

“YANG LAIN” DALAM PEMIKIRAN LEVINAS DAN RICOEUR TERKAIT PRINSIP HIDUP BERMASYARAKAT

John C. Simon

Abstract

Levinas and Ricoeur share a concerted attention for the Other. Each bases his thought upon the understanding that philosophy ought primarily be construed as ethics, with a political dimension able to transform life unto justice. However, each also approaches the task of justice differently. Levinas adopts an asymmetric ethic that I should do justice to the poor, the stranger, the marginalized and the orphaned, yet without expecting anything in return. For him, such responsibility precedes one's being. On the other hand, Ricoeur adopts a symmetrical and reciprocal ethics, where the praxis of a good and just life resembled collaboration, where each person contributes ideas and efforts to promote that very same good and just life. Ricoeur likewise sounds an ethical call for justice within institutions, such as the nation-state that becomes a vehicle for collaborate efforts toward justice. Asymmetrical as well as symmetrical ethical callings signal equally vital elements for the construction of a contextual political theology in Indonesia. This article highlights two crucial themes in fair economic behavior and religiously based communalism. Within the frame of a democratic nation-state, the communalistic nature of Pancasila can serve as a means for political theologizing that shifts the orientation from center to periphery.

Keywords: Levinas, Ricoeur, asymmetrical, symmetrical, political theology, communalism, *Pancasila*.

Abstrak

Levinas dan Ricoeur mempunyai konsentrasi yang sama terhadap Yang Lain (*the Other*). Basis pemikiran mereka adalah filsafat yang dipahami pertama-tama sebagai etika, yang berdimensi politis untuk mentransformasi hidup menjadi adil. Namun, keduanya mendekati tugas keadilan itu secara berbeda. Levinas mengusung etika asimetris bahwa keadilan yang kita lakukan terhadap si miskin, orang asing,

marginal dan yatim-piatu tidak boleh aku tuntutan sebaliknya. Baginya tanggung jawab mendahului ada (*Being*). Sementara Ricoeur mengusung etika simetris dan resiprokal. Bahwa praksis hidup baik dan adil merupakan usaha bersama, di mana masing-masing individu menyumbang gagasan dan perilaku yang mendukung hidup baik dan adil tersebut. Ricoeur juga meletakkan panggilan etis untuk keadilan di dalam institusi semacam negara demokratis yang menjadi wadah bagi usaha bersama untuk keadilan. Panggilan etis secara asimetris dan simetris menyumbang kebutuhan yang sama penting untuk mengonstruksi teologi politik kontekstual di Indonesia. Tulisan ini menyorot dua tema krusial terkait perilaku ekonomi yang adil dan komunalisme yang berbasis agama. Dalam bingkai negara demokratis, watak komunalisme Pancasila dapat menjadi sarana berteologi politis dengan menggeser orientasi pusat menjadi orientasi marginal.

Kata-kata kunci: Levinas, Ricoeur, asimetris, simetris, teologi politik, komunalisme, Pancasila.

“There can be no ‘knowledge’ of God separated from the relationship with men”
(Emmanuel Levinas)¹

Pendahuluan

Dalam studi tentang pemikiran Paul Ricoeur, saya menemukan salah satu mitra dialog Ricoeur untuk proyek hermeneutik emansipatoris adalah seorang filsuf Yahudi-Prancis, Emmanuel Levinas.² Ricoeur sendiri setuju dengan Levinas bahwa basis filsafat haruslah etika, yaitu etika hidup baik (*good life*) bersama dan dengan Yang Lain (*the Other*) secara adil. Dengan berbasis pada etika, filsafat mempunyai fungsi politis untuk mengemansipasi tatanan hidup bersama yang berdasarkan sikap hormat dan respek. Namun, Ricoeur tidak begitu saja menerima pemikiran Levinas. Ia juga memberi kritik bahwa etika asimetris Levinas tidak memadai dan harus digeser menjadi etika simetris. Etika asimetris yang mengusung prinsip “hidup tanpa alasan mengapa” (*life without a why*) menolak pola hidup umum yang berdasar pada prinsip saling “memberi dan menerima” (*take and give, do ut des*). Prinsip etis asimetris ini hampir-hampir mustahil untuk

¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979), 78.

² John C. Simon, “Hermeneutik Paul Ricoeur dan Tugas Emansipasi,” disertasi, Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta, 2016.

dikerjakan tanpa bantuan orang lain yang sama-sama punya kepentingan setara untuk hidup secara adil. Bagi Ricoeur prinsip hidup bersama bersifat partisipatoris dan resiprokal dalam sikap saling menunjukkan hormat dan respek. Hidup bersama bukan ruang kontemplasi-refleksi semata, melainkan panggilan praktis dalam tindakan adil bagi yang lain.

Tulisan ini bermaksud menelaah sumbangan Levinas dalam mengonstruksi sebuah teologi politik karena tersapa oleh penampakan wajah Yang Lain. Yang Lain hadir dalam rupa mereka yang asing, miskin, yatim dan piatu. Etika wajah karena tersapa oleh Yang Lain menghadirkan praksis politik bertanggung jawab atas hidup orang lain dalam tindakan adil. Melalui dialog dengan Ricoeur, panggilan etis untuk keadilan diberi wujud konkret dalam institusi penopang seperti bentuk negara demokratis. Pertama-tama akan dibahas Levinas dan kritik atas ontologi klasik. Di bagian pertama ini akan disinggung juga dua tema pemikiran Levinas, yaitu etika sebagai filsafat pertama dan wajah dan etika. Kedua, akan dibicarakan tentang Ricoeur, kritik atas etika asimetris Levinas dan politik emansipatoris. Ketiga, akan dibahas titik temu Levinas dan Ricoeur tentang politik tanggung jawab. Keempat, teologi politik kontekstual sebagai pergeseran pusat ke marginal. Kelima, penutup berupa kesimpulan.

Levinas dan Kritik atas Politik Anti Yang Lain (Ontologi Klasik)

Emmanuel Levinas lahir pada 12 Januari 1906 di Kaunas, Lithuania, dalam sebuah keluarga Yahudi Ortodoks Rusia.³ Pendidikan kanak-kanaknya meliputi Alkitab Ibrani dan beberapa karya dari para pengarang klasik Rusia semisal Leo Tolstoy dan Pushkin. Sejak muda ia gemar membaca novel *The Brothers Karamazov* karangan Dostoyevsky. Dari novel itu ia suka dengan sebuah kalimat Alyosha Karamazov, “Setiap orang dari kita bertanggung jawab dalam semua hal dan kepada semua orang, tetapi saya lebih bertanggung jawab daripada semua yang lain.”

Ketika Perang Dunia I pecah, keluarga Levinas pindah ke Ukraina. Ia menyaksikan huru-hara seputar Revolusi Rusia. Pada 1923, di usianya ke-23, ia mendaftarkan diri di Universitas Strasbourg,

³ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis* (Jakarta: Gramedia, 1984). A. Robert Eaglestone, “Philosopher to the Pope,” *The Tablet* (April 1996):472. Edith Wyschogrod, “Interview with Emmanuel Levinas: Dec 31, 1982,” *Philosophy and Theology*, Vol. IV, No. 2 (1989). A. Peperzak, “Emmanuel Levinas: Jewish Experience and Philosophy,” *Philosophy Today*, Vol. 27, No. 4 (1983): 297-306.

Prancis, untuk belajar filsafat.⁴ Di sini ia bertemu dengan pemikiran-pemikiran Bergson dan rutin menghadiri pertemuan sabtu sore di rumah Gabriel Marcel. Antara 1928-1929, ia mendalami fenomenologi Edmund Husserl. Salah satu tema yang menarik dari perkuliahan Husserl adalah tentang intersubjektivitas. Ia juga bertemu dengan Martin Heidegger, seorang profesor muda yang sangat ia kagumi. Ia menyebut Heidegger, “terang yang memimpin filsafat Jerman.”⁵ Ketika *Being and Time* terbit, Levinas memuji Heidegger sebagai “filsuf terbesar di abad ini dan salah seorang dari para filsuf besar di sepanjang sejarah Barat.”⁶ Pada 1930 Levinas menyelesaikan studinya di Universitas Sorbonne di Paris dengan disertasi *La theorie de l' intuition dans la phenomenology de Husserl* (teori tentang intuisi dalam fenomenologi Husserl). Dalam karyanya ini, Levinas mengakui adanya pengaruh dari Heidegger, khususnya ketika ia mengkritik intelektualisme Husserl.

Pada Januari 1933, ketika Nazisme bangkit, Heidegger bergabung dengan partai *Nationalsozialismus* (Nazi) dan diangkat sebagai rektor Universitas Freiburg. Namun tahun berikutnya 1934 ia mengundurkan diri. Husserl, guru Heidegger, adalah korban Nazi berkenaan dengan darah Yahudi-nya. Saat peristiwa itu terjadi, sulit memastikan perasaan Levinas atas sikap Heidegger. Belakangan ia merumuskan dalam suatu kalimat tajam, “Banyak orang Jerman dapat dimaafkan, tetapi sukar untuk memaafkan beberapa orang Jerman. Sukar untuk memaafkan Heidegger.”⁷ Sejak peristiwa itu, Levinas menemukan alasan kuat untuk beralih mencari arah baru yang berbeda dari jalan yang ditempuh Heidegger. Di sepanjang karir filosofisnya, Levinas berusaha untuk menafsirkan kembali pemikiran Heidegger.⁸ Baginya, krisis rasisme anti-semitik di Jerman adalah satu contoh dari krisis umum yang melanda gagasan-gagasan idealisme pemikiran Barat. Ia mengidentifikasi persoalan dari peradaban Barat sebagai filsafat tentang Being (*a philosophy of Being*), atau yang diistilahkan sebagai “ontologisme.” Solusi yang Levinas tawarkan adalah suatu filsafat yang melampaui Being (*a philosophy beyond Being*), yang dirumuskannya sebagai yang berorientasi pada dua kutub: Yang Sama (*the Same*) dan Yang Lain (*the Other*).

⁴ Emmanuel Levinas, “Signature,” *Philosophy Today*, Vol. 10, No. 1 (1966): 30-31.

⁵ Richard Kearney, “Dialogue with Emmanuel Levinas,” in *Face to Face with Levinas*, ed., Richard A. Cohen (New York: State University of New York Press, 1986), 196.

⁶ Peperzak, “Emmanuel Levinas,” 300.

⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Jerman-Inggris* (Jakarta: Gramedia, 1990), 143.

⁸ Sean Hand, ed., *The Levinas Reader* (Cambridge: Basil Blackwell, 1994), 301.

Dari sekian peristiwa yang selalu dikenang dan mewarnai seluruh pemikiran filsafatnya adalah ketika tahun 1940 ia ditangkap oleh tentara Jerman dan dimasukkan ke kamp kerja paksa sampai perang berakhir pada 1945. Ia pun mendengar bagaimana keluarganya (ayah, ibu dan dua saudara laki-lakinya) di Lithuania dibunuh oleh tentara Nazi. Pengalaman *Holocaust* itu meninggalkan luka-luka pedas yang teramat dalam bagi jiwa Levinas. Pada waktu itu Yesaya 53 menjadi kenyataan, kata Levinas. Ia juga menulis bahwa hidupnya dikuasai oleh “firasat buruk dan ingatan atas horror Nazi.”⁹ Pengalaman pahit itulah yang terus ia kenang termasuk dalam buku filsafatnya yang termasyur, *Totalite et Infinite (Totality and Infinity)*¹⁰ dan *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence (Otherwise than Being or Beyond Essence)*.¹¹ Keduanya dipersembahkan sebagai “ingatan kepada mereka yang paling dekat di antara enam juta orang yang dibunuh oleh Nazi, dan kepada berjuta-juta umat manusia dari semua pengakuan dan semua bangsa, korban dari kebencian yang sama atas manusia yang lain, dari antisemitisme yang sama.” Bagi Levinas, keyahudian adalah simbol bagi kemanusiaan pada umumnya yang menuntut sebuah tanggung jawab etis.

Bukunya *Totality and Infinity* (Totalitas dan Ketakberhinggaan), yang terbit 1961, berbicara tentang keadilan, sensibilitas, alteritas, dan eros. Sementara dalam karyanya *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Lain daripada Ada atau di Seberang Esensi) yang terbit 1974, Levinas merumuskan secara tajam tentang subjektifitas, yakni eksistensi sebagai *l’un-pour-l’autre* (seorang-untuk-orang-lain), dan bukan sekadar *pour-soi* (bagi diri sendiri). Di sini subjek menjadi tawanan dari yang lain, disandera dan tunduk pada tatapan mata penuh permohonan dari Yang Lain agar subjek menegakkan keadilan, yaitu keadilan bagi Yang Lain itu. Saya lebih dulu adalah subjek yang bertanggung jawab di hadapan Yang Lain. Dengan demikian, struktur relasi saya dengan Yang Lain bersifat asimetris, dari Aku menuju Yang Lain.

Tepat pada 25 Desember 1995 di hari Natal, Emmanuel Levinas meninggal dunia pada usia 89 tahun. Pemakamannya dihadiri oleh dua sahabatnya yang terkenal, Paul Ricoeur dan Jacques Derrida.

Etika sebagai Filsafat Pertama: Kritik Politik Eksploitatif

⁹ R. Bernasconi and Tina Chanter, “The Face of the Other: A Review of the Work of Emmanuel Levinas,” *Religious Studies Review*, Vol. 16, No. 3 (1990): 227-228.

¹⁰ Edisi bahasa Inggris lihat Levinas, *Totality and Infinity*.

¹¹ Edisi bahasa Inggris lihat Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans., Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999).

Bagi Levinas, filsafat Barat pada umumnya menyatakan diri sebagai suatu ontologi yang mereduksi Yang Lain sebagai Yang Sama.¹² Artinya bahwa Aku berperilaku sebagai Yang Sama, yang mengidentifikasi diri di dalam “ke-lain-an” dari objek kesadaranku dan pada akhirnya menginsafi bahwa yang tadinya Aku pikir sebagai lain ternyata sama saja denganku. Dengan itu Aku selalu identik dengan diriku sendiri, bahkan dengan alteritas yang datang menghampiriku.

Cara berpikir bahwa Yang Lain adalah Aku juga adalah sebuah cara berpikir totalitas. Totalitas adalah tindakan penyangkalan: “*The negator and the negated are posited together, form a system, that is, a totality.*”¹³ Tujuan dari penyangkalan Yang Lain adalah memangkas pluralisme dari Yang Lain dan menenggelamkan ke dalam suatu unitas. Pemikiran totalitas ini menurut Levinas nampak dalam diri Heidegger. Katanya, “*Heideggerian ontology, which subordinates the relationship with the Other to the relation with Being in general, remains under obedience to the anonymous, and leads inevitably to another power, to imperialist domination, to tyranny.*”¹⁴ Bagi Levinas, relasi yang dimaksud Heidegger yang bersifat anonim (*anonymous*) adalah bentuk dari pereduksian Yang Lain. Kata Levinas, “*for Heidegger intersubjectivity is a coexistence, a we prior to the I and the other, a neutral intersubjectivity.*”¹⁵ Relasi yang bersifat netral dari panggilan etis ini justru belakangan menciptakan tindakan imperialis dan tirani. Karena filsafatnya bersifat netral (*philosophy of the neuter*) itulah mungkin bisa menjelaskan mengapa Heidegger, kendatipun singkat saja, sempat berkolaborasi dengan Nazi.

Sejarah pemikiran Barat sebenarnya tumbuh dua tradisi pemikiran, yaitu ontologi yang membangun imanensi totaliter dan metafisika (meontologi; *me on* = non-being) yang menunjuk pada transendensi dari Yang Lain, yang sering dinamakan *etika*. Corak berpikir ontologi adalah corak berpikir yang menekankan kuasa dan kontrol kepada Yang Lain. Yang Lain diposisikan imanen, tidak lagi asing, yang bisa kupahami dan berarti bisa dikuasai dan menjadi Yang Sama. Dalam filsafat Barat pengetahuan untuk mengetahui juga berarti penguasaan dalam tindakan menguasai, yang hadir dalam berbagai rupa perilaku, antara lain persepsi, konsepsi dan pemahaman. Semua wujud

¹² Levinas, *Totality and Infinity*, 43.

¹³ Levinas: “Penyangkal dan yang disangkal diajukan bersama-sama, membentuk suatu system yaitu suatu totalitas.” Lihat *ibid.*, 41.

¹⁴ Levinas: “Ontologi Heideggerian, yang menempatkan hubungan dengan Yang Lain di bawah Ada secara umum, masih patuh kepada yang anonim, dan secara tak terhindarkan menuju ke kekuasaan lain, ke dominasi imperialis, ke tirani.” Lihat *ibid.*, 46-47.

¹⁵ Levinas: “Bagi Heidegger intersubektivitas adalah suatu koeksistensi, suatu kita (*we*) yang mendahului (*prior to*) aku dan yang lain, suatu intersubektivitas yang netral.” Lihat *ibid.*, 67-68.

terwadahi dalam paham egologis yang maksudnya memerangi Yang Lain. Yang Lain memang diafirmasi tetapi bukan untuk diakui keberlainannya atau diakui kemerdekaannya, melainkan untuk dilucuti keberlainannya. Yang Lain menjadi terlihat secara langsung. Mata dari aktor pengenalan menangkap Yang Lain dan melennanya bulat-bulat. Yang Lain menjadi imanen, tidak lagi asing, dibuat anonim, karena maksudnya untuk dikuasai. Sebagai filsafat pertama, ontologi adalah *philosophy of immanence*¹⁶ dan *philosophy of power*.¹⁷

Ontologi adalah peperangan. Kata Levinas,¹⁸

The visage of being that shows itself in war is fixed in the concept of totality, which dominates Western philosophy. Individuals are reduced to being bearers of forces that command them unbeknown to themselves. The meaning of individuals (invisible outside of this totality) is derived from the totality.

Bagi Levinas, totalitas adalah peperangan yang dilancarkan oleh akal (*actus intellectus*) untuk “menguasai” Yang Lain.¹⁹ Namun, peperangan itu juga menghancurkan Aku (Yang Sama) dalam ekspresi kebuasan atas Yang Lain. Perilaku berupa peperangan terhadap Yang Lain dan terhadap Aku (Yang Sama) oleh Levinas disebut politik, yang dilawankan dengan moralitas. Pada akhirnya Levinas merumuskan kritik tajamnya, “*Ontology as first philosophy is a philosophy of power [...] A philosophy of power, ontology is, as first philosophy which does not call into question the same, a philosophy of injustice.*”²⁰

Ontologi sebagai filsafat kekuasaan menghamparkan sebuah pertanyaan: kekuasaan siapakah? Tentu saja kekuasaan sang Aku, *me, moi*. Kekuasaan adalah tindakan yang menggulingkan politik daripada moralitas, karena politik berbicara soal Aku yang menguasai dan

¹⁶ Ibid., 52.

¹⁷ Ibid., 46.

¹⁸ Levinas: “Wajah (visage) ada yang menunjukkan dirinya sendiri di dalam perang bercokol di dalam konsep totalitas, yang mendominasi Filsafat Barat. Para individu disusutkan menjadi pengusung kekuatan yang memerintah mereka tanpa sepengetahuan mereka sendiri. Makna para individu (yang tidak kelihatan di luar totalitas ini) berasal dari totalitas itu.” Lihat *ibid.*, 21-22.

¹⁹ Kata Inggris *comprehend* dari kata Latin “com” dan “prehendere” bisa berarti “memahami,” “menahan” (*to seize*), “mencengkeram” (*to grasp*) maupun “memasukkan” (*to include*) secara bersama-sama. Levinas sendiri sering memanfaatkan permainan kata seperti ini untuk menjelaskan maksudnya. Lihat *ibid.*, 42-47.

²⁰ Levinas: “Ontologi sebagai filsafat pertama adalah suatu filsafat kekuasaan [...] *Suatu filsafat kekuasaan*, ontologi adalah, sebagai filsafat pertama yang tidak mempertanyakan sang yang sama, *suatu filsafat ketidakadilan*.” Lihat *ibid.*, 46.

memiliki Yang Lain. Inilah perilaku ekonomi politik melalui kepemilikan atas Yang Lain termasuk alam ini. Dengan ditopang oleh teknologi, maka praktik politik ini menjelma menjadi Aku yang mengeksploitasi dan memanipulasi realitas. Praksis politik ini paling konkret menjelma dalam negara. Di sini Levinas terang-terang menunjuk pada Nazi Jerman yang telah menjelma menjadi kuasa tiranik yang impersonal.²¹ Negara seperti ini tidak merepotkan diri dengan moralitas yang mewajibkannya berbicara tentang kewajiban etis terhadap Yang Lain. Karena negara tiranik sesungguhnya nir-etik.

Sebagai lawan dari ontologi sebagai filsafat pertama, Levinas mendelegasikan etika sebagai filsafat pertama. Etika sebagai filsafat pertama adalah tugas mendelegitimasi egologi: saya tidak membutuhkan teman sandingan yang sejajar dengan saya. Saya dapat mencukupi diri saya sendiri. Wujud dari saya sebagai ego adalah akal sebagai kuasa absolut yang sendiri dan netral dari Yang Lain.²² Maka sudah sejak Sokrates sebenarnya subjek dalam pemikiran Barat adalah pribadi yang kesepian, yang terisolasi dari Yang Lain oleh tingkah lakunya sendiri. Subjek adalah individu yang tidak berteman dengan Yang Lain dan selalu dicekam oleh ketakutan akan keterasingan, menjadi asing atau pada sesuatu yang asing (*heterophobia*). Bahkan ia takut pada diri sendiri. Begitulah *phobia* menjadi patologi akut dalam sejarah peradaban manusia modern.

Etika sebagai filsafat pertama adalah soal ketidakberhinggaan (*infinity*). Levinas mengatakan,²³

We can proceed from the experience of totality back to a situation where totality breaks up, a situation that conditions the totality itself. Such a situation is the gleam of exteriority or of transcendence in the face of the Other. The rigorously developed concept of this transcendence is expressed by the term infinity.

Ketidakberhinggaan adalah lawan dari totalitas. Dalam sejarah filsafat Barat disebut sebagai metafisika. Metafisika adalah pemikiran yang tidak menguasai Yang Lain. Gerakan dari Yang Lain untuk menolak semua bentuk penguasaan nampak dari wajah (*face*). Wajah adalah cara

²¹ Ibid., 21, passim.

²² Ibid., 43-44.

²³ Levinas: “Kita dapat beralih dari pengalaman atas totalitas kembali ke suatu situasi di mana totalitas bubar, suatu situasi yang mengondisikan totalitas itu sendiri. Situasi yang demikian adalah pancaran cahaya eksterioritas atau transendensi di hadapan Yang Lain. Konsep transendensi ini yang dikembangkan secara ketat diungkapkan oleh istilah takterbatas (*infinity*).” Lihat *ibid.*, 24-25.

dari Yang Lain untuk menghadirkan dirinya sendiri kepadaku.²⁴ Wajah itu menyatakan agar Aku tidak melangsungkan pembunuhan terhadapnya.²⁵ Agar Aku tidak memeranginya. Ketimbang perang, Yang Lain mewahyukan eskatologi perdamaian.²⁶ Eskatologi perdamaian hendak membangun relasi intersubjektif yang melampaui kekerasan totalitas. Perang datang dari Yang Sama, tetapi perdamaian datang dari Yang Lain, yang menginterupsi semua bentuk kemapanan berpikir Aku yang tujuannya merengkuh dan menguasai.

Dengan menyatakan penolakan untuk dikuasai, Yang Lain juga menyatakan eksterioritasnya yang tidak bisa dimasukkan ke dalam perabot interior rumahku. Dalam relasi sejati, Aku tidak menempatkan Yang Lain sebagai objek untuk memuaskan hasrat. Ketika usaha mengobjekkan terjadi, Yang Lain selalu saja dapat meloloskan diri. Mengapa? Karena Yang Lain itu Tidak Berhingga. Perlawanan Yang Lain adalah gugatan Yang Lain atas Yang Sama. Sekaligus gugatan itu merupakan wahyu (*revelation*) yang berisikan kritik atas setiap kemapanan.²⁷ Kritik mau mengatakan bahwa Yang Lain memang menjalin relasi denganku. Maka gugatan atau kritik berjumpa dengan etika. Bagi Levinas, etika bukan sekadar norma hidup, melainkan menunjuk pada relasi konkret dengan Yang Lain. Setiap relasi selalu mendahului teori. Pengalaman hidup bersama dengan Yang Lain selalu mendahului teori, pengetahuan dan kesadaran. Sebagai yang mendahului, maka “Etika adalah Filsafat Pertama.”²⁸ Relasi adalah ikatan yang tidak saling menenggelamkan masing-masing pihak. Dari sinilah pluralitas subjek lahir melawan unitas atau keseragaman ontologis yang justru mematikan.

Wajah dan Etika

Relasi sejati selalu merupakan ketidakberhinggaan yang membebaskan. Relasi intersubjektif mendapat bentuk konkretnya dalam kemurahan hati, percakapan, bahasa, agama, hubungan muka dengan muka, relasi etis dan keadilan. Percakapan, misalnya, adalah manifestasi wajah Yang Lain kepadaku.²⁹ Juga adalah pengalaman akan yang asing. Melalui wajahnya, Yang Lain menggugat tematisasi yang dibuat oleh Yang Sama. Wajah adalah kehadiran yang hidup. Melalui tindak membuka diri dalam percakapan dan hasrat untuk bertemu

²⁴ Ibid., 50.

²⁵ Ibid., 199, 216, *passim*.

²⁶ Ibid., 22-24, 204.

²⁷ Ibid., 65-67.

²⁸ Ibid., 43, 48, 304.

²⁹ Ibid., 66.

muka dengan muka, Yang Lain menghadirkan diri sebagai lawan bicara yang mendamba keadilan. Kata Levinas,³⁰

The work of justice—the uprightness of the face to face—is necessary in order that the breach that leads to God be produced—and ‘vision’ here coincides with this work of justice. Hence metaphysics is enacted where the social relation is enacted—in our relation with men. There can be no ‘knowledge’ of God separated from the relationship with men. The Other is the very locus of metaphysical truth, and is indispensable for my relation with God.

Bagi Levinas lebih baik berbicara *kepada* Allah (bahasa metafisis) daripada *tentang* Allah (teori, teologi atau ontologi). Berbicara *kepada* Allah adalah bahasa etika, berkaitan dengan urusan menegakkan keadilan. Berbicara *kepada* Allah berarti menegakkan keadilan bagi Allah: *let God be God*. Terhadap Yang Lain pun berarti menegakkan keadilan bagi Yang Lain melalui terjun ke dalam hubungan sosial yang konkret. Menegakkan keadilan bagi Allah tumpang tindih dengan menegakkan keadilan bagi orang lain, khususnya kaum proletar, hina-dina-lemah-miskin-tak berdaya. Di sini relasi antar manusia tidak mungkin di luar relasi ekonomis.³¹ Sekalipun eksistensi ekonomis ini bersifat *given* (sudah dari “sono”nya), tetapi relasi itu baru menjadi relasi etis apabila saya melihat bahwa wajah itu selalu sudah mempertanyakan perilaku ekonomi saya. Wajah itu melucuti praktik ekonomi saya kalau-kalau tidak adil. Pengetahuan sejati tentang Allah muncul dalam pergumulan hidup sehari-hari untuk menjawab kebutuhan sosial-ekonomi yang dasarnya seharusnya adalah keadilan.

Orang lain adalah mereka yang menjadi sesama manusia, mereka yang adalah tetanggaku.³² Dalam hubungan dengan kita, ia menyatakan kemiskinannya dan kelaparan yang dideritanya.³³ Mereka adalah orang asing, janda, dan anak yatim piatu,³⁴ yang memohon welas asing (*goodness*), kemurahan hati (*generosity*), dan keramahtamahan

³⁰ Levinas: “Karya keadilan—kejujuran bertatap muka—diperlukan agar lubang (*the breach*) yang membawa kepada Tuhan dihasilkandan ‘visi’ di sini bertepatan dengan karya keadilan ini. Karena itu metafisika ditetapkan di mana relasi sosial ditetapkan, di dalam relasi kita dengan manusia. Tidak mungkin ada ‘pengetahuan’ akan Tuhan yang terpisah dari hubungannya dengan manusia. Yang Lain adalah lokus persis kebenaran metafisis, dan harus ada untuk relasiku dengan Tuhan.” Lihat *ibid.*, 78.

³¹ *Ibid.*, 172.

³² *Ibid.*, 78, *passim*.

³³ *Ibid.*, 75.

³⁴ *Ibid.*, 75, 77, 213, 244, 245.

(*hospitality*) dalam menyambutnya. Bagaimana hal itu dilakukan? Levinas mengatakan,³⁵

This is positively produced as the possession of a world I can bestow as a gift on the Other—that is, as a presence before the face. For the presence before a face, my orientation toward the Other, can lose the avidity proper to the face only by turning into generosity, incapable of approaching to the other with empty hands. This relationship established over the things henceforth possibly common, that is, susceptible of being said, is the relationship of conversation.

Aku menyambut Yang Lain ke dalam rumahku, eksistensi ekonomisku. Kubukakan pintu baginya dan mempersilahkan masuk. Kuberikan milikku kepadanya.³⁶ Inilah esensi dari percakapan dan tanggapan etis atas hadirnya Yang Lain.

Bagi Levinas, agama adalah contoh lain dari relasi. Agama adalah hubungan muka dengan muka antara manusia yang berhingga dengan Allah yang tak berhingga. Karena adanya jarak, di mana Allah dan manusia tidak mungkin bersatu, maka totalitas (yang maksudnya merengkuh atau menyatukan) menjadi tidak mungkin.³⁷ Allah selalu melampaui apa yang ditematisasi manusia melalui teologi sekalipun. Bagi Levinas, teologi adalah tematisasi.³⁸ Ketidakberhinggaan dari Yang Lain (Allah atau orang lain)-lah yang mencegah totalitas itu. Di sini nampak pemikiran Yudaisme Levinas yang sangat menekankan jarak atau transendensi Allah dari ciptaan. Justru transendensi itu yang membuat Allah dapat lolos dari *inkarnasi* (menjadi daging), yang bagi Levinas sama artinya dengan Allah yang direngkuh dan dikuasai. Memang terkesan bertolak belakang dengan pandangannya sendiri bahwa wajah Allah selalu hadir lewat sesama. Tetapi saya kira Levinas sedang mengajak kita untuk selalu waspada pada kemungkinan kita menjadi tuhan—mengambil perannya tuhan—yang tugasnya menguasai Yang Lain. Di samping bahwa teologi akan bermakna

³⁵ Levinas: “*Ini dibasikkan secara positif sebagai pemilikan suatu dunia yang dapat saya berikan sebagai hadiah kepada Yang lain, yaitu sebagai suatu kehadiran di hadapan wajah. Karena kehadiran di hadapan suatu wajah, orientasiku kepada Yang lain, dapat kehilangan keinginan besar yang pantas kepada wajah hanya dengan berubah menjadi kedermawanan, yang tidak mampu mendekati yang lain dengan tangan kosong. Hubungan yang ditetapkan atas hal-hal ini yang mulai sekarang mungkin umum, yakni, rentan untuk dikatakan, adalah hubungan percakapan.*” Lihat *ibid.*, 50 (penekanan dari saya).

³⁶ *Ibid.*, 101, 172.

³⁷ *Ibid.*, 40, 80, *passim*.

³⁸ *Ibid.*, 65, 78.

apabila ia dinafasi oleh metafisika atau relasi etis, relasi etis itu mewujudkan secara konkret dalam keadilan.

Wajah Yang Lain adalah wajah yang telanjang, yang sederhana dan miskin.³⁹ Wajah telanjang adalah sebetulnya panggilan bagiku untuk melihat kemiskinan dari Yang Lain. Kemiskinan ini konkret, karena itu Aku tidak boleh mengabaikannya. Dari sinilah muncul tanggung jawab, bahkan kebebasan. Kebebasanku adalah ketika aku bertanggung jawab terhadap keberadaan Yang Lain. Di hadapan Yang Lain Aku mempertimbangkan keberatan-keberatannya atas kebebasan ekonomiku yang sewenang-wenang.⁴⁰ Wajah dari Yang Lain berbicara kepadaku. Ia memberikan perintah kepadaku. Perintah ini juga bisa dilihat sebagai suatu pengajaran dari Yang Lain, yang datang dari Tempat Yang Maha Tinggi.⁴¹ Yang diajarkannya adalah perdamaian dan sikap menentang kekerasan. Kehadiran Yang Lain bersifat *imperatif* yang memerintahkan Aku untuk memberikan tanggung jawab. Panggilan dari Yang Lain mengubah orientasi hidupku. Ketimbang berada sebagai “*for itself*,” Aku menjadi seorang untuk yang lain. Orientasi kepada Yang Lain ini semakin menguat manakala Yang Lain menampakkan diri dalam wajah orang asing, janda dan anak yatim piatu (Mazmur 146:9, Ulangan 10:18, Zakaria 7:10), yang memintaku melakukan kewajiban menjawab mereka. Kata Levinas, “*To bear his destitution which cries out for justice is not to represent an image to oneself, but is to posit oneself as responsible, both as more and less than the being that present itself in the face.*”⁴² Inilah situasi paradoksal: ketika Aku *di*-wajibkan untuk *men*-jawab Yang Lain. Arah yang kutempuh adalah dari diri sendiri menuju pada Yang Lain. Relasi etis dengan Yang Lain bersifat asimetris (tanggapan satu arah), dan tidak resiprokal (berbalas dua arah). Begitulah Aku mengada karena Aku bertanggung jawab. Kita bisa bertanya, apakah itu berarti hanya Aku yang bertanggung jawab kepada Yang Lain? Bagaimana dengan Yang Lain, apakah ia juga bertanggung jawab kepada Yang Lain termasuk Aku juga? Levinas menjawab, hanya Aku yang bertanggung jawab dan tidak ada seorang pun yang dapat menggantikan Aku dalam rangka bertanggung jawab terhadap Yang Lain.

Ricoeur: Kritik atas Etika Asimetris dan Politik Emansipatoris

³⁹ Ibid., 74-75, 199-200, 213.

⁴⁰ Ibid., 88, 101, 105, 203, *passim*.

⁴¹ Ibid., 203.

⁴² Ibid., 215.

Levinas menulis bahwa sejarah modernitas terletak pada sejarah filsafat Barat yang dasarnya adalah *egologi*.⁴³ Karena mengejar totalitas ego, yaitu filsafat yang bertolak dari “Aku” dan kembali kepada “Aku,” maka filsafat Barat penuh dengan pengingkaran pada kehadiran subjek yang lain, karena bertolak dari konsep subjek yang tertutup, anti mediasi, netral secara etis dan ahistoris atau tercerabut dari konteks. Tanpa menolak seutuhnya kritik Levinas atas ontologi, Ricoeur membaruinya menjadi “ontologi konkret” karena tertambat pada sejarah keprihatinan.⁴⁴ Ontologi konkret adalah ontologi yang diperbarui, yaitu paradigma berpikir dan bertindak dari diri yang diemansipasi dengan sistem nilai dan kepentingan hidup adil di tengah hidup bersama Yang Lain.

Ontologi konkret Ricoeur bergerak menjadi *hermeneutik relasional*, yaitu hermeneutik yang mendatangi subjek lain di dalam konteksnya. Hermeneutik ini disebut juga *hermeneutik aksi* dengan pemahaman bahwa “*The self can only retrieve itself through the exodus of oneself-as-another. But this return of self (moi) to itself (soi-meme) also carries with it an additional charge: a call to action.*”⁴⁵ Hermeneutik aksi juga merupakan penegasan kembali apa yang disebut *praksis*. Kata Ricoeur, “*What is praxis? Praxis is to dwell and act in solidarity. Solidarity is hence the determining condition and basis of all social reason.*”⁴⁶ Panggilan mendatangi subjek lain dalam tindakan solidaritas itu melahirkan tanggung jawab. “Yang Lain” memurnikan “Aku” sehingga bisa memahami diri menjadi lebih baik. Tanggung jawab lahir bukan karena dituntut oleh “yang lain,” tetapi karena *kritis terhadap diri sendiri*, berani membongkar kepentingan-kepentingan diri, terbuka untuk memurnikan motivasi dan akhirnya ditantang untuk membuka terobosan-terobosan baru yang membebaskan.

Ricoeur sependapat dengan Levinas bahwa basis dari filsafat adalah etika. Kata Ricoeur, “Philosophy is ethics *insofar as it transforms*

⁴³ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans., Kathleen Blamey (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), 335-336. Lihat juga *ibid.*, 43-44.

⁴⁴ Levinas berpendapat bahwa filsafat ontologi Heidegger memberi prioritas pada Ada (*Being*) ketimbang eksistensi pengada-pengada (*beings*) itu sendiri. Prioritas terhadap Ada yang impersonal, abstrak dan tidak konkret membenarkan proyek pengenalan yang mendatangkan petaka ketidakadilan bagi Yang-Lain. Lihat Levinas, *Totality and Infinity*, 21-22, 45-46. Ricoeur, *Oneself as Another*, 297-356.

⁴⁵ Ricoeur: “Diri hanya mendapatkan dirinya kembali melalui pembebasan diri-sebagai-yang lain. Tetapi kembali dari diri (*moi*) ke diri sendiri (*soi-meme*) ini juga membawa sebuah harga tambahan: sesuatu yang disebut *tindakan*.” Lihat Richard Kearney, ed., *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action* (London: SAGE Publications, 1996), 1. Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, 172.

⁴⁶ Ricoeur: “Apa itu praksis? Praksis adalah berpikir dan bertindak dalam solidaritas. Solidaritas karenanya menentukan kondisi dan dasar bagi semua tanggungjawab sosial.” Lihat Kearney, *Paul Ricoeur*, 68.

alienation into freedom and beauty.”⁴⁷ Etika yang dimaksud Ricoeur juga berdimensi politis sebagai *etika politis emansipatoris*,⁴⁸ yaitu etika politik tentang “pemahaman diri” yang tidak egologis melainkan terbuka mengarah kepada dunia dalam proposisi “aiming at the ‘good life’ with and for others, in just institutions.”⁴⁹ Ricoeur sendiri mempunyai pandangan bahwa yang ideal dan yang bisa diterima oleh semua orang adalah relasi yang *simetris* dan resiprokal.⁵⁰ Kesimetrisan itu didasarkan pada kebaikan di dalam diri sendiri dan di dalam persahabatan. Relasi simetris lalu dikaitkan oleh Ricoeur dengan konsep kesadaran, yang menurutnya, persahabatan yang simetris dan resiprokal itu hanya dapat diwujudkan dalam konteks hidup bersama secara sadar.⁵¹ Karena hidup bersama menuntut relasi timbal balik yang setara di antara anggota komunitas.

Pembahasan Ricoeur tentang interelasi yang *simetris* ini perlu dilihat dalam konteks perjumpaannya dengan pandangan Levinas tentang relasi *asimetris*. Ricoeur menyatakan kritik atas Levinas, karena relasi asimetris Levinas bertolak dari penegasannya tentang pemisahan (*separation*) yang radikal antara Aku dan Yang Lain. Ricoeur juga tidak setuju dengan afirmasi Levinas yang berlebihan tentang ketidakberhinggaan “Yang Lain” (*the Other*). Ricoeur menulis,⁵²

in Levinas, the identity of the Same is bound up with an ontology of totality that my own investigation has never assumed or even come across. It results that the self, not distinguished from the I, is not taken in the sense of the self-designation of a subject of discourse, action, narrative, or ethical commitment [...] this pretension expresses a will to closure, more precisely a state of separation, that makes otherness the equivalent of radical exteriority.

⁴⁷ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed., Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 329.

⁴⁸ Paul Ricoeur, “Approaching the Human Person,” *Ethical Perspectives*, Vol. 6, No. 1, (1999): 45-54 (45).

⁴⁹ Ricoeur: “bertujuan ‘hidup baik’ dengan dan untuk yang lain, di dalam institusi-institusi yang adil.” Lihat Ricoeur, *Oneself as Another*, 172.

⁵⁰ *Ibid.*, 182-183, 186-187.

⁵¹ *Ibid.*, 186.

⁵² Ricoeur: “Menurut Levinas, identitas Yang Sama dikaitkan dengan suatu totalitas ontologi, yang tidak pernah saya duga dalam seluruh penelitianku. Hasilnya bahwa diri sendiri sebagaimana dipikirkan sebagai sang aku, tidak dimengerti sebagai subjek dan tujuan dari diskursus, perbuatan, narasi atau komitmen etis [...] Presentasinya menjelaskan suatu keinginan untuk berhenti, lebih tepat lagi suatu pemisahan, yang membuat keberlainan menjadi setara dengan suatu eksterioritas yang radikal.” Lihat *ibid.*, 335-336.

Lewat penjelasan ini, Ricoeur seolah mau mengatakan bahwa ia tidak menemukan jalan untuk mengerti epifani wajah atau tidak memahami diskursus Levinas tentang interelasi asimetris dengan “Yang Lain” (*the other, l'autrui*).

Dalam *Oneself as Another* dapat dicatat bahwa ada tiga aspek yang ditolak oleh Ricoeur berkenaan dengan pandangan Levinas tentang etika asimetris.⁵³ *Pertama*, subjek sebagai sang Aku berada di dalam benteng kesunyiaan diri. Ricoeur menolak pandangan Levinas tentang subjek sebagai Aku yang tertutup, terkunci atau terpisah dari Yang Lain. Bahkan Levinas berlebihan karena mengatakan “*In separation [...] the I is ignorant of the Other.*”⁵⁴ *Kedua*, tentang eksterioritas keberlainan Yang Lain. Levinas menempatkan Yang Lain bukan sebagai *interlokutor* (teman dialog), melainkan sebagai tuan atas keadilan.⁵⁵ Sebab Yang Lain bagi Levinas datang dari atas, transenden dan memiliki superioritas tersendiri. Ricoeur justru melihat hal ini sebagai tidak rasional karena distansi antara Aku dan Yang Lain tampak terlalu jauh dan asing. Karenanya, kata Ricoeur, “*I understand the relationship between self and other as nothing other than the search for moral equality.*”⁵⁶ *Ketiga*, ada kemungkinan terjadinya kekerasan dalam relasi dengan Yang Lain. Baik dalam bentuk reduksi Yang Lain (*the Other*) kepada Yang Sama (*the Same*) atau dalam bentuk invasi dan perintah dari Yang Lain sebagai tuan agar Aku menjadi sandera bagi dia. Hal ini tentu saja tidak menciptakan ruang untuk suatu relasi yang resiprokal dan simetris. Jadi, bagi Ricoeur relasi asimetris dalam pandangan Levinas tidak memperlihatkan aspek keseimbangan,⁵⁷ sesuatu yang sangat ditekankan Ricoeur.

Dalam rangka kritiknya atas Levinas, Ricoeur sebenarnya terinspirasi oleh pemikiran John Rawls tentang prinsip keadilan sosial yang resiprokal. Kata Rawls, “*Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.*”⁵⁸ Dengan keadilan maka masyarakat yang

⁵³ Ibid., 335-341. Lihat juga Paul Ricoeur, “In Memoriam Emmanuel Levinas,” *Revue des Sciences Religieuses*, Vol. 70, No. 1 (1996): 179-182.

⁵⁴ Ricoeur: “di dalam pemisahan [...] aku *melupakan* yang lain.” Lihat Ricoeur, *Oneself as Another*, 337.

⁵⁵ Ricoeur: “the Other, according to *Totality and Infinity*, is not some interlocutor but a paradigmatic figure of the type of a master of justice.” Lihat *ibid.*, 337. Lihat juga Ricoeur, “Approaching the Human Person,” 46.

⁵⁶ Ricoeur: “Saya memahami hubungan antara diri dan yang lain tidak jauh dari pencarian *kesetaraan* moral.” Lihat Ricoeur, “Approaching the Human Person,” 46.

⁵⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 288-289.

⁵⁸ Rawls: “Keadilan adalah kebajikan pertama dari institusi-institusi sosial, sebagai kebenaran dari sistem pemikiran.” Lihat *ibid.*, 197. Ricoeur, “Approaching the Human Person,” 47. Lihat juga John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971), 3.

tertata secara baik dapat terwujud. Keadilan juga merupakan dasar yuridis bagi legitimasi hukum di dalam sebuah sistem sosial atau masyarakat. Atas dasar pertimbangan ini, Ricoeur berbicara tentang norma moral dalam terang *respek terhadap diri* dan *respek terhadap yang lain* sebagai suatu kewajiban yang simetris dan resiprokal.⁵⁹ Hidup baik tidak dapat dikejar oleh tiap individu dalam ketertutupan dengan diri dan dunianya sendiri. Hidup baik dicapai melalui interelasi dengan Yang Lain, yaitu dalam respek (*respect*) dan pengakuan akan kesetaraan (*equality*). Dan hal itu diwujudkan di dalam institusi-institusi sosial yang dibangun di atas dasar keadilan.

Dari pembicaraan tentang “pemahaman diri” (*self understanding*), kita juga dapat mengerti prinsip dasar etika politik emansipatoris Ricoeur, yaitu hidup baik dalam interelasi dengan Yang Lain. Prinsip ini dapat dijalankan hanya melalui institusi-institusi yang adil.⁶⁰ Hidup yang baik mengandaikan keadilan, dan keadilan menjadi mungkin dalam interelasi dengan Yang Lain yang tidak dibatasi hanya dalam relasi interpersonal tetapi dalam institusi keadilan yang lebih luas. Kata Ricoeur, “*living well is not limited to interpersonal relations but extends to the life of institutions.*”⁶¹ Institusi adalah tempat untuk mempraktikkan keadilan, karena di dalam institusi ada ruang simetrikal untuk hidup bersama.

Dalam terang pemikiran di atas, Ricoeur menyinggung prinsip resiprokal dalam “Kaidah Emas” (*Golden Rule*), “*Do not do unto your neighbor what you would hate him to do to you.*” Hal yang sama kita baca di dalam Injil, “*Treat others as you would like them to treat you*” (Luke 6:31). Atau, dalam rumusan yang lain, “*Love your neighbor as yourself*” (Matthew 22:39).⁶² Menurut Ricoeur, semua hukum ini, tanpa harus menjadi hukum ekonomi, berhubungan dengan norma yang resiprokal dalam tatanan yang simetris sebagai dasar relasi antara sesama manusia.⁶³

Sebagai perluasan dari pertimbangan di atas, Ricoeur lebih jauh menjelaskan prinsip etika politiknya dalam hubungan antara institusi dan keadilan. Institusi adalah struktur dan sistem politik yang dibentuk untuk mengatur kehidupan bersama. Dalam mengelola hidup bersama, kita perlu mewaspadaikan dua tendensi atau dua jebakan yang sama-sama

⁵⁹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 203-239 (213).

⁶⁰ Ibid., 172, 180, 239, 352.

⁶¹ Ricoeur: “hidup baik tidak terbatas pada relasi interpersonal tetapi meluas pada hidup dalam institusi-institusi.” Lihat *ibid.*, 194.

⁶² Ricoeur: “Janganlah lakukan kepada tetanggamu apa yang kamu tidak ingin ia lakukan kepadamu,” “Sebagaimana kamu kehendaki supaya orang perbuat kepadamu, perbuatlah juga demikian kepada mereka” (Lukas 6:31), dan “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri” (Matius 22:39). Lihat *ibid.*, 219.

⁶³ Ricoeur: “*do ut des. I give in order that you give.*” Lihat Paul Ricoeur, “The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities,” *New Testament Studies*, Vol. XXXVI (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 392-397 (395).

berbahaya. Pertama, *komunitarianisme* karena lebih menekankan aspek kebersamaan, dan kedua, mengarah pada *individualisme* karena lebih memperhatikan kepentingan pribadi.⁶⁴ Seringkali dua tendensi ini memperalat institusi politik sehingga konflik politik sering tidak dapat dihindarkan. Konflik dapat menjadi halangan bagi niat baik untuk hidup bersama dalam institusi-institusi yang adil.

Titik Temu Levinas dan Ricoeur tentang Politik Tanggung Jawab

Baik Levinas dan Ricoeur disatukan oleh panggilan politis untuk bertanggung jawab atas hidup orang lain. Keduanya sepakat bahwa eksistensi subjek adalah karena tanggung jawab. Aku bertanggung jawab maka Aku ada. Keduanya juga sepakat bahwa filsafat itu pertama-tama bukan soal kesadaran (*consciousness*) yang berpusat pada akal yang berpikir dan melahirkan berbagai teori. Bagi mereka yang pertama ada dan mendahului teori adalah pengalaman. Pengalaman langsung berjumpa dengan Yang Lain, yang hadir dalam mereka yang asing, miskin, janda, dan yatim-piatu. Pengalaman disapa oleh Wajah (*the Face*) yang benar-benar lain itu melahirkan panggilan etis untuk bertanggung jawab atas hidup mereka dengan tidak menguasai bahkan membunuhnya. Metafisika etis Levinas yang disebut etika wajah, berawal dan berakhir pada tanggung jawab.⁶⁵ Ketika Wajah itu hadir menghadap Aku, Wajah itu mengungkap permohonan untuk dikasihi dan dicintai dalam tindakan adil.

Sekalipun demikian, keduanya berbeda dalam mendekati panggilan etis untuk bertanggung jawab. Bagi Levinas, ketika Aku diwajibkan untuk menjawab Yang Lain, maka arah yang kutempuh adalah dari diri sendiri menuju Yang Lain. Relasi etis dengan Yang Lain bersifat *asimetris*. Artinya bahwa apa yang Aku perbuat pada orang lain tidak boleh Aku tuntutan sebaliknya dari orang itu. Tanggapan itu bersifat satu arah dan tidak resiprokal atau berbalas dua arah. Aku mengada oleh sebab tanggung jawab itu merupakan hakikat dasar dari eksistensiku. Tidak ada seorang pun yang dapat menggantikan Aku dalam bertanggung jawab terhadap Yang Lain. Sementara itu Ricoeur menegaskan kritiknya bahwa relasi asimetris hampir-hampir mustahil diterapkan dalam kehidupan sosial sehari-hari. Ketika emansipasi atas subjek itu melucuti gambaran diri yang pongah, maka subjek terbuka

⁶⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, 257.

⁶⁵ Leonard Andrew Imanuel, "Merayakan Sang Liyan bersama Emmanuel Levinas," kata pengantar untuk *Merayakan Sang Liyan: Pemikiran-pemikiran Seputar Teologi, Eklesiologi dan Misiologi Kontekstual* oleh John C. Simon (Yogyakarta: Kanisius, 2015), xi-xxxi.

keluar dalam tindakan etis berupa sikap respek dan hormat. Wadah dari respek dan hormat itu dalam idealisme Ricoeur adalah institusi, termasuk bentuk-bentuk pemerintahan demokratis.⁶⁶ Di dalam institusi-lah keadilan sebagai keutamaan hidup dalam diwujudkan. Di mana setiap orang mengupayakan tindakan yang sama untuk mengusahakan keadilan. Di sinilah etika Ricoeur disebut sebagai etika *simetris* dan *resiprokal*.

Baik Levinas dan Ricoeur menyumbang apa yang berharga bagi praksis politik yang berpihak kepada mereka yang termarginal dan tidak diinginkan (*un-wanted people*). Politik yang dibangun oleh etika *asimetris* (Levinas) dan etika *simetris* (Ricoeur) sama-sama mengusung tanggung jawab publik untuk mengusahakan keadilan: keadilan yang tanpa mengharapkan tanggapan yang sama dan sebaliknya (Levinas) atau keadilan sebagai usaha bersama yang resiprokal dan dua arah (Ricoeur). Keduanya dibangun oleh belarasa kepada mereka yang lemah, miskin dan menderita. Jika Levinas memahami panggilan etis berasal dari Yang Lain yang *transenden* dan yang sama sekali lain, maka Ricoeur sebaliknya. Bagi Ricoeur, panggilan etis berasal dari Yang Lain yang *imanen* dan yang sama-sama mengalami penderitaan. Levinas lebih bersifat *kontemplatif*, sementara Ricoeur lebih *praktis*. Kendatipun keduanya sama-sama mengatakan bahwa Yang Lain itu adalah yang dialami dalam kesekelahan.

Dimensi praktis pemikiran Ricoeur terlihat kuat ketika ia meletakkan usaha menegakkan keadilan itu di dalam institusi pendukung seperti negara. Tentang negara, Levinas agak negatif memandang karena masa lalunya yang traumatik di bawah tirani Nazi Jerman yang membunuh habis keluarganya di Luthuania. Berbeda dengan Ricoeur yang positif memandang negara. Di mata Ricoeur, negara, terlebih negara demokrasi, adalah komponen penting penopang hidup adil. Negara adalah agen demokrasi yang diberi mandat untuk menegakkan keadilan. Dari kedua tokoh ini kita mempunyai dua bilah sikap terhadap negara. Di satu sisi, kita bersikap mendukung pemerintah yang bekerja keras mengusahakan keadilan dan kesejahteraan (Ricoeur). Di sisi lain, kita terus waspada pada potensi negara menjadi tiranik dan monster yang memberangus kesejahteraan dan keadilan dalam masyarakat (Levinas). Untuk mengatasi bahaya negara menjadi tiran, Ricoeur sebetulnya sudah memikirkan solusi. Ia mengatakan bahwa negara harus ditata secara demokratis. Kata Ricoeur, “*democracy is the form of government in which participation in the decision-making process is guaranteed for an ever increasing*

⁶⁶ Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991), 335.

number of citizens.”⁶⁷ Yang paling penting dari negara adalah proses deliberatif yang berlangsung secara terbuka, di mana negosiasi, debat publik dan partisipasi publik dalam pembuatan kebijakan yang adil dijamin bagi semua warga negara.⁶⁸ Model pemerintahan demokratis ini, menurut Ricoeur, juga lawan tangguh mengatasi dua jebakan dalam patologi sosial, yaitu komunalisme yang berbasis agama dan individualisme yang berbasis perilaku ekonomi yang menindas dan eksploitatif.

Teologi Politik di Konteks Indonesia: Mengeser Orientasi Pusat ke Marginal

Untuk mengonstruksi teologi politik kontekstual di Indonesia, saya ingin menyinggung dua tema yang masing-masing tokoh, Levinas dan Ricoeur, kemukakan, yaitu tentang perilaku ekonomi adil (membuka rumahku bagi Yang Lain) dan watak komunalisme (fundamentalisme agama dan pasar) yang membahayakan hidup bersama.

Perilaku ekonomi adil, menurut Levinas dibangun oleh tindakan etis yang bertanggung jawab atas hidup orang lain yang berarti sikap membuka diri atau membuka rumah sendiri untuk menerima kehadiran Yang Lain. Aku menyambut Yang Lain ke dalam rumahku, eksistensi ekonomiku. Kubukakan pintu baginya dan mempersilakannya masuk. Kuberikan milikku kepadanya. Memberikan rumahku kepada Yang Lain berarti tindakan keadilan bagi Yang Lain. Pemberian rumah kepada Yang Lain menandakan perubahan arah dalam hidup baruku. Kini Aku tidak lagi hidup untuk diriku sendiri. Makna eksistensiku terletak pada pengambilan tanggung jawabku terhadap Yang Lain. Pertanyaannya, apakah kita bisa berteologi di luar eksistensi ekonomi? Menurut Levinas, tidak mungkin. Teologi sebagai pertama-tama mengurus manusia, tidak mungkin relasi antar manusia berada di luar relasi ekonomis.⁶⁹ Kita adalah makhluk ekonomi (*homo oeconomicus*). Tetapi ada tuntutan etis agar kita bertumbuh dan beranjak ke eksistensi yang bermoral. Teologi mendapat makna moral apabila ia berbicara tentang Allah dan relasinya dengan eksistensi konkret dari Yang Lain, yaitu dari sesama manusia yang menderita. Kata Levinas,

⁶⁷ Ricoeur: “demokrasi adalah model pemerintahan di mana partisipasi dalam proses pembuatan kebijakan dijamin bagi semua warga negara.” Lihat Ricoeur, *From Text to Action*, II, 335.

⁶⁸ Ricoeur: “Democracy is not a political system without conflicts but a system in which conflicts are open and negotiable in accordance with recognized rules of arbitration.” Lihat Ricoeur, *Oneself as Another*, 258.

⁶⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, 172.

“*There can be no ‘knowledge’ of God separated from the relationship with men.*”⁷⁰

Pokok penderitaan dari Yang Lain yang termarginal dan yang tidak diinginkan (*un-wanted people*) menjadi isu etis yang seyogyanya digarap oleh teologi. Dalam pengertian ini, teologi ditransformasi ke dalam bentuk ekonomi etis dengan memberi ruang hidup bagi Yang Lain.

Sementara itu Ricoeur mencatat bahaya besar terhadap hidup bersama secara adil datang dari komunalisme.⁷¹ Hari ini komunalisme diterjemahkan dalam wujud fundamentalisme agama yang membuat bahasa agama memasuki regulasi publik dengan tanpa daya kritis. Fundamentalisme agama kemudian berelasi dengan fundamentalisme pasar dalam wujud *homo oeconomicus*⁷² dengan persepsi instrumental (Latin: *instrumentum* = alat) mengenai dunia menciptakan mekanisme eksploitasi dan kejar untung sebagai tujuan hidup satu-satunya. Definisi fundamentalisme pasar adalah mekanisme ekonomi yang dibangun oleh ketamakan yang tujuannya pertumbuhan tanpa batas, penciptaan kekayaan dan keuntungan yang setinggi mungkin dalam jangka waktu yang sesingkat mungkin, pemanfaatan dan penikmatan semaksimal mungkin dari konsumsi barang materi.⁷³ Ketika berkelindan dengan teologi yang sudah menjadi ideologi, maka fundamentalisme pasar itu pun seiring sejalan dengan *fundamentalisme agama*. Logika *homo oeconomicus* yang kejar untung demi memperbesar kapital berakibat ada pihak yang sengaja disingkirkan melalui perilaku ekonomi yang tidak adil. Melalui seruan Ricoeur tentang “solidaritas global” (*planetary solidarity*),⁷⁴ dicarilah alternatif-alternatif bagi perekonomian yang berkeadilan, peduli, partisipatif dan berkesinambungan, yaitu suatu perekonomian solidaritas dan anti ketamakan berdasarkan kerangka kerja: kejujuran, keadilan sosial, tanggung jawab bersama dan pelestarian ekologi.

Di Indonesia, secara kolektif komunalisme berwujud fundamentalisme agama dan pasar dilawan dengan Pancasila yang watak dasarnya “komunalisme ketuhanan berkebudayaan.”⁷⁵ Saya merumuskan komunalisme Pancasila sebagai berikut,⁷⁶

⁷⁰ Ibid., 78.

⁷¹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 257.

⁷² Ricoeur, *From Text to Action*, II, 327.

⁷³ Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed., George H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986), 230.

⁷⁴ Paul Ricoeur, “Responsibility and Fragility: An Ethical Reflection,” *Religious Traditions: A Journal in the Study of Religion* (1994):1-5 (2).

⁷⁵ John C. Simon, *Teologi Publik: Narasi Ideologi, Kekuasaan, dan Agama*, (Yogyakarta: PT. Kanisius dan STT Intim Makassar, 2018), 43, 45.

⁷⁶ Ibid., 43.

Yang dimaksud dengan komunalisme di sini adalah penerimaan unsur-unsur keragaman agama dan budaya, terhadap prinsip hidup bersama, dalam hal ini, Pancasila. Penerimaan ini dianggap sesuatu yang ideal karena keterbukaan Pancasila dalam menerima setiap masukan yang datang dari unsur-unsur keragaman yang ada. Keterwakilan setiap unsur ini bersifat teologis-filosofis, yang terkait nilai-nilai yang masing-masing unsur keragaman miliki dan terwadahi di dalam Pancasila sebagai filosofi hidup bersama.

Komunalisme disebut pula sebagai komunitarianisme yang muncul di dalam perdebatan di BPUPKI. Baik Soekarno dan Soepomo menegaskan bahwa negara dengan dasar Pancasila tidak mengidentikkan diri dengan komunitas terbesar, “negara mengatasi golongan.” Tokoh pendiri bangsa, yaitu Soekarno, merumuskan gagasan komunalisme, Pancasila itu sebagai “ketuhanan yang berkebudayaan,” yaitu menyembah Tuhan dengan mengedepankan sifat toleransi, solidaritas dan keterbukaan. Inilah ketuhanan Pancasila yang terbangun sebagai sebuah *ketuhanan gotong-royong*.⁷⁷ Nilai-nilai ketuhanan gotong-royong itu diamalkan di dalam agama, baik Islam, Kristen dan agama-agama lainnya dengan cara beradab melalui sikap hormat-menghormati satu sama lain. Dokumen Keesaan Gereja PGI 2014-2019,⁷⁸ memperkuat kedudukan Pancasila sebagai “cara hidup bersama,” (*modus vivendi*) tentang perjanjian luhur “rumah bersama Indonesia” yang dibangun di atas landasan ketuhanan yang terbuka dan dikonkretkan dalam keadilan dan keadaban bagi manusia dan masa depan seluruh ciptaan di bumi Indonesia.

Proses konsiliar gereja-gereja di Indonesia telah melahirkan Dokumen Keesaan Gereja PGI 2014-2019,⁷⁹ yang dapat disebut sebuah teologi politik. Teologi politik adalah salah satu aspek dari iman (aspek lain adalah mistik) yang berfungsi mentransformasi hidup menjadi lebih baik dan adil. Teologi politik ini memulai orientasinya dari pinggiran (*margin*). Gereja-gereja di Indonesia bersama gereja-gereja sedunia menyerukan keprihatinan pada akar kemiskinan, yaitu ketidakadilan ekonomi-politik dan globalisasi keserakahan yang

⁷⁷ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), 115, 119, 612.

⁷⁸ Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia, *Dokumen Keesaan Gereja Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (DKG-PGI) 2014-2019* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015), 18, 64, 72-73.

⁷⁹ *Ibid.*, 74-75.

mencekik mereka yang di pinggiran (marginal). Dokumen ini mengajukan alternatif melalui dokumen AGAPE (*Alternative Globalization Addressing People and Earth* – Globalisasi Alternatif Mengutamakan Rakyat dan Bumi), yaitu suatu sistem ekonomi global yang dijalankan atas prinsip cinta kasih yang berorientasi kepada Allah, manusia, dan alam semesta, di mana etos dominannya bukanlah pencarian untung semata, melainkan cinta kasih (baik asimetris dan simetris). Di sini pembangunan ekonomi mengutamakan keadilan, damai sejahtera dan sukacita bersama, dari semua untuk semua. Di dalam Dokumen Keesaan Gereja PGI 2014-2019 juga jelas ditegaskan bahwa Allah kehidupan adalah seruan iman agar bumi menjadi “rumah” (*oikos*), yakni “tempat yang layak untuk hidup bersama di dalamnya.”⁸⁰ Allah kehidupan adalah Allah perlawanan atas budaya kematian yang dewasa ini tampil dalam kerusakan ekologi, eksploitasi kaum miskin, ketidakadilan perempuan dan ketidakadilan ekonomi.

Mengambil inspirasi pemikiran Levinas dan Ricoeur, maka teologi politik baru adalah teologi politik yang menggeser eksistensi “*for itself*” yang imperialis destruktif, menjadi eksistensi “*for the Other*,” yaitu suatu orientasi pada kepentingan Yang Lain, dan menumbuhkan solidaritas sejati pada penderitaan dari Yang Lain yang hadir pada diri mereka yang miskin, orang asing, marginal, dan yatim-piatu. Teologi politik berarti menggeser orientasi pada diri sebagai pusat menjadi orientasi pada Yang Lain yang termarginalkan dan ada di pinggiran. Di sini penderitaan Yang Lain menjadi “*locus theologicus*” bagi agama-agama dan juga tentu teologi. Teologi yang berpihak kepada Yang Lain, yang melayani Yang Lain, semestinya juga adalah teologi pembebasan yang bekerja dengan penuh kecurigaan terhadap dirinya sendiri dan sistem-sistem hidup yang tidak adil.

Penutup

Levinas dan Ricoeur menolong kita mengonstruksi sebuah teologi politik yang berbasis pada pengalaman dan berisikan tanggung jawab atas hidup orang lain. Perspektif tindakan etis asimetris Levinas dan simetris-resiprokal Ricoeur sama-sama diarahkan pada Yang Lain yang menderita dan dipinggirkan. Yang pertama menuntut tanggung jawab etis sebagai Aku yang ada untuk Yang Lain tanpa menuntut yang sama dan sebaliknya. Apa yang Aku lakukan pada orang lain tidak boleh Aku menuntut sebaliknya. Yang kedua berupa tanggung jawab sebagai tindakan etis yang diusahakan bersama (resiprokal) hingga

⁸⁰ Ibid., 65.

dikonkretkan dalam institusi-institusi hidup seperti negara demokratis untuk mewujudkan keadilan.

Kedua tokoh menjelaskan bahwa yang pertama-tama dibebaskan adalah diri sendiri. Aku yang hidup di dalam rumahku cenderung menutup diri dari kepentingan Yang Lain. Aku tidak peduli dan hidup demi kemakmuran sendiri. Relasi dengan Yang Lain sebagai relasi yang pertama-tama bersifat ekonomis berarti membuka rumahku, rumah ekonomiku, untuk dimasuki oleh Yang Lain dalam keramah-tamahan (*hospitality*). Melalui keterbukaan itu Aku seperti sedang menjamu Yang Ilahi. Yang Ilahi hadir dalam jejak-jejak si miskin yang berada di sudut pinggir, yang wajahnya mengetuk kemapananku untuk mau peduli, berbagi, dan melayani Yang Lain. Panggilan kita untuk berbelas-rasa pada Yang Lain (yang manusiawi maupun yang ilahi) yang menderita adalah eksistensi pertamaku. Inilah basis teologi yang berangkat dari pengalaman penderitaan. Aku ada karena Aku bertanggung jawab. Mengapa? Sebelum menjadi apa pun, kita sudah terlebih dulu menjadi manusia, menjadi Aku. Namun sebelum kita berada sebagai Aku, selalu saja sudah ada orang lain. Orang lain adalah ia yang paling lain, yaitu si miskin, yang hina, orang asing, termarginal dan yatim-piatu. Maka keberadaan manusia ditentukan oleh orang lain. Bahkan Aku mengenal diriku hanya melalui “jalan memutar” (*long detour*) via orang lain. Sebelum Aku adalah orang lain dan Allah. Begitulah politik belas-rasa itu dibangun. Kepada mereka semua Aku bertanggung jawab: “seorang-untuk-yang-lain.” Aku bertanggung jawab maka Aku ada. Bahkan pada orang lain Aku melihat Tuhan.

Tentang Penulis

John C. Simon adalah pendeta Gereja Protestan di Indonesia bagian Barat (GPIB) dan dosen tetap sarjana dan pascasarjana Sekolah Tinggi Teologi Indonesia Timur (Intim), Makassar. Publikasi terakhir: *Teologi Publik: Narasi Ideologi, Kekuasaan dan Agama*, (Yogyakarta: PT. Kanisius & STT Intim, 2018); “Islamic Christology According to Mahmoud Mustafa Ayoub And It’s Meeting Point with Christian Christopraxis,” *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)*, Vol. 1, No. 2, (2019): 165-194. Ia mengelola lembaga riset Center for Religious and Philosophy Studies (CRPS) dan G-Studies. Dapat dihubungi di surel: tajaksebakal@gmail.com.

Daftar Pustaka

- Bernasconi, R., and Tina Chanter. “The Face of the Other: A Review of the Work of Emmanuel Levinas.” *Religious Studies Review*. Vol. 16, No. 3 (1990).
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Jerman-Inggris*. Jakarta: Gramedia, 1990.
- _____. *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Eaglestone, A. Robert. “Philosopher to the Pope.” *The Tablet*. Vol. 6, No. 13 (1996).
- Hand, Sean, ed. *The Levinas Reader*. Cambridge: Basil Blackwell, 1994.
- Imanuel, Leonard Andrew. “Merayakan Sang Liyan bersama Emmanuel Levinas.” Kata pengantar untuk *Merayakan Sang Liyan: Pemikiran-pemikiran Seputar Teologi, Ekleziologi dan Misiologi Kontekstual* oleh John C. Simon. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Kearney, Richard, ed. *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. London: SAGE Publications, 1996.
- _____. “Dialogue with Emmanuel Levinas.” In *Face to Face with Levinas*. Ed., Richard A. Cohen. New York: State University of New York Press, 1986.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999.
- _____. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans., Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.
- _____. “Signature.” *Philosophy Today*. No. 10, (1966):30-31.
- Peperzak, A. “Emmanuel Levinas: Jewish Experience and Philosophy.” *Philosophy Today*. Vol. 27, No. 4 (1983).
- Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia. *Dokumen Keesaan Gereja Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (DKG-PGI) 2014-2019*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Ricoeur, Paul. “Approaching the Human Person.” *Ethical Perspectives*. Vol. 6, No. 1, (1999): 45-54.
- _____. “In Memoriam Emmanuel Levinas.” *Revue des Sciences Religieuses*. Vol. 70, No. 1 (1996): 179-182.
- _____. “Responsibility and Fragility: An Ethical Reflection.” *Religious Traditions: A Journal in the Study of Religion* (1994): 1-5.
- _____. *Oneself as Another*. Trans., Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

- _____. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. II. Trans., Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991.
- _____. "The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities." *New Testament Studies*. Vol. XXXVI. Cambridge: Cambridge University Press (1990): 392-397.
- _____. *Lectures on Ideology and Utopia*. Ed., George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.
- _____. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Ed., Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Simon, John C. *Teologi Publik: Narasi Ideologi, Kekuasaan, dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius & Makassar: STT Intim, 2018.
- _____. "Hermeneutik Paul Ricoeur dan Tugas Emansipasi." Disertasi. Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta, 2016.
- Wyschogrod, Edith. "Interview with Emmanuel Levinas: Dec 31, 1982." *Philosophy and Theology*. Vol. IV, No. 2 (1989).