

HUMANISME

DAN
SEJUDAHNYA

Meninjau
Ulang
Gagasan
Besar
tentang
Manusia

F. Budi Hardiman



Humanisme dan Sesudahnya

Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta Lingkup Hak Cipta

Pasal 2:

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72:

1. Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Humanisme dan Sesudahnya

Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia

F. Budi Hardiman



Jakarta:
KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)

Humanisme dan Sesudahnya

© F. Budi Hardiman

KPG: 901 12 0553

Cetakan Pertama, Juni 2012

Penyunting

Christina M. Udiani

Perancang Sampul

Rio Tupai

Penataletak

Tim TI

B. Esti W.U.

HARDIMAN, F. Budi

Humanisme dan Sesudahnya

Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2012

xi + 90 hlm.; 13 cm x 19 cm

ISBN: 978-979-91-0459-5

Dicetak oleh Prima Grafika, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab percetakan.

“Apakah manusia itu?

Suatu ketiadaan
di hadapan ketakterbatasan,
suatu keseluruhan di hadapan ketiadaan,
suatu pertengahan di antara keseluruhan dan ketiadaan.”

Blaise Pascal

Daftar Isi

Prakata	ix
PROLOG	1
BAB 1 Lahirnya Kemanusiaan	7
BAB 2 Kemanusiaan Tanpa Tuhan	15
BAB 3 Kemanusiaan Tanpa Manusia	33
BAB 4 Matinya Kemanusiaan?	47
BAB 5 Membela Kembali Kemanusiaan	71
EPILOG	83
Daftar Pustaka	85
Indeks	87
Tentang Penulis	89

Prakata

KOMUNITAS SALIHARA Juni 2008 yang lalu mengundang saya untuk memberi kuliah publik dengan topik *Humanisme dan Para Kritikusnya*. Kuliah saya hanyalah salah satu dalam seri kuliah tentang Humanisme yang diselenggarakan di Teater Salihara Jakarta dengan buku *Humanisme dan Humaniora* yang disunting oleh Prof. Dr. Bambang Sugiharto sebagai titik tolak pengembangan tema. Buku kecil ini merupakan hasil pengolahan kembali bahan kuliah saya waktu itu. Beberapa bagian baru yang tidak disampaikan dalam acara itu ditambahkan di sini, sehingga isi buku ini lebih lengkap daripada bahan yang saya kuliahkan waktu itu.

Mengapa topik humanisme dimunculkan kembali? Kita berada dalam *Zeitgeist* yang sudah berbeda dengan para humanis yang dibahas dalam kuliah-kuliah itu, seperti Erasmus, Comte, dan Feuerbach. Kita juga hidup dalam masyarakat dan kebudayaan yang berbeda dengan mereka. Dewasa ini, di awal abad ke-21, kita sedang menghadapi banyak hal yang membingungkan. Di satu pihak masya-

rakat menjadi kian kompleks dan pluralisme nilai-nilai di dalamnya kerap membawa konsekuensi relativisme nilai-nilai. Sistem-sistem nilai universal atau apa yang oleh Jean-Francois Lyotard disebut *Grandnarrative* mulai kehilangan kredibilitasnya, dan humanisme termasuk di dalamnya. Di lain pihak masyarakat sedang mengalami kebangkitan agama-agama, padahal agama-agama juga termasuk dalam sistem-sistem nilai yang menawarkan kebenaran universal dan siap bersaing—kerap dengan keras kepala—untuk merebut kursi tafsir atas kebenaran. Di dalam aspek ini humanisme, khususnya humanisme sekular, dilihat sebagai ancaman agama. Bukankah 9/11 merupakan suatu sinyal perlawanan terhadap modernitas yang jiwanya tak lain daripada humanisme?

Dalam era penuh kontradiksi antara relativisme nilai-nilai dan kebangkitan agama-agama ini, hikmat apakah yang masih dapat kita pelajari dari humanisme? Bagaimanakah sosok dan peran humanisme dalam masyarakat yang menjadi majemuk *juga* karena agama-agama seperti masyarakat Indonesia? Pertanyaan-pertanyaan ini terus menggelitik dan membawa saya pada apa yang dalam buku kecil ini saya sebut ‘humanisme lentur’. Banyak respons kritis dari para pendengar kuliah saya waktu itu mendorong saya untuk melengkapi dan mengokohkan argumen saya, tetapi hal itu tentu tidak akan menyudahi diskusi yang mungkin muncul dari buku ini.

Atas terbitnya buku ini pertama-tama saya mengucapkan terima kasih kepada Komunitas Salihara, khususnya lewat Sdr. Mohamad Guntur Romli dan kawan-kawan, yang telah mendorong saya untuk mengembangkan topik buku ini lewat undangan memberi kuliah publik tersebut. Tentu tidak

lupa ucapan terima kasih juga terarah kepada para peserta kuliah yang banyak melontarkan pertanyaan-pertanyaan kritis yang mengilhami pengolahan lebih lanjut. Akhirnya ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia, khususnya sdr. Christina M. Udiani yang telah membaca ulang manuskrip saya secara profesional.

Jakarta, 7 Juni 2012

F B H

Prolog

HUMANISME ADALAH sebuah topik yang 'licin'. Kata itu bukanlah sebuah istilah dengan pengertian tunggal yang mudah disepakati. Orang kebanyakan di Indonesia menganggap istilah ini sesuatu yang asing yang dicangkokkan ke dalam bahasa kita. Kalangan religius, khususnya yang meyakini eksklusivitas jalan keselamatan menurut doktrin mereka, menganggap humanisme sebagai musuh berbahaya yang harus ditangkal. Sebaliknya, bagi mereka yang merasa tercekik oleh doktrin-doktrin fanatik agama humanisme merupakan lorong pembebasan yang memberi mereka nafas untuk hidup.

Topik humanisme juga sangat dekat dengan kita jika kita menginsafi bahwa para pendiri negara kita memandang penting paham ini untuk mewadahi pluralisme masyarakat kita dan mencantulkannya sebagai sila ke-2 Pancasila (Kemanusiaan yang adil dan beradab). Begitu dekat sekaligus begitu jauhnya kita dari paham ini, begitu kaburnya di kepala orang banyak, sehingga kita memuji atau mencercanya tanpa mengerti apa yang kita puji dan cerca serta mengapa kita puji dan cerca.

Untuk mereka yang mencerca humanisme ilustrasi berikut mungkin berfaedah. Dulu dan di mana pun, sebelum modernitas, setiap suku bangsa atau setiap bangsa menurut tanah dan darah memandang diri sebagai manusia, sementara orang-orang di luar mereka dianggap liar, barbar, atau ‘bukan manusia’. Etnosentrisme macam itu bahkan mendapatkan justifikasi sakral dalam agama-agama dunia manakala orang-orang di luar umatnya disebut ‘kafir’—sebuah varian lunak tapi tak kurang terorisnya dari ‘bukan manusia’.

Sudah sejak dini dalam sejarah peradaban, bangsa Yunani dan Romawi kuno—berbeda dengan bangsa-bangsa lain di muka bumi ini—yakin akan adanya kemanusiaan universal. ‘Manusia’ memang muncul dalam tradisi agama-agama dunia dan dari wahyu yang mereka terima, namun wahyu ilahi hanya dapat ditangkap oleh mereka yang beriman kepadanya, sehingga ‘manusia’ versi wahyu itu berciri partikular. ‘Manusia’ yang dibela oleh para leluhur humanisme tersebut berciri kodrati, dimengerti lewat akal belaka tanpa melibatkan wahyu ilahi. Segala yang dapat ditangkap oleh akal manusia dapat diterima oleh semua manusia yang berakal, maka ‘manusia’ yang dimengerti para leluhur humanisme ini sungguh-sungguh universal dan tidak tinggal partikular seperti ‘manusia’ dalam agama-agama.

Di zaman Renaisans gagasan Yunani Romawi tentang kemanusiaan universal itu dibangkitkan kembali dan berkembang bersama dengan modernitas kita, sehingga kita sekarang dimampukan untuk mengatasi etnosentrisme dengan suatu ide abstrak, yakni *humanitas*.

Prestasi-prestasi peradaban yang disumbangkan oleh humanisme Barat kita nikmati bersama dewasa ini. Hu-

manisme tidak hanya mendasari ide dan praksis hak-hak asasi manusia, *civil society*, dan negara hukum demokratis, melainkan juga mendorong aksi-aksi solidaritas global yang melampaui negara, ras, agama, kelas sosial, dan seterusnya, sebagaimana ditunjukkan dalam berbagai kegiatan institusi PBB.¹ Gagasan tentang toleransi agama adalah prestasi lain yang disumbangkan oleh humanisme Pencerahan Eropa abad ke-18 kepada peradaban modern.

Peradaban modern itu sendiri, dengan berbagai institusinya yang bekerja secara rasional, seperti sains, teknologi, pendidikan, birokrasi, dan pasar kapitalis, dibangun di atas premis-premis humanisme. Tanpa peranan abstraksi kemanusiaan universal dan rasionalitas manusia, sistem hukum modern yang memungkinkan kerjasama antarbangsa dan membangkitkan rasa tanggungjawab global terhadap perdamaian dan keutuhan ekologis kiranya akan sulit dibayangkan. Keyakinan rasional akan adanya akal bersama umat manusia ini melandasi berbagai perjuangan untuk menegakkan keadilan dan perdamaian sampai dewasa ini. Dalam arti ini humanisme tidak tinggal menggantung di langit-langit abstrak; ide itu memberi faedah praktis dalam kehidupan kita.

Untuk mereka yang terlalu memuji humanisme dan

1 Istilah-istilah yang bertentangan dengan *humanism* dalam bahasa Inggris adalah *humanitarian* dan *humanities* yang semuanya berakar pada kata *humane*. Dengan *humanitarian* dimaksudkan praktik dukungan pada kesejahteraan ataupun reformasi sosial, dan dengan *humanities* dimaksudkan studi ilmu-ilmu sosial dan kebudayaan yang juga disebut *humaniora*. Meski mengacu pada hal-hal yang berbeda-beda, istilah-istilah ini saling terkait. Lih. Kenneth A. et al., "Humane, Humanities, Humanitarian, Humanism", dalam *The Clearing House*, Vol. 55, No. 7 (Mar., 1982), h. 308-310.

memperlakukannya sebagai berhala intelektual yang dikira akan menyelamatkan hidup mereka, kritik-kritik terhadap humanisme yang dilontarkan banyak pemikir sejak paruh pertama abad ke-20 yang lalu akan membantu mencelikkan mata mereka. Buku kecil ini dipersembahkan baik kepada mereka yang mencurigai humanisme sebagai musuh berbahaya maupun kepada mereka yang memujanya sebagai berhala intelektual.

Dalam segala hal di dunia ini kiranya tidak ada sesuatu yang sepenuhnya baik atau sepenuhnya buruk sehingga akal kita masih diberi kesempatan untuk memilih dan mengambil yang baik. Hal itu juga terjadi dengan humanisme. Tidak berlebihan kiranya menyatakan bahwa tugas kita di sini adalah memahami kemanusiaan secara lebih baik dengan mengeluarkannya dari jepitan antihumanisme dan humanisme itu sendiri.

Untuk itu dalam bab pertama pertama-tama saya akan menilik bagaimana humanisme dalam pengertian normatifnya mengangkat nilai-nilai kodrati manusia di tengah-tengah suatu zaman yang penuh obsesi pada agama. Di dalam bab kedua akan saya tunjukkan bagaimana penghargaan atas nilai-nilai kodrati manusia menjadi radikal dalam humanisme ateistis yang memandang agama sebagai penghalang perwujudan bakat-bakat kodrati manusia. Setelah ulasan tentang aspek normatif humanisme, dalam bab ketiga saya akan masuk ke dalam aspek faktual, yaitu bagaimana gagasan tentang kemanusiaan universal dibengkokkan menjadi penindasan atas kemanusiaan. Dalam bab keempat, menimbang aspek faktual itu, saya akan mengusulkan peninjauan ulang humanisme melalui kritik-kritik atas humanisme yang dilontarkan oleh beberapa pe-

mikir kontemporer. Pendirian yang diusulkan di sini dapat kita sebut ‘humanisme lentur’ untuk membedakannya dari humanisme sekular ateistis yang—seperti agama dan ideologi—juga membawa sikap-sikap eksklusivistis di hadapan pluralisme dunia. Saya akan menyudahi buku kecil ini dengan sebuah epilog.

Bab 1

Lahirnya Kemanusiaan

MARILAH KITA mulai dengan sebuah pertanyaan sederhana. Mengapa humanisme, suatu paham yang menitikberatkan pada manusia, kemampuan-kemampuan kodratinya, dan nilai-nilai kehidupan duniawi ini tumbuh dalam sejarah peradaban?

Kita dapat mulai menjawab perkara ini dari zaman antik, karena bangsa Yunani kuno dengan sistem pendidikannya, *paidea*, yang mengolah bakat-bakat kodrati manusia, dan bangsa Romawi kuno dengan gagasannya tentang manusia sebagai *animal rationale* dipandang sebagai peletak dasar humanisme universal. Akan tetapi para leluhur peradaban Barat itu tidak menghadapi persoalan dengan sistem religius yang absolut seperti yang dihadapi keturunan mereka di Abad Pertengahan, sehingga humanisme kritis dalam pengertian modern tidak muncul di sana. Humanisme kritis dimulai dengan gerakan *umanisti* pada zaman Renaisans abad ke-14 sampai ke-16 dan memuncak pada humanisme Pencerahan Eropa abad ke-18.

Kita perlu melihat gerakan humanis modern itu sebagai upaya untuk menghargai kembali manusia dan kemanusiaannya dengan memberikan penafsiran-penafsiran rasional yang mempersoalkan monopoli tafsir kebenaran yang dahulu kala dipegang oleh kombinasi ajaib agama dan negara. Kekristenan Abad Pertengahan, lewat Agustinus dari Hippo, memang telah menambahkan aspek adikodrati pada pemahaman tentang manusia yang berkembang di zaman kuno. Namun, sebagaimana diketahui lewat sejarah, tafsir religio-politis itu pada gilirannya mendominasi masyarakat sehingga manusia dan kemanusiaannya dialienasi dari keduniawiannya yang otentik.

Kekristenan memusatkan diri pada keselamatan jiwa manusia dan sejauh itu—sebagaimana direnungkan oleh Heidegger—sebenarnya juga sebuah humanisme.¹ Namun, manakala doktrin keselamatan berubah menjadi alat kontrol atas kebebasan individu, yang penting tidak lagi manusia nyata, melainkan agama. Di Eropa Abad Pertengahan ditemukan di mana-mana terlalu banyak agama, terlalu banyak ketakutan akan perkara-perkara di balik kubur, namun terlalu sedikit perhatian dan penghargaan terhadap kehidupan di dunia yang nyata ini. Humanisme tumbuh bagai tunas-tunas muda di tengah-tengah himpitan bangunan usang Abad Pertengahan yang mulai retak di sana-sini.

Humanisme modern itu, yang mengambil sikap kritis terhadap monopoli tafsir kebenaran oleh persekutuan horor antara negara dan agama, mekar seiring perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan modern. Kaum humanis di-

1 Lih. Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", dalam *Martin Heidegger Basics Writings*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, h. 201.

tandai oleh pendekatan rasional mereka terhadap manusia yang tidak terburu-buru melakukan ‘hubungan singkat’ dengan otoritas wahyu ilahi, melainkan lebih dahulu lewat penelitian yang cermat atas ciri keduniawian dan alamiah manusia. Kebudayaan tampil ke depan menggeser agama. Manusia terutama dimengertidarikemampuan-kemampuan alamiahnya, seperti minat intelektualnya, pembentukan karakternya, apresiasi estetisnya. Perhatian ditumpahkan pada antara lain toleransi, vitalitas jiwa, keelokan raga, persahabatan. Semua itu dicakup dalam kata *humanus*.²

Upaya seperti itu dimulai dengan pendamaian antara filsafat (khususnya Aristoteles dan Plato) dan Kitab Suci, kesusastraan Yunani kuno dan ajaran-ajaran wahyu, sebagaimana dapat kita temukan pada Giovanni Pico della Mirandola (1463-94). Kadang hal itu juga diupayakan dengan mendukung sistem heliosentrisme yang ditentang otoritas religius waktu itu, sebagaimana dilakukan oleh Giordano Bruno (1548-1600) yang dikejar-kejar dan dibakar di Roma karena dianggap bidah. Gerakan humanis ini mulai di Italia, lalu merambat dengan cepat ke Jerman, Prancis, Belanda, dan seterusnya.

Sulit dipastikan mana yang lebih dahulu berperan dalam modernisasi Barat, humanisme atau ilmu pengetahuan mo-

Namun,
manakala doktrin
keselamatan
berubah menjadi
alat kontrol
atas kebebasan
individu, yang
penting tidak lagi
manusia nyata,
melainkan agama.

2 Lih. Gössmann, Wilhelm, *Deutsche Kulturgeschichte im Grundriss*, Max Hueber Verlag, Ismaning, 1978, h. 52.

dern, namun kita tidak perlu meragukan bahwa keduanya saling membahu dalam mengokohkan suatu cara berpikir rasional yang menempatkan manusia dan rasionalitasnya sebagai pusat segala sesuatu. René Descartes meletakkan dasar filosofis untuk tendensi baru ini lewat penemuan subjektivitas manusia dalam tesisnya *je pense donc je suis* (aku berpikir, maka aku ada). Ciri ini lalu disebut ‘antroposentrisme’, untuk menegaskan sikap kritisnya terhadap teosentrisme Abad Pertengahan.

Humanisme seperti berupaya untuk merebut manusia dari alienasi oleh obsesi masyarakat pada dunia-sana dan mengakarkannya kembali ke dunia-sini.

Salah satu hal penting yang kerap luput dari perhatian adalah hubungan khas antara perkembangan ilmu-ilmu alam modern dan humanisme modern yang semakin skeptis terhadap agama. Isaac Newton (1643-1727) dengan fisiknya memberi kita suatu keyakinan rasional bahwa alam bekerja secara mekanistik seperti sebuah arloji, dan akal budi manusia dapat menyingkap hukum-hukum yang bekerja di belakang

proses-proses alamiah.

Rasionalisme dan empirisme abad ke-17 bahkan sampai pada suatu tilikan yang mencerahkan bahwa hukum alam tidak lain daripada hukum akal budi itu sendiri,³ sehingga semakin dalam kita menyingkap proses kerja akal, semakin luas pula pengetahuan kita tentang cara kerja semesta. Kaitannya dengan humanisme yang kritis terhadap otoritas

3 Lih. Bitterli, Urs, *Die ‘Wilden’ und die ‘Zivilisierten’*, C.H. Beck, München, 1991, h. 212.

wahyu juga jelas karena pencerahan mengenai korelasi antara hukum alam dan hukum akal budi juga ditemukan oleh para pemikir abad ke-18 di wilayah moralitas.

Kaum agnotis, *the deists*, ataupun ateis pada masa itu yang banyak menulis buku-buku kontroversial mencoba meyakinkan bahwa kekuasaan Tuhan tidak lagi dapat dilacak pada mukjizat-mukjizatNya, melainkan pada arloji semesta yang mencerminkan suatu desain ilahi.⁴ Karena itu moralitas tidak harus diturunkan dari wahyuNya, melainkan cukup disimpulkan dari asas-asas dalam akal budi kita sendiri dan mekanisme alam. Tidak perlu juga dijelaskan panjang lebar bahwa sesuatu seperti hukum alam bekerja dalam transaksi pasar, sebagaimana ditemukan oleh Adam Smith dan kaum fisiokrat.

Ditinjau dari sisi tertentu, humanisme seperti berupaya merebut manusia dari alienasi oleh obsesi masyarakat pada dunia-sana dan mengakarkannya kembali ke dunia-sini. Lewat ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu kemanusiaan, sejak abad ke-17 dalam empirisme Inggris sampai abad ke-19 dalam romantisme Prancis, gerakan ini menyuburkan penelitian-penelitian atas apa yang disebut ‘manusia alamiah’. Konsep-konsep seperti *state of nature* dan *le bon savage* tidak lain kecuali melayani pemaparan tentangnya.

Manusia alamiah bukanlah makhluk berdosa asal yang diusir dari firdaus, yang membutuhkan rahmat Tuhan untuk keselamatannya. Ia adalah makhluk yang memiliki kebebasan dan akal, sekaligus juga—seperti binatang—didorong oleh naluri-nalurnya. Para teoretikus kontrak dari Hobbes sampai Rousseau ingin menjelaskan ‘mekanisme sosial’ de-

4 Lih. *Ibid.*, h. 267.

ngan mekanisme kepentingan-diri (*self-interest*) atau kepentingan sosial yang pada akhirnya dapat dikembalikan pada kecenderungan naluriah untuk mencari kenikmatan (*pleasure*) dan menghindari rasa sakit (*pain*).

Dalam biologi abad ke-18, klasifikasi makhluk hidup yang dilakukan oleh Carl von Linné (Linneus) hanyalah awal dari upaya melihat manusia sebagai salah satu spesies hewan,⁵ sebelum Charles Darwin pada abad ke-19 lewat teori evolusinya sama sekali meruntuhkan gambaran sakral tentang manusia yang berabad-abad diimani dalam agama. Humanisme seakan berkata bahwa manusia berasal dari dunia-sini dan bukan roh dunia-sana yang terperangkap dalam daging.

Humanisme sebagai gerakan sekularisasi dan desakralisasi manusia pada abad ke-18 pada akhirnya memudahkan segi spiritual yang sedikit banyak masih berbinar dalam humanisme Renaisans. Dalam radikalitasnya itu menyinggihlah suatu tatanan baru yang sama sekali otonom dari simbol-simbol religius, suatu tatanan sekular yang menghargai kebebasan dan nilai-nilai kodrati manusia.

Di atas tanah humanisme sekular itu tumbuh berbagai pengetahuan, teknologi, industri, birokrasi, profesi, dan konsumsi yang sampai hari ini memberi kita suatu keyakinan yang makin besar bahwa kehidupan di dunia ini penting dan dalam kendali kita manusia. Kebahagiaan pun tidak lagi perlu ditunggu sampai hari pengadilan terakhir, melainkan diupayakan sekarang dan di dunia-sini lewat sistem pengetahuan dan pengaturan masyarakat yang rasional. "*Le bonheur est une idee neuve en Europe*" (Kebahagiaan adalah

5 Lih. *Ibid.*, h.213.

sebuah gagasan baru di Eropa)—perkataan yang meluncur dari Saint-Just di zaman Pencerahan ini mengungkap optimisme zaman itu terhadap cahaya nalar yang dianggap mampu mengusir kegelisahan manusia terhadap dunia di balik kubur dan memusatkan diri pada pencapaian-pencapaian kesejahteraan di dunia ini.

Bab 2

Kemanusiaan Tanpa Tuhan

JIKA MENILIK apa yang berkembang di zaman Renaisans, kita bisa menyimpulkan, humanisme modern pada awalnya masih belum cukup berjarak dari kekristenan Abad Pertengahan. Memusatkan diri pada kemampuan-kemampuan kodrati manusia, humanisme melihat agama sebagai penghalang. Apakah alasan-alasan rasional para pemikirnya? Kontribusi manakah yang diberikan kepada peradaban oleh suatu humanisme yang telah menghentikan keyakinan religius? Pertanyaan pertama membutuhkan jawaban yang cukup beragam mengenai alasan berbagai humanis ateistis. Jawaban atas pertanyaan kedua bukanlah suatu pembelaan terhadap ateisme, melainkan suatu upaya menemukan sisi-sisi kemanusiaan yang disumbangkan oleh ateisme untuk memahami manusia.

Para Pembunuh "Tuhan"

Kita segera masuk ke persoalan pertama. Ada dua pendekatan yang dapat kita ambil untuk menjawab itu: yang

satu bersifat historis, yang lain epistemologis. Secara historis, pertumbuhan ilmu kemanusiaan dan ilmu alam yang sangat pesat di zaman Pencerahan abad ke-18 (*Aufklärung*) merupakan prestasi besar peradaban yang membuat manusia memandang sejarah dan masa depannya dengan cara yang sama sekali baru. Kemajuan kesadaran itu semakin meyakinkan manusia untuk melihat masa lalu sebagai suatu kesalahan.

Menurut diskursus humanisme masa itu yang diwakili oleh filsuf Jerman Immanuel Kant, kesalahan kerumunan 'saleh' pada Abad Pertengahan adalah ketidakberanian mereka untuk berpikir sendiri di luar tuntutan dogmatisme agama dan otoritas yang menjaganya. Tidak ada sumber otoritas yang begitu menghasilkan kepatuhan dan kesediaan berkorban seperti aturan-aturan politis yang dibenarkan dengan nama Allah. Mempertanyakan aturan-aturan sakral seperti itu tidak hanya berisiko kematian di dunia ini, melainkan juga diyakini berisiko untuk dijebloskan ke neraka jahanam. Karena itu tidak ada teror yang lebih efektif daripada teror atas nama Allah yang menyembul ke luar dari doktrin-doktrin agama yang memusuhi kehidupan duniawi.

Humanisme ateis dapat dipandang sebagai reaksi historis atas pengalaman buruk itu yang pada gilirannya membuat orang melihat Tuhan atau—lebih tepat kepercayaan kepadaNya—sebagai infantilisasi dan pengebirian otonomi manusia. Karena itu, menurut para ateis "Tuhan" harus dibunuh dalam kesadaran manusia. Jelas untuk "membunuh" Tuhan, Dia mesti ada lebih dahulu. Adalah sebuah kontradiksi mengatakan bahwa para ateis membunuh Tuhan, karena mereka tidak mengakui Dia ada, maka juga tidak perlu dibunuh. Lebih ironis lagi, ateisme pasti juga tidak ada bila

Tuhan tidak ada.¹ Maka itu lebih tepatlah mengatakan bahwa para ateis itu “membunuh” atau menghapus kesadaran akan Tuhan.

Alasan epistemologis humanisme ateis sudah jauh hari diletakkan oleh Kant. Filsuf dari Königsberg itu memang tidak menolak kepercayaan kepada Tuhan, tetapi filsafatnya telah membuka peluang bagi para humanis setelah dia untuk menyingkirkan keyakinan akan Tuhan sebagai realitas obyektif, manakala dalam *Kritik der reinen Vernunft* (Kritik atas Rasio Murni) ia menganggap Dia sebagai ‘idea’ *a priori* dalam rasio kita.

Menurut Kant, ada semacam piranti lunak dalam pikiran kita yang memungkinkan kita dapat mengerti semua hal dalam keteraturan yang masuk akal, seperti bahwa gejala-gejala fisik tertata sebagai suatu dunia. Tanpanya pikiran hanya menangkap kekaburan dan kekacauan. Tuhan bukanlah realitas di luar pikiran kita, melainkan bagian di dalam akal, yaitu suatu asas penataan atau—jika kita boleh membandingkannya—program yang terpasang sebagai piranti lunak pikiran kita. Yang dimaksud bukan hanya bahwa Dia ada karena kita pikirkan, melainkan bahwa kita berpikir begini atau begitu karena Dia—sebagai suatu ide—terpasang dalam pikiran kita. Namun dengan gagasan seperti ini Kant mengawali suatu pergumulan panjang berciri antroposentris untuk memahami Tuhan sebagai hasil konstruksi atau rekaan manusia.

Para humanis ‘pembunuh Tuhan’, jika kita boleh menyebut demikian, menghapus Tuhan sebagai realitas adi-

1 Bdk. Schnädelbach, Herbert, *Religion in der modernen Welt*, Fischer, Frankfurt a.M., 2009, hlm. 52.

kodrati dengan menempatkanNya lebih dulu di dalam nalar manusia dan menjadi bagian nalar. Jika merupakan bagian dalam akal kita dan tidak ada di luarnya, Tuhan adalah ciptaan manusia dan bukan sebaliknya, sebagaimana dikatakan dengan tegas pada abad ke-19 oleh Ludwig Feuerbach dalam *Das Wesen des Christentums* bahwa teologi sesungguhnya adalah sebuah antropologi.

Yang manipulatif pada agama menurut Marx adalah fungsinya untuk menutupi akar-akar sesungguhnya kemiskinan dan alienasi kelas-kelas melarat itu.

Jika Kitab Suci berkata bahwa Tuhan menciptakan manusia menurut citraNya, Feuerbach berkata bahwa manusia menciptakan Tuhan menurut citranya. Jika dalam *Proslogion* Anselmus dari Canterbury berpendapat bahwa Tuhan adalah "*aliquid quo maius nihil cogitari potest*" (sesuatu yang lebih besar daripadanya tidak bisa dipikirkan), maka Dia berada baik di dalam maupun di luar pikiran, Feuerbach hanya mengambil separuhnya, yaitu bahwa Dia hanya ada dalam pikiran kita. Feuerbach mewarisi tradisi kritik agama yang sudah dirintis oleh Xenophanes lebih

dari dua milenium silam, ketika filsuf Yunani kuno ini menjelaskan bahwa sosok para dewa tidak lain daripada bayangan diri bangsa-bangsa yang menyembah mereka. Karena itulah dewa-dewa orang Ethiopia berkulit hitam dan pesek, sedangkan dewa-dewa orang Trakia berambut merah dan bermata biru. Menurut Feuerbach lukisan-lukisan kita tentang Tuhan dan keyakinan-keyakinan kepadaNya tidak lain daripada lukisan-lukisan dan keyakinan-keyakinan

kepada manusia sendiri dalam sosoknya yang terasing. Bila demikian, doa-doa kita, harapan-harapan akan surga dan ketakutan kita akan api neraka sebenarnya menembus ruang kosong saja karena kita hanya terlibat dengan angan-angan manusia yang telah 'diproyeksikan' atau diidealkan sedemikian rupa sehingga terkesan sempurna dan berada di luar pikiran. Jadi, semakin Tuhan kita bicarakan dan jadikan tema dalam kesadaran kita, semakin nyata Dia dalam kesadaran, namun tetaplah hampa di luarnya.

Sudah dapat diduga bahwa bagi humanis ateis bayang-bayang Tuhan dalam benak kita telah menghalang-halangi realisasi diri sejati manusia. Jauh lebih dalam daripada sekadar menindas secara politis lewat teror, agama telah menjadi biang keladi keterasingan manusia dari dirinya sendiri sehingga dia menindas bakat-bakat kodratnya sendiri melalui angan-angannya. Jika kemanusiaan ingin mekar dengan segenap kemuliaan dan keluhurannya, manusia harus dibebaskan dari keterasingannya itu. Tuhan harus disingkirkan dari kesadaran manusia. Ada beberapa cara yang ditempuh untuk melaksanakan hal ini.

Bagi seorang humanis praktis seperti Karl Marx, perubahan struktural yang menghapus kelas-kelas sosial-ekonomis otomatis akan menghapus agama. Bagaikan seorang yang ketagihan ganja, manusia tertindas akan selalu membutuhkan ilusi untuk bertahan hidup. Untuk itulah agama muncul dari nestapa kelas-kelas tertindas itu. Yang manipulatif pada agama, menurut Marx, adalah fungsinya untuk menutupi akar-akar sesungguhnya kemiskinan dan alienasi kelas-kelas melarat itu.² Namun keadaan itu akan

2 Bdk. Kern, Walter, *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos Paper Back,

segera berubah begitu kesamaan sosial diwujudkan dalam sosialisme, bagaikan impian yang terusir begitu fajar me-rekah.

Kita dapat melihat di sini bahwa seperti teori Feuerbach tentang proyeksi, upaya Marx menyingkap agama sebagai tirai asap yang menyembunyikan pertentangan kepentingan bertumpu pada epistemologi Cartesian dan Kantian bahwa Tuhan tak lain daripada hasil konstruksi pikiran yang tidak memiliki status ontologis di luar kepala kita. Tuhan itu tidak nyata; hanya manusialah yang nyata. Jika demikian, bukan Tuhan, melainkan manusialah pembuat sejarah.

Bagi seorang humanis positivistic seperti Auguste Comte, Tuhan dalam sejarah epistemis umat manusia akan dilampaui begitu terjadi reorganisasi masyarakat secara teknokratis dan industrial. Mereka yang masih percaya takhayul, dewa-dewa, atau bahkan Tuhan yang maha esa dianggap memiliki mentalitas 'mentah' layaknya anak kecil yang masih percaya pada dongeng. Bila masyarakat berkembang secara progresif, apa yang ia sebut tahap teologis itu akan diatasi oleh suatu tahap yang lebih maju dalam berpikir, yaitu tahap metafisis. Juga mentalitas setengah matang seperti yang dapat ditemukan pada remaja ini masih percaya pada Tuhan yang dirumuskan dengan konsep-konsep abstrak filosofis, seperti *prima causa* atau *actus purus* yang dapat kita temukan pada Abad Pertengahan sebagai warisan Aristoteles. Baru pada tahap positif ketika masyarakat mengganti kepercayaan pada Tuhan, entah itu Tuhan Kitab Suci ataupun Tuhan para filsuf, dengan sains tentang fakta, kemanusiaan mencapai kematangan dan kedewasaannya.

Düsseldorf, 1981, h.74.

Reorganisasi sosial lewat sains menjadi strategi kunci filsuf Prancis ini untuk menyingkirkan Tuhan dari masyarakat. Lagi, di sini kita temukan bahwa humanisme memahami Tuhan sebagai hasil konstruksi pikiran, maka membunuhNya tidak lain daripada mengubah pola pikir dan mentalitas masyarakat. Pembuktian eksistensi Tuhan ala Anselmus bahwa Tuhan adalah lebih daripada yang bisa kita pikirkan tegas-tegas ditolak sebagai pola pikir metafisis.

Humanisme Comte meradikalkan kaum humanis abad ke-18, seperti deisme yang masih percaya adanya Tuhan namun menolak campur tanganNya dalam sejarah atau agnotisisme yang tidak ingin percaya Tuhan ada atau tidak karena tidak dapat mengetahui itu. Jika Tuhan ‘diistirahatkan’ dari pekerjaanNya dengan menyerahkan semuanya pada arloji semesta atau jika eksistensiNya tidak dapat diketahui, mengapa tidak menolak sama sekali eksistensiNya demi kemanusiaan karena Dia hanyalah bagian pikiran kita?

Seandainya saja Tuhan yang ingin disingkirkan demi mekarnya peradaban kemanusiaan sejati itu *hanya* bagian dalam akal kita, perkembangan sains dan ekonomi sudah cukup untuk menyingkirkanNya. Kenyataan tidaklah demikian. Agama bukan sekadar pola pikir, melainkan juga pola hidup. Tuhan juga terjangkau kuat dalam jiwa dan penghayatan eksistensial manusia, maka kemajuan ilmiah suatu masyarakat tidak niscaya mengantar pada pudarnya agama-agama. Terhadap kenyataan seperti itu humanisme juga memiliki barisan ‘pembunuh Tuhan’ yang membidikkan serangan pada penghayatan eksistensial manusia agar manusia sungguh-sungguh dapat muncul dengan segala otentisitas eksistensialnya tanpa menghamba lagi pada agama.

Salah seorang di antara mereka, Friedrich Nietzsche,

musuh nomer wahid kekristenan. Filsuf ini menggiring humanisme modern yang rasionalistis ke tepiannya dengan memaklumkan *der Wille zur Macht* (kehendak untuk berkuasa) sebagai sumber kreativitas dan realisasi bakat-bakat besar manusia. Bagi Nietzsche kekristenan membuat hidup kita tidak otentik karena menganjurkan penolakan terhadap dunia-sini dan menundukkan diri di bawah roh. Jika manusia ingin otentik dengan hidupnya, ia harus mengatakan ya (*Ja-Sagen*) kepada hidup di dunia-sini dengan segala naik turunnya. Itu berarti, manusia harus dibebaskan dari perhambaan roh dan menjadi tuan bagi dirinya sendiri dengan menerima energi kreatif yang memancar dari kehendak dan keduniawian hidupnya.

Dengan memaklumkan bahwa *Gott ist tot* (Tuhan sudah mati), filsuf di ujung abad ke-19 ini menubuatkan lahirnya suatu peradaban kemanusiaan tanpa Tuhan, tanpa gantungan otoritas supra-manusiawi, tanpa ketakutan akan dunia di balik kubur. Namun dengan hilangnya pegangan transendental keadaan memang terasa menyesakkan, sebab manusia yang butuh untuk percaya telah kehilangan obyeknya. Namun seorang humanis otentik akan bersuka cita atas keadaan itu karena dari situ merekalah fajar zaman yang memungkinkan kemanusiaan tampil apa adanya dengan nilai-nilai kreasinya sendiri tanpa menghamba pada agama ataupun Tuhan.

Kemanusiaan yang sepenuhnya otentik yang dicari para humanis dirumuskan secara metafisis oleh filsuf Prancis abad ke-20, Jean-Paul Sartre (1905-80), dengan ungkapannya yang termasyhur “eksistensi mendahului

esensi”.³ Jika menilik sejarah ide tentang manusia di dalam peradaban Barat, kita akan menemukan upaya-upaya untuk memenjarakan manusia di dalam terali-terali konseptual tentang esensinya.

Esensi adalah konsep yang sangat umum tentang ke-apa-an manusia, maka esensi bisa dianggap sebagai suatu cetak biru bagaimana manusia menjadi sesuatu. Tidak dapat diragukan bahwa cetak biru atau kerangkeng esensi yang paling dominan berasal dari agama ketika agama mengajarkan kepada kita sejak kecil bahwa Tuhan—dibayangkan sebagai “seniman adikodrati”⁴—telah menciptakan manusia menurut citra-Nya, yakni memasukkan kita ke dalam desainNya. Sartre menolak tegas upaya untuk menjerat manusia ke dalam rancangan-rancangan teleologis semacam itu.

Menurutnya manusia bereksistensi dulu, yakni berada di dunia ini, dan baru kemudian bisa didefinisikan esensinya, yakni setelah ia mati. Eksistensi mendahului esensi berarti suatu kebebasan manusia yang mutlak tanpa Tuhan yang memberi tujuan-tujuan kepada hidupnya. Manusia yang bertuhan menemukan makna hidupnya jika hidupnya merupakan realisasi *destiny* atau takdirnya. Namun, menurut Sartre *destiny* atau tujuan yang ditetapkan oleh Tuhan sejak awal mula justru merupakan sesuatu yang memasung kebebasan manusia untuk merealisasikan diri dan kebebas-

“Eksistensi
mendahului
esensi.”
—Jean-Paul Sartre

3 Lih. Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Humanism*, London, Eyre Methuen Ltd., 1973, h. 26.

4 Lih. *Ibid.*, h. 27.

annya. Jadi, tidak ada *destiny* dari luar diri manusia. Satu-satunya *destiny* manusia adalah kebebasannya. Karena itu dalam peradaban humanistik kita akan menghargai manusia bukan karena kesesuaiannya dengan standar-standar kemanusiaan tertentu yang ditetapkan lebih dahulu, entah secara metafisis ataupun teologis, melainkan karena manusia adalah kebebasan itu sendiri.

Di dalam sejarah humanisme Barat, tidak ada pemikir yang begitu radikal menekankan kebebasan manusia seperti filsuf Prancis ini. Darinya kita dapat melihat bagaimana humanisme tidak sekadar merupakan suatu antroposentrisme yang sudah dimulai sejak Descartes, melainkan juga sesuatu yang hanya mungkin bila Tuhan disingkirkan. Seperti para humanis ateistik pendahulunya, alasan penyingkiran Tuhan itu jelas: Dia dianggap menghalangi kebebasan dan realisasi bakat-bakat besar manusia.

Humanisme Ateistik dan Peradaban

Humanisme kerap disejajarkan dengan ateisme, sekularisme, atau bahkan filsafat Barat itu sendiri. Anggapan seperti itu tidak seluruhnya tepat, karena humanisme memiliki cakupan yang lebih luas dan dalam daripada sekadar humanisme ateistik. Di sini dapat didaftar, misalnya, humanisme Kristiani, humanisme Islam, humanisme kultural, humanisme eksistensial-teistik, yang memaknai pentingnya kemanusiaan dan kehidupannya di dunia-sini tanpa mengesampingkan kepercayaan akan Tuhan. Kiranya justru kalangan-kalangan agama monoteistik yang paling getol memberi pengertian sempit itu karena mereka berangkat dari suatu kecurigaan terhadap pendekatan-pendekatan rasionalistik sebagai ancaman bagi iman akan wahyu ilahi.

Penggunaan nalar dalam beragama dianggap dapat merongrong batas-batas doktriner dan bahkan dapat menggiring pada kesangsian terhadap otoritas sakral dan tradisi religius yang dijaga selama berabad-abad. Nalar juga dicurigai akan menggerus intuisi dan iman religius. Kecurigaan ini tentu saja sama sesatnya dengan sikap-sikap ateistis yang mencurigai iman sebagai retardasi mental. Mengapa? Karena nalar pun—meski dimiliki manusia dan menjadi ciri hakikinya—tidak berasal dari diri manusia sendiri, melainkan dari kuasa yang melampaui diri manusia. Jika kita mengikuti ulasan di atas, akan jelas bahwa humanisme yang mereproduksi kecurigaan terhadap agama berbalas kecurigaan terhadapnya yang pada gilirannya menyempitkan pengertian humanisme pada ateisme dan sekularisme. Sudah barang tentu sikap saling curiga itu tidak menolong dan bahkan merugikan kemanusiaan itu sendiri. Fakta menunjukkan bahwa agama tetap ada, dan warga sekular harus hidup berdampingan dengan warga religius dalam masyarakat plural.

Semua humanisme dapat dipandang sebagai suatu upaya intelektual yang gigih untuk memaknai kemanusiaan dan keterlibatan manusia di dalam dunianya. Upaya ini dilakukan dengan menggali tradisi kultural, seperti yang terjadi dalam humanisme Renaisans, untuk mengimbangi obsesi pada aspek-aspek adikodrati manusia sebagaimana banyak ditekankan oleh agama.

Untuk lepas dari dogmatisme agama, tidak jarang humanisme memilih strategi yang lebih tegas, yaitu mendekati gejala-gejala manusia dengan ilmu-ilmu empiris yang berujung pada penjelasan-penjelasan naturalistis tentang manusia, sebagaimana banyak dijumpai pada para fisiokrat, *the deists*, kaum materialis di Eropa abad ke-18, para be-

havioris dan para evolusionis abad ke-20. Dalam upayanya merebut manusia dari tafsiran-tafsiran teosentris agama, humanisme bahkan juga mengambil strategi yang ekstrem dengan menolak keyakinan religius dan peranannya dalam kesadaran manusia, sebagaimana dilakukan oleh para humanis ateistis yang baru saja kita bahas. Ada utopia yang dikira dapat terwujud dengan ateisme, seperti dapat kita baca dalam buku *L'Homme Machine* karya pencerah Prancis abad ke-18, La Mettrie. “Jika ateisme diterima umum,” tulisnya, “setiap bentuk agama akan hancur, dan tercabut dari akar-akarnya. Tidak akan ada lagi perang-perang teologis, tak ada lagi serdadu-serdadu agama—serdadu-serdadu yang mengerikan!”⁵ Pendapat seperti ini masih dianut sampai abad ke-21 ini, misalnya oleh Schnädelbach yang muak dengan terorisme atas nama Islam yang terjadi sejak 9/11.

Moral rasional meyakinkan kita untuk menerima adanya ‘nalar telanjang’ yang tidak berbusana nilai-nilai agama atau kebudayaan manapun.

Pertanyaan awal kita harus dijawab sekarang: Apakah kontribusi humanisme ateistis bagi pemahaman tentang manusia dan kemanusiaannya? Sejauh kita tidak menyempitkan humanis ateistis pada sikap-sikap ateistis, melainkan mengapresiasi aspek ilmiah dan metodologis yang mereka hasilkan, kita dapat memetik buah-buah peradaban mereka karena orang tidak perlu menjadi ateis untuk menjadi kritis terhadap agama.

5 Kutipan La Mettrie dalam Taylor, Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007, hlm. 293.

Radikalisasi ‘moral rasional’ (*Vernunftsmoral*) adalah sumbangan pertama kaum humanis ateistis. Moral rasional adalah moral yang tidak diturunkan dari wahyu dan tradisi religius, melainkan dari akal belaka. Moral yang imanen pada kemanusiaan kita ini menjadi proyek lama sejak Kant dan *the deists* pada abad ke-18. Para humanis Pencerahan ini masih menerima eksistensi Tuhan, meskipun peranannya sangat minimal dalam sejarah, jika tidak ingin mengatakan tidak ada sama sekali. Berkeyakinan bahwa tanpa wahyu akal belaka dapat memberi informasi tentang mana yang baik atau yang buruk tidak otomatis menyingkirkan iman akan Tuhan. Namun bukankah iman menjadi berlebihan jika rasio belaka sudah cukup untuk memberi tilikan moral tanpa wahyu ilahi?

Bisa dikatakan bahwa humanisme ateistis membawa moral rasional sampai ke tepian akhir imanensi manusia untuk menemukan asas-asas kebaikan yang murni manusia-wi tanpa transendensi. Kaum humanis ateistis yakin bahwa tanpa mengharapkan pahala di akhirat manusia dapat berbuat baik kepada sesamanya, dan sikap ini—demikian anggapan mereka—justru menunjukkan kedewasaan dan penerimaan kehidupan di dunia ini apa adanya. Manusia bisa bertindak adil, jujur, setia, andal, dan siap menolong sesamanya tanpa diperintah oleh agama atau oleh doktrin spesifik tertentu, tetapi melulu melihat bahwa semua kebaikan itu rasional untuk dilaksanakan karena dengan cara itu manusia menjadi manusia bagi sesamanya.

Moral rasional meyakinkan kita untuk menerima adanya ‘nalar telanjang’ yang tidak berbusana nilai-nilai agama

atau kebudayaan mana pun.⁶ Dari nalar macam itu mengalir perintah-perintah moral yang melampaui tembok-tembok agama dan kebudayaan. Orang tentu boleh entah secara teologis ataupun filosofis berkeberatan atas pengandaian seperti itu. Tetapi, lepas dari kontroversi ada atau tidaknya rasio telanjang yang mendasari moral, moral rasional yang dihasilkan dalam diskursus ateisme dapat memberi *platform* bersama suatu masyarakat yang ditandai oleh persaingan berbagai doktrin religius. Moral rasional tidak dikhususkan pada iman religius tertentu, maka membantu toleransi⁷ dalam masyarakat modern yang semakin kompleks. Berbagai bentuk etika modern yang sudah menjadi bagian penting kehidupan kita, seperti etika politik, etika sains, etika profesi, etika biomedis, etika bisnis merupakan hasil-hasil perkembangan moral rasional itu.

Sumbangan kedua humanisme ateistis adalah kritik agama (*Religionskritik*) itu sendiri sebagai suatu pendekatan rasional yang dapat dilihat sebagai sesuatu yang bermanfaat untuk memurnikan iman religius. Ateisme adalah satu hal, tetapi kritik agama adalah hal lain. Orang yang percaya kepada Tuhan dapat memanfaatkan kritik agama tanpa harus mengambil sikap ateistis. Kritik agama membantu orang untuk mengambil jarak kritis terhadap penghayatan religiusnya. Sebagai pandangan dunia total, agama mengklaim kebenaran absolutnya sehingga tak seorang pun be-

6 Saya berutang budi kepada Dr. John Prior SVD yang sempat berdiskusi dengan saya mengenai 'iman telanjang', sebuah diskusi di Ledalero Flores yang lalu berkembang ke tema 'rasio telanjang' ini.

7 Tidak mengherankan bahwa di zaman Pencerahan abad ke-18, saat proyek untuk mendasarkan moral rasional ini dimulai, ide toleransi juga berkembang.

rani mempersoalkannya. Akalpun dikebiri demi iman yang buta yang pada gilirannya menginduk pada otoritas yang disakralkan. Keadaan itu tidak bisa disebut manusiawi, karena bakat-bakat rasional manusia ditindas. Semakin agama dan praktik-praktiknya mencekik kebebasan manusia dan membengkok menjadi ideologis, hipokrit dan fanatis, semakin besar kebutuhan akan kritik agama untuk memberi nafas dan kesadaran akan dimensi kemanusiaan dalam agama. Kritik agama—katakanlah—tidak membebaskan *dari* agama, melainkan membebaskan *untuk* agama.

Lewat kritik agama, para humanis ateistis itu menantang orang-orang beriman untuk secara mendalam merenungkan mengapa dan bagaimana mereka beriman. Dalam arti ini orang-orang percaya mereka tantang untuk memperlakukan iman mereka tidak sebagai keyakinan-keyakinan konvensional belaka yang mereka pegang dengan mata tertutup. “Orang percaya,” demikian tulis Herwig Arts, “seharusnya berterima kasih selalu kepada para ateis”.⁸ Mengapa? Karena kritik agama memurnikan iman mereka. Bagaikan bubuk mesiu yang meletus dan mengganggu telinga, kritik agama menggugah orang beragama untuk—meminjam istilah Kant—“terjaga dari tidur dogmatis”nya. Tentu sikap mau belajar para ateis ini mengandaikan bahwa yang mau belajar itu lebih dulu merasa cukup aman dengan dirinya—dan untuk itu memang dibutuhkan iman—sehingga tidak memandang ateisme sebagai musuh.

Betapapun sucinya, agama melibatkan banyak hal yang bersifat manusiawi dan duniawi, seperti imajinasi sosial

8 Arts, Herwig, *Faith and Unbelief: Uncertainty and Atheism*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, h.xii.

manusia, kepentingan kelasnya, sistem pengetahuannya, atau tradisi kulturalnya. Kita tahu, gambaran tentang surga dan bahkan juga tentang Allah dalam berbagai agama berbeda satu sama lain, antara lain karena agama-agama muncul dari konteks sosio-historis yang berbeda. Dengan hanya percaya saja, tanpa juga berpikir, gambaran tentang Tuhan lama kelamaan dipercaya sebagai Tuhan itu

Jika berhalaberhalapikiran disembah sebagai *theos*, dalam arti ini untuk menjadi seorang teis sejati, diperlukan sikap ‘ateis’, yakni menolak meyakini *theos* palsu itu.

sendiri, padahal gambaran tentangNya dibangun oleh sejarah, kekuasaan, dan kebudayaan manusia. Alih-alih memuja Tuhan, manusia lalu memuja gambaran Tuhan yang tidak lain daripada berhalapikirannya sendiri. Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche, dan Sartre benar bahwa sesuatu yang dihasilkan oleh pikiran telah mengasingkan manusia dan memasung kebebasannya. Mereka menyebut itu “Tuhan”, tetapi kita menyebutnya dengan lebih tepat, yaitu: gambaran tentang Tuhan. Jika yang dipersoalkan adalah gambaran Tuhan, kritik agama sebenarnya akan sangat

menolong umat beragama sendiri membersihkan imannya dari delusi, infantilitas, eskapisme, dan fatalisme dalam menghayati agama karena Tuhan lebih akbar daripada yang dapat dipikirkan oleh manusia.

Dalam arti ini humanisme ateistis—tanpa dimaksudkan oleh para pencetusnya sendiri—kiranya dapat menjadi jalan bagi orang-orang percaya untuk mengakui transendensi dan kemutlakan Tuhan yang berada di luar gambaran mereka. Bukan Tuhan, melainkan pemakaian konsep Tuhan untuk

memuaskan kepentingan-kepentingan manusialah yang sesungguhnya harus ditolak. Bukan Tuhan, melainkan gambaran tentang Tuhan yang kelirulah yang sesungguhnya harus kita ‘bunuh’. Jika berhala-berhala pikiran disembah sebagai *theos*, dalam arti ini untuk menjadi seorang teis sejati, diperlukan sikap ‘ateis’, yakni menolak meyakini *theos* palsu itu. Seperti dikatakan oleh Ernst Bloch, “Hanya seorang Kristenlah yang dapat menjadi seorang ateis yang baik”. Mengapa? Karena seorang ateis yang baik selalu berupaya untuk memerdekakan dirinya dari perbudakan intelektual, imperialisme ideologis, dan takhayul teokratis, dan semua upaya ini dimiliki oleh seorang Kristen yang saleh sekaligus cerdas. Akibat keteguhannya menentang berbagai delusi agama Romawi itu, para martir Kristen di zaman Nero dijuluki “*atheoi*”.⁹

Berkembangnya ilmu-ilmu empiris yang meneliti agama kiranya merupakan sumbangan ketiga yang bersifat pragmatis dari humanisme ateistis. Selain Feuerbach, Nietzsche, dan Sartre, tentu kita harus menghitung Freud dan para behavioris yang memperlakukan agama sebagai obyek riset mereka. Jauh sebelum munculnya para ateis, apa yang disebut ilmu agama tidak kurang dari suatu teologi yang menjelaskan, membenarkan, dan membela iman sendiri. Dewasa ini dunia ilmu dan pendidikan tinggi telah memiliki dan mengembangkan berbagai ilmu empiris dan percabangan mereka, seperti psikologi agama, sosiologi agama, antropologi agama, sejarah agama-agama. Ilmu-ilmu tersebut memperlakukan gejala-gejala agama, seperti mistik, *trance*, bahasa roh, penyembuhan lewat iman, kemartiran

9 Lih. *Ibid.*, h.vii-viii.

sebagai gejala-gejala manusiawi yang dijelaskan secara rasional dan empiris. Pendekatan-pendekatan ini berguna untuk melihat gejala-gejala religius dari sisi manusiawi agar manusia sendiri tidak memutlakkan pengalaman subyektifnya sebagai kebenaran ilahi.

Humanisme ateistis banyak mendorong peralihan sudut pandang dari 'perspektif penghayat' ke 'perspektif pengamat' yang banyak membantu mengembangkan etos riset ilmiah tentang agama yang hari ini dimiliki dunia ilmu. Bersama dengan moral rasional dan kritik agama, ilmu-ilmu empiris tentang agama banyak membantu umat beragama sendiri dalam menghayati imannya secara dewasa tanpa mengesampingkan peranan akal. Ini terjadi dalam banyak studi baik di kalangan Katolik maupun Protestan di Barat untuk merekonstruksi suatu teologi yang sesuai dengan kompleksitas dunia modern kita dan karenanya juga menolong penghayatan iman yang lebih transformatif dan toleran. Tentu saja keterbukaan terhadap ilmu-ilmu agama mengandaikan sikap rasional agama. Suatu agama atau suatu cara penghayatan religius dalam agama yang menutup diri terhadap cahaya akal dan beralih ke persepsi batiniah belaka, yakni tanpa mediasi akal, akan menampik filsafat dan ilmu-ilmu agama itu sebagai buatan iblis yang menyangsikan iman.¹⁰ Jelas itu sebuah kesalahpahaman yang berbahaya karena akan sangat memiskinkan bakat-bakat manusia

10 Bdk. Schmid, Georg, *Zwischen Wahn und Sinn. Halten die Weltreligionen, was sie versprechen?*, Benzinger Düsseldorf, 1995, hlm. 111.

Bab 3

Kemanusiaan Tanpa Manusia

HUMANISME KERAP dibahas sebagai persoalan filosofis belaka. Di sini kita harus masuk ke dalam persoalan yang jarang dibahas ketika humanisme dibicarakan, yaitu kaitan antara humanisme dan kolonialisme atas bangsa-bangsa di luar Eropa, seperti di Asia, Afrika, India, Amerika, atau Polinesia. Jika yang baru saja kita diskusikan adalah gambaran Tuhan, kali ini kita harus mempersoalkan gambaran manusia dalam humanisme itu sendiri. Seperti gambaran Tuhan, gambaran manusia dapat membawa manusia kepada alienasi, marginalisasi, dan dominasi satu sama lain. Di sini kita tidak berbicara tentang dogmatisme agama, melainkan tentang penyempitan gambaran manusia. Konsep kemanusiaan universal yang mendasari peradaban Barat modern itu mendapat pemaknaan yang eksklusif, yakni di-mengerti dari sudut pandang peradaban Eropa.

Kita akan mengulas pertama-tama hubungan humanisme dengan kolonialisme yang dipraktikkan sejak abad ke-

15 sampai ke-18, dan hubungan humanisme dengan totalitarianisme abad ke-20 di Eropa. Dalam kedua hal tersebut, makna kemanusiaan sedemikian dipersempit sehingga menyinkirkan orang-orang yang tidak berada dalam cakupannya sebagai bukan-manusia. Keadaan itu dapat kita sebut kemanusiaan tanpa manusia, karena manusia konkret dalam segala kekhasan dan perbedaannya disinkirkan oleh definisi eksklusif tentang kemanusiaan.

Kemanusiaan dan Pemberadaban

Jauh dari argumentasi abstrak, sejarah kolonialisme berbicara banyak tentang proses pemberadaban bangsa-bangsa lain di luar Eropa dan tentu saja lewat penaklukan. Memang tidak gampang menemukan hubungan antara humanisme yang dibangun secara kultural dan filosofis yang telah kita bahas di atas dan humanisme yang dibangun secara politis dengan penaklukan. Namun kita boleh memastikan bahwa hubungan itu terletak pada kesadaran rasional yang makin mekar lewat gerakan humanisme. Orang-orang Eropa yang menemukan kemanusiaan universal juga merasa berkewajiban untuk memberadabkan bangsa-bangsa lain di seberang lautan.

Tentu saja tidak disangkal di sini bahwa kolonialisme terjadi dengan motif-motif ekonomi, seperti memasok stok untuk perdagangan budak, mencari bahan-bahan baku atau hal-hal lain, namun kiranya penjajahan tidak akan menjadi kekuatan sistemis yang begitu merasuki otak baik para pelaku maupun para korbannya bila tidak diselimuti pembenaran-pembenaran moral tentang perlunya memberadabkan bangsa-bangsa di luar Eropa. Ukuran keberadaban tentu saja standar nilai-nilai sang penakluk. Dalam arti ini, antro-

posentrisme peradaban humanis bergantung pada suatu pengertian *antrophos* (manusia) yang *eurocentric* (berpusat pada pengertian-pengertian orang Eropa).

Humanisme modern dalam berbagai versinya meyakini adanya kemanusiaan universal yang melampaui kebudayaan-kebudayaan lokal. Seperti dikatakan Clifford Geertz, manusia oleh humanisme modern digambarkan sebagai makhluk berakal “yang tampak bila ia menanggalkan kostum-kostum kebudayaannya”.¹ Manusia yang dibela oleh humanisme itu adalah manusia dengan huruf M besar, yang di dalam sejarah filsafat Barat ditemukan tidak di kapal-kapal pengangkut budak-budak negro atau di lokasi-lokasi kerja paksa pembangunan jalan Daendels, melainkan di tumpukan literatur filosofis yang jauh dari nyeri dan rintihan dari tanah-tanah jajahan.

Sejarah kolonialisme seolah mendesak orang Barat untuk mengaku bahwa keagungan dan keluhuran ajaran-ajaran humanis mereka tentang kemanusiaan universal itu tidak diraih begitu saja lewat retorika mimbar yang serba intelektual dan bebas dominasi, melainkan lewat pertumpahan darah dan perampasan kebebasan penduduk tanah-tanah terjajah. Dalam sejarah kolonialisme, Manusia ditemukan lewat penegasan diri manusia Barat atas mereka yang terjajah.

1 Dalam risetnya Geertz menemukan bahwa apa manusia itu dan bagaimana menjadi manusia erat terkait dengan komunitas partikular yang konkret. Menjadi manusia di Jawa, misalnya, adalah menjadi *wong Jawa*. Dalam etnografi, manusia tidak pernah ditemukan sebagai manusia universal seperti dikonsepsikan oleh Pencerahan Eropa. Lih. Geertz, Clifford, *Tafsir Kebudayaan*, Kanisius, Yogyakarta, 1992, h. 46 dan 66.

Kenyataan empirisnya tentu sangat kompleks, karena kemanusiaan berwajah ganda. Di satu sisi penjajahan dianggap bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, maka di bawah panji-panji humanisme kritik-kritik atas kolonialisme dilancarkan yang sampai kini masih berjejak dalam diskursus pasca-kolonialisme. Di sisi lain atas nama kemanusiaan juga kombinasi historis antara pemberadaban dan penjajahan itu terjadi. Dapat dibayangkan bagaimana oposisi biner 'beradab' dan 'biadab' dimainkan di sini, sehingga hanya kriteria keberadaban bangsa penjajahlah yang menentukan kemanusiaan. Lewat praktik marginalisasi, represi, dan diskriminasi lagi dan lagi, tumbuhlah di antara para penjajah itu keyakinan yang lebih besar lagi dan lagi akan universalitas nilai-nilai mereka. Dengan ungkapan lain, universalitas kemanusiaan Manusia dengan M itu tidak ditemukan, melainkan dibuat.

Seperti dilaporkan oleh sejarawan Swiss, Urs Bitterli, dalam *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten* (Yang 'Liar' dan Yang 'Beradab'), anggapan umum orang-orang Eropa di zaman kolonialisme tentang penduduk di seberang lautan bervariasi. Pandangan itu bisa mulai dari stereotip religius yang dibawa sejak Abad Pertengahan bahwa para penduduk seberang itu 'kafir' dan harus diselamatkan dari api neraka, melalui prasangka rasial bahwa mereka adalah manusia dari spesies inferior, sampai ke sikap-sikap menjadikan mereka obyek—semacam dedaunan eksotis dalam herbarium—yakni sebagai bahan riset ilmiah untuk mengukur keberlainan ciri fisik mereka.²

Dalam segala variasinya ini penduduk seberang lautan

2 Lih. Bitterli, Urs, h. 180 dst.

dianggap liar, biadab, eksotis, atau—meminjam ungkapan Richard Rorty—“manusia-manusia palsu”.³ Karena itu mereka tidak hanya diperlakukan sebagai obyek-obyek atau alat-alat, sebagaimana terjadi dalam perdagangan budak dan kerja paksa yang waktu itu menjadi tren, melainkan juga dalam rangka pemberadaban, mereka didomestifikasi dengan standar nilai-nilai Eropa yang dianggap universal. Mereka berdandan seperti orang Eropa, berbicara dalam bahasa Eropa, makan dengan cara Eropa, mengikuti adat Eropa atau—singkatnya—menjadi ‘manusia’. Meski demikian, mereka tetap merupakan *the other* yang tidak pernah pas dimasukkan ke dalam kategori kemanusiaan yang dianut orang-orang Eropa.

Dilaporkan, misalnya, bagaimana berdasarkan pigmen kulit, bentuk tengkorak, golongan darah, warna rambut, ukuran mata mereka, para ahli biologi sibuk menyusun tipologi ras ke dalam suatu ‘spektrum tipe-tipe’ meneruskan klasifikasi spesies Carl von Linné.⁴ Tentu saja ‘tabel periodik’ ala biologi itu membuka godaan untuk menempatkan ras-ras lain di luar Eropa pada posisi biologis yang inferior. Bahkan ada godaan juga untuk menganggap mereka berasal dari spesies berbeda, sesuatu yang selalu saja dipakai saat itu untuk membenarkan perbudakan terhadap negro.⁵

Universalitas kemanusiaan sejauh dilihat dari sudut pandang sejarah kolonialisme bukanlah sebuah gagasan yang netral dan obyektif. Universalitas itu tidak hanya berpusat

3 Lih. Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1995, h.307.

4 Lih. Bitterly, Urs, h.189.

5 Bdk. Ibid., 329.

pada pengertian-pengertian orang-orang Eropa yang mendominasi kebudayaan lain; universalitas juga memuat pembenaran atas praktik-praktik keji terhadap penduduk tanah jajahan.

Suatu humanisme yang dimaknai secara sepihak oleh suatu rezim tafsir yang dominan akan menghentikan makna kemanusiaan universal yang melekat pada humanisme.

Di sini kita menemukan suatu ke-sejajaran antara “Tuhan” yang oleh humanisme dianggap menindas kemanusiaan dan “Manusia dengan M” yang ternyata dapat menjadi alasan untuk menindas manusia-manusia di luar Eropa. Lewat ekspansi hegemoni kolonial dan eksploitasi yang mengiringinya, universalitas kemanusiaan diperkokoh dalam kesadaran orang-orang Eropa dan diperluas pada bangsa-bangsa jajahan mereka, sebagaimana pada Abad Pertengahan, gambaran tentang “Tuhan” tertentu

menjadi semakin nyata lewat teror religius yang dipraktikkan oleh Inkuisisi.

Kita lalu dapat menemukan mengapa gagasan tentang kemanusiaan yang melekat pada praksis penjajahan—sekali-pun memiliki pancaran moral universal—sangat spesifik Eropa: karena universalitasnya merupakan sebuah klaim yang dipertegas lewat praktik penaklukan, sementara dalam hati mereka yang kecut penduduk tanah jajahan membiarkan diri didefinisikan dari luar diri mereka. Dalam arti ini laporan bahwa Amerika ‘ditemukan’ Columbus, misalnya, menyiratkan suatu *Eurocentrism* yang sangat vulgar karena ‘ditemukan’ berarti disadari sebagai obyek, yakni obyek kesadaran orang Eropa, dan sampai hari ini ungkapan itu

kita ulangi secara naif seolah-olah kata itu suatu kebenaran universal.

Hegemoni kultural Barat dalam sejarah kolonialisme menyajikan suatu eksklusivisme dalam humanisme, serupa dengan eksklusivisme dalam agama yang mengklaim telah menemukan akses ke surga lewat doktrin-doktrinnya. Humanisme, seberapa universalnya pun klaimnya, dengan demikian tetap berciri eksklusif, jika 'kemanusiaan universal' dimaknai hanya oleh satu rezim tafsir yang menyingkirkan kemungkinan tafsir-tafsir lain. Keadaannya serupa dengan "Tuhan" dalam agama-agama yang meski dimaknai sebagai 'Tuhan semua manusia', secara praktis kerap diartikan sebagai 'Tuhan agama kita' yang berbeda dengan 'Tuhan agama mereka'.

Seperti eksklusivisme agama yang seolah mengurung Tuhan dalam pagar-pagar doktrinernya, suatu humanisme yang dimaknai secara sepihak oleh suatu rezim tafsir yang dominan akan menghentikan makna kemanusiaan universal yang melekat pada humanisme. Kita lalu dapat berbicara tentang *humanisme eksklusivistis* yang menyempitkan arti kemanusiaan dengan ukuran kelompok yang menganggap diri superior atas kelompok-kelompok lain. Seperti dikutip Rorty dari Geertz, "*Men's most importunate claims to humanity are cast in the accents of group pride*".⁶ Menurut konsep eksklusivistis itu, 'manusia' adalah orang Eropa dengan peradaban humanistisnya yang rasional dan bukan mereka yang masih percaya takhayul di hutan Amazon, orang-orang negro

6 Lih. Rorty, Richard, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", dalam Shute, Stephen et al. (ed.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, BasicBooks, New York, 1993, h. 113.

yang dijual sebagai budak, atau penduduk Jawa yang tidak menghasilkan jenius-jenius sekelas Michelangelo, Newton, atau Hegel.

Kemanusiaan dan Teror

Pada bagian ini kita harus membicarakan konsekuensi historis kolonialisme dengan humanisme eksklusivistis yang menyertainya. Salah satu pendirian termasyhur yang harus kita bahas di sini berasal dari Hannah Arendt dalam bukunya *The Origin of Totalitarianism*. Perempuan filsuf di zaman Nazi ini mengisi bagian kedua dari tiga bagian bukunya itu dengan analisis kritis atas sejarah kolonialisme Eropa terhadap bangsa-bangsa lain, khususnya di Afrika. Berbeda dengan Bitterli yang membatasi diri pada sejarah kolonialisme, Arendt menghubungkan kolonialisme dengan totalitarianisme abad ke-20. Baginya pembersihan etnis besar-besaran dalam Nazi Jerman dan pembantaian yang dilakukan rezim komunistis Soviet terhadap lawan politisnya bukannya tanpa preseden.

Menurut Arendt ada dua preseden. Preseden pertama tidak lain daripada pengalaman menjajah bangsa-bangsa lain di luar Eropa. Preseden kedua adalah sesuatu yang sudah diawali oleh humanisme, yaitu obsesi pada dunia-sini yang menjadi radikal dalam pandangan yang mereduksi segalanya pada mekanisme alamiah dalam bentuk naturalisme.

Kolonialisme dapat dianggap sebagai *prelude* ke dalam totalitarianisme karena gambaran tentang kemanusiaan eksklusif yang dipelajari oleh orang-orang Eropa dalam kolonialisme diradikalkan dalam totalitarianisme. Pengalaman memperlakukan penduduk di luar Eropa sebagai sesuatu yang tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori kemanusiaan-

an yang dipahami secara *Eurocentric* itu menurut Arendt telah menjadi *collective mindset* untuk memperlakukan kelompok-kelompok minoritas dan oposisi politis di dalam negeri juga sebagai ‘bukan manusia’.⁷

Paham kemanusiaan itu sendiri yang dalam kolonialisme sedikit banyak masih membuka ruang bagi ‘yang lain’ lewat pemberadaban sekarang semakin dipersempit menjadi ‘ras tertentu’ atau ‘kelas tertentu’. Dengan demikian, mereka yang tidak tercakup di dalamnya bukan hanya dipandang ‘rendah’ sehingga dapat diperbudak, melainkan juga ‘bukan apa-apa’ sehingga dapat dimusnahkan. Nazisme dan komunisme adalah suatu humanisme karena memandang manusia sebagai pusat sejarah, suatu subyek yang dapat mengubah sejarah melalui kebebasannya dan kemampuan-kemampuan kodratinya. Namun ketika manusia dipersempit pada ras atau kelas tertentu, humanisme mereka berubah menjadi teror yang mengalienasi, mengintimidasi, dan mendestruksi manusia konkret dengan kekhasan individual dan keragamannya. Depersonalisasi manusia sebagai komponen suatu massa dengan serta merta mendegradasi kemanusiaan ke taraf obyek-obyek yang dapat dimanipulasi secara teknis.

Proses depersonalisasi itu dapat dilihat sebagai konsekuensi obsesi humanisme modern pada kemampuan-kemampuan kodrati manusia yang bermuara pada naturalisme. Itulah preseden kedua yang harus dijelaskan di sini. Humanisme berubah bentuk menjadi naturalisme ketika kemampuan-kemampuan kodrati manusia dipersempit menjadi mekanisme naluriah untuk *survival* belaka. Perubahan

7 Bdk. Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München, 1996, h.407.

ini merupakan sebuah proses pemiskinan yang berlangsung bertahap. Dalam humanisme Kristiani manusia masih memiliki dimensi supranatural, yaitu kepercayaan pada Tuhan dan wahyuNya. Humanisme ateistis menghapus Tuhan demi kebebasan. Kebebasan ini pada akhirnya juga dihapus dalam naturalisme karena dianggap tidak obyektif dan tidak ilmiah. Itulah sebabnya mengapa modernitas kapitalis berupaya menghabisi ciri-ciri misterius manusia, termasuk iman dan kebebasannya, dengan memperlakukannya sebagai *human resource*, modal, atau bahkan komoditas yang bisa dipertukarkan dengan uang, sebagaimana terjadi dalam *human trafficking*.

Gambaran naturalistis tentang manusia banyak dipengaruhi oleh teori evolusi Darwin dan psikologi perilaku. Dalam gambaran itu manusia telah kehilangan ciri personal dan sakralnya yang dalam humanisme masih dijaga dalam wujud kebebasan. Begitu keyakinan akan Tuhan sebagai asal dan tujuan hidup manusia dalam Darwinisme sosial rezim totaliter itu ditinggalkan, manusia dilihat tidak lebih daripada produk kebetulan proses-proses alamiah.⁸ Ateisme menegakkan kebebasan mutlak manusia dengan mengusir misteri ilahi, tetapi bagi naturalisme kebebasan yang telah tegak itu adalah suatu misteri yang menggelisahkan yang hanya bisa diusir jika manusia menjadi satu di antara yang murni obyektif, yaitu benda-benda. Di sini, di dalam naturalisme, apa yang merupakan hasil ilmu-ilmu empiris yang masih terbuka pada falsifikasi justru mendapat status metafisis yang kebal terhadap bantahan.

Dalam bukunya itu Arendt menyingkap suatu para-

8 Lih. Arendt, Hannah, h. 950.

doks yang mengerikan yang terjadi dalam sejarah humanisme modern. Di satu pihak 'kematian Tuhan' yang oleh Nietzsche dimaklumkan sebagai awal zaman nihilisme membuka peluang bagi manusia untuk bermain sebagai Tuhan.⁹ Di lain pihak, karena manusia tidak tahan untuk mengambilalih tempat Tuhan tanpa sesuatu di atasnya, maka ia pun menundukkan diri di bawah hukum-hukum alam yang menyangkal kebebasan manusia, seperti seleksi alam untuk memperoleh ras-ras unggul dan hukum sejarah tentang perjuangan kelas-kelas sosial.¹⁰

Manakala manusia bermain sebagai Tuhan, ia akan memperlakukan orang lain sebagai obyek manipulasi menurut skema hukum alam yang obyektif dan impersonal. Sosok Yahudi yang dijebloskan dalam kamp konsentrasi mewakili gambaran naturalistis tentang manusia itu: Dengan dihilangkannya berturut-turut person yuristis, person moral, dan person individual dari orang itu, yang tersisa tinggal manusia alamiah yang bagaikan seekor hewan Pavlovian berperilaku reaktif dan terdeterminasi oleh lingkungan. 'Dihilangkan' di sini berarti dianonimisasi atau didepersonalisasikan, yakni diubah menjadi kerumunan bilangan-bilangan, sehingga tinggal sesuatu yang sangat universal di dalam dirinya, yaitu organisme alamiah yang tunduk pada hukum stimulus-respons. Perlakuan itulah yang oleh Arendt disebut teror.¹¹ Teror membuat manusia konkret kelihatan *überflüssig* (berlebihan).

Menurut Arendt, yang teroris pada Nazisme dan ko-

9 Bdk. *Ibid.*, h. 911.

10 Bdk. *Ibid.*, h. 955.

11 Bdk. *Ibid.*, h. 908, 922-933.

munisme bukan hanya kebengisan mereka, melainkan sesuatu yang lebih mendasar, yakni bagaimana mereka menihilkan manusia dari kemanusiaan. Manusia diremehkan sedemikian rupa sehingga konsep kemanusiaan yang mereka bangun menyingkirkan segala yang membuat manusia itu individual, plural, dan transendental.

Jika kita ikuti 'logika' sejarah humanisme, kita dapat mengatakan bahwa kematian Tuhan yang dicanangkan oleh para ateis disusul dengan kematian manusia sendiri di dalam

Dalam filsafat modern, 'manusia alamiah' diperoleh lewat abstraksi atau pelucutan ciri-ciri konkret manusia, seperti gender, kelas, atau kebudayaannya.

suatu rezim politis buatan tangan manusia. Begitu Tuhan sebagai sesuatu yang transendental dihilangkan dari kesadaran, manusia sebagai sesuatu yang transendental, yaitu suatu makhluk spiritual yang 'melampaui' organismenya, juga harus dicoret dari kesadaran, sebab secara konsekuen penolakan transendensi pada akhirnya diarahkan pada manusia juga.

Jika transendensi manusia raib, manusia menjadi sama sekali imanen, dan imanensi total ini tidak lain daripada kehidupan organisnya, manusia alamiah. Kita tahu bahwa dalam filsafat modern, 'manusia alamiah' diperoleh lewat abstraksi atau pelucutan ciri-ciri konkret manusia, seperti gender, kelas, atau kebudayaannya. Menurut Arendt 'manusia alamiah' sungguh ditemukan dalam kenyataan empiris, yakni dalam para tahanan kamp-kamp konsentrasi Nazi yang sudah didepersonalisasikan menjadi bilangan-bilangan. Pencerahan Eropa yang mengklaim telah menemukan kodrat manusia yang permanen dan universal harus berhadapan

dengan kenyataan bahwa manusia universal seperti yang diangankan itu hanya diperoleh lewat dehumanisasi manusia konkret.

Begitu manusia menjadi tampak berlebihan, kebengisan yang dilakukan terhadapnya tidak lagi membutuhkan pembenaran. Pendapat Arendt ini bukanlah sinisme terhadap humanisme universal yang dibela oleh peradaban modern sejak Renaisans. Dia sedang mempraktikkan sebuah kritik yang fundamental atas segala kecenderungan untuk mengabstraksi manusia konkret menjadi sesuatu yang serba umum dan homogen seperti konsep kemanusiaan ala humanisme itu.

Ada bahaya besar yang menghadang kita dalam konsep-konsep abstrak tentang manusia dan kemanusiaannya. Totalitarianisme abad ke-20 bagi Arendt merupakan klimaks suatu proses yang di dalamnya konsep-konsep abstrak itu sungguh dipraktikkan sebagai teror atas manusia-manusia konkret. Humanisme eksklusivistis adalah kemanusiaan tanpa manusia dalam arti bahwa konsep universal namun eksklusif tentang kemanusiaan itu telah menyingkirkan manusia. Manusia mati dibunuh oleh konsep kemanusiaan itu sendiri di tempat antroposentrisme peradaban modern mencapai titik nadirnya. Ke tempat itu tidak seorang humanis pun mau pergi.

Bab 4

Matinya Kemanusiaan?

DENGAN KOLONIALISME dan totalitarianisme, dewasa ini muncul sikap skeptis yang belum pernah terjadi sebelumnya terhadap humanisme modern. Kita sedang menapaki suatu era yang menyangsikan gagasan besar tentang manusia. Kita memang menikmati hasil-hasil positif gerakan humanisme seperti telah saya sebut pada permulaan uraian ini. Ketika berbicara tentang hak-hak asasi manusia, misalnya, mau tidak mau kita mengandaikan banyak hal yang merupakan prestasi gerakan humanisme modern, seperti penghargaan terhadap kebebasan, rasionalitas, dan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Peradaban sekular, sebagaimana terwujud dalam metropolis-metropolis modern yang serba ilmiah, ekonomis dan teknologis, membeberkan begitu jelas bagaimana berkata ya terhadap keduniawian dan kemanusiaan.¹ Pada saat yang

1 Bandingkanlah antara kota-kota modern yang berpusat pada industri, pusat-pusat perbelanjaan, bank-bank dan kota-kota tradisional yang berpusat pada gereja atau masjid dan istana. Di balik fakta arsitektural

sama kita tahu bahwa konsep kemanusiaan universal dan ciri keduniawian yang dibawahnya mengandung bahaya yang sama besarnya dengan konsep Tuhan dari agama manapun, jika konsep-konsep itu dimengerti secara eksklusivistis dengan menyingkirkan manusia konkret dalam segala keberlainan kultural, ras, gender, maupun kelasnya.

Dilema dalam humanisme itu mendesak kita untuk menimbang ulang makna manusia dan kemanusiaan dalam humanisme. Banyak pemikir berbicara tentang matinya kemanusiaan, seperti para kritikus humanisme yang segera akan kita bahas ini, namun kita mempersoalkan isi kritik mereka dan memutuskan untuk tetap membela manusia dalam sebuah versi yang boleh kita sebut humanisme 'lentur'.

Melampaui Metafisika Kemanusiaan

Para kritikus humanisme pada abad ke-20 ingin membebaskan manusia dari metafisika kemanusiaan yang memahami Manusia sebagai pusat kenyataan. Tidak dapat dipungkiri bahwa perkembangan baru dalam sains kontemporer yang banyak mempersoalkan pandangan dunia Newtonian ikut mempengaruhi skeptisisme terhadap metafisika kemanusiaan itu. Dalam mekanika kuantum dan teori relativitas, misalnya, gambaran dunia yang deterministis dibantah dengan indeterminisme. Kenyataan alamiah itu sendiri, partikel, bukanlah suatu substansi seperti yang dicari dalam metafisika, melainkan suatu gerak yang selalu berubah.

itu terdapat pandangan-pandangan dunia yang berbeda tentang apa yang dinilai penting dalam suatu zaman.

Bagaimana konstruksi teoretis tentang obyek alamiah itu juga menentukan cara obyek itu menampakkan diri. Jika demikian, antroposentrisme selama berabad-abad juga dapat dilihat sebagai suatu konstruksi metafisis yang membuat kita secara intelektual terobsesi untuk menggugulkan universalitas kemanusiaan, dan itu dilakukan dengan meminggirkan antara lain kebudayaan, agama, dan gender. Metafisika kemanusiaan yang mendasari humanisme modern digugat sekurangnya dari tiga arah yang sejak awal dibangun oleh humanisme, yaitu metafisika yang diwakili oleh Martin Heidegger dan Jacques Derrida, kebudayaan oleh Richard Rorty, dan masyarakat oleh Niklas Luhmann.

Dalam tulisannya, “Geheimnis der Sprache Johann Peter Hebel” (Rahasia Bahasa Johann Peter Hebel), filsuf besar abad ke-20, Martin Heidegger, menyatakan, “*Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht*” (Sesungguhnya bahasa berbicara, bukan manusia. Manusia berbicara baru sejauh ia selalu sesuai dengan bahasa).²

Manusia memang berbicara, yaitu menuturkan bahasa, tetapi bahasa harus didengarkan lebih dahulu baru kemudian bisa berbicara. Yang didengarkan itu adalah bahasa yang meneguhkan hakikatnya. Bahasa primordial yang membuat manusia menjadi manusia adalah bahasa ibu, bahasa yang dituturkan dalam sebuah komunitas konkret. Jika demikian, manusia dan kemanusiaan ditemukan—atau lebih tepat—dibuat lewat percakapan, yaitu yang dituturkan oleh

2 Heidegger, Martin, “Geheimnis der Sprache Johann Peter Hebel”, dalam De Haar, Erwin, *Im Zeichen der Hoffnung*, Max Hueber Verlag, München, 1961, h. 488.

suatu kelompok. Dengan mengucapkannya lagi dan lagi, manusia dan kemanusiaan menjadi semakin nyata. Dalam arti ini kita boleh mengatakan bahwa manusia belum ada sebelum Renaisans karena ia belum menjadi tema tuturan sebagaimana terjadi dalam filsafat dan ilmu-ilmu kemanusiaan modern.³

Pandangan Heidegger itu ikut menandai *linguistic turn* dalam filsafat abad ke-20 yang melihat humanisme sebagai perkara diskursus yang tidak hanya dituturkan dalam sebuah forum, melainkan menjadi pusat tuturan dan pengetahuan suatu zaman, yaitu modernitas. Sejak awal, kita telah terlibat dengan kata-kata abstrak “manusia” dan “kemanusiaan” yang menjadi pokok persoalan dalam humanisme. Kata-kata yang terus dituturkan oleh ilmu-ilmu kemanusiaan itu memiliki asal-usul metafisis sekaligus juga mendasari suatu metafisika.⁴

‘Kemanusiaan’ adalah sebuah diskursus tentang ‘hakikat’ yang dapat kita sebut ‘metafisika kemanusiaan’. Dalam metafisika kemanusiaan, menurut Heidegger, humanisme melupakan hubungan ‘hakikat’ itu dengan ‘Ada’ (*Sein*).⁵ Hakikat tidak sama dengan ‘Ada’; bagaimana ‘Ada’ menyingkapkan dirinya juga menentukan bagaimana ‘hakikat’ ditangkap. Humanisme merupakan bagian dari sejarah pemahaman tentang ‘Ada’ yang menjelaskan ‘hakikat’ sebagai

3 Saya pernah menyinggung hal ini saat membahas pandangan Michel Foucault dalam Budi Hardiman, F., *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Kanisius, Yogyakarta, 2009, h. 247.

4 Bdk. D’Arcy, Martin C., *Humanism and Christianity*, Constable, London, 1969, h. xvii.

5 Lih. Heidegger, Martin, “Letter on Humanism”, dalam *Martin Heidegger Basics Writings*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, h. 202.

sesuatu yang permanen, tertata rasional, dan universal seperti alam semesta yang ditemukan oleh Newton.

Pemahaman akan Ada seperti itu mengawali era rasionalisme modern dan disebut 'substansi'. Semuanya, yaitu antara lain Tuhan, alam, manusia, pikiran manusia memiliki 'substansi', yaitu realitas akhir yang tidak berubah-ubah dan sama saja di mana pun. Substansi manusia atau Manusia dengan huruf besar M dalam pemikiran dominan Pencerahan Barat tidak ditemukan dalam keragaman kebudayaan yang empiris, melainkan dalam wilayah supra-empiris yang melampaui komunitas-komunitas. Manusia dengan M inilah yang menjadi pusat kenyataan dengan akal budinya, karena lewat akal ini dirinya, dunia, dan bahkan Tuhan ditafsirkan dan dimaknai.

Dalam *Brief über Humanismus* (surat tentang humanisme) Heidegger melontarkan kritik yang sangat mendasar atas antroposentrisme itu. Menurutnya, manusia tidak dapat diringkus ke dalam sebuah 'hakikat' atau substansi seperti *zoon logon echon* atau *animal rationale* karena ia adalah suatu *Ek-sistenz*. Kata ini berasal dari bahasa Latin yang artinya 'berdiri (*stare*) di luar (*ex-*) dirinya'. Artinya, manusia bukanlah suatu 'inti' yang oleh humanisme modern disebut subyektivitas atau subyek, karena ia akan selalu berdiri di luar pusat itu.

Jika dilepaskan dari subyektivitas sebagai pusat pemaknaan segalanya, manusia tidak lagi dimengerti sebagai tuan atas kenyataan (*Herr des Seienden*), sebagaimana dalam ajaran Marx dimengerti sebagai 'pembuat sejarah' atau dalam ajaran Sartre sebagai 'kebebasan mutlak' atau 'eksistensi mendahului esensi'. Humanisme mengandaikan bahwa manusia ada lebih dahulu, dan baru kemudian dunia atau ke-

nyataan (*Seiende*) ada dengan dikenali manusia. Struktur metafisis yang menempatkan dunia di bawah kehendak dan dalam kendali bahasa dan subyek inilah antroposentrisme.⁶

Heidegger mengemukakan pandangan yang berbeda dengan humanisme. Menurutnya, kenyataan (*Seiende*) telah ada lebih dulu, dan manusia 'dipanggil' oleh Ada (*Sein*) kenyataan itu untuk memelihara kebenaran Ada. Jadi, manusia tidak berada di pusat kenyataan, melainkan 'berdampingan' dengannya. Heidegger menyebut manusia sebagai "gembala Ada" (*Hirt des Seins*) atau "tetangga Ada" (*Nachbar des Seins*) karena manusia bermukim dalam kedekatan dengan Ada.⁷ Dari kritik Heidegger inilah berkembang diskursus *decentering of subject* yang menandai kritik-kritik atas humanisme modern.

Derrida belajar banyak dari Heidegger untuk melepaskan manusia dari metafisika kemanusiaan. Filsuf Prancis kontemporer ini memberi penjelasan yang lebih rinci mengenai keadaan manusia setelah dilepaskan dari pusat kenyataan dan menjadi 'tetangga Ada' (ingat 'tetangga' tidak menyiratkan suatu hirarki makna, melainkan kesetaraan makna). Pertama-tama dia menghentikan seluruh upaya untuk menemukan makna asli segala sesuatu yang menjadi obsesi peradaban Barat sejak ada filsafat, yaitu menghentikan pencarian 'hakikat'. Pencarian humanisme akan 'kodrat' manusia dengan demikian juga dihentikan. Mengapa? Bukan hanya bahwa pencarian itu sia-sia, melainkan juga bahwa

6 Bdk. Chambers, Lain, *Culture after Humanism*, Routledge, London, 2001, h. 56.

7 Lih. Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", dalam *Martin Heidegger Basics Writings*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, h. 221.

upaya itu—dengan segala ketulusannya sekalipun—akan membangun suatu rezim makna yang bersifat hirarkis yang akan meminggirkan hal-hal yang tidak dapat dimasukkan ke dalam makna yang dianggap asli itu. Bukankah dari oposisi antara asli dan tak asli, hakiki dan tak hakiki, muncul marginalisasi, alienasi, represi, dan destruksi atas *the other* sebagai ‘yang tidak asli’ sebagaimana dilakukan tuan-tuan penjajah, komunis, dan Nazi?

Untuk menghentikan pencarian hakikat—dalam topik kita di sini Manusia dengan huruf besar M dan melepaskan manusia dari pusat kenyataan—Derrida melakukan suatu hermeneutik (penafsiran) radikal yang disebutnya ‘dekonstruksi’. Dekonstruksi bukanlah destruksi, melainkan suspensi makna atau *différance*, yaitu menunda untuk mengembalikan sesuatu pada makna aslinya. Kemanusiaan tidak bisa dikembalikan pada satu titik primordial, misalnya ‘kemanusiaan universal versi humanisme’, karena titik primordial itu tidak ada. Jika takhta tempat segala makna ditentukan itu kosong, tidak ada lagi meta-referensi yang menjadi ukuran untuk menentukan sesuatu itu asli atau tidak. Makna tidak lagi diasalkan pada makna induk yang dianggap menduduki takhta itu, melainkan dihasilkan dengan apa yang disebut ‘intertekstualitas’, yaitu menghubungkan-hubungkan makna yang satu dengan makna yang lain secara interpretatif.

Melakukan dekonstruksi atas metafisika kemanusiaan

Menurut Heidegger,
manusia sebagai
“gembala Ada”
(*Hirt des Seins*)
atau “tetangga Ada”
(*Nachbar des Seins*)
karena manusia
bermukim dalam
kedekatan dengan
Ada.

berarti memahami manusia tidak dengan cara mengasal-kannya dari suatu makna induk tentang kemanusiaan, misalnya kemanusiaan yang dianggap telah ditemukan oleh humanisme. Dekonstruksi semacam itu berarti menghubungkan secara interpretatif pemahaman yang satu dengan yang lain tentang manusia tanpa maksud mencari dan memulihkan hakikat universalnya. Dengan ungkapan lain, Manusia dengan huruf besar M diganti dengan manusia-manusia dengan huruf kecil m yang berdiri setara. Pertukaran M dengan m ini memiliki implikasi yang jauh: Kemanusiaan universal versi humanisme didesentralisasikan dan dippluralisasikan. Untuk memahami manusia kita tidak bisa lain kecuali menafsirkan berbagai pemahaman *kultural* tentang manusia dengan mengandaikan kesetaraan mereka.

Bersama dengan seluruh filsuf kontemporer yang melakukan *linguistic turn*, seperti pasca-strukturalis, Rorty, seorang pragmatis Amerika Serikat, memandang humanisme sebagai perkara kontingensi bahasa. Mengacu pada Wittgenstein dan tradisi hermeneutik, dia menolak fungsi bahasa sebagai deskripsi dunia, seolah-olah dunia ada di luar bahasa. Menurutnya bahasa menciptakan dunia, dan sejarah tidak lain daripada perubahan semena-mena *language game* yang satu ke yang lain, sehingga kenyataan juga berubah menurut perubahan *language game* itu.⁸

Setuju dengan Derrida yang menolak makna asli atau hakikat, Rorty menolak adanya 'kosakata akhir' yang dapat dipakai sebagai tolok ukur bagi kebenaran *language games*, sebab tak seorang pun memiliki sudut pandang yang

8 Lih. Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, h.26.

mengatasi sejarah, sebagaimana dikira telah dimiliki oleh para humanis yang yakin telah melihat kemanusiaan lebih hakiki daripada orang-orang lain. Kita berada di dalam *language game* dan mendunia di dalamnya, maka bagaimana kemanusiaan dimengerti juga tergantung pada kontingensi bahasa. Ilmu pengetahuan, seni, kebudayaan, dan politik bagi Rorty bergerak dalam horizon *language games* yang terus berubah dalam sejarah.

Penolakan Rorty terhadap kosakata akhir memiliki konsekuensi bahwa pandangan humanisme tentang adanya ‘inti diri’ yang tetap dan universal, seperti kesadaran atau akalnya, juga harus ditolak. Manusia bergerak atau—lebih tepat—“merangkak” dalam *language games*, maka kediriannya juga dicetak oleh dan berubah sesuai dengan berbagai pemakaian metafor yang silih berganti.

Yang ditolak di sini adalah antroposentrisme Kant yang menempatkan subyek sebagai kosakata akhir yang seolah berada di luar *language games*. “Pandangan Kant tentang kesadaran,” begitu katanya, “membuat kedirian menjadi Tuhan.”⁹ Yang sebenarnya terjadi menurut Rorty adalah bahwa penemuan akal sebagai hakikat manusia dalam humanisme tidak lain daripada penemuan bahasa baru atau metafor baru yang juga akan berubah dengan ditemukannya metafor lain.

Semua argumentasi Rorty ini ditujukan untuk melepaskan manusia dari metafisika kemanusiaan yang dianut oleh humanisme sehingga manusia tidak lagi berada di pusat kenyataan. Jika mengikuti kritik-kritik strukturalis dan pasca-strukturalis dari De Saussure, Lacan, Delueze, sampai

9 Ibid., h. 63.

Foucault, tersaji di hadapan kita suatu kesangsian mendasar atas konsep-konsep yang mengagungkan peranan sentral manusia, seperti otonomi, kebebasan, kesadaran, individu, person, atau singkatnya subyek. Rorty banyak belajar dari pasca-strukturalisme dan dekonstruktivisme dalam

Sentimentalitas itu suatu kemampuan untuk mengabaikan perbedaan suku, agama, ras, dan adat karena mampu melihat dan ikut merasakan kesamaan dalam penderitaan dan pelecehan yang dialami orang lain.

upaya menghentikan pencarian inti diri dan kosakata akhir bagi segala sesuatu. Karena manusia mendunia di dalam bahasa, kontingensi bahasa menurut Rorty juga berimplikasi pada kontingensi kediriannya.

Pertanyaannya, untuk apakah *decentring of subject* ini? Bagi Rorty hal itu berkaitan dengan masalah pragmatis yang sebenarnya mendasari humanisme modern, yaitu solidaritas sosial. Ia berpendapat bahwa selama kita masih meyakini adanya ‘inti diri’

atau Manusia dengan huruf M besar, keyakinan itu justru akan menghalangi solidaritas kita dengan orang lain. Tuan-tuan penjajah, Nazi, dan Komunis meyakini adanya ‘inti bersama’ kemanusiaan yang justru tidak mereka temukan pada para korbannya. Jika mereka menganiaya orang-orang itu, mereka tidak merasa telah menganiaya manusia.

Konsep subyek seperti yang dianut Kant dan humanisme menurut Rorty tidak banyak berguna untuk membangkitkan solidaritas terhadap para korban. Seseorang menolong para tetangga Yahudinya bukan karena orang itu adalah “makhluk rasional”, melainkan karena, misalnya, mereka sama-sama

penduduk kota Milan, anggota serikat buruh, bapak atau ibu anak-anak yang masih kecil.¹⁰

Menurut Rorty untuk membangkitkan solidaritas kemanusiaan tidak perlu dirumuskan secara metafisis, melainkan ‘dialami’ secara sentimental. Di sini Rorty melanjutkan hasil dekonstruksi Derrida atas kemanusiaan. Jika hakikat universal manusia ditolak, memahami manusia harus secara intertekstual, dan intertekstualitas secara konkret bagi Rorty berarti sentimentalitas, yaitu suatu kemampuan untuk mengabaikan perbedaan-perbedaan suku, agama, ras, adat, dan lainnya karena mampu melihat dan ikut merasakan kesamaan-kesamaan dalam penderitaan dan pelecehan yang dialami orang lain. Kemampuan sentimental inilah yang membuat orang-orang di seberang lautan juga bisa “termasuk kita”. Metafisika kemanusiaan harus dilampaui dengan *kemanusiaan sentimental* yang memperluas horizon kemanusiaan lewat “rasa kekitaan”.

Para kritikus humanisme melihat gagasan besar tentang kemanusiaan yang pernah dominan dalam peradaban modern tidak lagi sesuai dengan fakta kompleksitas masyarakat dewasa ini. Mengapa? Karena gagasan humanisme teroristis, menindas kemajemukan cara hidup. Seperti sudah disinggung di atas, kemanusiaan sebagai gagasan metafisis—tidak jauh berbeda dengan Tuhan yang eksistensinya ditolak oleh para humanis ateistis—meringkus kebebasan manusia konkret. Salah seorang kritikus di Jerman kontemporer yang menolak humanisme demi menyelamatkan kemajemukan adalah Niklas Luhmann (1927-1998).

Berbeda dengan Derrida dan Rorty yang melibatkan

10 Lih. *Ibid.*, h. 307.

diri dengan hermeneutik makna, Luhmann bergerak dalam teori sistem. Antroposentrisme yang disebutnya ‘teori-teori Eropa tua’ bercokol tidak hanya dalam metafisika dan kebudayaan modern, melainkan juga dalam pandangan tentang masyarakat yang sudah dianut sejak Aristoteles, melalui teori-teori kontrak, dan memuncak pada Hegel. Dalam pandangan kuno itu, masyarakat terdiri dari manusia-manusia, dan manusia berada pada pusat masyarakat, yakni bahwa manusia adalah asal dan tujuan masyarakat, maka masyarakat ada demi manusia. Luhmann mengambil jarak terhadap pandangan itu.

Jika Darwin dengan teori evolusinya telah mengeluarkan manusia dari pusat alam semesta, dan Freud dengan psikoanalisisnya telah mengeluarkan manusia dari pusat kesadaran, Luhmann dengan teori sistemnya ingin mengeluarkan manusia dari pusat masyarakat.

Dalam pemikiran
Luhmann
*decentring of
subject* terjadi
dalam dua arti.

Luhmann melontarkan kritiknya atas humanisme dengan caranya yang khas, yaitu memahami manusia bukan sebagai bagian masyarakat melainkan sebagai bagian lingkungan masyarakat. Dalam teori sistemnya, yang termasyhur adalah distingsi antara sistem (*System*) dan lingkungan (*Umwelt*). Sistem selalu merupakan reduksi kompleksitas, maka lingkungan selalu lebih kompleks daripada sistem. Masyarakat adalah suatu sistem, sistem komunikasi.

Kalau demikian, manusia tidak berada dalam masyarakat, melainkan di luarnya, yaitu dalam lingkungan. Mengapa? Karena manusia bukan sistem komunikasi saja. Manusia

terdiri dari banyak sistem, antara lain sistem organis (seperti otak, pencernaan, hormon, otot), sistem psikis (kesadaran), dan sistem semiotis (komunikasi atau bahasa). Hanya sebagian manusia saja yang masuk dalam masyarakat, yaitu komunikasinya, tetapi komunikasi pun akan bergerak sendiri sebagai sistem yang mereproduksi dirinya.

Luhmann menyebut kemampuan sistem untuk menghasilkan dirinya *autopoiesis*. Komunikasi, karena begitu menjadi sistem lepas dari penuturnya dan menghasilkan diri, maka sistem komunikasi *subjectless*. Komunikasi tidak lagi bisa diasalkan pada manusia; ia menjadi anonim, sehingga kita dapat berkata bahwa bukan manusia-manusia yang berkomunikasi dalam masyarakat, melainkan komunikasi berkomunikasi dengan komunikasi. Manusia versi humanisme, yaitu subyek atau kesadaran, adalah sistem psikis, suatu sistem tersendiri yang juga autopoietis yang berada di luar masyarakat, yaitu di dalam lingkungan bagi sistem komunikasi.

Dalam pemikiran Luhmann *decentring of subject* terjadi dalam dua arti. Pertama, manusia tidak lagi dipahami sebagai pusat masyarakat karena ia *qua* sistem psikis sehingga tidak memiliki kedudukan istimewa di atas sistem-sistem lainnya, melainkan sederajat dengan mereka. Karena itu, demikian tulis Luhmann, “manusia tidak lagi merupakan ukuran masyarakat. Gagasan humanisme ini tidak dapat berlanjut.”¹¹ Dalam kompleksitas sosial pasca-humanisme menurutnya tidak ada ukuran yang menjadi pusat segalanya; tiap sistem memiliki ukurannya masing-masing yang tidak

11 Luhmann, Niklas, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford, 1995, h. 213.

dapat diukur oleh suatu—sebut saja—‘meta-norma’ sebagai ukuran terakhir.

Kedua, desentralisasi subyek berarti juga memahami manusia bukan sebagai kesadaran atau rasionalitas belaka sebagaimana dianut oleh humanisme. Manusia sebagai individu adalah semacam ‘masyarakat’ yang terdiri atas banyak sistem di dalamnya. Karena itu humanisme yang menentukan kemanusiaan pada rasionalitasnya adalah musuh berbahaya bagi kemajemukan. Karena berkat kemajemukan internalnya manusia berada dalam lingkungan dan bukan dalam masyarakat, ia tidak akan dapat ‘dihabisi’ oleh rasionalitas ataupun moralitas yang dituturkan sistem komunikasi. Jadi, manusia bisa irasional dan imoral terhadap sistem komunikasi atau masyarakat karena ia berada di luarnya, yaitu menjadi bagian lingkungan. Keadaan itulah yang disebut kebebasan.

Sekilas pemahaman manusia dan masyarakat sebagai sistem seperti menghidupkan kembali positivisme dan strukturalisme yang sudah dikubur beberapa pemikir kontemporer. Teori sistem juga terkesan menempatkan segalanya dalam sebuah *grand narrative* yang kehilangan kredibilitasnya dewasa ini, yakni cerita agung tentang sistem. Kesan-kesan itu akan segera hilang jika kita mengetahui bahwa seperti dekonstruktivisme Derrida dan pragmatisme Rorty, teori sistem Luhmann merayakan kemajemukan struktur-struktur kecil dan cerita-cerita kecil yang mereproduksi diri mereka sendiri sebagai sistem-sistem autopoietis.

Berbeda dengan banyak pemikir postmodern, Luhmann berhasil menjelaskan semacam ‘keselarasan’ begitu banyak fragmen sistemis masyarakat dewasa ini ke dalam sebuah bingkai yang sangat lentur. Kita sebut bingkai teori sistem itu ‘lentur’, karena hubungan-hubungan di antara fragmen-

fragmen itu tidak bersifat deterministik seperti yang dibayangkan selama beberapa abad dalam model mekanistik Newtonian, melainkan bersifat kontingensi seperti yang diadukan dalam hermeneutik dari Heidegger sampai Derrida.¹² Kontingensi komunikasi sosial itulah yang menyerahkan sistem-sistem pada perubahan dan gerak. Pada manusia kontingensi itu ganda, karena dalam diri kita kontingensi komunikasi dan kontingensi kesadaran menentukan ciri peristiwa dan ketidakterdugaan hubungan kita dengan orang lain. Dalam arti ini, kelas, ras, agama dan kategori-kategori umum lainnya tidak akan sanggup ‘menghabisi’ manusia dan kemanusiaannya, karena manusia itu selalu berada di luar sistem-sistem itu sebagai bagian lingkungan.

Humanisme Lentur

Humanisme, gagasan besar tentang manusia dan bakat-bakat kodratnya sebagai pusat pemaknaan seluruh kenyataan, telah dianggap bangkrut oleh para kritikusnyanya. Gagasan ini telah menggerakkan sejarah dengan kategori-kategori yang melampaui sekat-sekat politik, agama dan bahkan bangsa. Menjelang senjakala suatu zaman yang penuh obsesi pada isi langit, gagasan tentang kemanusiaan ini telah membantu terbitnya fajar baru suatu zaman yang memuja sekaligus menaklukkan isi bumi. Zaman yang di dalamnya segala disandarkan pada kebenaran-kebenaran agama yang

12 Juga dalam sains kontemporer, seperti mekanika kuantum, teori relativitas, teori organisasi-diri dalam biologi, dan teori khaos, pandangan dunia mekanistik yang bersumber pada gambaran Newtonian tentang alam semesta telah ditinggalkan dan diganti dengan model-model penjelasan yang menekankan probabilitas.

tidak terbantahkan berganti dengan zaman yang di dalamnya manusia dan akal budinya menjadi sumber segala kebenaran.

Menurut para kritikus humanisme, pergantian itu tidak banyak mengubah karakter keras, fanatis, dan picik yang bercokol dalam setiap obsesi intelektual, entah itu teosentrisme ataupun antroposentrisme. Jika Feuerbach menyebut teologi sebuah antropologi, dalam humanisme kita justru menemukan suatu teologi diam-diam yang menempatkan Manusia pada takhta Tuhan, sehingga benar juga mengatakan bahwa antropologi adalah sebuah teologi dengan *anthropos* sebagai *theos*. Itulah yang di atas kita sebut ‘metafisika kemanusiaan’.

Sungguh tidak adakah yang masih dapat dibela dalam ide humanisme itu?

Menurut para kritikusny, humanisme tidak banyak mengubah keadaan karena pergantian teosentrisme ke antroposentrisme tidak beranjak ke luar dari cara berpikir yang sama yang berlangsung dalam wilayah metafisika itu sendiri. Sudah di akhir abad ke-19 yang lalu Nietzsche lewat mulut tokoh buatannya, Zarathustra, mengkhotbahkan bahwa Manusia adalah sesuatu yang harus dilampaui.¹³ Jadi, para kritikus humanisme menghentikan gagasan besar itu.

Kita harus angkat bicara dan melontarkan pertanyaan. Sungguh tidak adakah yang masih dapat dibela dalam ide humanisme itu?

Saya menyarankan untuk membedakan antara dua aspek dalam humanisme. Aspek pertama adalah kekuatan kritis-

13 Lih. Magill, Frank N. (ed), *Masterpieces of World Philosophy*, Harper Collins Publishers, New York, 1990, hlm. 418-419.

normatifnya yang mampu menelanjangi kekuatan-kekuatan asing yang menindas manusia dan kemanusiaannya. *Humanisme etis* itu berangkat dari suatu keprihatinan terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan ingin melindungi martabat manusia dari kesewenangan apapun, termasuk kesewenangan yang dapat muncul dari agama, ideologi, sains, dan pandangan dunia lainnya yang bisa menjadi eksklusivitis. Aspek normatif dan kritis humanisme ini dapat membuat kita waspada terhadap berbagai bentuk penindasan kebebasan dan pelecehan akal manusia yang bisa menyelip dalam membenaran-pembenaran sakral agama dan kekuatan hegemonialnya. Tuhan yang ditolak oleh banyak humanis ateistis, seperti Feuerbach, Nietzsche, dan Sartre, adalah juga Tuhan yang ditolak oleh humanisme etis dan oleh banyak orang yang memiliki kedewasaan iman.

Aspek kedua—bukan sesuatu yang normatif, melainkan faktual—adalah kenyataan bahwa humanisme bagaimanapun sebuah ‘isme’, dan sebagai ‘isme’ ia dapat dilambungkan menjadi sebuah metafisika kemanusiaan yang tidak hanya menjadi total, melainkan juga menjadi ‘kebenaran kaku’ yang eksklusivitis dan hegemonial.

Dewasa ini kita memiliki hak istimewa yang tidak dimiliki para pendahulu kita di masa lalu untuk menyadari bagaimana agama, filsafat, dan gagasan-gagasan besar lain yang mengklaim membela manusia dan kebebasannya telah ikut bersalah terhadap manusia itu sendiri, manakala mereka masuk ke dalam keterlibatan sejarahnya. Dalam pandangan-pandangan dunia, entah itu dari agama (fideisme), sains (naturalisme dan saintisme), ataupun filsafat (humanisme), bercokol suatu inti dogmatis atau—seperti telah kita sebut—‘kebenaran kaku’ yang narsistis, triumphalistis, eksklusivitis,

dan bahkan patologis. Keyakinan akan kebenaran kaku itu telah membawa manusia ke suatu tempat yang tidak ingin dituju oleh seorang pun yang masih memiliki akal sehat. Metafisika kemanusiaan, seperti juga fanatisme agama, adalah—seperti dianalisis oleh sastrawan dan psikolog massa asal Austria, Hermann Broch—gejala hipertrofi (membengkaknya) sebuah nilai yang mengklaim dirinya sebagai pandangan dunia total yang meminggirkan atau menyingkirkan segala yang berbeda dengan dirinya.

Yang dapat kita terima di sini adalah aspek kritis dan normatif humanisme yang bagaikan ‘roh’ senantiasa waspada terhadap berbagai bentuk hegemoni, tidak hanya dari agama, melainkan juga dari sains dan filsafat, yang menindas manusia dan bakat-bakat kodratnya yang tumbuh dari akalnya, rasa perasaannya, dan juga naluri-nalurnya. Aspek kritis-normatif ini bermukim di dalam akal manusia sebagai nilai-nilai kemanusiaan dan dalam hati manusia sebagai ‘perasaan kemanusiaan’ yang bahkan sanggup menilai hipertrofi humanisme dalam nazisme dan komunisme sebagai ‘kejahatan melawan kemanusiaan’.

Yang kita tolak adalah hipertrofi nilai humanisme menjadi metafisika kemanusiaan. Dengan penerimaan dan penolakan itu kita sedang membela suatu bentuk pendirian yang berupaya melepaskan manusia dari tawanan metafisika kemanusiaan. Caranya adalah dengan menyelamatkan aspek kritis-normatif humanisme yang dewasa ini nyata-nyata telah ikut membangun kesadaran akan persaudaraan umat manusia yang melampaui batas-batas penyekat kebudayaan dan agama.

Karena bertumpu pada kekuatan kritis-normatif humanisme, pendirian itu adalah humanisme yang was-

pada terhadap totalisasi dan homogenisasi oleh metafika kemanusiaan. Humanisme seperti itu tidak menolak kemungkinan kebenaran agama dan tidak berpegang pada kebenaran-kebenaran kaku filsafat (antroposentrisme); paham itu menjadi sebuah bingkai pengetahuan yang 'lentur' tempat *interseksi* berbagai *fragmen* kebenaran agama, filsafat, dan sains. Kita boleh menyebut pendirian itu suatu 'humanisme lentur'.

Kritik-kritik atas humanisme dari orang-orang yang kita bahas di atas, yaitu dari Heidegger, Derrida, Rorty, dan Luhmann, telah membantu kita membongkar bahaya homogenisasi yang dibawa oleh metafisika kemanusiaan. Bagi mereka, humanisme bersifat teroristis karena menindas kemajemukan. Akan tetapi kita menganggap keharusan untuk sepenuhnya menghentikan humanisme sebagai berlebihan.

Sekurangnya dua alasan ini dapat kita pikirkan. Pertama, sikap kritis mereka atas humanisme dimungkinkan oleh suatu keprihatinan yang mendasari humanisme, yaitu bagaimana menyelamatkan manusia dari berbagai hegemoni, yang kali ini secara ironis dipraktikkan oleh humanisme. Keprihatinan itu melekat pada aspek kritis-normatif humanisme yang di atas kita sebut humanisme etis.

Sepenuhnya menghentikan humanisme berarti juga mencekik 'nyawa' yang menggerakkan kritik-kritik itu sendiri sehingga kritik-kritik itu menggagalkan tujuannya. Kedua, kritik-kritik atas humanisme sangat sensitif terhadap setiap upaya totalisasi yang dibawa oleh universalisasi kemanusiaan. Penolakan mereka terhadap universalitas kerap disertai kebutaan terhadap bahaya sikap mereka sendiri yang condong memuja partikularitas dan heterogenitas, seolah-olah tidak ada sama sekali yang uni-

versal dalam kemanusiaan. Narsisme global yang diidap oleh humanisme eksklusivistis peradaban Eropa di sini ditukar dengan narsisme regional aneka kemanusiaan yang takut membangun kebersamaan. Karena dua alasan ini kita tidak ingin menghentikan sepenuhnya ide humanisme. Kita hanya akan menghentikan sebagian saja, yaitu metafisika kemanusiaan yang membuat humanisme menjadi eksklusivistis dan menindas kemajemukan.

Keterbukaan terhadap perbedaan itu juga diiringi oleh kemampuan untuk mengabaikan perbedaan suku, agama, kelas, atau ideologi di antara kita.

Humanisme lentur adalah suatu humanisme tanpa metafisika kemanusiaan. Versi ini tidak bertanya, ukuran-ukuran manakah yang harus kita tetapkan agar seseorang atau suatu kelompok termasuk ke dalam kemanusiaan kita, yaitu 'orang-orang seperti kita'. Yang menjadi pertanyaan, sebaliknya, bagaimana mencapai titik temu berbagai ukuran yang dimiliki oleh berbagai orang atau kelompok sehingga kita dan mereka dapat mengantisipasi suatu kemanusiaan yang akan datang.

Humanisme yang kita bela tidak hanya meninggalkan versi eksklusivistis humanisme modern, melainkan juga kritis terhadap versi sekularistisnya yang menyangkal semua kebenaran agama.

Dua hal berikut menandai humanisme lentur. Pertama, kelenturannya menyatakan keyakinannya bahwa universalitas kemanusiaan itu mungkin, bukan sebagai ukuran yang ditetapkan sebelumnya secara monologal, melainkan sebagai suatu visi yang diperjuangkan secara dialogal.

Seorang humanis yang sudah terbebas dari metafisika

kemanusiaan tidak akan memahami tetangganya, pemeluk agama lain, atau pendatang asing dengan mengukur mereka dari kodrat umum yang ia yakini sebelumnya. Sebaliknya, pengukuran itu ia lakukan dengan memasukkan sebanyak mungkin perbedaan untuk memperkaya perspektifnya tentang menjadi manusia. Itulah ‘intertekstualitas’ dalam humanisme yang mencoba memahami manusia tidak dengan menurunkannya dari suatu hakikat atau kodrat, melainkan dengan menganyam berbagai teks atau penafsiran tentang manusia.

Humanisme lentur menyelamatkan intuisi kita sehari-hari yang menyebut sikap toleran terhadap perbedaan sebagai ‘manusiawi’, dan sikap kaku yang menyekat sesama manusia dalam pagar-pagar suku, agama, ideologi, atau kelas sebagai ‘tidak manusiawi’. Keterbukaan terhadap perbedaan itu juga diiringi oleh kemampuan untuk mengabaikan perbedaan suku, agama, kelas, atau ideologi di antara kita karena merasakan kesamaan dalam kenyataan bahwa kita manusia mudah terluka. Dalam humanisme lentur intertekstualitas Derrida berpadu dengan sentimentalitas Rorty. Kemampuan untuk memperkaya perspektif tentang menjadi manusia berpadu dengan apa yang di dalam bahasa Indonesia kita sebut “rasa kemanusiaan”.

Kedua, kelenturannya juga menyatakan tidak hanya keyakinannya akan potensi epistemis agama-agama yang dapat bertumpang tindih dengan kebenaran-kebenaran yang dicari dalam filsafat dan sains, melainkan juga respeknya pada batas-batas antara iman religius dan rasionalitas. Seorang humanis yang berhasil menolak godaan metafisika kemanusiaan akan menerima religiusitas sebagai salah satu dimensi hidupnya tanpa terjerumus ke dalam fideisme. Dia

beriman dengan mencari pengertian, dan mengerti tanpa menghalau keyakinan. Itu juga berarti bahwa keyakinan membantunya untuk mengerti. Jadi, dia yakin untuk mengerti, dan bukan sekadar mengerti untuk yakin. Ia menginsafi bahwa “Tuhan tidak dapat ditemukan di bawah mikroskop penelitian empiris”,¹⁴ dan bahwa berbicara tentang Tuhan secara obyektif adalah mustahil, sebab Tuhan bukan ‘obyek’. Dalam arti ini yang dipersoalkan oleh humanisme lentur bukanlah nalar itu sendiri, melainkan “kepongahan nalar” yang diidap Pencerahan Eropa.¹⁵ Tugas akal bagi seorang humanis pasca-metafisika kemanusiaan adalah menunjukkan bahwa manusia terbuka terhadap sesuatu yang melampaui dunia ini, dan ini dilakukan tanpa menyangkal keduniawian manusia.

Bagi seorang humanis kebebasan diraih bukan dengan menyingkirkan Tuhan dari kesadarannya—karena justru misterinya memberi ruang untuk kebebasan—melainkan lewat keinsafan akan kontingensi hidupnya yang dapat ia sadari dalam hubungannya dengan yang absolut. Istilah-istilah seperti kontingensi ganda (Luhmann), kontingensi bahasa dan diri (Rorty), atau *différance* (Derrida) menunjukkan bagaimana kebebasan tidak lagi dimengerti dalam kosakata filsafat subyek, seolah-olah manusia adalah pusat yang menentukan segalanya dan menciptakan segalanya. Kebebasan, sebaliknya, dipahami sebagai kemungkinan untuk melampaui diri, sebagai keberanian untuk menghayati misteri, sebagai

14 Arts, Herwig, *Faith and Unbelief: Uncertainty and Atheism*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, h. ix.

15 Lih. Kern, Walter (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1981, h. 1.

kemampuan untuk memberi. Dengan bersikap moderat terhadap akal, kebebasan, dan iman, humanisme yang tanpa narsisme dan triumfalisme yang kita bela di sini menemukan kembali makna 'kemanusiawian' di antara puing-puing metafisika kemanusiaan.

Bab 5

Membela Kembali Kemanusiaan

PENDIRIAN KITA tentang humanisme lentur yang baru saja dibahas menyiratkan suatu pengertian tentang topik 'sesudah humanisme' yang berbeda dengan yang dipahami para kritikus postmodern. Kita berbicara mengenai 'sesudah humanisme' bukan dalam arti bahwa kemanusiaan sudah usang dan tidak perlu diperjuangkan lagi. Sesudah humanisme berarti bahwa dewasa ini gagasan besar tentang manusia perlu ditinjau ulang dan dibebaskan dari metafisika kemanusiaan yang bercokol di dalamnya. Tentu saja upaya ini bagai sebuah jeda kecil dalam gelombang perbincangan yang selama ini telah menjadi hegemonial.

Alasan untuk peninjauan ulang itu adalah Auschwitz, Hiroshima, Gulag, Killing Fields, Sebrenica, dan puluhan tempat pembunuhan massal lain pada abad ke-20. Tragedi kemanusiaan yang telah terjadi di tempat-tempat ini menyingkapkan bagaimana kemanusiaan tanpa Tuhan, yaitu keadaan ketika manusia bermain sebagai Tuhan, berakhir pada

kemanusiaan tanpa manusia, yaitu keadaan ketika manusia konkret dianggap berlebihan di hadapan konsep abstrak kemanusiaan. Ketika manusia menjadi ukuran bagi segala sesuatu, oleh pikiran manusia sendiri, kemanusiaan berubah menjadi suatu instansi abstrak yang tidak bertanggung jawab oleh manusia konkret. Bersama dengan pudarnya rasa 'takut akan Tuhan' yang di dalam tradisi kuno masih dianggap sumber kebijaksanaan, keadaan berubah menjadi takut akan manusia lain yang merupakan pangkal segala perversi.

Pada awal abad ke-21 ini, penanda lain yang mendesak kita untuk memikirkan ulang humanisme sekular adalah serangan terorisme internasional atas menara kembar World Trade Center di Manhattan USA pada 11 September 2001 atau yang dikenal dengan kode 9/11. Apa kaitan 9/11 itu dengan topik kita? Menarik bahwa 9/11 telah memberi tantangan intelektual yang serius sehingga sejumlah pemikir mulai menghidupkan diskusi yang telah menjadi klasik tentang hubungan antara iman dan nalar di dalam dunia modern yang telah didominasi oleh humanisme sekular. Topik hubungan antara iman dan nalar ini perlu kita perdalam untuk memahami kemanusiaan. Di dalam situasi baru ini peradaban sekular ditantang untuk menyadari batas-batasnya. Rasio sekular yang melandasi humanisme modern ditantang untuk membuka dialog dengan rasio religius agama-agama dunia untuk menemukan pijakan bersama dalam masyarakat kontemporer yang majemuk.

Humanisme dalam Konstelasi Baru

Bertolak dari kesadaran pasca 9/11 dapat kita tegaskan bahwa dewasa ini membela manusia tidak lagi dapat dilakukan de-

ngan menyingkirkan ataupun mengabaikan agama, seperti yang dilakukan oleh humanisme sekular modern. Di samping berbagai makna lain, 9/11 menyingkapkan bahwa fideisme, doktrin bahwa kepercayaan (*fides*) religius adalah satu-satunya sumber kebenaran, tidak pernah sungguh-sungguh diatasi, dan peradaban sekular hanyalah membungkam aspirasi-aspirasi religius ke dalam tembok-tembok ruang privat.

Masyarakat tidak pernah sungguh-sungguh belajar untuk saling mengerti. Toleransi yang mereka bangun bersifat semu dan hanyalah sebatas gencatan senjata dengan pengalihan perhatian berlebihan ke arah pertumbuhan pasar kapitalistis. Antroposentrisme dalam humanisme Barat sudah ditantang secara teoretis oleh postmodernisme dan secara praktis oleh krisis ekologis dalam bentuk pemanasan global dan berbagai bencana lingkungan, seperti Tsunami Aceh dan Jepang. Dengan 9/11 antroposentrisme ditantang oleh kebangkitan kembali fideisme dan cara-cara berpikir teosentris. Relativisme dan nihilisme yang dibawa oleh rasio sekular tanpa dimaksudkannya sendiri justru telah menyediakan ruang bagi fundamentalisme agama karena di tengah-tengah krisis dan disorientasi nilai sikap-sikap fundamentalistis memiliki daya tarik tersendiri dalam jiwa yang mencari kepastian dan koherensi.

Kita telah mengalami berbagai penggeseran pengertian tentang humanisme. Di zaman Pencerahan lebih dari dua abad silam, seorang disebut humanis jika mengambil sikap kritis terhadap otoritas dan tabu-tabu religius, sehingga deisme atau ateisme merupakan semacam emansipasi politis dari kerangkeng dogmatisme agama. Dasar intelektual bagi deisme dan ateisme modern tidak lain daripada naturalisme, yaitu suatu keyakinan bahwa kehidupan kita sepenuhnya

dikendalikan oleh hukum-hukum alam dan naluri-naluri alamiah yang bersifat non-spiritual dan material belaka. Naturalisme dan juga evolusionisme Darwin banyak mendominasi sains modern dan praktis mengusir segi-segi misterius dan sakral dalam diri manusia. Pandangan dunia mekanistik ala Newton yang mendominasi banyak ilmu saat itu berambisi menyingkirkan semua segi kehidupan yang tidak dapat dikalkulasi, tak dapat diantisipasi, dan tak dapat diobyektifkan, sebagaimana digumuli dalam misteri iman religius.

Seorang disebut humanis bila ia membela martabat manusia yang di semua kubu telah dilecehkan sebagai alat-alat ideologis belaka.

Pada paruh pertama abad ke-20, seorang justru disebut humanis jika masih meyakini kemampuan nalar kritis manusia untuk meraih kebebasannya dari naturalisme tersebut yang dalam masyarakat tampil dalam sosok teknokratisme, konsumerisme, dan totalitarianisme. Mazhab Frankfurt dan teori neo-Marxis menyuarakan keprihatinan tersebut. Belum lama ini, kritik-kritik

postmodern atas humanisme pada paruh kedua abad ke-20 menggiring kita pada kesangsian mendalam atas sebutan 'humanis' itu sendiri, mengingat seorang humanis dianggap masih berpretensi untuk membawa semuanya pada akal bersama umat manusia dalam sebuah *Grandnarrative*. Kesangsian itu tidak boleh dibiarkan berlanjut, karena 'teror atas nama Allah' menantang kita untuk mengambil pendirian yang memihak kemanusiaan di dalam pusaran relativisme dan nihilisme yang justru dihasilkan oleh para kritikus postmodern.

Lalu, bagaimanakah humanisme dimengerti dalam

konstelasi zaman kita? Kita ditantang untuk memberi rumusan yang lebih asertif mengenai pendirian kita tentang humanisme lentur. Sesudah 9/11, suatu era yang menyadari berbagai patologi akal dan kepercayaan manusia, humanisme dimaknai dengan melihat aspek ganda di dalamnya, yaitu aspek negatif-kritis dan aspek positif-konstruktifnya. Dari kedua aspek tersebut humanisme tetap merupakan sebuah jawaban yang diperlukan dewasa ini.

Pertama, dari aspek negatif-kritisnya—melanjutkan peran klasiknya—dewasa ini seseorang disebut ‘humanis’ jika ia berjuang untuk menilai, melawan, atau mencegah suatu perbuatan atau peristiwa yang di dalamnya manusia atau kemanusiaan dilecehkan, ditindas, atau diabaikan. Untuk itu humanisme merupakan suatu militansi untuk melindungi martabat manusia dari penafsiran-penafsiran picik metafisis dan sikap-sikap eksklusivistis dalam agama (fideisme), dalam sains (naturalisme dan saintisme), termasuk sikap skeptis terhadap kemampuan akal untuk mencari kebenaran (defaitisme postmodern).

Dalam pertempuran kubu-kubu puritan di antara agama atau di antara pandangan dunia sekular, seorang disebut humanis bila ia membela martabat manusia yang di semua kubu telah dilecehkan sebagai alat-alat ideologis belaka. Martabat manusia dibela, jika segala bentuk kekejaman, ketidakadilan, dan ketidakbebasan—juga yang bersumber dari praktik-praktik religius yang keliru—berkurang. Menjadi humanis pada dasarnya adalah suatu keinsafan yang mendalam dan penuh kerendahan hati bahwa manusia-manusia mampu menjadi pelaku-pelaku sekaligus korban-korban kebengisan yang diakibatkan oleh pikiran-pikiran mereka sendiri.

Karena itu manakala kebenaran-kebenaran menjadi ka-ku dan berbenturan, moderasi dan sikap praktis merupakan pilihan humanis untuk mengembalikan semua kubu kepada akal sehat sebagai tanah air semua pihak. Di dalam situasi di mana agama mengeras sebagai ideologi dan berpotensi menjadi bengis terhadap manusia, seorang humanis akan mengambil sikap rileks dan berjarak terhadap agama, dengan tidak memandangnya absolut. Dalam arti ini kelenturan suatu humanisme terdapat dalam kemampuannya untuk ‘bastardisasi’¹ atas hal-hal yang dipuja secara puritan. Tidak kebetulan bahwa humanisme lentur bersesuaian dengan pandangan dan sikap masyarakat kita. Sikap untuk tidak puritan itu, yang mendasari silang budaya masyarakat kita sebagaimana diteliti oleh sejarawan Denys Lombart, merupakan kejeniusan kebudayaan kita yang sejak awal ‘memilih’ moderasi berbagai hal.²

Kedua, pada aspek positif-konstruktifnya, seorang humanis sesudah 9/11 melanjutkan pencarian kebenaran dengan mendialogkan kembali iman religius dengan nalar sekular. Di awal modernitas, ketika rasionalisme sedang mekar, Blaise Pascal mencoba menguak hubungan iman dan nalar dengan cara yang khas. “Jika kita menyerahkan segalanya kepada

1 Istilah ini saya pinjam dari Jacques Derrida dalam *Force of Law*. Menurutnya, sikap puritan dapat dirunut dari keyakinan akan adanya dikotomi, misalnya antara ‘kita’ dan ‘mereka’, ‘modern’ dan ‘tradisional’, ‘rasional’ dan ‘irasional’. Dekonstruksi melakukan bastardisasi, dalam arti bahwa kutub yang berlawanan itu sekarang tidak lagi dijaga kemurniannya, melainkan dikontaminasikan atau dinodai satu sama lain sehingga tidak lagi absolut, yaitu yang satu mengandung yang lain.

2 Bdk. Lombart, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jilid III, Gramedia, 1996, h. 176.

nalar,” begitu tulisnya dalam *Pensées*, “agama kita tidak akan memiliki unsur misterius dan supranatural. Jika kita menyerang asas-asas nalar, agama kita akan menjadi absurd dan menggelikan.”³ Agama mengandung potensi kebenaran yang tidak dimiliki lagi bila semua direduksi ke dalam rasionalitas belaka, sementara rasionalitas membuat agama dan pengalaman otentik di dalamnya terhubung secara komunikatif dengan nalar bersama umat manusia. Karena itu, agama memperlihatkan dirinya secara paling meyakinkan di tempat ia berhasil membawa unsur kemanusiaan ke luar dari latar belakang Yang Absolut.⁴

Aspek positif konstruktif ini didekati secara reflektif-retrospektif akhir-akhir ini oleh Jürgen Habermas. Filsuf Jerman kontemporer ini juga memberi contoh bagaimana humanisme perlu merenggangkan dirinya dari antroposentrisme tanpa kehilangan ciri rasionalnya dan tanpa berpaling dari pemihakannya terhadap manusia itu sendiri. Kita akan segera membahasnya di bawah ini.

Melampaui Nalar Sekular

Bila dewasa ini melihat ke masa silam dan mencoba memeriksa kembali jejak-jejak sekularisasi modern, kita akan menemukan bahwa nalar sekular yang lahir dari rahim Penercahan Barat tidak mampu menyatakan secara penuh apa yang terkandung dalam kesadaran religius yang ditinggal-

3 Pascal, Blaise, *Pensées*, Dover Publications, New York, 2003, h. 78.

4 Kueng, Hans, “Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria”, dalam Hick, John et al., *Christianity and Other Religions: Selected Writing*, Oneworld Publications, Oxford, 2001, h. 131.

kannya di belakang. Refleksi ke belakang itu menghasilkan apa yang disebut Habermas ‘kesadaran akan sesuatu yang hilang’ (*ein Bewußtsein von dem, was fehlt*)⁵. Nalar sekular yang telah melakukan refleksi diri akan menyadari batas-batas epistemisnya sendiri.

Pertama, dalam nalar sekular yang memusatkan diri pada proses-proses obyektif alamiah tidak tersedia makna yang memelihara pengalaman fundamental manusia akan kegagalan dan keselamatan. Konsep ‘dosa’ dalam agama-agama, misalnya, akan kehilangan makna khasnya ketika oleh rasionalitas modern diubah menjadi ‘kesalahan’.⁶ Penghayatan akan keretakan hubungan antara manusia dan Yang Ilahi yang terungkap dalam konsep dosa disempitkan ke dalam masalah hubungan-hubungan sosial belaka. Perlu diinsyafi bahwa kekayaan pengalaman iman religius tidak dapat seluruhnya dirasionalisasi dan disekularisasi. Ada hal-hal yang *incommensurable* dalam iman religius yang tidak dapat direduksi ke dalam rasionalitas sekular.

Kedua, rasionalitas yang selama ini didukung oleh humanisme sekular juga tidak menyediakan sumber motivasi bagi solidaritas yang berasal dari keinsyafan mendalam bahwa manusia hanyalah makhluk ciptaan Tuhan. Perlu diakui bahwa orang-orang modern tidak hidup di luar komunitas-komunitas agama yang juga memotivasi mereka untuk menjalankan keutamaan-keutamaan warganegara,

5 Judul artikel Jürgen Habermas yang terbaru adalah *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* (suatu kesadaran akan apa yang kurang), Suhrkamp, Frankfurt aM., 2008, mengungkapkan bagaimana rasionalitas modern kehilangan sesuatu yang terkandung dalam agama.

6 Bdk. Habermas, J., “Ohne Auferstehung bleibt eine Leere”, dalam *Zeitzeichen* 11/2001, h. 61.

termasuk untuk membela kemanusiaan.⁷ Martin Luther King Jr dan Mahatma Gandhi adalah contoh-contoh yang menjelaskan bagaimana perjuangan untuk menegakkan hak-hak warganegara (*civil rights*) didorong dari dalam oleh keyakinan-keyakinan religius yang menjangkau aspirasi mendasar umat manusia. Sikap *civil courage* tidak dapat sekadar diasalkan dari moral rasional murni yang begitu dijunjung tinggi sejak Pencerahan, melainkan dari palung-palung terdalam spiritualitas manusia. Keberanian bersumber pada suatu dasar dari segala yang kita harapkan atau—seperti ditegaskan Kierkegaard—dari suatu disposisi eksistensial untuk menghayati yang paradoksal, maka tidak dapat sepenuhnya dikalkulasi oleh moral rasional.

Ketiga, nalar sekular kurang menyadari hubungannya dengan agama, padahal sejak waktu yang sangat lama filsafat Barat banyak belajar dari tradisi pemikiran religius (Kristiani). Banyak konsep penting dalam filsafat dan humaniora berakar pada kekristenan, misalnya konsep martabat manusia yang berasal dari konsep Kristiani tentang manusia sebagai *imago Dei* (citra Allah). Konsep moral rasional dan imperatif kategoris yang berkembang dalam Pencerahan abad ke-18 juga merupakan hasil destilasi intelektual pemahaman Kristiani tentang suara hati. Dengan menjadi otonom dan terwujud dalam ilmu-ilmu modern, rasio sekular seolah berhenti belajar dari iman religius. Dengan menimbang ketiga kekurangan ini, mengatasi antroposentrisme berarti juga menyadari kembali hubungan antara nalar dan iman.

7 Bdk. Brieskorn S.J., Norbert, *Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen*”, dalam Habermas, J., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008, h. 48.

Apakah ‘kesadaran akan sesuatu yang hilang’ tidak menggiring humanisme pada fideisme gaya baru? Konsekuensi tragis itu tidak akan terjadi jika humanisme yang lentur tidak meninggalkan peran klasik humanisme yang dapat diasalkan dari aspek negatif-kritisnya. Justru sesudah 9/11, ketika agama-agama bangkit dan berebut pengaruh dalam ruang publik, kian besarlah kebutuhan akan nalar untuk membebaskan masyarakat dari fideisme. Misalnya, dalam masyarakat Indonesia yang terlalu banyak hal dikaitkan dengan agama (bahkan larangan buang sampah pun berbunyi: “Jika Anda beriman, jangan buang sampah di sini”),

Di tengah-tengah himpunan para pengutuk nalar dibutuhkan kejernihan dan keteguhan untuk menggunakan nalar tanpa tergelincir masuk ke dalam himpunan para penghujat iman.

dibutuhkan banyak energi ekstra untuk menggunakan nalar di hadapan klaim-klaim agama, karena hanya dengan nalarlah penyalahgunaan agama untuk kepentingan kekuasaan bisa dikenali. Kritik agama yang dikembangkan dalam humanisme sekular sesungguhnya lebih dibidikkan pada kekuasaan yang memperlakukakan agama daripada kepada iman religius itu sendiri. Jadi, demi melindungi manusia dari manipulasi-manipulasi kekuasaan, kritik agama dalam masyarakat serba-agama seperti masyarakat kita justru sangat diperlukan.

Dalam hal ini, seorang humanis yang sudah berjarak terhadap antroposentrisme pun bersikap skeptis terhadap pemecahan mujarab yang ditawarkan oleh kaum fundamentalis agama yang seolah-olah dapat menyelesaikan segala per-

soalan hanya dengan iman. Teosentrisme yang diandaikan di dalamnya dapat menjadi alasan untuk meremehkan akal dan nilai-nilai kemanusiaan, seperti kekuatan nalar, asas kesetaraan, dan keadilan. Agama, khususnya otoritas di dalamnya, menuntut sikap percaya, sambil—jika perlu—memadamkan nalar karena telah menjadi godaan untuk tidak percaya. Tak ada pihak yang lebih diuntungkan daripada mereka yang berhasil mengusir akal demi meraih loyalitas dari sesamanya.

Kita tahu bahwa sejak awal sebenarnya bukanlah iman kepada Tuhan yang dipersoalkan dalam humanisme, melainkan perversi kepercayaan religius: “Agama menciptakan rasa takut yang dapat mencapai ciri-ciri patologis; agama membuat manusia lari dari nasibnya sendiri...; agama memasung kebebasan berpikir dan mengklaim kekuasaan total yang membuat perwujudan diri pribadi manusia menjadi tidak mungkin, dan seterusnya.”⁸ Bahaya-bahaya ini dikenal baik oleh humanisme. Di tengah-tengah himpunan para pengutuk nalar dibutuhkan kejernihan dan keteguhan untuk menggunakan nalar tanpa tergelincir masuk ke dalam himpunan para penghujat iman. Semacam *hermeneutic of suspicion* tetap dipraktikkan ketika kebenaran agama sedang didekati, karena cahaya nalar menjangkau sumber-sumber inspirasi yang paling profetis dalam iman religius untuk diizinkan bicara bagi kemanusiaan. Kemanusiaan yang otentik berkembang dalam kesadaran akan batas-batasnya, yakni dalam kontras dengan Yang Tak Terbatas.

Namun belajar dari kebenaran agama tidak harus sama dengan menganut agama itu. Karena itu, suatu humanisme

8 Kern, Walter (ed.), h. 81.

yang melampaui nalar sekular mengambil jalan terjal dan licin yang sulit ditapaki oleh para fundamentalis agama ataupun para ateis, yaitu—seperti dikatakan seorang ‘humanis lentur’ kita, N. Driyarkara—“menerima adanya orang-orang yang percaya kepada Tuhan, tetapi tidak ikut agama tertentu”, karena pengenalan akan ketuhanan tidak dapat dikerangkeng dalam terali-terali institusional dan sangkar-sangkar konseptual.⁹ Melampaui sikap politis yang sejak Pencerahan Eropa abad ke-18 dikenal dalam bahasa toleransi di antara agama-agama, di sini ada undangan untuk mengambil sikap eksistensial untuk menerima kemungkinan pengenalan akan Yang Transenden bahkan di dalam sekularitas. Anak-anak zaman sekular, yang tidak berhenti mencari mengapa para leluhur humanisme mengagungkan nilai intrinsik manusia, akan menemukan bahwa nilai intrinsik itu tidak diasalkan dari diri manusia sendiri, melainkan dari sesuatu yang sama sekali lain daripada dirinya, kepada—mengutip kembali Anselmus—*aliquid quo maius nihil cogitari* (sesuatu yang lebih besar daripadanya tidak bisa dipikirkan). Di dalam sekularitas, Yang Selalu Lebih Akbar daripada Segalanya ini tetap tinggal tidak bernama.

9 Lih. Driyarkara, N., *Karya Lengkap Driyarkara Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya* (disunting oleh A. Sudiarja et al.) Gramedia-Kanisius-Kompas, Jakarta-Yogyakarta, 2006, h. 887.

Epilog

SAYA HARUS segera mengakhiri ulasan saya dengan suatu tilikan untuk mengatasi oposisi antara antroposentrisme dan teosentrisme yang telah bercokol dalam kepala banyak orang. Seperti dikatakan oleh Pascal, ada “dua ekstrem: menyingkirkan nalar, mengakui hanya nalar.”¹ Oposisi itu harus diatasi dengan suatu keinsyafan mendasar bahwa keyakinan dan pengetahuan—saya pinjam istilah Derrida—saling berkontaminasi: iman dan nalar yang dalam humanisme sekular diletakkan dalam hubungan antagonis dalam humanisme lentur yang kita usulkan di sini saling berdialog dan saling mengandaikan.

Dengan ‘saling berkontaminasi’ dimaksudkan bahwa iman dan nalar tidak dapat dipisahkan ataupun dipilih secara eksklusif. Dengan ungkapan lain: kemustahilan pilihan *atau* puritanisme nalar *atau* puritanisme iman tanpa terjebak dalam penindasan atas manusia konkret. Agama yang benar menyempurnakan kemanusiaan sejati, semen-

1 Pascal, Blaise, *op.cit.*, h. 74.

tara kemanusiaan merupakan prasyarat untuk agama sejati.² Dalam kontaminasi itulah kita temukan kelenturan humanisme yang kita bela di sini. Menutup buku kecil ini, izinkan saya merumuskan kontaminasi itu dalam baris-baris berikut:

Kita semua berpikir dan percaya;
berpikir dengan percaya;
percaya dengan berpikir.

Jika kepercayaan kita menghalau pemikiran,

Itu pun sebuah pikiran melawan pikiran.

Jika pikiran kita menghalau kepercayaan,

itu juga sebuah kepercayaan yang menghalau kepercayaan.

Kepercayaan mencari pengetahuan,
dan pengetahuan mengokohkan kepercayaan.

2 Lih. Kueng, Hans, *op.cit*, h. 143.

Daftar Pustaka

- Arts, Herwig, *Faith and Unbelief: Uncertainty and Atheism*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992.
- Bitterli, Urs, *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'*, C.H. Beck, München, 1991.
- Driyarkara, N., *Karya Lengkap Driyarkara Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*, (disunting oleh A. Sudiarja et.al) Gramedia-Kanisius-Kompas, Jakarta-Yogyakarta, 2006.
- Góssmann, Wilhelm, *Deutsche Kulturgeschichte im Grundriss*, Max Hueber Verlag, Ismaning, 1978.
- Habermas, J., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008.
- Habermas, J., "Ohne Auferstehung bleibt eine Leere", dalam *Zeitzeichen* 11/2001.
- Heidegger, Martin, "Geheimnis der Sprache Johann Peter Hebels", dalam De Haar, Erwin, *Im Zeichen der Hoffnung*, Max Hueber Verlag, München, 1961.
- , "Letter on Humanism", dalam *Martin Heidegger Basics Writtings*, Routledge & Kegan Paul, London,

1978.

Kern, Walter, *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos Paper Back, Düsseldorf, 1981.

Kueng, Hans, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", dalam Hick, John et al., *Christianity and Other Religions: Selected Writing*, Oneworld Publications, Oxford, 2001.

Lombart, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jilid III, Gramedia, 1996.

Luhmann, Niklas, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

Magill, Frank N. (ed), *Masterpieces of World Philosophy*, Harper Collins Publishers, New York, 1990.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Dover Publications, New York, 2003.

Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.

Sartre, Jean Paul, *Existentialism and Humanism*, Eyre Methuen Ltd., London, 1973.

Schmid, Georg, *Zwischen Wahn und Sinn. Halten die Weltreligionen, was sie versprechen?*, Benzinger Düsseldorf, 1995.

Indeks

A

Abad Pertengahan 7, 36
agnostis 11
Agustinus dari Hippo 8
Anselmus 82
Arendt, Hannah 40, 43
Aristoteles 9

B

Bitterli, Urs 36, 40
Bruno, Giordano 9

C

Comte, Auguste 20

D

Darwin, Charles 12
decentring of subject 56, 58-59
Derrida, Jacques 49, 52-56,
53, 65, 67
Descartes, René 10
Driyarkara, N. 82

F

Feuerbach, Ludwig ix, 18, 20,
30-31
fideisme 63, 67, 73, 80
Freud, Sigmund 31

G

Geertz, Clifford 35, 39

H

Habermas, Jürgen 77, 78
Heidegger, Martin 49
Hobbes, Thomas 11
humanisme ateistis 16, 24-31,
42
humanisme eksistensial-teistis
24
humanisme eksklusivistis 39,
45
humanisme Islam 24
humanisme Kristiani 42

humanisme kultural 24
 humanisme lentur x, 5, 48,
 61–67, 75–81
 humanisme Pencerahan 3, 7
 humanisme sekular x, 72, 73,
 78, 80

humanis positivistic 20
 humanitas 2

K

Kant, Immanuel 16
 kolonialisme 34

L

La Mettrie 26
 Linné, Carl von 12
 Lombart, Denys 76
 Luhmann, Niklas 49, 58, 59

M

Marx, Karl 19
 metafisika kemanusiaan 50
 Mirandolla, Giovanni Pico
 della 9

N

naturalisme 41, 63
 Newton, Isaac 10
 Nietzsche, Friedrich 21

P

paidea 7
 Pascal, Blaise 76
 Plato 9
 postmodernisme 73

R

rasionalitas 10, 47
 rasio sekular 72, 79
 Rorty, Richard 39, 49, 54
 Rousseau, J.J. 11

S

saintisme 63
 Sartre, Jean-Paul 22

T

teror 40

U

umanisti, gerakan 7

X

Xenophanes 18

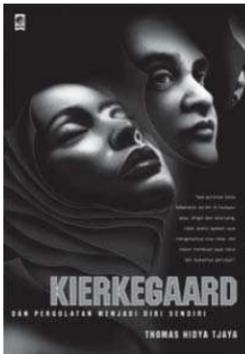
Tentang Penulis

DR. F. BUDI HARDIMAN adalah pengajar di STF. Driyarkara dan Universitas Pelita Harapan Jakarta. Alumnus Hochschule für Philosophie München Jerman. Telah dikenal lewat karya-karyanya, antara lain: *Demokrasi Deliberatif* (Kanisius, 2009), *Massa, Teror dan Trauma* (Lamalera, 2010) dan *Hak-hak Asasi Manusia. Polemik dengan Agama dan Kebudayaan* (Kanisius, 2011).

Buku-buku karya F. Budi Hardiman

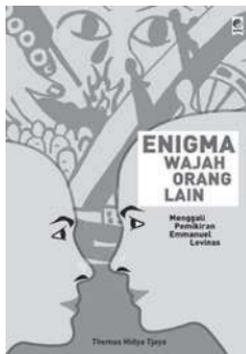
- Kritik Ideologi (Kanisius, Yogyakarta, 1989)
- Menuju Masyarakat Komunikatif (Kanisius, Yogyakarta, 1992)
- Die Herrschaft der Gleichen (Peter Lang, Frankfurt a.M., 2001)
- Melampaui Positivisme dan Modernitas (Kanisius, Yogyakarta, 2003),
- Heidegger dan Mistik Keseharian (Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2004),
- Filsafat Modern (Gramedia, Jakarta, 2004),
- Memahami Negativitas (Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2005),
- Filsafat Fragmentaris (Kanisius, Yogyakarta, 2007)
- Demokrasi Deliberatif (Kanisius, Yogyakarta, 2009)
- Ruang Publik (suntingan, Kanisius, Yogyakarta, 2010)
- Massa, Teror dan Trauma (Penerbitan Ulang, Lamalera, Yogyakarta, 2010)
- Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern (Penerbitan Ulang, Erlangga, Jakarta, 2011)
- Ha-hak Asasi Manusia. Polemik dengan Agama dan Kebudayaan (Kanisius, 2011)

Buku-buku Filsafat KPG lainnya



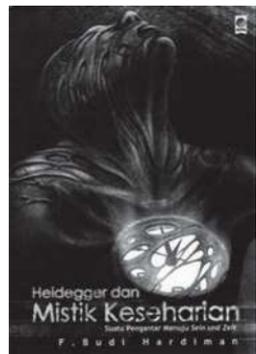
ISBN: 978-979-91-0007-8

Rp35.000



ISBN: 978-979-91-0418-2

Rp35.000



ISBN: 978-979-90-2399-5

Rp35.000

HUMANISME DAN SESUDAHNYA

Meninjau
Ulang
Gagasan
Besarnya
tentang
Manusia

F. Budi Hardiman



MENGAPA HUMANISME, suatu paham yang menitikberatkan pada manusia, kemampuan kodratnya, dan nilai-nilai kehidupan duniawi perlu dibicarakan kembali?

Sejak abad ke-14 gerakan humanis modern tumbuh memberikan penafsiran rasional yang mempersoalkan monopoli agama dan negara terhadap tafsir kebenaran. Humanisme sekular memberi kita keyakinan bahwa kehidupan “dunia-atas-sana” tak lebih penting daripada kehidupan “dunia-bawah-sini”.

Namun, humanisme tak luput dari kritik. Ketika humanisme menuntun pada suatu kemanusiaan tanpa Tuhan, yaitu keadaan ketika manusia bermain sebagai Tuhan, Hiroshima, Gulag, Killing Fields, Sebrenica, dan puluhan tempat pembunuhan massal lain pada abad ke-20 menjadi tak terhindarkan. Di negeri kita, tragedi kemanusiaan juga tak sepi.

Lalu, apakah itu berarti humanisme sudah usang? Ketika kini kebangkitan agama-agama sedang berlangsung mulus tak banyak hambatan dan nilai-nilai universal makin relatif, hikmat apakah yang masih dapat kita pelajari dari humanisme? Bagaimanakah sosok dan peran humanisme dalam masyarakat yang menjadi majemuk juga karena agama-agama seperti masyarakat Indonesia?

Buku kecil ini mengurai dengan jernih pengertian humanisme, perkembangannya, dan berbagai kritik terhadap humanisme. Tidak berhenti di situ, penulis juga menawarkan tafsir baru atas paham tersebut, yang disebutnya sebagai “Humanisme Lentur”.

KPG (KEPUSTAKAAN POPULER GRAMEDIA)

Gedung Kompas Gramedia, Blok 1 Lt. 3
Jl. Palmerah Barat 29-37, Jakarta 10270
Telp. 021-53650110, 53650111 ext. 3362-3364
Fax. 53698044, www.penerbitkpg.com
FB: Penerbit KPG, Twitter: @penerbitkpg

FILSAFAT

ISBN: 978-979-91-0459-5



9 789799 104595

KPG: 901 12 0553