

DEMOKRASI, POLITIK DAN KAIROS¹

Jawaban Goenawan Mohamad

I

"*The ceremony of innocence is drowned*", kata Yeats dalam salah satu sajaknya.

Beberapa kejadian penting selama dua dasawarsa terakhir membuat kita memang tak bisa bersikap polos lagi - "polos" dalam arti naïve dan merasa tanpa dosa, dan sebab itu 100% yakin. Kita mencita-citakan dan melahirkan revolusi atau reformasi, atau menerapkan kebijakan ekonomi yang curiga (atau sebaliknya percaya) kepada pasar bebas, atau lebih terbatas lagi, menyelenggarakan referendum atau pemilihan umum. Tapi kita tak bisa lagi menganggapnya sebagai ritus yang berasumsi bahwa harapan manusia bisa aman.

Kita tak lagi punya jaminan yang mantap untuk arah sejarah, baik nun di dasar terdalam kehidupan maupun di langit atas. Zaman "narasi besar" telah berakhir. Tak ada yang ilmiah tentang tujuan hidup manusia dan tak ada lagi yang sakral dalam cerita tentang nasib. Keyakinan-keyakinan pokok telah terkatung-katung: zaman ini rentan terhadap skeptisisme yang melumpuhkan. Antitesisnya datang: dogmatisme yang keras, bahkan galak. Kini, untuk sekali lagi mengutip Yeats pada dua barisnya yang terkenal, "*The best lack all conviction, while the worst/Are full of passionate intensity*".

Dalam keadaan itu, masa depan terombang-ambing oleh gelombang masa

¹ Naskah ini hanya untuk kepentingan "Seminar Membaca GM 2021". Belum diedit untuk publikasi.

kini. Di tahun 1989 Tembok Berlin diruntuhkan penduduk. Mereka membelot, menampik "kediktaturan proletariat" Republik Demokrasi Jerman. Perang Dingin pun berakhir. Tapi hanya sekitar 10 tahun kemudian perdamaian ternyata luput, setelah selama abad ke-20 jadi cita-cita besar. Bukan saja pendudukan Israel di wilayah Palestina terus menimbulkan ketegangan lokal, tapi ia pada akhirnya bertaut dengan perkara lain. Ia berkembang berjela-jela jadi "teror" dan "perang melawan teror" yang mengancam pelbagai tempat di dunia.

Tahun 1989 juga menandai gagalnya sebuah proyek besar penciptaan keadilan: "sosialisme", "komunisme". Tapi sistem ekonomi yang menang, yang beriman pada pasar, kemudian juga terbentur. Dengan ideologi ala Reagan dan Thatcher, dibenarkan untuk mengabaikan redistribusi sumber dan hasil-hasil pertumbuhan ekonomi; yang dianggap penting adalah dinamika kekayaan yang bertambah sebagai hasil persaingan bebas. Dalam periode ini, kapitalisme yang melembagakan jor-joran menemukan ruangnya yang utuh penuh. Sebuah era neoliberal hadir. Tapi seperti dikatakan Fukuyama - seseorang yang sama sekali bukan sosialis -- "Revolusi Reagan sesat jalan". "Revolusi" itu "jadi sebuah ideologi yang tak dapat digugat, bukan sebuah jawaban pragmatis terhadap eksese-eksese Negara kesejahteraan".

Ideologi itu, yang oleh George Soros disebut sebagai "fundamentalisme pasar", kini guncang oleh krisis ekonomi dunia yang dimulai para penguasa keuangan dari Wall Street. Setelah Bush jatuh dan Obama dipilih, dunia, terutama Amerika Serikat dan Eropa, tampak hendak kembali ke "kompromi Keynesian."

Bagaimana dengan "akhir sejarah"?
Kita tak tahu lagi.

Contoh yang dekat. Di tahun 1998, proses kembalinya demokrasi di Indonesia dimulai dengan semangat yang gemuruh dan hasil-hasil yang mengesankan. Sebuah kondisi yang mungkin bisa disebut tipikal di "akhir sejarah" (dalam pengertian Fukuyama, mengikuti Hegel) hadir: sebuah masyarakat Indonesia yang mempunyai ciri-ciri "borjuis".

Tapi mungkin kita perlu baca kembali karya Fred Hirsch, *The Social Limits to Growth*. Dengan tajam Hirsch melihat, masyarakat seperti itu punya tiga ciri. Pertama, ia mengukuhkan ekonomi yang bergerak karena persaingan, bertumpu pada kekuatan swasta yang memegang teguh hak milik. Kedua, ada persetujuan terhadap janji bahwa ekonomi yang bergerak itu akan tumbuh dan memperbaiki jenjang perbedaan sosial. Ketiga, ia mendukung sebuah sistem politik yang berniat meluaskan partisipasi rakyat dan memperkuat suara dari bawah - dengan demokrasi perwakilan.

Tiga ciri, tiga komitmen. Tapi bagaimana komitmen-komitmen itu saling cocok dan mendukung?

"Any two of these characteristics might be compatible," tulis Hirsch; "the three together were not." Dalam keadaan distribusi pendapatan yang timpang, sebuah demokrasi perwakilan akan dapat berfungsi dengan baik, tapi, karena komitmen untuk keadilan sosial, sistem itu akan menghambat akumulasi modal dalam persaingan bebas. Atau, gairah kapitalisme dan akumulasi modal bisa berjalan rapi, efektif, namun jelas perbedaan yang tajam antara kaya dan miskin akan menyebabkan demokrasi perwakilan tak dapat dibiarkan berfungsi. Dalam

keadaan lain, demokrasi perwakilan akan membiarkan gerak ekonomi kapitalis berlangsung, apabila dari sini - dengan pertumbuhan itu - ada harapan bahwa terbuka jalan ke arah pemerataan kekayaan. Dan itulah memang yang umumnya diharapkan, juga di Indonesia kini.

Tapi Hirsch memperingatkan, pertumbuhan ekonomi yang menimbulkan keberlimpahan itu mengandung janji-janji yang palsu. *"The flaw in the affluent society lies not in the false values of affluence but in its false promise,"* tulisnya.

Persoalannya bukanlah karena tak adanya usaha mengisi arti "keadilan sosial". Persoalannya terletak di dasar dinamika pertumbuhan ekonomi itu sendiri.

Sumbangan yang orisinal dari Hirsch adalah konsepnya tentang *"positional goods."* Dalam konteks lain, ia dapat disebut sebagai "kekayaan oligarkis", bukan "kekayaan demokratis".

Harta benda posisional itu adalah barang-barang - dalam bentuk benda dan jasa - yang dimiliki sebuah minoritas. Harta benda itu hilang kelebihanannya ketika ia dimiliki oleh mayoritas. Contoh yang baik adalah mobil, rumah peristirahatan di bukit yang luang, dan gelar akademis. Makin banyak orang yang memilikinya, makin hilang apa yang membuatnya dulu diinginkan: mobil kehilangan fungsi kenyamanan dan kecepatannya (parkir sulit, jalan macet), dan rumah tetirah kehilangan ruang lengangnya yang pantas untuk istirahat. Ketika hanya segelintir orang punya gelar akademis, sangat mudah untuk

memperoleh kerja yang menyenangkan; tapi ketika semua orang lulus universitas, sebaliknya yang terjadi.

Hirsch bicara tentang "kongesti". Ia mengibaratkan keikut-sertaan orang ramai dalam pertumbuhan ekonomi sebagai orang antri bersijingkat untuk melihat apa yang di depan: ketika semua orang demikian, tak seorang pun - kecuali segelintir yang paling ujung - bisa menikmati yang dicari.

Akhirnya, pertumbuhan ekonomi dalam semangat demokratisasi dalam politik dan dalam kekayaan akan menemukan batas-batas sosialnya. Makin berkembang sebuah masyarakat dari taraf pemenuhan kebutuhan dasar, makin banyak harta-benda posisional yang djumpai dan dibutuhkan.

Sebagaimana yang berlaku dalam ekonomi pasar, sebuah fantasi telah menopang hubungan manusia dengan barang-barang: karena semua hal bisa diukur dengan nilai-tukar, bukan nilai-guna, barang-barang itu pun seakan-akan dengan serta merta berada dalam parameter yang sama. Fantasi itulah yang membentuk "realitas" di sekitar kita. Uang berperan besar dalam proses ini: dengan uang, "kekayaan oligarkis" seakan-akan dapat diubah jadi harta benda yang terbuka buat dimiliki siapa saja. Kompetisi pun marak untuk meraihnya.

Tapi apa daya tangan tak sampai: persaingan ramai-ramai itu menyebabkan kongesti. Di atas saya sebut analoginya dengan orang ramai-ramai bersijingkat: dipergunakan oleh orang banyak, benda dan jasa posisional pun hilang maknanya - sementara pada saat yang sama tetap saja ada benda dan jasa yang tak terjangkau semua orang. Kecuali apabila benda dan jasa itu dijadikan

milik bersama, sebagaimana sebuah karya Van Gogh dijadikan bagian dari museum seni rupa yang terbuka buat semua orang tanpa menuntut bayaran.

Museum seni rupa yang seperti itu, katakanlah Tate Modern di London, dalam arti tertentu memecahkan problem kongesti. Tapi fasilitas bersama itu hanya bisa berdiri jika sebuah masyarakat tak didominasi oleh apa yang disebut Hirsch "*the tyranny of small decisions*": keputusan individual yang tak bertautan satu sama lain dalam mengadakan transaksi, di kancah ekonomi pasar.

Hirsch mengakui, pilihan yang ditawarkan pasar memang layak dianggap mampu membebaskan individu dalam mengambil keputusan. "Sayangnya", kata Hirsch menambahkan, "pembebasan individual tak membuat kesempatan-kesempatan itu akhirnya membebaskan semua individu bersama-sama".

Dorongan ke arah privatisasi yang mau membuat peredaran benda dan jasa efisien - dan memang terbukti demikian - punya dampak akumulatif: gagasan itu jadi menarik dan jadi tauladan. Tapi yang tak dilihat adalah sebuah paradoks: perluasan hak milik privat pada gilirannya akan menyebabkan bertambahnya kebutuhan untuk perlindungan hukum dan aparat penegaknya.

Hirsch menghubungkan ini dengan berubahnya batas kemerdekaan. Saya lebih ingin menunjukkan bahwa perlunya perlindungan hukum dan aparat penegaknya itu justru memperlihatkan bagaimana perlunya privatisasi dibatasi. Kita selamanya akan perlu barang dan jasa masyarakat yang, dalam kata-kata Marx, "dikomunikasikan, tapi tak pernah dipertukarkan; diberikan, tapi tak pernah dijual;

didapat, tapi tak pernah dibeli."

Tapi kini hal-hal itulah yang genting. Hampir segala hal dipertukarkan dan dijual, bahkan jasa keamanan yang datang dari polisi dan militer. Tampaklah bahwa kapital dan nilai-nilai yang dipromosikan kapitalisme -- yang merayakan privatisasi dan meneruskan "*the tyranny of small decisions*" - pelan-pelan akan merusak seluruh sistem bila nilai-nilai itu mendominasi seluruh kehidupan sosial. Saya pernah mengutip Albert Hirschman: ketika kapitalisme bisa meyakinkan tiap orang bahwa ia dapat mengabaikan moralitas dan semangat bermasyarakat, *public spirit*, dan hanya mengandalkan gairah mengejar kepentingan diri, "sistem itu akan menggerogoti vitalitasnya sendiri."

Pada dasarnya, "Kompromi Keynesian" --- yang telah jadi cara termashur untuk menyelamatkan kapitalisme dari dirinya sendiri - adalah pengakuan bahwa tak semua bisa diserahkan kepada pasar dan bahwa *public spirit* selamanya perlu. Memasuki zaman pasca-neoliberal kini, ketika "kompromi" itu diangkat untuk dijadikan kebijakan lagi, timbul lagi keyakinan bahwa perilaku pasar tak bisa dijadikan tauladan bagi seluruh perilaku sosial. Ada pengakuan bahwa kekuatan yang bukan-pasar (Negara dan para teknokratnya) harus - dan bisa - memiliki ketahanan untuk mengembangkan nilai yang berbeda, khususnya nilai yang tak menghargai maksimalisasi kepentingan diri.

Tapi ada kritik Hirsch ke dasar pandangan Keynes, dan saya kira ini relevan untuk dikemukakan. Asumsi yang tersirat dari "kompromi Keynesian" -- bahwa para pengelola sistem memiliki nilai yang berbeda -

memungkinkan Keynes untuk mengambil jalan pintas: ia tak harus memecahkan problem "*of superimposing collective objectives on individualistic calculus*".

Jalan pintas Keynes untuk mengendalikan pasar adalah penguatan kekuatan manajerial dan teknokratik di institusi yang berkuasa. Dengan demikian, dunia di luar itu dianggap bisa diabaikan, setidaknya buat sementara. Problem yang timbul, terutama di negeri seperti Indonesia, adalah bahwa institusi yang berkuasa tak dengan sendirinya jauh dari "tirani keputusan-keputusan kecil". Korupsi contohnya. Korupsi adalah privatisasi kekuasaan publik.

Tapi ada problem lain yang lebih mendasar: bagaimana menentukan terlebih dulu apa itu "sararan bersama", *collective objectives*? "Kompromi Keynesian" tak menjawab pertanyaan itu.

Pertama-tama karena Keynes, seraya memfokuskan analisisnya pada naiknya pendapatan agregat dalam masyarakat, kurang mengamati perbedaan antara si kaya dan si miskin dalam proses kenaikan itu. Kritik ini misalnya dikemukakan Amartya Sen. Kedua, tampaknya Keynes tak cukup punya perhatian kepada hal-hal yang bisa melunakkan dampak ketimpangan sosial itu. Misalnya pelayanan sosial -- sesuatu yang juga penting untuk mengatasi "tirani keputusan-keputusan kecil". Tapi tentang pelayanan sosial, kata Sen, bahkan "Otto von Bismarck lebih banyak berbicara ketimbang Keynes."

Dengan tendensi seperti itu, ketika pertentangan kelas mengeras, apa yang "kolektif" akan sulit masuk dalam percakapan dan wacana. Di sinilah tampak kekurangan yang lain, bukan

saja pada Keynes, tapi juga pada Hirsch: keduanya mengabaikan proses yang membuat "sasaran bersama" itu akhirnya dapat diterima jadi bagian dari apa yang disebut Castoriadis sebagai *l'imaginaire social*.

Sebagai *l'imaginaire social*, himpunan nilai dan tujuan "kolektif" bukanlah sesuatu yang lahir hanya dari dan karena kesepakatan rasional. Predikat "sosial" di sana bukanlah terbentuknya konsensus ala Habermas.

Saya kira itulah yang cacat dalam "kompromi Keynesian": ia mendasarkan diri pada konsensus semacam itu. Seperti dalam aksi komunikatif Habermas, rasionalitas memegang peran sentral dalam *managed capitalism*. Dan seperti pada Habermas, "kompromi" itu mengabaikan proses dari mana konsensus itu terbentuk. Permutakatan tentang apa tujuan-tujuan kapitalisme seakan-akan lahir begitu saja, tak terwujud dari proses konflik, negosiasi dan pengambilan keputusan oleh pelbagai subyektivitas yang tak seluruhnya rasional, tak seluruhnya setara.

Artinya, "kompromi Keynesian" mengabaikan dinamika politik yang mendahului dan menopangnya. Dalam saat yang paling krusial, proses itu adalah *la politique*, atau Politik (dengan "P"), atau dalam kosa kata Robertus Robet, "yang politis".

Kita tahu sebabnya. Keynes, tentu saja, melihat teori dan preskripsinya dari sisi manajemen perekonomian; *laissez-faire* yang baginya nyaris seperti anarki itu tak bisa dilanjutkan lagi. Sebab itu pada Keynes ada bias untuk mereduksikan hal-hal ke dalam sebuah kerangka. Hidup dan sejarah tak pernah dibiarkan berliku dan berjela-jela. Hidup dan sejarah, menurut Keynes,

terdiri dari proses jangka pendek, *short runs*.

Kita ingat ucapan Keynes yang terkenal adalah, "*in the long run we are all dead*". Masa depan tak sepenuhnya bisa ditebak, sebab di masa kini pun ada yang luput dari penglihatan.

II

Yang tersembunyi dan yang tersisihkan mungkin tak akan bisa kita rumuskan. Tapi itulah yang hendak saya ingatkan dalam gambaran kita tentang demokrasi - dan itulah pangkal tolak ceramah saya, "Demokrasi dan Disilusi." Ceramah itu dapat kritik dan sambutan dari beberapa penulis di buku ini. Saya tak hendak mengulangi kesimpulan saya. Di sini saya hanya hendak merespons kritik-kritik itu sebagai usaha meneruskan percakapan ini.

Pertama-tama, kepada Robertus Robet. Antara saya dan dia sebenarnya terdapat banyak persesuaian. Sinyalemennya tentang keadaan semenjak gerakan Reformasi tak berbeda dengan apa yang saya paparkan (yang juga dipaparkan orang-orang lain). Hanya ia menggunakan bahasa seorang yang membaca Zizek dan Badiou dengan tekun: "reformasi", tulis Robet, "muncul sebagai simbol baru yang menggantikannya dengan berbagai nama-nama lanjutan seperti pemerintahan reformasi, agenda reformasi, kabinet reformasi." Walhasil, reformasi "melepaskan diri sebagai nama dari 'yang politis.'" Katanya lagi: "Reformasi memaparkan diri sebagai simbol, struktur atau nama rejim baru."

Tapi Robet menganggap saya telah "mengambil risiko besar untuk...mendegradasikan 'yang politis' sebagai sejenis kategori transendental yang bisa dilindungi secara 'moral' oleh komponen-komponen di dalam kepolitikan demokratis." Robet melihat dalam ceramah saya itu "terbersit semacam pandangan bahwa "yang politis" bisa diobyektifikasi sebagai syarat normatif tertentu bagi kepolitikan demokratis."

Katanya lagi, saya ("GM")

"... memosisikan atau setidaknya melihat "yang politis" sebagai bagian dari prosedur normatif di dalam demokrasi. Dalam bahasa Lacanian, aspirasi GM terhadap "yang politis" secara paradoksal justru telah mendorongnya untuk menjatuhkan "yang politis" dari "the real" (sang nyata) menjadi "the symbolic" (sang simbolik)

Saya kira dia salah paham. Jika Robet membaca teks "Demokrasi dan Disilusi" dengan lebih seksama, ia akan menemukan bahwa justru posisi saya tak seperti yang dikatakannya. Izinkanlah saya mengutip teks saya sekali ini:

"...sebuah tata masyarakat, sebuah tubuh politik, adalah sebetuk *scene* yang tak pernah komplit. Senantiasa ada yang *obscene* dalam dirinya, bagian dari Sang Antah, yang dicoba diingkari. Tapi yang *obscene* -- yang tak tertampung dan tak dapat diwakili oleh tubuh politik yang ada - justru menunjukkan bahwa *scene* itu, atau tata masyarakat yang kita

saksikan itu, tak terjadi secara alamiah..."

Persoalan yang saya temukan pada Robet ialah ketika ia mengatakan bahwa "Yang Politis" ada sebagai "realitas di dalam level metafisik" dan sebab itu ada "di sana" namun "tidak pernah bisa diberi nama dan diprediksi serta dipastikan kapan dan di mana."

Di sini Robet, dalam tafsir saya, menggemakan imbauan Badiou untuk melihat kembali "kejadian" (*l'événement*) dalam politik: sesuatu peristiwa yang mengguncang dan menerobos situasi yang ada, yang dilakukan dan dihayati para pelakunya sebagai sesuatu yang baru dan berarti -- sesuatu yang membangkitkan subyektifitas dan militansi dan sekaligus mengungkapkan nilai yang dapat diterima secara universal. Di Indonesia, contoh "kejadian" yang jelas adalah Proklamasi 17 Agustus 1945.

Tapi kedahsyatan Proklamasi 17 Agustus 1945 tak bisa muncul tiap bulan. Ia selamanya berlangsung sebentar. Robet, bersama Badiou, akan mengatakan bahwa Politik, *la politique*, hanya dapat disimak sejenak. Dalam kata-kata Badiou di sebuah wawancara dengan *le Monde* di pertengahan tahun 1993, sebuah "kejadian" seringkali dengan cepat "dihumbalangkan, ditindas, atau dilarutkan oleh kembalinya urusan yang rutin". Bahkan kita sering tak sepenuhnya tahu apa yang harus kita katakan, atau bagaimana kita mengidentifikasikan "kejadian" politik itu. Zizek merumuskannya dengan cara lain: "*an Event is necessarily missed the first time*".

Tapi tak seluruhnya luput. Dalam Revolusi, dan setelahnya, ketika kita menemukan sisa getarannya, kita melakukan "campur tangan interpretatif". Kita memberinya bentuk, *Gestalt*, yang bahkan diberi nama. Dan dengan nama itu - dalam arti tertentu seperti panji-panji -- kita akan berjuang melanjutkannya. Untuk itu diperlukan "kesetiaan". "Kesetiaan" itu tampak dalam bentuk kebangkitan kembali sang "kejadian". Seperti kata Zizek, "*true fidelity is only possibly in the form of resurrection.*"

Dari dan bersama dibangkitkannya kembali "kejadian" itu (di tahun 1958 Bung Karno mencanangkan elan politik baru dengan pidato "Penemuan Kembali Revolusi kita"), dengan dinyalakannya kembali api "kesetiaan" itu, lahirlah subyek yang militan.

Artinya subyek itu adalah subyek yang dilahirkan, bukan yang melahirkan Revolusi. Aku ada, sebab aku berjuang. Aku berjuang, maka aku ada. Dengan demikian Badiou melanjutkan kritik pasca-humanisme atas subyek ala Descartes ataupun Kant. Subyeknya bahkan bukanlah subyek yang tahu dan yakin tindakannya akan berhasil. "Kejadian", tulisnya, "memaksakan kebetulan" (*forcer le hasard*) ke dalam saat yang sudah matang untuk diintervensi.

Intervensi itu menunjukkan bahwa "kejadian" melahirkan pelaku yang aktif - dan sebab itu ia berbeda dengan kaum pasca-strukturalis yang menyatakan "matinya subyek". Tapi subyek yang aktif itu lahir di bawah bayang-bayang Sang Antah. Itulah sebabnya ada kata "kebetulan". Subyek yang militan adalah subyek yang ketika ia bertindak, ia sebenarnya berjudi (*parier*, dalam pengertian Pascal) dengan nasib.

Berjudi, di sini, berarti meloncat ke dalam kegelapan, dengan tekad, meskipun ada kemungkinan ia akan kecewa. Dengan kata lain, ada keberanian bertindak dalam ancaman kegagalan. Berjudi berarti masuk ke dalam sebuah komitmen. Ada yang tak pasti, tapi toh aku bertekad. Seperti jalan yang ditempuh Pascal dalam iman, berjudi tak akan melahirkan seorang yang skeptis. Seorang skeptis meragukan adanya apa yang benar; ia akan memandang militansi dengan pandang yang arif yang mencemooh. Sebaliknya berjudi ala Pascal tak akan melahirkan sikap dogmatis, yang menganggap nilai-nilai dan cita-cita akan menjamin secara sempurna harapan manusia.

Ada yang heroik dalam militansi itu, dan di tengah-tengah kehidupan politik sekarang, saya bisa mengerti mengapa Robet berbicara positif tentang "nostalgia". Terutama di masa ketika kita menyaksikan oportuniste dan ketiadaan-prinsip di mana-mana dan berbareng dengan itu mendengar pekik militansi para Islamis: mereka yang bukan saja "*full of passionate intensity*" tapi juga penuh kebencian.

Militansi dalam pandangan Badiou berbeda dari itu. Kaum Islamis, disebut juga kaum fundamentalis, menampik adanya Sang Antah. Tapi bila mereka tak cocok dengan semangat demokratik, itu bukanlah karena mereka berpegang kepada "kondisi teologis manusia" yang berada "di luar batas bahasa manusia", sebagaimana dikatakan Rocky Gerung. Justru sebaliknya. Kaum fundamentalis melihat kondisi teologis itu sebagai sebuah bangunan yang selesai

dirumuskan dan disediakan oleh tata simbolik, *The Big Other*; pendek kata, sepenuhnya telah dibahasakan. Fundamentalisme ditandai oleh keharfiahan. Pendirian dan aksinya - dengan kata lain: subyektifitasnya -- tak berjudi dengan ketak-pastian.

Meskipun demikian, dalam satu hal seorang militan ala Badiou paralel dengan seorang fundamentalis. Keduanya tak cocok dengan "operasi demokrasi" yang dikehendaki Rocky Gerung. Seorang militan ala Badiou tak hendak berurusan dengan "rasionalitas demokrasi". Seorang militan lahir justru karena ia menjebol "kebenaran politik" yang diutamakan Rocky Gerung, yang diuraikannya sebagai "apa yang dapat disepakati dalam batas-batas bahasa manusia." Bagi Badiou, "kebenaran politik" itu sebenarnya hanya "pengetahuan"; kebenaran bagi Badiou per definisi berada di luar bahasa yang berlaku. Itu sebabnya kebenaran bagi seorang militan justru tak bertaut pada kesepakatan dan batas-batas, hal-hal yang obyektif. "Prosedur" kebenaran adalah subyektifitas.

Di situlah posisi radikalnya. Bagi Badiou, "operasi demokrasi" sebagaimana dimaui Rocky Gerung hanya akan meneguhkan *status quo*. Memang, Rocky mengakui keterbatasan demokrasi yang dibicarakannya (dan dipujikannya); demokrasi itu "memang hanya mengolah kebenaran politik di antara mereka yang berkonsensus". Bahkan itu pun konsensus yang "diwakilkan pada hanya segelintir orang melalui sistem perwakilan politik". Tapi Rocky percaya, meskipun demokrasi bukan ideal "terbaik" pengaturan politik, demokrasi tetap yang "termungkin" untuk "menjamin kesetaraan hak dan kebebasan warganegara." Saya kutip:

Dengan jaminan itu, terbuka peluang bagi sirkulasi elit dan perubahan susunan politik. Artinya, kendati ada tendensi oligarki dalam demokrasi, tetapi hanya pada demokrasilah dimungkinkan terjadinya koreksi politik secara sistemik.

Kepercayaan kepada "koreksi politik secara sistemik" bukanlah kepercayaan kepada *la politique*. Implisit dalam kepercayaan kepada koreksi itu adalah optimisme akan rasionalitas dan kemajuan. Bagi Badiou, *la politique* tak bertolak dari pandangan tentang sejarah sebagai progresi, melainkan sebagai »*l'occurrence périodisée des a priori du hasard*», peristiwa periodik yang terdiri dari hal-hal yang memang kebetulan.

Itu sebabnya Badiou menampik adanya program perjuangan. "Semoga Tuhan menyelamatkan kita dari program sosial-politik!", demikian ia mengatakan dalam sebuah wawancara tertulis. Di situ ia bukan seorang Leninis yang percaya bahwa "tak ada revolusi tanpa teori revolusi." Badiou kagum akan "Revolusi Kebudayaan" di Cina di tahun 1960-an; tapi ia tak melihatnya sebagai sebuah gerakan orang-orang yang berpegang pada "Buku Merah" Mao. Revolusi itu baginya sebuah gerakan, sebuah proses, di mana "massa" belajar dan mendidik diri mereka sendiri.

Itulah sebabnya bila pandangan Badiou disebut "kiri", ia kiri yang di luar pengertian Rocky Gerung. Sebab militansinya tak membutuhkan "kebenaran" yang (untuk memakai kata-kata Rocky) "monumental, sekaligus momentual." Badiou lebih bicara tentang "kebenaran" dalam prosesnya. Ia bedakan "kebenaran" dari "pengetahuan". "Pengetahuan", menurut

Badiou, adalah informasi yang tersusun rapi -- bagaikan ensiklopedia, bagaikan monumen.

Pandangannya tentang "proses-kebenaran" itu bagian yang inheren dalam pengertiannya tentang demokrasi. Sebagaimana Rancière, ia tak melihat demokrasi sebagai formula atau format. Demokrasi adalah sebuah perjuangan emansipasi. Elan demokratik seperti itu meniscayakan Badiou, sang militan, membuat jarak secara "brutal" dari Negara. Di sini ia menggemakan pendirian Marx ketika mengkritik *Rechtsphilosophie* Hegel: ketika Negara mengadopsi demokrasi sebagai sesuatu yang benar, yang terjadi adalah sesuatu yang tak benar, tak tulus (*treu*).

Saya khawatir dalam soal demokrasi ini Rocky Gerung bisa terdengar seperti suara "sayap kanan" - pandangan dari perspektif *la police*. Demokrasi, tulis Rocky, bertumpu pada prinsip "keutamaan warganegara". Tersirat dalam asas itu: Negara adalah kondisi bagi kemungkinan demokrasi. Sebab Negara-lah yang empunya keputusan, kekuasaan, dan kontrol tentang siapa "warga"-nya dan siapa yang bukan. Dan ketika Rocky menyebut "status ontologi warganegara", ia sepenuhnya mengingkari dimensi politik dari penentuan tempat dalam ruang itu: seakan-akan "warganegara" bukan sesuatu yang dibentuk dari atas. Dengan kata lain, sesuatu yang lahir dari identifikasi, bukan subyektifikasi. Sementara itu, para eksil dan para imigran yang tak berpaspor pun diabaikan: Negara menempatkan mereka di ruang *obscene*.

Jika di sini saya meninjau pandangan Rocky Gerung dari kaca mata Badiou, tak berarti saya serta merta menyetujui seluruh pemikiran filosof Prancis itu. Saya hanya hendak

menunjukkan betapa tak mudahnya mengambil posisi radikal dan pada saat yang sama memandang demokrasi sebagaimana Habermas memandangnya: sebuah ikhtiar meletakkan syarat-syarat normatif dalam komunikasi, dengan keyakinan yang besar kepada "rasionalitas" dan kepada kekuatan integratif bahasa. Posisi yang radikal, ala Badiou, memandang *la politique* atau Politik, bukan sebagai "keanekaragaman pendapat", melainkan "preskripsi untuk menjebol hubungan dengan apa yang ada."

Tapi - dan inilah yang tidak dikemukakan Robet -- preskripsi Badiou sendiri punya problem yang mendasar. Badiou bukannya tanpa ambiguitas, bahkan ambivalensi.

Di satu pihak, ia menggambarkan Politik sebagai "kejadian": sebuah perkecualian dari keadaan atau situasi -- dan bahkan menjebol situasi itu. Dengan demikian, "kejadian" seakan-akan sebuah *creatio ex nihilo*.

Tapi Badiou sendiri tak selamanya jelas dalam soal ini. Ia memang memberi kesan bahwa antara "kejadian" dan "situasi" ada batas yang absolut. Tiap "kejadian," katanya, "bersifat suplementer: terlepas secara mutlak dari, dan tak berhubungan dengan, pakem situasinya." Tapi ia juga mengatakan, "kejadian" selalu "kejadian" dalam suatu situasi, selalu merupakan "kejadian" dari situasi ini atau itu. Bahkan dalam perkembangan pikirannya kemudian, ia - yang menamakan diri "materialis" -- memaparkan "kejadian" sebagai sebuah percampuran, sebuah hibrida, di mana tubuh dan dunia adalah niscaya.

Ambivalensi Badiou juga kelihatan, ketika ia mengatakan hendak memboyong Politik dari sejarah agar

mengusungnya ke dalam "kejadian," «*la délivrer de l'histoire pour la rendre à l'événement* ». Baginya, sejarah adalah bagian dari (meta-) struktur, buat kepentingan yang berkuasa, wacana yang menghilangkan yang subyektif dari Politik. Dengan pandangan itu, Badiou seperti hendak menegaskan subyek yang tanpa sejarah. Seakan-akan subyek muncul semata-mata dari keputusan yang diambilnya pada satu saat tersendiri yang tak terbandingkan.

Tapi di lain pihak Badiou menolak disebut "decisionist". Baginya, keputusan tak berangkat sepenuhnya dari dalam kepala. Di jantung tiap situasi di mana keputusan itu terjadi, selalu ada growong, *le vide*. Di sanalah multiplisitas yang berlipat-lipat, yang simpang-siur, yang "inkonsisten", berkecamuk. Di situlah hadir macam-macam anasir yang oleh tatanan yang ada tak dimasukkan ke dalam hitungan. "Kejadian"-lah yang kemudian menjebol situasi itu, dan growong itu pun tampak, dan situasi itu pun ambyar, kehilangan konsistensinya, Terjadi destruksi. Tapi tak seluruh "kejadian" adalah penolakan atau negasi; yang berlangsung lebih berupa "susbtraksi", sebab saat itu, yang tak masuk hitungan mendobrak menyeruak -- dan subyek lahir.

Lebih tepat sebenarnya: yang berlangsung adalah subyektifikasi. Sebab subyek ini, seperti ditunjukkan dalam psikoanalisa Lacan, adalah subyek sebagai kekurangan. Aku dibentuk oleh *The Big Other*, metastruktur yang mengendalikan bahasa dan kaidah yang memadupadatkan sebuah dunia. Tapi dalam diriku ada hal-hal yang tak mengikuti bahasa dan tatanan simbolik lain. Aku terbelah. Aku berusaha menutup keterbelahan itu, tapi selalu gagal.

Dari sanalah perjalanan mulai. Akhirnya proses pembebasan. Dan itu bisa terjadi. Seperti diingatkan Zizek, sumbangan Lacan yang penting bagi psikoanalisa bukanlah menunjukkan terbelahnya subyek, tapi menunjukkan bahwa pada dasarnya metastruktur juga retak. Metastruktur itu tak bisa membuat semesta kehidupan tunggal dan penuh seluruh.

Apalagi sebenarnya tak ada situasi yang satu, dan manifestasi metastruktur itu juga tak satu. Salah satu kritik terhadap Badiou ialah kecenderungannya mencampur-adukkan kata *l'état* dalam *l'état de la situation* (metastruktur yang memadukan multiplisitas yang ada di sebuah situasi) dengan *l'Etat* dalam arti Negara (metastruktur yang memadukan kehidupan politik ke dalam sebuah konstruksi). Dengan pencampur-adukan itu tak tampak bahwa dalam kehidupan manusia ada bermacam ragam dunia, tak hanya dunia politik. Keanekaragaman itu tak semuanya dapat dirangkum Negara. Ada dunia-dunia lain yang menyimpan multiplisitas yang tak tepermanai yang sewaktu-waktu akan jebol dari metastruktur politik itu. Ada Sang Antah yang tak bisa dijangkau, dan pembebasan mungkin.

Pembebasan itu menunjukkan, kita tak mungkin menjelaskan Politik hanya sebagai yang berangkat dari momen yang krusial, saat keputusan diambil untuk menghambur ke masa depan yang tak pasti. Memang, Badiou bukan seorang "*decisionist*." Tapi untuk itu dibutuhkan jawaban: apa yang dilakukan sebelum pembebasan, sebelum hewan yang disebut manusia jadi subyek?

Para pengagum Badiou umumnya tak melihat, ia kurang menjelaskan hubungan Politik dengan waktu. Ia tak cukup menguraikan apa yang dilakukan

sebuah kolektifitas selama masa "pra-kejadian".

Ada sebuah tawaran pemecahan soal yang menarik: waktu "pra-kejadian" adalah sebuah *kairos*. Pengertian ini saya temukan pada Antonio Calcagno, yang menulis *Badiou and Derrida: Politics, Events and their Time* (2007).

Dalam alam pikiran Yunani Kuno, *kairos* adalah konsep yang mewakili "waktu yang tepat atau strategis" untuk bertindak. Dalam kata "tepat" dan "strategis" tersirat pertimbangan dan perhitungan. Masa pra-Politik, kata Calcagno, adalah masa ketika disadari adanya situasi kewaktuan di dunia, *the timely situation of the world*. Di situlah terletak *kairos*. Di situlah waktu terbuka bagi sang (calon) subyek untuk bertindak pada saat yang strategis.

Dengan demikian, sang subyek tak hanya menghayati waktu secara subyektif. Ia tak beroperasi dalam sebuah vakum.

Tapi masih ada satu soal: waktu yang tak semata-mata hasil penghayatan subyektif adalah waktu yang terbangun dalam semacam konsensus. Politik adalah proses subyektifikasi kolektif. Tapi bagaimana yang kolektif itu bisa sama-sama bergerak, jika program sosial-politik oleh Badiou diharamkan?

Badiou, yang menentang "kapital-parlementarisme", yang menyebut dirinya "komunis" (nama yang dipakainya untuk membangunkan kembali gairah ke arah keadilan dan kebebasan), mengaku: ia sedang berjuang dengan cara yang baru, dengan sesuatu yang eksperimental. Ia berjuang dalam "Politik tanpa partai".

Sebab baginya, partai yang ada sekarang bukan partai politik. Mereka hanya organisasi *étatiques*. Dengan mereka, yang terjadi adalah depolitisasi.

Dengan latar yang berbeda, depolitisasi itulah yang juga kita saksikan di Indonesia sekarang - walau bukan dalam bentuk "Orde Baru". Tak mengherankan jika bersama Robet, kita layak merindukan kembalinya Politik.

Dalam kerinduan itu tak perlu ada melankoli. Robet yakin, dan saya kira ia benar, Politik "tidak bisa dibunuh." Ia tak menyembunyikan harapan bahwa Politik "akan kembali muncul dalam kejadian." Ia menganjurkan "kesetiaan" - dan bagi saya, itu berarti merawat dan menumbuhkan subyektifitas yang lebih kental dalam *kairos*.

Tapi saya ragu, bisakah kita berpegang pada Badiou dengan sejumlah pertanyaan yang belum terpecahkan. Sejauh mana itu kita siap berjudi dan bersiap kecewa dengan keputusan serta harapan kita sendiri? Akankah kita memilih jalan eksperimental yang tak dipandu oleh program apapun, dan bertindak seperti yang kadang-kadang dianjurkan Zizek: memilih "*passage á l'act* yang sepenuhnya revolusioner", yang tanpa tatanan sama sekali?

Kita mempertanyakan itu, sebab kita tak bicara dari sebuah suasana perpolitikan yang uzur. Dari Prancis menjelang akhir abad ke-20, Baudrillard menyebut demokrasi sebagai "menopause masyarakat Barat". Dari Indonesia di awal abad ke-21, kita bisa mengatakan bahwa demokrasi adalah teriak yang terdengar dari bayi yang lahir - dan dengan segera, setelah itu, sebuah proses *trial & error*. Yang jadi pertanyaan: dalam proses itu, di manakah gerak ke arah

pembebasan?

III

Kapitalisme seperti vampir. Bukan hanya dalam hal mengisap darah. Dalam perumpamaan yang dipakai Zizek, sang vampir telah ditikam berkali-kali tapi belum juga mati. Kapitalisme adalah kekuatan yang mempengaruhi hidup kita tapi tak bisa kita tangkap; Zizek bahkan menyebutnya sebagai "*the Real*" yang tak bisa dipatok, tak bisa didefnisikan dengan bahasa yang ada.

Kini kita tengah menyaksikannya, dan saya telah menyebutnya di bagian pertama esei ini: komodifikasi bahkan masuk ke dalam proses pergantian politik. Juga dalam struktur yang mengatur dunia sosial: *la police*. Kita menyaksikannya dalam "politik uang" di lembaga-lembaga masyarakat. Kita juga menyaksikannya dalam korupsi yang meruyak di seluruh tubuh birokrasi yang menjual-belikan jasa publik untuk akumulasi kekayaan privat. Masyarakat tak bergerak ke arah *collective objectives*. Seperti telah disinggung di bagian pertama tulisan ini, itulah yang menyebabkan "kompromi Keynesian" jadi problematis.

Dalam keadaan itu, ada tiga macam pilihan untuk bersikap. Yang pertama, menggunakan kekerasan, dengan ketidak-sabaran revolusioner untuk menjebol dan mengalahkan sistem itu. Teror Bahder-Meinhoff di Eropa adalah contohnya. Tapi umurnya pendek, dan hasilnya meragukan - bahkan sistem yang dicoba jebol makin bisa memperkuat diri.

Yang kedua, memilih Politik dalam kemurniannya yang radikal: Politik sebagai "prosedur kebenaran" yang dimaksudkan Badiou. Namun sudah diuraikan bagaimana Politik ala Badiou ini mengandung problem yang belum terpecahkan.

Yang ketiga, menerima situasi ini sebagai "akhir sejarah" - seraya menyambut "manusia terakhir" dalam gambaran Nietzsche: manusia yang tak menghastratkan yang baru dan berbeda, sebab semua sudah dianggapnya beres - manusia yang tak tergerak oleh gairah, tak melambung imajinasinya, yang memilih bersikap praktis asal hasilnya jelas berfaedah. Dalam suasana hati "akhir sejarah" ini, ada keyakinan bahwa sang sistem akan punya sistem untuk mengoreksi cacat yang ada.

Keyakinan akan "koreksi sistemik" (istilah Rocky Gerung) seperti itulah yang saya tangkap dari tanggapan Bill Liddle dan Rizal Panggabean.

Kata Liddle:

Pada zaman Reformasi, lembaga-lembaga pemerintahan justru terdiri dari unsur-unsur demokratis yang memungkinkan dan mendorong perubahan. Perjuangan tentu memainkan peran, tetapi itu harus dipandang sebagai satu bagian dari seluruh sistem demokrasi.

Kata Rizal:

...demokrasi lebih tepat dipandang sebagai adonan dari unsur-unsur yang berbeda dan dapat bertentangan satu sama lain. Tetapi, unsur-unsur tersebut saling mengisi dan berhubungan. Harapan dan kecemasan, keberhasilan dan kegagalan, takjub dan dongkol

- semuanya selalu menyertai demokrasi. Adonan inilah yang memungkinkan demokrasi mengeritik dan memperbaharui diri - menjadi proses yang *contingent* karena ketegangan yang ada dalam adonan tersebut.

Saya tak menafikan kapasitas demokrasi untuk mengadakan perubahan - jika demokrasi adalah nama lain dari Politik. Dengan kata lain, jika ia sebuah proses pembebasan yang tak bisa direduksikan jadi dunia "demokrasi parlementer" ataupun "tertib hukum." Sebab acapkali, ketika pergulatan itu dilembagakan dan dipateri dalam lembaga itu, elan emansipasinya jadi majal. Terkadang malah padam. Demokrasi, sebagai sebuah format, mengandung paradoks: ia menampung gerak Politik, tapi ia tak akan mencapainya.

Saya sangat beruntung dalam diskusi ini, karena Doddy telah membantu merumuskan posisi saya dengan baik sekali: seraya membandingkan makalah saya dengan kerja Schmitter dan Karl, Przeworski dan kawan-kawan, saya, kata Doddy, "ingin melumerkan definisi dan konsep demokrasi, dan menjadikan demokrasi sebagai sebuah kata kerja." Juga, bagi saya (GM), "Politik adalah perjuangan untuk senantiasa memperbaiki demokrasi."

Yang perlu saya tambahkan: mungkin saya tak mulai dengan "apa yang bisa dicapai". Mungkin saya mulai - seperti telah tersirat di atas - dengan apa yang jangan-jangan tak bisa dicapai.

Saya ingat yang tersirat dalam kata-kata Derrida yang terkenal: *democratie á venir*. Demokrasi selalu yang-akan-datang. Demokrasi hanya bisa ditengarai sebagai sesuatu yang berbeda dari sistem atau situasi

lainnya, tapi selalu terbuka kemungkinan kelak ia akan tiba sebagai sesuatu yang tak terbayangkan. Ia tak pernah bisa ditentukan secara final: demokrasi adalah janji keadilan dan kebebasan yang tak henti-hentinya menggugah.

Di sinilah kita kembali bertemu dengan *kairos*.

Bill Liddle menawarkan satu perumpamaan yang menarik dari Weber: "Politik adalah pengeboran kayu keras yang sulit dan lama." Saya tak punya tangkisan untuk itu. Yang saya ragukan adalah bila dalam masa pengeboran yang penuh penantian itu kita salah memilih apa yang harus diprihatinkan. Liddle memilih untuk merawat tubuh kayu kerasnya. Fokus utama bagi pengamat dan aktivis, kata Liddle, "seharusnya diarahkan kepada aktor-aktor pokok: pejabat pemerintah pusat (termasuk hakim dan jaksa), pemimpin partai, dan anggota badan-badan legislatif."

Saya punya pandangan yang sebaliknya. Melanjutkan metafor Weber -- dan mengalami buruknya ekses kekuasaan dan sifat seleweng (*errancy*) dari "aktor-aktor pokok" yang disebut Liddle -- saya lebih menaruh hati kepada proses pengeborannya. Fokus saya adalah lobang yang sedang jadi. Di batang kayu itu lobang itu muncul sebagai sesuatu yang baru; ia sesungguhnya lahir dari sebuah destruksi. Itulah Politik: ia niscaya mengandung negasi. Tapi negasi itu menyadarkan kita bahwa kayu keras itu sebenarnya tak utuh. Selalu (akan) ada sesuatu yang lain.

Dalam kaitan itulah saya tertarik kepada paparan dan imbauan Ihsan Ali Fauzi. Ia menginformasikan kepada kita temuan dan analisa Herbert Kitschelt tentang "partai non-partai" atau "partai gerakan" - dan ia

bersemangat untuk itu. Partai-partai ini menampik partai-partai lama yang makin merapat ke Negara, dan dengan itu mengafirmasikan kemacetan mereka serta membuka sebuah jalan baru.

Mungkin kita bisa mencobanya di Indonesia nanti. Persoalannya: bagaimana gerakan-gerakan itu melihat peran sendiri di masa kini. Adakah mereka pelaku yang merasa habis-habisan dibatasi realitas, hingga mengungsi ke ruang baru untuk menyisihkan diri bagaikan pertapa? Ataukah sebaliknya mereka - di tengah kesepian *kairos* -- tetap menyimpan *la passion pour le réel*, semangat yang menurut Badiou datang dari abad ke-20 yang gemuruh?

Saya ingin, kita tak memilih hijrah ke pertapaan. Dengan *passion*, kita tak menyerah. Dengan membuka diri kepada *le Réel*, kita membuka diri kepada yang tak akan tersangka-sangka, kepada Sang Antah dalam koherensi kita. Politik, mungkin dalam bentuk baru, akan lahir di sini. Tanpa dogmatisme, tapi juga tanpa ragu yang berkepanjangan. Tanpa jaminan harapan, tapi juga tanpa takluk kepada keadaan. "*The ceremony of innocence is drowned*" memang, tapi kita tetap terus. ***