



***AUTARKEIA PENDIDIKAN DEMOKRASI DI INDONESIA
(AUTARKEIA OF DEMOCRATIC EDUCATION IN INDONESIA)***

Surya Desismansyah Eka Putra

Prodi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan
Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Malang
surya.putra.fis@um.ac.id

Abstrak

Tulisan ini berupaya untuk membahas dan menelusuri persepsi demokrasi sebagai kesepakatan ideal pemerintahan Indonesia. Konsekuensi moralnya adalah demokrasi harus mampu menyediakan ruang publik bagi mereka yang tak dihitung (*the wrong*) untuk mendefinisikan demokrasi secara mandiri dan tanpa diabaikan kaum mayoritas. Supaya demokrasi mampu mendistribusikan keadilan dan bukan merupakan tirani mayoritarianisme. Metode penulisan yang dipakai dalam artikel ini adalah studi literatur dengan menggunakan pisau analisis Michel Foucault tentang arkeologi pengetahuan. Hasilnya diharapkan mumpuni untuk menjawab a) diskursus atau disensus yang semestinya dipakai untuk mendefinisikan demokrasi, dan b) mencari model autarkeia (kemandirian) yang tepat bagi pendidikan demokrasi di Indonesia.

Kata kunci: autarkeia, demokrasi, pendidikan politik..

This paper seeks to discuss and trace the perception of democracy as an ideal agreement of the Indonesian government. The moral consequence is that democracy must be able to provide public space for those who are not counted (*the wrong*) to define independently democracy and without being ignored by the majority. So that democracy can be able to distribute justice and not be a tyranny of majorism. The writing method used in this article is the study of literature by using Michel Foucault's the archeology of knowledge analyses. The results are expected to answered a) the discourse or disensus that should be used to define democracy, and b) searching for the right autarkeia model for democratic education in Indonesia.

Keywords: autarkeia, democracy, political education.a

PENGANTAR

Demokrasi adalah jalan untuk menjamin ketersediaan argumen yang bisa diperdebatkan. Ketersediaan argumen yang bersifat terbuka hanya mungkin hadir bila model demokrasi yang dipraktikkan negara

tidak mengendalikan kebebasan berpendapat atau malah mendefinisikan kebenaran. Karena kebenaran sosial tidak bersifat indoktrinatif, tetapi menjamin pluralitas ide dapat disampaikan secara lega di depan umum. Supaya mereka yang terpinggir oleh kekuasaan bisa

menemukan ruang bernafas dari himpitan kepentingan sosial lainnya.

Kemandirian demokrasi di Indonesia hari ini tak banyak berubah. Ukuran baik-buruknya demokrasi hanya dinilai melalui ingar-bingar pemberitaan media dengan segala macam kepentingannya. Padahal ukuran demokrasi tidak terbatas pada kebebasan pers dimanaberita yang dirilis sering kali jauh dari kebenaran, dan justru dicurigai publik sebagai medium legitimasi kekuasaan. Padahal pers harus menjaga netralitas, atau setidaknya, integritas pada setiap berita yang dimuatnya. Selain itu, peran pokok pers sebagai pendidik demokrasi publik harus tampak di permukaan. Namun kenyataannya begitu jamak pers hanya berfungsi sekadar medium pemberitaan dan tidak memberi evaluasi atau editorial yang mumpuni terhadap fenomena sosial yang terjadi. Apalagi hajat lima tahunan, yaitu pemilu, sedang diselenggarakan. Dalam hal ini pers justru sering berkamufase dari *social control* menjadi *public relation* calon penguasa. Akibatnya, peran pers sebagai pilar keempat demokrasi terasa tidak cukup signifikan. Oleh karena itu perlu ada lembaga lain yang semestinya ditunjuk untuk meneruskan tongkat estafet sebagai pendidik demokrasi yang tepat. Lantas kemana tongkat estafet itu akan diberikan? Lembaga yang surplus akal seperti kampus yang secara sadar punya tanggung jawab moral untuk mengambil alih fungsi pendidikan demokrasi tersebut.

Tulisan ini adalah kajian reflektif terhadap problem demokrasi yang sering terjadi dalam ranah publik terutama di lingkungan kampus. Pendidikan demokrasi adalah objek material dan filsafat politik adalah objek formal tulisan ini. Refleksi adalah salah satu cara eksplisitasi kebenaran yang mendasar dari suatu fenomena. Adapun metode yang

mendukung proses refleksi dalam penulisan ini adalah deskripsi, kajian historis, dan interpretasi dalam metode berfikir Michel Foucault yaitu arkeologi pengetahuan. Deskripsi historis tentang pengetahuan tidak lagi dirunut sesuai kemewaktuan penulis atau zaman dimana ide atau pengetahuan itu disebarkan, tetapi ide yang hadir dari masa lalu dibentuk atau didefinisikan oleh segala macam pengetahuan yang ada pada masa sekarang. Jadi, fokus yang dikaji ialah struktur-struktur partikular dari *oeuvre* (karya pengarang, seniman, ilmuwan, teknokrat, dan lain sebagainya), buku, atau teks tertentu (Foucault 2019, 14).

Tulisan ini akan terbagi menjadi empat bagian besar. *Pertama*, menelusuri konsep *autrkeia* demokrasi dalam sejarah demokrasi di Indonesia, terutama mengkaji konsep demokrasi ala Soekarno yaitu Trisakti. *Kedua*, mendefinisikan legitimasi demokrasi yang tepat terkait dengan praktik tindakan komunikasi sosial yaitu diskursus maupun perselisihan argumen rasional antar warga negara yang diwadahi oleh konsep disensus. *Ketiga*, merumuskan model *autarkeia* pendidikan demokrasi yang sesuai dengan kebutuhan di Indonesia. *Keempat*, kesimpulan dari berbagai tafsir demokrasi yang ditawarkan sebagai solusi model pendidikan demokrasi yang sehat dan menjadi pendidikan moral sosial publik.

AUTARKEIADAN DEMOKRASI ALA SOEKARNO

Autarkeia secara etimologi berasal dari bahasa Yunani; *autarki*, atau *autarkia*, yang artinya kemandirian, individualisme atau otonomi, yang dipandang sebagai ciri utama kebahagiaan dan orang bijak dalam sistem etika Yunani. Dalam filsafat Aristoteles, *autarki* bersifat esensial bagi *eudamonia* atau kebahagiaan,



realisasi diri dan kehidupan kontemplatif. Sedangkan dalam Stoisisme, *autarkeia* menunjuk kepada keadaan tidak tergantung pada yang lain dalam memnuhi kebutuhan-kebutuhan fisik dan emosional (Bagus 2005, 104).

Pada konsep *polis* di Yunani kuno, *autarkeia* diartikan sebagai konsep swasembada dalam ekonomi, yaitu tidak menggantungkan ketersediaan bahan kebutuhan pokok kepada negara lain. Sungguh pun tidak terpenuhi, konsep tersebut tetap menjadi hal yang ideal bagi *polis* di Yunani (Bertens 1990, 26). Di samping *autarkeia*, *polis* yang ideal juga harus didukung dengan otonomi, yang dalam arti asali, adalah tersedianya *nomos* (hukum) yang memadai. Hukum tersebut harus mampu menjamin kemerdekaan lembaga-lembaga hukum pada ranah politik seperti sidang umum (*ekklesia*), dewan harian (*bule*), dan badan-badan pengadilan (*dikasteria*). Sehingga sekup demokrasi dalam konsep *polis* dapat dilaksanakan secara konsekuen apabila dua hal tersebut, yaitu swasembada ekonomi dan hukum yang adil, telah dipenuhi sebagai prasyarat.

Berdasarkan paparan tersebut, *autarkeia* dapat didefinisikan sebagai suatu bentuk aktus terbatas yang independen atau mandiri dengan meletakkan tanggung jawab pribadi sebagai dasarnya. Aktus terbatas tersebut merupakan perwujudan perilaku otentik, rasional dan terukur, meskipun tujuan yang diharapkan dari aktus tersebut tidak selalu terpenuhi. Atau dengan kata lain, *autarkeia* adalah aktus yang berdimensi kebebasan. Lalu pertanyaannya; “konsep kebebasan seperti apa yang pantas dipakai? Apakah bebas tanpa batas atau hanya terbatas pada

kebebasan untuk memilih dari pilihan yang tersedia?”.

Marcus Tullius Cicero (106-43 SM), seorang negarawan Romawi sekaligus filsuf, di dalam bukunya yang berjudul “Republik” pernah menjelaskan tentang berbahayanya konsep kebebasan yang hanya diartikan sebagai tuntutan hasrat. Cicero yang terpengaruh oleh idealisme Plato berpendapat, “ketika masyarakat haus akan kebebasan, dan para penghasut melebih-lebihkan konsep kebebasan itu sendiri; maka jika para pemimpin atau magistrat itu sendiri tidak memerintah dengan lunak, penurut, memberi kebebasan mutlak, rakyat akan tetap menganggap mereka (sebagai, pen.) penjajah, raja atau tiran, (lalu, pen.) mengejar, memakzukan, dan melengserkan mereka” . Cicero mempertegas, bahwa “...kebebasan mutlak yang mereka anggap sebagai kebebasan sejati ini menumbuhkan tirani,...kebebasan yang berlebihan memperbudak manusia merdeka itu sendiri... Kebebasan merosot menjadi bentuk perbudakan publik dan individu lain” (Cicero 2019, 64-65).

Catatan Cicero tersebut memberi batas kebebasan melalui porsi logis dan etisnya. Pada porsi logisnya, tidak mungkin kebebasan dilekatkan pada individu secara *sich*, mutlak dan *limitless*. Sedangkan pada praksisnya kebebasan yang menempel pada individu masih harus berhadapan dengan kebebasan individu lainnya. Karena itulah kebebasan tetap terbatas, dan batas itu adalah orang lain. Sedangkan pada porsi etisnya, orang lain tidak boleh, atau lebih tepatnya tidak etis, dipandang sebagai objek kebebasan. Karena orang lain juga memiliki hak yang sama terhadap kebebasan itu. Dan oleh sebab itu, pribadi yang lain di luar individu, juga bertindak sebagai pemilik kebebasan,

atausubjek kebebasan itu sendiri. Sehingga posisi subyek tak pantas berubah posisi menjadi objek. Sehingga kebebasan tidak pernah tunggul, melainkan bentuk relasi setara antara subyek bebas satu dengan subjek bebas lainnya.

Sebagai pembandingan, bukukarangan William Robert Wiansyang berjudul “*Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*” dapat dirujuk untuk mempertegas konsep *autarkeia* yang dalam pengertian Aristoteles terbagi menjadi dua, yaitu etno-*autarkeia* (*autarkeia of ethnos*) dan *autarkeia* kota (*autarkeia of the city*) di mana target kedua konsep tersebut ialah *well-being*. Kata *well-being* memang merujuk pada kesejahteraan ekonomi, akan tetapi detail dimensi yang ingin dicapai adalah “*to lead a life of leisure like men whoa are free but who are at the same time temperate*” (Wians 1996, 353). Lantas bagaimana konsep *autarkeia* dalam sekup Indonesia?

Di Indonesia, konsep *autarkeia* sangat mirip dengan istilah Trisakti yang dicetuskan oleh Soekarno yang merujuk pada gagasan kemandirian. Pada pidato 17 Agustus 1964 yang berjudul *Tahun “Vivere Pericoloso”* [Trisakti Tavip], Soekarno berseru “...baiknja keharusan setiap negara Asia-Afrika untuk berdiri di atas kaki sendiri dalam ekonomi, bebas dalam politik, berkepribadian dalam kebudayaan”. Untuk mempertegas hal tersebut, Soekarno kemudian menyitir pernyataan Kim Il Sung di tahun 1947 yang menyatakan, “*in order to build a democratic state, the foundation of an independent eceomoy of the nation must be established... Without the foundation of an independent economy, we can neither attain independence, nor found the state, nor subsist*” (Siswo 2014, 288-389).

Soekarno sangat radikal ketika mendefinisikan kemandirian. Kemandirian

diatikan secara *an sich* benar-benar tidak bergantung pada orang atau bangsa lain. Bahkan ketika konfrontasinya dengan Malaysia yang kala itu masih memuncak, Soekarno (1965, 583) lantang bersikap “bahwa soal-soal Asia harus diselesaikan oleh bangsa Asia Sendiri... Sebaiknja semua tentara-tentara asing di Asia itu harus keluar sadja dari Asia, pulang ke negerinja masing-masing”. Selain itu, Soekarno juga menyindir kemapanan ekonomi Malaysia yang sebenarnya palsu dan tidak otentik karena Malaysia hanyalah anak angkat yang manja dari kerajaan Inggris. Oleh karena itu, kemakmuran yang semacam itu – kemakmuran Malaysia, bukan sebenar-benarnya kemakmuran. Soekarno hanya mengakui kemakmuran bila diraih dengan kerja dan keringat sendiri.

Pandangan Soekarno tentang teknologi juga tak kalah radikalnya. Soekarno mengingatkan bahwa penggunaan teknologi sebagai alat dukung kemandirian harus mampu menghasilkan peradaban yang manusiawi. Peradaban manusiawi hanya bisa dilakukan ketika pembangunan infrastruktur teknologi tidak sekadar membangun materi, melainkan juga rohani. “Apa gunaja kita setjara buta mengoper teknik dunia Barat, kalau hasilja pengoperan itu hanjalah... masjarakat-*copie* dengan berisikan segala penjakitnja *exploitation de l’homme par l’homme*? Apa gunaja, kalau pengoperan itu tidak mendatangkan pemenuhan dari segala isi Amanat Penderitaan Rakjat? Apa gunanja, kalau pengoperan itu tidak mendatangkan realisasi tjita-tjita; *gemah ripah loh djinawi, tata tentrem karta rahardja*?” (Soekarno 1965, 593). Jadi fungsi dasar kemajuan teknologi adalah bukan hanya menaikkan kecakapan (*skills*) manusia atau semata-mata menguasai teknologi, tetapi teknologi



juga harus berfungsi untuk mendistribusikan nilai-nilai kemanusiaan.

Sesuai konsep Trisakti yang dikemukakan oleh Soekarno tersebut, maka konsep *autarkeia* demokrasi di Indonesiabisa dijelaskan dalam tiga halpokok. Pertama, adanya kebebasan yang melindungi ide dari tiap individu – yangdalam bahasa Soekarno diartikan *berani untuk berpikir sendiri*. Pikiran individu sudah selayaknya mendapat dijamin dari negara, terutama pikiran-pikiranfuturistik tentang idealitas membangun peradaban yang memanusiaikan manusia. Kedua, penyelenggaraan politik harus bebas dari campur tangan bangsa lain atau negara asing. Sejalan dengan idealismepolitik Aristoteles, praktik politik harus didukung oleh tiga hal penting yaitu sidang umum (*ekklesia*), dewan harian (*bule*), dan badan-badan pengadilan (*dikasteria*) yang berprinsip pada moral keadilan tertinggi. Dan yang terakhir, kemandirian ekonomi dimaksudkan untuk meminimalisasi ketergantungan negara terhadap bangsa lain terutama kebutuhan pokok terkait dengan *sandang, pangan*, dan *papan*. Sebisa mungkin negara mewujudkannya, agar ekonomi memang benar-benar berdikari. Karena pondasi ekonomi yang kuat sangat berperan terhadap tercapainya jaminan atas ide-ide individu dan penyelenggaraan hukum yang menjunjung tinggi keadilan mampu diselenggarakan dengan baik. Tanpafondasi kemandirian ekonomi, mustahil keadilan dapat tiba kepadamasyarakat dengan sempurna.

DISKURSUS ATAU DISENSUS

Pada ranah politik praktis, *autarkeia* atau kemandirian demokrasi

dapat diukur melalui legitimasi hukum dalam penerapan modeldemokrasi negara. Umumnya ada dua model, yaitu diskursus atau disensus. Jika melihat realitas sosial di Indonesia, maka model yang sering dianggap relevan ialah model diskursus. Diskursus adalah model tindakan komunikasi politik dari warga negara untuk mencapai kesepakatan bersama dengan medium ruang publik (*public sphere*). Ruang publik tersebut merupakan tempat di mana semua orang dari kalangan manapun dapat berkontribusi argumen untuk mendapatkan legitimasi bersama atau konsensus. Artinya semua pemilik kepentingan dapat beradu argumen hingga mencapai kata mufakat. Model ini dipopulerkan oleh Jürgen Habermas, seorang filsuf dari Jerman yang terkenal dan produktif menulis buku-buku filsafat, diantaranya *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), *The Theory of Communicative Action* (1981), dan *The Liberating Power of Symbols* (2001).

Melalui ruang publik tadi, legitimasi kekuasaan dalam negara dapat tercapai jika memperoleh persetujuan penuh oleh mereka yang ikut menentukan persetujuannya. Sebuah tatanan kekuasaan hanya dapat berlaku sebagai negara hukum, jika tatanan tersebut tidak memakai hukum sebagai alat kekuasaan belaka, melainkan mampu memenuhi tuntutan legitimasinya (Hardiman 2009, 112). Apalagi teori klasik dari Rousseau justru meninggalkan persoalan baru ketika legitimasi kekuasaan dibedakan menjadi jumlah kehendak keseluruhan (*volunté de tout*) dan kehendak umum (*volunté general*), antara jumlah kepentingan-kepentingan pribadi para warga negara dan apa yang semua orang dilihat sebagai kepentingan semua orang. Artinya, dalam ruang publik yang

semestinya menjadi wahana tukar tambah rasionalitas untuk mendapatkan legitimasi secara etis, ternyata masih terjebak pada kehendak manipulatif yang didasarkan padamoralitas kaum mayoritas.

Habermas berupaya memecahkan persoalan tersebut dengan menawarkan konsep diskursus praktis dengan model pluralitas. Habermas beralasan bahwa hukum tidak dapat begitu saja dilegitimasi lewat prinsip moral universal, karena di dalam bidang politis – lain daripada dalam bidang moral – yang menjadi tema bukan hanya masalah-masalah kemanusiaan yang menjangkau seluruh dunia, melainkan juga masalah-masalah lokal yang terkait dengan konteks dan program-program komunitas konkret tertentu (Hardiman 2009, 113). Oleh karena itu, hukum yang berlaku tidak boleh hanya dilegitimasi dengan alasan-alasan moral, melainkan juga alasan-alasan pragmatis dan alasan-alasan politik-etis.

Habermas menawarkan tipe-tipe diskursus praktis itu menjadi tiga macam, yaitu diskursus pragmatis (*pragmatischer Diskurs*), diskursus politis-etis (*ethisch-politischer Diskurs*), dan diskursus moral (*moralischer Diskurs*). Tipe diskursus pragmatis adalah cara penyelesaian masalah-masalah yang bersifat teknis dan tidak berkaitan dengan persoalan kultural ataupun normatif. Diskursus pragmatis bertolak dari kenyataan bahwa tujuan-tujuan kolektif yang hendak diwujudkan itu sudah ditetapkan. Artinya, masyarakat telah mengetahui apa yang hendak dilakukan, atau dengan ungkapan lain, aspirasi masyarakat sudah terbentuk. Sehingga penerapan diskursus pragmatis ini hanya untuk menegaskan legitimasi pragmatis dengan jalan memilih sarana untuk mewujudkan aspirasi masyarakat yang telah terbentuk di lapangan. Lantas apakah hanya sebatas itu implementasi

diskursus pragmatis? Tidakkah ketika orientasi tujuan bersama tadi hanya diterjemahkan sebagai alat untuk mencari sarana yang tepat, berarti tidak semua kepentingan dapat dipenuhi? Artinya masih ada kelompok masyarakat yang aspirasinya tidak ikut mendapat bagian karena masalah prioritas?

Habermas juga telah memikirkan masalah yang sangat mungkin terjadi ketika politik hanya dianggap sebagai kesepakatan pragmatis, yaitu (1) orientasi-orientasi nilai yang kontroversial namun disepakati, (2) kepentingan-kepentingan kontroversial namun disepakati dan (3) konflik-konflik kepentingan-kepentingan dan nilai-nilai yang tidak dapat disepakati. Tiga problem tersebut akan menjadi objek dari diskursus etis-politis dan diskursus moral. Pada diskursus etis-politis, legitimasi kekuasaan dicari melalui penyamaan persepsi tentang tujuan kolektif melalui diskursus yang prosesnya berjalan secara *fair*. Proses yang dimaksud ialah pemberian alasan-alasan rasional bagi penentuan bersama tujuan-tujuan kolektif dari perspektif bentuk-bentuk kehidupan yang terkait konteks tertentu atau dari perspektif gambaran-gambaran ‘yang baik’. Hal-hal ‘yang baik’ tadi akan menjadi dasar di dalam diskursus moral, untuk menguji kontribusi-kontribusi yang bersifat universal sebagai kepentingan semua orang. Yang dipertanyakan tidak hanya legitimasi etis-politis, melainkan juga legitimasi pragmatis (Hardiman 2009, 114-117). Diskursus moral tidak hanya menuntut kesediaan untuk meninggalkan preferensi subjektif, tetapi juga melampaui perspektif yang dibatasi oleh etnosentrisme. Lalu dapat dikatakan bahwa diskursus moral berlaku sebagai bentuk komunikasi ideal untuk menguji legitimasi demokratis kebijakan kolektif.



Pada taraf ini, Habermas mungkin *alpha* dengan tidak menghitung faktor-faktor lain seperti kepemilikan simbol-simbol sosial dari individu, kepemilikan kapital ekonomi yang melimpah dari satu individu, atau status sosial yang dimiliki individu yang bisa mendominasi individu lainnya. Kepemilikan-kepemilikan simbol individu dalam realitas sosial tadi, menegaskan bahwa manusia tidak pernah setara. Artinya tetap ada orang yang lebih dominan daripada yang lain. Jadi, ketika proses diskursus tersebut dilakukan pada ruang yang sangat terbuka seperti *public sphere*, sifat dominasi dari individu yang kuat tersebut dapat leluasa menyusup pada sistem dan mengubah segala macam idealitas moral dalam diskursus menjadi tukar-tambah kepentingan pragmatis. Dampaknya, krisis legitimasi dalam masyarakat tetap tak terhindarkan.

Pada titik ini, Habermas telah berupaya mengatasi problem yang timbul tersebut dan melihatnya sebagai agregat sosial yang tak terhindarkan akibat tidak tuntasnya proses diskursus yang dilaksanakan secara *fair*. Melalui analisisnya dalam esai berjudul *Toward a Reconstruction of Historical Materialism* dan buku *Legitimation Crisis*, Habermas berupaya mengeluarkan diri dari jebakan krisis legitimasi itu melalui pendekatan sistem. Sistem yang dimaksud adalah hubungan antara *Lebenswelt* (dunia kehidupan) dengan sistem sosial yang heirarkistelah ada di dalam masyarakat. Dalam pandangan Habermas, krisis dalam sistem sosial terjadi kalau tuntutan-tuntutan objektif sistem (*system imperatives*) tidak sesuai dan tak bisa diintegrasikan secara heirarkis dalam sistem sosial itu. Habermas merasa perlu menganalisis perkembangan masyarakat yang revolusioner dengan

bantuan pisau materialisme sejarah dan teori sistem (Hardiman 2009, 162-165).

Pada teori sistem tersebut, Habermas membedakan tiga subsistem yang bersifat heirarkis, dari yang material hingga ideal, secara berturut-turut terdiri dari subsistem ekonomi, politik, dan sosiokultural. Kerja masing-masing subsistem ditentukan oleh dua aspek dalam subsistem itu, yaitu aspek normatif yang disebut “struktur-struktur normatif” dan aspek faktual empiris atau kondisi-kondisi material yang membatasinya, yaitu disebut “kategori-kategori substratum”. “Struktur-struktur normatif” itu adalah institusionalisasi interaksi-interaksi sosial berdasarkan norma tertentu (seperti moralitas, hukum, maupun aturan strategis lainnya), sedangkan “kategori-kategori substratum” adalah kondisi empiri historis yang nyatanya tersedia dalam lingkungan untuk kelangsungan ekstensi subsistem (Hardiman 2009, 166-167). Dan penjelasan Habermas tersebut tetap menggantung dan tidak memiliki kepastian model penyelesaiannya.

Habermas terlalu naif dengan masih meyakini sistem akan merubah pola-pola krisis legitimasi yang terjadi. Padahal telah terang benderang bahwa sistem sedari awal punya kecenderungan untuk tunduk pada dominasi individu yang surplus kapital. Sehingga *public sphere* seharusnya tidak dimaknai sebagai tempat untuk menghimpun kesepakatan dalam berdemokrasi tetapi lebih sebagai arena dialektik guna membongkar dominasi mayoritas terhadap mereka yang tidak dihitung, atau dalam bahasa *Ranciere* disebut *the wrong*. Kesepakatan yang lahir dari diskursus hanyalah sebuah “sintesis yang dianggap sebagai sebagai jalan keluar dialektika itu tidak lain hanyalah imajinasi

pemecahan antisipatif terhadap kontradiksi-kontradiksi atau konflik-konflik. Bukankah kontradiksi atau konflik tidak selalu harus ada jalan keluarnya?” (Haryatmoko 2016, 10-11). Oleh karena itu tidak semua kejadian memiliki sebab tunggal dari satu sistem, melainkan banyak sebab.

Tawaran lain untuk menerjemah konsep legitimasi sosial dalam demokrasi adalah disensus. Disensus merupakan konsep yang berkebalikan dengan diskursus. Bila diskursus berupaya mencari titik temu dari kepentingan-kepentingan individu dalam bentuk konsensus, maka dalam persepsi disensus, pertemuan antara individu-individu itu dalam sebuah ruang publik bukan untuk menyepakati, tetapi berselisih paham secara terus-menerus untuk menghasilkan argumentasi bermutu selain memberi ruang bagi orang-orang yang tersingkir dari kekuasaan atau bahkan yang tidak masuk dalam perhitungan politis kekuasaan. Disensus adalah ajang untuk menguji seberapa rasional kebijakan yang disepakati mayoritas dengan membenturkannya pada tuntutan-tuntutan minoritas yang tak dihitung tadi.

Disensus adalah wacana baru guna memandang demokrasi secara lebih aktif dan terbuka. Keterbukaan itu bisa diukur dengan memberikan peluang yang sama untuk bertarung argumentasi dalam arena umum. Disensus adalah koreksi terhadap model diskursus yang telah terbukti naif dengan membiarkan perdebatan argumen dalam *public sphere* tidak berjalan setara oleh sebab-sebab kepemilikan kapital dari individu-individu partisipan yang dalam upayanya merebut legitimasi sosial. *Dus*, kepentingan yang diperdebatkan memiliki proporsi yang tak setara juga.

Jacques Rancière, seorang filsuf Perancis, yang memperkenalkan model disensus memulai argumentasinya dengan mengajukan problem kebuntuan filsafat

politik. Kebuntuan pertama disebabkan adanya ketidaksetaraan secara lahiriah atau inderawi dari tatanan dasar *arkhê* pada masyarakat ideal dari Aristoteles. Rancière menilai ada kecacatan *arkhê* dengan adanya pembagian hirarkis peran dan kewenangan kelompok-kelompok di dalam tatanan masyarakat sebagai sesuatu yang terberi (*given*). Akibat langsung dari klasifikasi sosial yang dianggap *given* membuat kesewenang-wenangan. Sebab pemberian legitimasi kekuasaan bisa dilakukan dengan monopoli keturunan dari kaum bangsawan. Sedangkan mereka yang berada di luar kaum itu (*the wrong*), tidak masuk dalam hitungan prioritas kebijakan yang akan diambil (Indriyastutik 2019, 13).

Kebuntuan politik yang kedua adalah kegagalan Marxisme yang berusaha membawa hubungan sosial sebagai sains objektif serta berakhirnya utopia komunisme. Menurut Rancière, seruan kaum *Marxist* untuk melaksanakan gagasan tentang keadilan distributif, yaitu pembagian yang pas bagi semua orang untuk tujuan keseimbangan pelan-pelan terpelewat menjadi keseimbangan antarkelompok, rekan, dan negara. Kemudian, situasi damai, yang seharusnya bersifat alamiah di dalam sebuah negara maupun antarnegara, justru dicapai melalui jalan penegakan hukum yang keras dengan fakta-fakta empiris yang disajikan para ahli. Tujuan awal yang mulia untuk menciptakan keadilan dan stabilitas malah menciptakan ketimpangan. Apalagi tujuan tersebut ditunggangi penumpang gelap dengan motif keuntungan ekonomi. Rancière mengkritik, “ ... perkawinan bahagia antara keadilan dan stabilitas adalah reproduksi kondisi ketidakadilan yang tak terbatas waktu. ... ini menjadi jelas bahwa realisme adalah juga utopia, dan utopia tersebut tangannya



belumuran banyak darah ” (Indriyastutik 2019, 28-29).

Kritik Rancière selanjutnya adalah kebuntuan teori dan praktik politik yang selalu dianggap hanya bagian dari urusan administrasi negara dalam memikirkan demokrasi, hukum, hak dan legitimasi negara itu sendiri. Artinya politik seolah-olah sekadar urusan teknis yang terkait deliberasi pengambilan keputusan di ruang publik dalam pertemuan-pertemuan untuk mencari titik temu berbagai kepentingan dan perbedaan guna menghasilkan kebaikan bersama. Pada tataran ini, Rancière curiga bahwa kerja-kerja yang disebut politik di “ tempat-tempat ” pengambilan keputusan seperti itu menjadi peluang untuk menyesuaikan diri dengan permintaan pasar. Skandal politik yang sangat mungkin terjadi tersebut justru disembunyikan oleh filsafat. Rancière pun mengkritik, “ filsafat tidak datang untuk menjadi penyelamat siapa saja dan tidak ada seorang pun yang memintanya untuk melakukannya.... Filsafat menempatkan dirinya sebagai politik itu sendiri, untuk menekan skandal dalam berpikir yang pas untuk mengujicoba politik,.. (dan, pen.) dasar perselisihan filsafat dengan politik adakah reduksi rasionalitas (Indriyastutik 2019, 30-32).

Dari ketiga kebuntuan tersebut, Rancière menawarkan konsep disensus atau perselisihan sebagai terjemahan demokrasi yang baru. Disensus terjadi bukan karena adanya perbedaan kapasitas akal budi seseorang, melainkan karena salah satu lawan bicara menganggap pembicara lain hanya mengeluarkan suara-suara. Artinya, memang sejak awal ada kelompok tertentu yang tidak menganggap kelompok lainnya memiliki bagian atau kedudukan yang setara satu sama lain.

Mereka yang hanya mengeluarkan suara-suara adalah mereka yang sejak awal tidak dihitung atau direduksi dari kalkulasi politik. Oleh sebab itu cara menyelesaikan ketidaksetaraan itu hanya mungkin bila para ahli mau ambil alih perselisihan tersebut dengan membiarkan orang yang tidak dihitung untuk mendapat bagian penting dalam pengambilan keputusan.

Rancière tegas menyatakan bahwa, “ demokrasi dapat memicu ketakutan dan juga kebencian, di antara mereka yang biasanya menggunakan kepakaran pemikiran. Namun, di antara mereka yang tahu bagaimana berbagi dengan setiap orang dan semua orang tentang kesetaraan kekuatan akal bui, demokrasi sebaliknya dapat menginspirasi keberanian dan oleh karenanya menjadi suka cita” (Indriyastutik 2019, 40).

Perselisihan merupakan wahana untuk mengakomodir argumentasi yang belum atau tidak mendapat tempat dalam politik. Wahana itu seharusnya dijamin oleh demokrasi selama distribusi keadilan memang berjalan. Archê politik Aristoteles yang sering diterapkan pada demokrasi tak hanya memiliki cacat dalam strata sosial, tetapi juga memiliki logika keadilan yang buruk. Problem dasar politik dalam demokrasi ialah oligarki keadilan yang membagi-bagi masyarakat sesuai perandan proporsi. Masyarakat setidaknya dibagi menjadi 3 (tiga), yaitu si kaya (*oligoi*) yang jumlahnya sedikit, si cerdas pandai -dalam bahasa Rancière; yang memiliki keutamaan terbaik (*arete*), dan masyarakat biasa (yang bebas [*eleutheria*], seperti kebanyakan [*demos*]). Yang jadi problem adalah ketika oligarki si kaya dan aristokrasi terbaik membuat rezim dengan menyingkirkan kepentingan *demos*. Sebab, *demos* adalah hanyalah orang bebas yang kebebasannya

sendiri adalah kekosongan (*empty property*).

Bahkan dalam cerita Homeros, *demos* artinya diam & patuh (*stay silent and submit*). Sehingga keadilan pada *demos* tak diperhatikan dan seringkali tak dihitung. Oleh karena itu, politik bukan perkara hubungan antar individu / antara individu dan komunitas, melainkan perkara membagi-bagi “kue keadilan” di dalam masyarakat, dimana ada yang memperoleh bagian yang besaryaitu para oligark (si kaya dan aristokrat), dan ada pula yang tak memperolehnya (*demos*). Jadi, konsep *demos* dan *kratos* yang secara umum diartikan sebagai pemerintahan dari, oleh dan untuk rakyat, ternyata pemerintahan yang diam dan patuh.

Berdasarkan argumentasi tersebut, disensus dalam demokrasi difungsikan untuk membuka tabir kejahatan oligarki yang timbul atas upaya persekongkolan jahat antarasi kaya dan para aristokrat yang menyingkirkan orang biasa yang tak memiliki kuasa apapun. Proyeksi perselisihan dalam demokrasi menjadi sangat penting untuk mengupayakan distribusi keadilan bagi mereka yang tersingkir atas hak yang sebenarnya harus dipenuhi oleh penguasa. Sehingga, rasa keterwakilan tidak lagi didominasi dan dimanipulasi oleh orang-orang yang surplus kapital, tetapi juga mengutamakan minoritas, yang sebelumnya sama sekali tak diperhitungkan keberadaannya.

MODEL PENDIDIKAN DEMOKRASI DI INDONESIA

Konsep pendidikan demokrasi di Indonesia sudah sepantasnya mengadopsi praktik yang sama sekali berbeda. Indonesia terlanjur mahsyur menerapkan prinsip-prinsip kekeluargaan dalam setiap pengambilan kebijakan. Prinsip kekeluargaan tersebut dianggap jalan

terbaik karena dirasa mampu mewadahi segala macam kepentingan. Padahal dalam model kekeluargaan tersebut masih sering terselip feodalisme. Feodalisme selalu tampil pada setiap pengambilan keputusan yang didasarkan pada unsur senioritas, atau kepentingan bersama yang baik dalam sudut pandang orang yang lebih tua atau mereka yang memiliki jabatan lebih tinggi. Sedangkan kepentingan kaum junior atau kelompok yang memiliki jabatan lebih rendah sering diabaikan, atau akan dipenuhi apabila kebutuhan dari kelompok dominan telah dipenuhi terlebih dahulu.

Peran kampus yang mengemban mandat besar sebagai lembaga tertinggi pendidikan pun tidak cukup responsif membaca isu-isu sosial yang sedang menggejala. Kampus sering kali hanya menjadi reklame kegiatan kekuasaan yang tidak memiliki otoritas untuk berfikir sendiri dalam mencari terobosan. “Distorsi kepentingan pun muncul sejalan dengan masuknya ideologi baru, baik yang bersifat radikal hingga sekuler. Imbasnya departemen atau fakultas tertentu secara khas sering dikuasai oleh oknum-oknum berideologi tertentu. Penyelenggaraan perkuliahannya pun diagendakan untuk menanamkan ideologi yang mereka anut. Selain itu, perguruan tinggi sering kali gagap membangun wacana ketika menghadapi narasi pendidikan global. Maksudnya, perguruan tinggi hanya menyesuaikan penyelenggaraan pendidikan dengan kebutuhan pasar tanpa mengevaluasi dampak jangka panjang terhadap masyarakat (Putra 2019).

Tugas kampus yang pertama untuk menyusun model pendidikan demokrasi yang dijiwai nilai *autarkeia* adalah melindungi ide-ide kritis dari seluruh *civitas* akademik di kampus tersebut. Kampus harus memberi ruang kebebasan berekspresi bagi warganya untuk



mengembangkan ide-ide futuristik yang mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan. Fasilitas yang bisa, misalnya *debat akademis* bagi sesama dosen maupun mahasiswa. Debat berfungsi untuk mengaktifkan iklim kampus yang terbuka terhadap ide. Bila ada ketidaksepahaman terkait ide yang muncul, maka ide tersebut harus diuji rasionalitasnya secara akademis. Supaya perdebatan tentang ide tersebut tidak menjadi perbincangan eksklusif kelompok bidang kajian tertentu, melainkan juga bentuk penyebaran informasi secara merata dan setara bagi *civitas* akademis kampus.

Kedua, kampus berpartisipasi aktif dalam pemilu sebagai lembaga intelektual yang menjadi medium inkubator calon pemimpin yang akan maju sebagai kontestan. Dalam hal ini kampus tidak dimaksudkan ikut dalam politik praktis, melainkan sebagai *panelis* yang menguji rasionalitas calon penguasa melalui program-program yang diusung untuk dikritisi dan dinilai apakah program tersebut masuk akal dilakukan atau sekadar janji manis politik. Syarat pengujinya pun harus *fit and proper*, profesional, dan tidak terikat dengan proyek politik. Telah menjadi rahasia umum bahwa status dosendi Indonesia tak jarang digunakan sebagai simbol atau alat yang melicinkan kerja-sama antara politisi dan akademisi. Oleh karena itu, integritas dari seorang akademisi harus diutamakan.

Ketiga, sebagai bagian dari sistem pengkaderan, kampus dapat bekerja sama dengan lembaga legislatif daerah di mana kampus itu berada, untuk memberikan kesempatan bagi mahasiswa yang aktif dalam organisasi intra kampus untuk dimagangkan di kantor DPRD kota/provinsi masing-masing. Tujuan magang

tersebut tidak lain adalah pembiasaan bagi ketua ormas kampus untuk belajar mengaplikasikan idealisme politik di kampus untuk diterapkan dalam sekup sosial yang sesungguhnya. Mahasiswa akan belajar langsung bagaimana cara mengambil keputusan yang tepat, mempelajari sistem yang ada pada lembaga legislatif daerah, dan mampu mengetahui hal-hal penting yang ada pada lembaga tersebut apabila dirasa menemukan kejanggalan. Sehingga fungsi mahasiswa sebagai *agent of change* memang benar-benar termanifestasikan dengan baik.

Melalui tiga peran pokok yang baru tersebut, diharapkan kampus mampu lebih berkontribusi nyata terhadap pendidikan demokrasi di Indonesia. Setidaknya kampus bisa menjadi lembaga pendidikan yang sebenar-benarnya menjaga idealitas dan *se-iya se-kata* dengan sains. Dengan begitu, kampus secara nyata berkontribusi dengan membentuk sistem yang baru dan dapat menjadi rujukan legitimasi politi yang baru dalam pelaksanaan nilai-nilai demokrasi

KESIMPULAN

Nilai-nilai demokrasi yang berjiwa *autarkeia* harus berdimensi otonom, menjamin kebebasan, dan kemandirian. Kemandirian itu dapat terejawantahkan pada konsep *Trisakti* yang sebagaimana Soekarno kemukakan pada pidatonya di tahun 1964. *Autarkeia* ala Soekarno ialah berdiri di atas kaki sendiri dalam ekonomi, bebas dalam politik, berkepribadian dalam kebudayaan. Tiga hal inilah yang kemudian mendasari bagaimana legitimasi kekuasaan itu menuju perabadan yang manusiawi.

Lantas penerapan model demokrasi yang ideal sesuai dengan nilai-nilai kemandirian ada dua yaitu diskursus dan

disensus. Pada diskursus implementasi pencarian kesepahaman dapat didominasi oleh individu yang surplus kuasa sedangkan pada disensus, memberi peluang pada kelompok maupun perseorangan yang tidak dihitung untuk diakomodir karena ketidaksepahaman membuka ruang untuk mencari rasionalitas ideal untuk bisa dipilih secara terbuka tanpa memandang simbol-simbol sosial yang dimiliki oleh perseorangan.

Kemudian kontribusi nyata kampus dalam mendukung pembaharuan pendidikan demokrasi adalah dengan cara memberi ruang seluas mungkin untuk mekarnya ide-ide futuristik dengan diselenggarakannya debat akademis antar warga kampus, baik dosen maupun mahasiswa. Peran kampus lain dalam ranah politik adalah menjadikan kampus sebagai tempat uji argumen rasional para calon pemimpin pada masa kampanye. Yang diuji ialah rasionalitas program yang menjadi janji politiknya. Lalu, kampus berupaya untuk mengkader mahasiswanya untuk terjun langsung dalam ranah legislatif dengan memagangkan ketua organisasi intra kampus ke lembaga legislatif daerah untuk belajar menjadi seorang birokrat ideal. Keuntungannya adalah para ketua ormawa tersebut mampu menjadi pribadi yang tajam dan teliti kebijakan yang akan ditempuh sebagai cara terbaik untuk mendistribusikan keadilan bagi masyarakat.

Artikel ini tentu masih banyak kekurangan dalam analisisnya, karena sekup yang dibahas tidak lebih dari konsep kemandirian demokrasi dan peran kampus yang secara nyata dalam menciptakan model demokrasi yang ideal. Batas itu dapat dilihat dengan hanya memakai dua tafsir tentang legitimasi kekuasaan melalui diskursus ataupun disensus. Dan tentunya, masih banyak model ideal lain

yang dirasa lebih tepat untuk menerjemahkan konsep kemandirian demokrasi di Indonesia.

DAFTAR RUJUKAN

- Bagus, Lorens. 2005. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Bertens, Kees. 1990. *Sejarah Filsafat Yunani: dari Thales ke Aristoteles*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Cicero. 2019. *Republik*. Yogyakarta: Basa-Basi.
- Foucault, Michel. 2019. *Arkeologi Pengetahuan*. Yogyakarta: Basa-Basi.
- Hardiman, F. Budi. 2009. *Demokrasi Deliberatif; Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hardiman, F. Budi. 2009. *Menuju Masyarakat Komunikatif; Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Postmodernisme Menurut Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Haryatmoko. 2016. *Membongkar Rezim Kepastian; Pemikiran Kritis Post-Stukturalis*. Yogyakarta: Kanisius.
- Indriyastutik, Sri. 2019. *Disensus; Demokrasi sebagai Perselisihan Menurut Jacques Rancière*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Putra, Surya Desismansyah Eka. 2019. *Masa Depan Pancasila di Perguruan Tinggi*. (akses tanggal 30 Oktober 2019) <http://macapat.pmpk.ub.ac.id/masa-depan-pancasila-di-perguruan-tinggi/>
- Siswo, Iwan. 2014. *Panca Azimat Revolusi Jilid II: Tulisan, Risalah, Pembelaan, & Pidato Soekarno*



- 1926-1966. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Soekarno. 1965. *Dibawah Bendera Revolusi Jilid II*. Jakarta: Panitja Penerbit.
- Wians, William Robert. 1996. *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Maryland: Rowman & Littlefield.