



UNIVERSITAS INDONESIA

IM/POSIBILITAS SEBAGAI ELAN VITAL POLITIK

**Sebuah Upaya Revitalisasi Dimensi Politik Di Era Teleologisme Sejarah
dan Relativisme Nilai**

SKRIPSI

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Sarjana Humaniora**

DJOHAN RADY

0706292252

FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA

PROGRAM STUDI FILSAFAT

DEPOK

2012

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

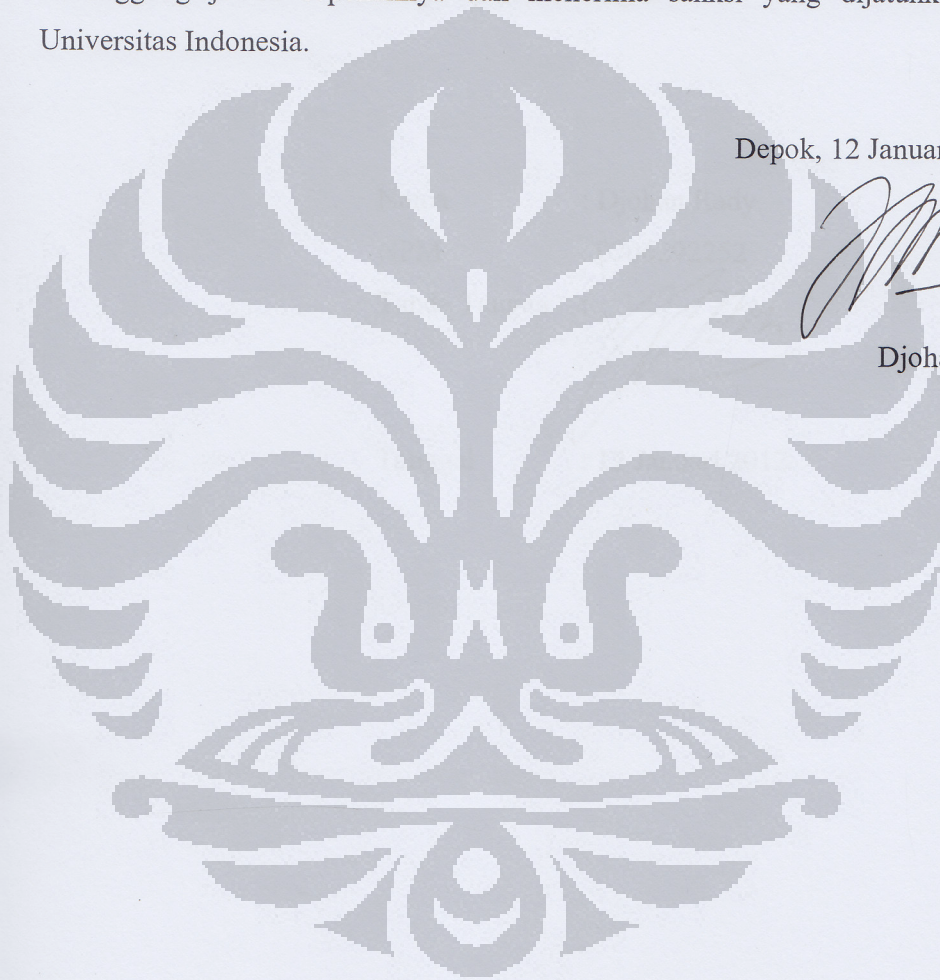
Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa skripsi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

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

Depok, 12 Januari 2012



Djohan Rady

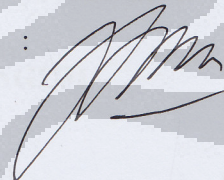


HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

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

Nama : Djohan Rady

NPM : 0706292252

Tanda Tangan : 

Tanggal : 12 Januari 2012

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi ini diajukan oleh :

Nama : Djohan Rady

NPM : 0706292252

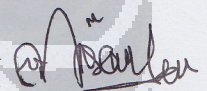
Program Studi : Filsafat

Judul Skripsi : Im/posibilitas sebagai Elan Vital Politik

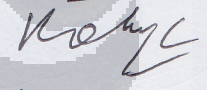
Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora pada Program Studi Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Ketua Sidang : L. G. Saraswati Dewi, M.Hum

()

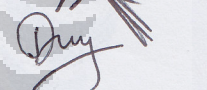
Pembimbing : Rocky Gerung, S.S

()

Penguji : Dr. Budiarto Danujaya

()

Penguji : Dr. Donny Gahral Adian

()

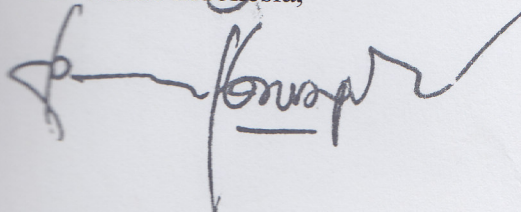
Ditetapkan di : Universitas Indonesia, Depok

Tanggal : 12 Januari 2012

oleh

Dekan

Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia,



Dr. Bambang Wibawarta

NIP. 196510231990031002

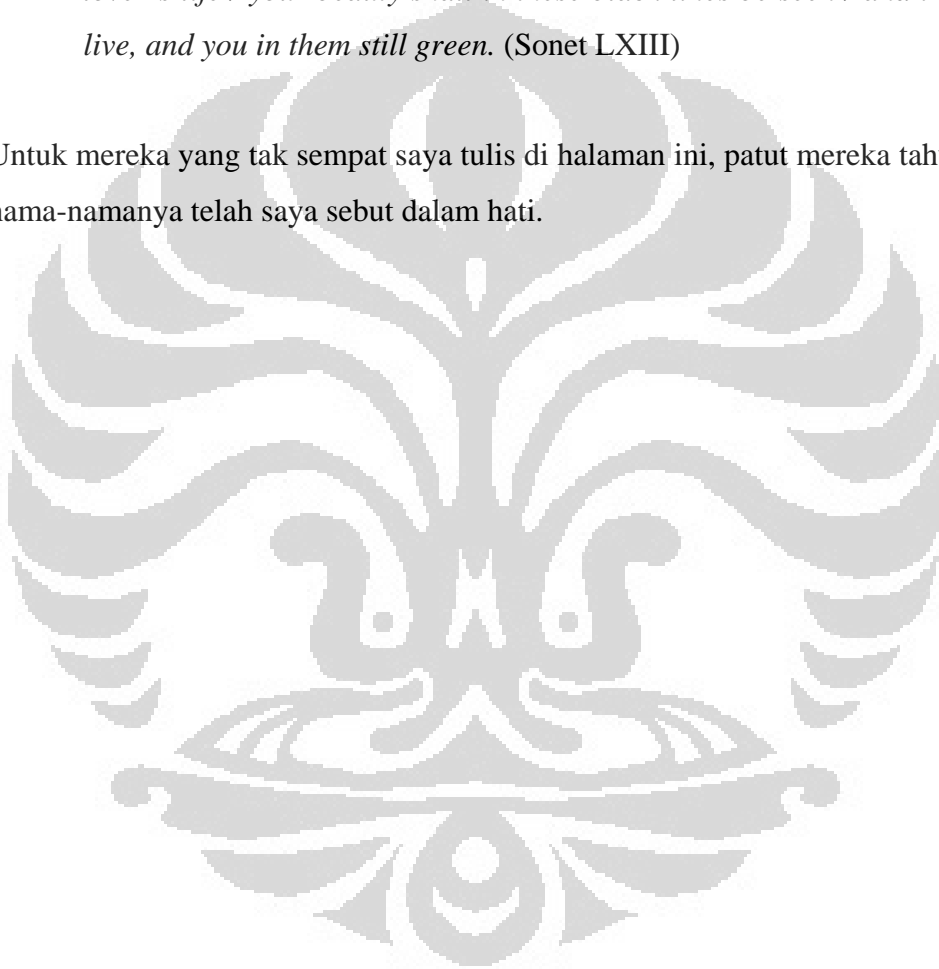
Kata Pengantar

Rasa terima kasih saya atas selesainya skripsi ini ingin saya bagi menjadi delapan bagian:

1. Satu bagian untuk **Riza Pahlawan** dan **Anna Hadiana**, ayah dan ibu saya, yang dukungan moral dan materialnya tidak pernah berhenti hingga saat ini. Saya menyadari keputusan untuk mengizinkan anaknya kuliah di jurusan filsafat bukanlah sebuah keputusan yang mudah bagi orang tua kebanyakan. Restu yang mereka berikan saat itu mengubah hidup saya selama-lamanya, dan saya berterima kasih untuk itu.
2. Satu bagian untuk **Rocky Gerung**. Adalah sebuah kebanggaan tersendiri dapat berbincang-bincang secara intens mengenai filsafat politik dengan beliau. Selama masa bimbingan kemarin, hari senin menjadi hari yang paling saya tunggu-tunggu kedatangannya.
3. Satu bagian untuk **Budiarto Danujaya**. Beliau adalah orang yang pertama kali memperkenalkan saya dengan teori-teori demokrasi kontemporer dan pluralisme radikal. Saya sangat menikmati setiap kuliah yang kaya dan penuh semangat.
4. Satu bagian untuk **Donny Gahral Adian**. Ketekunan, ketajaman analisis, dan produktivitas beliau akan selalu menjadi suri tauladan bagi saya. Saya selalu menunggu tulisan-tulisan cerkas beliau di kolom opini Kompas. Semoga saya bisa mengikuti jejak beliau.
5. Satu bagian untuk orang-orang hebat di Departemen Filsafat UI: **Mbak Yayas**, **Pak Eko**, **Ibu Embun** selaku pembimbing akademis saya, **Pak Naupal**, **Pak Harsa**, **Pak Fuad**, **Ibu Herminie**, **Pak Tommy**, **Pak Vincent**, **Pak Akhyar**, **Pak Hayon**, **Bung Sandi**, **Bung Fristian**, dan **Mbak Dwi**.
6. Satu bagian untuk teman-teman diskusi saya: **Usep Hasan Sadikin**, **Agi Massardi**, **Rozinul Aqli**, **Fariz Panghegar**, **Hanjar Gigih Sukmosejati**, **Fajar Setio Utomo**, dan **Teguh Yusuf**.

7. Satu bagian untuk **Siti Maskurotul Ainia** yang di penghujung semester ini telah membantu saya menyelesaikan segala tetek bengek urusan teknis skripsi dan birokrasi. Saya selalu lalai menghadapi persoalan semacam ini. Untung ada Nia.
8. Sebagian yang terakhir ingin saya berikan untuk **Dipa Ena**. Untuk Dipa saya ingin mengutip Shakespeare: *against confounding age's cruel knife / that you shall never cut from memory / my sweet love's beauty, though my lover's life / your beauty shall in these black lines be seen / and they shall live, and you in them still green.* (Sonet LXIII)

Untuk mereka yang tak sempat saya tulis di halaman ini, patut mereka tahu bahwa nama-namanya telah saya sebut dalam hati.



HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI

TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Djohan Rady
NPM : 0706292252
Program Studi : Filsafat
Departemen : Filsafat
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis karya : Skripsi

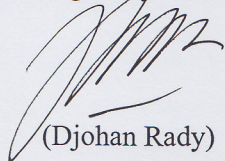
demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul : *Im/posibilitas sebagai Elan Vital Politik*, beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Non eksklusif 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 : 12 Januari 2012

Yang menyatakan,



(Djohan Rady)

ABSTRAK

Nama : Djohan Rady
Jurusan : Filsafat
Judul : Im/posibilitas sebagai Elan Vital Politik

Skripsi ini adalah upaya mengembalikan signifikansi dan relevansi dimensi politikal di dalam filsafat politik dan kehidupan sosial secara umum. Situasi sosio-kultural dewasa ini dikuasai oleh pemahaman bahwa politik radikal sebagai lokus perubahan dan emansipasi radikal adalah tidak mungkin. Hal ini adalah konsekuensi dari berkembangnya teori teleologis sejarah yang universal-absolut dan relativisme nilai. Untuk mengembalikan dimensi politikal tersebut, saya berargumen bahwa satu-satunya cara untuk mencapai tujuan tersebut justru dengan memelihara dimensi imposibilitas di dalam filsafat politik. Dengan begitu, filsafat politik memiliki fondasi dan telos yang seolah-olah transendental dan tak pernah final.

Kata kunci: imposibilitas, ketidakmungkinan, dimensi politikal, utopia, kuasi-transendental, kontinuitas politik

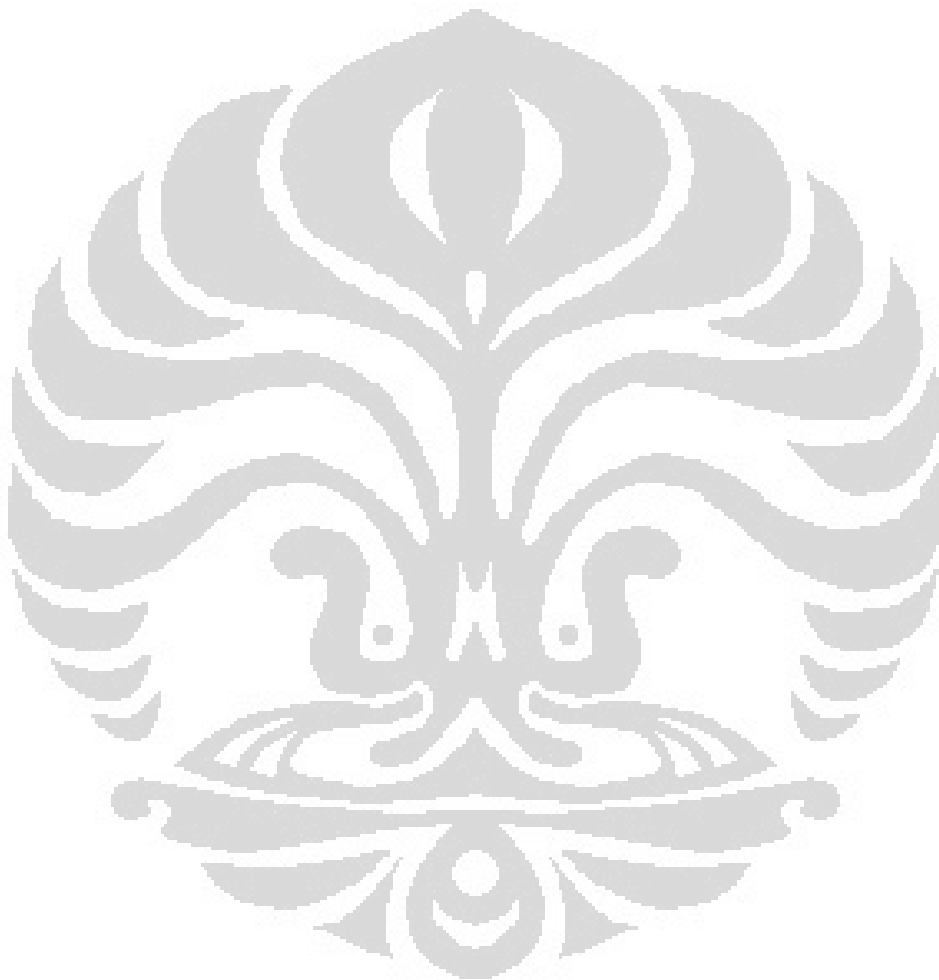
ABSTRACT

Name : Djohan Rady
Major : Philosophy
Title : Im/possibility as Elan Vital of Politics

This thesis is an effort to revive the significance and the relevance of the political dimension in political philosophy and social life in general. The socio-cultural situation of today is hegemonized by the understanding that radical politics as a locus of revolution and emancipation are impossible. This understanding exists as a consequence of teleological paradigm of history which is universal-absolute and relativistic paradigm of value. I argue that, in order to restore the significance of

political dimension, all we have to do is nurturing the impossibility dimension of politics. Only through such act, political philosophy will have a foundation and telos which is quasi-trancendental and never final.

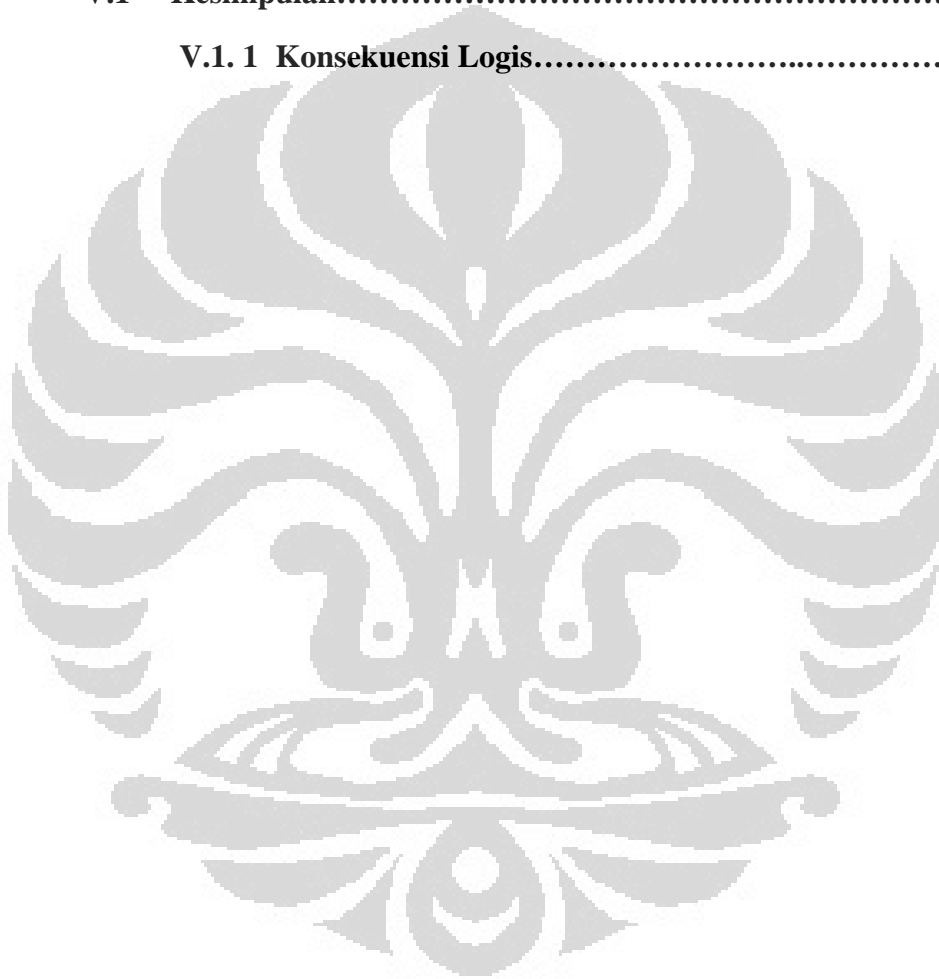
Keywords: impossibility, the political, utopia, quasi-trancendental, continuity of political discourse



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
KATA PENGANTAR	v
PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI ILMIAH	vii
ABSTRAK/ABSTRAC.....	viii
DAFTAR ISI	ix
Bab 1	
Pendahuluan.....	1
1.1 Latar Belakang.....	1
1.2 Rumusan Masalah.....	3
1.3 Pernyataan Tesis.....	4
1.4 Kerangka Teori.....	4
1.5 Metode Penelitian.....	8
1.6 Tujuan Penelitian.....	9
1.7 Sistematika Penelitian.....	9
Bab 2	
Liberalisme dan Asumsi Antropologis Manusia.....	11
II.1 Kata Pengantar.....	11
II.2 Manusia sebagai Agen Rasional.....	12
II.3 Liberal-Egalitarian : Prinsip Distributif.....	17
II.4 Pluralisme Liberal sebagai Pluralisme Nalar.....	23
II.5 Ikhtisar.....	29
Bab 3	
Pluralisme Radikal dan Politik Perbedaan.....	31
III.1 Kata Pengantar.....	31
III.2 Identitas sebagai Alteritas yang Transformatif.....	32
III.3 Pluralisme Radikal : Tindakan dari <i>Politikal</i>	36
III.4 Politik Perbedaan : Kultural atau Posisional.....	41
III.5 Ikhtisar.....	48

Bab 4	Kritik Terhadap Keadilan Liberal.....	49
IV.1	Kata Pengantar.....	49
IV.2	Kritik terhadap Pluralisme Liberal.....	50
IV.3	Demokrasi Pluralis sebagai Keadilan Sosial.....	56
IV.4	Ikhtisar.....	61
Bab 5	Penutup.....	63
V.1	Kesimpulan.....	63
V.1. 1	Konsekuensi Logis.....	64



BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Proyek penyingkapan ketidakmungkinan narasi-narasi besar sudah dimulai sejak Friedrich Nietzsche dan Sigmund Freud. Sejak itu, pemikiran yang sangat anti terhadap fondasi metafisik menjadi pemikiran arus utama di Abad 20. Pada era ini, subjek transenden, rasionalitas, dan segala macam fondasi metafisis lain yang dulu menjadi dasar utama gerakan Pencerahan, dianggap sudah usang dan tidak lagi bersifat absolut.

Sikap anti-fondasionalistik yang mula-mula muncul pada metafisika dan epistemologi ini kemudian merembet pula ke dalam cabang-cabang filsafat yang lain, salah satunya filsafat politik. Pada awalnya, filsafat politik selalu mencoba merumuskan sebuah dasar atau fondasi yang bisa dijadikan pegangan dalam melihat setiap permasalahan yang menyangkut hajat hidup orang banyak di dalam sebuah *polis*. Aristoteles, misalnya, melihat kegiatan politik sebagai sebuah upaya terorganisir untuk mencapai sebuah Kebajikan Utama. Di era modern, terutama pada Rousseau, konsep *General Will* (Kehendak Umum) menjadi sebuah pijakan baru bagi filsafat politik. Baru pada era post-modern mulai muncul sikap skeptis pada narasi-narasi besar semacam ini dan filsafat politik kemudian terjerumus ke dalam pesimisme nihilistik khas kaum relativis.

Dari sisi historis, runtuhnya negara komunis Uni Sovyet bersamaan dengan kalahnya ideologi komunis-marxis di penghujung abad 20 semakin membuat dimensi politik terpinggirkan dalam kehidupan sosial masyarakat. Sejak runtuhnya rezim komunisme, topologi ideologi global mengerucut pada satu ideologi, yakni kapitalisme-liberal. Ideologi ini berdiri sendirian tanpa memiliki oposisi yang seimbang sehingga kemudian terkorborasi dan dianggap sebagai puncak tertinggi dari sejarah dialektika ide-ide.

Dalam kondisi seperti itu, terjadilah apa yang disebut oleh Zygmunt Bauman sebagai “pengenceran” dimensi politik. Politik tidak lagi dianggap sebagai pertarungan antara ideologi-ideologi besar dalam merumuskan sebuah cita-cita ideal, tetapi semata-mata menjadi teknik manajerial untuk mengatur persoalan-persoalan “minor” seperti identitas, kultur, atau eksistensi partikular. Dengan kata lain, politik tidak lagi bersifat emansipatif, tetapi lebih bersifat teknis.

Pada titik ini, dimensi imposibilitas politik, yakni dimensi yang diisi oleh ide-ide besar tentang sesuatu hal yang sulit dijangkau tetapi mampu menggerakkan orang banyak (misal: keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan sebagainya), diganti oleh sejumlah program perkembangan kesejahteraan yang pencapaiannya dapat diukur melalui ilmu statistika. Pada kondisi semacam ini, dimensi politikal telah ditiadakan dalam kehidupan bermasyarakat. Segala bentuk upaya memajukan kehidupan masyarakat tidak lagi dilalui melalui perdebatan politik yang sengit, tetapi semata-mata melalui kalkulasi dan transaksi untung-rugi di atas meja para pejabat publik.

Padahal, menurut Chantal Mouffe, dimensi politikal, di mana relasi antagonistik antara berbagai pihak menjadi elemen konstitutif politik, sama sekali tidak bisa dinihilkan dalam segala bentuk upaya pengaturan hajat hidup orang banyak. Segala upaya untuk meminimalisir dimensi politikal, baik itu lewat koalisi, asimilasi, atau transaksi kekuasaan, pada dasarnya adalah upaya yang sia-sia belaka. Upaya-upaya tersebut tidak menghilangkan dimensi antagonisme dalam politik, namun hanya mentransfernya ke dalam domain-domain esensialistik dan tidak dapat diperdebatkan seperti ekonomi, etika, dan agama (Chantal Mouffe, 1993:6). Ketidakmungkinan menihilkan dimensi politikal ini pulalah yang mungkin bisa menjadi penjelasan mengapa di jaman ketika ide-ide besar runtuh dan kapitalisme-liberal berdiri sendirian seperti sekarang ini justru semakin banyak konflik berbau sekte, ras, dan terutama, agama.

Namun, menjelaskan fenomena hilangnya dimensi politikal di dalam sistem demokrasi di era kontemporer hanya melalui teoritisasi Chantal Mouffe banyak memiliki kekurangan. Di lihat dari segi geopolitik dan historis, misalnya, pembahasan Mouffe atas persoalan tersebut terlalu lokal dan sangat khas dengan persoalan-persoalan regionalistik (dalam hal ini Eropa Barat). Penekanan Mouffe atas ideologi liberalisme sebagai biang keladi hilangnya dimensi politikal di dalam tubuh demokrasi di Eropa, misalnya, merupakan contoh betapa Mouffe sebetulnya berbicara hanya pada ruang lingkup sejarah politik Eropa saja. Di negara-negara yang tidak memiliki kultur liberalisme sekuat negara-negara Eropa, seperti negara-negara dunia ketiga, misalnya, gejala terpinggirkannya dimensi politikal dari wacana politik juga dapat kita rasakan. Hal ini menunjukkan bahwa tuduhan ke arah liberalisme sebagai satu-satunya penyebab hilangnya dimensi politikal dari kehidupan politik global merupakan tuduhan yang tidak bisa diterapkan pada skala global.

Kekurangan Mouffe yang kedua adalah bahwa teori Mouffe tentang dimensi politikal terlalu bersifat institusionalistik. Maksudnya, jika kita setuju dan mendukung tesis Mouffe tentang hilangnya dimensi politikal, maka yang bisa kita lakukan hanyalah menjadikan institusi sosial (negara, parlemen, korporatisme, dan lain sebagainya) sebagai akar persoalan yang mesti dicarikan solusinya. Apa yang ingin saya katakan di sini adalah: pembahasan politikal Chantal Mouffe terlalu menafikan peran subjek yang aktif dan terlibat penuh di dalam proses emansipasi sosial. Selama membaca karya-karya Mouffe, saya mendapatkan kesan seolah-olah semua persoalan filsafat politik yang terkait dengan dimensi politikal dapat diselesaikan jika sifat dan sikap institusi sosial dapat diubah ke dalam model demokrasi agonistik. Menurut saya, jika kita ingin melihat persoalan ini secara lebih utuh dan komprehensif, kita harus mencari suatu paradigma yang lebih abstrak dan berbicara dalam ruang lingkup yang lebih luas.

Saya mendapatkan fasilitas itu pada teoritisasi hasrat sebagai dasar realitas sebagaimana ditulis oleh Gilles Deleuze dan Felix Guattari. Bagi Deleuze dan Guattari, realitas sosial selalu dapat dilacak asal-usulnya pada jejak-jejak yang

ditinggalkan selama proses produksi hasrat antar *desiring-machine*. Artinya, realitas bagi Deleuze dan Guattari sebetulnya adalah rangkaian mesin penghasil hasrat di mana hasil produksi dari mesin tersebut menjadi penanda aktivitas sosial di dalam masyarakat itu sendiri. Sayangnya, selama prosesnya, proses produksi hasrat itu dikooptasi oleh sebuah kekuatan internal (agen *socius*: kepala suku, raja, atau kapital) yang mencoba meretorialisasi hasrat masyarakat ke dalam ruang-ruang simbolik yang diciptakan untuk mengerang produksi hasrat itu sendiri.

Mencoba membaca kondisi filsafat politik di era kontemporer dari kacamata deleuzian semacam itu, saya melihat hilangnya dimensi politikal berada dalam garis pemikiran yang sama dengan proses kooptasi hasrat oleh agen *socius*. Artinya, saya membaca hasrat deleuzian sebagai dimensi politikal yang hilang di dalam filsafat politik dewasa ini.

Pada skripsi ini penulis akan menjabarkan alasan mengapa agar dimensi politikal tersebut tidak hilang dari kehidupan masyarakat yang perlu dilakukan adalah justru memelihara dimensi imposibilitas di dalam filsafat politik. Politik hanya mempunyai signifikansi bagi peradaban justru ketika ia membicarakan hal-hal yang sifatnya tak terjangkau dan tak pernah final. Kematian politik terjadi ketika ia mulai memperjuangkan hal-hal yang dapat “diselesaikan”. Pada sesuatu yang “selesai” politik kehilangan daya vitalnya sebagai modus pencarian atas Kebenaran. Memelihara imposibilitas adalah jalan satu-satunya yang bisa dilakukan agar daya tersebut tidak pernah redup.

1.2 Rumusan Masalah

Kegelisahan utama penulis pada dasarnya berkaitan dengan diskursus demokrasi kontemporer dalam kaitannya dengan diskursus ideologi. Sejalan dengan para pemikir mazhab Kiri-Baru ala Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, penulis berpendapat bahwa demokrasi yang berkembang di abad 21 ini bukanlah tipe demokrasi yang ideal, dalam pemahaman bahwa demokrasi tersebut kekurangan dimensi politikal dalam dirinya.

Demokrasi saat ini berkembang seiring dengan pemahaman bahwa topologi ideologi “kanan” dan “kiri” sudah tidak lagi relevan. Para teoritis semacam Anthony Giddens bahkan menyebut sudah tidak ada lagi yang bisa disebut “gerakan Kiri”, yang ada sekarang hanyalah “Kiri-tengah” (*Center-left*). Sebuah sebutan halus yang sebetulnya diniatkan untuk melebur kelompok Kiri dan Kanan menjadi satu mazhab: pragmatisme politik.

Kondisi ini penulis rasakan sangat meresahkan karena penulis beranggapan bahwa dimensi politikal adalah dimensi yang utama dan pertama dalam kehidupan sosial di mana pun. Oleh karena itulah penulis mencoba merumuskan rumusan masalah dalam skripsi ini sebagai berikut:

1. Penulis mencoba membuktikan bahwa kondisi di mana dimensi politikal dimarjinalisasi, yakni ketika ide-ide besar dan utopis ditinggalkan, justru bersifat kontra-produktif bagi pertumbuhan demokrasi.
2. Penulis mencoba merevitalisasi dimensi politikal di dalam demokrasi yang selama ini terhegemoni oleh satu anasir moral-universalistik bernama liberalisme.
3. Pada akhirnya, penulis juga mencoba merumuskan tujuan baru bagi diskursus filsafat politik (sekaligus membedakannya dengan ilmu politik), yakni: merumuskan imposibilitas dan memberikan persoalan-persoalan yang tak pernah final bagi politik, bukan sebaliknya.

1.3 Tujuan Penulisan

Kecenderungan untuk menafikan dimensi politikal dalam demokrasi bisa dilihat, misalnya, pada proses pemilu. Pada sebuah sistem demokrasi tanpa antagonisme politik, partai-partai politik menjelma menjadi semata-mata mesin pendulang suara, bukan lagi wadah penampung aspirasi konstituennya akan ide-

ide tentang kebenaran. Gejala semacam itu masih bisa kita saksikan dengan mata kepala sendiri di negeri ini. Suap-menyuap, koalisi antar partai yang berseberangan haluan, sampai memanfaatkan artis atau *public figure* demi memperbanyak suara, adalah hal yang lumrah dalam keseharian politik di negeri ini.

Kecenderungan lain dari hilangnya dimensi politikal adalah diberhalakannya statistik dalam mengukur kesuksesan sebuah perjuangan politik. Ukuran-ukuran semacam Millenium Development Goals (MDG's), Indeks Persepsi Korupsi, sampai Gross National Product (GNP), menjadi patokan dalam mengatur hajat hidup orang banyak. Tentu tidak ada yang salah dengan hitung-hitungan semacam itu dilihat dari perspektif ilmu manajemen. Namun, politik bukanlah sekedar urusan tawar-menawar kebijakan demi mencapai tingkat pertumbuhan ekonomi tertentu. Lebih jauh, politik seharusnya mampu menjadikan rakyat sebagai subjek yang otonom, bukan sekedar objek statistika.

Skripsi ini dibuat dengan tujuan memperingatkan bahayanya memarjinalisasi dimensi politikal dalam kehidupan berdemokrasi. Melalui tujuan pertama tersebut, tujuan berikutnya bisa dirumuskan: mengingatkan bahwa satu-satunya cara agar politik tetap memiliki élan vital adalah dengan memelihara dimensi imposibilitas di dalam filsafat politik itu sendiri.

Secara umum, penelitian ini juga bertujuan untuk menambah khazanah diskursus mengenai teori demokrasi dan ideologi kontemporer, terutama dipandang dari paradigma post-fondasional. Penulis merasa wacana ini belum digali lebih mendalam dalam konstelasi pemikiran filsafat politik di Indonesia. Penelitian ini penulis harap mampu menyulut penelitian-penelitian lain yang serupa, sehingga tercipta suatu rangkaian pewacanaan yang lebih solid dan kokoh, yang mampu membawa angin segar bagi perbincangan filsafat politik di negeri ini.

1.4 Kerangka Teori

Pandangan penulis mengenai status ontologis politik berhutang banyak pada tulisan-tulisan Carl Schmitt mengenai antagonisme relasional. Menurut Schmitt, dasar dari setiap aktivitas politik adalah distingsi antara kawan dan lawan. Relasi antagonisme inilah yang menjadi kualitas distingtif politik dibandingkan dimensi-dimensi sosial lain seperti, ekonomi, etika, agama, dan sebagainya. Melalui tesis semacam itu Schmitt sebetulnya telah memberikan suatu dasar yang kokoh bagi politik agar menjadi suatu entitas yang holistik. Jika selama ini politik dianggap sebagai sebuah objek ilmu sosial di samping ekonomi, agama, dan etika, maka setelah Schmitt politik menjadi sebuah objek filsafat yang otonom dan melampaui disiplin-disiplin lainnya.

Maka dimensi ontologis politik itu sendiri terbelah menjadi dua. Pada satu sisi, yakni pada dimensi *ontic*-nya, politik dipahami sebagai sebuah ilmu teknis pemerintahan dalam mengatur hajat hidup orang banyak. Pada sisi yang lain, yakni pada dimensi ontologisnya, politik adalah sebuah elemen konstitutif bagi kehidupan sosial di mana penggerak dasarnya adalah relasi antagonisme antara berbagai belah pihak.

Pembagian ontologis politik ini kemudian yang membedakan antara disiplin ilmu politik dengan filsafat politik. Jika pada ilmu politik kita mempelajari urusan teknis pemerintahan dalam mengelola kekuasaan, maka pada filsafat politik yang dipelajari adalah sifat alamiah dari kekuasaan itu sendiri, yakni relasi antagonisme beserta implikasinya.

Tesis Carl Schmitt mengenai relasi antagonisme itu kemudian diadopsi oleh para pemikir post-strukturalis seperti Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe. Laclau dan Mouffe menerima tesis mengenai antagonisme seraya menyuntikkan semangat pluralisme dan keterbukaan khas kaum post-fondasionalis. Bagi Laclau dan Mouffe, ruang politik adalah medan perebutan pemaknaan ruang simbolik yang bisa diisi oleh siapa saja dan bahwa proses perebutan makna tersebut tiada pernah menyentuh kata final alias selalu bersifat cair dan terbuka.

Untuk membuat persoalan hilangnya dimensi politikal ini lebih bersifat umum (dalam pengertian persoalan tersebut tidak lagi dibaca dalam konteks historisitas politik Eropa sebagaimana di dalam Laclau dan Mouffe), saya kemudian menggunakan teori hasrat dari Gilles Deleuze dan Felix Guattari sebagaimana di tulis dalam buku *Anti-Oedpius: Capitalism and Schizophrenia*. Saya menggunakan terma hasrat di dalam buku tersebut sebagai dimensi politikal. Hilangnya dimensi politikal di dalam filsafat politik dewasa ini bersifat paralel dengan penggambaran Deleuze dan Guattari soal proses reteritorialisasi hasrat oleh agen *socius* (dalam kasus ini: kapitalisme).

Setelah menjelaskan tentang proses hilangnya dimensi politikal melalui paradigma deleuzian, maka persoalan berikutnya adalah menjelaskan bagaimana agar dimensi politikal tersebut tidak hilang dan masih memiliki makna yang relevan dengan persoalan-persoalan filsafat politik kontemporer. Bagian ini akan menjadi solusi sekaligus tesis yang menjadi inti dari tesis ini: bahwa satu-satunya jalan agar dimensi politikal tersebut tidak hilang adalah dengan menyuntikkan konsep im/posibilitas ke dalam filsafat politik itu sendiri. Agar filsafat politik masih bisa dianggap relevan, filsafat politik membutuhkan semacam fondasi yang bersifat seolah-olah transenden (*quasi-transendental*) yang dapat menjadi patokan untuk dituju, namun sekaligus patokan tersebut selamanya tidak bisa direalisasi dan dimanifestasikan secara utuh.

Untuk itu penulis kemudian mengambil teori psikoanalisa Jacques Lacan sebagaimana ditafsirkan ulang oleh Slavoj Zizek untuk membicarakan dimensi imposibilitas (sekaligus posibilitas) dari politik. Rumusan Lacan mengenai dimensi imajiner-simbolik-Real dari realitas akan sangat membantu dalam membicarakan imposibilitas sebagai syarat posibilitas dari politik, baik itu jika kita membicarakan subjek politik, keadilan, dan demokrasi itu sendiri. Konsep-konsep mengenai ketidakmungkinan subjek atau ketidakmungkinan masyarakat sebagai sebuah entitas yang utuh dapat menjadi landasan yang kokoh bagi filsafat politik untuk membuka dirinya pada wacana tentang ketidakmungkinan klaim

finalitas dan ide tentang politik yang didasari oleh konflik dan paradoks yang produktif.

Ide tentang keterbukaan ruang politik dan sifatnya yang tidak pernah final inilah yang penulis ambil sebagai tesis utama skripsi ini. Menurut hemat penulis, selalu ada dimensi utopia dalam setiap pemahaman politik. Karena hanya melalui dimensi utopia tersebut ruang politik bisa selamanya bersifat terbuka dan tidak pernah final. Politik membutuhkan suatu tujuan yang begitu jauh dan transenden, dan oleh sebab itu tidak bisa termanifestasikan secara utuh, agar ia bisa selamanya diisi dan diperbaharui kembali.

1.5 Metode Penelitian

Skripsi ini ditulis menggunakan metode studi pustaka serta menggunakan metode analisa kritis. Studi pustaka saya gunakan demi mendapatkan gagasan orisinal dari penulis-penulis yang teorinya saya gunakan. Setidaknya ada dua buku utama yang saya jadikan rujukan. Buku pertama adalah *The Concept of Political* dari Carl Schmitt. Sedangkan yang kedua adalah *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Selain kedua buku tersebut saya juga menggunakan beberapa buku penunjang. Setelah melakukan studi pustaka, barulah saya melakukan analisa kritis terhadap teori-teori yang ada dan memberikan kesimpulan terhadap apa yang saya baca.

1.6 Thesis Statement

Hilangnya dimensi politikal dari kehidupan berdemokrasi akan berujung pada pendangkalan politik. Agar hal tersebut tidak terjadi, satu-satunya cara adalah dengan memelihara dimensi imposibilitas dalam setiap gerakan politik.

1.7 Sistematika Penulisan

Saya membagi skripsi ini menjadi lima bab. Sistematika penulisannya adalah sebagai berikut: Bab 1 merupakan pendahuluan, meliputi latar belakang penelitian, rumusan permasalahan, tujuan penelitian, kerangka teori, *thesis statement*, dan sistematika penulisan. Bab 2 menjelaskan pandangan saya terhadap status ontologis dari politik, demokrasi, dan konsep imposibilitas. Bab 3 akan saya gunakan untuk menjelaskan landasan teori yang yang saya pakai. Bab ini akan banyak membicarakan pandangan post-strukturalisme dan post-fondasionalisme, juga pandangan psikoanalisa Jacques Lacan. Pada bab 4 saya akan banyak membicarakan konsep imposibilitas diterapkan dalam teori demokrasi dan politik. Bab 5 adalah bagian penutup.



BAB 2

POLITIKAL, DESIRE, & KAPITALISME

II. 1 Politik dan Politikal

Jika kita mengafirmasi asumsi antropologis Hobbesian yang mengatakan bahwa *nature* dari relasi manusia dengan manusia yang lainnya adalah konflik, perang, dan segregasi, maka sejarah peradaban manusia adalah sejarah politikal. Peristiwa-peristiwa penting yang menentukan nasib kemanusiaan di dalam sejarah, mulai dari pemberontakan orang Yunani terhadap mitologi di abad keenam sebelum Masehi sampai dengan revolusi di Perancis tahun 1789, selalu mengandung unsur pertentangan kelas atau ideologi dari dua atau lebih pihak yang bertikai.

Kita juga bahkan bisa menunjuk sejarah perjuangan kemerdekaan negara ini sebagai sebuah sejarah pertentangan antara para pejuang kemerdekaan dengan pihak kolonial, atau sebagai sejarah pertentangan di antara para pejuang kemerdekaan itu sendiri. Tidak ada *progress* di dalam sejarah yang tidak melalui proses pertentangan dan peperangan, baik itu dalam pengertian fisik maupun intelektual.

Tentu saja, sebagai peristiwa politik, tidak semua peristiwa tersebut terjadi melalui jalur politik yang legal dan formal sebagaimana disepakati oleh para pelaku sejarah itu sendiri. Namun, kesemua peristiwa tersebut memiliki satu kualitas yang sama: bersifat politikal.

Istilah “politikal” (dalam tujuannya untuk menunjukkan *nature* dari politik) sendiri pertama kali dicetuskan oleh Carl Schmitt di dalam buku *The Concept of The Political*. Peran penting buku tersebut adalah kejeliannya dalam membuat distingsi yang radikal antara konsep *politics* dan *The Political*. Meskipun buku tersebut ditulis Schmitt dalam rangka memberikan legitimasi

teoritis bagi rezim fasistik Nazi, tidak bisa dipungkiri bahwa konsepsi Schmitt mengenai politikal memberi landasan yang kokoh bagi diskursus tentang *nature* dari politik di dalam filsafat politik ke depannya.

Menurut Schmitt, karakteristik utama dari konsep politikal adalah dimensi antagonisme relasional. Maksudnya, kita bisa melacak *nature* politik pada pembedaan kategori kawan dan lawan. Jika kita bisa menunjuk distingsi kualitas “indah dan jelek” untuk menjelaskan *nature* dari peristiwa estetis, dan menunjuk distingsi kualitas “benar dan salah” untuk menjelaskan peristiwa etis, maka, menurut Schmit, hanya melalui dimensi antagonisme antara kawan dan lawan kita mampu menangkap sifat alami dari setiap aktivitas politik. Di dalam *The Concept of The Political*, Schmitt menulis:

“Definisi politikal hanya dapat diraih melalui pencarian dan perumusan kategori politikal yang spesifik. Kontras dengan berbagai macam upaya independen dari pikiran dan aksi manusia, khususnya moral, estetika, dan ekonomi, dimensi political (juga) memiliki kriterianya sendiri yang mengekspresikan karakteristik dirinya sendiri. Dimensi political, dengan demikian, harus bersandar pada pembedaan yang jelas bagi dirinya sendiri, (sebuah sandaran) di mana semua tindakan dan makna spesifik dari politikal dapat dilacak. ...pembedaan distingtif di mana tindakan dan motif politik dapat direduksi adalah pada pembedaan kawan dan lawan. (Pembedaan ini) menyediakan sebuah definisi dalam pengertian criteria dan bukan sebagai definisi lengkap atau sebuah indikasi atas konten substansial.”¹

¹ “A definition of the political can be obtained only by discovering and defining the specifically political categories. In contrast to the various relatively independent endeavors of human thought and action, particularly the moral, aesthetics, and economics, the political has its own criteria which express themselves in a characteristic way. The political must therefore rest on its own ultimate distinction, to which all action with a specifically political meaning can be traced. ...The specific political distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy. This provides a definition in the sense of a criterion and not as an exhaustive definition or one indicative of substantial content.” (Schmitt, *The Concept of The Political*, 1932: 25-6)

Konsekuensi dari konsepsi semacam ini, pertama-tama, tentu saja adalah perbedaan antara dimensi politik (*politics*) dan politikal (*the political*). Perbedaan makna dari kata politik ini merujuk pada perbedaan dimensi *ontic* dan ontologis dari politik itu sendiri. Jika melalui kata *politics* kita mendapatkan pengertian formal dari kata politik (politik sebagai sebuah upaya negara untuk mengatur hajat hidup orang banyak, misalnya), maka melalui konsep *The Political* kita memahami kata politik sebagai sebuah kata sifat yang bisa diterjemahkan ke dalam peristiwa atau domain sosial apa pun. Konsep politik sebagai *The Political* membuat kajian politik yang independen dan berdiri di luar kajian ilmu-ilmu sosial pada umumnya. Dilihat dari perspektif ini, kita memandang “politik” bukan sebagai bagian dari ilmu sosial, tetapi sebaliknya: domain-domain sosial seperti etika, estetika, ekonomi, agama, atau sains, adalah objek kajian yang memiliki potensi menjadi politis.

Konsekuensi lain dari konsep politik sebagai politikal adalah pemahaman bahwa realitas sosial selalu bersifat partikular, terfragmentasi, dan konfliktual. Asumsi ini memiliki konsekuensi bahwa realitas politik tidak akan pernah mencapai kata final. Mengingat sifatnya yang selalu partikular, maka tidak ada konflik yang betul-betul selesai dalam politik. Bagi sebagian orang, tentu saja sifat infinitas dari relasi antagonistik ini terdengar pesimistik, nihilistik, dan suram. Tetapi, sebagaimana akan saya jelaskan dalam bab IV skripsi ini, sifat infinitas tersebut justru menjadi elan vital politikal.

Sedikit memodifikasi konsepsi Schmitt tentang politikal seperti yang dijelaskan di atas, maka saya mendefinisikan politikal sebagai sebuah upaya spontan maupun terorganisir untuk mencapai kondisi emansipatif ideal melalui proses penegasian diri dengan pihak lain yang dianggap musuh dari cita-cita emansipasi itu sendiri. Mengingat realitas politik yang selalu bersifat partikular, definisi politikal sebagai upaya emansipasi membuat dimensi politikal itu sendiri menjadi bersifat konstitutif bagi segala bentuk kemajuan sosial. Tidak ada emansipasi tanpa dimensi politikal.

II. 2 Anti-Oedipus dan *Desire*

Sebagai basis konstitutif bagi kemajuan sosial, dimensi politikal memainkan peran penting dalam kehidupan manusia. Namun, ada saat-saat ketika dimensi politikal tersebut hilang atau tergeser oleh dimensi sosial lain dari kehidupan orang banyak. Konsekuensi dari hilangnya dimensi politikal ini, mengingat politikal adalah basis konstitutif kemajuan sosial, adalah stagnasi dan bahkan regresi kualitas kehidupan sosial di dalam tubuh masyarakat.

Salah satu filsuf politik yang mengindikasikan hilangnya dimensi politikal di dalam tubuh sosial dewasa ini adalah Chantal Mouffe di dalam bukunya yang berjudul *The Democratic Paradox*. Di dalam buku tersebut, Mouffe menunjukkan paradoks dari tipe demokrasi yang berkembang di dunia (khususnya Eropa Barat) saat ini, yakni demokrasi liberal. Paradoks tersebut muncul semata-mata karena logika dari kedua unsur yang membangun terma tersebut saling bertentangan satu sama lain. Di satu sisi, demokrasi liberal dibentuk oleh terma ‘demokrasi’ yang prinsip-prinsip utamanya adalah kesetaraan dan kedaulatan rakyat banyak. Di sisi yang lain demokrasi liberal dibentuk oleh terma ‘liberal’ yang prinsip utamanya adalah kebebasan individu, supremasi hukum formal, dan penghormatan terhadap hak-hak individual.

“Maka dari itu menjadi penting untuk memahami bahwa, di dalam demokrasi modern, kita berhadapan dengan bentuk politis baru dari masyarakat yang spesifikasinya datang dari artikulasi dua tradisi yang berbeda. Di satu sisi kita memiliki tradisi liberal yang dikonstitusi oleh supremasi hukum, pembelaan terhadap Hak Asasi Manusia dan penghormatan terhadap kebebasan individu; pada sisi yang lain (kita memiliki) tradisi demokrasi yang ide utamanya adalah kesetaraan, identitas antara memerintah dan diperintah dan kedaulatan rakyat.”²

² “It is therefore crucial to realize that, with modern democracy, we are dealing with a new political form of society whose specificity comes from the articulation between two different traditions. On one side we have the liberal tradition constituted by the rule of law, the defence of human rights and the respect of individual liberty; on the other the democratic tradition whose

Paradoks ini, tentu saja, tidak berujung pada kombinasi yang harmonis di antara dua logika yang saling bertentangan tersebut. Hasil dari paradoks semacam ini adalah dominasi satu logika di atas logika yang lain. Dalam kasus institusi demokrasi di Eropa, menurut Mouffe, yang terjadi adalah logika liberalisme mengambil alih dimensi yang demokratis. Mouffe menyebut fenomena ini sebagai '*democratic deficit*'. Defisit demokrasi inilah yang kemudian disinyalir Mouffe sebagai sebab dari mundurnya dimensi politikal dalam institusi demokrasi di Eropa.

Berbeda dengan Mouffe, saya melihat mundurnya dimensi politikal dalam kehidupan demokrasi saat ini bukan melalui pelacakan terhadap paradoks dalam institusi demokrasi liberal. Saya melihat metode tersebut meninggalkan setidaknya dua kelemahan. Kelemahan pertama terkait dengan penekanan yang berlebihan pada konteks situasi sosio-politik di Eropa.³ Persoalan ini membuat banyak pembaca Mouffe terjebak untuk melihat institusi liberal sebagai satu-satunya biang keladi bagi kemunduran dimensi politikal yang mungkin. Padahal, kemunduran dimensi politikal bisa terjadi akibat dominasi logika anasir-anasir nilai universal yang lain. Dominasi liberalisme atas institusi demokrasi di Eropa hanyalah semata-mata akibat dari kontingensi di dalam historisitas bangsa Eropa. Kelemahan yang kedua terkait dengan kecenderungan Mouffe untuk melihat masalah ini dari perspektif yang sangat institusionalistik.⁴ Akibatnya, Mouffe sama sekali tidak meyisakan ruang bagi perdebatan-perdebatan tentang bagaimana subjek bertindak dihadapan paradoks itu sendiri.

main ideas are those of equality, identity between governing and governed and popular sovereignty" (Mouffe, *The Democratic Paradox*, 2000: 2-3)

³ Kecenderungan ini bisa kita lihat misalnya pada contoh-contoh kasus yang diberikan Mouffe di dalam buku *The Return of The Political* dan *The Democratic Paradox*: runtuhnya Blok Timur atau rezim Komunis (*The Return of The Political*, halaman 1, 3, dan 9), hilangnya oposisi negara demokratis dan otoriter pasca-Perang Dunia kedua (halaman 3).

⁴ Kecenderungan ini, tentu saja, masih bisa diperdebatkan. Mouffe, misalnya, pernah merumuskan teori tentang identitas subjek politik di dalam *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) yang ditulisnya bersama Ernesto Laclau. Namun, kecenderungan institusionalisme ini kemudian menjadi kentara di dalam *The Democratic Paradox* di mana ia mengusulkan solusi demokrasi agonistic sebagai kritik terhadap demokrasi deliberatif ala John Rawls dan Jurgen Habermas (*The Democratic Paradox*, 2000).

Atas kedua alasan itulah saya kemudian mencoba untuk merumuskan teori yang bisa lebih mengakomodasi kebutuhan untuk melihat persoalan mundurnya dimensi politikal secara lebih mendasar dan menyeluruh. Juga membuka ruang bagi subjek politik untuk bertindak dihadapan persoalan tersebut. Saya menemukan fasilitas tersebut pada teori tentang hasrat sebagaimana yang telah dirumuskan oleh Gilles Deleuze dan Felix Guattari di dalam buku *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*.

Buku *Anti-Oedipus* sendiri sebetulnya ditulis Deleuze & Guattari dalam konteks munculnya fenomena fasisme di dalam tubuh masyarakat Eropa selama dan setelah Perang Dunia kedua. Di dalam bab pendahuluan buku *Anti-Oedipus* (University of Minnesota Press, 1983), Mark Seem menulis:

“... Sekumpulan kepercayaan semacam itu, sebagaimana ditunjukkan Deleuze dan Guattari, insting gembala semacam itu, didasarkan pada hasrat untuk dipimpin, hasrat untuk memiliki seseorang untuk mengatur hidup kita sendiri. Hasrat yang sama yang dibawakan dengan fokus yang sangat mencolok di Eropa pada masa Hitler, Mussolini, dan fasisme; hasrat yang masih bekerja, dan membuat kita muak, hingga hari ini. Anti-Oedipus berangkat dengan mengajukan pertanyaan serius dari Reich berkenaan dengan fenomena bangkitnya fasisme: “bagaimana massa dapat dibuat untuk mendambakan represi bagi dirinya sendiri?”⁵

Jadi, *Anti-Oedipus* mencoba menjelaskan bagaimana proses struktur sosial dapat menggiring hasrat masyarakat untuk mendambakan tindakan represi bagi

⁵ “Such a set of believe, Deleuze and Guattari demonstrate, such a herd instinct, is based on the desire to be led, the desire to have someone else legislate life. The very desire that was brought so glaringly into focus in Europe with Hitler, Mussolini, and fascism; the desire that is still at work, making us all sick, today. Anti-Oedipus starts by reviving Reich’s completely serious question with respect to the rise of fascism: ‘how could the masses be made to desire their own repression?’” (Mark Seem pengantar dalam Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, 1983: xvi)

dirinya sendiri sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Eropa pada masa Perang Dunia II.

Di dalam buku itu, Deleuze dan Guattari mencoba memakai terma hasrat (*desire*) di dalam teori psikoanalisa untuk melihat persoalan-persoalan sosial dan perilaku individu di dalam masyarakat. Deleuze dan Guattari melihat (produksi) hasrat sebagai basis bagi realitas. Menurut Deleuze dan Guattari, realitas adalah sebuah rangkaian mesin yang saling menyalurkan hasrat dari satu bagian ke bagian yang lain.

“(Hasrat) bekerja di mana-mana. Berfungsi secara mulus pada satu waktu, pada waktu yang lain hasrat tersebut mencocokkan diri dan mulai (berfungsi). Hasrat bernapas, memanas, dan memakan. Hasrat membuang kotoran dan bersetubuh. Sungguh suatu kesalahan untuk mengatakan id. Di mana-mana hasrat adalah mesin – mesin yang sesungguhnya, bukan yang figurative: mesin yang menggerakkan mesin lain, mesin yang digerakkan oleh mesin lain, dengan semua kaitan dan koneksi yang dibutuhkannya. Mesin-organ dihubungkan kepada mesin-sumber-energi: yang satu memproduksi aliran sedangkan yang lainnya menginterupsi.”⁶

Deleuze dan Guattari menyebut aliran produksi-hasrat (*desiring-production*) ini sebagai sebuah *universal primary process* yang mendasari tiga dimensi realitas yang kelihatannya tidak saling berkaitan antara alam (*nature*), masyarakat (*social*), dan psikologi (*psychological*). *Desiring-production* adalah dasar dari realitas. Ia bersifat otonom, *self-constitutive*, dan kreatif. *Desiring-production*-lah yang berada di balik setiap hal yang terjadi di dalam masyarakat. Mulai dari norma sosial, perilaku politik, sampai hal-hal lain seperti fashion, perilaku seksual, dan relasi di dalam keluarga.

⁶ *“It is at work everywhere. Functioning smoothly at times, at other times it fits and starts. It breathes, it heats, it eats. It shits and fucks. What a mistake to have ever said the id. Everywhere it is machine – real ones, not a figurative ones: machines driving other machines, machine being driven by other machines, with all the necessary couplings and connections. An organ-machine is plugged into an energy-source-machine: the one produces a flow that the other interrupts.”* (Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, 1983: 1)

Di dalam *Anti-Oedipus*, Deleuze dan Guattari menjelaskan proses *desiring-production* melalui tiga sintesis: *connective*, *disjunctive*, dan *conjunctive*. Sintesis *connective* adalah proses produksi itu sendiri. Ia adalah situasi di mana hasrat diproduksi dan direproduksi secara sempurna di dalam *desiring-machine*. Sebuah mesin penghasil hasrat terhubung dengan mesin lain yang menghisap hasrat tersebut untuk kemudian terhubung kembali dengan mesin yang lain sehingga tercipta sebuah aliran produksi hasrat yang berkelanjutan. Sintesis *connective* adalah sebagaimana proses tenaga kerja (*labor*) itu sendiri. Yakni sebuah proses di mana manusia mengekstraksi sesuatu dari alam untuk kebutuhan dirinya sendiri.

Pada prosesnya, *desiring-production* tidak selamanya berhasil menyalurkan hasrat murni sebagaimana mestinya. Hal ini karena di dalam proses *desiring-production* itu sendiri terdapat sebuah elemen anti-produksi yang menginterupsi proses penyaluran hasrat. Elemen anti-produksi inilah yang disebut oleh Deleuze dan Guattari sebagai *body without organs* atau agen *socius*. Sintesis yang kedua, sintesis *disjunctive*, adalah proses anti-produksi semacam ini.

Jika sintesis *connective* bisa kita ibaratkan sebagai proses produksi, maka sintesis *disjunctive* bisa kita sebut sebagai proses pencatatan (*recording*) dari hasil produksi hasrat pada sintesis yang pertama. *Body without organ* atau agen *socius* memerlukan proses pencatatan ini dengan tujuan mengambil alih nilai lebih (*surplus value*) yang tercipta dari proses produksi pada sintesis yang pertama (*connective*). Bukan saja menghisap *surplus value*, pada sintesis *disjunctive* ini agen *socius* juga “memanipulasi” proses produksi sedemikian rupa sehingga proses tersebut terlihat seperti bersumber pada dirinya.

“...Pada faktanya, (agen *socius*) tidak sekedar mengoposisi kekuatan produksi di dalam dan melalui dirinya. (Agen *Socius*) kembali kepada semua produksi, mengkonstitusi sebuah permukaan di mana semua kekuatan dan agen produksi didistribusikan, dan melaluinya mengambil

untuk dirinya sendiri semua surplus produksi dan merebut untuk dirinya sendiri proses produksi keseluruhan mau pun sebagian, yang pada titik ini seolah-olah beremanasi dari dirinya sebagai sebuah kuasi penyebab. Kekuatan dan agen (produksi) kemudian hanya bertugas untuk merepresentasikan bentuk ajaib dari kekuatan (agen socius): mereka muncul untuk “dimukjizati” oleh agen socius. Dengan kata lain, socius sebagai organ yang utuh membentuk sebuah permukaan di mana semua proses produksi dicatat, sedangkan seluruh proses tersebut (seolah-olah) beremanasi dari permukaan pencatatan tersebut.”⁷

Meskipun agen *socius* bekerja di dalam sintesis *disjunctive* yang bersifat anti-produksi dan senantiasa menghisap *surplus value* dari proses produksi, ia tidak bisa hidup tanpa adanya sintesis *connective*. Hal ini karena agen *socius* membutuhkan agen produksi yang setiap saat bisa dipergunakan secara berkelanjutan. Sebagaimana agen *socius* membutuhkan input produksi hasrat yang berkelanjutan, ia juga membutuhkan sebuah tempat di mana ia bisa mendistribusikan hasrat tersebut agar tetap bertahan hidup. Dengan kata lain, agen *socius* membutuhkan semacam “agen konsumsi” kepada siapa ia bisa “menjual” *surplus value* yang diambilnya. Proses konsumsi ini berlangsung pada sintesis yang ketiga, *conjunctive*.

“Sebagaimana sebagian libido sebagai energi produksi ditransformasikan menjadi energi pencatatan (Numen), sebagian dari energi pencatatan ini juga ditransformasikan ke dalam proses konsumsi (Voluptas). Energi residual inilah yang menjadi motif dibalik sintesis dari

⁷ “... In fact, it does not restrict itself merely to opposing productive forces in and of themselves. It falls back on (il se rabat sur) all production, constituting a surface over which the forces and agents of production are distributed, thereby appropriating for itself all surplus production and arrogating to itself both the whole and the parts of the process, which now seem to emanate from it as a quasi cause. Forces and agents come to represent a miraculous form of its own power: they appear to be “miraculated” (miracules) by it. In a word, the socius as a full body forms a surface where all production is recorded, whereupon the entire process appears to emanate from this recording surface.” (ibid., hlm. 10)

*dimensi ketidaksadaran: sintesis konjungtif “maka...,” atau produksi konsumsi.”*⁸

Proses *desiring-production* dengan tiga komponen sintesisnya inilah yang membentuk realitas kita menurut Deleuze dan Guattari. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, ketiga sintesis tersebutlah yang saling berkelindan di balik kesadaran masyarakat dan mempengaruhi segala hal-ihwal yang terjadi di dalamnya: norma sosial, tipe pemerintahan, gaya hidup, sampai hal-hal privat seperti perilaku seksual dan tren berpakaian.

Sifat menyeluruh dan penetrasinya ke segala bidang kehidupan inilah yang membuat *desire*, pada beberapa periode tertentu di dalam sejarah, dapat dengan mudah digiring sesuai keinginan agen *socius* yang sedang dominan. Pada bagian berikutnya akan saya jabarkan penjelasan Deleuze dan Guattari tentang bagaimana kapitalisme merepresi hasrat masyarakat sehingga mereka menjadi tubuh-tubuh yang patuh dan tunduk pada kekuasaan.

II. 3 Proses Oedipalisasi dan *The Political* sebagai *Desire*

Menurut Deleuze dan Guattari, terdapat tiga jenis agen *socius* di dalam sejarah peradaban manusia: bumi (tribalisme), despot (despotisme), dan kapital (kapitalisme). Ketiga agen *socius* inilah yang memposisikan diri sebagai pihak yang mempunyai hak atas setiap proses produksi hasrat yang terjadi di dalam *desiring-machine*. Pada masa tribalisme, masyarakat primitif memiliki kebiasaan menandai tubuh para anggota klannya melalui sebuah proses upacara atau inisiasi. Lebih dari sekedar alat penanda identitas, proses penandaan tersebut juga menjadi semacam cara untuk melacak jejak-jejak proses *desiring-production* yang dihasilkan oleh tiap anggota klan agar hasil dari proses tersebut lebih mudah diberikan kepada bumi sebagai agen *socius*. Di dalam masyarakat tribal, kepada

⁸ “Just as a part of the libido as energy of production was transformed into energy of recording (Numen), a part of this energy of recording is transformed into energy of consummation (Voluptas). It is this residual energy that is the motive force behind the third synthesis of the unconscious: the conjunctive synthesis “so it’s . . . ,” or the production of consumption.” (ibid., hlm. 18-9)

bumilah semua proses *desiring-production* bermula dan dikembalikan melalui proses mistifikasi (upacara, persembahan, dan sebagainya).

“Bumi adalah kesatuan primitif, barbar dari hasrat dan produksi. Karena bumi bukanlah semata-mata objek pekerjaan yang dapat dipisah-pisah dan dibagi-bagi, ia juga unik, tak-terbagi, sebuah tubuh utuh yang kembali kepada kekuatan produksi dan mengambil (proses produksi) untuk dirinya sendiri sebagai sebuah prekondisi alamiah. Sementara tanah (ground) dapat menjadi elemen produktif dan hasil dari apropriasi, Bumi (The Earth) adalah sebuah stasis yang tidak bisa diciptakan, elemen superior bagi produksi yang mengkondisikan apropriasi bersama dan mendayagunakan tanah. Bumi adalah permukaan di mana semua proses produksi ditulis, di mana kekuatan dan alat produksi dicatat, dan di mana semua agen dan hasil produksi didistribusikan.”⁹

Ketika sejarah peradaban manusia memasuki masa despotik, posisi bumi sebagai agen *socius* di dalam *desiring-machine* digantikan oleh raja yang despotik. Kehadiran raja ini men-deteritorialisasi tubuh bumi sebagai pusat dari kegiatan pencatatan produksi, untuk kemudian me-reteritorialisasi peran tersebut ke dalam dirinya sendiri. Singkatnya, sang raja despot sebetulnya sedang melakukan proses transendentalisasi atas konsep bumi sebagai *socius* secara simbolik ke dalam tubuhnya sendiri sebagai raja.

“...sebuah kesatuan yang lebih tinggi dari Negara membentuk dirinya sendiri di atas fondasi komunitas primitive, yang menikmati sendiri kepemilikannya atas tanah, sedangkan Negara menjadi pemilik

⁹ *“The earth is the primitive, savage unity of desire and production. For the earth is not merely the multiple and divided object of labor, it is also the unique, indivisible entity, the full body that falls back on the forces of production and appropriates them for its own as the natural or divine precondition. While the ground can be the productive element and the result of appropriation, the Earth is the great unengendered stasis, the element superior to production that conditions the common appropriation and utilization of the ground. It is the surface on which the whole process of production is inscribed, on which the forces and means of labor are recorded, and the agents and the products distributed.”* (ibid., hlm. 140-1)

sesungguhnya di dalam konformitas dengan gerakan objektif yang mengatribuksikan surplus produksi ke Negara, memerintahkan seluruh kekuatan produksi untuk dirinya sendiri, dan membuat dirinya tampak seolah-olah sebagai sebab dari kondisi kolektif apropriasi. Tubuh socius telah berhenti mengambil bentuk sebagai Bumi, ia mengambil bentuk sekarang sebagai despotisme, tubuh sang despot, atau tuhan sang despot.”¹⁰

Baru ketika sejarah peradaban memasuki masa modern, kapital secara radikal men-dekodifikasi kedua agen *socius* dalam masyarakat primitif dan despot dan menjadikan dirinya agen *socius* yang sama sekali baru. Kapital sebagai agen *socius* dimulai ketika terjadi proses dekodifikasi terhadap *pekerja* (pekerja dilepaskan dari segala atribut eksistensinya kecuali kemampuannya untuk bekerja) dan *uang* (uang diabstraksi ke dalam sistem moneterisme dan diinstrumentalisasi sebagai alat investasi dalam bentuk surat saham, surat hutang, dan sebagainya).

“Pada satu sisi, para pekerja yang telah terdeteritorialisasi, dibebaskan, dan ditelanjangi, dikondisikan harus menjual kapasitas bekerjanya; pada sisi yang lain, uang telah didekodifikasi dan menjadi capital dan mampu membeli kapasitas bekerja dari para pekerja-pekerja ini.”¹¹

Dua elemen yang terkodifikasi ini kemudian menjadi mesin penghasil hasrat yang *surplus value*-nya tidak diklaim secara langsung oleh capital sebagai agen *socius*, tetapi diprivatisasi kepada para produsen hasrat itu sendiri sebagai seorang individu (privat). Inilah bedanya kapital sebagai agen *socius* dibandingkan para pendahulunya: pada masa primitif dan despotik semua *surplus*

¹⁰ “...a higher unity of the State establishes itself on the foundations of the primitive rural communities, which keep their ownership of the soil, while the State becomes the true owner in conformity with the apparent objective movement that attributes the surplus product to the State, assigns the productive forces to it in the great projects undertaken, and makes it appear as the cause of the collective conditions of appropriation. The full body as socius has ceased to be the earth, it has become the body of the despot, the despot himself or his god.” (ibid., hlm. 194)

¹¹ “on the one side, the deterritorialized worker who has become free and naked, having to sell his labour capacity; and on the other, decoded money that has become capital and is capable of buying this labour capacity”

value dari proses *desiring-production* diklaim oleh tubuh *socius*. Tetapi di masa kapitalisme, kapital sebagai agen *socius* mengklaim *surplus value* melalui agen privat seperti *atomic family* (ayah, ibu, anak) di mana salah satu dari anggota keluarga tersebut (ayah atau ibu) bertindak sebagai organ dari tubuh *socius* itu sendiri.

Melalui privatisasi inilah proses oedipalisasi terjadi. Pada poin ini, kapitalisme secara diam-diam sukses merepresi hasrat individu ke dalam kodifikasi-kodifikasi yang dibuat oleh kapitalisme itu sendiri. Di sini, peran keluarga berubah dari sebuah unit reproduksi sosial menjadi sebuah organ bagi tubuh *socius* yang ingin me-reterritorialisasi aliran hasrat melalui segitiga familialisme ‘ayah-ibu-aku’.

“Tetapi dalam pengertian yang lain segala sesuatunya berubah, karena keluarga, bukannya berfungsi sebagai factor dominan bagi reproduksi social, justru dengan senang hati menerapkan factor-faktor (socius) dalam modus reproduksinya sendiri. Ayah, ibu, dan anak kemudian menjadi simulacra dari imaji tentang modal (“Tuan Kapital, Nyonya Bumi, dan anak Sang Pekerja), dengan hasil di mana imaji tentang capital ini tidak dikenali sama sekali di dalam hasrat, yang dideterminasikan hanya untuk menanam simulakranya.”¹²

Melalui perspektif *desire* seperti ini, kita bisa melihat permasalahan hilangnya dimensi politikal secara lebih radikal. Represi kapitalisme terhadap *desire* pada Deleuze dan Guattari saya sinkronisasikan dengan tesis hilangnya dimensi politikal di dalam filsafat politik. Konsekuensinya, dimensi politikal saya lihat sebagai basis konstitusi realitas (sebagaimana *desire* pada Deleuze dan Guattari) dan hilangnya dimensi tersebut adalah konsekuensi logis dari struktur

¹² *“But in another sense everything has changed, because the family, instead of constituting and developing the dominant factors of social reproduction, is content to apply and envelop these factors in its own mode of reproduction. Father, mother, and child thus become the simulacrum of the images of capital (“Mister Capital, Madame Earth,” and their child the Worker), with the result that these images are no longer recognized at all in the desire that is determined to invest only their simulacrum.”* (ibid., hlm. 264)

realitas itu sendiri (dominasi agen *socius* sebagai sintesis *disjunctive* atau elemen anti-produksi di dalam proses *desiring-production*).

Selain itu, melihat permasalahan dimensi politikal melalui kaca mata Deleuzian seperti ini membuka ruang perdebatan bagi 'subjek' (individu sebagai korban oedipalisasi hasrat) untuk bertindak dihadapan struktur realitas yang dihadapinya.

II. 2 Kesimpulan Bab

Saya mendefinisikan politikal sebagai sebuah upaya spontan maupun terorganisir untuk mencapai kondisi emansipatif ideal melalui proses penegasian diri dengan pihak lain yang dianggap musuh dari cita-cita emansipasi itu sendiri. Karena sifat realitas yang selalu partikular dan retak, maka dimensi politikal (sebagai upaya mencapai kondisi emansipatif) adalah dimensi paling krusial bagi kehidupan sosial. Ia adalah motor penggerak kemajuan peradaban manusia. Tidak ada progress di dalam sejarah tanpa dimensi politikal.

Sayangnya, pada beberapa periode tertentu di dalam sejarah, dimensi politikal tersebut dapat menghilang dari panggung sosial dan digantikan oleh dimensi lain yang non-politis dan anti-progress. Beberapa filsuf politik, salah satunya Chantal Mouffe, menuding anasir liberalisme yang terlalu kental di dalam institusi demokrasi sebagai biang keladi mundurnya dimensi politikal di dalam sejarah peradaban bangsa Eropa.

Perspektif semacam itu, menurut saya, kurang radikal dan hanya menekankan salah satu aspek dari historisitas politik bangsa Eropa saja. Dengan kata lain, melihat permasalahan dimensi politikal hanya melalui paradoks demokrasi tidak bisa dipakai sebagai rujukan universal untuk melihat permasalahan politikal secara holistik. Selain itu, pandangan Mouffe yang sangat institusionalistik membuat permasalahan politikal ini begitu impersonal dan jauh dari wacana subjek sebagai agen emansipasi.

Oleh karena itu saya mensinkronisasi tesis hilangnya dimensi politikal tersebut dengan teori *desire* sebagaimana dirumuskan oleh Gilles Deleuze dan Felix Guattari di dalam buku *Anti-Oedipus*. Melalui teorinya mengenai proses produksi hasrat sebagai struktur realitas, Deleuze dan Guattari mencoba melihat asal-muasal proses represi terhadap hasrat individu yang menyebabkan berbagai fenomena sosial di dalam tubuh masyarakat secara keseluruhan. Deleuze dan Guattari menemukan sebab-sebab represi hasrat pada elemen anti-produksi hasrat (*body without organ* atau agen *socius*) yang mencoba mengkodifikasi hasrat individu kepada norma/nilai yang dibentuk oleh bahasa simbolik agen *socius* itu sendiri.

Proses kodifikasi hasrat inilah yang saya tuding sebagai biang keladi mundurnya dimensi politikal dari panggung sosial masyarakat. Dengan mengkodifikasi hasrat, agen *socius* sekaligus juga memproduksi tubuh-tubuh yang patuh terhadap dimensi simbolik dan bersifat anti-politikal.

BAB 3

POST-FONDASIONALISME

III. 1 Fondasionalisme

Sejak awal, filsafat, sebagai sebuah upaya manusia untuk memahami dan mempelajari dunia di sekelilingnya, membutuhkan semacam kepastian metodis. Upaya sistematis untuk merumuskan kepastian itu pertama kali dilakukan oleh Rene Descartes dan ditulis ke dalam bukunya yang berjudul *Discourse on Methods*. Persoalan yang menjadi perhatian utama Descartes adalah tentang bagaimana kita bisa mendapatkan sumber pengetahuan yang pasti. Persoalan ini pertama-tama muncul karena Descartes mencoba menerapkan skeptisisme radikal terhadap realitas di sekelilingnya. Ia mengandaikan adanya sesosok *evil genius* yang menipu kita dengan cara mengkonstitusi realitas buatan yang kita cerap sehari-hari. Artinya, bagi Descartes, ada peluang untuk meragukan bahwa realitas yang kita terima sehari-hari bukanlah realitas yang sesungguhnya. Jika kenyataannya seperti itu, apa yang bisa kita percaya?

Descartes menemukan jawabannya pada konsep ‘Aku yang berpikir’ (*cogito*). Di dalam *Discourse on Methods* Descartes menulis:

“Selanjutnya saya memikirkan secara teliti apa sesungguhnya diri saya; dan saya melihat bahwa walaupun saya dapat berandai-andai tidak memiliki tubuh, tidak ada dunia (eksternal), dan sebuah tempat bagi saya untuk berada, saya tidak dapat berandai-andai bahwa saya yang sesungguhnya tidak (ada); sebaliknya, dari fakta sederhana bahwa saya (dapat) meragukan kebenaran atas hal-hal lain, terbukti secara pasti bahwa saya eksis. Pada sisi yang lain, jika saya mulai berhenti untuk berpikir, meskipun jika hal-hal lain yang pernah saya imajinasikan benar adanya, saya tidak memiliki alasan apa pun untuk mempercayai bahwa saya eksis. Dari sini saya menyadari bahwa saya adalah sebuah substansi

yang esensi dan sifat alamiahnya adalah untuk berpikirdan tidak membutuhkan sebuah ruang atau pun benda material (untuk eksis).”¹³

Jadi, menurut Descartes, pada *cogito*-lah kita dapat menemukan kepastian ontologis bagi realitas di sekeliling kita sekaligus eksistensi kita sendiri. Pada saat realitas eksternal dapat kita ragukan status ontologisnya, tidak ada satu orang pun yang dapat meragukan kepastian ontologis si peragu itu sendiri. Mengapa status ‘Aku yang berpikir dan meragukan’ ini begitu pasti? Karena, jawab Descartes, konsep tersebut adalah sebuah substansi yang tidak membutuhkan tempat atau posisi di dunia material (yang setiap saat bisa diragukan status ontologisnya).

Sejak saat itu konsep *cogito* menjadi fondasi bagi ilmu pengetahuan selama lebih dari empat abad kemudian. Semua konsep dan pandangan dunia (*world view*) yang muncul pada masa modern sangat terpengaruh oleh *cogito*, subjek rasional, kesadaran murni, dan lain sebagainya.

Baru di penghujung abad 20, Daniel Dennet melancarkan serangan yang serius terhadap konsepsi Descartes dan *cogito* secara keseluruhan. Melalui bukunya yang berjudul *Consciousness Explained*, Dennet menyerang konsep dualisme Cartesian yang menyatakan bahwa kesadaran murni secara ontologis berbeda dari tempatnya bersemayam, yakni tubuh material. Melalui pemisahan jiwa-tubuh, Descartes memang sebetulnya telah menciptakan sebuah konsep antropologis di mana determinisme material sama sekali tidak relevan: rasionalitas murni, kehendak bebas absolut, individualitas, dan sebagainya. Pandangan antropologis semacam ini ditolak oleh Dennet. Bagi Dennet, kesadaran, *cogito*, atau apa pun namanya, merupakan produk dari (dan sangat terpengaruh oleh) determinisme biologis.

¹³ “*I next considered attentively what I was; and I saw that while I could pretend that I had no body, that there was no world, and no place for me to be in, I could not pretend that I was not; on the contrary, from the mere fact that I thought of doubting the truth of other things it evidently and certainly followed that I existed. On the other hand, if I had merely ceased to think, even if everything else that I had ever imagined had been true, I had no reason to believe that I should have existed. From this I recognized that I was a substance whose whole essence or nature is to think and whose being requires no place and depends on no material thing.*” (Descartes, *Discourse on Methods*, 1637)

Setidaknya penolakan Dennet terhadap dualisme Cartesian didasari oleh dua alasan. Alasan pertama adalah karena dualisme Cartesian sama sekali tidak bisa menjelaskan problem *cartesian interactionism*, atau problem tentang bagaimana kesadaran (sesuatu yang bersifat mental) dapat berinteraksi (dan bahkan mengontrol) tubuh biologis. Logikanya, jika tubuh dan jiwa merupakan dua entitas yang sama sekali berbeda, maka keduanya sama sekali tidak bisa berinteraksi satu sama lain.

Penolakan kedua terkait dengan pendirian dualisme Cartesian yang anti-saintifik. Tidak seperti paradigma monisme materialistik yang mencoba memahami misteri dari kesadaran melalui metode observasi, para pendukung teori dualisme Cartesian cenderung lebih suka bersembunyi di balik klaim mistisisme kesadaran itu sendiri. Bagi mereka, misteri dari kesadaran murni (*cogito*) selamanya tidak akan pernah terungkap karena konsep tersebut berada di luar jangkauan pengetahuan manusia mana pun. Dennet sendiri lebih suka menyebut sikap semacam itu sebagai sebuah kekalahan ("*accepting dualism is giving up*") ketimbang sebagai sebuah klaim filosofis.

Meski pun Dennet pada akhirnya juga belum dapat memberikan penjelasan yang memadai mengenai persoalan kesadaran (bagaimana *nature* dari kesadaran, bagaimana relasi fitur-fitur kesadaran seperti kehendak bebas dengan determinisme biologis, dan lain sebagainya), namun Dennet telah membuka peluang bagi filsafat dan ilmu pengetahuan secara umum untuk melihat persoalan tersebut secara lebih objektif dan memadai.

Secara umum, perdebatan antara Dennet dengan dualisme Cartesian merupakan perdebatan tentang fondasi, khususnya fondasi dalam memandang status antropologis manusia dan relasinya dengan kesadaran. Jika ada yang bisa kita pelajari dari perdebatan itu, hal tersebut adalah kenyataan bahwa filsafat dan ilmu pengetahuan selalu mengandaikan sebuah fondasi dalam tugas intelektualnya. Hal yang sama juga terjadi di dalam filsafat politik.

Ilmu pengetahuan dan filsafat politik sama-sama membutuhkan fondasi karena keduanya sama-sama menghadapi kondisi ketidakpastian. Pada Descartes kita menjumpai skeptisisme radikal yang meragukan eksistensi realitas eksternalnya, sehingga, tanpa fondasi apa pun sebagai pegangan, ilmu pengetahuan tidak akan berkembang. Pada filsafat politik, kondisi ketidakpastian ini adalah sebuah situasi hipotetikal di mana diandaikan masyarakat tidak bisa hidup tenang tanpa adanya negara (pengandaian ini, tentu saja, paling sering muncul pada teori-teori kontraktarian, seperti *homo homini lupus*-nya Hobbes, misalnya). Dengan kata lain, kondisi yang menyebabkan filsafat politik mesti merumuskan sebuah fondasi adalah kondisi *social disorder* dan *undecidability*.

Bedanya, jika di dalam ilmu pengetahuan fondasi diperlukan sebagai sebuah alat untuk menjelaskan atau mendeskripsikan realitas, maka di dalam filsafat politik fondasi metafisik justru digunakan untuk mengubah realitas. Perbedaan lain, dan mungkin karakteristik paling menentukan dalam membedakan ilmu pengetahuan dan filsafat politik, adalah penyikapan akhir dari kondisi ketidakpastian itu sendiri. Pada ilmu pengetahuan kondisi ketidakpastian itu *sengaja* dicari-cari (ingat Descartes dengan skeptisisme radikalnya) untuk kemudian diatasi demi perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri. Pada filsafat politik, kondisi ketidakpastian bukan merupakan sebuah kondisi prasyarat bagi munculnya sebuah fondasi. Artinya, di dalam filsafat politik, kondisi ketidakpastian adalah sebuah problem yang kontingen, bukan *necessary*. Terakhir, karena kondisi ketidakpastian di dalam filsafat politik tidak bersifat *necessary*, maka tidak selamanya pula filsafat politik mesti melebur kondisi ketidakpastian tersebut menjadi kondisi kepastian (fondasionalistik). Pada teori-teori filsafat politik yang lebih kontemporer, ada kecenderungan untuk tidak menyelesaikan problem ketidakpastian tersebut (*undecidability*, disensus, dan lain sebagainya) dan justru menjadikan kondisi-kondisi semacam itu sebagai kekuatan utama dari filsafat politik (skripsi ini bahkan saya tujukan untuk membela dan mempromosikan spektrum pemikiran semacam ini).

Pada bab ini saya akan menjelaskan bagaimana logika fondasionalistik bekerja di dalam filsafat politik, termasuk pemikiran yang berusaha menolak

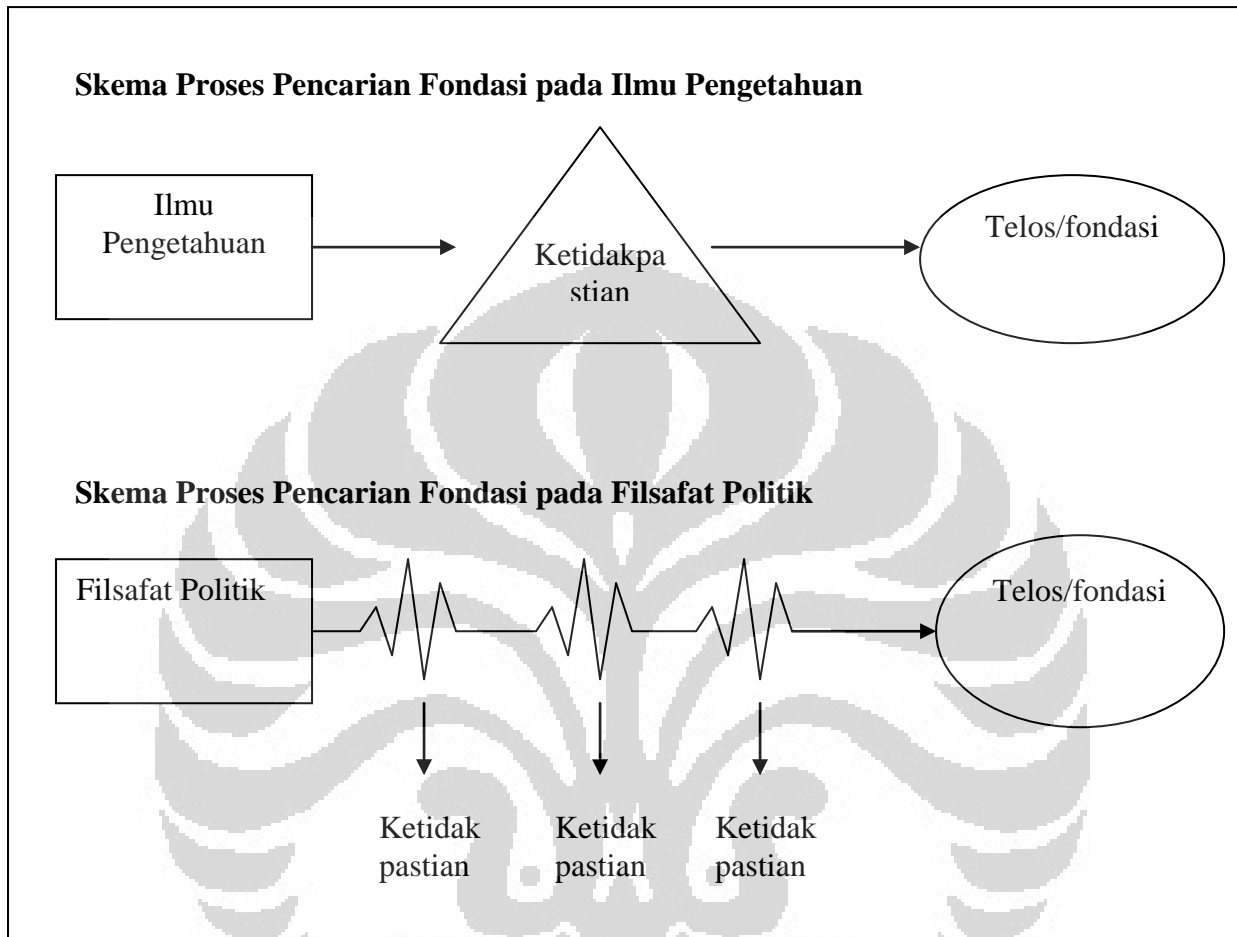


Diagram 1: Fondasionalisme dalam ilmu pengetahuan dan filsafat politik

III. 2 Fondasionalisme dan Filsafat Politik

Sebagaimana di dalam sejarah ilmu pengetahuan, filsafat politik di dalam historisitasnya selalu bersinggungan dengan wacana fondasionalisme. Fondasi yang dimaksud di sini adalah sebuah konsep ideal yang dijadikan dasar, legitimasi, atau tujuan utama dari semua kegiatan politik. Contoh dari fondasi ini, misalnya: *suum bonum* (kebaikan tertinggi), *equality* (kesetaraan), utilitas (jumlah total kebahagiaan yang bisa dicapai), konsensus rasional, *telos*, esensi, eksistensi, substansi, transendentalitas, kesadaran murni, subjek rasional, tuhan, dan lain sebagainya. Maka, fondasionalisme di dalam skripsi ini saya artikan

sebagai segenap pemikiran filsafat politik yang memiliki kecenderungan untuk bergantung pada sebuah fondasi metafisik dalam merumuskan atau memvalidasi dirinya sendiri.

Contoh pemikiran filsafat politik yang bercorak fondasionalistik semacam ini banyak bertebaran di dalam rentang sejarah filsafat itu sendiri. Di dalam tradisi filsafat politik kontraktarian Jean Jacques Rousseau, misalnya, fondasi semacam itu didirikan di atas konsep *General Will* (Kehendak Umum). *General Will* adalah konsep yang dirumuskan Rousseau untuk membedakan antara kebaikan yang didambakan oleh orang banyak secara umum dengan kebaikan yang didambakan orang untuk dirinya masing-masing (*will of all*). Bagi Rousseau, *General Will* adalah tujuan tertinggi dari segala aktivitas politik yang mungkin. Segala upaya Rousseau dalam merumuskan filsafat politiknya didirikan di atas dan untuk mencapai konsepsi ideal tersebut. Fondasionalisme Rousseau terletak pada kecenderungannya untuk menjadikan sebuah konsepsi ideal (dalam hal ini *General Will*) sebagai dasar bagi semua rumusan politiknya.

Contoh fondasionalisme yang lebih kontemporer mungkin bisa kita lihat pada kecenderungan filsafat politik Abad ke-20 yang mulai memfokuskan diri pada permasalahan perbedaan di dalam masyarakat dan bagaimana cara untuk mengatasi perbedaan tersebut. Salah satu filsuf yang turut bergelut dengan problem tersebut adalah John Rawls. Di dalam buku *Theory of Justice*, Rawls mencoba merumuskan sebuah teori politik yang diharapkan mampu menuntun orang untuk memilih sebuah institusi sosial yang dapat diterima oleh semua pihak dan golongan. Meski berada dalam tradisi kontraktarian, Rawls tidak berfokus pada bagaimana perumusan isi atau bentuk terbaik dari kontrak sosial, tetapi lebih kepada menjembatani perbedaan-perbedaan di antara anggota masyarakat sebelum kontrak sosial tersebut dirumuskan.

Bagi Rawls, setiap ketidakadilan yang terjadi di dalam masyarakat selalu berujung pangkal pada institusi dasar yang menopang tubuh sosial tersebut. Oleh karena itu perlu dibentuk prinsip-prinsip yang dapat menuntun orang-orang agar

mereka dapat memilih institusi dasar yang tepat. Dalam melakukan hal tersebut, Rawls mengasumsikan sebuah kondisi hipotetis yang ia sebut sebagai *the original position*. Di dalam *original position*, diasumsikan bahwa orang-orang yang akan membentuk institusi sosial tidak mengetahui keuntungan apa yang akan ia dapat dari kesepakatan tersebut, juga ia tidak mengetahui bagaimana posisi dan status sosialnya kelak. Dengan kata lain, para pelaku kontrak sosial tersebut seperti berada di dalam “selubung ketidaktahuan” (*veil of ignorance*).

“Di antara ciri-ciri esensial dari situasi semacam ini adalah bahwa tidak ada satu orang pun yang tahu tempatnya di dalam masyarakat, posisi kelas atau pun status sosialnya, tidak juga ia akan tahu keuntungannya dari distribusi sumber daya alam dan kemampuan, intelegensi, kekuatan, dan semacamnya. Saya bahkan akan mengasumsikan bahwa kelompok-kelompok tersebut tidak mengetahui konsepsinya sendiri tentang kebaikan dan kecenderungan psikologis khusus. Prinsip keadilan dipilih dibalik selubung ketidaktahuan.”¹⁴

Dengan kata lain, bagi Rawls, konsensus rasional mengenai institusi sosial yang paling ideal hanya dapat dicapai melalui sebuah kondisi yang sepenuhnya rasional, *disinterest*, dan ketika orang-orang yang bertindak di dalamnya memikirkan juga keuntungan orang lain dalam jangka panjang. Hanya melalui kondisi semacam itu, menurut Rawls, konsep keadilan yang berlaku untuk semua orang bisa tercapai. Rawls menyebut konsep keadilan semacam itu sebagai *justice as fairness*. Konsep keadilan semacam inilah yang menurut Rawls menjadi tujuan utama bagi semua konsepsi tentang keadilan.

Ketergantungan teori keadilan John Rawls terhadap adanya sebuah konsensus yang sepenuhnya rasional itulah yang membuat saya memasukkan Rawls ke dalam kategori filsuf politik yang fondasionalistik. Fondasionalisme

¹⁴ *“Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance.”* (Rawls, *A Theory of Justice*, 1971: 12)

Rawls, sebagaimana Rousseau, terletak pada kecenderungannya untuk menjadikan sebuah konsepsi ideal sebagai dasar bagi semua rumusan politiknya. Jika pada Rousseau konsepsi ideal tersebut adalah *General Will*, maka pada Rawls konsep tersebut adalah konsensus rasional.

Kedua contoh pemikiran di atas menunjukkan bagaimana filsafat politik pada dasarnya memang memiliki kecenderungan untuk mencari sebuah fondasi bagi legitimasi teorinya sendiri. Hal ini sah-sah saja sebetulnya. Sebagaimana di dalam cabang ilmu yang lain, hadirnya sebuah fondasi metafisik menjadi syarat mutlak bagi sebuah ilmu untuk menjadi ilmu yang rigid, *reliable*, dan universal. Namun, pada prakteknya (terutama pada filsafat politik), acapkali sikap fondasisentris semacam itu membuat filsafat politik berdiri di luar sejarah, membuatnya kebal terhadap perubahan, dan menganggap perbedaan ekstrem sebagai sebuah anomali yang tidak bisa ditolerir.

Sikap semacam inilah yang ditolak oleh para pemikir anti-fondasionalisme. Richard Rorty, misalnya, sudah jauh-jauh hari mengatakan bahwa segala bentuk fondasi metafisik (dalam hal ini ia mengkritik mekanisme epistemologi Kantian yang menganggap rasionalitas manusia dapat merepresentasikan secara sempurna realitas objektif di luarnya) pada dasarnya tidak memiliki makna apa pun tanpa justifikasi sosial. Artinya, segala perdebatan filosofis tentang dibutuhkannya sebuah fondasi metafisik bagi ilmu pengetahuan sama sekali tidak berarti apa-apa jika tidak menyentuh hidup keseharian orang banyak. Mengingat cara hidup dan nilai-nilai yang dianut oleh orang per orang bisa sangat berbeda, maka tidak mungkin bagi fondasi final apa pun untuk mengklaim bahwa legitimasi ilmu pengetahuan yang dibawanya bersifat universal. Pada bagian berikutnya akan saya jelaskan secara singkat garis besar penolakan Rorty terhadap segala bentuk fondasi metafisis.

III. 3 Anti-Fondasionalisme

Epistemologi yang diserang oleh Rorty sebetulnya adalah epistemologi yang sejak awal diwariskan oleh Descartes, yakni dualisme jiwa dan tubuh. Pada awalnya, pemisahan dimensi tubuh dan jiwa ini membentuk dua kubu pemikiran yang saling bertolak belakang. Di satu pihak, termasuk Descartes sendiri di dalamnya, adalah filsuf-filsuf yang lebih menekankan keunggulan dimensi rasio ketimbang pengalaman inderawi. Para idealis ini berpendapat bahwa rasio adalah fondasi yang lebih kokoh bagi landasan ilmu pengetahuan ketimbang pengalaman inderawi yang tentatif dan ilusif. Di pihak yang lain adalah para filsuf yang justru lebih mengunggulkan pengetahuan yang berasal dari pengalaman inderawi ketimbang rasio. Bagi para filsuf ini, pengalaman inderawi memberikan pilar yang lebih kokoh kepada ilmu pengetahuan daripada pengetahuan rasio. Menurut mereka, pengalaman inderawi adalah konstitusi utama dari pengetahuan manusia, dan bahwa pengetahuan rasio hanyalah abstraksi konseptual atas pengalaman inderawi tersebut.

Kedua paradigma yang saling berseberangan ini kemudian didamaikan oleh Immanuel Kant. Menurut Kant, cara subjek mengetahui sesuatu tidak bisa semata-mata hanya mengandalkan satu dimensi epistemologis saja. Namun, struktur kerja rasio secara intuitif mengolah konten realitas objektif yang ada di luarnya untuk membentuk suatu paradigma yang secara sempurna dapat merepresentasikan realitas *an sich*. Melalui mekanisme semacam inilah, menurut Kant, fondasi yang kokoh bagi ilmu pengetahuan terbentuk.

Rorty menolak representasionalisme semacam ini. Bagi Rorty, segala bentuk perumusan epistemologis yang mengacu pada sebuah fondasi yang dianggap valid untuk merepresentasikan realitas objektif sebagaimana adanya sama sekali tidak berarti apa-apa tanpa justifikasi sosial. Artinya, menurut Rorty, semua bentuk ilmu pengetahuan seharusnya memiliki nilai yang berkesesuaian dengan “bahasa” sehari-hari orang kebanyakan. Konsekuensinya, Rorty sebetulnya ingin membelokkan arah epistemologi modern dari metafisika (ilmu

sebagai cermin atau refleksi sempurna dari alam semesta) menjadi pragmatisme sosial (ilmu sebagai alat perbaikan kehidupan sosial).

Mengutip Quine dan Sellars, Rorty menyatakan bahwa legitimasi ilmu pengetahuan di dalam sejarah peradaban manusia tidak bisa dilepaskan dari justifikasi kepercayaan masyarakat yang masing-masing bersifat partikular.

“Ini sama saja dengan mengatakan bahwa jika kita tidak memiliki pemisahan antara apa yang “terberi” dan apa yang “ditambahkan oleh akal”, atau antara yang “kontingen” (karena dipengaruhi oleh oleh sesuatu yang terberi) dan “niscaya” (karena sepenuhnya di dalam akal dan berada di bawah kendalinya), maka kita tidak akan dapat mengetahui apa yang disebut sebagai “rekonstruksi rasional” dari pengetahuan kita. Kita tidak akan mengetahui apa tujuan dan metode epistemologi. ... Sellars dan Quine mengajukan argumen yang sama, yakni argumen yang masing-masing menentang (konsepsi) pemisahan terberi versus tidak-terberi dan kontingen versus niscaya. Premis paling penting dari kedua argument ini adalah bahwa kita dapat mengerti ilmu pengetahuan ketika kita mengerti justifikasi social dari kepercayaan, sehingga tidak memiliki kebutuhan untuk melihat (ilmu pengetahuan) sebagai persoalan akurasi representasi (dari alam).¹⁵

Sikap Rorty yang secara tegas menolak epistemologi yang menjadikan representasionalisme sebagai tujuan utama ini merupakan contoh dari karakteristik pemikiran anti-fondasionalisme. Maka, anti-fondasionalisme saya artikan sebagai segala pemikiran filsafat yang memiliki kecenderungan untuk

¹⁵ *“This is equivalent to saying that if we do not have the distinction between what is “given” and what is “added by the mind,” or that between the “contingent” (because influenced by what is given) and the necessary (because entirely “within” the mind and under its control), then we will not know what would count as a “rational reconstruction” of our knowledge. We will not know what epistemology’s goal or method could be. ... Sellars and Quine invoke the same argument, one which bears equally against the given-versus-nongiven and the necessary-versus-contingent distinctions. The crucial premise of this argument is that we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation.” (Rorty, Philosophy and The Mirror of Nature, 1979: 168-9)*

menolak secara utuh semua konsep ideal yang dianggap mampu menjadi fondasi yang solid untuk membuat klaim filosofis yang penuh dan universal.

Para pendukung anti-fondasionalisme ini cenderung lebih suka mengajukan ide-ide tentang partikularitas dan kontingensi ketimbang ide-ide tentang narasi besar yang universal. Konsekuensinya, tentu saja, adalah bahwa filsafat di bawah bayang-bayang anti-fondasionalisme akan terjatuh ke dalam relativisme nilai. Meski memberikan sumbangsih besar bagi pewacanaan filsafat tentang toleransi dan multikulturalisme, konsep relativisme nilai memberikan konsekuensi yang buruk bagi filsafat politik dilihat dari perspektif filsafat politikal. Konsekuensi tersebut sebetulnya bekerja dalam logika yang sama dengan konsep absolutisme nilai ketika konsep ini menghilangkan dimensi politikal dari filsafat politik, yakni dengan menggeser dimensi politikal dengan dimensi sosial yang lain. Jika dalam konsep absolutisme dimensi politikal itu digeser dengan nilai-nilai ideologi yang bersifat monolitik, maka pada relativisme dimensi politikal digeser oleh konsep etika toleransi tanpa batas.

Etika toleransi tanpa batas inilah yang membuat filsafat politik terjebak di dalam sebuah paradoks: di satu sisi ia dituntut untuk menerima pihak lain tanpa batasan, sementara (terkadang) pihak lain itu sendiri memiliki anasir nilai yang jauh berbeda, bahkan saling menegasikan satu sama lain, dengan nilai-nilai toleransi itu sendiri.

Bagi saya, filsafat politik tidak perlu terjebak dalam perdebatan paradoksal semacam itu jika kita tidak bersikap biner terhadap fondasi politik, entah itu menerima fondasionalisme dan menolak anti-fondasionalisme atau sebaliknya. Di antara fondasionalisme dan anti-fondasionalisme ada jalan ketiga. Inilah jalan post-fondasionalisme. Post-fondasionalisme adalah paradigma yang memandang fondasi politik sebagai sesuatu yang harus terus dipertanyakan, diinterogasi, dan dilemahkan secara konstan oleh subjek politik. Ia tidak bisa ditolak seutuhnya, tetapi juga tidak bisa diterima secara penuh. Post-fondasionalisme berada pada ketegangan paradoksal antara fondasionalisme dan anti-fondasionalisme. Pada

bagian berikutnya saya akan menjelaskan paradigma post-fondasionalisme sebagai landasan teori filsafat politikal.

III. 4 Post-Fondasionalisme

Karakteristik utama filsafat post-fondasionalisme adalah skeptisisme. Sikap skeptis dibutuhkan agar subjek politik tidak sepenuhnya tergantung pada fondasi sebagaimana pada fondasionalisme, tetapi juga tidak sepenuhnya menolak fondasi sebagaimana di dalam anti-fondasionalisme. Sikap skeptis bukan berarti menolak sesuatu untuk dipercayai, tetapi secara konstan terus merasa curiga dan kritis terhadap sesuatu tersebut.

Sebagaimana Slavoj Zizek katakan di dalam bagian pendahuluan buku *Tarrying with The Negative*, sikap yang paling baik bagi seorang intelektual dalam relasinya dengan sebuah Penanda-Utama dari tata simbolik (*the symbolic order*) adalah terus berada di dalam negativitas, yakni ruang kosong yang tersisa dari proses penandaan ruang simbolik. Melalui posisi tersebut, seorang subjek secara sadar bergelut di dalam ruang simbolik, tetapi sekaligus menolak untuk patuh terhadap Sang Penanda-Utama. Sikap semacam inilah yang saya sebut sebagai filsafat politik post-fondasional.

Dalam kaitannya dengan filsafat politikal, skeptisisme ini membawa sebuah konsekuensi, yakni penyikapan yang unik terhadap segala macam bentuk fondasi metafisis. Di satu sisi para pendukung teori post-fondasionalisme meyakini bahwa filsafat politik tidak bisa didirikan tanpa adanya sebuah fondasi. Namun, di saat yang bersamaan, para pendukung teori ini juga berargumen bahwa tidak ada fondasi yang bisa dianggap final.

Ketidakpercayaan pada finalitas fondasi metafisik kemudian membawa dua jenis penyikapan lanjutan. Penyikapan pertama adalah sejenis nihilisme pasif, yakni nihilisme yang beranggapan bahwa segala upaya perumusan filsafat politik apa pun menjadi percuma karena fondasi politik yang final adalah tidak mungkin.

Penyikapan kedua adalah semacam optimisme yang menyatakan bahwa dibalik klaim ketidakmungkinan fondasi final, filsafat politik masih dapat menyumbangkan *progress* bagi dirinya sendiri. Di dalam skripsi ini saya bahkan berpendapat bahwa klaim ketidakmungkinan tersebut justru menjadi jalan keluar satu-satunya bagi filsafat politik untuk keluar dari kebuntuan wacana sebagaimana akan saya jelaskan di dalam bab empat.

Post-fondasionalisme bukan non-fondasionalisme yang tidak mempercayai fondasi apa pun bagi teori-teori filsafat politik, dan ia juga bukan anti-fondasionalisme yang menyerahkan semua konsep filsafatnya ke dalam ide-ide tentang kontingensi dan partikularitas. Judith Butler mengatakan:

“Poinnya bukanlah untuk menghapus fondasi, atau memenangkan sebuah posisi di bawah label anti-fondasionalisme: kedua posisi semacam ini sebetulnya merupakan versi berbeda dari fondasionalisme dan permasalahan skeptis yang ditimbulkan. Lebih jauh, tugas utama (post-fondasionalisme) adalah untuk menginterogasi gerak teoritis yang membentuk otoritas fondasi, dan hal-hal apa saja yang fondasi tersebut kecualikan dan tutup-tutupi.”¹⁶

Apa yang dilakukan para pemikir post-fondasionalis terhadap fondasi metafisik bukanlah menghancurkannya untuk kemudian membangun sebuah fondasi baru, melainkan mengambil jarak dari padanya agar secara leluasa dan kritis dapat menginterogasi dan melemahkan fondasi tersebut.

Contoh teori post-fondasionalisme yang representatif mungkin bisa kita dapatkan pada teori Ernesto Laclau tentang *the social* dan *society*. Menurut Laclau, konsep *social* yang total dan menyeluruh sudah tidak bisa lagi dijadikan

¹⁶ “The point is not to do away with foundations, or even to champion a position which goes under the name of anti-foundationalism: both of these positions belong together as different versions of foundationalism and the sceptical problematic it engenders. Rather, the task is to interrogate what the theoretical move that establishes foundations authorizes, and what precisely it excludes or forecloses.” (Judith Butler, *Contingent Foundations: Feminism and The Question of Postmodernism*, 1992: 7)

acuan. Pada titik ini sebetulnya Laclau sedang mengkritik konsepsi Marx tentang masyarakat yang total dan utuh padu, yakni masyarakat yang berdiri di atas perpaduan basis struktur (ekonomi) dan super struktur (ideologi) yang harmonis. Bagi Marx, masyarakat yang total dan utuh padu dapat didefinisikan dan dirumuskan karena ia mengambil bentuk sebagai objek positif. Totalitas masyarakat ini kemudian menjadi prinsip dasar Marx dalam memandang keteraturan masyarakat (*society order*), yakni esensi sosial yang kebal terhadap realitas pluralitas empiris yang terdapat di dalam masyarakat. Laclau menyebut totalitas ini sebagai '*founding totality*'.

Sebagai antitesis *founding totality*, Laclau menawarkan konsep *the infinitude of the social*, yakni pemahaman bahwa, pada kenyataannya, setiap jenis sistem struktur selalu terbatas, dan setiap upaya fiksasi yang dilakukan atas struktur selalu menimbulkan ekseks pemaknaan (*excess of meaning*) yang tidak dapat sepenuhnya dikuasai. Konsekuensinya, lanjut Laclau, masyarakat (*the social*) sebagai sebuah totalitas adalah tidak mungkin (1990:90).

Tentu saja Laclau tidak berhenti di sini (karena jika begitu, maka ia termasuk ke dalam kategori pemikir anti-fondasional). Menurut Laclau, masyarakat distrukturasi melalui sebuah gestur paradoksal yang disebut sebagai fiksasi/defiksasi. Pada satu sisi, masyarakat sebagai sebuah entitas memiliki karakter *infinitude* yang membuatnya selalu menghasilkan ekseks pemaknaan tiap kali ada upaya strukturasi. Akibatnya, masyarakat selalu berada dalam kondisi terdefiksasi dan selalu bersifat diskursif.

Namun, di sisi lain, karena proses defiksasi ini tidak mungkin terjadi secara komplit dan menyeluruh sebagaimana proses fiksasinya, maka diasumsikan akan selalu ada sebuah arus balik yang mencoba untuk melakukan proses yang sebaliknya: fiksasi. Konsekuensinya, masyarakat (*the society*) akan selalu berada di dalam ketegangan antara proses fiksasi dan defiksasi. Melalui kerangka berpikir semacam ini, status masyarakat sebagai sebuah entitas yang tidak mungkin harus

sedikit kita modifikasi: masyarakat (*the society*) adalah entitas yang tidak mungkin (*impossible*), namun dibutuhkan (*necessary*).

Hal inilah yang membuat Laclau mejadi seorang pemikir post-fondasionalis. Ia menolak konsep fondasionalistik (*founding totality* Karl Marx), namun tidak serta-merta berhenti pada pernyataan bahwa *society* yang utuh padu sebagai entitas yang tidak mungkin. Lebih jauh, Laclau menjadikan konsep ketidakmungkinan strukturasi total (sekaligus ketidakmungkinan partikularisme total) masyarakat sebagai landasan mekanisme filsafat politiknya.

Mekanisme berpikir yang sama dapat kita lihat pula pada konsepsi Claude Lefort tentang kekuasaan, misalnya. Teoritisasi Lefort terhadap wacana demokrasi, kekuasaan, dan totalitarianisme memberikan kontribusi yang sangat besar terhadap filsafat politik. Saking berpengaruhnya, tesis-tesis utama Lefort, seperti ‘hilangnya penanda kekuasaan’ atau ‘ruang kekuasaan pada dasarnya kosong’, merupakan tesis yang sering direproduksi oleh para pemikir lain. Sayangnya, seringkali tesis-tesis tersebut dipakai di luar konteks pemikiran Lefort sendiri. Akibatnya, banyak orang yang menyalahpahami Lefort sebagai seorang pemikir anti-fondasional.

Padahal, seharusnya konsepsi ‘kekuasaan sebagai ruang kosong’ mestinya dipahami dalam kaitannya dengan logika paradoksal antara konsep politik dan politikal.

“...Dimensi political maka dari itu muncul, bukan pada aktivitas politik, tetapi di dalam gerak ganda di mana institusi social dimunculkan dan dikaburkan. (Masyarakat) dimunculkan dalam pengertian di mana masyarakat itu diatur dan disatukan melintasi divisinya sendiri. (Masyarakat) dikaburkan dalam pengertian lokus politik (yakni lokus di mana partai/kelompok saling berkompetisi dan di mana agen kekuasaan mengambil bentuk dan direproduksi kembali) didefinisikan secara

partikular, sedangkan prinsip yang menghasilkan susunan keseluruhan (masyarakat) ditutup-tutupi.”¹⁷

Politik, bagi Lefort, dipahami sebagai sebuah upaya institusionalisasi masyarakat. Proses tersebut terjadi melalui sebuah kompetisi antara elemen-elemen di dalam tubuh masyarakat itu sendiri demi memperebutkan otoritas untuk mengatur ruang publik.

Perubahan fase sejarah dari periode monarki menjadi periode demokratis kemudian turut mengubah sifat dari kompetisi itu sendiri. Pada masa demokratis, kompetisi memperebutkan kekuasaan bukan saja menjadi legal dan diperbolehkan, tetapi juga menjadi bersifat urgen. Dengan kata lain, menurut Lefort, proses demokratisasi pada hakekatnya adalah juga proses institusionalisasi konflik. Selain itu, sumber legitimasi kekuasaan juga tidak lagi didasarkan pada hal-hal mistis dan religius. Hal ini semakin mempertegas politik sebagai ruang konflik antara anasir-anasir imanen dan partikular.

Namun, ada yang luput dari konsepsi politik semacam itu. Menurut Lefort, politik sebagai ruang konflik membutuhkan semacam ‘bahan bakar’ yang membuat proses institusionalisasi dan diferensiasi di dalam tubuh masyarakat menjadi mungkin. Bahan bakar tersebut adalah esensi dari politik, yakni dimensi politikal (*la politique*).

Melalui pernyataan itu, Lefort sebetulnya telah melakukan semacam proses kuasi-transendentalisasi terhadap filsafat politik. Maksudnya, dengan menempatkan dimensi politikal sebagai kondisi im/posibilitas bagi politik, Lefort telah menjadikan filsafat politiknya tidak sepenuhnya bersifat imanen partikular,

¹⁷ “...*The political is thus revealed, not in what we call political activity, but in the double movement whereby the mode of institution of society appears and is obscured. It appears in the sense that the process whereby society is ordered and unified across its divisions becomes visible. It is obscured in the sense that the locus of politics (the locus in which parties compete and in which a general agency of power takes shape and is reproduced) becomes defined as particular, while the principle which generates the overall configuration is concealed.*” (Lefort, *Democracy and Political Theory*, 1988: 11)

dan oleh sebab itu dibatasi oleh ketidakmungkinan keutuhannya. Tetapi, Lefort juga berhasil menjadikan dimensi politik sebagai sebuah ruang konflik yang tidak pernah selesai dan sekaligus memberikan batasan yang seolah-olah final terhadap dirinya sendiri.

Melalui paradigma semacam itu, konsep 'kekuasaan sebagai ruang kosong' tidak bisa semata-mata kita pahami sebagai sebuah perayaan terhadap demokrasi yang terbuka secara sempurna terhadap segala bentuk anasir politik dan diferensiasi total. Lebih jauh, konsep 'kekuasaan sebagai ruang kosong' mesti kita pahami dalam logika permainan kehadiran/ketakhadiran (*presencing/absencing*) dimensi politikal di dalam wacana ruang kekuasaan itu sendiri.

Konsep 'kekuasaan sebagai ruang kosong' muncul akibat berubahnya sistem politik monarki menjadi demokratis. Penguasa (raja) sebagai simbol dari keutuhan institusi sosial dijatuhkan dari ruang kekuasaannya dan hanya menyisakan simbol-simbol dari kekuasaan itu sendiri. Akibatnya, institusi sosial di masa demokratis hanya bisa dijamin keutuhannya ketika masyarakat melakukan oposisi terhadap dirinya sendiri (yang sebagiannya berada secara tentatif di dalam ruang simbolik kekuasaan yang ditinggalkan sang raja). Tepat pada poin inilah logika permainan *presencing/absencing* terjadi dan filsafat politik Lefort memiliki karakteristik post-fondasionalisme.

Pada bab selanjutnya, saya akan mencoba menerapkan logika yang dipakai oleh (diantaranya) Ernesto Laclau dan Claude Lefort ini untuk mengembalikan dimensi politikal (*desiring-machine* Deleuzian) yang terkooptasi oleh agen socius di dalam tubuh masyarakat.

IV. Kesimpulan Bab

Bab ini berisi penjelasan mengenai landasan teori yang digunakan di dalam skripsi ini, yakni teori post-fondasionalisme. Untuk melakukan itu, pertama-tama

perlu dibedakan antara post-fondasionalisme dengan paradigma fondasionalisme dan anti-fondasionalisme. Perbedaan ini penting karena post-fondasionalisme adalah sebuah teori alternatif dalam memandang wacana fondasi metafisik dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan yang telah menjadi tradisi filsafat selama berabad-abad. Konsekuensinya, banyak karakteristik teori post-fondasionalisme yang tumpang-tindih dengan karakteristik teori fondasionalisme sekaligus anti-fondasionalisme. Bahkan, ide utama pemikiran post-fondasionalisme didirikan di atas ketegangan paradoksal antara fondasionalisme dan anti-fondasionalisme.

Karakteristik yang membedakan teori post-fondasionalisme dengan fondasionalisme dan anti-fondasionalisme terletak pada penerimaannya pada realitas paradoksal antara absolutisme total yang diwakili oleh fondasionalisme dan partikularisme total yang diwakili oleh anti-fondasionalisme. Post-fondasionalisme menyatakan bahwa tidak ada satu pun jenis fondasi filsafat yang dapat mengklaim dirinya memiliki validitas absolut terhadap ilmu pengetahuan. Tetapi, di sisi lain, post-fondasionalisme juga berargumen bahwa partikularisme total tidak mungkin. Pada poin inilah post-fondasionalisme berada pada ketegangan antara fondasionalisme dan anti-fondasionalisme.

Pada bab berikutnya saya akan menjelaskan bagaimana posisi paradoksal tersebut justru bersifat produktif bagi filsafat politik, khususnya dalam pewacanaan filsafat politikal. Saya berargumen bahwa satu-satunya konsep yang dapat membuat posisi paradoksal tersebut bersifat produktif adalah dengan terus memelihara dimensi imposibilitas.

BAB 4

IM/POSIBILITAS

Called once "No-Place" because I stood apart.

Now I compete with Plato's state, perhaps

Surpass it; what he only wrote about

I have alone in fact become: the best

In people, wealth, in laws by far the best.

"Good place" by rights I should be called.

Thomas More, *Utopia* (1516)

IV.1 Utopia

Kegagalan-kegagalan ide utopianisme sepanjang sejarah peradaban manusia tampaknya membuat filsafat politik trauma terhadap segala sesuatu yang berhubungan dengan konsep *telos* dan utopia. Akibatnya, di era post-modern ini konsep utopia tampak seperti wabah penyakit yang mesti dihindari, atau bahkan jika mungkin dimusnahkan.

Di dalam bahasa keseharian, kita tentu sering mendengar seseorang menyebut kata "utopis" untuk merujuk pada orang-orang yang memiliki konsep atau pemikiran yang terlalu mengawang-awang, tidak *applicable*, dan oleh sebab itu tidak berguna. Di dalam filsafat politik sendiri konsep utopia sudah dianggap usang terkait dengan perkembangan filsafat politik itu sendiri yang di era post-modern seperti sekarang lebih menekankan aspek utilitas, partikularisme, dan narasi-narasi minor ketimbang sesuatu yang teleologis.

Sikap sinis terhadap ide utopia ini adalah sesuatu yang wajar. Dilihat dari perspektif sejarah, ide utopia memang lebih banyak menghasilkan kerugian dan kekecewaan ketimbang manfaat yang nyata. Impian Adolf Hitler untuk membawa bangsa Jerman menjadi bangsa dengan status kemuliaan tertinggi, misalnya, atau

ide komunisme tentang masyarakat tanpa kelas, adalah sedikit dari ide-ide utopis yang awalnya dipuja-puji, namun malah menimbulkan kerugian yang besar bagi kemanusiaan.

Maka tidak heran jika kemudian ide-ide utopianistik ditinggalkan, dan orang-orang mulai beralih untuk memfokuskan diri pada permasalahan-permasalahan yang sifatnya minor dan lokal. Tepat pada poin inilah politik kemudian mengalami degradasi pemaknaan. Politik tidak lagi dipahami sebagai sebuah arena pertarungan antara ide-ide besar dalam merumuskan apa yang paling baik bagi kemanusiaan, tetapi berubah menjadi semacam ilmu teknis tentang bagaimana mengatur orang banyak (dalam hal ini maksudnya masyarakat) di dalam ruang lingkup sosial.

Padahal, politik sejatinya adalah sebuah upaya untuk mencapai keadaan-keadaan ideal (kesetaraan radikal, kebebasan, keadilan,) dibandingkan sekedar upaya mengatur massa melalui instrumen kekuasaan. Agar pendangkalan konsep politik semacam itu tidak terjadi, adalah tugas filsafat politik untuk memberikan semacam peringatan bahwa dimensi utopia merupakan elemen yang sangat vital bagi politik.

Namun permasalahannya: bagaimana kita dapat memasukkan kembali unsur-unsur utopianisme ke dalam politik ketika konsep utopia itu sendiri telah ramai-ramai ditinggalkan? Bukankah melakukan hal tersebut berarti kita melawan *zeitgeist* yang ada dan membuat filsafat politik membicarakan sesuatu yang sebetulnya telah usang?

Satu-satunya jalan, tentu saja, adalah dengan memperbaharui konsep utopia itu sendiri. Pada skripsi ini, saya tidak akan menawarkan konsep utopia sebagaimana yang ditawarkan oleh kaum marxis ortodoks, yakni utopia sebagai *telos* atau cita-cita yang suatu hari nanti akan termanifestasikan secara sempurna (baik secara alamiah atau pun melalui inisiatif manusia sebagai subjek politik). Pada skripsi ini, utopia lebih dekat maknanya sebagai sebuah konsep *quasi-*

transendental yang berguna sebagai patokan tentang apa yang *tidak* bisa kita capai, namun *mesti* kita tuju.

Paradoks antara idealitas yang dibawa oleh konsep utopia dengan imposibilitas yang inheren di dalam dirinya ini sebetulnya sudah diperlihatkan ketika istilah utopia itu sendiri diperkenalkan secara luas pertama kali oleh Thomas More. Pada bait sajak yang saya kutip di awal bab ini, tampak jelas bahwa More sebetulnya menyadari kontradiksi dari makna yang dikandung dalam judul bukunya. Utopia, yang memiliki makna '*Good-Place*' (tempat yang baik/ideal), secara bersamaan juga bisa dibaca sebagai '*No-Place*' (tempat yang tidak ada atau tidak nyata). Oleh karena itulah, saya berpendapat, *Utopia* karya Thomas More paling tepat dibaca bukan sebagai karya ekspositif, melainkan sebagai sebuah satire.

Sayangnya, banyak orang kemudian meyalahpahami buku tersebut dan menganggap bahwa More sebetulnya sedang memberikan deskripsi tentang konsep negara dan masyarakat ideal dalam pengertian yang sesungguhnya (padahal, salah satu petunjuk nuansa satirik itu justru diberikan More dalam pemilihan nama bagi sang tokoh utama, Hythloday, yang berarti si tukang bual). Kesalahpahaman untuk memahami utopia sebagai idealitas semacam inilah yang kemudian berujung pada kekecewaan di dalam sejarah utopianisme itu sendiri. Pada bab ini saya ingin mengembalikan konsepsi utopia pada fitrahnya sebagai konsepsi paradoksal antara idealitas dan ketidakmungkinan.

Untuk dapat melakukan itu, saya akan meminjam konsepsi Jacques Lacan tentang ketidakmungkinan subjek untuk menggambarkan bagaimana logika paradoksal antara kemungkinan dan ketidakmungkinan ini bekerja. Bab ini akan saya gunakan untuk menjelaskan proses revitalisasi dimensi politikal melalui paradoks im/posibilitas.

IV. 2 Ketidakmungkinan Subjek Politik

Filsafat modern ditandai dengan konsep subjek yang otonom. Manusia adalah subjek yang sadar dan bebas. Kesadaran atau cogito adalah sesuatu yang inheren didalam diri manusia. Semangat bahwa manusia sebagai subjek merupakan agen yang sadar dan bebas dimulai oleh Kant, yang dalam *Critique of Pure Reason* menafsir ulang konsep cogito dan subjectus Decartes dan menjadikannya dasar penemuannya akan subjek transendental. Dengan cogito, Kant mengklaim bahwa terdapat substansi transendental di dalam subjek (manusia).

Penolakan subjek transendental telah dimulai oleh Freud dengan pemikirannya tentang alam bawah sadar. Bahwa sisi irasional (Id atau hasrat murni) dan bukan kesadaran rasionallah yang menentukan identitas subjek dan segala tindakannya. Paralel dengan Freud, dalam *Tarrying with The Negative*, Zizek menyatakan bahwa negativitas merupakan aspek fundamental pembentukan subjek. Karena itu subjek terus berubah, selalu mengalami desubstansialisasi dan selalu berada dalam keterancaman akan disintegrasi. Karena itu pula, subjek tak pernah merupakan subjek yang utuh. Subjek adalah subjek yang kehilangan, tiada, kosong, dislokasi dan terpecah. Zizek menyebut subjek ini sebagai subjek yang terlepas (*out of joint*). (Zizek, 1993: 12)

Zizek menjelaskan keterpecahan subjek ini dengan segitiga Lacan, yaitu *The Real*, *The Symbolic* dan *The Imaginary*.

Keterpecahan subjek dalam *The Imaginary* merupakan jeda (*gap*) antara sensasi manusia akan tubuhnya yang terfragmen dan gambaran tentang diri yang utuh. Ini dapat dimengerti jika kita mengetahui proses cermin dalam tahap perkembangan psikologis manusia. Menurut Lacan, manusia lahir dalam keadaan terfragmentasi secara fisikal. Maksudnya ia belum bisa mengkoordinasi gerak organ-organ dan bagian tubuhnya.

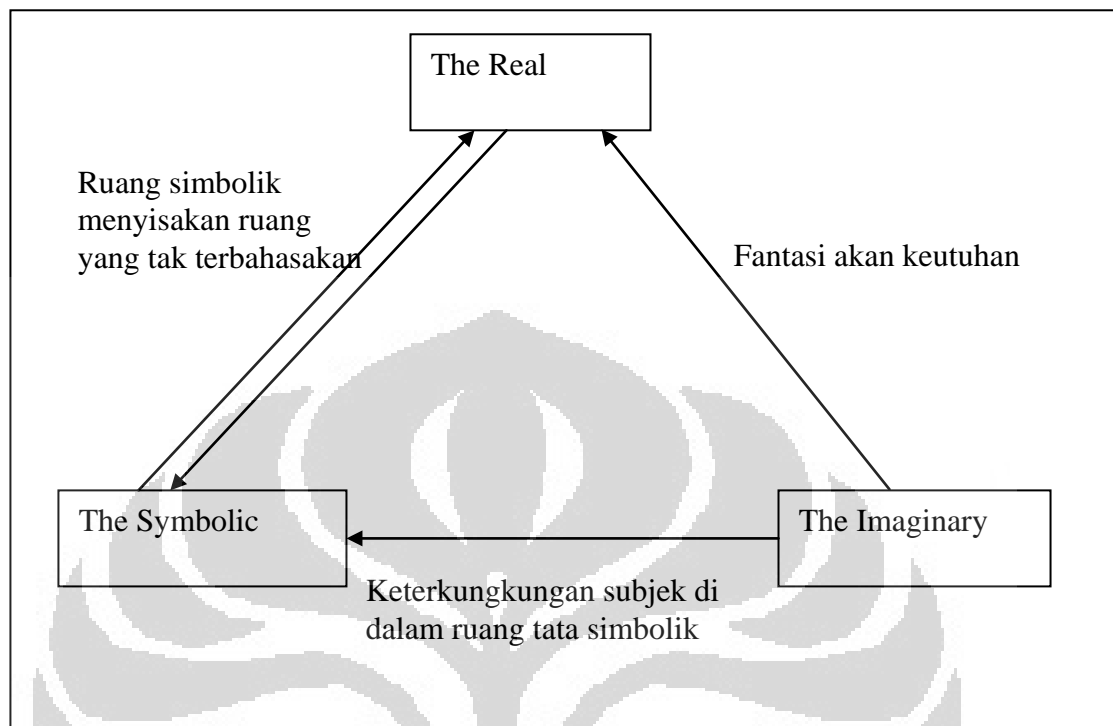


Diagram 2: Registrasi Subjek Lacanian

Untuk mengatasi ini, manusia mengidentifikasi dirinya dengan perilaku orang lain (ibu, ayah, atau siapapun). Ia melihat bahwa orang lain tersebut dapat mengkoordinasi seluruh bagian tubuhnya dengan baik dan (seakan) satu. Dari sini ia mendapatkan gambaran (atau mungkin fantasi) tentang keutuhan. Proses identifikasi inilah yang membentuk ego. Namun karena identifikasi yang memiliki jeda ini pula ego selalu mengalami keretakan. Jeda tadi menghasilkan kekosongan (*lackness*) dan keterbelahan infinit. Manusia menjadi terobsesi akan keutuhan, namun keutuhan ini tak akan bisa tercapai.

The Real adalah suatu ranah atau area yang belum terkodifikasi bahasa. Sedangkan *The Symbolic* merupakan realitas yang telah terkodifikasi oleh bahasa. *The Symbolic* disatukan dan berdiri diatas apa yang disebut Ferdinand de Saussure sebagai *the chain of signifier* atau rantai tak terpisahkan antara penanda dan yang-

ditandai. Ini mengakibatkan manusia hanya bisa mengakses dunia dan realitas melalui bahasa.

Lackness terjadi pada tataran *the imaginary*. Namun upaya terus menerus untuk mengisi kekosongan ini berada pada tataran *The Symbolic*. Karena itu ia tidak akan pernah bisa terisi. Ia selamanya retak. Upaya untuk mengisinya juga hanyalah upaya tak henti untuk menggantikan kehilangan dalam diri subjek.

Jadi, subjek adalah subjek yang selalu bergerak menuju *The real*, namun tak akan pernah sampai. Ia adalah subjek yang selalu berada dalam keterkungkungan *The Symbolic*. Karena itu, subjek selamanya adalah subjek yang retak.

IV. 3 Kembalinya Subjek

Zizek tidak memakai teori psikoanalisa Lacan untuk ikut merayakan kematian subjek. Sebagaimana dikatakan Zizek dalam artikelnya “Against Human Rights”, yang Universal dapat (dan mesti) kembali melalui yang partikular dan individual. Dari sini kita akan melihat bahwa keterkungkungan subjek adalah syarat bagi adanya gerakan emansipatif politik. Pahalanya, untuk apa gerakan politik jika subjek selamanya terepresi struktur (pandangan anti-fondasional) dan struktur sosial sudah dianggap final (pandangan absolutisme ala Fukuyama)? Sebelum memasuki pembahasan tersebut, ada baiknya kita bandingkan konsepsi subjek Zizekian dengan konsepsi subjek Althusserian dan Laclauian.

Althusser berpendapat bahwa paradigma tradisional mengenai manusia, yakni humanisme universal, berasal dari miskonsepsi mengenai dua konsep yang sama-sama ilusif. Pertama, universalisme yang menekankan adanya esensi universal manusia. Kedua, materialisme yang menubuhkan konsep universal tersebut ke dalam bentuk yang konkrit, yakni manusia. Dari sini Althusser menyerang konsepsi humanisme universal yang dianggapnya sebagai ideologi kaum borjuis. Maka, bagi Althusser, paradigma kita mengenai manusia harus

dilihat dari gesekan antara alat dan hubungan-hubungan produksi material. Dengan kata lain, subjek betul-betul dihapus perannya sebagai agen perubahan yang otonom. Subjek dalam paradigma Althusserian dikuasai oleh struktur sosial dan hanya bisa dipandang sebagai subjek berposisi.

Kaitan subjek dengan struktur sosial berbentuk relasi produksi ini kemudian diambil oleh Laclau dan Mouffe. Namun, Laclau menekankan pentingnya dimensi multiplisitas dalam subjek yang berposisi. Sementara Althusser masih memandang posisi subjek dalam kaitannya dengan struktur kelas secara tunggal, Laclau mulai menyadari pentingnya peran diskursus dominan dalam membentuk subjek dari luar dirinya, misal: kelas, gender, ras, atau orientasi seksual. Bagi Laclau dan Mouffe, subjek yang berposisi adalah subjek dengan pergerakan yang terbuka. Ia tidak bisa dipahami melalui satu bentuk modalitas saja sebagaimana kaum modernis dengan akal budi dan Althusser dengan relasi produksi. Keutuhan subjek di dalam teori Laclau dan Mouffe muncul ketika subjek tersebut memaknai secara terus-menerus perannya di dalam struktur sosial yang mengungkung.

Terkait dengan dua konsepsi mengenai subjek di atas, Slavoj Zizek menolak pandangan Althusser bahwa subjek politik adalah subjek yang berposisi. Menurut Zizek, bahkan sebelum mengambil posisi dan mengalami subjektifikasi, subjek adalah subjek yang mengalami kekurangan (*lackness*). Mengikuti Lacan, Zizek berpendapat bahwa karena ruang simbolik selalu bersifat terbatas, maka subjek tidak bisa mengambil posisi secara utuh-padu. Selalu ada yang tersisa di dalam dimensi The Real.

Mengingat sifat ruang simbolik yang niscaya selalu retak, maka subjek politik bagi Zizek adalah subjek yang terus mengelak dari yang-simbolik dan menyongsong The Real. Oleh karena itu konsepsi subjek ala Zizek ini kemudian membuka ruang bagi subjek untuk bertindak. Pada poin ini ketidakmungkinan subjek menjadi jalan satu-satunya bagi legitimasi gerakan emansipasi politik.

Inilah yang dimaksud ketidakmungkinan sebagai syarat posibilitas politik.¹⁸ Politik hanya memiliki elan vital justru ketika keadaan tidak sempurna dan subjek yang mendiami ruang politik itu juga berada dalam situasi yang tidak sepenuhnya bebas. Dengan kata lain, politik selalu mengandaikan adanya disparitas antara kenyataan dengan idea sempurna. Politik, bagi penulis, adalah gerak bolak-balik yang tak pernah putus antara dua dimensi tersebut. mengapa gerak bolak-balik? Karena sang subjek politik terus-menerus mencoba menyesuaikan keadaan empiris dirinya dengan ideal yang jauh di “sana”, meskipun tidak pernah sampai.

Idea sempurna ini jamak disebut sebagai utopia. Dan karena “pengenceran” dimensi politik, telah jamak pula konsep utopia ini menjadi konsep yang dipandang secara negatif oleh para pemikir politik. Tugas teori filsafat politik fondasional saat ini adalah merevitalisasi konsep utopia tersebut. Karena hanya dengan memelihara ketidakmungkinan yang dikandung dalam konsep utopia maka politik tetap menjadi dimensi yang krusial bagi kehidupan manusia.

IV. Subjek Individual

Tentu saja tidak akan cukup membicarakan teori subjek politik dengan semata-mata memberikannya ruang kemungkinan untuk “mengelak” dari keterkungkungan ruang simbolik. Pertanyaan yang membuntuti kemungkinan tersebut kemudian adalah: apa yang menyebabkan subjek menjadi subjek yang politis? Mengapa subjek memilih untuk mengejar dimensi im/posibilitas ketimbang tetap berada di ruang simboliknya?

¹⁸ Perlu saya catat di sini bahwa yang perlu terus dipelihara oleh filsafat politik adalah dimensi imposibilitas sebagai konsekuensi dari ontologi negativitas, bukan negativitas itu sendiri. Hal ini karena saya meyakini bahwa sebagai realitas ontologis, negativitas (*infinitude, difference, dsb.*) berada pada tataran konseptual, dan oleh sebab itu tidak terpengaruh oleh realitas partikular. Apa yang terpengaruh oleh situasi particular justru konsekuensi dari negativitas itu sendiri, yakni kondisi imposibilitasnya. Orang-orang dapat beranggapan bahwa “konsensus rasional” atau “universalisme nilai” sebagai sesuatu yang mungkin/*possible* karena ia bukan sekedar merupakan asumsi ontologis, tetapi juga konsep nilai dan *telos*. Tetapi kita tidak akan mempertanyakan status posibilitas *difference* karena ia merupakan asumsi ontologis *per se*.

Menjawab pertanyaan semacam itu berarti kita harus memasuki teori tentang militansi subjek, yakni teori yang menggambarkan subjek sebagai subjek yang ‘memilih’ untuk bertindak dan bersedia dengan pilihannya tersebut. Pada sub-bab ini, saya akan menggambarkan secara singkat ontologi subjek politik yang saya pakai dalam kerangka berpikir paradox im/posibilitas dengan meminjam pembahasan *ethical subjectivity* yang ditulis Simon Critchley dalam buku *Infinitely Demanding*.

Critchley memulai buku tersebut dengan mengangkat persoalan kehidupan demokrasi saat ini, yakni munculnya semacam ‘*motivational deficit*’ pada masyarakat yang hidup di dalam nilai-nilai yang pro-demokrasi. Nilai-nilai kehidupan demokrasi tersebut tidak lagi membuat orang-orang yang hidup di dalamnya merasa terpanggil untuk menghidupinya, tetapi semata-mata hanya menimbulkan kepatuhan yang dipaksakan.

“Saya rasa dapat dikatakan bahwa (saat ini) ada semacam defisit motivasi di jantung kehidupan demokrasi liberal, di mana masyarakat merasakan norma-norma pemerintah yang mengatur kehidupan kontemporer masyarakat sebagai mengikat secara eksternal, tetapi tidak menarik secara internal.”¹⁹

Critchley kemudian membandingkan kecenderungan ini dengan sikap kaum nihilis aktif (para teroris anggota Al Qaeda, misalnya, yang secara ironis lahir dari fenomena demotivasi tersebut) dalam komitmennya terhadap nilai-nilai ilusif yang mereka pegang. Pertanyaannya bagi Critchley jelas: bagaimana membentuk subjek politik pro-demokrasi yang memiliki tingkat komitmen setinggi anggota teroris tersebut? Critchley menjawab bahwa untuk dapat melakukan itu yang perlu dilakukan adalah merumuskan sebuah teori tentang etika komitmen dan politik resistensi.

¹⁹ “I think it might be claimed that there is a motivational deficit at the heart of liberal democratic life, where citizens experience governmental norms that rule contemporary society as externally binding but not internally compelling.” (Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, 2007:7)

Untuk merumuskan teori tersebut, Critchley meminjam tiga teori subjek dari tiga pemikir yang berbeda: Alain Badiou dengan konsep *fidelity*-nya, Knud Eljer Logstrup dengan konsep tuntutan etis-nya, dan Emmanuel Levinas dengan konsep ketidakmungkinan terpenuhinya tuntutan etis. Dari ketiga pemikir ini kemudian Critchley membentuk suatu pemahaman subjek politik yang berpusat pada pengalaman etis. Bagi Critchley, subjek hanya dapat disebut subjek ketika ia memenuhi panggilan etisnya terhadap suatu nilai. Saya, misalnya, hanya dapat dikatakan sebagai seorang liberal ketika setiap tindakan dan putusan-putusan yang saya ambil sehari-hari bersesuaian dengan tuntutan etis dari konsep liberalisme itu sendiri. Inilah yang disebut oleh Critchley sebagai *ethical subjectivism*.

Sayangnya, menurut Critchley, dan di sini ia sangat terpengaruh oleh Logstrup dan Levinas, setiap upaya pemenuhan tuntutan etis adalah sebuah upaya yang sia-sia karena setiap tuntutan etis adalah sebuah tuntutan yang tidak bisa dipenuhi (*unfulfillable demand*). Di sini, menurut Critchley lagi, subjek adalah subjek yang terbelah (*split*): di satu sisi ada 'Aku' dan di sisi yang lain ada tuntutan etis yang tidak akan pernah bisa 'Aku' penuhi. Critchley menyebut subjek etis ini sebagai '*dividual*'.

Hanya melalui pemahaman subjek etis semacam inilah menurut Critchley kita bisa merumuskan teori tentang subjek dengan resistensi politik yang tinggi. Subjek di dalam pemahaman Critchley adalah subjek yang merasa tidak puas karena tuntutan-tuntutan etisnya tidak bisa ia penuhi, dan oleh sebab itu selalu termotivasi untuk merealisasikannya dan menuntut sesuatu yang lebih.

“Dalam pandangan saya, etika adalah sebuah pengalaman tentang tuntutan tak terbatas di pusat subjektivisme saya sendiri, sebuah tuntutan yang menegasikan saya dan menuntut saya untuk bertindak lebih, bukan atas nama sebuah otoritas yang berdaulat, tetapi atas eksploitasi

ketidakberdayaan yang tak bernama, kerapuhan, tanggung jawab yang responsif, pembagian diri yang menyenangkan.”²⁰

Di sinilah, bagi saya, letak di mana seorang subjek menjadi subjek yang politis dalam kerangka berpikir paradox im/posibilitas. Ketidakterpenuhan tuntutan etis adalah titik penting di mana subjek merasa tidak puas dengan kondisi diri dan lingkungannya, dan oleh sebab itu menjelma menjadi sebuah sikap menuntut yang tidak pernah habis dan resistensi politik yang tak pernah usang.

V. Kesimpulan Bab

Bab ini berisi penjelasan bagaimana mengembalikan dimensi politikal dalam bingkai pemikiran post-fondasional. Untuk dapat melakukan itu, saya menggunakan konsep utopia sebagai penanda ketidakmungkinan bagi filsafat politik untuk mencapai segala bentuk klaim-klaim finalitas atau pun absolutis. Namun, meskipun menjadi penanda ketidakmungkinan, konsep utopia ini juga semacam penanda *double-movement* bagi filsafat politik: sementara manifestasi utopianistik itu berada dalam tataran ketidakmungkinan, pada saat yang bersamaan utopia itu sendiri menjadi daya magnet bagi filsafat politik untuk terus-menerus mengupayakan pemenuhan ketidakmungkinan tersebut.

Pertanyaannya kemudian: mengapa dan bagaimana prosesnya sehingga filsafat politik terdorong untuk terus-menerus mengupayakan sesuatu meski pun menyadari bahwa sesuatu tersebut tidak mungkin?

Menjawab pertanyaan tersebut saya menggunakan teori registrasi subjek lacanian yang menekankan bahwa konsepsi subjek yang utuh adalah tidak mungkin (terkait dengan proses cermin yang menunjukkan keterbelahan subjek

²⁰ “*On my view, ethics is the experience of an infinite demand at the heart of my subjectivity, a demand that undoes me and requires me to do more, not in the name of some sovereign authority, but in the namelessness of a powerless exposure, a vulnerability, a responsive responsibility, a humorous self-division.*” (Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, 2007:132)

akibat fantasi akan keutuhan), dan bahwa upaya memahami subjek secara utuh adalah sesuatu yang mustahil karena kita selamanya memahami subjek dalam keterkungkungan ruang simbolik.

Namun, karena ruang simbolik itu sendiri merupakan rantai penanda-penanda yang digunakan subjek dalam relasinya dengan yang sosial (masyarakat, negara, dan institusi lainnya), selalu ada residu atau yang tak tertangkap oleh rantai penandaan itu sendiri. Dimensi yang tak terbahasakan inilah yang disebut oleh Lacan sebagai *The Real*. Celah pada ruang simbolik inilah yang menjadi kesempatan satu-satunya bagi subjek meraih keutuhannya sebagai subjek yang otonom.

Melalui cara pandang semacam itu, kita bisa melihat bahwa ada semacam *double movement* dalam setiap konsepsi kita tentang ketidakmungkinan subjek (pada Lacan) maupun masyarakat (pada Laclau). Laclau menyebut *double movement* ini sebagai proses fiksasi/defiksasi.

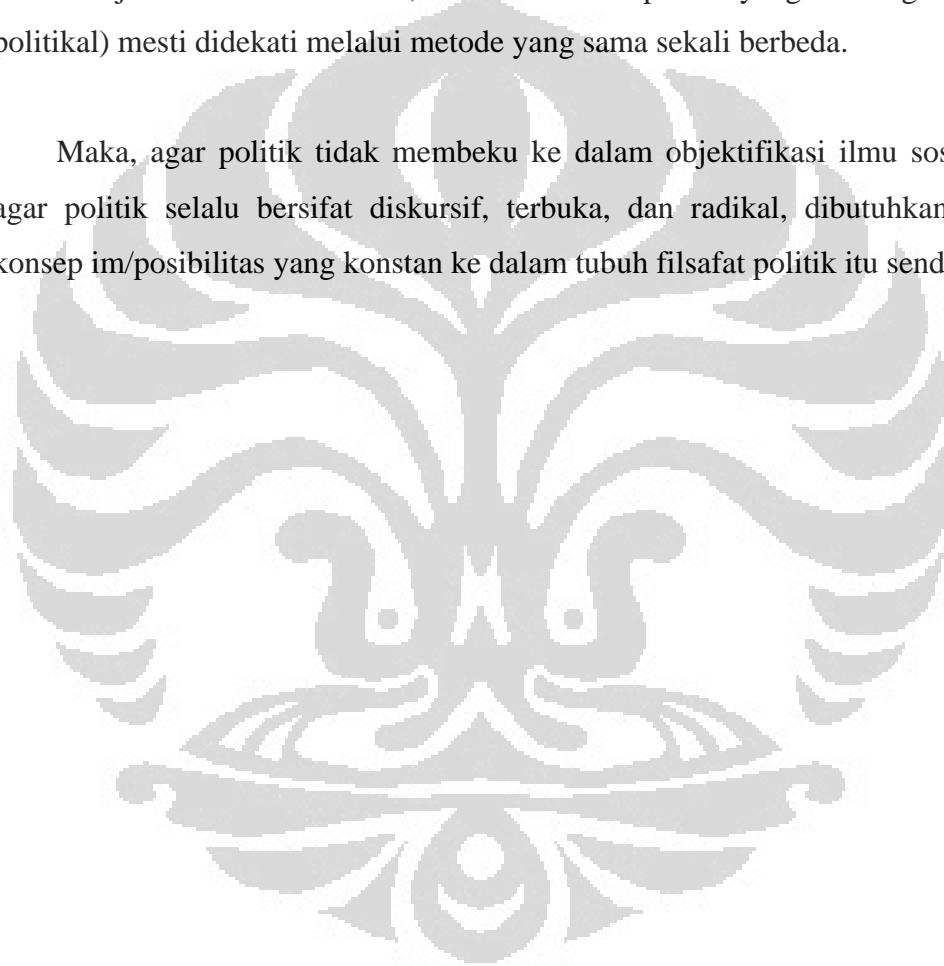
Bagaimana mengembalikan dimensi politikal melalui paradigma semacam ini? Pertama-tama, harus saya sebutkan bahwa konsekuensi dari konsepsi *double movement* ini adalah filsafat politik sebagai sebuah diskursus yang tak pernah final. Artinya, tidak ada satu pun legitimasi yang bisa dipakai sebagai landasan bagi klaim-klaim absolutisme dan finalitas teleologis. Melalui paradigma im/posibilitas, filsafat politik selamanya adalah proyek emansipasi yang tak pernah selesai, namun bersifat *necessary*.

Hal ini, tentu saja, berbeda dengan situasi di mana politik dianggap sebagai sesuatu yang telah selesai (akhir sejarah bagi Fukuyama, misalnya). Pada situasi semacam itu, yang terjadi adalah pengenceran konsepsi politik, dan yang paling parah: bergesernya domain politikal ke dalam domain *the social*. Artinya, permasalahan yang sejatinya adalah persoalan emansipasi, keadilan dan kesetaraan radikal, kesetiaan pada kebenaran, atau dengan kata lain: persoalan-

persoalan ontologis politik, diubah menjadi semata-mata persoalan ilmu sosial yang penyelesaiannya bisa dilakukan melalui jalur positivisme garis keras.

Padahal, politik bukanlah semata-mata objek dari kajian sosial. Persoalan yang menjadi basis konstitutif dari politik adalah kondisi *undecidablity*, yakni suatu kondisi di mana perbedaan dan pertentangan tak memiliki jalan temu. Meskipun ada dimensi di dalam tubuh politik itu sendiri yang bisa (dan harus) dikaji secara objektif oleh ilmu sosial, namun dimensi politik yang satu lagi (dimensi politikal) mesti didekati melalui metode yang sama sekali berbeda.

Maka, agar politik tidak membeku ke dalam objektifikasi ilmu sosial, dan agar politik selalu bersifat diskursif, terbuka, dan radikal, dibutuhkan injeksi konsep im/posibilitas yang konstan ke dalam tubuh filsafat politik itu sendiri.



BAB 5 KESIMPULAN

V. 1 Merestorasi yang-Politis, Memelihara Paradoks Im/Posibilitas

Paradoks yang menyertai filsafat politik dewasa ini adalah paradoks yang muncul akibat berkembangnya dua jenis situasi. Situasi pertama adalah, seperti yang sudah dibuktikan salah oleh Chantal Mouffe, berkembangnya pemahaman yang teleologis tentang sejarah. Para pendukung pemahaman ini berpendapat bahwa sejarah dialektis ideologi sosio-politik telah memasuki tahap akhir dan terdapat sebuah ideologi yang berperan sebagai sebuah sistem yang paripurna dan berlaku secara universal. Ideologi yang dimaksud oleh para pendukung teori ini, sebagaimana telah kita lihat, adalah kapitalisme-global dan demokrasi-liberal.

Sedangkan pada situasi kedua kita dapat melihat berkembangnya pemahaman yang berdiri secara diametral dari pemahaman yang pertama. Pada pemahaman yang kedua, proposisi yang diajukan adalah partikularisme radikal, ketidakmungkinan “akhir sejarah”, dan relativisme nilai. Maka, jika di dalam pemahaman yang pertama orang-orang menyerukan tentang “*one ruling idea*”, maka para pendukung pemahaman yang kedua akan menentanginya dengan ide pluralisme radikal dan toleransi tanpa batas.

Baik dari sisi teori teleologisme sejarah maupun dari sisi pluralisme radikal, filsafat politik tetap kehilangan dimensi politikalnya. Jika pada paradigma pertama dimensi politikal hilang karena adanya sebuah nilai yang diasumsikan universal, maka pada paradigma kedua dimensi politikal tersebut tergeser oleh etika toleransi tanpa batas terhadap yang-lain. Di sinilah letak paradoks yang dialami filsafat politik di era kontemporer. Filsafat politik terjebak di dalam paradigma-paradigma yang sifatnya biner dan saling menegasikan satu sama lain: antara universalisme versus partikularisme, antara absolutisme nilai versus pluralisme nilai.

Tesis yang saya proposisikan di dalam skripsi ini mencoba mengambil jalan tengah dari perdebatan semacam itu. Saya berpendapat bahwa satu-satunya cara agar filsafat politik tidak kehilangan dimensi politikalnya adalah dengan merangkul paradoks tersebut dan mempromosikan terma im/posibilitas sebagai modus satu-satunya agar dimensi politikal tidak hilang tanpa harus mengambil posisi afirmatif terhadap paradigma teleologisme sejarah maupun pluralisme radikal.

Maksud im/posibilitas di sini: saya menerima tesis kaum relativis bahwa segala konsep yang disebut sebagai akhir sejarah, nilai universal, dan *one ruling idea* adalah konsep-konsep yang realisasinya tidak mungkin (*impossible*), namun pada saat bersamaan, saya menerima idealisasi tersebut karena hanya melalui konsep-konsep yang *impossible* semacam itu politik (dalam pengertian filsafat politikal) menjadi mungkin (karena jika tidak ada ide-ide itu maka politik selamanya terjebak dalam sengkabut partikularisme). Melalui paradigma semacam itu, saya berkesimpulan bahwa kondisi imposibilitas dari politik menjadi satu-satunya syarat bagi kondisi posibilitasnya.

V. 2 Konsekuensi Logis

Konsekuensi pertama yang perlu dicatat dari pemahaman dimensi imposibilitas sebagai syarat posibilitas dari politik ini adalah konsep politik sebagai sebuah upaya emansipasi yang tak pernah berhenti. Ketidakfinalan ini adalah konsekuensi langsung dari upaya quasi-transendentalisasi fondasi dan *telos* dari politik itu sendiri. Di sini, konsep-konsep yang tadinya dianggap bersifat partikular disubstitusi menjadi sebuah ideal yang begitu jauh, namun di saat yang bersamaan dirasa sangat *urgent* untuk dikejar. Ketidakmungkinan pemenuhan konsep-konsep ideal tersebut menjadi syarat bagi signifikansi dan relevansi filsafat politik secara radikal.

Konsekuensi lain adalah dibukanya kemungkinan untuk menjadikan filsafat politik sebagai meta-narasi bagi dirinya sendiri. Dengan menjadikan

filsafat politik menjadi sebuah wacana yang tidak pernah berhenti, kita memerlukan filsafat politik untuk secara konstan mengoreksi dirinya sendiri. Pada titik ini, filsafat politik tidak lagi hanya menjadi sebuah alat analisa untuk menjelaskan realitas politik di luar dirinya, tetapi dapat pula diterapkan sebagai sebuah otokritik bagi asumsi ontologis di dalam dirinya sendiri.

Hanya melalui paradigma semacam itulah, saya kira, filsafat politik kemudian dapat selalu bersifat signifikan dan relevan bagi kehidupan sosio-kultural kita di saat ini maupun di masa-masa yang akan datang.



DAFTAR PUSTAKA

Butler, Judith. 1992. *Contingent Foundations: Feminism and The Question of Postmodernism* (New York and London: Routledge)

Critchley, Simon. 2007. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso)

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

Descartes, Rene. 1637. *Discourse on Methods*

Lefort, Claude. 1988. *Democracy and The Political Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

More, Thomas. 1516. *Utopia* (Terj. Clarence H. Miller, 2001, New Haven: Yale University Press)

Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of The Political* (London: Verso)

Mouffe, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox* (London: Verso)

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press)

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and The Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press)

Schmitt, Carl. 1932. *The Concept of The Political* (Chicago: University of Chicago Press)

Zizek, Slavoj. 1993. *Tarrying with The Negative* (Durham: Duke University Press)

DAFTAR PUSTAKA

Butler, Judith. 1992. *Contingent Foundations: Feminism and The Question of Postmodernism* (New York and London: Routledge)

Critchley, Simon. 2007. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso)

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

Descartes, Rene. 1637. *Discourse on Methods*

Lefort, Claude. 1988. *Democracy and The Political Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

More, Thomas. 1516. *Utopia* (Terj. Clarence H. Miller, 2001, New Haven: Yale University Press)

Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of The Political* (London: Verso)

Mouffe, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox* (London: Verso)

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press)

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and The Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press)

Schmitt, Carl. 1932. *The Concept of The Political* (Chicago: University of Chicago Press)

Zizek, Slavoj. 1993. *Tarrying with The Negative* (Durham: Duke University Press)