu perbuatan yang membuat cacat nilai perjuangannya.⁴⁶ Definisi pertama ditujukan khusus untuk militer, sedangkan definisi kedua ditambahkan predikat “tidak ternoda” yang menurut Asvi Warman Adam sangat mungkin dijadikan alasan penolakan tokoh-tokoh yang dianggap memiliki ide subversif terhadap negara, seperti keterlibatan dalam PKI, PRRI/Permesta, dan lain-lain.

Oleh sebab itu, pahlawan dalam pengertian politiknya bukan mereka yang berhak atas makna-hening yang diberikan oleh mereka yang hidup di masa kini, melainkan mereka-mereka yang memenuhi syarat-syarat administratif yang telah ditentukan negara sebelumnya. Pantaslah bila kita sebut, pahlawan sebetulnya adalah orang yang mati dua kali; kali pertama di medan pertempuran dan kali kedua di medan ‘makna’.⁴⁷ Pahlawan menjadi mayat paling mengenaskan karena pengorbanannya diinstrumentalisasi sedemikian rupa di luar keinginan-keinginan yang tak pernah ia sebutkan. Setiap mengangkat pahlawan nasional, kekuasaan menciptakan ruang-ruang sosial baru yang nantinya membuka praktik diskursus baru dari sesuatu yang sama sekali tidak ada presedennya. Dengan cara ini, *governmentality* menjadi alat penghasil ide-ide kreatif yang diupayakan untuk

⁴⁵ Asvi Warman Adam, *op cit.*, hal. 295.

⁴⁶ *Ibid*, hal. 296.

⁴⁷ Rocky Gerung, *op cit.*

mengendalikan simpul-simpul wacana di masyarakat. Dengan melakukan pemberian gelar, kekuasaan bukan saja mengangkat wilayah privat dari “pahlawan” untuk di-sosial-kan sedemikian rupa, tetapi juga menciptakan suatu legitimasi baru yang bersumber dan bertujuan untuk dirinya sendiri. Cara terbaik menghargai “pahlawan” adalah dengan tidak menyebut secara resmi kebesaran-kebesaran orang per orang, karena dengan begitu praktis menyisihkan *otherness* yang segera akan terlupakan dari dokumen sejarah.

4.5 Iktisar Bab

Kekuasaan tidak harus bersifat “memaksa”. Kekuasaan akan makin efektif manakala berhasil menciptakan kondisi-kondisi objektif yang membuat individu-individu bergerak secara sukarela, taat azas, dan tidak lagi mempertanyakan fondasi awal terbentuknya rezim. Ketika individu dihadapkan dalam sebetuk diskursus tertentu, pada saat itu juga ia mengidap suatu kesadaran parsial tentang kekuasaan. Diskursus mengaburkan apa yang-seharusnya menjadi sebagaimana-adanya. Kekuasaan bukan saja mengontrol, ia bahkan diciptakan sendiri lewat ilusi individual yang merasa bahwa dirinya adalah bagian dari proyek utuh kekuasaan, sehingga masing-masing dari mereka secara “sadar” mengambil sikap “etis” pada persoalan-persoalan sehari-hari.

Keseluruhan model-model *exercise of power* yang ditunjukkan baik oleh pemerintah kolonial maupun negara Indonesia sendiri harus dipahami dalam kerangka *governmentality*; upaya mengerangkeng kekuasaan dengan pola-pola spesifik yang ditujukan kepada masyarakat lewat penguasaan unsur-unsur pengetahuan. Sedemikian kuatnya usaha itu, sehingga pada awal abad ke-20 wacana etis yang dikemukakan Van Deventer malah berbalik menjadi buah simalakama yang tidak diduga-duga. Sama sekali bukan disebabkan karena gagalnya proyek politik kolonialisme. Akan tetapi, sebuah kesia-siaan yang dilandasi pandangan fasis-rasialis yang melihat penduduk pribumi sebagai kelompok terbelakang, kelas dua, dan berhak dengan atribut-atribut artifisial yang disematkan secara sepihak oleh penjajah. Tak ada kesalahan yang lebih besar dari pemerintah Belanda selain dari kesalahan pendapat dalam melihat masyarakat dan

kaum terjajah sebagai masyarakat organik yang bisa mereka sekat-sekat dengan begitu mudahnya. Akibatnya, diskursus berbalik arah menjadi wacana perlawanan universal ketika rakyat pribumi malah mendapat kenyamanan dalam identitas-identitas primordial yang telah ada jauh-jauh hari sebelum kedatangan Belanda. Identitas inilah yang kemudian diobjektivikasi menjadi simbol perlawanan tanpa melihat perbedaan-perbedaan inheren yang ada di dalamnya.

Boleh dikatakan sejarah kekuasaan Indonesia modern pada abad ke-20 adalah penyertaan apa yang terjadi pada awal abad tersebut. Primordialisme identitas sebagai simbol perlawanan menjadikan negara ini senang dengan ide-ide kepahlawanan, ide-ide patriotik, “kejantanan”, dan sejenisnya. Dari sini, kekuasaan menciptakan sendiri mitologisasi sejarah perjuangan bangsa. Sejarah diformalkan, pahlawan baru diangkat, heroisme bela negara di atas segala-galanya, kurikulum pendidikan penuh dengan indoktrinasi. Apa yang tidak terjadi pada abad ke-20, setelah itu didekat-dekatkan, dicocok-cocokkan, hingga diambil-alih sedemikian rupa dengan cara menghilangkan kisah kelam yang tertimbun oleh romantisme kebesaran. Inilah yang terjadi pada negara Majapahit, negara Pasundan, dan puluhan bahkan ratusan negara-kerajaan lain yang sudah ada di kepulauan ini jauh sebelum Indonesia merdeka. Dengan istilah teknis, politik transhistoris adalah cara negara mempertahankan sekaligus memperkuat dasar-dasar pengaruhnya terhadap mereka yang disebut sebagai warga negara. legalisasi, formalisasi, justifikasi kekuasaan mendapat tempat. Hasrat akan kebesaran dan kesatuan bangsa pada gilirannya mengecilkan arti penting pluralitas negara ini; bahwa Indonesia adalah buah keputusan politik sepihak yang sebelum itu memiliki banyak kemungkinan menjadi bangsa.

BAB 5

CATATAN PENUTUP DAN ARAHAN PENELITIAN LANJUT

5.1 Catatan Penutup

Tidak tepat jika mengatakan kekuasaan itu berevolusi karena evolusi mengandaikan suatu perubahan konstan yang terjadi dalam kurun historisitas tertentu. Penelitian ini menunjukkan kekuasaan memiliki karakteristik khusus yang hanya bisa dialamatkan pada kondisi ketika manusia-manusia terlibat dalam suatu wacana kekuasaan *vis a vis* pengetahuan, menjadi *fellows of discourse*. Keterlibatan itu berujung pada penamaan peristiwa, pemakaian istilah-istilah, konsep-konsep, sekaligus “penemuan” dan “ditemukannya” sejarah manusia itu sendiri. Kekuasaan tidak dilihat per definisi. Kekuasaan dalam skripsi ini dipandang sebagai suatu relasi yang saling mengandaikan satu dengan yang lain. Jika kekuasaan itu dilihat berevolusi—misalnya kekuasaan zaman feodal berbeda dari zaman modern, monarki berbeda dengan demokrasi—konsekuensinya ada karakteristik khusus yang membedakannya pada setiap waktu. Pandangan seperti ini menempatkan adanya pusat dan pinggir kekuasaan. Feodalisme dan monarki menempatkan pemilik modal (simbolik, kapital, kultural) sebagai orang yang paling berkuasa. Sedangkan pandangan yang lebih demokratis akan menisbatkan kekuasaan pada “rakyat”—justru di saat konsep tentang “rakyat yang berkuasa” itu sangat ambigu.

Dua teori tersebut melupakan dimensi “teknik” dalam menjalankan dan mempertahankan suatu rezim. Oleh sebab itu, teori-teori itu tidak bisa menjawab kapan, bagaimana, dan mengapa suatu bentuk kekuasaan memperoleh bentuk baru; mengapa jenis kekuasaan tertentu terbentuk dalam satu waktu dan tidak di waktu lain; faktor-faktor apa saja yang menguatkan sekaligus mengundang perlawanan; bagaimana sebuah kekuasaan bertindak di dalam sekaligus di luar dari “kesepakatan”; bagaimana cara membaca wacana agar tidak masuk dalam perangkap dominan.

Skripsi ini lebih menitikberatkan pada kondisi-kondisi apa dan bagaimana ketika sebuah kekuasaan beroleh artikulasi. Dan dengan cara itu, kekuasaan

dipandang sebagai fenomena keseharian, sesuatu yang sangat dekat dengan cara kita ber-*ada*, menentukan sikap-sikap kita terhadap persoalan-persoalan.

Jika asumsi baik dari teori liberal maupun teori dominasi—seperti yang telah disajikan panjang lebar—begitu mendominasi dalam teori-teori kekuasaan, skripsi ini membuktikan ada asumsi lain yang menyebabkan munculnya perbedaan perspektif dalam melihat kekuasaan. Kekuasaan yang didudukkan sebagai relasi harus dipandang sebagai sebuah kemenangan *political rationality*—yang bukan tanpa masalah. Ketika masing-masing individu dengan kelas sosial khusus di masyarakat merasa perlu melibatkan diri dalam suatu pergulatan diskursus, atau merasa menjadi bagian dari dinamika kekuasaan—kekuasaan sebagai bagian dari dirinya—ia akan “terpanggil” untuk ikut serta menyongsong apa yang hadir di sekitarnya. Pada saat itulah sublimasi ideologi kekuasaan mengecoh kita. Segala wacana yang dikembangkan Foucault “*which has the population as its target, political economy as its major form of knowledge, and apparatus of security as its essential technical instrument*” bukan saja menjadi kenyataan, tetapi juga berhasil menghaluskan dampak-dampak ekstrem dari perbedaan-perbedaan di masyarakat dalam bentuk—apa yang disebut Daniel Dhakidae—dialektika wacana-wacana kritis (*the culture of critical discourse*). Sementara di lain pihak, wacana yang dirayakan itu justru tidak pernah merujuk sebagaimana adanya, karena dengan penggunaan psikoanalisis sebagai teori, apa yang terlihat di permukaan mesti dibaca secara terbalik. Wacana tidak pernah mengarah pada sekumpulan argumen yang saling menegasikan. Wacana sebetulnya menyembunyikan apa yang tidak tersampaikan oleh argumen itu sendiri. Dan kekuasaan bersembunyi di ruang antara itu. Teori *governmentality* secara efektif menunjukkan wacana yang hanya menjadi medium mengantarkan kekuasaan.

Foucault amat dikenal sebagai pemikir yang mengubah paradigma kekuasaan. Kekuasaan tidak lagi dilihat secara terpusat karena ia justru menyebar dalam struktur-struktur di sekitar kita. Tetapi, pembacaan seperti ini tidak akan menambah pemahaman jika kita tidak mengkritisi karya-karya Foucault sendiri. “Kekuasaan yang tersebar” mesti dipahami dalam konteks peralihan minat

intelektual Foucault dalam menjelaskan asal-muasal kekuasaan. Peralihan dari konsep arkeologi yang dipakai dalam karya-karya tahun 1950-an sampai awal 1970-an ke pendekatan genealogi, khususnya ketika ia memberi kuliah-kuliah *genealogy of modern state* tahun 1977-1978. Dengan genealogi sebagai alat kontrol kekuasaan—dimulai dengan buku *Discipline and Punish* (1975)—kekuasaan tidak perlu lagi memaksa, menekan, atau mengelabui lewat kontrol diskursus, tetapi dengan mekanisme yang sangat terkenal dalam bukunya itu “*to punish less, perhaps; but certainly to punish better.*” Jika kekuasaan secara hierarkis memaksakan kehendak-kehendaknya kepada masyarakat, maka cara seperti ini butuh alokasi dan mobilisasi sumber daya dan kekuatan yang tidak sedikit. Kekuasaan justru akan semakin efektif jika berhasil menggerakkan serta mengarahkan individu-individu untuk bertingkah laku secara sukarela. Keadaan sebisa mungkin dibuat normal-normal saja. Dengan begitu, akan tercipta masyarakat yang berdisiplin, taat azas, dan membatasi diri pada aturan-aturan yang telah diciptakan. Kekuasaan bukan lagi sekadar mengontrol, ia bahkan didukung oleh individu-individu yang merasa menjadi bagian darinya, sehingga masing-masing dari mereka mengambil sikap “etis” terhadap persoalan-persoalan atau wacana-wacana yang dihadapi.

Dengan kata lain, kekuasaan yang terpusat sebetulnya tidak pernah ada; ia terbentuk dan terjalin lewat rumusan dialektis yang rumit—lintas waktu dan lintas wilayah—kadang-kala mengambil bagian dari mana-mana yang tidak memiliki hubungan, adakalanya bersifat transhistoris, tetapi semua itu dikoordinasikan dalam jejaring diskursus yang teratur.

Kalau cara pandang terhadap kekuasaan bergeser sedemikian jauh, maka pertanyaan yang bernada menggugat bisa dirumuskan yang kira-kira berbunyi demikian: apa dasar legitimasi sebuah kekuasaan (dalam hal ini negara) untuk masuk ke dalam domain publik dan privat dari individu—sehingga atas nama masyarakat dan kepentingan orang banyak—berhak melakukan tindakan-tindakan yang dianggap baik bagi masyarakat—atau paling tidak menghindarkan masyarakat dari dampak-dampak buruk yang dianggap tidak diinginkan oleh orang banyak? Jika kekuasaan terbentuk dari dan oleh wacana, maka apa yang

dianggap legitimasi itu sendiri menjadi tidak relevan. Negara dan kekuasaan tidak membutuhkan legitimasi, karena legitimasi itu sendiri bersumber dari dan untuk dirinya sendiri. Negara dan kekuasaan dengan sendirinya menjadi tidak relevan dalam kehidupan masyarakat. Masyarakatlah yang harus diperkuat mengutamakan kepentingan mereka, dengan secara aktif dan sukarela berbuat atas nama dan untuk mereka sendiri.

Dalam hubungannya dengan itu, apa yang disebut teori kontrak sosial bukan lagi dianggap sebagai penjelmaan rasionalitas dari “orang-orang yang berpikir”, negara tidak lagi dilihat sebagai penjumlahan tubuh-tubuh individu yang bersepakat, melainkan menjadi semacam tubuh mistik, *corpus mysticum*, yang terbentuk karena kepatuhan tubuh-tubuh individu terhadap tubuh kekuasaan (negara). Dari sini kita meminjam Carl Schmitt yang menandakan pengertian kekuasaan modern sebagai sekularisasi konsep-konsep kekuasaan religius di dunia. Peralihan yang terjadi pada abad semasa abad ke-17 sampai 19 adalah periode-periode penting mengubah monarki yang dipimpin raja-raja menjadi “negara modern” yang mengutamakan “kehendak rakyat”. Jika tubuh raja dianggap representasi dari tubuh Tuhan/Dewa—termasuk kepercayaan raja-raja di Jawa pada kurun waktu abad ke-13–17 Masehi—segala kata-katanya tidak bisa ditolak dan mesti dipatuhi oleh rakyat. Ketika sekularisasi kekuasaan mengubah monarki menjadi demokrasi, arti kepatuhan bukan lagi dinisbatkan pada raja/ratu yang kini hanya sebatas simbol, melainkan hukum-hukum positif, undang-undang, yang menjadi pengejawantahan dari kekuasaan. Kepatuhan dan ketaatan yang diharapkan pada dua model pemerintahan ini tidak jauh berbeda—bahkan pada yang kedua, ibarat Tuhan—lebih-lebih menunjukkan ke-maha-daulat-an kekuasaan.

Ketika Foucault menggunakan “pastor” untuk menjelaskan problem kuasa—berdaulat antara negara dan masyarakat—ia tidak sedang mengusik suatu kepercayaan Kristiani, karena yang lebih dipentingkan di situ adalah suatu perspektif yang melihat relasi dalam pandangan hidup, sebuah *world-view*, antara agama dan dunia yang telah menyejarah dalam hidup manusia. Keduanya adalah dua dalam satu dan satu dalam dua. Kekuasaan religius yang dimiliki tokoh-tokoh

agama dengan kekuasaan sekuler yang dimiliki negara tidak dilihat secara campur-aduk, tetapi yang dipentingkan adalah kesesuaian analogi dari kekuasaan itu sendiri.

Misalnya, dalam kasus hukuman mati. Ancaman hukuman mati bagi mereka yang dipersalahkan oleh hukum dan grasi sebagai suatu hak prerogatif istimewa dari kepala negara dapat dimaknai sebagai hubungan sekularisasi agama di dunia. Keputusan pemberian grasi adalah celah hukum yang merupakan “mukjizat” yang menunjukkan paradoks dari hubungan ini. Dengan adanya grasi, “jiwa” terselamatkan dan “mukjizat” ditunjukkan secara nyata dalam permainan kuasa.

Psikoanalisis sangat jarang digunakan sebagai pisau kritik masyarakat. Paling jauh psikoanalisis dipakai sebagai alat untuk memahami karakteristik bahasa—sebagaimana yang diupayakan Lacan. Freud memang cukup berupaya menjadikan psikoanalisis diterapkan sebagai teori kebudayaan, tetapi analisis akhir Freudian selalu berujung pada *psychological substratum* yang menganggap hasil distorsi pada masa balita berpengaruh terhadap perkembangan-perkembangan psiko-sosial dari suatu kebudayaan atau masyarakat.

Cara pandang seperti itu bukannya tanpa sebab, mengingat belum adanya kategori teoretis yang memadai yang dapat menjembatani psikoanalisis ke analisis masyarakat dan kekuasaan. Teori *governmentality* sebetulnya membuka peluang ke arah itu mengingat kekuasaan berjalan dengan teknik-teknik halus yang membuat hasrat terpendam.

Penelitian ini mengajukan tesis bahwa kekuasaan adalah bentuk subjektivisme yang telah tersaring, sehingga berhasil mengaburkan bentuk-bentuk ketidaksadaran ke dalam aktivitas sosial manusia. Dengan berpedoman pada konsepsi Lacanian, aktivitas sosial itu tidak boleh dipandang sebagai operasionalisasi ego yang mengarahkan ketidaksadaran pada aktivitas-aktivitas yang dianggap lebih bermartabat—sebagaimana yang dikira Freud. Ketidaksadaran atau lebih tepatnya ketidakmungkinan justru menguasai dinamika dalam diskursus itu sendiri. Yang disebut dengan ketidakmungkinan berangkat

dari asumsi dasar adanya lubang—atau dalam istilah psikoanalisis, *linguistic gap*—yang berasal dari karakteristik bahasa itu sendiri. Lubang yang berasal dari ketakterhubungan antara maksud dan ujaran, antara bahasa dan hasrat, antara *signified* dan *signifier*, seperti yang telah disinggung di bab 3. Ketidakmungkinan ini menyebabkan setiap pembekuan konsep-konsep bahasa dan identitas yang dimainkan secara kaku, pasti menjalar menjadi kekerasan dan dominasi. Bagaimana cara seperti ini mungkin?

Ketika Hitler men-*cap* orang-orang Yahudi sebagai orang tamak, rakus, gila harta, penipu, bangsa kelas dua—dan karena itu harus dibasmi demi kedigdayaan Jerman—yang terjadi di sana mestilah sebuah ketidakmungkinan identitas yang dipaksakan, di-*cocok-cocok*-kan tanpa memandang kemungkinan cairnya identitas itu sendiri. Bahasa yang digunakan kaum fasis selalu menisbatkan satu pokok kepada kelompok lain agar di saat bersamaan mereka mampu memanasifasikan hasrat-fasis itu. Ketika Orde Baru menggambarkan setiap yang “kiri” adalah PKI, subversif, antipembangunan, komunis-marxis, maka pada saat yang sama pembakuan identitas menyebabkan totalitarianisme merajalelala.

Akan tetapi, di sana juga masalahnya. Ketika kita tahu—lewat psikoanalisis—bahasa dan identitas tak mungkin disatukan, ketidakmungkinan itu sekaligus menjadi kemungkinan itu sendiri. Kemustahilan adanya Yahudi yang tetap, konsisten, permanen, justru menjadi ajang membasmi enam juta kaum Yahudi. Keraguan kita akan hubungan PKI dengan ideologi Pancasila justru yang menyebabkan lima ratus ribu orang dibunuh di Jawa dan Bali. Kondisi ketidakmungkinan menjadi kemungkinan itu sendiri. Kita ingat Derrida ketika mengatakan, karena *the condition of impossibility* bahasa sebagai representasi objeklah yang menyebabkan satu-satunya cara kita berbahasa. Dengan jalan pikiran yang sama, ketidakmungkinan sebuah kekuasaan yang diwujudkan dalam diskursus-diskursus adalah sesuatu yang menyebabkan patahan, penghancuran, sekaligus pergantian menjadi diskursus yang baru—yang bahkan bertentangan dengan diskursus sebelumnya.

Diskursus mengenai politik etis lebih-lebih lagi menegaskan pengertian ini. Ketika Belanda bermaksud memperlihatkan wajah kemanusiaannya di Hindia lewat serangkaian kebijakan etis, yang terjadi justru sebaliknya. Alih-alih meningkatkan martabat dan kesejahteraan rakyat pribumi, yang terjadi malah diskursus itu berbalik menciptakan lubang yang jauh lebih dalam dari tiga ratus tahun penjajahan sebelum-sebelumnya. Kurang lebih dua puluh tahun ketika wacana itu dikemukakan, terjadi sesuatu yang sama sekali baru, ketika “kesadaran nasional” muncul menjadi arena pertarungan dominasi di antara elit pribumi. Para elit pribumi melakukan semacam objektivikasi ideologi baru yang mengindahkannya perbedaan-perbedaan yang di dalam kategori ilmiah tidak mungkin bersatu. Begitulah, kita melihat *marriage de convenance* antara Islam, marxisme, nasionalisme, bahkan—sampai tahap tertentu—jawasentrisme yang membuka suatu diskursus baru mengenai cita-cita kemerdekaan, sesuatu yang tidak terbayang pada awal kontrol kekuasaan politik etis oleh Belanda.

Totalitarianisme hanya terjadi pada kekuasaan yang memaksakan ketidakmungkinan pada kelompok tertentu. Pada tahap ini kita bersua dengan pentingnya pemeliharaan antagonisme. Antagonisme radikal—seperti yang dimaksud dengan baik oleh Ernesto Laclau, misalnya—bukan ingin mewujudkan masyarakat yang tercarai berai. Sama sekali tidak. Antagonisme dihidupkan justru untuk menyelamatkan masyarakat dari ancaman totalitarian, karena antagonisme bertolak dari teori ketidakmungkinan masyarakat (*the impossibility of society*). Masyarakat tidak boleh dipandang sebagai kesatuan organik, karena dengan begitu ia akan kehilangan daya antagonis-nya. Individuasi hilang ketika masyarakat diartikan sebagai kepatuhan dan ketika ketidak-homogenan dilihat sebagai anomali. Antagonisme justru hanya dapat dihidupkan kembali jika etika politik “kiri” terus dijaga semangatnya.

5.2 Arahan Penelitian Lanjut

Penulis menyadari, teori yang digunakan dalam skripsi ini masih “sangat muda” dan akan menimbulkan sanggahan maupun pertanyaan. Untuk itu perlu klarifikasi teoretis lebih jauh untuk mendudukan psikoanalisis Lacan dan filsafat

Foucauldian—meskipun keduanya berada pada taksonomi post-strukturalisme—dengan mempertimbangkan asumsi-asumsi epistemis dari keduanya. Sejauh mana perbedaan-perbedaan keduanya mampu dijembatani dan sejauh mana batas ketika perbedaan keduanya tidak mungkin disatukan—atau penyatuan malah merancukan konsep-konsep penting yang seharusnya dibiarkan independen. Saya telah berupaya sebisa mungkin menunjukkan komplementasi keduanya—tentu tidak tanpa persoalan.

Akan tetapi, dalam hemat saya, teori ini akan berguna sebagai kritik kekuasaan sekaligus memberi perspektif dalam melihat kekuasaan itu sendiri. Yang dipentingkan dalam skripsi ini ialah terciptanya *highly-organized society*—suatu model masyarakat yang solid yang tidak terikat sama sekali dengan kekuasaan, bahkan bergerak lebih baik ketika kekuasaan dan negara tidak mengintervensi wilayah-wilayah di masyarakat. Kecenderungan yang penulis lihat—setidaknya di Indonesia dewasa ini—masyarakat sipil yang kuat dan independen justru lebih mampu menciptakan perubahan ketimbang menunggu kekuasaan bekerja untuk mereka. Dalam bahasa Foucault, *society must be defended*, yang kurang lebih berarti memperkuat agenda-agenda masyarakat—tentu dengan catatan tidak ada masyarakat yang steril dari dinamika diskursus kekuasaan. Tetapi, yang dipentingkan dalam hal ini adalah mencegah mitos adanya kekuasaan yang “steril”—yang akan berbaik hati bekerja tanpa pamrih demi masyarakatnya. Kekuasaan dalam penelitian ini memang dipandang secara negatif—dan walaupun ada yang baik dari kekuasaan, itu tak lain dari upaya mencari legitimasi baru bagi kepentingan transhistoris yang akan diwujudkan dalam waktu yang lain.

Kekuasaan dalam kajian ini banyak mengambil tema-tema kritik post-kolonial di Indonesia. Kajian komparatif yang melihat post-kolonialisme secara lebih luas—misalnya, dengan memperluas cakupan waktu dan lintas wilayah—akan sangat berguna memperlihatkan kompleksitas jalinan kekuasaan di sana-sini. Sejarah tidak boleh dilihat secara singular. Studi komparatif post-kolonialisme akan membantu melihat persoalan kekuasaan secara lebih jernih.

DAFTAR PUSTAKA

- Adorno, Theodor dan Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso, 1997.
- Allen, Barry. *Knowledge and Civilization*. UK: Westview Press, 2004.
- Berman, Art. *From the New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-Structuralism*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000.
- Cesaire, Aime. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Dhakidae, Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Doering, Detmar (ed.). *Reading in Liberalism: Selected, Introduced and Annotated by Detmar Doering*. Jakarta: Freedom Institute dan Friedrich-Naumann-Stiftung, 2010.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. London: Allen Lane, 1977.
- . "Nietzsche, Genealogy, History." *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. London: Penguin Books, 1984.
- . *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984 (Vol 3)*. (tanpa tahun dan tanpa penerbit).
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Paul Gordon (ed.). New York: Pantheon Books, 1980.
- . *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France 1977-1978*. Terj. Graham Burchell. Palgrave Macmillan, (tanpa tahun).
- . *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. London: Routledge, 2002.

- . *The Essential Foucault: Selection from Essential Works of Foucault 1954-1984*. New York: The New Press, 2003.
- . *The Politics of Truth*. Massachusetts: MIT Press, 2007.
- Freud, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Washington: Washington Square Press, 1968.
- . "Five Lectures on Psychoanalysis (1909)." *Psikoanalisis Sigmund Freud*. Terj. K. Bertens. Jakarta: Gramedia, 2006.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1991.
- Hadiz, Vedi R. dan Dhakidae (ed.). *Ilmu Sosial dan Kekuasaan di Indonesia*. Jakarta: Equinox Press, 2006.
- Hidayat, Komaruddin dan Gaus Ahmad AF (ed.). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan, 2006.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1968.
- Kartodirjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme Sampai Nasionalisme (Jilid 2)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1990.
- Kierkegaard, Sorren. *The Essential Kierkegaard*. Eds. Howard V. Hong dan Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Kledan, Ignas. *Menulis Politik: Indonesia sebagai Utopia*. Jakarta: Kompas, 2001.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Great Britain: Tavistock Publications Limited, 1982.
- . *My Teaching*. Terj. David Macey. London: Verso, 2008.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*. Eds. J.A. Miller. Terj. S. Tomaselli. New York dan London: W.W. Norton & Company, 1988.
- . *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis (1959-1960)*. Ed. J.A. Miller. Terj. D. Porter. NY: W.W. Norton & Company, 1992.

- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concept of Psychoanalysis*. Terj. A. Sheridan. London dan NY: W.W.Norton & Company, 1981.
- . *The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. Ed. J.A. Miller. Terj. R. Grigg. NY and London: W.W. Norton & Company, 2007.
- Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan, 2005.
- Legge, J.D. *Kaum Intelektual dan Perjuangan Kemerdekaan*. Jakarta: Grafiti, 1983.
- Locke, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ed. Ian Shapiro. New York: Vail-Ballou Press, 2003.
- Marx, Karl. *On Society and Social Change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Marx, Karl dan Frederick Engel. *The German Ideology*. London: Lawrence and Wishart, 1999.
- Nagazumi, Akira. *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918*. Jakarta: Grafiti, 1989.
- Paul du Gay, et al. (eds.). *Identity: A Reader*. London: Sage Publication, 2000.
- Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought, with Major New Unpublished Material*. New York: Pantheon Books, 1984.
- Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. USA: The Belknap Press of Harvard University, 2007.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern Tahun 1200-2004*. Jakarta: Serambi, 2008.
- Russel, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Said, Edward. *Orientalism: Western Conception of the Orient*. India: Penguin Books, 1995.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1988.

- Sindhunata. *Dilema Usaha Manusia Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*. Jakarta: PT Gramedia, 1983.
- Soros, George. *The Age of Fallibility: The Consequences of the War on Terror*. Australia: Allen & Unwin, 2006.
- Stavrakakis, Yannis. *Lacan and The Political*. London: Routledge, 1999.
- Sukarno. *Di Bawah Bendera Revolusi (Jilid Pertama)*. Jakarta: Panitia Penerbit Di Bawah Bendera Revolusi, 1964.
- Sutrisno, Mudji dan Putranto, Hendar. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Syuropati, Mohammad A. *Teori Sastra Kontemporer dan 13 Tokohnya: Sebuah Perkenalan*. Yogyakarta: In AzNa Books, 2011.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Tjaya, Thomas Hidyia. *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*. Jakarta: KPG, 2010.
- Toer, Pramoedya Ananta. *Rumah Kaca*. Jakarta: Hasta Mitra, 2002.
- . *Rumah Kaca*. Jakarta: Lentera Dipantara, 2010.
- Van Niel, Robert. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Williams, Patrick dan Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Colombia University Press, 1994.
- Winters, Jeffrey. A. *Dosa-Dosa Politik Orde Baru*. Jakarta: Djambatan, 1999.
- Žižek, Slavoj. *Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.
- . *The Parallax View*. Cambridge dan Massachusetts: The MIT Press, 2006.

Jurnal, Makalah, dan Sumber-sumber yang Tidak Diterbitkan

- Agusta, Ivanovich. "Teori Kekuasaan, Teori Sosial, dan Ilmuwan Sosial Indonesia." *Sodality: Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, dan Ekologi Manusia* (Agustus 2008).

- Bielskis, Andrius. "Power, History and Genealogy: Friedrich Nietzsche and Michel Foucault." *Jurnal Problemos* (2009).
- Budi, Langgeng Sulisty. "Belajar dengan Arsip." *Makalah*.
- Davies, Stephen. "Why We Need A Liberal Theory of History." *Historical Notes No.33*, Libertarian Alliance (1999).
- Lemke, Thomas. "Foucault, Governmentality, and Critique." *Makalah*.
- Mohammad, Goenawan. "Menemui Kembali Plato." *Makalah dalam peluncuran Buku A. Setyo Wibowo di Komunitas Salihara* (2 Maret 2011).
- Negri, Toni. "A Contribution on Foucault." *Makalah Seminar: Transformation of Work and The Crisis of Political Economy* (2004).
- Polimpung, Hizkia Yosias Simon. "Psikoanalisis: Paradoks Kedaulatan Kontemporer – Kasus Kebijakan Global War on Terror Amerika Serikat Semasa Pemerintahan George W. Bush, Jr." *Tesis di Jurusan Hubungan Internasional FISIP Universitas Indonesia* (2010).
- Rifqi, Muhammad. "Mortalitas: Sebuah Kondisi Eksistensi." *Skripsi di Jurusan Ilmu Filsafat FIB Universitas Indonesia* (2010).
- Robinson, Andrew dan Simon Tormey. "A Ticklish Subject? Žižek and the Future of Left Radicalism." *Jurnal Thesis Eleven* (2005).
- Rusdiarti, Suma Riella. "Struktur dan Sifatnya dalam Pemikiran Michel Foucault." *Makalah di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia*.
- Sanusi, Arsyad. "Arsip Sebagai Bahan Bukti Pertanggungjawaban Nasional." *Makalah*.
- Surjomihardjo, Abdurrachman. "Arsip dan Sejarah Republik Indonesia." *Makalah*.
- Tantarto, Dhini Dewiyanti. "Disiplin Tubuh Foucault: Suatu Pendekatan Genealogi Untuk Menghadirkan Konsep Ruang Kekuasaan." *Majalah Ilmiah Unikom* 6.
- Utami, Ayu. "Humanisme Mangunwijaya dan Paradoks Kecilnya." *Makalah Diskusi di Freedom Institute, Jakarta* (12 Mei 2011).
- Maarif: Jurnal Arus Pemikiran Islam dan Sosial* 6:1(April 2011).

“Senjakala Kapitalisme dan Krisis Demokrasi.” *Prisma* 28:1(Juni 2009).

“Menuju Indonesia dan Masa Depan.” *Prisma* 28:2(Oktober 2009).

