

**BAHAN AJAR**

**SEJARAH  
ETIKA**

**Xaverius Chandra**

# PRAKATA

Bahan Ajar “Sejarah Etika” ini dimaksudkan sebagai pegangan bagi para mahasiswa yang belajar pada matakuliah “Sejarah Etika” di Fakultas Filsafat Widya Mandala Surabaya. Bahan Ajar ini berisi pokok-pokok pemikiran etis sejumlah filsuf moral dalam sejarah Filsafat Barat yang disusun secara kronologis seperti maksud dari mata kuliah ini yaitu berisi sejarah pemikiran. Tidak semua pemikiran etis dari filsuf moral dihadirkan di sini. Pemilihan filsuf moral untuk dikenal pokok-pokok pemikiran etisnya di sini didasarkan pada pengaruhnya dalam etika.

Surabaya, Juni 2016

Xaverius Chandra

# DAFTAR ISI

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| Prakata                  | 1   |
| 1. Review: Apa Itu Etika | 4   |
| 2. Plato                 | 7   |
| 3. Aristoteles           | 13  |
| 4. Epikuros              | 29  |
| 5. Stoasisme Kuno        | 34  |
| 6. S t. Agustinus        | 38  |
| 7. St. Thomas Aquinas    | 46  |
| 8. Thomas Hobbes         | 52  |
| 9. Francis Hutcheson     | 56  |
| 10. Joseph Butler        | 61  |
| 11. Immanuel Kant        | 72  |
| 12. David Hume           | 95  |
| 13. Jeremy Bentham       | 105 |
| 14. John Stuart Mill     | 112 |
| 15. Friedrich Nietzsche  | 122 |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| 16. Max Scheler          | 127 |
| 17. Emmanuel Levinas     | 137 |
| 18. George E. Moore      | 147 |
| 19. Charles L. Stevenson | 156 |
| 20. Richard Hare         | 162 |
| 21. Jean P. Sartre       | 167 |
| 22. Joseph Fletcher      | 175 |
| 23. Alfred J. Ayer       | 181 |
| 24. Alasdair McIntyre    | 184 |
| 25. J. Habermas          | 189 |
| Bibliografi              | 200 |

# 1. *REVIEW*: APA ITU ETIKA?

1. Apakah etika itu? Etika merupakan refleksi kritis, metodis, sistematis tentang baik buruknya tindakan secara normatif. Etika berurusan dengan elaborasi akal budi menaksir nilai moral. Ia lebih daripada "*ethos*." Ia bertanya misalnya: manakah tindakan yang baik, mana yang seharusnya dilakukan demi hidup yang baik. Ia normatif dalam arti berurusan dengan baik buruknya tindakan sehubungan dengan dengan nilai atau kebaikan tertinggi. Bahkan, lebih daripada deskriptif atau normatif, ia metaetis. Di samping itu, ia juga ilmu kritis. Ia tidak puas dengan anggapan yang ada mengenai baik buruknya tindakan sehingga ia mempertanyakan alasan-alasan di balik klaim-klaim yang diajukan sampai dapat tercapai koherensi dan konsistensi secara rasional. Sehubungan dengan ini ia biasa mengajukan pertanyaan seperti: mengapa tindakan A yang disebut baik? Apa dasarnya itu dianggap baik? Mengapa norma A yang diacu, *kok* bukan A? Apa alasannya sikap moral itu yang dipilih, *kok* bukan yang lainnya?

2. Sejak kapan mulai ada etika? Cicero berpandangan bahwa etika sebagai suatu refleksi rasional akan baik atau buruk itu hidup manusia dimulai oleh Sokrates (469-399). "Adalah pandanganku, dan ini disetujui secara universal, bahwa Sokrates

adalah orang pertama yang memanggil filsafat keluar dari misteri-misteri yang terselubung dalam penyembunyian oleh alam sendiri, yang di atasnya semua filsuf sebelumnya sudah terlibat, dan membawanya menjadi subjek dari hidup keseharian, untuk meneliti keutamaan-keutamaan dan cela-cela, dan kebaikan dan keburukan secara umum, dan untuk menyadari bahwa hal-hal surgawi adalah jauh dari pengetahuan kita atau juga, sebagaimana diketahui secara penuh, tidak memiliki hubungan dengan hidup yang baik." (*Academica*, I.5.15); Cicero juga menyatakan: "Sokrates pertama kali menyebut filsafat turun dari langit, meletakkannya di kota-kota dan bahkan memperkenalkannya di rumah-rumah, dan mendesaknya memikirkan hidup dan moral, baik dan buruk" (dalam *Tusculan Disputations*, V. 4. 10). Bila klaim Cicero itu benar, maka etika mulai dengan Sokrates (abad IV SM) sebagai etika yang bukan sekadar pengajuan proposisi moral, tetapi pengujian rasional atas apa yang terbaik untuk membuat manusia memiliki keunggulan, termasuk dalam hidup, dalam masyarakat Yunani kuno yang mengidealkan hidup berkeutamaan. Etika menurut Sokrates adalah pengetahuan atau keahlian untuk dipraktikkan dan dipelajari sebagaimana pengetahuan atau keahlian lainnya, namun yang membedakannya dari pengetahuan dan keahlian lainnya adalah objeknya, yaitu kebaikan. Pengetahuan pada Sokrates menunjuk pada daya, kapasitas dalam tindakan-tindakan yang dispesifikasi oleh objeknya. Bagi Sokrates pengetahuan adalah perlu dan memadai untuk keutamaan. Semua orang bertindak menurut apa yang diketahuinya sebagai baik. Orang yang berkeutamaan adalah orang yang mengetahui perihal

keutamaan itu. Tak seorangpun bertindak buruk kecuali keluar dari ketidaktahuan akan kebaikan. Dengan kata lain, tak seorangpun pernah melakukan yang salah secara sengaja. Perbuatan buruk terjadi karena ketidaktahuan atau kekeliruan tentang hakikat keutamaan. Pada Sokrates tampak etika sebagai ilmu kritis pada pertanyaan-pertanyaan yang diajukannya oleh orang-orang bergulat dengan etika: apakah mereka berada dalam posisi yang tepat untuk menjelaskan mengenai bagaimana memiliki keutamaan karena itu menuntut mereka mengerti apa itu keutamaan. Ia melancarkan kritik negatif pada pandangan moral orang lain dengan interogasi sistematis dan pemeriksaan menyeluruh bukan karena ia tahu lebih, tapi justru karena ia merasa bebas dari kesalahan yang dibuat orang yang merasa dirinya tahu. Sokrates sendiri mengakui kekurangan keahlian padanya sehingga keutamaan melarangnya untuk memberikan teori moral. Ia terus mencari definisi tanpa menemukannya dan ia sendiri tidak yakin bisa memberikan definisi seperti yang ditanyakannya pada orang lain.

# 2. PLATO

(427-348 SM)

1. Apakah Plato meninggalkan suatu karya khusus tentang etika? Tidak. Meskipun demikian, dari karya-karyanya bisa ditemukan pandangan-pandangan mengenai etika. Apakah pandangan Plato itu menyuarakan ajaran Sokrates atau pandangannya sendiri? Memang sulit membedakan mana pandangan Sokrates dan Plato karena tidak ada penulis awali yang menunjukkan yang mana pandangan Sokrates. Ketercampuran ini tampak pada Dialog-dialog Sokratis, meski pada karya-karya klasik yang dihubungkan dengan Plato (*Phaedo*, *Republic*, *Symposium*) ditemukan pandangan etis Plato sendiri.

2. Apakah pandangan khas Plato tentang etika? Pandangan khasnya tampak pada sejumlah persoalan yang diajukannya: Apakah unsur-unsur dari keutamaan? Apakah definisi dari masing-masing keutamaan itu? Apakah semua keutamaan adalah satu? Apakah keutamaan-keutamaan dapat diajarkan? Apakah keutamaan-keutamaan merupakan bentuk dari pengetahuan akan kebaikan? Apakah orang yang mengetahui sesuatu sebagai baik pastilah memilih dan mencarinya? Apakah menjadi berkeutamaan (khususnya adil) membawa kesejahteraan? Apakah hubungan kesenangan dan kebahagiaan?



3. Apa itu keinginan menurut Plato? Dalam psikologi moral Plato ditemukan bahwa keinginan itu soal persetujuan, penerimaan, dan lawannya adalah kebencian (*Republik*, buku IV). Dibedakan olehnya keinginan rasional atau bagian rasional dari jiwa dan prinsip keinginan irasional atau bagian irasioaal dari jiwa. Keberadaan amarah atau emosi merusak membuat ada yang di tengah-tengah antara dua prinsip keinginan itu. Ketiganya esensial sebagai prinsip-prinsip tindakan (rasio, afektivitas, dan kesenangan) dengan kesenangannya masing-masing dan berlawanan satu sama lain. Rasio berhubungan dengan dua prinsip jiwa lainnya dalam bentuk dorongan dan perlawanan sehubungan dengan hal menggerakkan tindakan. Intelek merupakan prinsip dari tindakan-tindakan rasional dan memiliki kemampuan menggerakkan tindakan dari dirinya sendiri secara khas. Keinginan-keinginan irasional hadir dalam bentuk kebutuhan-kebutuhan natural seperti minum dan makan. Pada bagian ketiga jiwa ditemukan keinginan terus-menerus akan dominasi, kemenangan, reputasi (*Republik*, 581 a-b) dengan isinya marah atau emosi kasar. Masing-masing bagian jiwa ini dalam *Republik* dihubungkan dengan bagian-bagian dari polis. Selanjutnya, setiap keutamaan atau kualitas jiwa dilihat sebagai suatu bentuk seimbang yang optimal yang ada antara penilaian, emosi, reaksi dan keinginan dari tiap bagian jiwa.

4. Apakah keutamaan itu dalam ajaran Plato? Pertama-tama, hidup berkeutamaan merupakan soal dasar dari etika Yunani. Ia berkenaan dengan bagaimana manusia harus hidup agar hidupnya baik. Keutamaan berkenaan dengan soal hidup baik (bermutu, bernilai, berkualitas maksimal). Pada Plato elaborasi tentang keutamaan berkaitan dengan pandangannya tentang

realitas. Apa pandangan Plato tentang realitas? Menurutnya ada realitas yang tidak sesungguhnya dan ada yang tidak. Realitas sejati (idea) adalah Kebaikan. Kebaikan itu dasar dari segalanya. Ia juga menarik manusia untuk mendekat padanya. Memandangnya merupakan kebahagiaan yang tertinggi.

Keutamaan bagi Plato merupakan suatu ideal dari otonomi moral dan rasionalitas kemamadaian diri yang melindungi individu dari keburukan-keburukan nasib dan gangguan-gangguan dari pihak-pihak lain. "*Arete*" dipakai sangat umum menunjuk pada mata, telinga, dan kaki, di mana *arete* dipakai untuk menunjuk pada fungsi (mata untuk melihat, dan kaki untuk berlari) dan untuk realisasi optimal serta keunggulan dari fungsi itu. *Arete* manusia menunjuk pada apa yang dibuat dan dilaksanakan manusia secara spesifik dan optimal. Karena manusia bisa melakukan tindakan dengan kehendak, maka *arete* diartikan berangkat dari jiwa manusia. Sebagaimana tatanan jiwa manusia demikianlah forma pertama dari kebaikan manusia. *Arete* didefinisikan berangkat dari refleksi dan pengetahuan sebagai kapasitas menangkap dengan jelas tujuan tindakan dan menentukan sarana-sarannya. Ini melibatkan tatanan jiwa dan kehadiran pengetahuan sehingga *arete* dapat diketahui.

Keutamaan berhubungan dengan kebaikan manusia, dan kebaikan manusia menunjuk pada cara mengada batiniah yang terletak dalam harmoni yang diletakkan dalam jiwa antara unsur-unsur dan fungsi-fungsinya yang berbeda-beda. Suatu keutamaan memberikan pada jiwa suatu kebaikan yang real. Ia bukan hanya berkontribusi bagi tatanan jiwa, melainkan juga

memerintahkan penggunaan semua kebaikan manusia dalam ketundukan terhadapnya. Dengan keutamaan dapat dimengerti dan dicari kebaikan real itu.

Dalam *Republic* Plato mencari cara untuk membuat definisi keutamaan. Di sini ia bertanya: apakah keadilan dan tahu batas merupakan keutamaan? Ini membawanya pada konsep sentral dari etika, yaitu kebaikan, yang ternyata berperan untuk mengatasi perdebatan (keutamaan vs sifat). Hidup berkeutamaan berkaitan dengan pengetahuan akan yang baik yang bermodelkan Kebaikan. Untuk menjadi baik haruslah seseorang mengkontemplasikan Kebaikan karena dari sana bisa diperolehnya pengetahuan tentang segala yang baik. Orang yang berkeutamaan adalah orang yang dikuasai oleh akal budi yang menunjukkan apa yang baik. Yang buruk adalah yang dikuasai oleh keinginan dan hawa nafsu yang memalingkan dari Kebaikan. Hasil dari hidup menurut akal budi yang mengetahui Kebaikan adalah suatu hidup yang teratur tertata.

Keutamaan berhubungan dengan mengetahui dalam hal bahwa keutamaan pertama-tama terletak dalam mengetahui bagaimana mewujudkan dalam jiwa apa yang paling baik dalam harmoni. Keutamaan merupakan pengetahuan yang mengandaikan keberadaan Kebaikan. Pengetahuan merupakan panduan yang pasti untuk menuju Kebaikan. Pengetahuan hanya mungkin jika ada "*Forma*" sebagai basis bagi pengetahuan. Bagi keutamaan "*Forma*" itu adalah Yang Baik. Karena merupakan suatu bentuk dari pengetahuan, maka semua keutamaan adalah satu. Keutamaan dapat diajarkan sebagaimana pengetahuan dapat diajarkan. Sementara itu,

kapasitas akan pengetahuan merupakan bawaan sejak lahir. Di sini pendidikan dapat mengarahkan seseorang pada Kebaikan.

Akan tetapi, bila keutamaan itu ciri yang membuat sesuatu atau seseorang yang mempunyainya sebagai baik, dari sini muncul pertanyaan: apa itu Kebaikan? Di *Republic* kuat dorongan untuk menjelaskan “Kebaikan” meski Plato tidak memberikan suatu pengertian yang jelas tentangnya. Demikian juga dengan hubungan antara kesenangan dan kebahagiaan. “Raja filsuf” belajar “Kebaikan”, yang mana konsep ini menjadi paradigma untuk memerintah dengan baik. Dengan tahu “Kebaikan” itu seseorang “mengetahui”, dan tidak sekadar “berpendapat” tentang apa yang baik dalam berbagai hal. Tahu tentang “Kebaikan” itu perlu untuk mengetahui keutamaan yang membuat siapapun yang memilikinya menjadi “baik.”

Bagi Plato ada empat yang merupakan keutamaan pokok: kebijaksanaan, keberanian, sikap tahu diri, dan keadilan. Memiliki keempat keutamaan itu membuat seseorang lebih bahagia karena keempatnya menjadi syarat untuk naik ke tataran yang rohani. Etika adalah urusan menentukan ideal-ideal dalam hubungan dengan suatu konsep etis. Plato membuat model-model tingkatan-tingkatan suatu keutamaan

5. Apa itu kebahagiaan? Bagi Plato setiap manusia menginginkan secara absolut kebahagiaannya sendiri dan melakukan apa saja untuk memperolehnya (*Euthydeme*, 278 e, 280 b). Orang yang gelisah untuk menjadi bahagia dan berhasil dalam apa yang dilakukannya tidak dapat secara sengaja berbuat buruk. Jika keutamaan itu pengetahuan, maka pengetahuan merupakan

syarat harus dan memadai dari kebahagiaan. Bagi Plato kebahagiaan tidak bisa direduksi pada “hidup yang mudah, ketidaktahubatasan, kebebasan yang *ngawur*” yang diajukan Calicles dalam Gorgias, (492 c) yang menunjukkan bahwa kebahagiaan-kesenangan bergantung pada maksimalisasi kesenangan. Plato menolak kesenangan sebagai yang dapat menjadi kriteria tunggal untuk membuat penilaian. Hidup yang bahagia adalah hidup yang berkenaan dengan hidup moral yaitu yang paling serupa dengan kebaikan dan ini berarti dominasi bagian rasional dari jiwa dengan aktivitas pengetahuannya. Kebahagiaan itu pertama-tama soal keadaan jiwa dan bentuk bertindak yang baik yang menyusun tujuan tiap tindakan. Kebahagiaan dihasilkan dari tindakan-tindakan tertentu. Di sini keutamaan meruakan syarat harus dari kebahagiaan.

6. Apa itu keadilan? Definisi dari keadilan dicari dengan pendekatan *paradeigmatist* (yang ideal atau yang sempurna) yang menspesifikasi syarat-syarat bagi aplikasi idealnya. Tentang keadilan dipakai model atau paradigma kepribadian (rasio-roh-keinginan) dan polis (penguasa-militer-pengrajin/pedagang) sehingga keadilan adalah harmoni bagian-bagian yang menghasilkan kepuasan yang menghasilkan kebahagiaan.

7. Bagaimana Plato memandang kewajiban: apakah perlu atau tidak dan mengapa? Pada Plato kewajiban itu tidak perlu karena hidup yang baik mengandaikan pengetahuan akal budi. Akan tetapi, ketika manusia belum dikuasai akal budi maka kewajiban itu perlu.

# 3. ARISTOTELES

(384-322 SM)

1. 1. Apa maksud Aristoteles menulis etika? Aristoteles mengajukan suatu etika yang bukan hanya kritis, tapi reflektif, argumentatif, dan sistematis dalam karya-karyanya: *Ethika Eudemia*, *Ethika Nikomacheia*, *Politike*. Karena itu, dianggap bahwa Aristoteles merupakan pendiri etika. Mengapa ia menulis etika yang sedemikian itu? Aristoteles hidup dalam suatu konteks masyarakat Yunani Kuno yang mengagungkan keunggulan diri dan komunitas (*arete*). *Arete* menunjuk pada keutamaan yang membuat orang yang memilikinya menjadi baik, bermutu. Bagi Aristoteles orang mencari tahu tentang keutamaan bukan untuk mengetahui apakah keutamaan itu, melainkan untuk menjadi baik karena kalau tidak, penyelidikan kita tidak akan ada gunanya. Aristoteles ingin membuat dirinya dan orang lain menjadi orang-orang yang lebih baik. Karena itu, ia mengajukan suatu panduan seni untuk hidup baik. Secara khusus *Ethika Nikomacheia* ditulis untuk kaum muda yang akan berkarir politik untuk mendidik mereka berkembang dalam keutamaan, yang mana untuk diperlukan pengetahuan mengenai keutamaan ini. Etika Aristoteles bermaksud bukan untuk memberi potret pengetahuan mengenai apa itu hidup yang baik, melainkan untuk dapat bertindak dengan baik. Tujuannya bukan pengetahuan, tetapi hidup yang baik. Ia juga tidak berpretensi memberikan panduan terperinci dan presisif

dalam setiap situasi karena situasi yang berubah-ubah dan tak terduga. Dikatakan di awal NE bahwa studi etika yang dilakukannya tidak akan menunjukkan secara tepat apa yang seharusnya kita lakukan di setiap situasi hidup kita. Seseorang belajar menjadi baik dari pengalamannya dalam bertindak yang kemudian direfleksikan dalam perspektif panduan bagaimana hidup yang baik. Dengan kata lain, tugas etika bukan memberikan daftar peraturan, melainkan perspektif atau pengertian yang tepat. Di awal NE Aristoteles menegaskan bahwa ia menulis NE tidak untuk mengajarkan teori pada orang lain, tetapi untuk membantu orang untuk menjadi baik. Hanya dengan membaca NE tidak akan mengubah seseorang menjadi baik kalau yang bersangkutan tidak sejak kecil mendapatkan pendidikan moral yang baik yang membuatnya memiliki keutamaan-keutamaan disertai pengalaman hidup dengan problem-problem di dalamnya (VI, 8; 1142a11-15; I, 3, 1095a2-11). Kiranya dengan NE Aristoteles mau menjelaskan pada para muridnya mengapa mereka seharusnya perlu dididik sejak kecil untuk berkembang dalam keutamaan-keutamaan. NE seperti penjelas dan pembenar apa yang sudah tepat dimiliki seseorang: pendidikan atau pelatihan moral sejak kecil dan sudah rampung.

Etika tidak seperti matematika, di mana kejeniusan adalah mungkin. Pengertian etis muncul tidak hanya melalui filsafat, tetapi pertama-tama melalui aktivitas etis itu sendiri sebagaimana kita belajar dengan bertindak. Pengertian dasar akan hal-hal seperti keutamaan dan kebahagiaan muncul dari refleksi akan pengalaman bertindak, yang sesudah diterangi oleh apa yang dipelajari dalam pelajaran, akan mengantar sampai pada pengertian akan prinsip-prinsip di balik etika itu (NE 1095b6-7). Mengingat pentingnya pengalaman praktis ini, sekali lagi dikatakan di sini, etika tidak seperti matematika, yang

mementingkan kapasitas presisi, dan ini dikatakan berulang kali oleh Aristoteles (NE 1, 31 1098a20-b8). Etika hanya memberikan panduan kasar tentang bagaimana manusia seharusnya bertindak dalam kasus khusus mengingat situasi hidup manusia adalah begitu kompleks dan tak terduga sehingga pengalaman pun bisa menjadi pembimbing. Itulah sebabnya, NE, alih-alih sekadar mengajukan seperangkat prinsip atau aturan, berisikan seperangkat potret tentang bagaimana manusia yang berkeutamaan itu sehingga memungkinkan pembacanya mengerti hakikat dari keutamaan dan apa yang diperlukan untuk dapat berkembang dan melakukan keutamaan itu sendiri.<sup>1</sup>

Lagipula, sikap-sikap bertindak orang-orang Yunani sangat berbeda dari orang pada masa sekarang. Orang zaman sekarang bertindak dipengaruhi banyak oleh agama dengan hukum moralnya yang berada di luar kodrat manusia. Pada orang-orang Yunani Kuno orang yang baik selalu dipandang sebagai yang mengikuti atau mengembangkan kodrat manusiawinya sendiri. Berbuat yang salah berarti gagal mengembangkan satu dari fungsi-fungsi manusiawi kodrati seseorang. Lagipula, orang-orang Yunani tidak membuat

---

<sup>1</sup> Aristoteles sudah membagi pengetahuan manusia ke dalam yang teoretis dan praktis. Akan tetapi, pengetahuan praktis bukanlah filsafat moral dalam pengertian modern. Ini berarti bahwa yang ada pada Aristoteles bukan analisis reflektif dari konsep-konsep moral dan hubungan-hubungan antara mereka. Ia lebih merupakan seni untuk hidup namun dalam arti yang ambigu. Meski pengetahuan (*episteme*) bagi orang Yunani seringkali ia diartikan sebagai pengertian abstrak dari fakta-fakta dan prinsip-prinsip, namun Aristoteles yakin bahwa karyanya lebih daripada sekadar sesuatu yang teoretis semata-mata. Ia ingin membuat dirinya dan pendengarnya menjadi orang-orang yang lebih baik. Ia mengatakan "karena kita mencari tahu bukan untuk mengetahui apakah keutamaan itu, melainkan untuk menjadi baik karena kalau tidak, penyelidikan kita tidak akan ada gunanya."



pembedaan tajam antara yang individual dan komunitasnya. Pemikiran Aristoteles atas hidup yang baik bagi manusia dibatasi oleh pengertian yang sangat terbatas dan terkelompok-kelompok dari masyarakat yang ideal, yang diidentikkannya dengan negara kota Yunani. Etika baginya merupakan cabang dari politik karena ia merupakan ilmu dari politik yang pada akhirnya berkenaan dengan kebaikan manusia.<sup>2</sup>

Pertanyaan etis yang sentral bagi para filsuf Yunani bukanlah apa yang seharusnya aku lakukan atau hindari untuk lakukan, melainkan apakah eudaimonia itu (daimon=beruntung; eu=baik). Kebudayaan Yunani sendiri merupakan kebudayaan yang menekankan keunggulan di mana kaum muda didorong secara luas untuk bersaing dengan yang lain dalam banyak bidang hidup, seperti atletik, intelektual, dan estetis. Keunggulan ini disebut arete (dari akar kata aner=laki-laki). Para filsuf Yunani kemudian menyibukkan diri dengan hubungan antara kebahagiaan dan keutamaan.<sup>3</sup> Dengan NE

---

<sup>2</sup> Aristoteles tidak pernah memakai kata sifat "*ethike*" dalam bentuk substantif. Ia hanya menyebut diskursus etis sebagai suatu bagian dari filsafat atau suatu jenis sains yang disebut moral, filsafat moral, atau sains moral. Seperti yang disebut dalam NE I, 1, penyelidikannya diletakkan pada kepertamaan politik, di mana kata "*politike*" digunakan baik sebagai substantif maupun ajektif untuk menunjuk suatu keterampilan, sains, atau fakultas. Diskursus etis ini berkenaan dengan urusan-urusan manusiawi mengingat Aristoteles mengikuti Sokrates yang membedakan urusan manusia dan urusan fisik, dan Plato yang membedakan perkara-perkara ilahi. Pada NE I, 1 Aristoteles mengajukan *eudaimonia* sebagai tujuan politis. Hubungan erat etika dan politik ini juga tampak pada pandangan Aristoteles yang mengakui bahwa manusia pada dasarnya tidak setara, dan ini tidak hanya dalam bakat dan martabatnya. Perbudakan diterima sebagai bagian dari kodrat. Di samping itu, para pekerja pengrajin dikeluarkan dari kewarganegaraan dengan alasan "kehidupan seorang mekanis adalah tidak kompatibel dengan praktik keutamaan."

<sup>3</sup> Sokrates, misalnya, memandang keutamaan sebagai pengetahuan yang membuat orang yang melakukan tindakan yang buruk melakukannya dari

kiranya Aristoteles ingin memberikan suatu pembahasan mengenai bagaimana orang baik seharusnya hidup dan bagaimana masyarakat seharusnya distrukturisasi untuk membuat hidup yang demikian itu mungkin. Tampaknya Aristoteles tidak percaya bahwa yang diperlukan untuk pendidikan moral hanya cukup dengan memberikan pengertian yang benar pada orang tentang apa yang baik dan luhur secara moral sebab pengertian tanpa motivasi adalah tidak cukup, yang mana pengetahuan saja tidak bisa menggerakkan sehingga diperlukan pelatihan moral. “Dikatakan dengan baik, bahwa dengan melakukan tindakan-tindakan yang adil seseorang menjadi adil, dan dengan melakukan tindakan-tindakan tahu batas mereka menjadi tahu batas. Tanpa melakukan ini, tak seorang pun akan dapat memiliki kesempatan untuk menjadi baik.” (NE II, 4, 1105b7-18); “Penyelidikan kami sekarang (tidak seperti milik kami yang lain) tidak bertujuan pada pengetahuan teoretis. Kami tidak menjalankan penyelidikan kami untuk mengetahui definisi keutamaan, tetapi untuk menjadi baik, kalau tidak itu akan menjadi tidak berguna bagi kami sama sekali. Jadi kami harus memikirkan tentang yang berkenaan

---

ketidaktahuan. Sokrates memandang pengetahuan, keutamaan, dan kebahagiaan sebagai sangat erat berhubungan. Plato mengidentikkan *dikaosune* (keadilan) dengan tatanan bagian-bagian jiwa di mana akal budi memerintah keinginan dan emosi. Bagi Sokrates dan Plato keutamaan merupakan unsur yang sangat penting dalam kebahagiaan manusia. Aristoteles berkarya dalam tradisi serupa dengan bertanya dan menggunakan konsep-konsep yang serupa, meski ada perbedaan dengan kedua gurunya itu. Aristoteles menekankan praktikalitas sehingga keutamaan pada dirinya sendiri tanpa diwujudkan dalam tindakan-tindakan yang berkeutamaan adalah tidak bernilai, dan aktivitas berkeutamaan merupakan satu-satunya unsur dari kebahagiaan. Ada banyak deskripsi dari berbagai keutamaan yang dihargai oleh Masyarakat Yunani pada zaman Aristoteles. Ini memuncak pada apa yang disebut Aristoteles sebagai manusia “berjiwa besar”, yang seperti orang yang berpuas diri yang pongah dan ganjil.

dengan tindakan-tindakan dan bagaimana kami seharusnya melakukannya....” (NE II, 2, 1103b26-31)

2. Apakah titik berangkat Etika Aristoteles? Bila etika itu soal bagaimana mencapai hidup yang baik, berangkat dari mana Aristoteles menggagas etikanya? Pertama-tama, bila etikanya sama-sama bertopang pada ide tentang realitas, lantas apa perbedaan Aristoteles dari Plato tentang realitas? Bila Plato mengajukan *idea*, Aristoteles menolak adanya *Idea* itu. Menurutnya tidak ada gunanya merujuk ke sana, termasuk untuk membuat hidup ini bermutu. Bila Plato mengajukan tentang “Yang Baik”, Aristoteles menolak “Yang Baik” maupun hidup baik sebagai penyatuan dengan “Yang Baik” itu. Kalau tidak pada dunia ide, lantas dicari di manakah prinsip atau nilai etis untuk membangun hidup yang baik itu? Prinsip itu ditarik dari perbedaannya dari binatang. Perbedaan yang mana? Pertama-tama ini adalah kesadaran rasional yang diletakkan dalam orientasi akan waktu. Etika itu berkenaan dengan bagaimana mengorganisasi hidup dalam waktu. Hanya manusia yang mempunyai perspektif waktu: masa lalu-masa kini-masa depan. Dengan manusia yang memiliki intelek memiliki kemampuan menentukan konsekuensi atau implikasi dari pilihan tindakannya. Aristoteles berangkat dari realitas itu dalam menyusun etikanya. Di dalam perspektif akan waktu diletakkan kebenaran yang diajukan tentang semua tindakan manusia mengejar suatu tujuan atau nilai. Hidup yang baik menurut Aristoteles adalah hidup yang mencapai tujuannya, dan itu adalah tujuan yang memberikan kebahagiaan. Mengetahui dan mengejar tujuan dapat membuat tindakan menjadi lebih baik. Tujuan yang memberikan kebahagiaan adalah tujuan

tertinggi, nilai tertinggi, itu yang dicari dalam dirinya sendiri. Hanya manusia yang bisa menetapkan tujuan oleh karena intelek dan perspektifnya akan waktu. Dari perbedaan dari binatang ini diletakkan etika sebagai pengetahuan tentang apa yang merupakan tujuan tertinggi yang memberikan kebahagiaan tertinggi, yang disebut "*eudaimonia*." Hidup yang baik berhubungan dengan kebahagiaan tertingginya sebagai manusia. Karena itu, bagi manusia hidup yang baik itu haruslah sesuatu yang ideal yang didasarkan dengan teguh dalam kodrat manusia. Aristoteles menyamakan kodrat manusia dengan kapasitas naturalnya. Ada satu, dan itu adalah satu-satunya, kebaikan tertinggi menuju mana semua aktivitas manusia terarah pada akhirnya, yaitu kebahagiaan (*eudaimonia*). Hidup yang baik adalah hidup yang terarah pada pencapaian kebahagiaan itu.

3. Dalam hal apa terletak kebahagiaan menurut Aristoteles? Kebahagiaan merupakan tujuan yang final tanpa syarat karena dipilih untuk dirinya sendiri. Di samping itu, kebahagiaan mempunyai kecukupan pada dirinya sendiri (*autarkeia*). Aristoteles mengatakan: "Kita memandang sesuatu sebagai mampu memenuhi dirinya sendiri pada apa yang pada dirinya sendiri membuat hidup layak untuk dipilih dan tidak kekurangan suatu apapun; dan ini adalah apa yang kita pikir ada pada kebahagiaan" (1097b14-16). Kebahagiaan dengan demikian bukan satu dari kebahagiaan yang lain karena itu berarti menunjukkan tidak adanya kemandirian. *Eudaimonia* merupakan kebaikan yang selalu diinginkan untuk dirinya sendiri dan sudah memadai dalam dirinya sendiri. Meski demikian, tidak diberikan oleh Aristoteles definisi maupun

deskripsi dari eudaimonia itu. Menurutnyanya kebahagiaan terletak bukan pada kenikmatan maupun kekayaan, melainkan pada aktualisasi potensi-potensi dan fungsi-fungsi khas jiwa manusia. Karena itu, orang perlu menyelidiki apakah fungsi khas manusia dengan tujuan mengetahui apakah kebaikan itu. Fungsinya yang khas pada dirinya ini ditemukan dengan mencari apa yang khas manusia, yang membedakannya dari yang lain di dunia, yang mana ini tidak terletak hanya pada hidup nutrisi, pertumbuhan dan reproduksi seperti pada tumbuhan atau hidup indrawi dan daya menggerakkan diri sendiri seperti pada binatang, tetapi pada hidup aktivitas rasional yang khas manusia. Menurut Aristoteles yang khas bagi manusia adalah hidup praktis dari bagian rasional dari jiwa (EN, I, 6, 1098a3-4). *Eudaimonia* terletak dalam suatu aktivitas akal budi. Dari sini muncul pertanyaan: jenis aktivitas rasional apa yang mengantarkan sampai pada *eudaimonia*. Jawaban atas pertanyaan ini disampaikan Aristoteles dalam alur NE dan dieskplisitkan dalam kesimpulan. Kebaikan bagi manusia atau *eudaimonia* terletak dalam suatu jenis aktivitas rasional yang dilakukan sepanjang hidup. Fungsi khas jiwa manusia itu adalah *praxis* dan *theoria*. "*Theoria*" menunjuk pada kontemplasi roh atas yang ilahi atau realitas rohani dan abadi yang mana ini merupakan kegiatan filsuf sehingga dilakukan hanya oleh segelintir orang. Yang dimaksud dengan "*praxis*" di sini bukan "*poiesis*" (perbuatan, tindakan instrumental demi hasil di luar perbuatan itu), dan juga bukan "*ponos*" (kerja kasar untuk nafkah), yang mana ini dicontohkan dengan "seperti orang bermain seruling," yang dilakukan tidak demi memperoleh hasil dari tindakan itu yang terpisah darinya. *Praxis* di sini tidak lepas dari sosialitas atau

masyarakat, yaitu dalam partisipasi komunitas *polis* demi hidup bersama lebih baik (*eudaimonia* komunitas). Apakah *theoria* dan *praxis* pada Aristoteles sama dengan pada Plato? Pada Plato antara *theoria* dan *praxis* itu menyatu, di mana *theoria* ada pada dunia idea, sedangkan *praxis* itu penerapannya pada dunia politik. Akan tetapi, pada Aristoteles keduanya terpisah, tidak berhubungan: *theoria* pada yang tidak berubah, sedangkan *praxis* pada yang berubah; *theoria* merenungkan yang ilahi, sedangkan *praxis* merupakan partisipasi pada masyarakat. Menurut Aristoteles etika itu ada pada wilayah *theoria* atau *praxis*? Etika ada pada wilayah *praxis*. Hidup yang baik terletak dalam pengejaran tujuan. Perihal pencapaian tujuan merupakan urusan *praxis* karena itu ada dalam wilayah yang selalu berubah.

Dalam hal apa terletak yang *praxis* yang berkontribusi pada pencapaian kebahagiaan ini? Ini terletak dalam bagian rasional dari jiwa yang daripadanya keluar aktivitas yang sesuai dengan keutamaan atau tindakan-tindakan berkeutamaan. Dengan demikian, aktivitas jiwa yang khas manusia dan yang relevan dengan pencapaian kebahagiaan adalah suatu aktivitas “yang sesuai dengan keutamaan, dan jika ada lebih dari satu keutamaan, maka ia haruslah yang sesuai dengan yang terbaik dan paling komplet.” Dengan kata lain, kebahagiaan dicapai dengan aktivitas jiwa yang sesuai dengan keutamaan. Sehubungan dengan kaitan kebahagiaan dengan keutamaan ini tampak penekanan oleh Aristoteles pada fungsi pekerjaan (*ergon*) yang khas manusia (NE I, 6) yang dipenuhi dengan baik. Di samping itu, menurut Aristoteles kebahagiaan tidak terpisah dari hidup komunitas. Kebaikan yang tertinggi atau kebahagiaan itu diletakkan dalam perspektif manusia sebagai binatang

politik (NE I, 5, 1097b6-11) dalam hidup bersama yang baik dan tidak sendirian. Kebahagiaan dengan demikian merupakan kebaikan komunitas, dan itulah sebabnya, manusia bahagia atau berkeutamaan tidak bisa hidup tanpa teman (NE IX, 9-10). Disiplin yang mengurus pembuatan aturan dalam hubungan dengan kebahagiaan ini disebut politik. Jika kebaikan bagi manusia terletak dalam suatu aktivitas jiwa yang sesuai dengan keutamaan (NE I, 6, 1098 a 16-17), tugas pertama legislator adalah membuat undang-undang konstitusional, dan dengan demikian suatu sistem pendidikan tentang yang terpokok dari keutamaan para warga negara, dengan tujuan untuk mendorong pertemanan sebagai ikatan sosial, karena ketika manusia merupakan sahabat, tidak diperlukan lagi keadilan (NE VIII, 1, 1155a26-28; I, 10, 1099b29-32, II, 3, 1105a10-13).

Karena letak kebahagiaan bukan pada kenikmatan maupun kekayaan, melainkan pada aktualisasi potensi-potensi dan fungsi-fungsi khas jiwa manusia, maka di hadapan tiga pola hidup manusia dengan kepuasan dalam tiap dirinya, yaitu mencari nikmat (hedonisme), politis (*praxis*), hidup kontemplatif (*theoria*), Aristoteles mengajukan bahwa dari ketiganya itu yang dapat mengantarkan manusia pada kebahagiaan yang sesungguhnya adalah tindakan-tindakan yang sesuai dengan keutamaan dalam partisipasi dalam hidup *polis* (politik, *praxis*).<sup>4</sup> Kebahagiaan dengan demikian dicapai dengan

---

<sup>4</sup> Sudah ada banyak pandangan orang Athena di abad IV tentang kebaikan manusia. Aristoteles membaginya menjadi tiga (NE 1, 5): pertama, kesenangan, di mana ia merendahkan hidup kesenangan sebagai hidup bintang; kedua, kehormatan, tapi ini ditolaknya juga karena bergantung pada opini orang lain, di samping bahwa orang mencari kehormatan hanya untuk menjamin kebaikan diri mereka sendiri sehingga sebenarnya menurut Aristoteles keutamaan ada lebih dulu daripada kehormatan. Keutamaan tidak

tindakan-tindakan berkeutamaan. Itulah sebabnya Aristoteles dalam sebagian besar NE membahas hakikat dari tindakan berkeutamaan. Meski kebaikan manusia terletak dalam kesempurnaan kodrati manusia, namun Aristoteles tidak menerima bahwa hidup para dewa dijadikan ukuran atau model hidup yang terbaik bagi manusia karena itu juga bertentangan dengan kodrat manusia.

4. Bila kebahagiaan mengandaikan adanya pengertian yang tepat, apakah yang dimaksud dengan pengertian yang tepat itu? Pengertian yang tepat muncul dari keutamaan atau sikap-sikap batin yang dimiliki manusia. Keutamaan itu adalah kearifan (*phronesis*). *Phronesis* adalah keutamaan bertindak berdasarkan pertimbangan yang tepat dalam menentukan baik dan buruknya tindakan yang dipilih. Ia tidak hanya kemampuan untuk menemukan sarana-sarana yang tepat untuk tujuan-tujuan tertentu, tetapi juga kemampuan memikirkan secara seksama dan tepat tujuan-tujuan yang layak dikejar, yaitu kebahagiaan. *Phronesis* ini seperti cara memandang sesuatu yang benar, yang menjadikannya sebagai suatu syarat untuk memiliki keutamaan-keutamaan yang lain. Apakah *phronesis* dapat diajarkan? Bila pada Plato *phronesis* berasal dari *sophia* (kebijaksanaan dalam *theoria*), maka pada Aristoteles ia tidak berhubungan dengan *sophia*, tetapi berkembang dari praktik kebiasaan yang didukung oleh keutamaan-keutamaan.

---

dapat menjadi kebahagiaan karena orang dapat sangat menderita karena keburukan yang paling buruk dan menjadi berkeutamaan dan tak seorangpun dalam keadaan demikian adalah bahagia. Yang ketiga adalah hidup kontemplatif.



5. Apa itu keutamaan menurut Aristoteles? Karena *eudaimonia* adalah aktivitas jiwa yang sesuai dengan keutamaan yang sempurna, maka harus ditentukan hakikat dari keutamaan. Keutamaan (*arete*) sendiri merupakan konsep khas Yunani. Kata ini memiliki makna yang lebih luas daripada sekadar “kebaikan moral manusia”. Ia merujuk pada kualitas-kualitas yang membuat sesuatu baik. Para penulis filosofis Yunani berbicara tentang *arete* dari kuda atau anjing pemburu, yang tentu tidak diakui memiliki keutamaan-keutamaan moral. Ketika ia dikenakan pada manusia, kata itu menunjuk pada konstelasi kualitas-kualitas yang membuat seseorang lebih daripada sekadar manusia. Keutamaan adalah disposisi untuk memenuhi dengan baik fungsi khas manusia sebagai manusia, yang membuat manusia dapat mencapai tujuannya dengan baik. Ia merupakan kualitas-kualitas yang membuat seseorang menjadi baik. Contoh dari keutamaan misalnya: kelembahlembutan, kebijaksanaan (*sophia*), kejujuran, harga diri, *nous*, *phronesis*, *episteme*, keberadaban, *techne*, keberanian, penguasaan diri, kemurahan hati, kebesaran hati, budi luhur, keadilan, persahabatan, dll. Dengan mengatakan bahwa kita menjadi baik dengan melakukan tindakan-tindakan yang baik, Aristoteles bermaksud menyampaikan bahwa bukanlah bukti yang memadai bahwa seseorang adalah baik karena semata-mata ia melakukan tindakan-tindakan yang baik. Ia harus mengetahui bahwa tindakan-tindakan yang dimaksud adalah baik dan harus memilihnya untuk alasan itu. Tindakannya harus berasal dari karakter yang teguh dan tidak berubah. Seseorang yang dengan konstan berjuang melawan cobaan adalah orang yang lebih

buruk, meski ia berjuang dengan berhasil alih-alih orang yang melakukan tindakan-tindakan baik dengan mudah dan senang.

Dalam tindakan berkeutamaan kita bertujuan pada suatu titik di antara yg berlebihan dan yang kekurangan. Keutamaan merupakan habitus untuk memilih tindakan yang terletak di antara yang membiarkan dan yang menekan kecenderungan-kecenderungan natural. Di sini ada relasi antara orang yang membuat pilihan dan pilihan itu sendiri yang harus dikontrol oleh prinsip rasional (*logos*) dengan kebijaksanaan praktis. Sehubungan dengan hakikat dari keutamaan dalam doktrin mengenai yang di tengah-tengah (NE 2, 6), Aristoteles tidak mendukung doktrin moderasi. Misalnya, pada kasus marah: seseorang hanya perlu memoderasikan amarah jika itu diperlukan dalam situasi. Orang yang lembut pun bisa merasa marah pada saat yang tepat dalam hal yang tepat dan dengan tingkat yang tepat. Dalam hal marah orang dapat salah dalam dua hal mengenai kapan marah, yaitu ketika marah, padahal tidak seharusnya demikian atau ketika seharusnya marah, tetapi malah tidak. Keduanya adalah buruk dan jika memiliki disposisi semacam itu, maka orang itu tercela. Di sini tampak bahwa menurut Aristoteles hanya ada satu cara untuk menjadi benar, tetapi banyak cara menjadi salah (NE 1106b28-35).

Keutamaan terdiri atas dua jenis, yang intelektual dan moral, yang saling berhubungan dengan bagian-bagian yang rasional dan irasional dari jiwa. Bagian yang rasional adalah sumber dari keinginan-keinginan atau yang menggerakkan pada tindakan. Suatu fakultas (*dynamis*) atau bagian dari jiwa merumuskan aturan bagi tindakan, yang lain meletakkan

tujuan-tujuan bagi tindakan dan dikontrol oleh seperangkat aturan oleh akal budi. Keutamaan intelektual diperoleh melalui pengajaran, sedangkan keutamaan moral merupakan hasil dari kebiasaan.

Aristoteles mendiskusikan keutamaan-keutamaan moral terlebih dahulu. Keutamaan-keutamaan ini bukan natural manusia, dalam arti bawaan sejak dilahirkan, tetapi seperti keterampilan lain, ia diperoleh dan diperbaiki melalui latihan. Karena itu, pendidikan, dan bahkan pembuatan aturan adalah penting untuk memperhatikan kondisi-kondisi dan lingkungan untuk memperoleh kebiasaan-kebiasaan moral yang tepat. Keutamaan-keutamaan moral muncul melalui kebiasaan (*habitus, ethos*) (NE 2, 1). Pengajaran adalah penting untuk mengarahkan orang pada kebiasaan yang benar. Akan tetapi, tidak ada yang memiliki keutamaan karakter dengan cara seperti orang yang belajar matematika. Menjadi berkeutamaan dibentuk oleh karena belajar suatu keterampilan seperti membangun. Orang belajar membangun rumah dengan mengerjakannya, dan jika melakukannya dengan baik, maka ia adalah pembangun yang baik pula. Dengan demikian, melakukan tindakan-tindakan yang baik (adil, murah hati...) akan membuat orang itu menjadi baik pula (adil, murah hati...). Dan karena kebiasaan diperoleh lebih sebagai hasil dari formasi yang diterima, maka pentinglah bagi pendidik moral untuk mengerti peran kebiasaan. Demikianlah, keutamaan merupakan disposisi (*hexeis*) yang diberikan pada kita melalui praktik.

Sehubungan dengan keutamaan intelektual ditunjukkan bahwa dalam aktivitas moral suatu tindakan baik terletak dalam

memilih yang di tengah-tengah di antara ekstrem-ekstrem, yang mana pilihan harus dibuat sesuai dengan aturan atau prinsip rasional. Ini menunjuk pada jiwa yang memiliki suatu bagian rasional dan irasional, yang mana yang rasional dibagi dua, yaitu yang berkenaan dengan dunia kebenaran yang harus dan dunia yang berubah yang terdiri atas fakta-fakta kontingen. Yang kedua inilah yang berkenaan dengan hidup yang baik. Salah satu keutamaannya adalah kearifan (*prudence, phronesis*), yang memungkinkan manusia untuk memilih sarana yang benar dengan silogisme demonstratif. Pengenalan akan tujuan yang baik sesuai dengan premis mayor dari silogisme, sedangkan pemikiran tentang sarana-sarana sesuai dengan yang minor. Kesimpulan menunjuk pada pilihan aktual yang diambil. *Phronesis* bekerja membuat perkiraan yang benar atas yang di tengah-tengah di mana di dalamnya terletak tindakan yang berkeutamaan. Orang dengan pertimbangan yang baik dapat membuat perkiraan yang benar dari “yang tengah-tengah” dalam suatu situasi kompleks. *Phronesis* atau kearifan mencakup kemampuan untuk tidak hanya menemukan sarana-sarana yang tepat untuk tujuan-tujuan tertentu, tetapi kemampuan untuk memikirkan secara seksama dan tepat tujuan-tujuan apa yang layak untuk dikejar (NE 6, 8-9; 6, 12). Orang dengan kearifan akan memiliki pengertian yang tepat akan kebahagiaan, yang mana peran keutamaan adalah menyusun kebahagiaan dan mampu menerapkan pengertiannya dalam hidup setiap hari. Kearifan tidak seperti keutamaan matematika yang dapat dimiliki sejak awal dan beroperasi menurut aplikasi aturan-aturan tertentu secara eksplisit. Kearifan itu seperti keutamaan karakter, yaitu berkembang dengan pengalaman dan berhubungan banyak dengan ciri dari situasi dan merespon dengan tepat dalam terang situasi itu.

Aristoteles tidak memberikan aturan-aturan etis yang detail tentang bagaimana harus hidup. Yang pokok adalah jadilah berkeutamaan dan doktrin di tengah-tengah. Aristoteles tidak mengatakan bahwa orang dapat belajar tentang keutamaan hanya dari buku atau kuliah filsafat. *Phronesis* juga merupakan syarat yang perlu untuk memiliki keutamaan apa pun karena ia mengandalkan melihat dengan cara yang benar. Karena itu bagi Aristoteles tidak bisa dimengerti seseorang memiliki suatu keutamaan dan tidak memiliki keutamaan yang lain karena ketika seseorang memiliki kapasitas umum untuk melihat apa yg tepat dan melakukannya, maka ia bisa melakukannya pada semua hal. Pengetahuan harus sesuai dengan tindakan dalam ketepatannya sehingga intensi yang baik saja tidak cukup.

# 4. EPIKUROK

(342/341-271/270 SM)

1. Apakah arti etika menurut Epikuros? Etika berarti seni hidup untuk mengatur rasa nikmat atau rasa sakit.

2. Bila etikanya berangkat dari realitas, bagaimanakah realitas itu dalam pandangan Epikuros? Realitas menurut Epikuros terdiri atas atom-atom yang benturan secara tak beraturan sehingga kejadian-kejadian di semesta ini terjadi karena serba kebetulan. Tidak ada takdir maupun keterlibatan yang ilahi di sini. Realitas seperti ruang hampa oleh karena indeterminisme. Ideal manusia menurut Epikuros adalah yang mencapai "autarkia", yaitu kemandirian dengan penguasaan diri.

3. Apakah etika Epikuros juga merupakan etika kebahagiaan? Ya, menurut Epikuros semua tindakan kita membawa pada suatu tujuan terakhir (*Lettre a Menecee*, 127) yang disebut olehnya sebagai kebahagiaan (*eudaimonia*) (*LM*, 128). Karena itu, etika Epikuros merupakan *eudaimonisme*. Dalam hal apa terletak kebahagiaan menurut Epikuros? Kebahagiaan sebagai tujuan tertinggi terletak dalam mengetahui kesenangan (*LM*, 128). Kesenangan merupakan tujuan dari semua tindakan kita. Yang bahagia adalah orang yang berhasil, yaitu dia yang mempunyai perasaan nikmat dan tenang dalam ketenangan (*autarkia*).

4. Kesenangan disasar oleh keinginan. Apa itu keinginan? Epikuros membedakan keinginan pada: yang “natural dan harus,” yang “natural” saja, dan yang “tidak natural dan tidak harus.” (*LM* 127). Kesenangan merupakan keinginan-keinginan yang “tidak natural dan tidak harus.” Keinginan-keinginan membuat penilaian berangkat dari kekosongan sehingga opini yang beranjak darinya adalah tanpa pendasaran apa-apa terhadap hakikat pengada-pengada. Ia berlawanan dengan keinginan-keinginan natural yang dapat “harus”. Keinginan-keinginan itu merupakan instrumen untuk memperoleh suatu tujuan legitim, yang dilepaskan dari keharusan (keinginan-keinginan yang semata-mata alamiah). Keinginan yang “natural dan harus” itu seperti keinginan untuk minum yang dipuaskan dengan minuman seperti air. Keinginan “natural, tetapi tidak harus” adalah keinginan-keinginan yang sudah diolah dan lebih spesifik, misalnya sop ayam. Sementara itu, keinginan yang “tidak natural dan tidak harus” adalah misalnya yang mengacu pada kemuliaan. Pembedaan ini ditentukan oleh objek yang diinginkan dan ini tidak bisa ditentukan sama bagi semua. Yang penting pada Epikuros kita melihat bahwa tindakan manusia dinilai dan dipandu dalam fungsinya oleh tipologi keinginan-keinginan ini. Keinginan-keinginan yang bersifat harus seharusnya dipuaskan tanpa syarat. Keinginan-keinginan yang kosong seperti kemuliaan dan kekayaan harus dihilangkan secara keseluruhan dan itu tidak mungkin terpuaskan sehingga hanya buat putus asa mengejarnya. Antara keinginan-keinginan yang bersifat harus dan keinginan-keinginan yang kosong ada kategori keinginan-keinginan natural namun tidak bersifat harus yang menjadi objek pertimbangan kearifan. Tidak ada

yang menentang pemuasan tipe keinginan ini. Persoalan tentang mengetahui apakah menguntungkan untuk memuaskan keinginan-keinginan natural seperti ini melibatkan pemikiran arif di mana di sini harus dibuat pilihan dengan perhitungan atas keuntungan dan kerugian dari pemuasan keinginan itu atau tidak.

5. Apa itu kesenangan? Epikuros memperlawankan dua bentuk kesenangan: kesenangan yang bergerak dan kesenangan yang stabil, kesenangan dengan variasi dan kesenangan maksimum. Kesenangan juga dilihat dari dua aspek: kuantitatif dan kualitatif. Kesenangan maksimum menunjuk pada kesenangan yang memberikan kepuasan keinginan yang bersifat harus. Kesenangan mencakup pada tubuh dan jiwa. Sehubungan dengan tubuh maka kesenangan maksimum adalah yang meniadakan kesakitan (*aponia* atau *aochlesia*) yang mencakup tiadanya lapar, haus, dingin. Sementara itu, kesenangan jiwa yang paling besar adalah yang seperti peniadaan badai yang disebut *ataraxia*, yang menunjuk pada tiadanya kecemasan dan kegundahan yang bisa muncul bahkan karena konsepsi salah atau fantasma. Kecemasan ini dapat mencakup kecemasan akan dewa-dewa, maut, kesenangan, dan kesakitan. Dalam kesenangan yang buruk lebih untuk dihadapi dan ditundukkan alih-alih dlenyapkan atau dihindarkan. "Stabilitas" merupakan isi milik kesenangan yang maksimum pada aspek kualitatif. Ia merupakan efek dari kesenangan maksimum ketika kesakitan dan kecemasan ditiadakan. Kesenangan mempunyai batasan. Epikuros tidak mengakui keadaan tengah-tengah antara kesenangan dan kesakitan.



6. Apakah kebahagiaan menurut Epikuros? Kebahagiaan bukan merupakan produk dari akumulasi simpel kesenangan-kesenangan korporal atau fisik. Memang ada relasi kebergantungan antara kesenangan-kesenangan tubuh dan kesenangan-kesenangan jiwa. Epikuros mengakui keunggulan kesenangan jiwa atas yang badaniah. Superioritas yang jiwani ini ada dalam tatanan kuantitatif di waktu sekarang, lalu, dan yang akan datang, sementara kesenangan badaniah terbatas pada waktu sekarang. Superioritas kesenangan jiwa ini diungkapkan dalam terminologi: oposisi tubuh dan jiwa. Epikuros menggantikan kehendak (“tahta” yang irasional pada yang dagingiah) dengan pikiran atau yang badaniah dengan yang jiwani. Pandangan-pandangan yang salah tentang maut dan ketidakpastian akan yang akan datang adalah lebih berat dan mengerikan daripada kesakitan badaniah. Untuk itu diajukan ketenangan sebagai ukuran dalam kecemasan yang lebih daripada kesakitan jasmani. Ini misalnya berupa ketenangan karena kepastian berkenaan dengan apa yang akan datang sehubungan dengan kemungkinan bisa memenuhi kebutuhan-kebutuhan fisik yang mendasar. Kemungkinan kebahagiaan tidak pernah benar-benar diletakkan oleh Epikuros sehubungan dengan keberadaan kesakitan badaniah karena dalam kesakitan seperti itu pikiran tetap mampu mengenali kepertamaan kesenangan dan menikmati apa yang dimilikinya. Menurut Epikuros kebahagiaan diletakkan dalam perspektif intelektualisme. Pikiran akan batas-batas kesenangan dan kesakitan mampu mentransformasi hidup dan bertahan dalam kondisi-kondisi yang paling mengenaskan. Kekuatan pikiran dapat selalu mentransformasi keadaan kurang terpenuhinya

kebutuhan menjadi keadaan yang optimis dan cerah seraya mempertahankan hidup.

Sehubungan dengan kesenangan, bagi Epikuros kesenangan merupakan stabilitas sempurna fisik. Epikuros tidak tidak hanya mencari kesenangan yang bersifat stabil, tetapi juga yang berubah-ubah. Kebahagiaan tidak menuntut peniadaan keinginan-keinginan kita dibatasi hanya pada yang bersifat harus karena kita bisa menikmati kesenangan-kesenangan natural yang berubah-ubah. Akan tetapi, bagi Epikuros, kesenangan-kesenangan yang berubah-ubah tidak dicari untuk dirinya sendiri, namun sebagai sarana untuk mengintensifikan penikmatan. Yang diidealkan adalah orang yang menggunakan sedikit seolah-olah tidak memiliki secara berkelimpahan dalam rangka mengusahakan penikmatan dengan kesenangan yang paling besar, bukan orang yang menggunakan yang sedikit secara absolut. Ini yang disebut *autarkia*. Dia yang seperti itu yang bisa “menikmati dalam ketidakabadian dari hidup ini.” (LM, 124)

7. Bagaimanakah perbuatan baik manusia itu ditentukan? Suatu perbuatan baik menuntut manusia mampu mengatur hidupnya sesuai dengan kebijaksanaannya sendiri. Manusia menentukan hidupnya sendiri menurut kebijaksanaannya sendiri karena tidak ada takdir. Di sini manusia memiliki kebebasan tak terbatas. Karena itu, etika tampak sebagai seni mengatur hidup.

8. Apakah keutamaan yang diidealkan oleh Epikuros? Itu adalah kesederhanaan, tahu diri, penguasaan diri, kegembiraan

# 5. STOASISME KUNO

(abad IV SM)

1. Apakah arti etika bagi Kaum Stoa? Etika tampak sebagai seni hidup menuju kebahagiaan.

2. Bagaimanakah realitas dan kodrat manusia dalam pandangan Kaum Stoa? Dalam realitas yang duniawi dan yang ilahi menyatu. Ada jiwa semesta (*logos*). Stoa melihat realitas sebagai yang tunduk pada determinisme sehingga diakui adanya takdir. Bagaimanakah kodrat itu menurut Kaum Stoa? Menurut Zeno kodrat manusia itu secara esensial rasional sehingga “sesuai dengan kodrat” berarti hidup “sesuai dengan rasio.” Ini berarti manusia harus hidup sesuai dengan kesempurnaan dirinya sendiri sesuai dengan kodrat manusiawinya sebagai pengada rasional. Keutamaan terletak di sini. Cleanthe menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan kodrat di sini bukan kodrat partikular manusia, melainkan kodrat komunal universal manusia. Menurut Chrysippe kodrat hadir dalam “impuls” yang mengarah pada “tujuan.” Menurutnya ini impuls-impuls pertama yang menggerakkan secara natural manusia untuk berkembang sesuai dengan rasio dalam hidupnya. Bagi Kaum Stoa tujuan natural dan pengamatan empiris atas perilaku manusia menunjukkan bahwa kecenderungan pertama manusia adalah bukan mencari kesenangan, melainkan kegelisahan diri

sendiri, insting pemeliharaan dan perkembangan diri sendiri. Kodrat membuat diri manusia dekat akrab dengan dirinya sendiri secara instingtif yang mewujudkan langsung seketika itu melalui kesadaran. Bagi Kaum Stoa kebaikan disusun dari koherensi rasional antara pilihan-pilihan dan tindakan-tindakan yang sesuai dengan perwujudan kodrat itu sendiri yang rasional.

3. Apakah ada tujuan dalam Etika Stoa? Ya, seperti semua etika kuno Etika Stoa melihat semua tindakan manusia diarahkan pada tujuan yang pada waktu yang sama dipandang sebagai apa yang diinginkan, dengan adanya tujuan-tujuan yang dilihat juga sebagai sarana untuk mencapai tujuan lain yang lebih tinggi, sampai pada tujuan tertinggi, yaitu kebahagiaan. Sejarah etika stoisme juga berisi rangkaian rumusan tujuan (*telos*) ini. Misalnya, pada Zeno ada definisi tentang "*telos*" sebagai "*homologoumenos*" ("hidup sesuai dengan"), yang menunjuk pada suatu kesesuaian dengan rasio (*logos*). Tujuan manusia adalah hidup sesuai dengan kodrat. Ini menuntut orang mengerti dengan tepat apa yang dimaksud dengan kodrat. Ini menunjukkan etika stoisme sebagai etika otonomi rasional di mana kebaikan tertinggi identik dengan tiadanya konflik internal dan kesesuaian dengan dirinya sendiri, yang dibuat ada karena rasio yang mengontrol pada jiwa. Emosi-emosi (*passions*) bukan dorongan yang antagonis maupun independen bagi rasio. *Passion* merupakan kesalahan dalam pertimbangan dan dorongan yang berlebihan. Terhadap *passion* etika tidak mencari cara untuk memoderasinya, tetapi untuk meniadakannya sepenuhnya. Bukan eksekusi dari *passion* itu yang berbahaya, melainkan *passion* itu sendiri karena *passion* itu sendiri eksekusi.

4. Apakah baik dan buruk bagi Kaum Stoa? Menurut Kaum Stoa ada hubungan seketika antara kebaikan dan kegunaan (apa yang baik bagi pelaku). Semua hal dalam hidup sehari-hari seperti kesejahteraan, kesehatan, kekuatan, kekuasaan, kekayaan tidak bisa dinilai sebagai kebaikan. Itu semua dapat merugikan ketika orang menggunakannya dengan buruk. Orang juga dapat bahagia tanpa memiliki itu semua. Zeno menunjukkan bahwa nilai-nilai natural tidak ditiadakan, tetapi dipelihara dan dilampaui oleh nilai moral. Nilai-nilai natural itu tidak menyusun kebahagiaan, misalnya kesehatan lebih diinginkan daripada penyakit dan secara rasional manusia berusaha memeliharanya, namun ini independen dari kehendak pelaku sehingga tidak mempengaruhi apa-apa bagi keutamaan dan kebahagiaan. Chrysippe menunjukkan bahwa kebaikan tertinggi adalah hidup dengan menggunakan pengetahuan akan benda-benda yang muncul dari kodrat, dengan memilih hal-hal yang sesuai dengan kodrat dan menolak apa yang bertentangan dengannya.

5. Bagaimanakah manusia yang ideal itu? Manusia yang ideal adalah manusia yang memiliki *autarkia*, yang diartikan sebagai kemandirian pada diri sendiri dalam segalanya, yaitu yang bisa sesuai dengan hukum alam. Orang yang berhasil hidupnya adalah dia yang bisa mempertahankan dirinya dengan menyesuaikan diri dengan hukum kodrat. Kemampuan menyesuaikan diri dengan hukum kodrat inilah yang mendatangkan kebahagiaan. Di sini pun ada "*ataraxia*" dan "*apathia*," yaitu sikap tak tergoyahkan dalam bersatu dengan

hukum alam yang bebas dari nafsu. Ideal manusia adalah yang menundukkan nafsunya, yang selaras sempurna dengan hukum alam, dan yang memiliki ketenangan batin yang teguh. Dari sini bisa ditarik bahwa perbuatan baik adalah perbuatan yang disesuaikan dengan hukum kodrat. Di sini manusia dari kemauannya sendiri mengikuti hukum kodrat. Di sisi lain, kewajiban dapat dilihat sebagai ketundukan dari kemauan sendiri manusia pada hukum alam itu.

6. Bagaimanakah keutamaan dalam perspektif stoa? Keutamaan terletak dalam aplikasi kewajiban, yaitu kehendak yang disesuaikan dengan hukum kodrat, kebijaksanaan moral, keberanian, penguasaan diri, dan kemanusiaan. Keunggulan moral terletak dalam keutamaan rasional, yang juga merupakan syarat yang harus dan memadai dari kebahagiaan karena ia mewujudkan secara sempurna kodrat manusia.

# 6. ST. AGUSTINUS

(354-430)

1. Apa itu moralitas menurut St. Agustinus? Moralitas itu pemikiran tentang apa yang menyusun hidup yang baik dan bertindak yang baik, tentang perwujudan kebahagiaan. Moralitas juga ditunjukkan sebagai tuntunan yang tepat dari suatu tatanan di mana padanya ada subordinasi hirarkis yang lebih rendah pada yang lebih tinggi secara harmonis.

2. Apa peran kehendak manusia dalam moralitas? Dengan kehendak manusia bebas untuk memilih yang baik atau buruk. Kebebasan kehendak ini yang bagi St. Agustinus menentukan kualitas moral seseorang (bukan tindakan lahiriahnya). Yang dimaksud di sini adalah adanya niat untuk merealisasikannya. Akan tetapi, menurut St. Agustinus, kehendak, termasuk yang serius sekali berusaha mewujudkan keinginannya, bisa tidak terlaksana oleh karena faktor luariah. Di sini kehendak baik saja sudah berarti secara moral. Allah melihat hati manusia dan hati itu penentu. Kehendak atau sikap hati ini menentukan nilai moral. Kehendak membuat manusia memiliki keterarahan. Sebagai inti batiniah ia dapat melahirkan sikap yang bisa mewujudkan secara realistis. Dengan kehendaknya manusia bisa mengarahkan dirinya pada Allah. Makin hati manusia dalam cinta terarah pada Allah, maka tindakannya makin mencerminkan keterarahan itu: “cintailah, dan lakukan saja apa

yang kau kehendaki.” Cinta yang terarah pada Nilai Tertinggi lebih “tahu” yang benar sesuai hukum Allah. Cinta memberi pengetahuan tentang baik dan benar tanpa bergantung pada hukum. Selanjutnya, dengan mencintai Allah dengan mendahulukan Allah daripada diri sendiri ini manusia bisa mencintai diri sendiri karena mencintai Sang Pencipta membuat si pencinta makin menemukan diri sendiri dan mencintai dirinya. Cinta diri ini berbeda dengan cinta pada diri sendiri yang menghalangi cinta pada Allah dan karenanya menghambat untuk mencintai diri sendiri. Kehendak manusia bisa diperlemah oleh nafsu-nafsu dagingiah tak teratur (*concupiscentia*). Nafsu-nafsu rendah perlu dikalahkan untuk mengembangkan diri, mencapai identitas sepenuhnya, mengalami kegembiraan, dan mencapai kebahagiaan sejati serta agar berkenan di hati Allah. Tampak bahwa St. Agustinus terpengaruh *katharsis* neoplatonisme, yaitu pembersihan diri untuk bersatu dengan Yang Ilahi. Nafsu-nafsu rendah akibat dosa manusia pertama melemahkan kodrat manusia sehingga roh kalah kuat terhadap “daging” dan karenanya tidak dapat menjadi tuan atas diri sendiri. Manusia tidak bisa menyelamatkan diri dari nafsu-nafsu rendah karena kehendaknya sudah dilemahkan. Ia dapat selamat karena rahmat atau belaskasih Allah yang menyembuhkannya dari dalam.

3. Apa itu hidup yang baik menurut St. Agustinus? Hidup yang baik adalah hidup yang menuju kebahagiaan. Kebahagiaan merupakan tujuan, sedangkan etika adalah jalannya. Etika merupakan ajaran tentang hidup yang bahagia.



4. Apa itu kebahagiaan menurut St. Agustinus? Kebahagiaan adalah menyatunya nilai objektif dan nilai subjektif dengan menyatunya cinta manusia dengan Allah. Kebahagiaan ditemukan hanya dalam Allah yang personal dan terlibat dalam sejarah manusia. Allah merupakan kebahagiaan manusia. Secara objektif Allah merupakan nilai tertinggi. Karena itu, manusia tertarik pada Allah, penciptanya. Secara subjektif Allah merupakan prinsip terakhir segala nilai moral. Persatuan dengan Allah yang membuat kebahagiaan, dan ini menyusun tujuan manusia. Kebahagiaan hadir berupa ketentraman. Tiap orang menginginkan ketentraman. Ketentraman sempurna dicapai tidak di dunia, tetapi dalam persatuan dengan Allah. Manusia bisa mencicipi kebahagiaan melalui keutamaan.

5. Apa itu keutamaan? St. Agustinus menunjukkan bahwa keutamaan itu menunjuk pada rasio yang tujuannya sesuai dengan kebahagiaan. (*Solil*, I, 6, 13) Keutamaan terletak dalam rasionalitas harmonis dari seluruh hidup manusia. "Hidup manusia berbahagia dan damai sepanjang seua gerakannya sesuai dengan rasio dan kebenaran." (*De Gen c. Man.*, I, 20, 31). Ini dimengerti dalam hubungan rasionalitas dan tatanan yang sangat erat dan kerap diidentikkan. Keutamaan sebagai rasionalitas dalam tindakan terarah mengikuti tatanan rasional atau tatanan yang ditulis oleh Allah dalam kodrat segala sesuatu. "Keutamaan adalah tindakan habitual dari roh yang sesuai dengan kodrat dan rasio." (*De div. Quaest.*, LXXXIII, 31, 1). Hidup selaras secara rasional merupakan hidup manusia yang penuh. Kesesuaian dengan tatanan selama hidup membawa manusia pada Allah dan sebaliknya ketidaksesuaian dengannya menghalangi sampai pada Allah (*De ord.*, I, 9, 27). Di sini ada cara

pandang pula akan dunia sebagai suatu hirarki kosmis yang tertata yang merefleksikan rasionalitas ilahi yang di atasnya semua didirikan. Tugas moral manusia adalah menyesuaikan keinginan-keinginan dan tindakan-tindakannya dengan tatanan ini. Pernyataan St. Agustinus tentang keutamaan berikut menegaskan ini: "Definisi singkat dan benar dari keutamaan adalah cinta akan tatanan." (*City of God*, XV, 22) Pada kodrat ciptaan sudah tertulis nilai-nilai. Dapat dirumuskan bahwa keutamaan merupakan kemantapan kehendak manusia dalam sikap-sikap dan tindakan-tindakan baik sesuai dengan tatanan kodrati di mana padanya ada kebebasan kehendak dari keterikatan pada keinginan rendah yang tidak teratur (*concupiscentia*). Di sini ada penundukan semua gerakan jiwa (keinginan-keinginan tidak teratur dagingiah) pada intelek dan roh. Menurut St. Agustinus keutamaan itu pertama-tama berupa cinta pada Allah: "Jika keutamaan membawa kita ke jalan kebahagiaan, aku akan menegaskan bahwa keutamaan itu tak lain secara absolut daripada cinta tertinggi pada Allah." (*De mor*, I, 15, 25) Keutamaan ini berkembang oleh karena rahmat Allah, bukan karena kekuatan manusia.

6. Apa maksud dari cinta pada Allah? St. Agustinus melihat suatu afinitas antara cinta akan Kesatuan, Kebajikan, dan Keindahan. Hanya cinta pada Allah yang dapat memberikan kebahagiaan. Dalam hubungan dengan cinta pada Allah ini dapat dielaborasi keutamaan sebagaimana ini tampak pada empat keutamaan kardinal tradisional menerima ekuivalennya masing-masing dalam diskursus St. Agustinus tentang cinta: "Ketahubatan, demikian dapat kita katakan, adalah cinta Allah yang dipelihara seluruhnya dan tanpa henti; keberanian, cinta yang menopang

semua dengan mudah oleh karena Allah; keadilan, cinta untuk melayani Allah saja dan yang, untuk itu, memerintahkan yang baik pada hal-hal lain yang tunduk pada manusia; kearifan, cinta yang menilai dengan baik hal-hal yang membantu untuk Tuhan dari hal-hal yang membuat halangan.” (*De mor.*, I, 15, 25) Di sini tampak korespondensi keutamaan tradisional dan suatu moralitas yang didefinisikan dalam perspektif cinta. Di samping itu, cinta kita distrukturisasi oleh pusat acuannya yang tepat yaitu Allah, Kebaikan tertinggi. “Aku menyebut cinta kasih gerakan roh menuju penikmatan Allah untuk diri-Nya sendiri dan dari dirinya sendiri dan sesama untuk Allah; konkupisensia gerakan roh menuju penikmatan diri sendiri, sesama dan badan apapun, tapi tidak untuk Allah.” (*Doctr. Chret*, III, 10, 16). Kualitas moral dari cinta manusiawi bergantung dari pusat acuan tertingginya, yang menentukan semua pilihan, evaluasi, dan tindakan yang lain. Di sini ada antitesis antara cintakasih dan konkupisensia yang ditempatkan dalam oposisi antara yang baik dan yang buruk, dan juga antara kekudusan dan dosa, kesombongan dan kerendahan hati, kerakusan dan keserakahan. Cinta kasih dan konkupisensia memberikan kunci bagi orientasi penggunaan dan penikmatan yang saling mengurangi dalam arti penambahan penggunaan mengurangi penikmatan dan sebaliknya.

Bagaimana dengan cinta pada Allah manusia bisa mencapai Allah? Manusia adalah ciptaan Allah. Ia terarah pada Allah. Manusia sampai pada Allah karena kehendak. Pada kehendak ada cinta yang menggerakkannya untuk mencintai Allah di dunia. Lagipula, Allah berada dalam lubuk hati manusia. Karena itu, gerakan hati manusia menunjukkan adanya

kerinduan padanya akan nilai tertinggi (Allah) berupa cinta pada Allah yang memungkinkan manusia sampai pada Allah. Cinta pada Allah diungkapkan dalam skema tatanan cinta (*ordo amoris*). Dalam tatanan ini tampak bahwa cinta pada yang duniawi harus sesuai dengan kehendak Allah. Dalam tatanan cinta diutamakan yang nilainya lebih tinggi. Yang paling rendah adalah cinta pada barang-barang duniawi yang dapat hancur. Di atas ini adalah cinta pada sesama dan diri sendiri. cinta yang paling tinggi adalah cinta pada Allah. Cinta pada Allah itu tanpa ukuran.

Sehubungan dengan cinta ini dibedakan oleh St. Agustinus apa yang bernilai pada dirinya sendiri dan apa yang merupakan sarana. Benda-benda material fana lebih untuk dipakai alih-alih dinikmati. Semakin tinggi nilai barang, maka ia lebih untuk dinikmati alih-alih dipakai. Menikmati di sini bukan dalam arti inderawi atau pasif, melainkan terbuka pada nilai instrinsik objek dengan cara menyatukan kehendak manusia pada objek tersebut atau objek demi objek itu sendiri. Di sini objek tidak diperalat sebagai sarana. Menyatukan diri dengan nilai intrinsik sama dengan menikmati dan ini sesuatu yang aktif.

7. Apakah yang dimaksud dengan “Hukum Moral” dalam pemikiran St. Agustinus? Hukum Moral menunjuk pada Hukum Abadi Ilahi yang tertera dalam hati manusia. Tertarik pada Allah membuat manusia tertarik pada hukum-Nya yang diletakkan dalam ciptaan. Manusia tertarik pada yang baik, nilai-nilai, norma-norma. Menaati hukum moral dilakukan dengan dorongan hati yang menanggapi suatu nilai moral. Akan tetapi,

hukum ilahi bukan sesuatu yang otomatis dipenuhi manusia karena pada manusia ada kehendak. Manusia mempunyai kehendak bebas, termasuk untuk mentaati atau tidak hukum ilahi. Kehendak manusia inilah yang bisa mematuhi hukum abadi ilahi yang merupakan rasio tertinggi yang harus selalu dipatuhi. Hukum Abadi itu merupakan rasio ilahi atau kehendak Allah yang menata dan memelihara tatanan natural sehingga menuntut dipatuhi dan tidak dilanggar. Yang mematuhinya akan mengalami hidup yang membahagiakan, dan sebaliknya. Rasio ilahi atau Hukum Abadi itu berbeda dengan tatanan kodrati. Kehendak ilahi itu harus dipatuhi bukan hanya dalam lapisan kodrati, melainkan juga dalam tindakan manusia.

8. Apa yang dimaksud dengan dosa? Menurut St. Agustinus kekurangan kesesuaian dengan tatanan atau kekacauan tatanan merupakan dosa. Ia merupakan penyimpangan sengaja yang merusak tatanan yang ditulis oleh Allah dalam ciptaan. Kekacauan tatanan ini tampak pada jiwa yang berpaling dari penciptanya untuk mengarah pada ciptaan-ciptaan yang lebih rendah. (*De div. quaest. ad simpl.*, I, II, 18). Penyimpangan ini berakar pada dosa dasar, yaitu kesombongan. Pada dasarnya penyimpangan ini merupakan pemberontakan jiwa (*De mor.*, I, 12, 20) yang merupakan keinginan menjadi tuan yang setara dengan Allah, yang merupakan keinginan menjadi otonom dan tidak mau tunduk. St. Agustinus membedakan memakai (*uti*) dan menikmati (*frui*). "Kita menyebut menikmati sesuatu yang memikat kita oleh dirinya sendiri tanpa harus menghubungkannya dengan hal yang lain; dan menggunakan sesuatu yang kita cari untuk hal yang lain." (*City of God*, XI, 25) "Menikmati itu melekat pada suatu hal demi cinta akan hal itu

sendiri; memakai itu menggunakan semua yang kita pakai untuk memperoleh apa yang kita cintai, suatu syarat orang seharusnya mencintai." (*Doctr, chret., I, 4, 4*). Menurutnya hal-hal dalam hidup di dunia ini harus digunakan untuk mencapai penikmatan hal-hal abadi (Allah), sebagai satu-satunya objek dari penikmatan. Hal-hal duniawi merupakan sarana bagi tujuan abadi.

# 7. ST. THOMAS AQUINAS

(1225-1274)

1. Apakah pengaruh Aristoteles bagi etika St. Thomas Aquinas? Pertama-tama St. Thomas Aquinas merujuk banyak pada pemikiran Aristoteles. Ia meminjam struktur moralnya: kebahagiaan sebagai tujuan tertinggi, yang mana ini dicapai dengan melakukan apa yang seharusnya dilakukan dalam hidup. Karena itu, hidup ini seperti suatu medan kesempatan untuk diisi dengan karakter dan tindakan yang baik untuk mencapai tujuan tertinggi. Di sini diakui bahwa tindakan-tindakan moral merupakan sarana bagi pencapaian tujuan. St. Thomas juga mengikuti organisasi keutamaan-keutamaan moral dari Aristoteles. Seperti Aristoteles etika St. Thomas juga berkenaan dengan tindakan manusia secara umum dalam arti bukan untuk memberikan nasihat konkret dan spesifik bagi orang-orang yang berhadapan dengan pengambilan keputusan-keputusan moral personal. Sebagaimana Aristoteles, etika St. Thomas berangkat dari tujuan akhir manusia yang pencapaiannya membuat hidup menjadi bermutu atau sempurna (etika finalitas). Akan tetapi, St. Thomas melihat bahwa Aristoteles tidak berhasil menentukan di mana terletak pemenuhan esensial manusia: apakah pada *theoria* atau pada *praxis*. St. Thomas mengajukan Allah dan kesatuan dengan memandang-Nya (*visio beatifica*) sebagai

tujuan akhir manusia, yang mana ini dituju dan disasar oleh akal budi praktis (dan juga hukum moral kodrati). Pada ide tentang Allah sebagai tujuan terakhir dan yang meletakkan tujuan terakhir manusia inilah terletak perbedaan pokok antara etika St. Thomas dengan etika Aristoteles. St. Thomas sendiri menulis komentar atas *Ethika Nikomachei*. Bila pada Aristoteles digunakan rasio, pada St. Thomas dipakai rasio dan iman. Kebenaran-kebenaran yang mendasari pemikiran St. Thomas di samping berasal dari rasio, juga dari Pewahyuan.

2. Dimana dapat dijumpai etika St. Thomas Aquinas? St. Thomas bicara tentang tema-tema moral dalam berbagai tempat dalam karyanya, tetapi dapat dilihat bahasan teologisnya terhadap moral dalam *Summa Theologiae*, dan bahasan secara filosofis dalam *Komentar akan Ethika Nikomacheia*. Pokok-pokok etikanya dapat dilihat dari susunan *Summa Theologiae* yang menampilkan suatu moral yang didasarkan pada suatu metafisika dalam suatu tatanan semesta serta antropologi. *Summa Theologiae* disusun sebagai suatu skema yang menampilkan gerakan “keluar-kembali” (*exitus-reditus*) dari semesta yang berasal dari Allah dan kembali pada penciptanya itu sebagai tujuan terakhir. Skema ini tampak pada skema pokoknya: I: Allah dan realitas-realitas yang diciptakan-Nya; II: tindakan-tindakan manusiawi yang dengannya manusia kembali pada Allah; III: Kristus dan sakramen-sakramen, tampak bahwa Allah adalah sumber dan tujuan segala sesuatu. Secara khusus tindakan-tindakan manusia yang berperan membawa manusia pada tujuan terakhir dibahas dalam bagian II yang terbagi ke dalam dua bagian. Pada bagian pertamanya dibahas tindakan manusia secara umum dan pada bagian



keduanya tindakan manusia secara khusus dan konkret meski tidak sampai pada level praktis seperti kasuistik. Semuanya menunjukkan suatu studi atau ilmu spekulatif-praktis yang melibatkan refleksi berkenaan dengan tindakan-tindakan manusia.

3. Siapakah manusia menurut St. Thomas? Pahami tentang manusia adalah seperti yang dimengerti menurut pikiran Allah. Pada ST II dielaborasi kemanusiaan sebagai yang diciptakan menurut gambar Allah dan tindakan-tindakan manusiawi yang berasal dari intelek dan kehendaknya. Allah dan kodrat manusia berelasi di atas poros "citra Allah." Dari penciptaan secitra dengan Allah ini ditarik gagasan tentang kodrat manusia, termasuk tindakan-tindakan-nya. Allah merupakan model ilahi bagi manusia. Tindakan manusia diletakkan dalam hubungan dengan tujuan terakhirnya yang menunjuk pada asal mula manusia dan ke mana manusia terarah menuju.

4. Bagaimanakah manusia dapat mencapai tujuan terakhirnya (*visio beatifica*)? Jawaban atas pertanyaan ini menyusun etika St. Thomas sebagaimana terdapat dalam *Summa Theologiae* bagian kedua (pars II). *Summa Theologiae* bagian kedua merupakan sintesis sistematis atas moralitas manusia sebagai gambar Allah. Ia terbagi menjadi dua bagian pokok: I-II (umum) dan II-II (khusus tentang moral: *summa de virtutibus et vitiis*). Bagian I-II berisi unsur-unsur umum tindakan: tujuan akhir, tindakan manusia, unsur interior (intelek-kehendak, *passion*, keutamaan)-eksterior (hukum, rahmat). Bagian II-II berisi keutamaan dengan lawannya, aturan, dan karunia yang berhubungan. Padanya didapatkan tekanan pada Hukum Baru

dan keutamaan. Dalam etikanya St. Thomas Aquinas tidak mulai dengan pertanyaan: hukum apa yang harus kupatuhi, tetapi dengan soal dengan apakah kebahagiaan yang sejati itu dicapai? Etikanya bukan pengetahuan akan perintah-perintah, seperti perintah-perintah Allah, Sang Pemberi Hukum, melainkan kebijaksanaan yang membuat mungkin manusia untuk memperdalam persahabatan dengan Allah Bapa yang penuh cinta, sebagai tujuan tertinggi manusia. Apa maksud kebijaksanaan di sini? Etika St. Thomas dimulai dari visi tentang ciptaan secara umum dan manusia secara khusus sebagai yang mengada dan bertindak menurut suatu tujuan akhir. Di sini apa yang harus dilakukan manusia ditentukan oleh tujuan apa yang diletakkan Allah pada keberadaannya sebab tindakan-tindakan manusia adalah yang merealisasikan tujuan akhir itu. Dan ini bukan sembarang tindakan, melainkan tindakan yang tertata pada tujuan akhir. Tindakan-tindakan itu adalah tindakan-tindakan yang mempunyai prinsip-prinsip intrinsik dan ekstrinsik yang membuat mungkin ketertataannya. Mengenai prinsip-prinsip tindakan ini dibahas dalam *Summa Theologiae* I-II, yaitu terdiri atas prinsip intrinsik, berupa daya-daya dan habitus pada jiwa yang ada di balik tindakan-tindakan dan keutamaan-keutamaan beserta cacat-cacat celanya, dan prinsip ekstrinsik, yaitu hukum dan rahmat.

5. Apa itu keutamaan menurut St. Thomas? Keutamaan merupakan kualitas dalam jiwa yang mengarahkan tindakan manusia sedemikian rupa sehingga itu dapat berkontribusi bagi perkembangan manusia. Keutamaan adalah disposisi yang stabil untuk melakukan apa yang baik dan bertumbuh dari aplikasi intelek, kehendak, dan emosi. Keutamaan pertama-tama

merupakan habitus. Terhadap emosi atau *passion*, habitus berperan mengarahkannya. Habitus berkembang dari kebiasaan, kodrat, dan Allah. Ia melibatkan pertimbangan akal budi yang tepat. Di sini berlaku paham bahwa hidup yang baik merupakan hidup yang dipandu oleh akal budi yang tepat (*right reason*), yang mana ini mungkin karena kodrat rasional manusia yang membuat manusia memiliki kapasitas natural untuk itu. *Right reason* ini dapat ada oleh karena keberadaan keutamaan intelektual kearifan, yang menunjukkan pada kehendak yang menginginkan mengambil pilihan tindakan yang tepat dari sekian pilihan dan juga untuk mengaplikasikan keutamaan moral. Sehubungan dengan tindakan yang benar ini hati nurani (*synteresis* dan *conscientia*) berperan sebagai yang mengaplikasikan prinsip moral dari Allah yang ditangkap dalam kodrat manusia pada setiap kasus pilihan tindakan moral sehingga tindakan moral manusia dapat benar. Tindakan yang tidak tertata menurut akal budi manusia maupun akal budi ilahi disebut dosa. Ia suatu penyimpangan, kekacauan, dan kekurangan dari yang baik. Pada dirinya sendiri ia bertentangan dengan kebaikan manusia sekaligus merupakan penghinaan pada Allah. Keutamaan (ST II-II) adalah jalan menuju pada tujuan akhir. Kembalinya manusia pada Allah adalah melalui keutamaan-keutamaan. Keutamaan-keutamaan yang spesifik manusiawi terdiri atas tiga yang teologal dan empat yang kardinal. Ada juga keutamaan yang berkenaan dengan panggilan khusus. Kearifan (*prudentia*) merupakan keutamaan kebijaksanaan praktis yang berkenaan dengan mengetahui pilihan tindakan yang tepat.

6. Apa peran yang adikodrati dalam etika St. Thomas? Peran yang adikodrati secara menyolok tampak pada relasi moral dan spiritualitas pada etika St. Thomas. Bagi St. Thomas Aquinas hidup moral tidak terpisah dari hidup kristiani, yaitu hidup pertumbuhan iman, harapan, dan kasih, yang semuanya ini berperan signifikan dalam mengantar manusia mencapai tujuan terakhirnya. Hidup spiritual ini menunjukkan relasi kodrat dan adikodrat di mana kodrat disempurnakan oleh rahmat sebagaimana tampak pada kehendak yang disempurnakan cintakasih dan intelek oleh iman. Karunia-karunia Roh, yaitu disposisi yang memudahkan jiwa menerima gerakan-gerakan Roh, menyempurnakan pertumbuhan keutamaan-keutamaan dalam jiwa.

# 8. THOMAS HOBBS

(1588-1679)

1. Pada Hobbes antara pandangan moral dan pemikirannya tentang politik tidak terpisahkan. Baginya etika berkenaan dengan kodrat manusia, sedangkan filsafat politik berkenaan dengan apa yang terjadi ketika manusia berinteraksi

2. Pandangannya tentang kodrat manusia menentukan untuk mengetahui etikanya karena etikanya berangkat dari kodrat manusia. Menurutnya manusia adalah yang membuat hitung-hitungan secara rasional dan merupakan pelaku yang berkepentingan untuk diri sendiri. Hobbes mengatakan: "Aku memperoleh dua postulat yang pasti secara mutlak tentang kodrat manusia, satu, postulat tentang kerakusan manusia yang dengannya setiap orang ngotot untuk memakai untuk dirinya milik umum; yang lain, postulat akal budi kodrati, yang dengannya tiap orang berusaha menghindari maut yang kejam." (*De Cive, Epistle Dedicatory*).

Menurut Hobbes semua yang psikologis pada kita (emosi, pikiran, penalaran) merupakan produk-produk dari interaksi mekanis. Tubuh manusia adalah seperti mesin yang terdiri atas objek-objek mekanis yang diprogram untuk mengejar kepentingannya sendiri. Tindakan-tindakan kita didorong oleh keinginan-keinginan diri, bahkan yang tampak nirkepentingan

(*selfless*) seperti derma itupun masih berkepentingan diri (*selfish*) yaitu mendatangkan kepuasan diri.

Di samping itu, pertimbangan manusia tidak dapat dipercaya karena cenderung didistorsi oleh kepentingan diri atau oleh kesenangan-kesenangan dan kesakitan-kesakitan dengan kata-kata yang kekurangan objek-objek real atau tidak jelas maknanya. Hanya sains, “pengetahuan akan konsekuensi-konsekuensi” (*Leviathan*, v.17) yang bisa memberikan pengetahuan yang dapat dipercaya akan masa depan. Pendasaran premis-premis mekanistik dengan demonstrasi-demonstrasi deduktif tidak memadai ketika sampai pada kompleksitas dari tindakan manusia

3. Egoisme psikologis menjadi metaetika Hobbes. Menurutnyanya semua tindakan digerakkan oleh kepentingan-kepentingan untuk diri sendiri. Etika normatifnya adalah teori kontrak sosial. Karena alasan kedirian (*selfish*) murni manusia memilih hidup di dunia dengan aturan-aturan moral alih-alih tanpa aturan-aturan moral (egoisme-etis-aturan). Tanpa aturan-aturan moral manusia menjadi sasaran kepentingan-kepentingan *selfish* orang-orang lain yang membahayakan milik kita terus. Sebagai misal aturan melarang mencuri menjamin keamanan setiap orang sepanjang aturan-aturan ditegakkan.

4. “*State of nature*”: keadaan tanpa otoritas (pemerintah) dengan keadaan semata-mata kodrati manusia. Ini keadaan dengan semata-mata berdasarkan pertimbangan privat manusia dalam mengusahakan hak natural untuk mempertahankan diri. Tiap orang mempertimbangkan apa yang perlu untuk

mempertahankan diri yang mana dalam praktiknya ini potensial mencakup segala hal. Di sini kita semua mempunyai hak atas segala sesuatu, “bahkan atas badan orang lain” (*Leviathan*, xiv.4) Dalam keadaan seperti ini ada ancaman dari semua terhadap semua. “Terhadap perang dari setiap orang melawan setiap orang ini, tentu saja: tak ada yang dapat tidak adil. Gagasan benar dan salah, keadilan dan ketidakadilan tidak punya tempat.” (*Leviathan*, xiii.13) Di sini tidak ada otoritas tersetujui untuk memutuskan apakah aku benar atau salah. Di mana tidak ada kuasa bersama, tidak ada hukum. Tanpa hukum, tidak ada ketidakadilan. Tanpa hukum dan keadilan, yang ada kekerasan dan penyelewengan. Hidup dalam “state of nature” adalah hidup dalam “kesendirian, kemalangan, kehinaan, kekasaran, dan singkat.” Lagipula, sejumlah manusia adalah *selfish*, sejumlah yang lain pengecut, sejumlah yang lainnya angkuh, dan sejumlah yang lain merupakan kombinasi ketiganya. Mereka siap menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya. Dalam sejumlah situasi adalah masuk akal sekurang-kurangnya pada jangka pendek untuk memakai kekerasan dan bertindak *selfish* atau angkuh. Manusia bersaing secara kasar untuk menjamin terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan dasar hidupnya, menantang dan berkelahi dengan yang lain karena ketakutan sehubungan keamanan pribadi dan mencari reputasi diri. Menurut Hobbes “kejahatan orang-orang jahat juga memaksa orang-orang baik untuk mengusahakan, demi perlindungan milik mereka sendiri, untuk peran, yang adl kekerasan dan penyelewengan.” (*De Cive*, Epistle Dedicatory). Karena itu, “*state of nature*” merupakan sesuatu yang seharusnya dihindarkan

kecuali hak mempertahankan diri (“right of nature”) yang ditemukan di dalamnya.

5. Kontrak Sosial: Ketidakamanan membuat manusia menghindari *state of nature* dengan kontrak atau perjanjian. Menyadari bahwa dalam keadaan perang maut lebih mungkin daripada kemenangan, manusia membuat persetujuan dengan sesamanya dengan meletakkan hak-haknya atas kebebasan absolut untuk mengadakan “kesepakatan-kesepakatan, tanpa pedang, tak lain adalah kata-kata, dan tanpa kekuatan untuk menjamin manusia sama sekali.” Manusia mendukung kontrak dengan pedang atau kekuasaan terhadap semua yang membuat kontrak, yang mana ini menciptakan “*Leviathan*” yang diharapkan menciptakan damai dan pertahanan. Ini diperlukan pula mengingat orang-orang dewasa adalah “setara” dalam kapasitas untuk mengancam hidup yang lain sehingga tidak ada sumber natural bagi otoritas untuk menata hidup bersama.

6. Hobbes tidak mengakui adanya semacam “*finis ultimus*” atau “*summum bonum*”. Baginya moralitas itu sesuatu yang praktis semata: jika kamu ingin A, maka kamu harus melakukan B (sesuatu yang faktual) “Jika kamu ingin hindarkan maut, maka kamu harus lakukan kontrak dengan penguasa untuk melindungimu dari maut di tangan yang lain, sampai suatu waktu ketika yang berkuasa tidak mampu lagi melakukan tugas ini.”



# 9. FRANCIS HUTCHESON

(1694-1746)

1. Apa latar belakang pemikiran etis Hutcheson? Pertama-tama ia terlibat dalam perdebatan melawan pandangan Thomas Hobbes, yang mana ini kemudian diperbarui oleh Bernard Mandeville (1670-1733), yang meletakkan dasar dari etika pada cinta pada diri sendiri atau kepentingan diri di abad ke-18. Mandeville membela tesis Hobbes bahwa satu-satunya motif dari tindakan manusia adalah cinta pada diri sendiri atau kepentingan partikular. Adalah untuk mengejar kepentingan partikularnya tanpa memperhatikan yang lain maka manusia-manusia berpartisipasi dalam perkembangan komunitas manusia. Menurut Hutcheson argumen seperti itu membawa pada suatu skeptisisme moral yang mengenai sentimen-sentimen moral yang lebih umum pada manusia. Jika seseorang mengiyakan bahwa semua tindakan manusia adalah ditentukan oleh cinta akan diri sendiri atau kepentingan partikular, maka kata “keutamaan” dan “cela” kehilangan maknanya dan tidak lagi diperhitungkan dalam pendidikan sehubungan dengan moralitas. Pertimbangan moral lantas direduksi pada penggunaan-penggunaan verbal yang tidak menunjuk pada maknanya sendiri. Ia akan membuat tidak adanya perbedaan moral antara yang baik dan yang buruk. Prinsip nilai juga akan

dicari dalam perhitungan akan kepentingan-kepentingan. Menurut Hutcheson di dalam pertimbangan moral, di mana kita menyetujui keutamaan dan menyalahkan cela dan di mana kita mengarahkan tindakan kita menurut yang baik dan yang buruk, doktrin tentang egoisme tidak dapat terlibat secara langsung karena menyebabkan skeptisme moral. Karena itu, Hutcheson mengajukan realitas perasaan moral yang berbeda dari perasaan natural yang ada pada kepentingan partikular. Perasaan moral ini memiliki kebaikan umum atau kegunaan publik sebagai objeknya, dan ia dibawa oleh suatu cinta akan kemanusiaan secara umum yang disebut oleh Hutcheson sebagai kebaikan hati atau sikap baik (*benevolence*).

2. Apa itu “Perasaan Moral” menurut Hutcheson? “Perasaan moral” adalah fakultas yang mengikuti persepsi terhadap kualitas moral dari tindakan-tindakan kita. Kita dapat mengetahui suatu sentimen persetujuan atau celaan. Dengannya kualitas-kualitas moral (baik-buruk, berkeutamaan-bercela) dapat ditunjukkan dengan lebih tepat dan dalam aspek positif, yaitu dalam apa yang disebut dengan “kebaikan hati.” Perasaan moral merupakan suatu kapasitas menerima dari kesenangan atau kesusahan hingga ide-ide hasil kontemplasi seperti misalnya keindahan dan harmoni. Perasaan moral ini hadir sebagai persetujuan dan pencelaan yang menyertai persepsi terhadap, misalnya, kesenangan dan kesusahan. Ia hadir sebagai perasaan atau emosi refleksif yang muncul sesudahnya atas apa yang dipersepsi. Hutcheson sendiri mengartikan perasaan moral sebagai “suatu determinasi dari roh kita untuk menerima tindakan-tindakan yang diikuti ide-ide simpel persetujuan atau pencelaan, penentuan yang lebih dulu dari setiap opini atas

bilamana ada keuntungan atau kerugian yang dapat dirasakan.” (*Recherche*, 2, I, 8) Persetujuan di sini terarah pada kualitas-kualitas yang dapat diindrai dari objek-objek pancaindra. Persepsi akan objek tidak bergantung pada kehendak kita sehingga perasan ini pasif dan ia tidak dimediasi oleh suatu pengetahuan. Persetujuan ini terjadi seketika secara spontan.

3. Apa itu “Kebaikan Hati” menurut Hutcheson? “Kebaikan hati” merupakan sesuatu yang dengannya orang melakukan tindakan-tindakan yang berkontribusi pada kebaikan umat manusia. Kebaikan hati ini ada pada wilayah sentimen yang mengacu pada pengalaman di mana tiap orang bertanya pada hatinya sendiri dan memperhatikan perkataan-perkataan dan tindakan-tindakan orang-orang lain di sekitarnya. Ini merujuk pada pengalaman alih-alih argumen-argumen dari metafisika, dengan menyesuaikan diri pada semangat eksperimental seperti yang ada pada filsafat alam. Di sini moralitas bukan sesuatu yang deduktif karena tiap orang ditentukan oleh perasaan moral yang ada padanya.

Perasaan moral menuntut orang tidak menghubungkan perasaan natural dengan kepentingannya sendiri. Kebaikan hati pada umat manusia tidak menindas kecemasan akan yang kumiliki pada diriku sendiri karena kecemasan ini lahir dari hidupku sendiri. Bagi Hutcheson tidak ada konflik antara dua perasaan ini dan keduanya ada dalam tatanan afeksi. Perasaan natural tidak dari dirinya sendiri adalah immoral dan lagi, pengaruhnya tidak berkontraksi dengan daya dari perasaan moral. Cinta akan diri sendiri adalah indiferens secara moral (III, 5). Jika kebaikan hati dibawa pada kebaikan orang lain, maka

harus ditentukan apa yang baik, yang mana penentuan akan yang baik secara konkret ini tidak dapat masuk ke dalam suatu perhitungan akan apa yang menguntungkan semua manusia, tetapi pada tiap orang secara partikular. Pada tiap orang ini penentuan akan apa yang baik dari masing-masing orang mengandaikan seseorang mengukur kuantitas kebaikan dari semua sehingga ia menilai apa yang diterima masing-masing orang dan karenanya ada proporsi antara kebaikan umum dan kebaikan yang dapat diperlukan pelaku tindakan.

4. Jika cinta akan diri sendiri bukan prinsip keburukan dan jika perasaan moral adalah sesuatu dalam kesadaran dan tindakan manusia, lantas dari mana datang keburukan? Suatu kehendak yang buruk tidak dapat memiliki tempat dalam kodrat manusia. Hutcheson mengecam doktrin tradisional yang menganggap yang buruk datang atau berasal dari cinta akan diri sendiri yang salah dimengerti atau dari afeksi-afeksi yang melahirkan opini-opini terburu-buru. Keburukan lahir ketika pertimbangan-pertimbangan dan tindakan-tindakan manusia tidak dijelaskan secara memadai oleh pengertian.

5. Jika prinsip moral adalah suatu perasaan, lantas maka bagaimana menentukan keutamaan dan cela? Jika ditolak suatu ide penentuan rasional sebagaimana ada pada keutamaan dan cela, maka perasaan moral adalah yang menentukan berupa rasa suka atau rasa benci terhadap impuls-impuls atau dorongan-dorongan. Ada hubungan antara keutamaan dan cela karena semua manusia secara real dibawa pada kesukaan dan berbalik dari kebencian. Keutamaan dan cela bukan kualitas-kualitas pertimbangan persetujuan dan penyalahan, dan juga bukan

suatu kualitas pertimbangan akan sesuatu yang dilihat dalam dirinya sendiri, meski dalam pertimbangan kita mengenakan kualitas-kualitas pada hal-hal yang ditimbang.

# 10. JOSEPH BUTLER

(1692-1752)

1. Apa latar belakang pemikiran etis Butler? Butler memberi reaksi pada gagasan Hobbes, Mandeville, dan Locke. Gagasan yang mana? Bagi Hobbes etika itu cabang dari filsafat alam yang mengurus “konsekuensi-konsekuensi dari emosi-emosi (*passions*) manusia” di mana moral itu ada untuk menjamin supaya kepentingan manusia akan diri sendiri, kepemilikan, kemuliaan diri, dan pertahanan hidup terpenuhi. Hobbes mengajukan moralitas yang dipaksakan dari luar yang berlaku dalam “Negara Leviathan”. Dalam “Negara Leviathan” penguasa dapat melakukan apa saja tanpa persetujuan siapapun. Ia juga membuat hukum yang wajib ditaati dengan penertiban secara paksa supaya manusia bisa hidup berdamai. Bagi Hobbes manusia tidak bisa diajak bertanggungjawab. Ia juga tidak percaya manusia dikendalikan oleh akal budi maupun bertindak menurut tujuan luhur. Baginya manusia itu makhluk instingtual dengan dorongan-dorongan irasional yang selalu bersikap egois dengan mencari kepentingan diri dan kenikmatan. Naluri terkuatnya adalah mempertahankan hidup terhadap ancaman. Karena itu, bagi Hobbes moralitas itu tidak bisa berasal dari dalam diri manusia, tetapi harus yang secara otoriter dipaksakan dari luar. Menurutnya manusia itu taat pada hukum moral karena takut pada hukuman Allah. Karena itu, manusia taat pada hukum kalau ia takut pada negara. Di sini moralitas

identik dengan tindakan yang sesuai dengan hukum moral belaka oleh karena ketakutan akan hukum di dunia dan sesudah mati. Sementara itu, Mandeville mengajukan bahwa dalam masyarakat yang berjalan baik, moral dengan semangat pengurbanan pertama-tama dihormati. Akan tetapi, itu tidak berarti bahwa orang harus merendahkan keberadaan keburukan-keburukan, seperti kerakusan, egoisme, dan korupsi, yang karenanya perdagangan dan kekayaan ada. Suatu masyarakat yang mematuhi keharusan-keharusan moral akan menjadi berkeutamaan, namun miskin. Manusia itu secara natural cenderung pada egoisme, dan itu adalah syarat yang bersifat harus bagi kesejahteraan sosial. Gagasan Locke serupa dengan Hobbes, namun tidak pesimis tentang manusia. Menurut Locke hakikat moralitas adalah sebagai ketaatan pada Allah yang berwenang untuk memberikan hukum moral. Manusia memenuhi kewajiban moralnya karena Allah memerintahkannya dan Allah adalah yang memiliki kekuasaan atas hidup dan akhir hidup manusia yang kekal.

Gagasan Hobbes, Mandeville, dan Locke memicu reaksi dari sejumlah pemikir, misalnya Samuel Clarke, yang mengajukan sejenis intuisiisme rasional. Dengan ini diajukannya bahwa proposisi-proposisi moral menghasilkan benar atau salah oleh karena fakta-fakta metafisis nonnatural yang dipandang sebagai kesesuaian-kesesuaian atau kecocokan-kecocokan atau ketidaksesuaian-ketidaksesuaian atau ketidakcocokan-ketidakcocokan abadi. Menurut sistem ini fakta-fakta moral, contohnya terimakasih sebagai respon yang cocok bagi kemurahan hati, tidak kurang bersifat harus daripada fakta-fakta matematika mengenai isi dari suatu segitiga siku-

siku. Karena itu, orang dapat mengerti melalui intuisi rasional langsung. Butler sendiri mengakui ide Clarke, tetapi tidak melihatnya sebagai tanggapan yang memadai bagi apa yang disebutnya sebagai “bencana sosial” yang dapat dipicu oleh ide Hobbes dan Mandeville. Selain itu, dari Anthony Ashley atau Earl of Shaftesbury, dalam *Characteristics* (1711), muncul tanggapan lain terhadap gagasan Hobbes, Locke, dan Mandeville. Menurutnya manusia pada hakikatnya bersifat sosial dan sejak lahir memiliki *moral sense* atau perasaan moral. Ia tidak setuju kalau manusia itu egois. Menurutnya secara alamiah manusia justru terdorong ke sikap baik pada orang lain (*benevolence*) alih-alih egois. Sikap baik pada orang lain ini mengandaikan kesenangan oleh karena altruisme yang bukan kesenangan egois. Sikap moral yang tepat adalah sikap seimbang antara perhatian pada diri sendiri dan pada kepentingan orang lain. Meski sikap baik pada orang lain termasuk bagian hakiki dari moralitas, namun moralitas adalah lebih daripada itu. Ia juga menolak bahwa yang bernilai bagi manusia adalah nikmat dengan mengajukan bahwa yang baik bagi manusia adalah apa yang sesuai dengan kodrat manusia. Manusia juga tidak sekadar mengikuti apa yang merupakan kewajiban. Yang dicari manusia adalah kepentingan dirinya dan kebaikan bagi orang lain. Ia menolak juga paham kewajiban sebagai sesuatu yang ditetapkan semata-mata dari luar, secara otoritatif, entah dari Allah maupun negara. Menurutnya kita mengetahui kewajiban moral adalah dari perasaan moral yang kita miliki sejak lahir. Setiap orang mampu secara spontan membedakan keutamaan dan kejahatan. Keutamaan diusahakan demi dirinya sendiri dan bukan karena diharuskan. Perasaan



moral ini dekat dengan perasaan estetik yang kita miliki begitu saja. Bagi Shaftesbury manusia itu perasaan moral natural yang memperoleh kesenangan kontemplatif atas pandangan keutamaan moral dan yang menentang penyimpangan menuju keburukan moral. Pemikiran Shaftesbury inilah yang dikembangkan oleh Francis Hutcheson (1694-1746).

Hutcheson dalam *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) mengembangkan tema-tema dalam wilayah empiris yang lebih eksplisit dengan menunjukkan moral yang didasarkan pada suatu oposisi antara baik dan buruk, yang dapat kita lihat secara langsung karena perasaan moral kita bisa mempersepsi dan mengkontemplasikannya. Menurutnya manusia mempunyai indra lahiriah (panca indra) dan indra batin (perasaan keindahan dan perasaan moral). Akan tetapi, berbeda dari Shaftesbury, Hutcheson memfokuskan moralitas pada kebaikan hati atau sikap baik (*benevolence*). Menurut Hutcheson cinta diri itu tidak buruk, tetapi ia tidak memiliki nilai moral pada dirinya. Yang baik pada dirinya sendiri hanya sikap baik terhadap orang lain. Tindakan yang terbaik adalah yang menghasilkan kebahagiaan terbesar untuk jumlah yang terbesar (*"the greatest happiness for the greatest numbers"*). Kiranya kalimat terakhir ini menjadi sumber ucapan Bentham dan Mill sehingga ia bisa disebut pendahulu utilitarisme karena melihat tujuan etika terletak dalam pencapaian kebahagiaan dalam arti kenikmatan di mana di sini orang mengambil sikap moral dengan mengikuti perasaan moral sehingga dapat merasakan keindahan dari sikap moral yang baik. Menurut Shaftesbury dan Hutcheson kemampuan utama moralitas adalah perasaan moral spontan yang menyatakan diri misalnya dalam perasaan belas

kasih dan simpati. Dengan ini mereka menolak pandangan Hobbes bahwa manusia hanya mencari kepentingannya sendiri dan menolak anggapan bahwa manusia itu egois. Menurut mereka manusia secara spontan bersikap altruistik. Akan tetapi, teori tentang perasaan moral memiliki kelemahan, yaitu bahwa perasaan hanyalah sejauh kesan, suatu kenyataan faktual belaka, sehingga merasakan sesuatu tidak menjawab pertanyaan bagaimana kita harus bersikap terhadap perasaan itu. Apakah semua perasaan harus diikuti? Bila moral hanya perasaan, bagaimana ia dapat membimbing manusia? Apa alasan seseorang lebih taat pada suatu perasaan moral daripada perasaan lain? Mengapa perasaan moral lebih penting?

Bagaimana Butler menanggapi Shaftesbury dan Hutcheson? Bagi Butler psikologi moral dari Shaftesbury maupun Hutcheson tidak memadai. Pemikiran mereka berpusat pada pengalaman moral yang diletakkan atas apa yang disebut “otoritas suara hati”, yang mengandaikan pertimbangan moral dengan “perasaan moral” yang hadir sebagai semacam persepsi bagi praktik moral. Tidak semua orang akan dianggap mampu membuat pertimbangan moral yang demikian. Butler juga menolak ide bahwa kebaikan dan keburukan moral dapat direduksi pada kebaikan hati atau sikap baik dan keburukan hati atau sikap buruk karena moral menuntut kita melakukan hal-hal tertentu seperti misalnya menghormati kewajiban-kewajiban yang tidak bisa dipicu oleh diri kita sendiri. Butler berhasil mengatasi anggapan bahwa moralitas itu pada hakikatnya adalah perasaan. Menurutnya kita harus membedakan dua jenis pengalaman batin, yaitu dorongan-dorongan spontan langsung dan kemampuan merefleksikan dorongan-dorongan itu.

Perasaan termasuk dorongan spontan. Menurutny hakikat moralitas tidak terletak pada pelbagai perasaan yang barangkali menyertainya, tetapi pada bahwa ia mempertimbangkan dan menilai baik dorongan-dorongan spontan dan tantangan-tantangan lain yang kita alami. Dengan kata lain, moralitas itu pada hakikatnya bukan perasaan, melainkan kemampuan berefleksi. Dorongan-dorongan spontan (termasuk naluri, keinginan, perasan, nafsu) muncul begitu saja dalam diri kita tanpa kita kehendaki. Dorongan-dorongan itu buta karena langsung terarah pada objek tanpa ada pertimbangan tentang apakah ia baik atau tidak. Dorongan-dorongan spontan seperti itu termasuk juga dorongan-dorongan akan kedudukan, kekayaan, kenikmatan, maupun dorongan sosial seperti kebaikan hati atau sikap baik (*benevolence*) dengan rasa belas kasih dan keinginan berbuat baik pada orang lain. Yang khas padanya adalah bahwa ia langsung terarah pada sasaran tertentu tanpa perhatian pada sarana yang dipakai untuk mencapainya maupun pada akibatnya bagi diri sendiri maupun orang lain. Bagi Butler moralitas tidak termasuk dorongan-dorongan yang disebut itu karena dorongan-dorongan itu pada dirinya sendiri buta terhadap moral. Moralitas justru kemampuan yang menilai dorongan-dorongan itu. Ini seperti kemampuan refleksi yang menyerupai suara yang berkata tentang apakah mengikuti suatu rasa ketertarikan itu baik atau tidak. Butler berbicara tentang refleksi atau suara hati. Kemampuan ini penting karena manusia dapat mengambil jarak terhadap segala perasaan dan dorongan spontan lalu menilainya dan menentukan bagaimana bersikap padanya atau manusia itu bebas. Tanpa kemampuan refleksi atau suara hati manusia

hanya sekadar objek dari gerakan batin di mana ia begitu saja mengikuti apa yang paling kuat (seperti binatang). Dengan manusia dapat mengambil jarak dan membuat penilaian lalu membuat persetujuan atau penolakan terhadap dorongan-dorongan dalam dirinya yang menunjukkan bahwa ia bebas terhadapnya. Karena itu, pandangan yang mengembalikan moralitas pada perasaan moral adalah tidak tepat. Moralitas merupakan pelaksanaan kemampuan refleksi manusia atau kemampuan untuk bertanggung jawab. Suara hati bukan emosi, melainkan itu yang mengatakan apa yang wajib dilakukan.

2. Bagaimanakah kodrat manusia menurut Butler? Menurut Butler rasionalitas diukur dari kodrat manusia. Manusia hidup rasional dan baik apabila ia hidup sesuai dengan kodratnya sebagai manusia. Kekhasan kodrat manusia tampak apabila kita memperhatikan perbedaan antara manusia dan binatang. Binatang selalu berperilaku sesuai dengan kodratnya dengan mengikuti instingnya atau dorongan-dorongan batinnya. Ia tidak bebas karena ia bertindak sesuai dengan apa yg dirasakan oleh dorongan paling kuat. Binatang dapat dilatih karena ia bertindak menurut struktur instingtualnya. Akan tetapi, manusia tidak seperti binatang karena meski lapar dan ada makanan, ia bisa membuat pertimbangan dulu. Manusia harus mengambil sikap atau membuat penilaian atau mengikuti dorongan atau tidak. Inilah kodrat khas manusia. Kalau manusia mengikuti dorongan batin yang paling kuat dirasakan, maka ia bertentangan dengan kodratnya. Manusia sadar bahwa dorongan yang rasanya menyenangkan bisa tidak pantas dan tidak baik. Adalah khas kodrat manusia bahwa pengalamannya baik yang lahiriah maupun yang batiniah selalu disertai refleksi

dan suara hati yang menilai situasi itu dan memberi tahu tindakan mana yang benar atau salah. Kalau mengikuti dorongan spontan tidak sesuai dengan kodrat manusia, maka yang sesuai adalah mempertimbangkan terlebih dahulu bagaimana harus bersikap terhadap dorongan-dorongan itu. Manusia harus senantiasa menyadarinya. Akan tetapi, keharusan moral bukan sesuatu yang disuruh dari luar. Keharusan itu disadari dalam hati karena mencerminkan kodrat manusia yang harus mempertimbangkan dulu sikap dan perbuatan mana yang tepat dan selalu bertindak sesuai dengan pertimbangan itu. Manusia yang menaati suara hati, menaati dirinya sendiri. Karena itu, adalah salah pandangan bahwa melawan desakan nafsu sesaat sama dengan bertindak melawan kodrat. Justru adalah melawan kodrat kalau suara hati disingkirkan dengan memadamkan kemampuan batin untuk memberi penilaian dan mengatakan mana yang benar dan salah. Justru adalah kodrat manusia sebagai makhluk rasional yang menentukan bahwa ia tidak boleh langsung menuruti dorongan batin spontan, tetapi mengikuti penilaian yang dibuat suara hati.

3. Apa arti cinta diri pada Butler? Dalam pandangan umum egoisme atau sikap selalu menomorsatukan kepentingan sendiri dianggap berlawanan dengan altruisme, yaitu sikap yang mendahulukan kepentingan orang lain. Lagipula, seringkali moralitas disamakan dengan altruisme dan egoisme dianggap sebagai sumber dosa seperti dapat dilihat pada Hutcheson yang berpendapat bahwa hakikat moralitas ada pada kehendak baik (*benevolence*). Akan tetapi, Butler meluruskan hal itu dengan mengatakan bahwa apa yang umumnya dianggap egoisme seperti mengikuti hawa nafsu dan emosi jangan disebut

egoisme, dan bahwa kalau egoisme dimengerti dengan tepat, maka egoisme merupakan sikap yang positif dan menunjang pembangunan kepribaidan yang matang. Kalau orang sering marah-marah dan iri hati atau emosi lalu terkena stroke, tidakkah itu malah bertentangan dengan kepentingan pelaku sendiri? Sikap dan tindakan itu bercacatcela bukan karena orang yang memilikinya terlalu memikirkan kepentingan dirinya, melainkan karena ia tidak berpikir atau karena ia lebih membiarkan diri dibawa oleh hawa nafsu daripada dengan tenang berpikir tentang apa yang paling baik dan tepat baginya. Dosa tidak terletak dalam perhatian pada diri sendiri, tetapi dalam sikap dan tindakan yang tidak memakai akal budi dan perhatian atau membiarkan diri dikuasai oleh dorongan-dorongan irasional seperti binatang yang selalu mengikuti dorongan batin terkuat. Menurut Butler hakikat dosa adalah melepaskan kekuasaan atas diri sendiri dengan tidak memakai refleksi dalam bertindak sehingga ia menjadi budak bagi perasaan-perasaannya. Dosa tidak ditentukan oleh karena seseorang memperhitungkan kepentingannya sendiri. Akibat dosa juga bukan hanya merugikan orang lain, melainkan juga diri sendiri. Orang yang selalu mengadakan refleksi dengan misalnya mempertimbangkan sarana untuk melakukan tindakan dan akibatnya baik pada orang lain maupun dirinya sendiri adalah orang yang matang kepribadiannya. Tanda kepribaidan moral yang kuat adalah kemampuan mengendalikan sikap, reaksi, dan perbuatan-perbuatan dengan mempertimbangkan kepentingan sendiri. Dengan demikian, Butler mengoreksi anggapan tentang dosa sebagai perhatian pada diri sendiri. Dosa-dosa terbesar adalah bukan karena orang

mengejar apa yang mjd kepentingannya, melainkan karena ia membiarkan dirinya dibawa oleh perasaan dan hawa nafsu. Tampak di sini bahwa Butler seperti mengikuti Shaftesbury dengan memberikan nilai positif pada cinta diri. Ia berbicara tentang cinta diri yang tenang. Cinta diri ini merupakan pandangan dari refleksi atau suara hati karena cinta diri yang tenang merupakan bagian dari suara hati yang menilai baik buruknya tindakan. Alih-alih mengejar dengan rakus apa yang paling enak, cinta diri yang tenang mempertimbangkan apa yang sesungguhnya sesuai dengan kepentingan diri dilihat dari kodratnya. Karena itu, dalam kepribadian moral yang dewasa atau seimbang tidak hanya diukur dari kebaikan terhadap orang lain, tetapi juga dari kemampuan untuk membenarkan dan mencintai dirinya sendiri. Karena ia bersikap positif pada dirinya sendiri, ia mudah bersikap positif pada orang lain karena kodrat manusia memang sosial. Aku tidak dapat mengembangkan diriku kalau aku tidak sekaligus mendukung perkembangan orang lain. Aku tidak dapat bersikap positif pada orang lain kalau aku tidak mantap dengan diriku sendiri.

5. Apakah moralitas itu menurut Butler? Butler menunjukkan bahwa identifikasi antara moralitas dan kebaikan hati tidak dapat dipertahankan. Sikap moral menuntut lebih daripada kehendak baik. Cinta tenang pada diri termasuk bagian penting di dalamnya. Baginya sikap moral pada hakikatnya bukan perasaan, melainkan sikap moral untuk mau mempertimbangkan apakah suatu tindakan adalah sesuai atau tidak dengan kodrat manusia. Tindakan dapat mewujudkan sikap baik terhadap orang lain dan juga usaha melaksanakan apa yang sesuai dengan cinta diri yang tenang, yang mana cinta diri

yang tenang ini tidak bertentangan dengan kehendak baik (*benevolence*). Kehendak baik pada orang lain adalah sesuai dengan kodrat sosial kita. Karena itu, yang mencintai diri juga terbuka pada orang lain. Cinta diri yang tenang terbuka pada keutuhan orang lain sehingga ia tidak egoistik. Akan tetapi, Butler menolak identifikasi moralitas dengan sikap baik pada orang lain. Di samping itu, Butler menolak prinsip Hutcheson tentang prinsip utama moral yaitu kebahagiaan terbesar dalam jumlah terbesar karena prinsip moral semacam itu karena atas nama kebahagiaan menyebabkan banyak orang yang membenarkan perbuatan yang tidak adil.



# 11. IMMANUEL KANT

(1724-1804)

1. Apa yang mendorong Kant menulis etika? Kant mau membangun etikanya di atas akal budi saja. Etika sebelum Kant mengajukan akal budi sebagai yang menjadi aturan atau ukuran tindakan-tindakan manusia. Di sini akal budi sendiri diatur dan diukur oleh hukum kodrat dan tujuan manusia sehingga objek moral adalah dimungkinkan untuk baik pada dirinya sendiri ketika ia sesuai dengan akal budi. Kebaikan atau kebenaran tindakan moral bergantung pada kebaikan dari objek. Dengan kata lain, di sini kebaikan moral didasarkan pada realitas di luar pikiran manusia seperti Allah, kodrat, dan hukum kodrat. Kant tidak puas dengan pendasaran moral dalam hal-hal di luar pikiran manusia yang terbatas penerimaannya dan mudah dimanipulasi semacam itu. Kant menginginkan suatu prinsip fundamental dari bagaimana seseorang harus bertindak yang mampu mendasari suatu jawaban definitif dalam segala situasi, yang mana menurutnya tidak ada studi empiris yang memberikan prinsip untuk itu. Karena itu, ia mengajukan studi *a priori* tentang bagaimana seseorang harus bertindak yang independen terhadap kodrat kontingen dari dunia seperti yang kita alami, yang daripadanya dapat ditarik suatu prinsip definitif. Dua bentuk studi *a priori* yang dipakai oleh Kant adalah analisis atas konsep-konsep: sejauh suatu konsep diaplikasikan, apapun yang dilibatkan dalam konsep itu adalah benar, dan

analisis atas argumen-argumen transendental: sejauh konsep itu diaplikasikan, apapun syaratnya yang harus dari aplikasinya adalah benar. Kant mulai dengan studi atas dua konsep, yaitu moralitas dan pengada rasional.

2. Apakah pandangan Kant tentang tugas etika? Menurutnya tugas etika adalah: menemukan apa itu moralitas beserta implikasinya (imperatif kategoris), menemukan asal usul moralitas di dalam otonomi kehendak, membuktikan adanya moralitas dengan akal budi. Kant berusaha menunjukkan tugas etika itu dalam *Foundations of the Metaphysics of Moral*, yang memuat prinsip fundamental tentang bagaimana seseorang harus bertindak dan sumber dari prinsip-prinsip praktis yang ditemukan secara *a priori* dalam akal budi. Kant berusaha menjawab persoalan-persoalan itu dengan berangkat dari pandangannya tentang manusia.

3. Bagaimanakah epistemologi Kant yang melatarbelakangi etikanya? Dalam dialektika transendentalnya Kant cenderung membuat akal budi murni (*vernunft*) sebagai suatu fakultas yang berbeda dari pengertian (*verstand*). Kant menunjukkan bahwa ide-ide transendental tidak dapat dipakai untuk meningkatkan pengetahuan saintifik kita akan objek-objek, namun pada waktu yang sama ide-ide itu memiliki suatu fungsi regulatif positif untuk dijalankan. Kant meneliti asal dan sistem dari ide-ide dan menentukan fungsi-fungsinya yang tepat. Menurutnya pengada-pengada dalam dirinya sendiri tidak dapat menjadi fenomena. Kita tidak memiliki fakultas intuisi intelektual yang dapat menyediakan objek-objek bagi aplikasi metafenomena dari pengada-pengada dalam dirinya sendiri itu. Menurut Kant

aplikasi dari kategori substansi tidak menghasilkan pengetahuan apapun terhadap yang kemudian. Kita juga tidak dapat memakai prinsip-prinsip pengertian untuk sampai pada keberadaan pengada-pengada adiindrawi seperti Allah karena prinsip-prinsip dari pengertian seperti kategori-kategori yang di atasnya pengetahuan-pengetahuan semacam itu dibangun merupakan aplikasi yang terbatas. Mereka itu tidak dapat dipakai untuk apa yang melampaui pengalaman. Karena itu, acuan objektif hanya fenomena.

Karena itu, metafisika klasik disingkirkan oleh Kant, meski Kant tidak mengatakan bahwa pengetahuan yang diklaim metafisika spekulatif tradisional adalah ilusi. Ia ingin menunjukkan ini dengan kritik mendetail atas psikologi spekulatif, kosmologi spekulatif, dan teologi natural atau filosofis. Ini dilakukannya dalam dialektika transendental. Apa itu dialektika transendental? Bagi Kant dialektika itu sesungguhnya merupakan logika kemiripan (*logic of semblance*) atau ilusi. Dialektika itu perhatian kritis atas penalaran yang salah atau rumit. Ini merupakan kritik Kant atas pengertian dan akal budi sehubungan dengan klaim-klaimnya sebagai yang telah memberikan pada kita pengetahuan akan pengada dalam dirinya sendiri dan realitas-realitas adiindrawi. Kant ini menunjukkan ilusi-ilusi salah yang ada dalam pretensi-pretensi tanpa dasar dari fakultas-fakultas ini, menggantikan klaim-klaim mereka, dan menemukan kebenaran-kebenaran baru, serta memperluas pengetahuan kita yang dibayangkannya sebagai dapat disusun semata-mata menggunakan prinsip-prinsip transendental atau fungsi-fungsinya untuk melindungi pengertian murni dari ilusi.

Untuk ini, Kant mendeduksi kategori-kategori pengertian dari bentuk-bentuk pertimbangan. Kant mendeduksikan ide-ide dari akal budi murni dari bentuk-bentuk itu dengan inferensi langsung-seketika yang mana ini menunjuk pada inferensi silogistik. *Verstand* berkenaan langsung dengan fenomena yang menyatukan mereka dalam pertimbangan-pertimbangannya. *Vernunft* tidak secara langsung berkenaan dengan fenomena, tetapi hanya secara tidak langsung atau termediasi. Ia menerima konsep-konsep dan pertimbangan-pertimbangan pengertian lalu berusaha menyatukannya dalam terang prinsip yang lebih tinggi. Tampak bahwa akal budi tidak memproduksi konsep-konsep dan pertimbangan-pertimbangan pengertian dari dalam dirinya sendiri. Ia berurusan dengan relasi deduktif antara pertimbangan-pertimbangan yang dikonstruksikan oleh pengertian di dalam pemakaiannya secara empiris. Yang dicari oleh Kant adalah konsep-konsep dan pertimbangan-pertimbangan pengertian yang tak dikondisikan atau tak diisyaratkan, yang mana ini tidak dapat diberikan oleh pengalaman. Prinsip akal budi murni mengandaikan rangkaian kondisi atau syarat yang mencapai yang tak terkondisikan dan sekaligus mengandaikan ada yang tak terkondisikan itu.

Apakah benar secara objektif bahwa rangkaian pertimbangan yang dikondisikan secara aktual dapat disatukan dalam yang tak dikondisikan? Kant menunjukkan ada tiga tipe dari inferensi silogistik, yaitu kategoris, hipotetis, dan disjungtif. Ketiganya sesuai dengan tiga kategori relasi, yaitu substansi, sebab, dan komunitas atau resiprositas. Sesuai dengan tiga tipe inferensi itu ada tiga jenis kesatuan tak terkondisikan yang dipostulatkan atau diasumsikan oleh prinsip-prinsip akal budi

murni. Dalam rangkaian silogisme kategoris akal budi cenderung menuju konsep yang merupakan subjek dan tidak pernah predikat. Bila terus dengan rangkaian silogisme hipotetis, maka akal budi menuntut kesatuan tanpa syarat dalam bentuk prapengandaian yang pada dirinya mengandaikan tak satupun yang mana ini adalah prapengandaian terakhir. Demikian juga dengan bila terus dengan rantai silogis disjungtif, maka akal budi menuntut kesatuan tak terkondisikan dalam bentuk suatu agregasi dari anggota-anggotanya yang membuatnya penuh. Dengan tiga jenis kesatuan tak terkondisikan dari tiga jenis inferensi silogistik ini Kant ingin menghindarkan deduksi dari apa yang dituduhnya ada pada Aristoteles. Dengan ini Kant mau menunjukkan apakah kategori-kategori itu dan mengapa hanya kategori-kategori dan bukan yang lain dengan cara mendeduksikannya dari tipe pertimbangan logis yang mengandaikan klasifikasi tipe-tipe ini. Dengan mendeduksikan ide-ide akal budi murni ia ingin menunjukkan apakah ide-ide ini dan mengapa harus mereka dan bukan yang lain. Ada tiga ide prinsipal dari akal budi murni, yaitu jiwa sebagai subjek substansial permanen, dunia sebagai totalitas dari fenomena yang berhubungan secara kausal, dan Allah sebagai kesempurnaan absolut sebagai kesatuan dari kondisi-kondisi dari objek-objek pikiran secara umum. Ketiga ide ini tidak bawaan sejak lahir. Pada waktu yang sama mereka juga tidak dialami secara empiris. Mereka muncul sebagai hasil dari dorongan natural akal budi murni menuju pemenuhan yang dicapai dengan pengertian. Ide-ide dari akal budi murni ini tidak mempunyai dorongan natural menyatukan syarat-syarat pengalaman, yang mana ini pun tidak bergerak menuju yang

tidak terkondisikan dalam tiga bentuk tadi. Ketiganya ini melampaui pengalaman. Karena itu, ide-ide dari akal budi murni disebut Kant sebagai ide-ide transendental meski kemudian ia menyebut ide ketiga atau Allah sebagai ideal transendental karena Allah dilihat sebagai kesempurnaan tertinggi dan absolut. Di sini bila subjek yang berpikir adalah objek materi dari yang psikologis, totalitas semua fenomena (dunia) merupakan objek materi dari kosmologi, dan entitas yang mengandung kondisi tertinggi dari kemungkinan semua yang dapat dipikirkan adalah objek materi dari yang teologis. Demikianlah akal budi murni memberikan idenya untuk suatu doktrin transendental dari jiwa (*psychologia rationalis*) untuk suatu sains yang transendental dari dunia (*cosmologia rationalis*) dan akhirnya untuk doktrin transendental dari Allah (*theologia transcendentalis*). Ketiganya bukan hasil fakultas intuisi intelektual yang tidak dimiliki manusia sehingga objek-objek yang sesuai dengannya tidak dapat diberikan pada kita, dan juga mereka tidak dapat diberikan melalui pengalaman. Jiwa substansial, dunia sebagai totalitas semua yang tampak, maupun Allah, pengada tertinggi, tidak dapat merupakan fenomena. Ide-ide itu muncul tidak melalui demonstrasi material dari pengalaman terhadap syarat-syarat yang *a priori* dari pengalaman. Ketiganya tidak bisa diharapkan dari akal budi yang membuat apa yang disebut pemakaian transendental, yang menuntut pembuktian eksistensi dan hakikat yang sesuai dengan objek, sehingga dengannya pengetahuan teoretis kita akan objek-objek diperluas. Karena itu, kebenaran bagi Kant bukan penyesuaian diri pengertian terhadap realitas, melainkan pengertian yang menyesuaikan realitas dengan dirinya. Ini

berarti bahwa objek pengertian manusia adalah realitas yang sudah direkayasa oleh pengertian yang *a priori* (tanpa data realitas, termasuk tanpa pandangan orang, kebiasaan, nilai budaya, perkembangan sejarah, struktur sosial, dll) dan deduktif murni (tanpa memperhatikan pengalaman empiris). Yang *a priori* ini bermula dari *vernunft* (akal budi sebagai kemampuan mengatasi medan pancaindra). “Murni” di sini berarti tanpa penentuan oleh unsur-unsur empiris. Akal budi teoretis (murni) ini mengenai pengertian, namun keberadaannya sendirian ditolak oleh Kant karena tidak ada pengertian teoretis sah yang tanpa pendasaran pada pengertian indrawi. Sementara itu, akal budi praktis (murni) mengenai tindakan dan ia diterima oleh Kant meskipun ia juga tidak berdasarkan data empiris.

Menurut Kant pengetahuan itu hanya mungkin dari yang indrawi saja karena hanya yang indrawilah yang berhubungan dengan realitas. Sementara itu, substansi, sebab-akibat, jiwa, dunia, Allah, aku merupakan paham-paham adiindrawi (kategori rasio) untuk menangani yang indrawi atau, dengan kata lain, syarat-syarat *a priori* untuk menempatkan objek-objek dalam cakrawala pengertian. Akan tetapi, adanya kesadaran moral merupakan sesuatu yang melampaui yang indrawi empiris *a posteriori* dan terbuka pada yang di luar yang indrawi itu. Ia tidak mungkin ada di bidang teoretis sehingga ia ada di bidang praktis. Karena itu etika itu sesuatu yang adiindrawi. Ia bukan pengetahuan teoretis. Kant mau membangun etikanya di atas akal budi praktis ini saja. Akal budi praktis merupakan akal budi dalam penggunaan atau fungsi praktisnya. Akal budi praktis menunjuk pada kemampuan memilih tindakan tanpa penentuan indrawi apapun (dorongan batin, kebutuhan, nafsu,

emosi, perasaan tak menyenangkan maupun menyenangkan, apapun dorongan alami maupun hukum alam) dan untuk memikirkan hukum-hukum sendiri sebagai prinsip tindakannya dalam kebebasan. Ia bertindak secara bebas dan otonom dalam memikirkan sendiri hukum-hukum dan mengakuinya sebagai prinsip dan bertindak sesuainya. Ia merupakan kemampuan untuk menghendaki apa yang sesuai dengan sesuatu yang diakui sendiri sebagai hukum. Akal budi merupakan sumber dari objek-objeknya sendiri. Ia berkenaan dengan pilihan moral, namun tidak dengan kategori-kategori yang mengaplikasi kategori-kategori pada data intuisi indrawi seperti pada hasil pilihan atau keputusan moral sesuai dengan hukum yang darinya ia mengalir. Akal budi praktis ini merupakan landasan dari determinasi kehendak yang merupakan daya menghasilkan objek-objek yang sesuai dengan ide atau yang menentukan dirinya sendiri menghasilkannya. Kehendak sendiri merupakan daya rasional. Akal budi praktis terarah pada pilihan tindakan yang sesuai dengan hukum moral. Ia menghendaki sesuatu sesuai dengan satu prinsip atau maksim. Ia membuat objeknya real atau memproduksi objeknya. Dengan kata lain, ia menghasilkan pilihan tindakan sesuai dengan konsep-konsep atau prinsip-prinsip moral. Ini berbeda dengan akal budi teroretis yang menentukan atau menyusun objek yang diterimanya dalam intuisi. Ia mengaplikasi suatu *datum* yang diberikan dari sumber yang lain selain akal budi sendiri yang menjadi objek dari daya kognitifnya. Ia pun terarah pada pengetahuan.

4. Apa itu moralitas menurut Kant? Moralitas menunjuk pada apa yang baik dan yang buruk pada dirinya sendiri tanpa



pembatasan sama sekali dalam segala segi. Baik buruk ini ditentukan oleh kehendak baik: sejauh berkehendak baik, maka ia baik tanpa bergantung pada apapun di luarnya. Ia baik pada dirinya sendiri. Adalah kehendak baik ini yang menentukan dan mengukur yang lain sebagai baik atau tidak. Apa itu kehendak baik? Kehendak baik merupakan kehendak yang mau melakukan kewajiban. Manusia tidak hanya roh murni yang tergerak oleh akal budi, tetapi juga makhluk alami dengan dorongan hawa nafsu, emosi, kecenderungan, kebutuhan yang membuatnya juga tertarik melakukan yang jahat. Akal budi praktis hadir dalam kehendak untuk mewujudkan diri dalam bentuk kewajiban di tengah pengalaman yang indrawi-alami. Di sini suatu tindakan melakukan kewajiban dilakukan demi kewajiban itu moral. Di sini tidak dilihat hasilnya maupun intensinya. Kehendak juga mencakup sarana untuk mewujudkan yang dikehendaknya. *Foundations of the Metaphysics of Moral* dibuka dengan kalimat : “Adalah tidak mungkin memandang apapun di dunia ini, atau bahkan di luarnya, yang dapat disebut baik tanpa kualifikasi kecuali hanya suatu kehendak baik.” Pembuktian kenyataan moralitas ini tidak teoretis, tapi praktis. *Nah*, di sinilah etika itu berarti refleksi atas pengalaman berupa kesadaran moral yaitu kesadaran mengenai adanya kewajiban mutlak. Bukti adanya kewajiban mutlak bukan suatu bukti teoretis. Ia dapat diketahui dan dirasakan. Ia suatu fakta walau bukan suatu fakta empiris, tetapi ada dalam kesadaran (fakta akal budi, suara hati). Ia tidak dapat dibuktikan, namun hanya dapat ditunjuk dan disebutkan segi-seginya.

Moralitas menuntut hukum-hukum absolut. Sejauh hukum-hukum itu absolut, maka hukum-hukum ini tidak hanya dipandang untuk manusia, tetapi juga untuk semua yang serupa (pengada rasional). Untuk mempunyai aplikabilitas umum demikian, hukum-hukum ini tidak dapat dipelajari melalui pengalaman atau studi empiris apapun selain diasalkan dari suatu studi yang murni *a priori*. Karena itu, Kant memandang bahwa manusia, sejauh ia adalah rasional, merupakan subjek bagi suatu hukum moral yang absolut. Dengan tunduk pada hukum moral absolut maka manusia dibedakan secara mendasar dari semua pengada material lain di dunia yang tunduk pada hukum kodrat. Di sini dibedakan fisika dan etika, di mana yang pertama tunduk pada hukum alam, sedangkan yang terakhir tunduk pada hukum kebebasan. Hukum kebebasan sendiri menyusun hukum moral absolut.

5. Apakah pandangan Kant tentang kehendak manusia? Kant memandang manusia dalam dua cara: sebagai makhluk indrawi atau fisik ia ditentukan secara kausal menurut hukum alam, tetapi sebagai makhluk intelektual atau rasional murni ia independen terhadap determinisme kausal dan mampu bertindak menurut hukum kebebasan. Karena itu, ia menunjukkan bahwa kehendak manusia tunduk pada dua pengaruh. Sebagai yang indrawi atau fisik ia mempunyai keinginan-keinginan yang muncul dari kodrat fisik dan merespon kebutuhan-kebutuhan fisik yang bercirikan keinginan menjadi bahagia yang ada secara universal bersama keinginan-keinginan lain yang menjadi sumber kecenderungan-kecenderungan yang menjalankan pengaruh pada kehendak. Sebagai yang intelek rasional padanya ada hukum kebebasan

yang melawan kekuatan kecenderungan dan menentukan kehendak itu secara independen terhadap pengaruh-pengaruh dan kecenderungan-kecenderungan eksternal.

Kehendak manusia dipengaruhi baik oleh akal budi maupun oleh kecenderungan. Karena itu, manusia tidak musti menghendaki (dan sebagai konsekuensinya bertindak) pada saat akal budi murni menyatakan apa yg benar karena ini dapat dikacaukan oleh kecenderungan-kecenderungan. Jika kehendak ditentukan sesuai dengan hukum moral objektif, maka ia harus dibatasi. Kant menunjukkan dulu bahwa manusia mempunyai akal budi untuk percaya bahwa dirinya sendiri mampu menentukan kehendaknya melalui akal budi. Manusia hanya dapat menjadi subjek hukum moral jika ia mampu menolak pengaruh-pengaruh kecenderungan-kecenderungannya dan menentukan kehendak-kehendaknya melalui akal budi yang sesuai dengan prinsip atau hukum yang diketahui secara *a priori*. Rumus yang mengungkapkan suatu perintah yang membatasi kehendak ini disebut imperatif.

Kebebasan kehendak merupakan kenyataan yang berhubungan langsung dengan kesadaran moral. Ia suatu "postulat" (sesuatu yang tidak dapat dibuktikan secara teoretis, namun kenyataannya tidak dapat disangkal karena realitas adalah tidak mungkin bila postulat tidak ada). Postulat lain adalah imortalitas jiwa dan eksistensi Allah. Tidak ada moralitas tanpa imortalitas jiwa dan keberadaan Allah sebagai nilai tertinggi manusia, yang memungkinkan penyatuan kebahagiaan dengan moralitas. Moralitas di dunia tidak menjamin kebahagiaan, meskipun moralitas itu disadari sebagai tidak

percuma. Janji nilai tertinggi hanya terpenuhi sesudah mati. Jika jiwa tidak mati, maka kesadaran moral menjadi tidak dapat dimengerti. Orang yang bermoral berhak menjadi bahagia. Kebahagiaan tidak dijamin dari diri sendiri atau hasil otomatis dari hidup bermoral sehingga diperlukan adanya pengada yang mahatahu, mahakuasa, dan suci sebagai penjaminnya. Tampak di sini bahwa sumber moralitas itu adalah subjek manusia itu sendiri, tepatnya otonomi dari kehendak bebasnya. Dari dalam manusia sendiri dapat dituntut pertanggungjawaban sepenuhnya atas tindakannya dengan argumentasi rasional.

6. Apa itu imperatif? Imperatif menyatakan kewajiban. Menurut Kant ada dua jenis imperatif: hipotetis dan kategoris. Yang pertama menunjukkan keharusan praktis dari suatu tindakan yang mungkin sebagai sarana untuk mencapai sesuatu yang lain yang diinginkan (atau mungkin diinginkan). Yang kedua adalah yang menunjukkan suatu tindakan sebagai yang pada dirinya sendiri bersifat harus secara objektif tanpa memperhatikan tujuan yang lain apapun itu. Perbedaan yang hipotetis dan kategoris tampak pada: semua imperatif menentukan kehendak pada suatu kebaikan namun yang hipotetis hanya mengatakan bahwa suatu tindakan adalah baik sejauh seseorang mempunyai suatu tujuan partikular. Yang hipotetis menyatakan sarana-sarana pada tujuan-tujuan tertentu. Karena tujuan-tujuan ini kontingen karena tidak ada keharusan bagi manusia untuk memiliki keinginan-keinginan partikular dari apa yang dialami, maka tujuan-tujuan ini tidak dapat menghasilkan suatu imperatif kategoris. Semua imperatif yang dikondisikan oleh hasrat atau kecenderungan atau kepentingan adalah imperatif hipotetis. Sementara itu, imperatif kategoris tidak dapat

bergantung pada tujuan kontingen apapun selain sebagai sesuatu yang menghadirkan suatu tindakan yang pada dirinya sendiri bersifat harus secara objektif. Ia menunjukkan kalau itu ada, maka suatu tindakan akan seperti apa. Imperatif kategoris itu tidak bersyarat. Kehendak moral yang mematuhi imperatif kategoris tidak harus dideterminasi oleh kepentingan. Dengan kata lain ia tidak harus heteronom, misalnya oleh belaskasih. Ia tidak ditentukan oleh kecenderungan yang terlibat dalam rangkaian kausal. Ia harus otonom. Ide imperatif kategoris mengandung secara implisit ide otonomi kehendak. Otonomi ini dapat dinyatakan secara eksplisit dalam suatu rumusan imperatif. Kant mengatakan bahwa otonomi kehendak merupakan prinsip tertinggi dari moralitas dan satu-satunya prinsip dari semua hukum moral dan kewajiban-kewajiban yang sesuai. Heteronomi kehendak merupakan sumber dari prinsip-prinsip moralitas yang jauh dari basis kewajiban dan bertentangan dengan prinsip kewajiban dan moralitas kehendak. Kant menolak heteronomi kehendak karena jika kita menerima heteronomi kehendak berarti kita menerima asumsi bahwa kehendak adalah subjek dari hukum moral yang bukan hasil dari legilasinya sendiri sebagai suatu kehendak rasional. Tak satupun hukum yang mampu memberikan prinsip-prinsip tertinggi moralitas dan kewajiban. Jika kita katakan kehendak Allah adalah norma moralitas, maka kita masih harus bertanya mengapa kita harus mematuhi kehendak ilahi. Kant tidak mengatakan bahwa kita tidak harus mematuhi kehendak ilahi jika itu ada, tapi kita harus pertama-tama mengakui kepatuhan pada Allah sebagai suatu kewajiban. Jadi, sebelum mematuhi Allah kita harus melegislasi sebagai pengada rasional. Otonomi

dari kehendak moral merupakan prinsip tertinggi moralitas. Akan tetapi, konsep otonomi dari legislasi secara moral tidak ada artinya kalau kita tidak membuat pembedaan pada manusia sebagai manusia yang dipandang secara murni sebagai pengada rasional dengan suatu kehendak moral dan manusia sebagai ciptaan yang juga subjek bagi keinginan-keinginan dan kecenderungan-kecenderungan yang dapat berkonflik dengan apa kata rasio. Kehendak atau akal budi praktis melegislasi dan manusia sebagai subjek dari berbagai keinginan, impuls, dan kecenderungan harus mematuhi.

Imperatif kategoris merupakan proposisi *a priori* sintetis praktis. Ia haruslah mengikat atau mewajibkan kehendak untuk bertindak. Ia tidak memperluas pengetahuan teoretis kita akan objek seperti yang dilakukan prinsip-prinsip *a priori* sintesis. Ia diarahkan pada tindakan untuk menunjukkan tindakan-tindakan yang baik pada dirinya sendiri, bukan pada pengetahuan kita akan realitas empiris. Proposisi *a priori* ini independen terhadap semua hasrat dan kecenderungan. Dapat hanya ada satu imperatif kategoris. Dari ide imperatif kategoris sendiri dapat dideduksikan suatu rumusan imperatif kategoris. Imperatif kategoris merupakan suatu hukum absolut. Akan tetapi, meski jelas imperatif kategoris mengandaikan hukum absolut, namun tidak jelas apa yang akan diperintahkan oleh hukum ini. Seandainya isi dari hukum ini memaksimalkan kebahagiaan manusia, maka apa yang menyusun kebahagiaan manusia ini merupakan sesuatu yang kontingen dan semua yang dapat dihasilkan manusia merupakan imperatif hipotetis yang terarah pada suatu tujuan kontingen partikular. Imperatif kategoris tidak dapat diarahkan pada tujuan kontingen

partikular apapun. Yang imperatif tidak menuntut apapun selain kesesuaian dengan hukum absolut. Karena tidak ada sesuatupun yang partikular yang padanya hukum absolut ini terarah, yang imperatif ini hanya dapat memerintahkan supaya suatu tindakan sekurang-kurangnya konsisten dengan hukum absolut. Imperatif ini tidak terletak pada satu isi spesifik, tetapi menyatakan tuntutan formal yang harus selalu dilakukan sedemikian rupa sehingga seseorang hanya dapat dituntut bertindak oleh suatu hukum absolut. Kant tidak mau imperatif hipotetis apapun menjadi imperatif moral. Ini berarti "kebahagiaan" dapat dipandang sebagai keadaan subjektif yang diperoleh oleh tindakan-tindakan tertentu, tetapi yang berbeda dari tindakan-tindakan dengan imperatif hipotetis, sebab pada yang hipotetis ini tindakan-tindakan ditimbang sebagai semata-mata baik sebagai sarana pada suatu tujuan yang semata-mata eksternal. Dengan menolak yang hipotetis untuk disebut sebagai imperatif moral, tampak bahwa Kant memandang bahwa imperatif moral haruslah kategoris atau memerintahkan tindakan dan tidak hanya sebagai sarana untuk mencapai tujuan, tetapi merupakan kebaikan pada dirinya sendiri.

Hukum praktis atau moral adalah universal. Universalitas itu menyangkut bentuknya. Semua prinsip tindakan konkret harus ambil bagian dalam universalitas ini jika ingin memenuhi syarat untuk disebut moral. Dengan imperatif kategoris manusia bisa mengetahui adanya kewajiban. Manusia mengetahui kewajiban dalam imperatif kategoris: "Bertindaklah secara moral!" Ini adalah perintah atau kewajiban mutlak satu-satunya. Perintah merupakan keharusan rasional dan objektif pada semua orang yang sedemikian meyakinkan sehingga orang

patuh. Yang imperatif kategoris itu merupakan keharusan satu-satunya yang wajib mutlak, tidak bersyarat, tidak bergantung pada maksud baik/tujuan/kondisi, di mana saja dan kapan saja, dan tanpa kekecualian.

Apakah dasar dari manusia sehingga ia bisa berbuat sesuai dengan imperatif kategoris? Dasar itu adalah otonomi kehendak. Imperatif kategoris merupakan tolak ukur tertinggi. Otonomi kehendak memungkinkan pemenuhan tuntutan-tuntutannya. Otonomi kehendak menunjuk pada kehendak sendiri yang memberikan hukum. Lawannya adalah heteronomi, yaitu yang menunjuk pada prinsip (maksim) yang berasal dari yang bukan kehendak sendiri sehingga tidak moral. ia disebut “materi kehendak” atau yang menguasai kehendak dengan hukum dari luar. Ketika yang material ini ditolak, maka tinggal “forma”-nya sebagaimana ditemukan pada otonomi kehendak. Otonomi kehendak ditentukan oleh bentuk prinsip-prinsipnya, yaitu keharusan yang berasal dari kewajiban yang diakui sebagai kewajibannya; bukan sebagai sesuatu yang diletakkan dari luar, tetapi dari diri sendiri sebagai sesuatu yang dikehendaki. Seseorang bertanggungjawab ketika mengikuti patokan yang berasal dari kehendak otonom, dan bukan heteronom. Sikap otonom tidak berarti menyangkal adanya kebutuhan-kebutuhan dan dependensi-dependensi sosial dll, tetapi tidak ditentukan oleh semuanya itu.

Di samping itu, Kant mempostulatkan bahwa manusia dan pengada rasional apapun adalah tujuan dalam dirinya sendiri. Konsep pengada rasional sebagai tujuan dalam dirinya sendiri dapat berguna sebagai landasan bagi prinsip atau hukum



praktis tertinggi. Kita tidak dapat membuat manusia sebagai sarana, misalnya pemangkas rambut. Ini diterapkan Kant dalam imperatif kategoris. Bagaimana raja memakai para serdadu untuk perang demi kebesaran kerajaannya? Ini membawa pada ide akan kehendak dari setiap pengada rasional sebagai yang membentuk hukum universal. Menurut Kant kehendak manusia yang dilihat sebagai pengada rasional harus dipandang sebagai sumber dari hukum yang ia akui sebagai mengikat secara universal. Ini adalah prinsip otonomi yang dilawankan dengan heteronomi dari kehendak.

7. Apakah kebaikan menurut Kant? Konsep Kant tentang kebaikan adalah kebaikan yang tanpa kualifikasi. Kebaikan dengan kualifikasi merupakan kebaikan karena sesuatu yang luariah pada dirinya seperti kekayaan atau kecerdasan, yang mana ini menuntut adanya hal-hal semacam itu untuk dapat disebut baik, dan bila hal-hal luariah itu ada, maka yang luariah ini pun terbuka untuk dimanipulasi dan disalahgunakan. Suatu kehendak baik adalah tidak dapat buruk dalam situasi apapun. Ia baik tanpa kualifikasi. Kehendak baik adalah kehendak yang baik pada dirinya sendiri (menurut nilainya yang intrinsik) dan tidak hanya dalam hubungan dengan sesuatu yang lain. Dengan demikian, suatu kehendak adalah baik berarti ia mempunyai nilai intrinsik. Suatu kehendak tidak dapat dikatakan baik pada dirinya semata-mata karena sebab-sebabnya, termasuk karena tindakan yang baik. Karena itu, harus diberi isi pada istilah "baik" itu ketika diterapkan pada kehendak dan adalah tidak cukup hanya mengatakan bahwa kehendak baik adalah kehendak baik atau kehendak adalah baik ketika ia baik.

Untuk menjelaskan makna istilah “baik” Kant beralih ke konsep kewajiban yang baginya merupakan ciri dari kesadaran moral. Suatu kehendak yang bertindak untuk kepentingan kewajiban adalah kehendak yang baik. Kalau dikatakan bahwa kehendak Allah adalah kehendak baik, maka akan absurd untuk mengatakan Allah menjalankan kewajibannya karena konsep kewajiban mengandung konsep kemungkinan mengatasi halangan. Karena itu, tidak dapat dikatakan bahwa kehendak baik adalah kehendak yang bertindak untuk kepentingan kewajiban. Kita hanya dapat mengatakan bahwa suatu kehendak yang bertindak untuk kepentingan kewajiban adalah kehendak baik. Kant membedakan tindakan yang sesuai dengan kewajiban dan tindakan yang dilakukan demi kewajiban. Menurutnyanya hanya tindakan-tindakan yang dijalankan demi kewajiban yang memiliki nilai moral, misalnya mempertahankan hidup seseorang. Jika aku mempertahankan hidupku semata-mata karena ada kecenderungan untuk itu, maka tindakanku tidak mempunyai nilai moral. Ia punya nilai moral kalau itu adalah merupakan kewajibanku mempertahankan hidupku. Kalau itu sesuai dengan kewajiban, maka itu tidak mempunyai nilai moral. Jadi semakin mengecil kecenderungan melakukan kewajiban kita, maka makin besar nilai moral tindakan kita. Sebaliknya semakin besar usaha kita mengatasi diri kita demi melakukan kewajiban kita, maka makin bertambah moralnya.

Bila kehendak baik menjelma dalam tindakan demi kewajiban, dalam hal apa terletak pengertian dari bertindak demi kewajiban itu? Pertama-tama, ini berarti bertindak di luar acuan pada hukum moral (“kewajiban adalah keharusan bertindak di luar acuan pada hukum”). Karakteristik dari hukum

adalah universalitasnya yang tidak mengenal pengecualian. Hukum di sini bisa dimengerti dari perbedaan antara maksim dan prinsip. Prinsip adalah hukum moral objektif fundamental yang didasarkan pada akal budi praktis murni. Ia prinsip yang di atasnya semua manusia akan bertindak jika mereka adalah pelaku moral rasional murni. Maksim adalah prinsip subjektif dari keinginan kehendak. Ia merupakan prinsip yang di atasnya seorang pelaku bertindak secara faktual dan yang menentukan keputusan-keputusannya. Sebagai prinsip subjektif dalam bertindak maksim menunjuk pada sikap dasar hati dalam mengambil sikap dan tindakan konkret yang memberikan arah bersama kepada sejumlah maksud dan tindakan konkret. Ia merupakan dasar penilaian moral terhadap orang lain. Etika yang berdasarkan maksim memperhatikan sikap hati sebagai sumber perbuatan dan lebih tepat daripada etika norma-norma (kesesuaian dengan norma). Maksim dapat terdiri dari berbagai jenis dan dapat sesuai atau tidak dengan prinsip objektif atau prinsip-prinsip hukum moral. Dibedakan antara maksim empiris atau material dan *a priori* atau formal. Yang pertama menunjuk pada tujuan atau hasil yang diinginkan, sedangkan yang kedua tidak. Maksim yang memberikan nilai moral pada tindakan adalah yang kedua atau yang tidak merujuk pada objek keinginan indrawi apapun atau hasil apapun yang diperoleh oleh tindakan. Jika prinsip subjektif dari keinginan kehendak adalah kepatuhan pada hukum moral universal, di luar acuan pada hukum, maka tindakan-tindakan yang diatur oleh maksim akan memiliki nilai moral karena mereka dijalankan demi kewajiban. Bertindak demi kewajiban itu dirumuskan dengan: "aku tidak pernah bertindak selain apa yang aku dapat juga

inginkan bahwa maksimku seharusnya menjadi hukum universal”, di mana maksim di sini menunjuk pada maksim empiris atau material. Kita seharusnya membawa semua maksim material kita dan meletakkannya di bawah bentuk hukum sedemikian rupa sehingga bentuk ini menjadi universal. Di sini tampak acuan dan kepatuhan pada hukum yang menghasilkan maksim formal. Dalam praktik kita semua bertindak menurut apa yang disebut Kant sebagai maksim, yang dengan ini ditunjukkan bahwa kita semua memiliki prinsip keinginan kehendak yang subjektif. Di sini suatu kehendak yang terbatas tidak dapat menjadi baik kalau ia tidak dimotivasi oleh hormat pada hukum universal. Agar kehendak kita menjadi baik secara moral, kita harus bertanya pada diri kita sendiri apakah kita dapat menghendaki agar maksim kita, prinsip-prinsip subjektif dari keinginan kehendak kita seharusnya menjadi hukum universal. Jika tidak, maka kita harus menolak maksim itu. Kant mengajukan: “Bertindaklah semata-mata menurut prinsip (*maksim*) yang dapat sekaligus kaukehendaki menjadi hukum umum!” Prinsip baik menurut moral adalah yang kalau itu berlaku bukan hanya bagi kita, melainkan bagi semua orang. Pada maksim tersebut tampak bahwa suatu prinsip adalah benar hanya apabila itu dapat diuniversalkan sehingga yang tidak bisa berlaku umum adalah jahat karena umumnya orang cenderung mengejar keuntungan egois. Penguniversalan merupakan ciri hakiki kewajiban moral. Rumusan-rumusan lain dari imperatif kategoris dalam bentuk dasar: “Bertindaklah demikian seakan-akan maksim tindakanmu dapat, melalui kehendakmu, menjadi hukum alam umum.”; “Bertindaklah sedemikian rupa sehingga engkau memakai umat manusia, baik

dalam pribadimu, maupun dalam pribadi setiap orang lain, selalu juga sebagai tujuan, tidak pernah hanya sebagai sarana.”; ”Semua maksim dari perundangan sendiri harus dapat dicocokkan menjadi satu kerajaan tujuan yang mungkin, satu kerajaan alam.” Dengan ini pula Kant sudah menunjukkan bagaimana ide bertindak demi kewajiban itu diwujudkan secara konkret. Ini dirumuskan oleh Kant dengan apa yang disebut imperatif kategoris.

Imperatif kategoris memerintahkan maksim-maksim yang berguna sebagai prinsip-prinsip bagi keinginan kehendak kita yang seharusnya sesuai dengan hukum universal. Hanya ada satu imperatif kategoris dan itu adalah bertindaklah sehingga maksim yang dengannya engkau dapat pada waktu yang sama engkau inginkan itu seharusnya menjadi hukum universal. Rumusan imperatif itu adalah: bertindaklah seolah-olah maksim dari tindakanmu menjadi melalui kehendakmu suatu hukum kodrat yang universal. Kant tidak bermaksud menyediakan aturan-aturan tindakan konkret yang dapat dideduksi dari imperatif kategoris dalam arti di mana konklusi dari silogisme dapat dideduksikan dari premis-premisnya. Imperatif berguna tidak sebagai premis bagi deduksi, tetapi sebagai kriteria untuk menimbang moralitas prinsip-prinsip tindakan yang konkret. Misalnya aku memberi derma. Karena itu, aku bertanya pada diriku sendiri apakah aku dapat menghendaki maksim ini sebagai suatu hukum universal yang valid bagi semua, yaitu bahwa seseorang seharusnya memberikan bantuan pada yang miskin, dan kuputuskan aku dapat menghendaki. Maksimku secara moral dibenarkan. Jadi hukum moral yang aku kehendaki tidak dideduksikan oleh semata-mata analisis dari imperatif

kategoris karena ia memperkenalkan ide-ide yang tidak terkandung pada yang kemudian. Hukum dapat dikatakan diasalkan dari imperatif kategoris dalam arti ia diasalkan melalui aplikasi imperatif.

9. Apa itu pengetahuan moral? Pengetahuan moral adalah pengetahuan yang menyampaikan kebenaran tentang apa yang seharusnya dilakukan seseorang. Ia bukan pengetahuan tentang apa itu atau bagaimana seseorang bertindak secara aktual. Ia merupakan pengetahuan *yg a priori* (tidak bergantung pada tindakan aktual seseorang.) Bila misalnya “bergosip jangan dilakukan”, maka itu tidak bisa ditarik dari fakta bahwa itu dilakukan atau tidak oleh manusia. Dalam pengetahuan moral yang dicari adalah yang bersifat harus dan universal. Kant yakin bahwa pengetahuan moral kita mengandung berbagai unsur. Tugas pertama filsuf moral adalah mengisolasi secara *a priori* unsur-unsur dalam pengetahuan moral kita dan menunjukkan asal muasalnya dalam pembuatan sintesis *a priori*. Ini dilakukan tidak dengan membuang semua pertimbangan moral harian lalu membuat sistem moral yang baru, tetapi cukup dengan menemukan prinsip-prinsip *a priori* tatkala kita melakukan tindakan menimbang pada saat membuat pertimbangan moral. Dari sini dihasilkan kategori-kategori dan prinsip-prinsip pertimbangan yang mana kategori-kategori ini akan dapat mendasari prinsip-prinsip *a priori* sintesis dari pengetahuan teoretis kita yang terletak dalam struktur pengertian kita. Dengan demikian, yang dicari adalah asal muasal dalam akal budi praktis dari prinsip-prinsip fundamental yang menurutnya kita melakukan tindakan menimbang ketika membuat pertimbangan secara moral. Ini berarti pertama-tama seorang

filsuf moral harus membebaskan pengetahuan moral dari semua unsur yang diasalkan secara empiris dan menunjukkan asal muasalnya dalam akal budi praktis. Dengan kata lain, tugas filsuf moral adalah menemukan dalam akal budi praktis sumber unsur-unsur *a priori* dalam pertimbangan moral.

# 12. DAVID HUME

(1711-1776)

1. Mengapa Hume mengkritik moral yang menjadikan rasio sebagai pendasaran moralitas? Hume memberikan definisi tentang moral berdasarkan rasio: "Semua sistem yang mengafirmasi bahwa keutamaan tak lain daripada kesesuaian dengan rasio; yang ada antara hal-hal kesesuaian dan ketidasesuaian yang juga bagi semua dipandang masuk akal; yang mana norma-norma tidak berubahnya tentang yang tepat dan yang tidak tepat meletakkan kewajiban mereka tidak hanya pada ciptaaan-ciptaan manusiawi, tetapi juga pada Keilahian itu sendiri; semua sistem ditemukan untuk menopang moralitas, kebenaran, yang dipikirkan dengan bantuan ide-ide, oleh penyusunan bersama mereka dan perbandingan mereka." (*Traite de la Nature Humaine*, III, 1, 1). Sistem-sistem rasional berpretensi mendasarkan distingsi-distingsi moral atas aktivitas rasional yang merupakan sautu aktivitas penghubungan ide-ide seperti perbandingan *a priori* ide-ide atau yang berangkat dari fakta-fakta. Hume mengkritik rasionalisme moral semacam ini. Bagi Hume rasio dalam penalaran *a priori*-nya bersifat indiferens pada nilai-nilai hidup dan tidak berdaya mendatangkan efek moral yang khas pada tindakan manusia karena fungsi dari rasio sebenarnya adalah untuk menemukan kebenaran atau kesalahan dari suatu proposisi, diskursus, dan kepercayaan, serta menghubungkan



ide-ide dan fakta-fakta. Dalam tatanan moral yang berlaku adalah baik dan buruk, bukan benar dan salah. Suatu prinsip yang hakikatnya spekulatif tidak dapat menghasilkan efek bagi moralitas, dan demikian pula terhadap hidup dengan emosi-emosi (*passions*)-nya. Yang baik dan yang buruk itu soal nilai-nilai yang menggerakkan tindakan manusia yang melibatkan *passions* sehingga pertimbangan akan kebenaran tidak bisa berlaku efektif di sini. Menurut Hume pendasaran moralitas ditemukan dalam prinsip yang termasuk dalam tatanan *passions* yang daripadanya dapat diketahui perasaan moral. "Moralitas itu dengan demikian lebih merupakan termasuk pada perasaan alih-alih pertimbangan." (T,III, 1, 2).

Etika Hume dikatakan bertentangan dengan Kant. Pertentangan ini adalah sehubungan dengan peran rasio dalam etika di mana berbeda dari Kant, bagi Hume peran rasio dibatasi seminimal mungkin dalam moral. Hume menyerang peran akal budi dalam moral. Menurutnya penalaran akal budi seperti penalaran demonstratif (hubungan-hubungan abstrak di antara ide-ide) dan penalaran kemungkinan sebab-sebab dan efek-efek) tidak dapat menjadi motif bagi kehendak maupun menghasilkan tindakan apapun sama sekali karena yang pertama berkenaan dengan relasi-relasi abstrak dengan dunia ide-ide, sementara kehendak berkenaan dengan realitas-realitas. Ia tidak pernah dapat menjadi sebab tindakan karena tidak memiliki tujuan yang ditentukan dari dirinya sendiri. Pada yang kedua tidak ada sebab-efek di balik tindakan karena yang ada adalah asosiasi emosi dengan tindakan. Hal ini bisa berasal dari emosi karena ketertarikan atau ke-*emoh*-an terhadap objek yang kemudian kita nalar oleh karena dorongan *passion*. Moral

tidak dapat diasalkan dari akal budi dalam arti memakai ide-ide kebaikan atau keburukan dalam etika. Adalah dorongan yang mengikuti pengalaman senang dan sakit yang menjadi pemicu tindakan, bukan akal budi! Akal budi tidak dapat bekerja dan berpengaruh kalau ia tidak menghasilkan emosi-emosi indrawi apapun. Akal budi tunduk pada *passion*. Akal budi karena mengeksklusikan pemakaian ide-ide kesenangan (kebaikan) atau sakit (keburukan) tidak dapat memicu *passion* apapun. Akal budi tidak pernah menjadi pemicu pilihan kehendak atau menentanginya sehingga ia tidak setarasebanding dengan *passion* yang mempunyai daya untuk itu. Akal budi merupakan instrumen bagi *passion*, bukan penyebabnya. Akal budi adalah dan seharusnya menjadi budak dari *passion*, dan tidak pernah tugasnya melebihi melayani dan mematuhi mereka. Perbedaan-perbedaan moral tidak diasalkan dari akal budi, tetapi dari perasaan-perasaan atau sentimen-sentimen (bentuk dari emosi [*passions*] yang kalem). Demikianlah tampak bahwa moralitas adalah lebih tepat sebagai yang dirasakan alih-alih yang ditimbang. Karena itu, Hume mengajukan klaim bahwa tidak ada *ought* dari suatu *is* ("Hukum Hume"). Lantas, apa peran akal budi dalam etika Hume? Bagi Hume akal budi sendirian tidak pernah dapat menjadi suatu motif bagi tindakan kehendak apapun. Akal budi tidak pernah dapat melawan *passion* dalam pengarahannya kehendak. Di samping itu, akal budi menimbang entah perihal fakta ataupun hubungan-hubungan.

2. Bagaimana Hume sampai pada rumusan yang dikenal sebagai "Hukum Hume": "Tidak ada suatu *ought* dari suatu *is*"? Pertama, Hume berambisi membuat pendasaran pada etika. Etika diartikannya sebagai ilmu tentang kodrat manusia. Ia

membaginya ke dalam studi tentang manusia sebagai pengada yang masuk akal alih-alih pengada yang aktif, dan studi tentang manusia yang terutama dilahirkan untuk tindakan. Ia ingin menemukan juga prinsip-prinsip dasar apa yang beroperasi dalam hidup etis manusia. Kedua, etika Hume bersandar pada filsafatnya tentang pikiran. Ia meneliti moralitas sebagai fenomena natural yang sudah ada dengan jalan meneliti pengertian manusia. Bagaimana pandangan Hume tentang pemikiran manusia dikristalisasi dengan empirismenya yang antimetafisika (“percuma mengurus yang melampaui rasio dan indra”) yang melihat bahwa kesadaran hanya berisi pengalaman inderawi sehingga hal-hal seperti kodrat, substansi, kausalitas, atau keharusan adalah berlebihan. Di sini diajukan juga bahwa dalam realitas tidak ada yang berdiri sendiri karena semuanya terkoneksi. Menurutnyanya pada mulanya adalah persepsi. Persepsi menyusun pengertian. Dengan persepsi objek-objek langsung segera hadir pada pikiran berupa kesan dan ide. Kesan ini berupa sensasi dan refleksi. Lagipula, hanya kesan yang dapat diketahui manusia. Selanjutnya, ide bergantung pada sensasi sebagai hasil asosiasi dari sensasi atau salinannya. Kemudian, ide-ide berasosiasi. ketika suatu ide hadir pada imajinasi, ide-ide lain yang berkaitan dengannya karena kemiripan cenderung mengikuti. Ia kemudian menjadi sebab dari emosi (*passion*), yang mana *passion* ini kemudian menghasikan sensasi (senang dan sakit). Pada *passion* sendiri terjadi juga suksepsi sejumlah *passion* yang mirip yang dipicu oleh asosiasi kesan-kesan yang serupa. Dari asosiasi kesan terbentuk ide-ide, yang lalu dengan daya asosiasi ide, pikiran bergerak dari satu ide ke ide yang lain, misalnya luka memicu *passion*, yang mana *passion* ini memicu

sejumlah *passion* yang serupa dengannya dan membawanya pada ide-ide lain yang dihubungkan dengan kesan-kesan. *Passion* merupakan kesan sekunder (*secondary impression*). Pengetahuan kita akan *passion* diperoleh dari pengamatan terhadap efek-efek dari *passion* itu. Bila *passion* itu kesan sekunder, apakah yang merupakan kesan primer? Kesan original adalah kesan-kesan dari sensasi-sensasi (*impressions of sensations*), yang mengada tanpa persepsi lebih dahulu yang muncul dalam jiwa. Ia mencakup semua kesan indrawi dan rasa nikmat-sakit, yang mana rasa sakit atau nikmat itu bisa memicu daya-daya perasaan seperti misalnya sakit, pedih, marah, bangga, berharap, gembira, takut, dll. Dengan demikian daya-daya perasaan ini muncul dari kesan-kesan atau ide-ide sebelumnya akan yang baik dan yg buruk. Daya-daya perasaan ini merupakan emosi-emosi dan afeksi-afeksi dalam arti umum dengan kualifikasi intensifitas tertentu dan keseketikaan. Dengannya persepsi hadir dalam bentuk kepercayaan ("*belief*"), yang terbentuk karena perasaan kebiasaan, atau gagasan psikologis (yang terbentuk karena kebiasaan sejumlah segi dari sesuatu yang muncul bersamaan). Asumsi-asumsi dasar dari tindakan manusia sebenarnya adalah kepercayaan-kepercayaan ("*beliefs*") fundamental yang perlu bagi hidup praktis. "*Beliefs*" ini tidak disimpulkan dari pengertian atas argumen rasional. Refleksi-refleksi dan penalaran-penalaran yang dibuat manusia mengandaikan "*beliefs*" yang pada dirinya sendiri bukan merupakan buah dari penalaran. Bagi Hume satu-satunya kebenaran yang berdiri sendiri di sini hanyalah kebenaran faktual. Karena itu, asumsi-asumsi dasar dari tindakan manusia sebenarnya adalah "*beliefs*" fundamental yang perlu bagi hidup

praktis. “*Beliefs*” ini tidak disimpulkan dari pengertian atas argumen rasional. Refleksi-refleksi dan penalaran-penalaran mengandaikan *beliefs* yang pada dirinya sendiri bukan merupakan buah dari penalaran. Apa efek dari tidak adanya kebenaran mutlak? Apa efeknya bagi etika? Efeknya itu mencakup: pengetahuan identik dengan kesan indrawi satu demi satu, tidak ada kepastian mengenai kebenaran, dan tidak ada apa yang disebut dengan “ada” dalam dirinya sendiri. Ini tampak pada misalnya: Siapa aku? Aku adalah deretan kontinyu kesan-kesan dalam rentangan waktu. Dan apakah efeknya bagi etika? Efeknya ada pada kebenaran faktual sebagai kebenaran yang disusun oleh ide-ide yang merupakan hasil dari asosiasi berdasarkan pengulangan perasaan kebiasaan dalam tatanan sesudahnya (*post hoc*) yang menghasilkan deretan kesan-kesan yang terus-menerus, tiadanya nilai mutlak, keharusan, norma moral objektif, keharusan moral maupun kewajiban kolektif.

3. Apakah “Perasaan Moral” pada Hume? Pertimbangan moral dilakukan ditentukan oleh perasaan. Karena ditolak etika yang tidak empiris maupun yang lepas dari perasaan, maka sesuatu itu bernilai karena perasaan kita tertarik padanya, bukan sebaliknya. Etika dicari tidak dari luar diri manusia, tetapi dalam diri manusia, yaitu pada perasaan. Tepatnya adalah perasaan nikmat dan kegunaan yang menyusun makna “baik.” Perasaan itu hadir dalam persetujuan sehingga apa yang baik adalah identik dengan apa yang disetujui. Apa yang disetujui terarah pada apa yang berguna dan menyenangkan menurut perasaan dan sebaliknya. Dengan demikian, pertimbangan moral memiliki ciri psikologis berupa sejenis perasaan atau sentimen yang memuji atau mengecam. Bisa jadi kualitas-kualitas baik

dari musuhku dapat memberikan *feeling* antipati padaku meski ketika ciri karakter yang sama ada pada orang yang tidak berhubungan baik denganku itu dapat menimbulkan *feeling* senang yang bahkan kusebut itu sebagai berkeutamaan. Selanjutnya, adalah pengalaman yang mengajari kita metode untuk mengoreksi sentimen-sentimen. Dengan demikian, penggerak tindakan adalah perasaan, bukan rasio. Perasaan adalah juga pembuat penilaian moral. Fungsi rasio di sini hanya mengukur kegunaan dan nikmat. Karena itu, moralitas itu lebih tepat dimengerti sebagai yang dirasakan daripada yang ditimbang.

Apakah Perasaan Moral itu menurut Hume? Perasaan moral itu seperti persepsi yang kita miliki atas tindakan-tindakan kita sendiri maupun tindakan-tindakan orang-orang lain yang melakukan pertimbangan atas dasar persetujuan dan celaan. Kita menyetujui dan mencela secara langsung, yang mana perasaan moral ini yang lahir dalam kita adalah suatu kesan dari refleksi dan disebabkan oleh objek yang diberikan pada perasaan. Perasaan moral bisa hadir seperti selera dan apresiasi estetis. Suatu kesan reflektif itu pada hakikatnya afektif yang memiliki rasa senang dan rasa sakit sehingga perasaan moral itu menentukan baik dan buruk. Perasaan moral ini menentukan nilai objek. Ia juga menimbang semua tindakan, yaitu sebagai buruk yang memicu kesan menyakitkan dan karenanya dianggap menyimpang dan sebagai berkeutamaan yang memicu kesan menyenangkan dan karenanya patut diinginkan.

4. Apakah perasaan moral hanya egois? Tidak, sebab perasaan moral mencakup juga apa yang positif bagi orang lain dan masyarakat. Ada sentimen-sentimen yang umum karena susunan original dari pikiran manusia yang memungkinkan sejumlah persetujuan fundamental. Yang bagi masyarakat berguna adalah kebaikan hati dan keadilan, sedangkan yang bagi individu berguna ialah kehendak yang kuat, kerajinan, sikap hemat, kekuatan badani, kepintaran akal. Sementara itu, yang bagi individu secara langsung menyenangkan adalah watak gembira, kebesaran jiwa, watak yang luhur, keberanian, ketenangan, kebaikan, sedangkan yang bagi orang lain langsung menyenangkan adalah sikap tahu diri, tata krama, kesopanan, humor. Pada manusia ada dorongan agar orang lain merasa nikmat dan terhindar dari sakit (kebaikan hati) dan juga bakat alami (sebagai makhluk sosial) untuk bisa ikut merasakan yang dirasakan yang lain (simpati). Bagaimana keterarahan pada yang ada di luar diri ini mungkin? Ide yang hidup dapat diubah menjadi kesan. Demikian pula ide tentang *passion* yang terbentuk melalui observasi terhadap efek-efeknya dapat diubah menjadi kesan, dan dengan daya tertentu, kesan itu dapat berubah menjadi *passion* sendiri. Ini dimungkinkan karena alam memelihara keserupaan besar di antara semua manusia di samping adanya hubungan khusus seperti hubungan darah, kebangsaan, satu bahasa, dll. Semua hubungan ini ketika dirangkai bersama membawa kesan pada ide tentang sentimen atau *passion* yang dapat dimengerti. Dengan ini kita bisa mengalami efek-efek dari *passion* pada orang-orang lain dan ide-ide yang terbentuk darinya. Ide-ide ini kemudian berubah menjadi kesan-kesan dan lalu berubah menjadi *passion* pada diri

kita. Dengan ini kita dapat mengasosiasikan diri kita dengan orang-orang lain dalam suatu relasi. Ini yang namanya simpati. Simpati memungkinkan perasaan moral dapat terkoneksi dengan orang-orang lain, misalnya kalau orang lain dioperasi tanpa bius.

5. Apakah keutamaan menurut Hume? Bila perasaan moral hadir dalam bentuk kepuasan atau ketidknyamanan, persetujuan (pujian) atau ketidaksetujuan (penyalahan), kesenangan atau sakit, maka jika seseorang kusebut berkeutamaan, maka itu berarti aku suka pada orang tersebut. Tampak di sini bahwa keutamaan hadir sebagai kesan yang menyenangkan atau apa yang memberikan sentimen perkenanan. Sebaliknya, suatu kesenangan (sensasional) juga disebabkan oleh keutamaan. Karena perbedaan moral tidak diasalkan dari akal budi, maka kita menandai perbedaan antara keutamaan dan cela atas dasar *feeling* atau sentimen.

6. Apa itu keadilan menurut Hume? Menurut Hume dengan simpati dapat dimengerti kemungkinan keadilan. Keadilan merupakan kualitas artifisial yang muncul belakangan ketika ada masalah sosial demi melindungi hak-hak demi terwujudnya kesejahteraan umum. Keadilan dipandang sebagai suatu kesepakatan yang dibiasakan dan karenanya seolah-olah orang setuju padanya secara spontan. Manusia mempunyai kemampuan alamiah untuk mementingkan sesuatu tanpa pamrih berdasarkan simpati spontan dan kebiasaan mengikuti aturan-aturan. Kemampuan alamiah untuk bersimpati dan pembiasaan hidup menurut aturan dapat memunculkan



perasaan kewajiban sehingga dengannya orang bisa mengikuti peraturan dan bahkan merasa wajib melakukannya.

7. Apa arti kebebasan di sini? Kebebasan berarti tidak adanya keniscayaan, spontanitas, ketika tindakan ditentukan oleh keinginan-keinginan sendiri tanpa halangan dari luar. Ia bukan kemampuan kehendak untuk menentukan diri sendiri sebab keberadaan kehendak tidak diakui.

# 13. JEREMY BENTHAM

(1748-1832)

1. Apa yang mempengaruhi etika Bentham? Bentham dipengaruhi terutama oleh John Locke dan David Hume dalam menggabungkan pendekatan empiris dan rasionalisme. Ia menentang teori “hukum kodrat” dan memandang teori-teori klasik dari Plato dan Aristoteles dan juga istilah-istilah seperti “Imperatif Kategoris” dari Kant sebagai sudah usang, membingungkan, dan kontroversial untuk banyak menolong masyarakat dari penyakit-penyakitnya dan untuk suatu program reformasi sosial. Karenanya, ia memakai suatu pendekatan simpel namun “ilmiah” untuk problem-problem hukum dan moralitas sebagaimana diletakkannya dalam “Prinsip Kegunaan.” Salah satu prinsip bagi etika Bentham adalah prinsip kebahagiaan terbesar atau prinsip kegunaan. Istilah “Prinsip Kegunaan” dipinjam Bentham dari Hume, namun ia tidak mengartikannya semata-mata sebagai kegunaan dari hal-hal atau tindakan-tindakan, tetapi pada bagaimana hal-hal atau tindakan-tindakan ini meningkatkan kebahagiaan umum sehingga apa yang bersifat wajib secara moral adalah apa yang menghasilkan jumlah terbesar dari kebahagiaan bagi jumlah terbesar orang, yang mana kebahagiaan di sini ditentukan oleh adanya kesenangan dan tiadanya kesakitan.

2. Bagaimanakah kodrat manusia menurut Bentham? Bagi Bentham moral dipaparkan dengan mengacu pada kodrat manusia. Akan tetapi, bagaimanakah kodrat manusia itu? Sebagaimana alam dijelaskan dengan mengacu pada hukum-hukum fisika, demikian pula perilaku manusia dapat dijelaskan dengan mengacu pada dua motif pertama, yaitu kesenangan dan kesakitan. Dalam *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Bentham menulis: "Alam sudah menempatkan kemanusiaan di bawah pemerintahan dua tuan berdaulat, kesakitan dan kesenangan. Adalah untuk keduanya saja kita menentukan apa yang seharusnya kita lakukan, dan juga menentukan apa yang akan kita lakukan. Di satu sisi standar benar dan salah, di sisi lain rantai sebab-sebab dan akibat-akibat, diikatkan pada tahta-tahta mereka. Mereka memerintah kita dalam semua yang kita lakukan, dalam semua yang kita katakan, dalam semua yang kita pikirkan: ...." (bab 1) Ini disebut teori hedonisme psikologis. Pribadi manusia digagas dengan berdasar pada asosianisme psikologis dari David Hartley dan David Hume. Individu sebagai unit dasar lapisan sosial merupakan suatu "atom." Tidak ada "diri" atau "individual" yang lebih besar daripada individu manusia. Relasi seseorang dengan yang lain tidak esensial dan tidak menunjukkan apa-apa yang perlu bagi keberadaannya.

3. Apakah karakteristik utama dari etika Bentham? Teori yang dikembangkan Bentham didasarkan pada pandangan empiris atas kodrat manusia. Ia memiliki pandangan hedonistis atas motivasi dan nilai yang menurutnya apa yang bernilai secara fundamental dan apa yang pada akhirnya memotivasi kita adalah kesenangan dan kesakitan. Etika Bentham menunjukkan

suatu pandangan psikologis terhadap penggerak-penggerak pertama dalam manusia, yaitu kesenangan dan kesakitan. Kesenangan dan kesakitan di sini merupakan suatu hedonisme mendasar yang mengedepankan kepentingan diri rasional dan natural, semacam egoisme psikologis. Menurut Bentham etika dapat digambarkan sebagai yang mengarahkan tindakan-tindakan manusia untuk memproduksi sebesar mungkin kuantitas kebahagiaan pada pihak mereka yang kepentingannya diperhitungkan. Akan tetapi, apa itu kebahagiaan sebagai tujuan terakhir tindakan manusia? Di antara begitu banyak tujuan terakhir dari tindakan, mengikuti Hume, Bentham kerap berbicara tentang “kegunaan” yang baginya berhubungan sangat erat dengan kebahagiaan.

4. Apa itu kegunaan menurut Bentham? Menurut Bentham “kita mengerti kegunaan apa yang memiliki suatu objek yang dapat menghasilkan manfaat, keuntungan, kesenangan, kebaikan, atau kebahagiaan” (*Introduction*). Kegunaan juga berkenaan dengan negasi dari kerugian, kesakitan, keburukan, kemalangan. Maksimalisasi kegunaan berarti maksimalisasi kebahagiaan, kesenangan. Kebaikan diartikan sebagai manfaat, keuntungan. Manfaat di sini diartikan sebagai apa yang menghasilkan kesenangan dan mengurangi kesakitan.

5. Apa itu “Prinsip Kegunaan”? Menurut Bentham “Prinsip Kegunaan” merupakan prinsip yang menyetujui atau tidak menyetujui setiap tindakan apapun menurut apakah ia dapat meningkatkan atau malahan mengurangi kebahagiaan pihak yang terlibat. (*Introduction*, Bab 1). Tindakan yang tidak memaksimalkan kebahagiaan yang terbesar adalah buruk

secara moral. Prinsip kegunaan ini diacu oleh manusia dalam bertindak. Ia dapat diamati dan dikonformasi karena ia dapat dilihat sebagai semacam prinsip simpati dan antipati yang karenanya bisa mendefinisikan kegunaan. Simpati dan antipati di sini mengandaikan bahwa kesenangan itu sesuatu yang umum pada semua orang sehingga bisa dirasakan oleh yang lain dengan lepas atau independen dari bilamana ada kepentingan spesifik individual di sana. Bagi Bentham “Prinsip Kegunaan” itu jelas dibandingkan prinsip-prinsip moral lainnya, memungkinkan diskusi publik secara objektif dan bebas kepentingan, dan memungkinkan orang untuk membuat keputusan dalam konflik kepentingan-kepentingan. Dengan memperhitungkan kesenangan dan kesakitan terjamin komitmen pada kesetaraan manusia karena diandaikan bahwa satu manusia sama-sama berharganya dengan manusia yang lain, yang mana ini juga mendukung apa yang mau dikejar: kebahagiaan terbesar dalam keadaan di mana tiap orang diperhitungkan dan tidak ada orang yang diperhitungkan lebih daripada yang lain. Bagi Bentham “Prinsip Kegunaan” merupakan satu-satunya yang dapat memberikan suatu makna atau arti yang menentukan penilaian. Ia lebih mendukung prinsip ini daripada prinsip-prinsip yang lain. Baginya prinsip-prinsip lain dari sumber nilai-nilai, seperti intuisi, Allah, hak manusia, perasaan moral, membuat suatu hal menjadi dianggap tepat semata-mata karena dikatakan oleh prinsip-prinsip itu sebagai tepat sehingga adalah cukup memiliki ide bahwa suatu hal adalah tepat karena ia dianggap seharusnya tepat dengan bersandar pada prinsip-prinsip tersebut yang mengatakan sesuatu itu tepat. Bagi Bentham istilah “nilai” seharusnya

memiliki makna tertentu yang dengannya orang dapat menyesuaikan diri dan daripadanya ditentukan apa yang disetujuinya atau tidak disetujuinya. Nilai-nilai dapat ditentukan oleh orang-orang dengan menemukan fakta-fakta bagi pengambilan keputusan. Baginya prinsip dari nilai dapat dianalisis isinya dengan tepat dengan kesenangan dan kesakitan. Dengan itu prinsip dari nilai itu pun memiliki arti dan terhindar dari omong kosong.

6. Apa itu kebaikan menurut Bentham? Bagi Bentham kesenangan dan kepedihan tidak hanya menjelaskan tindakan, tetapi juga mendefinisikan kebaikan. Tingkat kepenuhan kebaikan dihitung dari apakah semakin maksimal kesenangan dan semakin minimal kesedihan yang dihasilkan oleh pilihan tindakan. Dengan kesenangan dan kesakitan yang mengada dalam diri manusia, seseorang bisa memperhitungkan nilai. Bentham menyamakan kebaikan dengan kesenangan dan keburukan dengan kesakitan. Tindakan disetujui dan ditolak juga berdasarkan atas jumlah dari efek dari kesenangan atau kesakitan. Kebahagiaan menurut Bentham merupakan soal mengalami kesenangan dan meniadakan kesakitan dan ditentukan oleh keberadaan kesenangan dan kesakitan itu.

7. Bagaimanakah menentukan kesenangan dan kesakitan? Kesenangan dan kesakitan dapat dihitung sebagai bertambah atau berkurang sehingga dapat diukur tindakan mana yang dapat hasilkan lebih banyak kesenangan dan lebih sedikit kesakitan. Pengukuran kesenangan dan kesakitan memakai kriteria: intensitas, durasi, kepastian, kedekatan, keberbuahan,

dan kemurnian, yang masing-masing daripadanya ditimbang tingkatnya dalam perspektif akan efeknya.

8. Apakah menurut Bentham manusia tidak perlu berelasi dengan sesamanya untuk mencapai kebahagiaannya? Menurut Bentham kodrat pribadi manusia sudah memadai untuk membawanya pada kebahagiaan meski tanpa relasi sosial. Bagi Bentham relasi itu “entitas fiktif” dan “komunitas itu suatu badan fiktif” serta tak lain daripada “jumlah kepentingan dari sejumlah anggota yang menyusunnya.” Lagipula, kelompok sosial yang lebih luas daripada “individu” tidak beda dari sekadar entitas biologis. Atas perhitungan kesenangan dan kesakitan yang dialami individu ini keadaan masyarakat dipikirkan dengan mengandaikan pada asosiasi dengan yang dialami individu. Karena itu, etika Bentham berhubungan dekat dengan konteks filsafat politisnya. Dengan asosianisme psikologisnya dengan simpati dan antipati dimungkinkan perhitungan tindakan yang memiliki efek kebaikan bagi jumlah terbesar individu yang disebut “egoisme universal” dan “identifikasi artifisial kepentingan diri seseorang dengan kepentingan orang-orang yang lain.” Ini mengandaikan bahwa kesenangan dan kesedihan itu merupakan keadaan-keadaan yang objektif dan dapat diukur menurut intensitas, durasi, kepastian, kedekatan, keberbuahan, dan kemurniannya sehingga bisa ditentukan secara objektif dengannya tindakan atau keadaan serta perbandingan dengan yang lain untuk menentukan mana yang efek (kebaikan)-nya lebih mengenai jumlah terbanyak orang. Sebagai reformis sosial, Bentham menerapkan prinsip ini pada hukum Inggris misalnya di bidang kriminalitas dan hukuman suatu pencurian dipandang tidak

hanya menyebabkan bahaya pada korban, sehingga bila tidak dihukum, maka ia membahayakan status barang milik pribadi dan stabilitas masyarakat sehingga legislator seharusnya menetapkan hukuman yang berguna untuk mencegah pencurian. Akan tetapi, dalam urusan-urusan “moralitas privat” seperti preferensi seksual, Bentham memandang adalah tidak diperlukan keterlibatan undang-undang.



# 14. JOHN STUART MILL

(1806-1873)

1. Apakah karakteristik utama dari etika Mill? Etika Mill dibentuk oleh filsafatnya yang empiristis. Ia menyangkal ada pengetahuan yang independen terhadap pengalaman. Baginya roh manusia tidak dapat sampai pada kebenaran eksternal melalui intuisi atau kesadaran tanpa mengacu pada pengamatan dan pengalaman. Ia membedakan antara proposisi-proposisi “verbal” dan proposisi-proposisi “real” dan juga antara kesimpulan-kesimpulan yang “semata-mata tampak” dan kesimpulan-kesimpulan “real.” (*System de Logique*, III, bab II). Kesimpulan-kesimpulan yang semata-mata tampak tidak memiliki isi kognitif yang benar. Kesimpulan-kesimpulan real memiliki isi kognitif yang benar. Akan tetapi, tidak ada proposisi maupun kesimpulan real yang *a priori*. Bagi Mill induksi yang membuat generalisasi berangkat dari pengalaman merupakan satu-satunya norma dari semua penalaran. Hanya itu penalaran yang valid. Itu bukan penalaran dengan proposisi-proposisi verbal dan tidak pula didasarkan pada suatu intuisi *a priori*. Mill mengatakan “Aku meyakinkan bahwa, pada masa kita, doktrin-doktrin yang salah dan institusi-institusi yang buruk berakar secara prinsipal dalam konsepsi yang menurutnya kebenaran-kebenaran eksterior dapat ditangkap dengan baik oleh roh manusia dengan intuisi atau kesadaran, tanpa mengacu pada pengamatan maupun pengalaman.” (*Autobiography*, CW, I, 233-

235) Mill membedakan penalaran teoretis dan penalaran praktis. Kriteria kebenaran dari semua penalaran teoretis tidak terletak dalam intuisi *a priori* baik yang logis maupun matematis, tetapi dalam suatu norma induksi yang ada di luar subjek. Mill menerapkan kriteria empiris naturalisnya itu pada etika. Menurutnya bukti dari semua penalaran praktis tidak terletak dalam anggapan-anggapan intuisi-intuisi *a priori* dari moralitas. Baginya tindakan dan kepercayaan dihasilkan melalui hukum psikologis asosiasi. Di sini yang berperan semacam kearifan dengan refleksi atas ide-ide keunggulan yang didasarkan pada sentimen-sentimen menyalahkan dan kebersalahan bersama dengan sumber dari konsepsi kita akan tujuan-tujuan manusia, yaitu apa yang ada dalam apa yang kita inginkan. Sebagaimana semua penalaran spontan kita diatur oleh norma induksi, demikian pula semua penilaian spontan kita diatur oleh norma kegunaan.

2. Bagaimana Mill merespon kritik Kant pada teori-teori moral konsekuensialis? Mill menunjukkan bahwa pertama-tama Kant mencampuradukkan evaluasi atas tindakan dan evaluasi atas pelaku tindakan. Kant berpendapat bahwa konsekuensi-konsekuensi seharusnya tidak dipakai untuk mengevaluasi tindakan-tindakan karena kita tidak memiliki kontrol yang memadai atas konsekuensi-konsekuensi. Kita menguji motif-motif kita untuk menentukan dapat diperbolehkan atau tidak tindakan-tindakan kita. Menurut Mill pengujian atas motif-motif sebenarnya adalah untuk mengevaluasi pelaku tindakan, dan bukan untuk mengevaluasi tindakan. Seseorang yang baik secara moral dapat dengan motif-motif yang terbaik melakukan suatu tindakan yang tidak diperbolehkan. Mill mengatakan ini:

“...Tidak ada sistem etika yang menuntut bahwa satu-satunya motif dari semua yang akan kita lakukan seharusnya suatu perasaan kewajiban; sebaliknya, sembilan puluh sembilan dari seratus tindakan kita dilakukan dari motif-motif lain, dan benarlah demikian...motif tidak berhubungan dengan moralitas tindakan...mayoritas besar dari tindakan-tindakan baik tidak muncul untuk kebaikan dunia, tetapi untuk kebaikan individu-individu, yang daripadanya kebaikan dunia terbentuk.”

3. Apakah kebaikan itu menurut Mill? Kebaikan terletak dalam kebahagiaan yang terdiri atas “kesenangan dan bebas dari kesakitan.” (*Utilitarianism*, CW, X, 210) Bagi Mill “satu-satunya bukti yang mungkin diberikan bahwa sesuatu itu patut diinginkan, adalah orang-orang yang menginginkannya secara real. Jika suatu tujuan yang diajukan doktrin utilitaris tidak dikenali, dalam teori dan dalam praktik, sebagai suatu tujuan, tiada yang pernah dapat meyakinkan bahwa itu merupakan satu tujuan.” (*Utilitarianism*, CW, X, 234) Bagi Mill kriteria refleksif praktis menunjukkan bahwa kebahagiaan merupakan satu-satunya hal yang kita inginkan. Meski manusia menginginkan banyak hal yang dilihatnya sebagai objek-objek yang menyenangkan, namun hal-hal yang diinginkan itu adalah hal-hal yang bertujuan pada kebahagiaan. “Kita tidak dapat membuktikan yang lainnya, dan kita tidak mempertanyakan, bahwa (...) kebahagiaan adalah satu-satunya tujuan dari tindakan manusia dan bahwa peningkatannya merupakan kriteria darimana kita menilai semua tindakan manusia.” (*Utilitarianism*, CW, X, 237) Bagi Mill keinginan akan suatu objek bukan sebagai sarana untuk mencapai kesenangan, melainkan

keinginan itu adalah keinginan untuk objek itu sehingga itu bukan keinginan akan kesenangan.

4. Bagaimanakah utilitarisme Mill itu? Pertama-tama perlu ditunjukkan posisi utilitarisme pada umumnya, di mana Mill digolongkan ke dalamnya. Utilitarisme berpangkal dari “Prinsip Utilitas” seperti yang dirumuskan oleh J. Bentham yang berisi paham bahwa suatu tindakan diperbolehkan hanya bila tidak ada tindakan lain yang tersedia bagi pelaku yang ingin mendapatkan konsekuensi-konsekuensi yang lebih baik. Di sini suatu tindakan dapat saja memiliki konsekuensi-konsekuensi yang baik, namun masih itu belum bisa diperbolehkan kalau masih ada tindakan lain yang tersedia bagi pelaku yang bisa mendatangkan konsekuensi yang lebih baik. Karena itu, suatu tindakan yang memiliki konsekuensi buruk masih diperbolehkan kalau sudah tidak ada lagi tindakan lain yang bisa mendatangkan konsekuensi yang lebih baik. Mill termasuk utilitarian yang berangkat dari prinsip utilitas ini, meski ia tidak pernah benar-benar melakukan reeksaminasi atas prinsip itu. Utilitarianisme pada umumnya merupakan pembelaan-pembelaan atas prinsip utilitas tersebut dengan mengajukan teori-teori etisnya sendiri untuk meneguhkan lagi konsep kebahagiaan sebagai yang terdiri atas pluralitas tujuan dari sejumlah hal yang lebih bernilai daripada yang lain-lain. Pada utilitarisme kebahagiaan diidentikkan dengan kegunaan atau utilitas. Kesenangan dan kebebasan dari kesakitan merupakan satu-satunya yang diinginkan sebagai tujuan. Menurut Mill suatu tindakan harus dipandang benar sejauh cenderung mendukung kebahagiaan, dan salah sejauh ia menghasilkan kebalikan dari kebahagiaan. Baginya yang dimaksud dengan kebahagiaan

adalah kesenangan dan kebebasan dari kesakitan, sedangkan yang dimaksud ketidakbahagiaan adalah kesakitan dan tiadanya kesenangan. Baginya tidak ada batas bagi konsekuensi-konsekuensi sehingga semua kebahagiaan maupun lawannya yang muncul dari tindakan harus diperhatikan. Selanjutnya, adalah lebih baik kebahagiaan itu dibagikan pada banyak orang. Kebaikan moral dari tindakan terletak dalam menciptakan "Kebahagiaan terbesar bagi jumlah yang terbesar" ("*the greatest happiness for the greatest number*"). Adalah tidak mungkin menentukan apakah suatu tindakan diperbolehkan kalau tidak dengan membandingkan konsekuensi-konsekuensi dari tindakan itu dengan konsekuensi-konsekuensi dari semua tindakan lain yang dapat dilakukan seorang pelaku.

Akan tetapi, Mill mengajukan pandangan yang berbeda dari J. Bentham. Apa perbedaannya? Pada Bentham yang baik itu adalah kebahagiaan, yang mana kebahagiaan itu terletak dalam diperolehnya kesenangan dan dihindarkannya sakit sehingga kadar atau porsi kesenangan itu harus maksimal bukan hanya bagi pelaku, tetapi juga semua orang yang terkena efeknya. Dengan kata lain, yang baik adalah yang paling menunjang kebahagiaan semua orang yang bersangkutan ("*the greatest happiness for the greatest number.*") Di sini kebahagiaan diukur dari selisih antara kesenangan maksimal dan kesakitan minimal. Pada Mill paham kebahagiaan itu memiliki arti yang lebih dari sekadar hedonis. Mill membedakan dua jenis kesenangan, yaitu pertama, yang berhubungan dengan operasi-operasi fakultas-fakultas yang lebih tinggi, seperti kesenangan-kesenangan intelek, perasaan, imajinasi, sentimen-sentimen moral, dan kedua, yang berhubungan dengan operasi kodrat badaniah dan

kepuasan keinginan-keinginan hewani. Kalau pada Bentham ukuran kesenangan itu hanya durasi dan intensitas, maka pada Mill itu ditambahkan dengan ukuran intelektual yang menentukan konsekuensi yang terbaik.

Menurut Mill suatu jenis kesenangan lebih tinggi daripada yang lain karena aktivitas-aktivitas dan usaha-usaha yang dikaitkan dengan apa yang lebih bernilai, yang mana ini melibatkan fakultas-fakultas yang lebih tinggi. Mill mengatakan: "Tenggelam dalam...tingkatan eksistensi yang lebih rendah menghina rasa martabat yang dimiliki semua manusia...yang proporsional dengan fakultas-fakultas yang lebih tinggi...Adalah lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada menjadi babi yang puas; lebih baik menjadi Sokrates yang tidak puas alih-alih orang goblok yang puas." (10: 212) Karena itu, Mill lebih mengajukan pengejaran apapun yang diinginkan alih-alih apa yang menyenangkan. Ia lebih menempatkan lebih tinggi tujuan-tujuan lain selain kesenangan, termasuk bila menghasilkan sakit, meski pada awalnya kesenangan itu bisa jadi tetap merupakan tindakan yang dipilih karena dianggap sebagai sumber kesenangan dan menjauhkan sakit. Tujuan-tujuan itu juga mencakup sarana-sarana untuk mencapainya. Sehubungan dengan sarana-sarana pada kebahagiaan ini Mill menunjukkan bahwa pengejaran sarana-sarana pada kebahagiaan (kekayaan, kuasa, ketenaran, keutamaan) itu tidak harus berkonflik. Kekayaan dan keutamaan bisa jalan bareng.

Perbedaan lain Mill dari Bentham adalah utilitarisme Mill tidak selalu egois. Mill menolak egoisme psikologis seperti yang ada pada Bentham. Ketika seseorang membuat suatu hal karena

ia berpikir untuk mencari kesenangan, itu tidak lantas berarti ia bertindak secara egois. Keinginan seseorang memberi kado, misalnya, tidak bergantung pada apapun juga seperti untuk membuat senang dengan memberi. Mill menekankan efektivitas dari pertimbangan dan keputusan batin individu di mana emosi berperan mengatur tindakan. Menurutnya manusia mempunyai perasaan sosial yang terarah pada yang lain, tidak hanya pada diri sendiri. Ketika seseorang menyadari bahwa dirinya merupakan pelaku bahaya bagi yang lain, emosi-emosi negatif terpusat pada diri sendiri: orang merasa bersalah atas apa yang dilakukannya, bukan atas apa yang ia lihat dilakukan oleh orang lain. Ciri psikologis manusia seperti kesadaran dan rasa keadilan berperan dalam menilai motivasi. Perasaan adalah alamiah dan ia memperluas kita hingga mampu memikirkan kesejahteraan yang lain dan membuat keputusan yang intelek yang mempunyai daya normatif yang tepat, seperti tampak dalam misalnya kehendak untuk menghukum pembuat bahaya demi kepentingan pertahanan diri dan oleh karena simpati. Kebahagiaan pribadi merupakan kebaikan yang patut diinginkan individu. Kebahagiaan umum merupakan kebaikan bagi semua orang dalam kelompok (jumlah dari kebaikan individual). Kita melihat diri kita secara kodrati sebagai makhluk sosial sehingga apapun yang kita pandang perlu bagi bertahannya keberadaan masyarakat, hal itu yang kita pandang sebagai yang esensial bagi keberadaan manusia. Suatu gerakan sejarah menuju masyarakat manusiawi terjadi jika orang melihat diri mereka setara. Kesetaraan ini dibangun oleh perlakuan pada kepentingan semua individu secara setara. "Kebajikan yang lain-lain menjadi baginya secara natural dan

seharusnya dianggap, seperti syarat fisik apapun dari eksistensi kita.” (10: 232) Orang dapat mengurbankan kesenangannya sendiri untuk yang lain. Dengan demikian, adalah asosiasi psikologis yang memungkinkan seseorang bisa merasakan kesenangan yang lain. Kemampuan merasakan ini bertopang pada konsep manusia sebagai makhluk sosial yang menjalin relasi dengan yang lain dengan perasaan yang dimilikinya.

Apakah dengan mengajukan kepedulian pada kepentingan orang lain ini Mill masih tetap utilitarian? Ya. Teori moralnya masih mengajukan konsekuensi-konsekuensi tindakan sebagai ukuran baik buruk. Memang, masih tetap ada pengaruh Bentham dan utiliaris-utiliaris klasik lain padanya berupa syarat dari dapat diterimanya suatu moralitas, yaitu bahwa ia menunjuk pada standar eksternal dan tidak didasarkan semata-mata pada keyakinan-keyakinan atau perasaan-perasaan (*feeling*) batiniah. Hanya saja, konsekuensi-konsekuensi ini tidak terbatas pada kesenangan dan pengelakan sakit dalam arti biasa keseharian karena ia mencakup juga seperti mengutamakan konsepsi kebahagiaan yang dihubungkan dengan jenis kesenangan yang lebih tinggi dari manusia yang mempunyai fakultas-fakultas yang lebih tinggi dan kepentingan orang-orang lain, sebagaimana tampak dalam misalnya pengembangan individualitas untuk pengembangan kebudayaan.

5. Apa pandangan Mill tentang keutamaan? Menurutnya keutamaan merupakan bagian dari kebahagiaan. Ia karakter yang ideal meski bukan tidak realistis karena keutamaan merupakan dasar natural yang di atasnya orang dapat



membangun pendidikan moral. Keutamaan tampak ketika orang mengagumi secara spontan melalui proses asosiasi suatu kesempurnaan yang memiliki secara intrinsik suatu nilai yang diinginkan seseorang sebagai yang menyusun kebahagiaan. Orang yang mengagumi kerendahan hati, misalnya, sebagai suatu kesempurnaan mengambil kesenangan dari bertindak rendah hati. Keutamaan memberikan kesenangan. Yang memilikinya tidak hanya senang melakukan tindakan berkeutamaan, tetapi juga senang menjadi pribadi yang bertindak berkeutamaan yang demikian.

6. Bagaimana pandangan Mill tentang kebebasan? Bersama dengan Bentham, Mill menginginkan perubahan sosial dan hukum dari praktik-praktik yang busuk dan tak ada faedahnya, yang diklaim didasarkan pada tradisi dan kodrat. Mereka membela hak-hak kaum perempuan (wicara, pendidikan, politik, perkembangan diri), kaum miskin, penghapusan perbudakan, hak bicara; penghapusan kekejaman pd hewan; meritokrasi.... Dalam *On Liberty* Mill menekankan ancaman bagi kebebasan individual yang diletakkan oleh “tirani mayoritas” yang dijalankan baik oleh pemerintahan demokratis maupun tekanan opini publik (219-220). Ia menyatakan: “Tujuan satu-satunya ke mana umat manusia dijamin, secara individual atau secara kolektif, dalam mencampuri kebebasan tindakan seberapa pun jumlahnya, adalah perlindungan diri... Satu-satunya tujuan yang untuknya kekuasaan dapat dijalankan dengan benar atas siapapun anggota suatu komunitas beradab, melawan kehendaknya, adalah untuk mencegah bahaya bagi yang lain...” (*On Liberty*, 223-224). Pencegahan atas bahaya bagi yang lain ini merupakan dari relasi independensi individual dan

kontrol sosial. Kebebasan menurut Mill berarti bahwa tindakan-tindakan manusia dilindungi dari campur tangan yang memaksa dari luar supaya manusia dapat merancang dan mengejar rencana hidup sepanjang tidak mengganggu orang lain dan untuk berelasi dengan yang lain demi tujuan-tujuan yang semata-mata diri sendiri. Di sini kebebasan individual didasarkan pada alasan utilitarian. Penomorsatuan kegunaan ini di atas segalanya tampak pada apa yang “Saya memandang kegunaan sebagai seruan tertinggi pada semua persoalan etis; tetapi ini haruslah kegunaan dalam arti terluas, yang didasarkan pada kepentingan-kepentingan permanen dari manusia sebagai pengada yang progresif.” (*On Liberty*, 224)

# 15. FRIEDRICH NIETZSCHE

(1844-1900)

1. Bagaimana pandangan Nietzsche tentang manusia? Ia membedakan dua karakter, yaitu pertama yang diwakili oleh sosok Apollo yang menampilkan sifat: terang, jernih, indah, positif, tenang, rasional, teratur, kuat dalam kemampuan membatasi diri, bebas karena tahu diri, di tengah antara ekspresif dan penguasaan diri, dan kedua, dalam figur Dionisius yang penuh nafsu, liar, gelap, irasional, dikuasai insting, tak teratur, penuh ketakutan, spontan, buruk, dan emosional. Nietzsche sendiri mengunggulkan nilai-nilai vital, kehendak, nafsu spontan ala Dionisian itu. Untuk itu, nilai-nilai lama yang dihidupi, yang dilihatnya sebagai kepalsuan harus dihancurkan dan dijungkirbalikkan dan diganti dengan nilai-nilai baru. Nilai lama itu terutama adalah agama. Inilah latarbelakang proklamasi Nietzsche tentang kematian Allah. Allah dalam paham Nietzsche merupakan produk pikiran manusia yang takut akan dorongan daya-daya hidup. Akan tetapi, Allah seperti ini justru menghalangi ekspresi bebas manusia. Bagi Nietzsche bila tanpa Allah, maka semuanya berkembang dari kekuatannya sendiri, tanpa awal dan akhir, tanpa determinasi. Di samping itu, tanpa Allah manusia terbuka menjadi manusia super

(*ubermensch*) yang bebas mewujudkan kehendak untuk berkuasa. “Manusia Super” ini merupakan manusia baru yang kembali pada semangat kekuasaan, yang telah bebas dari belenggu sistem nilai dan moralitas lama dan yang secara bebas mewujudkan kehendak untuk berkuasa, yang kuat, berani, berbudi luhur, berbudaya, estetik, bebas, yang tidak dihalangi oleh belaskasih terhadap yang lemah, yang seperlunya berani bertindak kejam (*die blonde Bestie*). Ia memiliki kehendak untuk berkuasa. Dalam kehendak untuk berkuasa ada dorongan untuk bebas dari belenggu-belenggu psikis penghalang keinginan dan semangat untuk berkuasa. Di dalamnya ada “ya” terhadap hidup dan masa depan, meski tidak jelas bagaimana pula isinya.

2. Apa yang membuat Nietzsche menolak kekristenan? Agama Kristen dianggap oleh Nietzsche sebagai penghalang proyek “manusia super”-nya itu karena kekristenan mengangkat tinggi cintakasih dan nilai-nilai lain seperti perhatian pada yang lemah, kerendahan hati, cinta kepada yang biasa, kesederhanaan, ketenteraman, belaskasih, sikap menyelamatkan yang sakit dan menderita, dan sekaligus menyingkirkan dorongan-dorongan nafsu, keangkuhan, kekerasan, kejantanan, penindasan, kerakusan akan kuasa, semua naluri yang dimiliki manusia yang paling berhasil yang tanpa memperhatikan yang lemah. Dengan kata lain, kekristenan memperkuat moralitas budak, yaitu moralitas orang-orang yang lemah, kalah, tunduk, tidak berani melawan, penakut, *nerimo*, dll. Kekristenan sendiri lahir dari kebencian (*ressentiment*) si lemah pada yang kuat dengan menjelekkkan nilai-nilai si kuat, yang kemudian menimbulkan apa yang disebut sebagai kebimbangan dan siksa suara hati. Dalam “moralitas budak” dikembangkan penghalangan ekspresi

naluri yang kuat dengan penciptaan aturan-aturan moral (“baik, “bodoh). Meski demikian, bagi Nietzsche yang mengembangkan moralitas budak ini tidak hanya kristianitas, tetapi semua “kebudayaan tinggi” yang menghalangi ekspresi nafsu dan tuntutan konformitas “demi sebuah tujuan.” Kekristenan dan “kebudayaan tinggi” itu menghalangi berkembangnya “moralitas tuan”, yaitu moralitas yang menjadikan yang baik atau luhur itu adalah pengejaran kekuasaan. Karena itu, kekristenan dan “kebudayaan tinggi” itu harus diruntuhkan supaya moralitas tuan dan kehendak untuk berkuasa dapat berkembang dengan penuh.

3. Apakah ciri utama dari etika yang ditarik dari pemikiran Nietzsche? Dari Nietzsche tampak ide mengenai sejarah moral yang tidak bisa berasal dari satu kesatuan karena ia terletak dalam keseluruhannya dalam pluralitas daya-daya tindakan dalam kehendak untuk berkuasa. Baginya seperti ada sejarah ganda kebaikan dan keburukan sebagaimana tampak pada moralitas budak dan moralitas tuan. “Baik” dan “buruk” merupakan istilah-istilah untuk menilai tingkatan kekuasaan yang berangkat dari sentimen terhadap keunggulan mereka sendiri. Manusia yang baik adalah pada dasarnya bersikap “afirmatif” oleh karena keluhurannya yang sudah ada sebelum adanya segala penilaian, yang merupakan saat ketika ia mempersepsi dirinya sebagai baik sebelum muncul intervensi ketakutan, konflik atau kepentingan dalam evaluasinya. Orang yang baik ini “afirmatif” dalam arti yang berada dalam kepenuhan keberadaannya, yang penilaiannya semata-mata berkata “ya” pada dirinya sendiri dengan sukacita. Yang buruk bukan yang menunjuk pada yang tercela, melainkan pada “yang

kebanyakan.” Karena itu, emosi (*passion*) yang membedakan yang baik dan yang buruk adalah *passion* yang membuat jarak antara orang yang mengafirmasi diriku sepenuhnya dan yang lain sisanya yang tidak demikian. Polaritas baik dan buruk ini merupakan terusan natural dari afirmasi diri mereka yang berkuasa itu yang tidak mempedulikan yang lain beserta apa yang dapat memicu reaksi negatif mereka yang lemah (“budak”) terhadapnya, yaitu yang berupa kebencian. Di sini yang baik dan buruk dapat muncul sebagai reaksi ketika yang lemah memandang sikap yang kuat (yang mengafirmasi dirinya itu) sebagai suatu serangan atau penindasan. Baik dan buruk di sini diletakkan dalam skema daya aktif-daya reaktif sebagai nilai-nilai ciptaan mereka yang lemah yang bereaksi dengan kebencian pada yang kuat. Moralitas baik buruk adalah ciptaan mereka yang lemah. Bagi mereka ini orang yang berkuasa ini adalah yang melayani tujuan-tujuan positifnya sendiri. Moral baik dan buruk ini menentukan keutamaan berdasarkan kelemahan kaum lemah di mana orang dikatakan bertindak baik bila tidak melakukan yang buruk pada yang lemah dan bila mematuhi larangan untuk melakukan tindakan-tindakan yang tidak dapat dilakukan dengan tuntas oleh mereka yang lemah. Kaum budak bagi Nietzsche selamanya menuduh. Mereka bahkan tidak mampu untuk mencintai maupun mengagumi. Mereka yang memiliki kebencian ini selalu memiliki ketakutan sehingga selalu “berhati-hati.” Karena itu, mereka menciptakan “nilai-nilai”nya sendiri menurut perasaan mereka dan menguntungkan mereka yang bermental budak ini. Nilai-nilai mereka itu diambil dari para tuan dengan rasionalisasi oleh mereka dalam skema baik dan buruk menurut perasaan mereka.

Dari pemikiran Nietzsche juga didapatkan relativisme moral yang normatif, dalam arti setiap orang bertindak sesuai moralitasnya masing-masing dan tidak ada moralitas universal. Moralitas yang diklaim universal oleh kristianitas sesungguhnya di dasarnya merupakan sentimen kebencian pada yang kuat untuk menjegalnya.

# 16. MAX SCHELER

(1874-1928)

1. Apa artinya Etika Scheler disebut etika nilai? Etika Scheler disebut etika nilai karena berfokus pada pengalaman akan nilai, secara khusus bagaimana orang bisa memiliki pengalaman akan nilai. Etika nilai berkenaan dengan daya moral yang dimiliki cinta untuk mewujudkan nilai-nilai positif.

2. Apa yang mempengaruhi Etika Scheler? Pertama-tama Scheller dipengaruhi Kant dalam penolakannya terhadap utilitarianisme dan *eudaimonisme*. Scheler yakin bahwa etika terletak pada apa yang *a priori*. Kewajiban tidaklah relatif menurut konsekuensi-konsekuensi atau kebahagiaan masa depan. Akan tetapi, Scheler juga mengkritik Kant karena menurutnya etika Kant tidak bisa didasarkan pada tujuan-tujuan kontingen karena menurut Kant itu akan membuat etika menjadi tidak permanen dan mengalir terus. Ini dianggap Scheler sebagai menghalangi untuk mendapatkan *insight* sejati dari tempat etika moral dalam hidup seseorang. Bila pada Kant yang *a priori* diungkapkan dalam bentuk imperatif kategoris yang dapat diuniversalkan, maka bagi Scheler rumusan yang *a priori* ini adalah abstrak dan membuat gagal memperhitungkan kewajiban unik yang dimiliki seseorang pada yang lain maupun panggilan unik dari tiap orang untuk memikul tanggung



jawabnya sendiri (GW II, 34). Menurut Scheler imperatif etis yang diberikan sebagai apa yang harus dilakukan seseorang seharusnya dialami sebagai apa yang “aku”, dan bukan sekadar seseorang harus lakukan (GW II, 94). Pada Kant kewajiban moral mutlak tidak memuat yang tidak mutlak seperti nilai. Pada Kant yang mutlak adalah kewajiban. Selanjutnya, oleh karena kewajiban itu, maka sesuatu menjadi bernilai. Akan tetapi, menurut Scheler sesuatu itu mewajibkan karena ada nilai di dalamnya. Dengan nilai itu orang sudah tertarik tanpa perlu diwajibkan. Dengan itu tampak bahwa Scheler menolak formalisme. Scheler juga menerima apa yang diajukan oleh Blaise Pascal bahwa hati manusia sebagai tempat berdiamnya sentimen-sentimen memiliki suatu tatanan dan suatu logika tersendiri, yang independen terhadap logika rasional. Tatanan ini disebut “tatanan hati.” Di sini apa yang aku harus lakukan mengandaikan selalu pengalaman emosional akan nilai dari apa yang harus kulakukan.

3. Apa itu nilai menurut Scheler? Dengan fenomenologi ia menunjukkan bahwa sesuatu yang material dan nonmaterial *a priori* muncul dalam pengalaman, secara khusus dalam pengalaman akan nilai. Nilai itu sesuatu yang *a priori* walau material. Pada nilai ada “apanya.” Nilai ada bukan menunggu diciptakan manusia, melainkan sudah ada sebelumnya sehingga manusia hanya menemukannya saja. Nilai-nilai dapat objektif sehingga dapat menjadi dasar yang dapat dipercaya bagi pertimbangan moral. Semua pengalaman sudah mengandung secara tersembunyi nilai (GW II, 35). Akan tetapi, bahwa suatu objek mengandung suatu nilai hal itu tidak berarti bahwa suatu nilai secara inheren ada dalam suatu objek. Manusia dapat

menemukan nilai dengan merasakan. Perasaan nilai itu intensional. Yang dimaksud di sini adalah perasaan yang terarah pada nilai. Perasaan nilai ini menilai dan memberikan makna. Ia bukan tindakan intelektual, melainkan suatu tindakan “hati” atau emosional. Nilai yang dikandung suatu objek ditangkap secara intuitif sebagaimana kita melihat keindahan pemandangan tatkala melihat warna-warnanya. Menangkap nilai merupakan suatu relasi original dan pertama kita dengan dunia. Suatu objek memiliki nilai di hadapan kita sebelum kita mencerap atau mengetahuinya (GW II, 40). Nilai-nilai positif dan negatif diberikan dalam relasi dengan pengada. Apa yang dimaksud dengan nilai positif dan nilai negatif? Nilai-nilai positif menunjuk pada apa yang tidak hanya yang menarik kita, tetapi juga apa seharusnya, sedangkan nilai-nilai negatif menunjuk pada apa yang tidak seharusnya (GW II, 100). Sehubungan dengan nilai ini ada yang “ideal”, yang menunjukkan bahwa ia merupakan apa yang seharusnya, yang tidak diasalkan secara logis atau kategoris, tetapi dirasakan atau dialami. Ia tidak hanya menarik perhatian kita pada dunia, tetapi mengandung suatu “harus” ideal di dalamnya.

Scheler menunjukkan dunia yang kompleks dengan peringkat nilai-nilai. Bagaimanakah nilai-nilai dapat diperingkat? Adanya peringkat nilai kita sadari dalam kecenderungan kita untuk tertarik pada nilai yang lebih besar atau positif dan menjauh dari apa yang memiliki nilai negatif atau lebih kecil. Dalam tiap pengalaman ada peringkat nilai dengan preferensi pada nilai-nilai tertentu daripada yang lain (GW II, 104). Sebagai misal dari ini adalah kesehatan lebih dipilih daripada kesenangan. Selanjutnya, pemilihan

preferensial inilah yang menyusun etos. Di hadapan tatanan objektif dari nilai itu ada nilai-nilai yang lebih tinggi yang “harus” diutamakan daripada yang lebih rendah. Orang harus bertindak sedemikian rupa untuk nilai-nilai yang lebih tinggi atau positif. Kemudian, dalam tatanan objektif dari nilai terdapat nilai-nilai yang lebih tinggi yang “harus” diutamakan daripada yang lebih rendah. Seseorang harus bertindak sedemikian rupa untuk nilai-nilai yang lebih tinggi atau positif. Adalah pengalaman akan nilai yang memungkinkan preferensi secara etis dan *a priori*. Dalam preferensi tersebut ada peringkat lebih rendah dan lebih tinggi atau yang lebih superfisial ke yang lebih mendalam, yang diletakkan menurut kriteria *a priori*, yang mencakup: durasi, kebulatan, kemendasaran, kememuaskan, dan kemitlakan. Di sini semakin suatu nilai bertahan dalam durasi yang lebih panjang sebagaimana ditangkap oleh pengalaman akan nilai yang intuitif, maka ia lebih tinggi daripada yang lain, dan demikian pula sehubungan dengan kriteria yang lainnya. Dengan kriteria itu Scheler menunjukkan suatu peringkat nilai, yaitu: tingkatan terendah, yaitu yang menyenangkan-tdk menyenangkan (misalnya nikmat-sakit badaniah), lalu lebih tinggi daripadanya adalah perasaan vital (kuat-lemah, gembira-sedih, berani-takut), kemudian, nilai-nilai rohani (estetis-tidak estetis, benar-tidak, nilai-nilai dalam pengetahuan murni), dan yang tertinggi yaitu Yang Kudus-yang profan (percaya-tidak percaya, takjub, kultus, kebahagiaan). Scheler juga melakukan identifikasi nilai dengan pribadi, yaitu: Orang Kudus dengan nilai-nilai kudus; si genius, pahlawan, tokoh pemikir; seniman nikmat dengan nilai-nilai yang menyenangkan. Bagaimana relasi

dari jenis-jenis berbeda-beda dari nilai ini ditangkap secara intuitif dalam pengalaman akan nilai.

4. Apa peran perasaan (*feeling*) dalam etika? *Feeling* memberikan akses pada peringkat “objektif” dari nilai-nilai itu. Scheler disebut memulihkan peran perasaan (*feeling*). Sebelumnya *feeling* disingkirkan. Yang ditekankan adalah rasio. Kant, sebagai misal, menyingkirkan apa yang berasal dari pengalaman di dalam usahanya mencari dari rasio murni yang formal. Menurut Scheler kita terus hidup dalam hidup yang mengandung nilai-nilai dan konflik-konflik (dilema-dilema) nilai, namun justru *feeling* disingkirkan dari sana. Mengikuti St. Agustinus Scheler memandang hidup emosional dan afektif sebagai mendasar bagi bentuk apapun dari pengetahuan (GW VI, 87). Sebelum dunia diketahui pertama-tama pengetahuan itu diberikan. Selanjutnya, cinta merupakan apa yang membuka manusia pada dunia, pada yang lain. Keterbukaan ini menunjukkan ada suatu prasyarat moral bagi pengetahuan. Pengetahuan adalah mungkin hanya bagi suatu pengada yang mencintai (GW V, 83). Cinta adalah gerakan transendental dalam keterbukaan pada makna yang lebih. Cinta selalu terarah pada yang tak terbatas, nilai, dan pengada absolut (GW V, 90).

5. Apa itu cinta menurut Scheler? Menurut Scheler ada dua tindakan emosional dasariah, yaitu tindakan cinta dan benci yang ditemukan dalam penerimaan nilai dan kesadaran (GW VII, 185). Dengan keduanya itu dihasilkan tingkatan-tingkatan nilai yang ditangkap oleh keduanya itu. Cinta dan benci merupakan tindakan yang membuka dan menutup mata hati kita pada segenap bidang nilai. Cinta dan benci digambarkan sebagai

gerakan-gerakan (GW VII, 191). Dalam tindakan cinta nilai objek atau pribadi diperdalam dengan menyatakan maknanya yang tertinggi. Benci merupakan gerakan kerusakan di mana nilai objek atau pribadi diturunkan. Perasaan cinta dan benci merupakan tindakan-tindakan di mana dunia pertama kali memiliki arti bagi kita. Cinta membuat seseorang lebih terbuka pada nilai, sementara benci menghalangi seseorang terbuka pada nilai.

6. Apa itu kebaikan moral menurut Scheler? Scheler tidak mendefinisikan kebaikan moral. Kebaikan moral dilihat secara pasif sebagai perwujudan nilai-nilai yang lebih tinggi yang mengenai yang mewujudkannya. Kebaikan dan keburukan tidak merupakan bagian dari kelima tatanan nilai. Kebaikan dan keburukan tidak dilihat sebagai objek yang mengharuskan atau tidak mengharuskan untuk dicari secara sengaja, meski pada Scheler apa yang berharga dan tidak berharga tetap berperan dalam moral. Kebaikan moral tampak pada disposisi persona yang mewujudkan secara spontan suatu nilai. Keburukan persona tampak pada penolakannya akan nilai yang tinggi.

7. Apa hubungan antara nilai dan “persona” menurut Scheler? Menurutnya pengalaman akan nilai beserta peringkat objektifnya dirasakan oleh sejenis pengada yang disebut Scheler sebagai “persona.” Persona merupakan suatu “forma” yang mengambil suatu roh, suatu kesadaran, atau suatu jiwa, yang dapat manusiawi, ilahi atau fiktif. Keberadaan dari persona terletak dalam fakta bahwa ia melakukan tindakan-tindakan. Persona mempunyai keterbukaan pada nilai. Persona merupakan kesatuan konkret dari tindakan-tindakan dari

berbagai jenis dan hakikat (GW II, 382). Kesatuan di sini berarti suatu gaya tertentu. Tiap orang memiliki gayanya sendiri dalam mencintai, membuat pemaknaan, dan berelasi dengan dunia. Persona pada hakikatnya merupakan pengada yang dinamis. Persona hadir dalam setiap tindakan, namun persona tidak dapat direduksikan pada satu tindakan apapun. Kendati tiap orang memiliki disposisi yang sama dalam bertindak, namun tiap persona mewujudkan tindakan-tindakan secara spesifik yang khas dirinya. Tidak ada dua persona yang melakukan tindakan yang sama dengan cara yang sama. Perbedaan ini disebut “orientasi kualitatif.” Adalah rasio yang membuat adanya tatanan *a priori* dari tingkatan-tingkatan nilai yang ada pada tatanan hati membias secara individual dalam tiap persona. Akan tetapi, Scheler menolak reduksi manusia pada rasio. Kesatuan konkret dan esensial dari tindakan-tindakan yang berbeda-beda dari tiap-tiap pribadi yang berbeda-beda membuat manusia tidak habis tuntas dalam tindakan apapun. Di samping itu, kesatuan tindakan atau pusat dari tindakan menunjukkan bahwa manusia tidak dapat diobjektifikasi (GW II, 386). Apabila objek memperoleh makna sebagai objek melalui tindakan intensional, maka persona yang melakukan tindakan-tindakan intensional tidak dapat diobjektifikasi. Makna dari persona ditentukan oleh cara di mana seseorang membawa makna pada dunia. Karena itu, di sini yang penting bukan apa itu manusia, tetapi siapa itu manusia.

Perintah yang diberikan dalam nilai *a priori* atau peringkat objektif dari nilai-nilai hanya dirasakan oleh persona. Karena itu, hanya manusialah satu-satunya pengada yang bertanggung jawab secara etis. Bagaimana tanggung jawab

secara etis ini diwujudkan sehubungan dengan nilai? Karena tiap pengalaman mengandung nilai, maka persona bertanggung jawab untuk mencintai objek yang mewujudkan nilai tertinggi atau terdalam. Dalam hubungan dengan pribadi-pribadi lain, tanggung jawab ini bersifat etis. Dalam mencintai persona yang lain seseorang dipanggil secara etis mencintai apa yang secara lebih penuh dan mendalam. Gagal melakukan ini atau menjawab panggilan ini melalui tindakan yang keluar dari benci tidak hanya menunjukkan yang bersangkutan sebagai tidak bertanggung jawab secara etis, tetapi juga buruk secara moral. Segala bentuk kompromi dan reduksi pribadi ke nilai yang lebih rendah, misalnya sebagai kesenangan atau kegunaan, adalah berbahaya dan buruk. Kebaikan pada dirinya sendiri merupakan suatu gerakan dan keterbukaan pada nilai yang lebih tinggi atau lebih dalam. Dalam pengalaman akan nilai-nilai yang positif persona dipanggil untuk mencintainya secara lebih mendalam. Dalam pengalaman akan nilai-nilai yang negatif persona dipanggil untuk bertindak sedemikian rupa sehingga mengakhiri tindakan-tindakan destruktif yang keluar dari benci dan mengakhiri nilai-nilai yang negatif. Akan tetapi, bagaimana dapat dimengerti persona tergerak untuk mewujudkan nilai yang positif? Panggilan bertindak untuk nilai positif yang menuntun pada kebaikan tersebut tidak universal, tapi individual secara radikal. Tidak ada pengalaman akan kebaikan dalam dirinya sendiri, tetapi hanya kebaikan dalam dirinya sendiri bagiku (GW II, 482). Karena itu, semakin dalam suatu nilai, maka ia juga semakin individual dan semakin personal sehingga panggilan bertindak untuk kepentingan kebaikan juga menjadi semakin kuat dan individual. Selanjutnya, dengan

bertindak secara etis persona mewujudkan tempat dan kontribusinya yang unik dan karenanya ia pun menjadi makin sadar akan kewajiban dan tugasnya bagi dunia dan yang lain. Di samping itu, semua manusia sehubungan dengan *ordo amoris*-nya berorientasi pada nilai-nilai yang lebih tinggi daripada yang bawaan sejak lahir. Manusia dari esensinya menurut Scheler adalah suatu pengada cinta ("*ens amans*").

Apa hubungan konsep tentang persona dan etika? Nilai-nilai moral adalah pengarah yang dinamis dan kualitatif dari tindakan-tindakan unik pribadi. Karena itu, etika tidak dapat fokus pada tindakan tunggal, tetapi terarah pada pertumbuhan dinamis dari direksi kualitatif dari persona. Etika juga tidak mereduksi moral pada norma dan perintah karena norma dan perintah cenderung fokus pada tindakan tunggal alih-alih pada direksi kualitatif dari menjadi secara murni yang berbeda pada tiap orang. Karena itu, Scheler menolak tabel nilai atau tabel hukum sebagai jalan menuju kebijaksanaan moral. Sebagai gantinya ia mengajukan model persona. Selanjutnya, karena etikanya berakar dalam pada persona, dan persona yang dapat membawa secara paling baik pada perkembangan moral adalah persona yang terbuka adalah persona tak terbatas atau Allah, maka Scheler berpaling pada penelitian metafisik/religius untuk melengkapi etikanya. Di sinilah ia berhadapan persoalan tentang kejahatan: bagaimana mendamaikan Allah pencipta yang baik dengan problem kejahatan di dunia.





# 17. EMMANUEL LEVINAS

(1906-1995)

1. Apa yang mempengaruhi pemikiran Levinas? Dari Husserl Levinas mengambil metode fenomenologisnya yang berfokus pada melihat apa yang terjadi bila kita bertemu orang lain. Levinas mengikuti metode fenomenologis Husserl, walau ia mengkritiknya dengan mengajukan bahwa analisis fenomenologisnya berhenti terlalu cepat sehingga tidak mengangkat struktur realitas yang sebenarnya. Menurutnya Husserl berhenti pada struktur kesadaran sehingga terjebak dalam kerangka subjek-objek dan mempertanyakan bagaimana objek itu pada dirinya sendiri menjadi tidak mungkin. Menurutnya Husserl tidak sampai menembus dalamnya objek, dan dengan itu, objek lantas berhenti sekadar menjadi objek kesadaran. Pada paham Husserl aku melihat yang lain sebagai *alter ego*-ku. Selanjutnya, kalau orang lain hanya menjadi objek saya, maka kelainannya atau kediriannya hilang. Dengan kata lain, ada yang direduksi dari orang lain itu sebab ia hanya sekadar objek kesadaran saya. Itulah sebabnya di sini sebenarnya terjadi penindasan. Ketika ke-lain-an seseorang selain aku hilang, maka ini adalah awal dari totalitarisme. Dari Heidegger Levinas mengambil pengamatan fenomenologis yang mendobrak kerangka sempit subjek-objek Husserl dengan

mengajukan bahwa kita meraih objek selalu sudah dalam cakrawala kemengadaan. Meski kita tidak memperhatikannya sehari-hari, namun kesadaran hanya mungkin terjadi dalam keterbukaan cakrawala kemengadaan itu sehingga dengannya dibebaskan situasi lupa akan kemengadaan itu. Heidegger sendiri mengkritik fenomenologi Husserl dengan menunjukkan bahwa manusia dalam segala tindak tanduknya selalu sudah berada dalam cakrawala keberadaan (*horizon of being*) dan ini merupakan kenyataan paling dasar dari eksistensi manusia. Akan tetapi, karena perhatian manusia terarah pada apa yang terjadi dalam cakrawala itu, maka cakrawala kemengadaan itu tidak diperhatikan. Di sini kita mendapati data dasar berupa keterpanggilan manusia oleh kemengadaan. Keterpanggilan itu diingat kembali dengan mengingat Sang Mengada, dan karenanya dengan sendirinya orang akan bersikap mengurus lingkungan dan memelihara manusia yang lain sehingga etika eksplisit di sini lantas tidak perlu. Pengabaian etika oleh Heidegger ini menurut Levinas merelatifkan manusia dalam kelainannya karena di sana manusia sudah dilebur dalam suatu keseluruhan lebih luas (cakrawala kemengadaan). Pada Heidegger yang pertama-tama diperhatikan adalah cakrawala kemengadaan di mana orang lain hanya salah satu pengada di dalamnya. Bila dalam cakrawala kemengadaan Heidegger itu keberlainan menjadi tiada karena tersedot dalam cakrawala itu, maka bagi Levinas munculnya orang lain di hadapan kita merupakan data yang paling dasar dari wawasan manusia, yang mana ini tidak dapat dijelaskan bertolak dari subjek, tetapi berangkat dari yang lain dalam keberlainannya. Ia juga tidak normatif dengan titik berangkat yang bertolak dari "keharusan."

2. Mengapa Levinas menolak ontologi? Levinas melawan hubungan subjek etika dengan suatu transendensi eksterior dari suatu sistem pemikiran objektif seperti filsafat. Menurutnya filsafat cenderung menyamaratakan yang berbeda dan yang berlainan dalam sebuah totalitas. Melawan itu ia mengembangkan pemikiran yang bertolak dari kemutlakan orang lain, dan itu berarti dari ketakterhinggaannya. Bagi Levinas Filsafat Barat itu merupakan reduksi orang lain ke yang sama. Menurutnya hal ini merupakan ajaran Sokrates. Sokrates memandang orang lain sebagai "aku lain." Sejak Sokrates Filsafat Barat selalu mau mereduksi yang banyak ke yang satu dan kelainan ke kesamaan. Paham "Aku lain," yang mengajukan bahwa dengan melihat dirimu sendiri maka engkau bisa melihat kemanusiaan atau seperti apa org lain itu, justru menawarkan filsafat identitas. Sokratisme semacam ini menyamakan yang berlainan melalui prinsip-prinsip metafisik. Bagi Levinas metafisika ontologis mereduksi orang lain pada kesamaan kemengadaan yang menyatukan semua dan menghilangkan kelainannya sehingga ia menolak bahasa ontologis kemengadaan sebagai filsafat pertama. Ontologi melebur kelainan pada kesamaan yg menyatukan. Levinas melawan filsafat identitas itu karena kalau semuanya identik, maka orang lain dalam keberlainannya (*alterite*) menjadi tidak terjamin dan terancam. Filsafat identitas menindas dan meniadakan orang lain. Baginya yang pertama adalah etika. Kalau harus bertolak dari kenyataan orang lain dari kelainannya sebagai fakta yang tidak bisa dikurangi, maka etika merupakan filsafat yang pertama. Bila mencari data yang paling dasariah dari semua pengalaman itu merupakan sesuatu yang tidak mudah bagi

Levinas, maka demikian juga mengungkapkannya. Istilah dari filsafat tidak memadai untuk mengungkapkan data yang paling dasarnya ini. Tentang keberadaan yang lain Levinas pun harus membuat “pemutarbalikan linguistik” di mana segala bahasa ontologis dikucilkan dan diharuskan membuat bahasa baru untuk mengekspresikan kenyataan yang belum diungkap dalam bahasa. Karena itu, digunakan kata-kata, gambar-gambar yang sangat konkret dari bahasa sehari-hari dalam arti metaforis (“penyanderaan”, “keadaan terdakwa”) demi menjelaskan pengalaman dasar itu. Levinas juga menolak pertemuan dengan orang lain yang dijelaskan secara psikologis, dalam arti dari struktur kejiwaan kita, sebab orang lain itu muncul sendiri dari keberlainannya. Ia juga menolak penjelasan normatif seperti bahwa kita harus memperhatikan orang lain, harus menghormatinya dalam kelainannya, harus bersedia bertanggungjawab atasnya. Di depan orang lain kita selalu sudah terikat tanggung jawab atasnya dan sikap kita sudah berdasar pada tanggung jawab itu.

3. Bagaimana Levinas mengerti siapa orang lain itu? Levinas ingin memikirkan manusia sedemikian rupa sehingga “orang lain” (*l'autre/autrui*) dalam keberlainannya terjamin. Levinas menggagas ini dengan berangkat dari “wajah.” Suatu situasi di mana depan kita ada orang muncul kita berhadapan dengan “wajah” yang melaluinya seseorang hadir. “Wajah” itu menyapa kita. Dalam “wajah” itu orang lain menjadi tampak sebagai orang tertentu, orang lain (*epiphanie*). “Wajah” menyatakan “Aku” dalam kelainannya yang absolut. “Wajah” yang lain ini sentral dalam etika Levinas. “Wajah” ini tidak berhubungan apa-apa dengan segala ciri fisik atau yang empiris padanya atau apa yang

berkenaan dengan fungsi sosial, meski ia juga bukan sekadar suatu metafora. “Wajah” menunjuk pada “eksposisi murni yang lain dalam kontingensi murni, kelemahan, dan mortalitasnya, yang menuntutku yang memandangnya berdiam diri dalam hening oleh karena kehadirannya semata-mata. Dalam “wajah” orang lain yang menyatakan kemanusiaan murni aku bisa melihat esensinya yang paling mendalam yang melampaui sistem tertutup dari totalitas yang melibatkan mengetahui dan menguasai. Dalam “wajah” kita melihat orang lain itu sama sekali di luar kekuasaan kita. Kita tidak berkuasa apapun atasnya, termasuk untuk sekadar menganalisis dan mengkategorikannya. Pokoknya orang lain itu lain dari saya dan kategori-kategori saya. Pada “wajah” orang lain terlihat bahwa orang lain yang menghadap saya secara “telanjang” dan “luhur” sekaligus. Ia telanjang karena padanya tiada sesuatupun yang dapat menjadi pengantara atau tameng atau alat penawar. Ia luhur karena ia tidak dapat diabaikan, dikesampingkan, maupun dianggap sepi, sehingga ia mutlak, tak terhingga. “Wajah” itu himbuan yang di depannya aku tak berdaya. “Wajah” orang lain juga merupakan suatu kenyataan mutlak yang membuat saya pasif tak berdaya di hadapannya. Mutlak di sini berarti tidak dapat ditawar sama sekali, tak dapat dikesampingkan, tak dapat diartikan lain, tanpa batas sehingga menghadapi orang lain itu seperti menghadap Yang-Tak-Terhingga. Dalam pasivitas tanggungjawab total terhadap orang lain saya menjadi saksi atas Yang-Tak-Terhingga walau tidak secara eksplisit seakan-akan ada evidensi langsung tentang Allah. Akan tetapi, manusia bisa terbuka pada Allah yang tak terhingga dalam kerangka pengalaman primordial pertemuan dengan orang lain, yang mana pertemuan itu

melibatkan pengalaman transendensi. Kekuatan tak tertundukkan dari “wajah” itu terletak dalam ketidakberdayaannya, ketanpakekuatannya yang murni etis yang membuatku tak dapat mengelak secara tak tergantikan. Wajah orang lain menampilkan undangan dan perintah dalam “ketelanjangan”-nya yang menampilkan ketidakberdayaan seperti janda, anak yatim piatu, orang asing. Dalam ketidakberdayaannya itu “wajah” orang lain seperti menghimbau secara tak dapat dielakkan yang memicu pada diri kita tanggung jawab padanya. Keberlainan radikal dari yang lain menjadi sumber bagi imperatif etis bernama “tanggung jawab.”

Tanggung jawab pada orang lain dimungkinkan oleh karena transendensi padaku. Itulah sebabnya pula, tanggung jawab ini tidak dapat dikonseptualisasi. Tanggung jawab pada orang lain ini spontan. Kita tidak memilih bertanggung jawab. Tanggung jawab muncul sendiri sebelum direfleksikan. Transendensi memungkinkan “wajah” orang lain yang hadir padaku bisa bukan objek dan aku bisa menangkap ekspresi orang lain sebelum aku dapat merefleksikannya. Berhadapan dengan orang lain di mana kita belum bereaksi bisa membuat kita kaget. Bereaksi berarti memasukkan fenomena (“orang itu”) ke dalam tatanan biasa milik kita dengan kategori kita hingga menghilangkan kelainannya, keasingannya (“menjinakkannya”) sebelum bereaksi. Levinas menunjukkan apa yang terjadi sebelum kita pulih dari kekagetan itu yang menjadi dasar dari etikanya. Saat sebelum kaget ini merupakan saat primordial ketika orang lain yang hadir dalam “wajah”-nya yang “telanjang” menyatakan kebenaran tentang dirinya yang masih murni karena belum saya kategorisasi menurut kategori saya. Pada saat

“murni” seperti ini hadir pada saya orang lain sebagai yang lain dalam “kelainan”-nya. Data ini merupakan apa yang hadir di hadapan saya ketika saya pasif sama sekali atau belum mampu mengambil sikap pada orang lain itu. Ini merupakan saat orang lain sama sekali di luar kuasa dan manipulasi kita. Saat “murni” seperti itu saya melihat yang lain hadir begitu mulia, luhur, mutlak, tak terhingga dalam keberlainannya. Ia juga tampak sebagai tantangan dan juga panggilan. Dan di saat primordial itu saya tidak dapat lari. Orang lain itu mendadak ada dan kita seakan-akan tersandera dan teraniaya oleh kehadirannya yang memaksakan diri pada kita. Kita juga terobsesi padanya karena seluruh diri kita tertuju padanya. Saat itu saya tidak bebas lagi maupun acuh tak acuh. Saya langsung bertanggungjawab atasnya tanpa sempat mengambil sikap dan tanggungjawab itu secara total dalam arti bahwa saya “mensubstitusi” orang itu di mana bebannya menjadi beban saya dan tanggungjawabnya menjadi tanggungjawab saya, bahkan juga terhadap kesalahannya. Dia dengan segala bebannya merupakan beban saya. Dalam situasi itu saya pasif. Pasivitas itu merupakan “pasivitas yang masih lebih pasif daripada segala pasifitas” karena ia mendahului kemungkinan untuk bereaksi aktif atau pasif. Itulah sebabnya saya seperti disandera karena sudah mendapati diri saya bertanggungjawab atasnya padahal saya belum sempat mengambil sikap atasnya. Dari sini bisa dimengerti bahwa pertemuan dengan orang lain merupakan data yang paling primordial yang mengenai saya di mana dengan baru saja berhadapan dengan orang lain saya menjadi saya, saya menemukan identitas saya, saya menyadari keunikan saya. Berhadapan dengan orang lain itu saya menjadi yang



bertanggungjawab (seperti sandera) yang tidak tergantikan oleh siapapun. Akan tetapi, sesungguhnya pada saya bertanggungjawab atasnya dan atas keselamatannya itulah saya menyadari kebebasan saya. Di hadapan yang lain itu saya dibuat menjawab: “inilah aku” (“*me voici*”). Tanggung jawab yang memberi identitas unik dan tanggung jawab saya pada orang lain ketika saya bertemu dengannya itu menyusun data pertama yang mendasari semua sikap yang saya ambil dengan sengaja kemudian. Tanggungjawab etis atas orang lain ini merupakan data primordial dari segenap pertemuan dengan “wajah” orang lain. Tanggung jawab itu menjadi titik tolak dari semua sikap dan tindakan saya: saya berada demi orang lain, bertanggungjawab atas keselamatannya, berada di tempatnya untuk bertanggung jawab secara bebas padanya secara tidak timbal balik (tanpa tanggungjawab serupa dari yang lain). Saya tidak bertanggung jawab pada orang lain karena saya ada, tetapi karena saya bertanggung jawab pada orang lain, maka saya adalah manusia, dapat mengetahui dan bernalar. Sambutanku pada yang lain memberiku identitas, termasuk juga pada tindakan-tindakan yang keluar dari diriku. Tanggung jawab ini mendahului pencarian kebenaran sehubungan dengan tindakanku. Ini berbeda dengan Etika rasionalis-egoistis Barat yang berangkat dari pengetahuan yang cenderung pada objektivikasi, kontrol, alienasi, dominasi. Bila kita mendekati orang lain dengan pengetahuan, maka ada risiko kita mereduksi ke-lain-an karena pengetahuan itu bersifat mendapatkan, membagi, menggunakan, mengontrol, menempatkan, menggolongkan menurut kategori kesamaan dan kesatuan. Pada Levinas ditunjukkan bahwa “wajah” orang lain menampilkan

primodialitas yang tidak dapat direduksi dan mengatasi totalitas, esensi, dan "*being*". Wajah orang lain bukan sesuatu yang empiris. Ia merupakan sesuatu yang tak terbatas, transendens, dan mengatasi objek. Meresponnya tidak bisa dengan dominasi.

4. Apakah kebaikan itu? Levinas mengajukan bahwa etika tidak terbentuk dari prinsip-prinsip dari norma-norma moral, tetapi dari peristiwa asali dan mendasar dalam kesadaran kita yang terulang setiap kali kita bertemu dengan orang lain: saya jadi bertanggungjawab atasnya. Tanggungjawab pada yang lain itu seperti kuasa kebaikan yang ada pada saya itu ada karena saya yang memilihnya, melainkan saya yang dipilihnya sebelum saya mengambil sikap apapun. Ia mendahului kebebasan. Ini juga berarti bahwa yang pertama adalah kebaikan, dan bukan kejahatan. Kita secara menyeluruh dikuasai oleh Yang-Baik yang muncul sebagai cakrawala yang sudah mencakup semuanya. Kebaikan itu mirip dengan kasih sayang tak bersyarat seorang ibu yang menyelubungi anaknya secara menyeluruh mendahului kemampuannya untuk menerima atau menolaknya dan yang memberikan rasa diterima dan rasa aman untuk perkembangannya, termasuk untuk kemungkinan memilih yang tidak baik terhadap yang baik. Apa yang ada dalam hubungan ibu-anak merupakan kenyataan paling dasar semua orang: kita tidak dilemparkan begitu saja ke dalam eksistensi, melainkan bahwa eksistensi kita sejak semula berada dalam cakupan pancaran kebaikan yang membuat kita sanggup merentangkan diri untuk bertanggungjawab atas orang lain.

5. Di mana keadilan diletakkan pada Levinas? Dalam etika yang menempatkan tanggung jawab di tempat pertama saya berhadapan dengan “wajah” orang lain di mana saya bertanggungjawab atas orang lain itu, meski saya tidak pernah dapat memberikan diri secara total kepada seseorang karena ada banyak “orang lain” sehingga dari sini muncul tuntutan untuk bersikap adil. Akan tetapi, pengalaman eksistensial tanggungjawab total tidak memberi ruang untuk merefleksikan apapun, termasuk tuntutan keadilan. Titik tolak dari etika Levinas hanya menampung prinsip sikap baik, namun tidak mampu menampung prinsip keadilan. Menurut Levinas keadilan menjadi tantangan karena munculnya orang lain sebagai pihak ketiga sehingga saya ditantang untuk bersikap adil antara sesama yang kedua dan ketiga. Bagaimana tanggungjawab saya atas “orang lain” terbagi atas mereka berdua. Karena itu, saya tidak dapat larut dalam pasivitas total. Saya harus menjadi aktif. Bukan hanya “wajah” orang lain, bukan hanya fakta bahwa ia menapa saya (*le dire*) yang penting, melainkan juga apa yang dikatakannya (*le dit*). Saya harus mempertimbangkan bagaimana memberi perhatian, waktu, energi saya. Saya harus melakukan refleksi dengan orang ketiga sedemikian seakan-akan itu diluncurkan ke jalan kesadaran sehari-hari, ke sikap-sikap konkret biasa yang terbuka pada kemungkinan “pengkhianatan” karena sekarang saya mulai berkuasa atas waktu dan energi saya. Di sini saya perlu informasi dan kriteria ke mana saya harus mencurahkan diri yang mana basisnya adalah sikap baik. Dari sini juga bisa dimengerti kemunculan lembaga-lembaga, masyarakat, dan negara.

# 18. GEORGE EDWARD

## MOORE

(1873-1958)

1. Apakah sumbangan Moore bagi etika? Sumbangan paling penting Moore bagi etika terdapat dalam karyanya "*Principia Ethica*" (1903). Pertama-tama di sana ia mempertanyakan: apakah semua pengarang etika sudah menjadi korban dari suatu sofisme, tepatnya sofisme naturalistis. Ia mengajukan tuduhan itu karena menurutnya para penulis etika sudah mengandaikan secara salah sehingga mereka menganalisis secara reduktif semua konsep moral, dan mereka berpikir secara salah sehingga konsep-konsep moral menunjukkan isi-isi natural atau metafisik, misalnya pada proposisi yang menurutnya "kebaikan" itu adalah sesuatu yang isinya natural atau metafisik.

Dalam *Principia Ethica* ia bertanya apa itu yang baik. Ketika misalnya dikatakan: yang BAIK adalah apa yang MENYENANGKAN, di sini ada dua pengertian yang berbeda pada pikiran: yang baik dan menyenangkan. Menurut Moore keduanya adalah dua hal yang secara hakiki berbeda. Yang baik pada hakikatnya termasuk pada bidang etika, sedangkan yang menyenangkan pada hakikatnya termasuk pada lapangan yang

bukan etika sehingga bagaimana yang etis ditentukan oleh yang bukan etis? Yang menyenangkan secara esensial juga tidak termasuk pada cakupan dari yang baik. Tidakkah keduanya itu – yang baik dan yang menyenangkan – itu tidak sebanding? Ini yang disebut oleh Moore sebagai “*naturalistic fallacy*.”

Dalam karyanya itu pula Moore membedakan tiga pertanyaan dasar dalam etika: 1. Apa yang harus kulakukan; 2. Apa yang bernilai; 3 . Apa arti kata baik. Yang nomor satu merupakan etika normatif (mencari prinsip-prinsip dasar tindakan yang dibenarkan secara etis, yang menghasilkan prinsip yang benar yang dianggap sebagai yang baik dan harus dilakukan). Akan tetapi, yang nomor satu itu mengandaikan jawaban dari yang nomor dua karena harus diketahui dulu apa yang bernilai atau yang baik, lalu orang baru bisa mempertanyakan tindakan mana yang harus dilakukan sebagai perwujudan dari yang baik itu. Demikianlah etika normatif mengandaikan etika nilai. Akan tetapi, untuk mengetahui apa yang bernilai harus diketahui terlebih dulu nilai itu apa atau arti kata baik. Dengan kata lain, untuk mengetahui apa yang baik (“*the good*”) harus diketahui dulu arti kata “baik” (“*good*”). Karena itu, pertanyaan etika paling dasar: apa arti kata “baik”?

Moore membahas arti kata “baik” mulai dengan mengajukan pandangan-pandangan yang keliru, lalu menunjukkan arti kata “baik” yang tidak diperhatikan selama dua ribu tahun. Ia menunjukkan bahwa etika seakan-akan sudah jelas tentang apa yang dimaksud dengan “baik” sehingga tidak mempertanyakannya lagi, padahal dengan itu sebenarnya etika membangun di atas dasar yang keropos. Yang salah di sini

adalah menyamakan yang baik dengan salah satu sifat atau ciri yang lain yang bukan dirinya, entah itu fisik maupun metafisik. Moore menyebut kesalahkaprahan karena mengenakan yang etis pada yang natural sebagai “the naturalistic fallacy.”

2. Apa itu “*naturalistic fallacy*”? Moore menyebut “*naturalistic fallacy*” ini ada di mana-mana dan hampir dalam setiap buku etika. Inti persoalan dalam “*naturalistic fallacy*” ini adalah kesalahan mengandaikan bahwa kita mengetahui isi dari kebaikan dengan cara mendefinisikannya dengan isi dari sesuatu yang lain yang bukan bagian dari kebaikan itu, misalnya dengan yang natural atau yang diinginkan. Kalau kita sendiri tidak mengerti apa kebaikan itu, lantas bagaimana mungkin kita dapat mengatakan benda jenis apa yang baik atau menilai sesuatu hal sebagai buruk? Di samping itu, dalam kenyataannya adanya aneka pengertian tentang arti kata “baik” menunjuk pada satu hal yang sama. Apa itu? Menurut Moore itu adalah suatu keadaan objektif (deskriptif, realitas yang tidak bergantung pada penilaian orang), yang bukan merupakan penilaian/harapan/keharusan. Di sini yang baik mengandung penilaian dan kesadaran normatif akan realisasi sesuatu yang merupakan apa yang seharusnya. Dijumpai juga pada aneka teori etis itu bahwa pernyataan tentang yang normatif atau kebaikan diwujudkan dalam pernyataan tentang suatu kenyataan. Dengan kata lain, yang normatif diungkapkan dalam bentuk deskriptif. Teori-teori etis disamakan dengan teori-teori naturalistik, yang menunjuk pada keadaan non-normatif faktual baik fisik maupun metafisik, sebagaimana tampak pada yang baik yang sama dengan misalnya yang menyenangkan, mengembangkan, diinginkan, sesuai dengan kehendak Allah,

sesuai hukum kodrat. "*Naturalistic fallacy*" ini dapat berbentuk: "naturalisme etis" di mana baik itu sama dengan fakta, realitas, keadaan alami, atau sifat tertentu di mana di sini tidak diakui penilaian moral sebagai sesuatu yang berdiri sendiri; dan etika-etika metafisik, di mana baik itu sama dengan realitas metafisik, padahal itu merupakan hal-hal yang mestinya hanya dapat dibahas dengan penelitian empiris dan juga ia tidak menunjuk pada kebaikan pada dirinya sendiri.

Menurut Moore mendefinisikan kebaikan dengan isi yang lain, entah natural atau tidak, adalah salah karena apa yang disebut "argumen pertanyaan terbuka." Apa maksudnya? Kekeliruan terletak dalam identifikasi arti kata "baik" dan suatu realitas yang muncul ketika tidak dibedakan antara yang "baik" (*the good*) dan "realitas yang baik" (*the goodness*) dan keduanya dipakai secara bergantian. Di sini ada tautologi seperti "baik"="berguna", sehingga hidup yang baik adalah yang memberi kegunaan. Dengan demikian, hidup yang memberi kegunaan adalah hidup yg baik, padahal ini dua hal yang berbeda karena "baik" di sini dikenakan pada tindakan manusia. Inilah yang dimaksud dengan "pertanyaan terbuka." Dengan pertanyaan terbuka dapat ditunjukkan: bila "baik" berarti "yang berguna", maka apakah yang berguna mesti selalu baik? Pertanyaan terbuka adalah pertanyaan yang jawabannya tidak segera langsung jelas. Ia malah menuntut pemikiran investigatif lebih lanjut. Terhadap definisi tentang kebaikan apapun kita dapat mengajukan "pertanyaan terbuka": "Akan tetapi, apakah ini adalah kebaikan?" Sebagai misal dari ini adalah pertanyaan "Apakah kebahagiaan adalah baik?", yang mana dengan pertanyaan terbuka dapat ditunjukkan bahwa kebaikan tidak

dapat didefinisikan sebagai kebahagiaan karena kita hanya dapat berkata “kebahagiaan adalah kebahagiaan.” Selanjutnya, karena dapat diaplikasikan pada definisi tentang kebaikan apapun, argumen “pertanyaan terbuka” tampak berdaya dan sekaligus ini menunjukkan bahwa kebaikan tidak dapat didefinisikan.

3. Apakah arti kata “baik” menurut Moore? Apa yang disebutnya “kebaikan” adalah kualitas dari apa yang adalah baik. Baginya “kebaikan” itu tidak berkenaan dengan keutamaan dari manusia yang baik. Menurutnya adalah tidak mungkin menganalisis “kebaikan.” Lagipula, “kebaikan” itu bukan sesuatu yang natural maupun metafisik. Menurut Moore ketidakmungkinan menganalisis “kebaikan” itu adalah karena semua proposisi analisis, jika itu benar, harus dalam dirinya sendiri juga sama-sama evidensnya dengan setiap tautologi informal. Dan bagi Moore adalah jelas bahwa analisis yang demikian itu tidak memiliki karakter evidens seketika. Yang salah pada teori-teori etika adalah mengklaim bisa mengetahui apa itu kebaikan dengan suatu jenis pengenalan kognitif langsung dengannya ketika kita mengkontemplasikan hal-hal yang baik, lalu dengan bergantung pada teori etikanya, ia berusaha untuk mengatakan adanya suatu isi lain yang dapat dihubungkan dengan kebaikan. Baik merupakan sifat primer (*simple*) seperti misalnya warna coklat. Ia tidak terdiri atas unsur-unsur sehingga ia tidak dapat dianalisis. Ia ditangkap secara langsung secara intuitif. Ia juga bukan hasil dari penalaran apapun. Ia tak bergantung pada apapun. Ia berdiri sendiri. Ia juga tidak terdefinisikan maupun teridentifikasi dengan apapun. Selanjutnya tanpa dimengerti artinya sendiri, ia tidak dapat dijelaskan kayak apapun. Kalau isi



dari kebaikan adalah simpel, tak terdefiniskan, dan merupakan objek pikiran yang tidak natural, bagaimana lantas kita bisa menentukannya? Bagaimana Moore menunjukkan bagaimana mengetahui yang baik itu? Ada properti kebaikan yang dapat disadari secara kognitif secara langsung, tetapi karena kesadaran ini tidak perseptual, maka ia haruslah termasuk pada yang lain, yaitu yang murni intelektual. Ini kurang lebih mungkin seperti kesadaran kita akan objek-objek matematis. Dengan kata lain, karena kita tidak dapat sadar akan kebaikan yang perseptual, dan pada waktu yang sama itu tidak dapat didefinisikan sehubungan dengan properti-properti perseptual lain, maka kebaikan itu haruslah merupakan bagian dari properti yang tidak natural. Akan tetapi, di sisi lain, pertimbangan moral harus mempunyai identitas tertentu, yang mana ketertentuan itu ditimbang cukup hanya dengan fakultas intuisi. Akan tetapi, termasuk pada jenis apakah properti nonnatural ini? Bagaimana pengetahuan akan properti non natural akan dunia dapat efektif secara motivasional? Bagaimana ia bisa memberi alasan, seperti kewajiban untuk bertindak? *Principia ethica* hanya mengklarifikasi makna “baik” dan mulai mencari apa yang menurut Moore merupakan tugas utama etika dengan mencoba mengidentifikasi kelas-kelas pengada yang secara aktual memiliki properti yang simpel dan nonnatural dari kebaikan. Menurut Moore inilah yang seharusnya dilakukan etika: mendefinisikan kelas pengada-pengada yang baik. Tampak di sini bahwa persoalan tentang yang baik (“*the good*”) menumpang pada definisi kebaikan (“*goodness*”), di mana kelihatan seakan-akan etika tidak dapat mulai dengan yang baik (“*the good*”) tanpa menjawab soal

kebaikan (*"the goodness"*). Lagipula, sehubungan dengan yang baik ini Moore juga mengakui ada yg lebih dan kurang baik meski kadar kebaikan benda tidak ditentukan oleh kebaikan bagian-bagiannya. Kebaikan itu utuh. Nilai suatu keutuhan tidak sama dengan jumlah nilai bagian-bagiannya. Penilaian moral adalah objektif karena tidak bergantung pada selera, perasaan, insting. Mengetahui yang baik itu terjadi secara intuitif sehingga tidak perlu dan tidak ada cara untuk membuktikan secara argumentatif suatu realitas atau tindakan adalah baik. Dalam hal ini kita melihat pandangan Moore termasuk intuisiisme. Mengapa mengetahui yang baik itu dengan intuisi? Yang baik itu tak terdefiniskan dan ia hanya bisa ditangkap dengan properti nonnatural. Ia didefinisikan secara berbeda dibanding ketika mendefinisikan apa itu sepatu yang bisa didefinisikan dengan seperangkat isi yang membuatnya sebagai sepatu. Akan tetapi, untuk kebaikan tidak ada isi yang membuatnya sebagai kebaikan. Karena itu, ia semata-mata hasil intuisi. Sebagai intuisi ia tidak dapat direduksi pada sesuatu yang mempunyai bagian-bagian atau unsur-unsur sehingga kita hanya dapat menangkapnya sebagai kebaikan itu sendiri, dan bukannya bagian-bagian atau unsur-unsurnya. Yang baik tidak dapat direduksi pada apapun juga. Ia sesuatu yang simpel. Ini seperti warna hijau yang ditangkap oleh mata kita dan melalui aliran refleksi sampai di pikiran kita sebagai warna demikian dan ia dapat dibedakan dari yang lain. Di samping itu, menurut Moore, ada hubungan erat antara "baik" dan keharusan moral: semua yang baik memiliki ciri yang mengandung keharusan. Karena itu, yang baik hendaknya dilaksanakan. Lagipula, baik itu dekat dengan benar meski keduanya tidak dapat didefinisikan. Kita

dapat menentukan mana perbuatan yang benar, yaitu dalam apa yang menopang apa yang baik. Pertanyaannya adalah: apa itu yang baik? bagaimana bisa mengetahuinya? bagaimana ia dapat berfungsi untuk memotivasi manusia untuk bertindak?

4. Bagaimanakah utilitarisme dari Moore? Moore tidak hanya tertarik terhadap problem-problem konseptual yang ada pada sofisme naturalistik. Moore membangun teori moralnya di atas suatu bentuk utilitarisme sehingga ia menganggap bahwa fundamental moral itu utilitarisme dan ia memakainya untuk menilai konsekuensi-konsekuensi tindakan atau suatu situasi secara umum. Ia mengajukan suatu bentuk utilitarisme, yang disebut utilitarisme ideal. Perbedaannya dengan utilitarisme klasik adalah dalam fakta bahwa ia menolak tesis hedonistis yang menuntutnya satu-satunya konsekuensi dari sesuatu pilihan terletak dalam sejauh mana memaksimalkan kesenangan. Moore sepakat dengan Mill bahwa ada perhitungan akan kesenangan yang dihasilkan sehubungan dengan kebahagiaan dengan menempatkan berbagai kesenangan menurut tatanan kualitas. Moore menolak hedonisme dan menunjukkan bahwa nilai dari suatu kesenangan bergantung pada apa yang diberikannya. Alih-alih meniru Mill dengan mengajukan kesenangan dengan kualitas superior, Moore menyatakan bahwa ada suatu varietas dalam jenis-jenis konsekuensi-konsekuensi yang semuanya diberi dengan suatu nilai intrinsik. Suatu tindakan yang baik adalah yang memaksimalkan nilai intrinsik. Moore mengembangkan suatu posisi konsekuensial dengan mengajukan perasaan umum moral kita untuk membedakan antara kewajiban yang relevan dengan kewajiban sempurna dan kewajiban yang relevan dengan

kewajiban tidak sempurna. Di sini kita harus mengenali nilai dari konsekuensi-konsekuensi dari semua pilihan tindakan yang ditawarkan pada kita untuk mengetahui yang mana yang baik. Moore menunjukkan pula bahwa kita tidak mungkin memperoleh suatu pengetahuan akan apa yang akan datang dan kita kekurangan pengetahuan untuk menentukan tindakan mana yang baik dan yang buruk. "Kita tidak pernah tahu menduga suatu tindakan yang menyusun kewajiban kita." (PE, 199). Karena itu, menurutnya kita kerap hanya memiliki opini-opini yang mungkin mengenai apa yang adil atau tidak adil dan melalui pengalaman akan moralitas konvensional saat ini. Dengan pengalaman kita diberi jaminan bahwa melekat pada suatu aturan moral adalah menguntungkan atau tidak dapat tidak.

# 19. CHARLES LESLIE STEVENSON

(1908-1979)

1. Bagaimanakah etika itu menurut Stevenson? Menurutnya bidang etika ditandai oleh jenis problem yang ingin diketahuinya, yaitu problem-problem mengenai baik dan buruk, apa yang harus dilakukan dan tidak harus dilakukan, apa yang seharusnya dirasakan dan tidak seharusnya dirasakan. Bagi Stevenson etika normatif yang berusaha memecahkan persoalan-persoalan etis secara sistematis dan ketat memang merupakan cabang etika yang paling penting, tetapi baginya ia tidak memadai oleh karena kegagalan dari pendasaran berupa prinsip-prinsip moral yang pasti dan tidak mengenal kekecualian yang dicarinya. Bahkan, prinsip-prinsip moral seperti itu berbahaya karena mengabaikan kompleksitas dari persoalan-persoalan moral oleh karena pendekatannya dengan norma-norma yang tidak fleksibel yang tidak cocok bila dipakai untuk mengatasi persoalan-persoalan yang kompleks dari hidup modern. Karena itu, suatu etika normatif seharusnya memiliki kejelasan mengenai hakikat dari problem-problem moral sebab dengan suatu kejelasan, maka ia dapat lebih efektif sebagai sarana untuk memecahkan problem-problem itu. Menurutnya hakikat dari persoalan-persoalan moral terletak dalam

pengalaman-pengalaman subjektif dari mereka yang terlibat dalam pertentangan moral antarpribadi dan ketidakpastian moral dalam pribadi. Bagi Stevenson justru pengalaman subjektif dari pertentangan dan ketidakpastian yang ada di wilayah psikologi moral ini merupakan suatu wilayah dari etika yang paling diabaikan, padahal ia merupakan kunci untuk mengembangkan etika normatif. Stevenson banyak memberikan perhatian pada psikologi pandangan umum yang informal sebagai sarana untuk pemecahan problem-problem moral sambil berusaha memahami hakikat dan ciri-ciri umum dari problem-problem itu secara analitis. Dengan itu, diperoleh kejelasan mengenai dinamika bahasa moral, yang menunjuk pada bagaimana problem moral muncul dan berkenaan dengan hidup manusia, dan kemudian dari situ diperoleh pemecahannya secara efektif. Etika Stevenson berpusat pada penyelidikan akan hakikat dari keadaan-keadaan psikologis, yang mana keadaan-keadaan ini sebenarnya menunjuk pada hakikat dari kepercayaan-kepercayaan dan sikap-sikap. Karena itu, kepercayaan-kepercayaan dan sikap-sikap berperan signifikan dalam Etika Stevenson.

2. Apa yang dimaksud dengan pertentangan dan ketidakpastian moral oleh Stevenson? Stevenson menolak paham kuno tentang kepercayaan yang dianggap berisi anggapan tentangnya seperti foto-foto mental, produk dari fakultas kognitif. Ia juga tidak setuju dengan paham yang mengerti sikap itu sebagai dorongan dari suatu fakultas yang sepenuhnya berbeda dari fakultas yang ada di belakang kepercayaan. Meski tidak bisa menunjukkan hakikat kepercayaan dan sikap secara terinci, namun Stevenson

melihat keduanya sebagai keadaan-keadaan psikologis. Keadaan-keadaan ini dapat dibedakan dari relasi-relasi kausal mereka, meskipun keduanya juga tidak mudah untuk dibedakan dalam pengalaman hidup keseharian. Dengan kata lain, kedua jenis keadaan itu berbeda namun berhubungan secara kausal. Sikap dapat berpengaruh secara kausal pada kepercayaan dan sebaliknya, dan bahkan keduanya, menurut Stevenson, bisa saling mempengaruhi.

Stevenson menunjukkan bahwa pertentangan ada dalam relasi antarpribadi, yang mana ini mencakup pertentangan dalam kepercayaan dan dalam sikap. Suatu pertentangan dalam kepercayaan terjadi ketika dua atau lebih orang memiliki kepercayaan yang semuanya tidak dapat benar dan ingin terus menentang kepercayaan yang lain karena ingin mencari akhir dari ketidaksesuaian satu sama lain dengan mencari titik temu yang menyelesaikan pertentangan itu. Ketidakpastian personal dalam kepercayaan ada ketika orang merasa tidak pasti mengenai apa yang dipercayai sehubungan dengan suatu hal namun padanya ada keinginan untuk mengatasi ketidakpastian kepercayaan itu. Kesepakatan antarpribadi dalam kepercayaan ada ketika dua orang atau lebih memiliki kepercayaan-kepercayaan yang semuanya dapat benar, atau ketika semuanya tidak dapat benar, atau ketika tidak ada keinginan untuk membuatnya dapat benar. Kepastian pribadi dalam kepercayaan ada ketika seseorang sudah berhasil atau berhenti mengurus perihal apa yang dipercaya. Pertentangan antarpribadi dalam sikap ada ketika dua orang atau lebih memiliki sikap, perasaan, niat, rencana, kepentingan, atau

keadaan psikologis lain yang hakikat umumnya adalah mendukung atau menentang sesuatu sehubungan dengan tidak dapat dipuaskannya semuanya yang ada padanya sehingga masih ada keinginan, kebutuhan, dan usaha untuk mengatasi yang masih kurang, yang menurut Stevenson itu lebih dikarenakan oleh perbedaan preferensi yang muncul dari kepercayaan-kepercayaan yang berbeda-beda pula yang bisa diatasi kalau pihak-pihak yang terlibat ingin mencari kesepakatan. Sementara itu, ketidakpastian pribadi dalam sikap terjadi ketika seseorang tidak pasti tentang bagaimana merasa atau berbuat sehubungan dengan suatu objek atau peristiwa, namun ingin merasa atau melakukan sesuatu yang tepat sehubungan dengan objek atau peristiwa itu. Kesepakatan interpersonal dalam sikap terjadi ketika dua orang atau lebih memiliki sikap yang semuanya dapat dipuaskan atau ketika tidak ada keinginan karena semua sudah dipuaskan. Kepastian personal dalam sikap terjadi ketika seseorang sudah sepakat atau ingin sepakat akan bagaimana merasa atau apa yang dilakukan berkenaan dengan suatu objek atau peristiwa tertentu. Ketidaksepakatan interpersonal dan ketidakpastian personal dalam kepercayaan dan sikap berbeda secara esensial, yaitu bahwa ketidaksepakatan interpersonal itu berkenaan dengan bagaimana hal-hal dipaparkan dan dijelaskan, sedangkan ketidakpastian personal berkenaan dengan bagaimana hal-hal itu didukung atau tidak didukung. Selanjutnya, sehubungan dengan kesepakatan dan ketidaksepakatan akan kepercayaan dan sikap ini ada empat kombinasi yang mungkin mengenainya, yaitu dua orang bisa sepakat dalam sikap namun tidak sepakat dalam kepercayaan



atau sebaliknya. Dua pihak bisa tidak setuju baik dalam sikap maupun kepercayaan atau sebaliknya pula.

3. Apa yang dibuat seseorang ketika ia membuat pernyataan moral? Stevenson setuju dengan Moore bahwa kebaikan tidak dapat identik dengan sesuatu yang diinginkan atau yang berguna atau yang menyenangkan sehingga ketika kita membuat pernyataan tentang kebaikan kita tidak membuat lukisan tentang apa yang faktual dari apa yang ada di luar perasaan kita. Yang dilakukan ketika seseorang membuat pernyataan moral adalah menyatakan disposisi emosi positifnya pada apa yang ia hargai, yang mana untuk ini dipakai kata “baik” dan pada yang sebaliknya adalah kata “buruk.” Sebagai contoh dari ini adalah pernyataan: “A adalah pegawai yang baik”, yang mana ini dapat diterjemahkan sebagai “Aku suka A.” Selanjutnya, seperti yang sudah ditunjukkan, bagi Stevenson problem-problem moral pada hakikatnya merupakan ketidaksepakatan atau ketidakpastian dalam kepercayaan, sikap, atau keduanya. Dengan kata lain, pertimbangan-pertimbangan moral terbentuk oleh kepercayaan, sikap, atau keduanya dalam wujud ketidaksepakatan atau ketidakpastian. Karena itu, menurut Stevenson, dalam penilaian selalu ada dua unsur, yaitu kepercayaan (*belief*) dan sikap (*attitude*). Akan tetapi, meski problem-problem moral hampir selalu melibatkan ketidaksepakatan atau ketidakpastian itu, namun ciri yang membedakan keduanya adalah sikap. Dengan kata lain, ketidaksepakatan atau ketidakpastian bisa jadi hanya melibatkan sikap. Kepercayaan berkenaan dengan fakta-fakta sehingga perbedaan-perbedaan dalam kepercayaan dapat

dipecahkan secara rasional. Sementara itu, sikap itu bukan soal benar atau salah, yang mana perbedaan-perbedaan tentangnya tidak dapat dipecahkan secara rasional. Apa yang baik dan apa yang tidak dapat dibenarkan selalu menyatakan suatu sikap. Ia mempunyai arti emotif (bukan informatif). Ia dibuat untuk mempengaruhi lawan bicara (bukan untuk memberikan informasi).

# 20. RICHARD MERVYN

## HARE

(1919-2002)

1. Apa latarbelakang pemikiran etis Hare? Persoalan fundamental dari etika Inggris sepanjang abad ke-20 adalah mengetahui apa yang diartikan oleh bahasa yang kita gunakan untuk membawa pertimbangan-pertimbangan moral kita. Orang menemukan dua tipe jawaban atas pertanyaan ini: jawaban pertama dikenal sebagai deskriptivisme dengan dua variasinya, yaitu intuitionisme etis dan naturalisme etis, dan kedua, non-deskriptivisme, dengan variasinya yaitu emotivisme dan preskriptivisme. Menurut deskriptivisme penilaian moral mengamati fakta-fakta yang mengenakan isi khas moral seperti “adil”, “baik”, “wajib” pada kategori-kategori tertentu dari subjek (pelaku, tindakan). Menurut intuitionisme etis isi moral itu tidak natural. Dikatakannya analisis linguistik dapat menunjukkan bahwa mengetahui dengan intuisi bahwa sesuatu ada itu tak lain daripada “percaya” alih-alih bahwa itu sungguh-sungguh mengada. Menurut naturalisme etis isi moral atau apa yang menyebabkan kesenangan adalah sesuai dengan hukum atau selaras dengan Allah, sebagai misal, itu natural (atau supernatural). Argumen yang paling meyakinkan dari ini adalah

menunjukkan melalui analisis linguistik bahwa suatu penilaian moral bahwa proposisi “A adalah murah hati” berarti selalu “A itu menyenangkan” atau “A itu sesuai dengan hukum.” Berbeda dengan deskriptivisme, non-deskriptivisme mengajukan ide yang menurutnya penilaian-penilaian moral berguna untuk hal lain alih-alih menuliskan fakta-fakta atau sekurang-kurangnya melayani sesuatu hal lagi. Menurut emotivisme non-deskriptif ini penilaian-penilaian moral berguna untuk mengungkapkan atau memicu sentimen-sentimen atau sikap-sikap berkenaan dengan objek penilaian, sehingga ia bertindak sesuai dengan ketidaksetujuan, ketertarikan, atau kejjikan. Argumen yang paling meyakinkan darinya adalah yang menunjukkan bahwa posisi ini mencampurkan suatu tindakan yang sudah dilaksanakan dengan mengatakan sesuatu hal, misalnya suatu janji, doa, nasihat, dengan tindakan yang dilaksanakan dari sudah dikatakannya sesuatu hal itu, misalnya perkataan yang merendahkan atau mempegaruhi. Hare menolak versi emotivistis dari yang non-deskriptif ini dan juga dua versi dari deskriptivisme. Ia menggantikan itu semua dengan apa yang disebutnya “suatu bentuk rasionalistis dari non-deskriptivisme.” Posisi teoretis dari moralnya dikenal dengan sebutan “preskriptivisme universal.”

2. Apa pandangan Hare mengenai penilaian moral? Hare menolak pendapat Stevenson bahwa penilaian moral mempengaruhi sikap orang lain. Baginya penilaian moral dibuat seseorang bukan untuk mempengaruhi, melainkan untuk membimbing. Sebagai contoh dari ini adalah: “Kamu sebaiknya banyak makan sayur”: ini tidak berarti orang yang disasar dengan pernyataan itu harus banyak makan sayur, tetapi

pernyataan itu hanya berisi pemberitahuan tentang sesuatu, yaitu kewajibannya. Menurut Hare suatu penilaian moral sebenarnya mengungkapkan apa yang harus dilakukan. Pandangan ini disebut “preskriptivisme universal”. Di sini ada sesuatu yang preskriptif dan dapat diuniversalkan. Penilaian moral adalah tidak untuk mendeskripsikan dan juga tidak untuk mempengaruhi. Dengan kata lain, penilaian moral itu untuk menganjurkan, menasihatkan, dan memerintahkan. Padanya terkandung secara implisit imperatif-imperatif. Jika ada proposisi: “Adalah baik menolong orang susah”, maka ini mengandaikan “Buatlah itu!” Penilaian moral juga mengandaikan prinsip-prinsip moral yang universal yang dihubungkan dengan pernyataan-pernyataan partikular yang mengandung fakta-fakta empiris sehingga penilaian moral bisa mengungkapkan keinginan-keinginan secara universal tentang hal-hal serupa. Bila “A itu baik,” maka itu selalu legitim secara logis bila kita bertanya padanya apa yang baik, namun adalah tidak legitim secara logis bila dijawab dengan “karakternya yang baik.” Menurut Hare orang tidak dapat memberikan jenis apapun alasan untuk membenarkan penilaian moral. Misalnya, A kehilangan gaji di kantor. Akan menjadi tidak logis kalau teman-temannya berpikir bahwa akan menjadi baik untuk mengumpulkan uang untuk A “karena ia adalah teman kami” atau “karena dia adalah orang yang sedang membutuhkan.” Akan tetapi, secara logis akan dikatakan bahwa adalah baik mengumpulkan uang “karena itu berkenaan dengan A,” di mana di sini kita akui bahwa pengumpulan uang itu dilakukan semata-mata bahwa perempuan itu merepresentasikan satu individu yang diacu dengan nama A, dan bukan karena alasan seperti

misalnya dia seorang teman atau dia susah. Bagi Hare suatu keyakinan moral menunjuk pada keinginan supaya suatu jenis tindakan dilakukan dalam hal sekarang ini maupun dalam semua kasus yang serupa, termasuk dalam kasus di mana kita membayangkan diri kita dalam posisi orang lain, misalnya ketika aku yakin aku harus memperbudakmu, maka aku harus konsisten dengan menginginkan bahwa aku mau diperbudak jika aku ada dalam posisimu. Akan tetapi, bila aku tidak ingin diperbudak, maka sebenarnya aku tidak konsisten dalam keyakinan untuk harus memperbudakmu tersebut.

Karena suatu pertimbangan moral lebih hadir sebagai preskripsi universal alih-alih klaim-klaim kebenaran, maka penilaian moral mempunyai arti rasional dan orang dapat minta alasan tentang mengapa ia diminta berbuat hal itu, misalnya: korupsi itu buruk: siapapun dianjurkan dan diinginkan untuk tidak melakukan korupsi. Suatu pernyataan moral dapat disebut rasional jika ia ditarik dari satu tolak ukur dan laporan empiris. Sehubungan dengan korupsi itu tolak ukurnya adalah bahwa dengan korupsi ada kerugian yang dialami pihak lain, laporan empirisnya adalah bahwa akibat korupsi daya saing perekonomian menurun 39%. Hare menolak bahwa tolak ukur dapat dibenarkan secara rasional karena ia sesungguhnya berasal dari keputusan dari subjek yang membuat penilaian. Lagipula suatu keputusan dapat menjadi moral disebabkan oleh karena konsistensinya sebagaimana tampak bahwa dalam situasi-situasi yang ciri-cirinya sama seseorang memberi keputusan yang sama pula. Suatu keputusan barulah bersifat moral bila dapat diuniversalisasikan (dalam situasi yang sama meski kapan dan di manapun ia berada). Karena itu, orang

dituntut untuk menentukan suatu nilai yang sama untuk semua kepentingan semua pihak. Preskriptivismenya menuntut bahwa kita mempertanyakan pada titik apa sudut pandang semua pihak orang akan bertanya: “Dapatkah aku menginginkan memperoleh ini dan menghindari itu?” Ini berarti ketika kita ingin menemukan garis-garis tindakan yang dapat kita anjurkan secara universal dalam suatu situasi, kita wajib menyesuaikan satu nilai yang sama bagi keinginan semua pihak dalam usaha untuk memaksimalkan kepuasan semuanya. (*Freedom and Reason*, 123)

# 21. JEAN PAUL SARTRE

(1905-1980)

1. Siapakah manusia itu menurut Sartre? Pertama-tama, dengan metode fenomenologinya Sartre menolak adanya identitas esensial yang tetap pada manusia. Menurut Sartre ontologi dari manusia itu unik. Apa keunikannya? Pada manusia eksistensi mendahului esensi. Sartre membedakan eksistensi menjadi dua, yaitu "*etre en-soi*", yaitu eksistensi dari realitas objek-objek yang tak berkesadaran dan "*etre pour-soi*", yaitu eksistensi dari manusia yang memiliki kesadaran yang menyadari dirinya sendiri. Sehubungan dengan kesadaran ini dengan menyadari yang lain, maka aku lain daripada yang lain. Aku adalah kesadaran diri. Kesadaran semacam ini tidak ada pada "*etre en soi*." Dengan kesadaran diri itu aku dapat mengatasi realitas yang sekaligus membuatku bukan objek (*no-thingness*). Di sini yang diperhatikan adalah psikologi keadaan kesadaran yang merepresentasikan suatu tema-tema refleksif dari relasiku dengan dunia. Kesadaran bagi Sartre menentukan karena tanpa kesadaran tidak ada perbedaan apa-apa pada realitas. Adalah kesadaran yang membuat pengada-pengada tampak sebagai demikian padaku. Tidak ada gunanya bertanya mengapa ada *being* karena *being* itu ada demikian dan begitu saja. Kalau bertanya tentang itu, maka itu pun mengandaikan ada cara pandang yang transfenomenal berupa pengakuan akan pengada terakhir (*ultimate being*) yang absolut. Karena itu, yang



diperhitungkan adalah apa yang diabstraksikan oleh kesadaran. Di luar itu tidak dapat dipikirkan. Semua kesadaran merupakan kesadaran akan sesuatu, artinya kesadaran atas pengada sebagaimana ia tampak. Kesadaran pastilah berbeda dari pengada. Ini berarti bahwa ia muncul dari menegasikan. Karena itu, kesadaran muncul di mana ada negasi atau nihilisasi. Pada kesadaran ada distansi dan separasi dari *being*, misalnya: aku bukan meja. Dengan menyebut meja berarti aku meniadakan fenomena yang lain. Karena itu, ada pada dirinya sendiri dan kesadaran tidak dapat disatukan. Kesadaran muncul justru karena proses menegasi.

2. Apakah kebebasan itu menurut Sartre? Menurut Sartre apa yang mengada dalam dirinya sendiri dan tanpa kesadaran (*etre en soi*) tidak bisa bebas. Kebebasan bukan milik kodrat atau esensi manusia, melainkan struktur dari pengada yang sadar (*etre pour soi*). Manusia mengada dulu baru kemudian menciptakan esensinya. Dengan kata lain, kebebasan manusia mendahului esensi manusia dan membuat keberadaan esensi itu mungkin. Ini yang dimaksud dengan eksistensi mendahului esensi. Dengan ini, manusia berada dalam bidang kebebasan mutlak tanpa batas. Manusia merupakan sesuatu yang belum selesai dibuat. Akan tetapi, ia membuat dirinya sendiri tidak dari ketiadaan, tetapi bergantung pada dirinya sendiri dari pilihannya sendiri. Tidak ada Allah yang menciptakan manusia menurut suatu ide kodrati manusiawi yang dengannya diharapkan manusia menjiplak semacam esensi kemanusiaan. Manusia sepenuhnya bebas dan apapun yang dilakukannya adalah buah dari pilihan bebas. Apapun yang ia kehendaki untuk menjadi adalah bergantung sepenuhnya pada dirinya sendiri. Dalam

struktur dari *etre pour soi* manusia seperti dikutuk untuk menjadi bebas karena ia tidak bisa memilih menjadi bebas semacam itu atau tidak, dan lagi, nyatanya ia bebas begitu saja oleh fakta bahwa ia merupakan kesadaran. Manusia adalah sepenuhnya bebas. Karena itu, ia memiliki sepenuhnya tanggung jawab pada dirinya sendiri. Akan tetapi, kesadaran akan kebebasan dan tanggung jawab total ini disertai oleh kecemasan hingga keputusan. Di sini manusia dapat seolah-olah menipu diri dengan memeluk suatu bentuk determinisme dengan melemparkan tanggung jawab pada sesuatu yang terpisah dari pilihannya, yaitu misalnya pada Allah atau keturunan atau situasi. Manusia terjamin bebas secara total tanpa Tuhan. Karena itu, Tuhan tidak boleh ada. Apa yang terjadi bila Tuhan itu ada? Kalau Tuhan ada, maka tidak mungkin dimengerti eksistensi yang mendahului esensi, padahal esensi merupakan *etre en soi* yang dinegasi oleh *etre pour soi*. Manusia adalah *no-thingness*. Adanya esensi lebih dulu daripada eksistensi adalah tidak dapat dipikirkan. Sesuatu (*thing*) itu ada menunggu kuaku dengan menyadarinya. Adanya Tuhan menciptakan esensi yang adalah "*thing*." Bagaimana ia dapat ada kalau aku tidak mengafirmasinya dengan kesadaranku? Tidak ada yang dapat mendesakku dari luar. Aku adalah kekosongan total yang mengisi sendiri kekosongan itu dari diriku sambil terarah ke masa depan. Dalam kebebasan dan kekosonganku aku menciptakan sendiri esensiku. Esensiku adalah produk dari pilihan bebasku. Karena itu, aku bertanggungjawab atas diriku, dan juga pada kemanusiaan seluruhnya. Aku merealisasikan diriku seturut apa yang kusadari sebagai apa itu kemanusiaan melalui putusan-putusan bebasku. Akan tetapi, ini

menakutkanku karena aku sendiri yang harus memutuskan apa saja untuk aku sendiri. Di sini tidak ada aturan ataupun nilai yang mendahului. Aku seperti dihukum untuk bebas. Akulah pencipta nilai-nilaiaku sendiri dan mewujudkannya dalam tindakan-tindakan bebasku dalam rangka mengada yang merealisasikan diriku. Yang ada di luaraku cuma ada "*etre en soi*" yang mana padanya aku tak boleh tunduk supaya aku tetap otentik. Lagipula, karena kesadaran merupakan negasi dari *being*, maka *etre pour soi* yang mengejar yang ilahi jatuh pada *etre en soi* yang bukannya membawa pada realisasi proyek dasar. Di samping itu, jika Allah mempredeterminasi esensi kita sebelum keberadaan kita, maka Allah semacam ini mendehumanisasi manusia. Dan lagi, menurut Sartre konsep Allah itu berkontradiksi dengan diri sendiri (*self contradictory*) sejauh ia menyatukan dua konsep yang saling eksklusif, yaitu *l'en soi* dan *le pour soi*. Jika kesadaran merupakan negasi dari *being* sendiri, maka di sana tidak ada kesadaran yang didasarkan pada dirinya sendiri maupun yang tidak didasarkan. Konsep *en soi* dan *pour soi* tampak kontradiktif.

3. Sartre mengajukan konsep "proyek dasar" individu. Apa maksudnya? Tidak ada yang kukehendaki tanpa kesadaran akan kehendak (secara reflektif). Jika kehendak tidak ditentukan oleh apa yang ekterior, maka ia haruslah kehendak yang merupakan gambaran dari dirinya sendiri secara bebas (ini yang dimaksud dengan kehendak bebas). Keputusan manusia mengandaikan suatu tanggung jawab atas suatu situasi yang tidak dipilih secara bebas. Situasi ini menjadi objek dari kehendak. Ia hadir sebagai masa depan yang dimodifikasi menurut yang material. Situasi itu merupakan suatu faktifitas yang meletakkan pada kita

bagaimana mengada menurut suatu cara yang dapat kita pilih. Dalam menghadapinya ada kebebasan yang telah kita terima dengan cuma-cuma dan juga ketidakmungkinan untuk lari dari keharusan luariah dari diri kita. Ini membuat kita bertanggungjawab dari dalam diri kita sendiri. Ini disertai pula oleh adanya struktur nilai berupa horison kemungkinan-kemungkinan di mana *le pour-soi* membiarkan dirinya membentuk suatu kesatuan dengan apa yang masih kurang. Dari sana dapat terbentuk suatu totalitas yang bisa membuat seseorang keluar dari faktifitas. Di sinilah terletak “proyek dasariah” atau original seseorang. Manusia sebagai “le -pour-soi” adalah “*cause-de-soi*” atau sarana untuk mewujudkan tujuan yang jadi proyeknya. Dalam proyek itu ia mendefinisikan sarana-sarana untuk mencapai tujuan dan membuat penilaian yang diperlukan untuk mewujudkan diri. Di sini *le-pour-soi* mengatasi dirinya sendiri hingga sampai ke idealitas tertentu di mana ia menciptakan suatu nilai yang sebelumnya tidak ada. Dari sini diletakkan pengakuan akan keberadaan yang lain karena aku dapat menciptakan nilai melalui suatu dimensi transendental dari realitas manusiaku, yang mana transendensi diri ini juga mengandaikan struktur dunia yg menyatakan kehadiran yang lain. Dengan kata lain, produksi nilai terjadi melalui mediasi *le pour-autrui* (ke-untuk-yang-lain-an). Karena itu, pengakuan akan adanya “yang lain” bergantung pada yang etis. Selanjutnya, *le-pour-soi* membuat suatu pilihan orisinil atau primitif yang memproyeksikan diri idealnya sendiri, yang mana ini mengandaikan seperangkat nilai. Selanjutnya, pilihan-pilihan partikular seseorang mendapatkan masukan dari proyeksi dasariah ini. Dengan kata lain, tindakan-tindakan partikular

seseorang mengimplementasikan proyek dasar atau pilihan originalnya. Akan tetapi, bisa jadi bahwa cara bertindak ideal operatif seseorang berbeda dari yang dinyatakannya sebagai ideal. Proyek original dapat diubah meski ini menuntut suatu perubahan atau pertobatan radikal. Semakin jelas orang luar melihat proyek dasarnya yang ada pada seseorang yang dinyatakan dalam tindakan-tindakannya, semakin ia dapat memprediksi bagaimana orang itu akan bertindak dalam situasi tertentu. Dengan demikian, proyek dasar ini begitu signifikan karena dengannya "*le-pour-soi*" membuat suatu pilihan orisinal atau primitif yang memproyeksikan diri idealnya sendiri, yang mana ini mengandaikan seperangkat nilai. Dan lagi, seperti yang sudah disebutkan, pilihan-pilihan partikular seseorang mendapatkan masukan dari proyeksi dasarnya ini. Dengan kata lain, tindakan-tindakan partikular seseorang mengimplementasikan pilihan original atau proyeknya. Semakin jelas orang luar melihat proyek dasarnya yang ada pada seseorang yang dinyatakan dalam tindakan-tindakannya, semakin ia dapat memprediksi bagaimana orang itu akan bertindak dalam situasi tertentu. Akan tetapi, bisa jadi bahwa cara bertindak ideal operatif seseorang berbeda dari yang dinyatakannya sebagai ideal. Dengan perkataan lain, suatu proyek dasarnya dapat diubah meski ini menuntut suatu perubahan atau pertobatan radikal.

4. Apa pandangan Sartre tentang tindakan individual manusia? Adalah manusia yang membuat sejarah. Sejarah dimengerti sebagai totalitas tindakan individual. Eksistensi manusia dapat dipandang sebagai organisme yang hidup dengan lingkungan alamnya sebagai bidang kemungkinan-kemungkinan yang

tindakan-tindakannya adalah demi memuaskan kebutuhan-kebutuhannya dan memelihara dirinya sebagai totalitas organis di masa depan. Alam menunjukkan dirinya sebagai negasi dan ancaman bagi hidup manusia (halangan dan ancaman maut). Manusia sendiri mampu mentransendensikan dirinya terhadap lingkungan alam. Untuk melindungi dirinya manusia menjadikan alam sebagai sarana atau alat dalam hubungannya dengan proyek masa depan. Relasi organisme dengan suatu masa depan eksterior di mana di dalamnya organisme yang ada sekarang merupakan totalitas yang terancam disebut "*praxis*." *Praxis* ini dapat berlaku dalam relasi antar individu.

5. Siapakah "Orang Lain" itu menurut Sartre? Sartre menunjukkan kehadiran konkret dan tak diragukan dari "Yang Lain". "Yang Lain" merupakan subjek di mana aku berjumpa dengannya secara langsung sebagai suatu subjek yang bukan diriku sendiri. Ini adalah relasi antara kesadaranku dan kesadaran "Yang Lain", di mana dalam relasi itu "Yang Lain" hadir di hadapanku tidak sebagai suatu objek, tetapi sebagai subjek. Ketika orang lain mengamati aku menjadi sadar secara refleksif akan diriku sebagai objek, yaitu objek dari kesadaran dari "Yang Lain" sebagai subjek. Di sini suatu bidang kesadaran yang lain sedang menginvasi aku dengan mereduksiku sebagai suatu objek. Demikianlah di sini juga kualami bahwa "Orang Lain" merupakan subjek sadar yang bebas melalui pandangannya di mana ia membuat diriku sebagai objek darinya, yang merupakan suatu transendendensi yang bukan milikku. Karena itu, Orang Lain merupakan dia yang paling menantang kebebasanku sekaligus yang paling sukar "kutundukkan". Orang Lain adalah penjara bagiku. Karena itu,

tercipta relasi konflik aku dengan Orang Lain. Jika Orang Lain melihatku dengan mereduksiku menjadi suatu objek, maka aku pun dapat mencoba menyerap kebebasan Orang Lain atau mereduksi Orang Lain sebagai suatu objek. Ini tampak dalam cinta yang menyatakan keinginan untuk memiliki kebebasan sebagai kebebasan sementara atau dalam indifferensi, keinginan seksual, dan sadisme. Akan tetapi, kedua proyek ini seperti dikutuk untuk gagal. Ketika aku menyerap kebebasan yang lain, ia dapat menolaknya pada saat yang lain itu mentransendensi dirinya dan memandang aku dengan pandangan yang mereduksiku sebagai objek. Reduksi Orang Lain menjadi suatu objek dapat dicapai sepenuhnya melalui penghancuran. Akan tetapi, ini merupakan proyek yang mereduksi subjek menjadi kondisi bagi objek. Karena itu, cinta seperti dikutuk untuk gagal. Di samping itu, tidak ada juga komunitas yang otentik semacam “Kesadaran-Kita.” Subjek dalam “kita” dapat berkonfrontasi dengan Orang-orang Lain, misalnya dalam situasi kelas tertindas di mana ia mengalami dirinya sebagai “Objek-Kita” bagi para penindas dari pandangan mereka. Akibatnya, kelas tertindas menjadi kelas revolusioner yang sadar diri lalu membalik dengan mentransformasi mereka menjadi suatu objek. Ini melahirkan “Kesadaran-Kita” yang di dalamnya seseorang berkomplot melawan Orang Lain.

# 22. JOSEPH FLETCHER

(1905-1991)

1. Fletcher bukan yang pertama mengajukan Etika Situasi. Sebelumnya sudah ada apa yang disebut “Etika Situasi.” Apakah pokok-pokok pandangan Etika Situasi? Menurut Etika Situasi yang wajib dilakukan dalam situasi konkret tidak dapat ditarik dari suatu hukum moral umum, tetapi harus diputuskan secara bebas oleh orang yang bersangkutan. Di samping itu, tidak ada tindakan yang baik atau buruk pada dirinya sendiri. Kemudian, setiap situasi bersifat unik dan individual di mana dalam setiap situasi seseorang harus memutuskan secara otonom apa yang akan dilakukannya tanpa dituntut menaati suatu hukum moral. Selanjutnya, kualitas moral tindakan tergantung dari situasi. Suatu perbuatan yang pada umumnya baik dapat menjadi tidak baik bila tidak cocok dengan situasi. Berlakunya sebuah peraturan moral tergantung juga dari situasi konkretnya.

2. Apakah pandangan-pandangan filosofis yang terlibat dalam Etika Situasi Fletcher? Pandangan-pandangan itu adalah pertama, eksistensialisme: manusia sebagai eksistensi unik yang mana ia barulah menjadi otentik bila tindakannya sesuai dengan kesadaran dan keputusannya sendiri pada kasus konkret; kedua, personalisme: manusia dilihat pertama-tama sebagai *persona* yang mampu membuat penilaian dan sikapnya



sendiri dan dari sini tampak autentisitas, kebebasan, dan sifatnya sebagai makhluk dialogal; utilitarianisme: yang menjadi dasar adalah kebaikan terbesar bagi jumlah terbesar sehingga nilai moral tindakan ditarik langsung dari konsekuensi-konsekuensinya. Dalam bertindak yang dicari adalah tindakan apa yang membawa kebaikan terbanyak bagi paling banyak orang. Di samping itu, ada penolakan Fletcher terhadap etika peraturan, yaitu pola moralitas dengan sistem perintah dan larangan yang tinggal ditaati. Etika peraturan ditolak karena padanya tidak ada rasionalitas dalam moralitas, maupun tanggung jawab pribadi, maupun kebijaksanaan moral, namun yang ada justru yang legalis, kaku, ahistoris, tidak melihat tuntutan khas tiap situasi dan yang mengabaikan martabat manusia sebagai penentu tindakannya sendiri. Inilah legalisme yaitu moralitas sebagai ketaatan terhadap hukum yang berlaku di mana-mana dan selalu sehingga untuk mengambil keputusan, seseorang tinggal menerapkan hukum pada situasinya. Legalisme ini menyusun satu ekstrem yang ditolak oleh Fletcher untuk dijadikan dasar bagi pengambilan keputusan etis. Ekstrem lain yang ditolaknya adalah antinomisme, yaitu anarkisme moral atau pandangan yang sama sekali tidak menerima prinsip atau arahan moral karena keputusan moral bergantung sepenuhnya pada individu dalam situasinya. Etika situasional ada di tengah-tengah kedua ekstrem itu. Tujuan pertama etika situasional adalah untuk melawan legalisme itu.

Selanjutnya, dengan memakai etika yang filosofis Fletcher hendak membuktikan bahwa etika hukum kodrat Katolik dan moralitas ketat Protestan tidak sesuai dengan Injil karena etika Yesus adalah etika situasi. Untuk itu, Fletcher

menggunakan empat prinsip kerja: pertama, pragmatisme: segala sesuatu seharusnya ditimbang menurut cinta kasih sehingga yang selalu dicari adalah tindakan apa yang paling mengandung dan mengungkapkan cintakasih; kedua, relativisme: mendekati segala situasi dengan kerangka pandang relatif sehingga semua hukum moral hanya berlaku sejauh mendukung cintakasih; ketiga, positivisme: dengan berdasar pada Yoh 4, 7-12 (“marilah kita saling mengasihi karena kasih itu berasal dari Allah); keempat, personalisme: menolak nilai-nilai intrinsik maupun perbuatan-perbuatan yang pada dirinya sendiri baik atau buruk karena sebab yang bernilai pada dirinya sendiri hanyalah manusia. Karena itu, hukum adalah untuk datangkan manfaat bagi manusia.

3. Apakah prinsip dasar moral dari etika Fletcher? Fletcher hanya mengakui satu prinsip dasar moral: cinta kasih. Baginya cinta kasih itu prinsip moral kategoris atau formal. Apa itu cintakasih? Itu adalah kehendak baik yang mencari yang terbaik bagi sesama tanpa syarat dan secara konstan tanpa peduli tindakan yang dikasihi. Menurut Fletcher tidak ada suatu perbuatan yang pada dirinya sendiri “baik atau jahat”, “betul atau salah” karena semua perbuatan selalu menyesuaikan dengan situasinya demi mewujudkan cintakasih sehingga melakukan korupsi jika itu merupakan cara paling tepat untuk mengungkapkan cinta kasih dalam situasi yang konkret, maka dapat dibenarkan: “Apabila dusta diceritakan tanpa cinta, dia jahat; apabila diceritakan dengan cinta, dia baik, benar..Penganut etika situasi meyakini bahwa perbuatan yang paling mengungkapkan cintakasih dalam situasi yang bersangkutan, itulah perbuatan yang betul dan baik.” Cinta kasih

itu formal seperti dalam arti yang dipakai oleh Kant. "Kita selalu diperintah bertindak sesuai dengan cintakasih, tetapi bagaimana melaksanakannya tergantung dari penilaian kita sendiri tentang situasi yang bertanggungjawab. Hanya cintakasih itu tetap; segala hal lain merupakan sebuah variabel."

4. Bagaimanakah prinsip dasar cinta kasih digunakan dalam penalaran etis? Cinta kasih digunakan secara operatif dalam tiga langkah dari tindakan etis: pertama, bertitiktolak dari "*agape*" (cintakasih) di mana cinta kasih merupakan satu-satunya hukum; kedua, memperhatikan "*sophia*" (kebijaksanaan) yang ditemukan dalam ajaran agama dan paham-paham moral kebudayaan; ketiga dalam "*kairos*" (waktu yang tepat): memutuskan dalam situasi konkret tertentu apakah *sophia* mengabdikan pada cintakasih atau tidak; kalau tidak, maka ia tidak mengikat. Selanjutnya, pemakaian cinta kasih tampak pada enam pernyataan etika situasi Fletcher: pertama, "hanya ada satu hal yang baik pada dirinya sendiri, yaitu cintakasih; tak ada yang lain sama sekali." Cintakasih hadir dalam tindakan mau membantu, tidak menyakiti. Ada satu sikap yang jahat pada dirinya sendiri: kemauan jahat terhadap orang lain (*malice*). "Dalam etika situasi, sesuatu apapun tidak bernilai pada dan dari dirinya sendiri. Ia memperoleh nilainya hanya karena ia membantu orang (jadi ia baik) atau menyakiti orang (jadi ia buruk)." Pada dirinya semua perbuatan itu netral sehingga semua perbuatan selain *malice* menggantungkan nilai moralnya pada apakah melayani cintakasih atau tidak. Kedua, "norma tertinggi keputusan-keputusan...adalah cintakasih: tak ada yang lain." Ketiga, "cintakasih dan keadilan adalah sama karena keadilan adalah cintakasih yang dibagi, tak ada lainnya."

Cintakasih tidak dipahami sebagai perasaan batin, tetapi sebagai sikap mau baik kepada sesama dengan kebijaksanaan yang menuntun pada perbuatan mana yang paling efektif mewujudkannya; Keempat, “cinta berkehendak baik terhadap sesamanya entah kita menyukainya atau tidak.”; Kelima, “hanya tujuan membenarkan sarana, tak ada lainnya.” Flether mengakui bahwa tak ada perbuatan apapun yang buruk pada dirinya sendiri. “Apa yang kadang-kadang baik dapat pada lain waktu menjadi jahat, dan apa yang kadang-kadang baik dapat pada lain waktu menjadi jahat, dan apa yang kadang-kadang salah kadang-kadang dapat dibenarkan, apabila mendukung tujuan yang cukup baik-tergantung dari situasi.”; Keenam, “keputusan cinta kasih dibuat sesuai dengan situasi, bukan menurut sebuah sistem peraturan.” Ciri khas keputusan moral adalah kebebasannya sehingga hanya dalam situasi konkret seseorang dapat memutuskan apa yang tepat dilakukan, dan karenanya tidak ada daftar larangan dan kewajiban yang menuntut ditaati.



# 23. ALFRED JULES AYER

(1910-1989)

1. Apa pandangan Ayer tentang etika? Tentang etika ini Ayer membedakan antara: pertama, pengujian terhadap definisi dari konsep-konsep moral beserta validitas pernyataan moral; kedua, penggambaran atas apa yang terasa dalam pengalaman moral; ketiga, anjuran untuk bertindak moral; dan keempat, pembuatan pernyataan moral. Yang kedua dan ketiga dianggap oleh Ayer bukan etika. Selanjutnya, apa yang secara tradisional yang dipandang termasuk etika, yaitu yang keempat yang merupakan etika normatif, yang mempertanyakan kebenaran pernyataan-pernyataan moral ditolak oleh Ayer. Menurut Ayer suatu pernyataan moral adalah itu yang menyatakan sesuatu sehingga adalah tidak masuk akal mempertanyakan kebenaran suatu pernyataan moral. Karena itu, baginya suatu etika normatif itu tidak masuk akal. Itulah sebabnya, ia mengajukan satu-satunya yang merupakan tugas etika adalah yang pertama, yaitu analisis logis terhadap bahasa moral (ini yang disebut metaetika). Menurut Ayer suatu pernyataan moral tidak menyatakan apa-apa. Karena itu, ia bukan pernyataan. Dari sebab itu pula, ia tidak dapat dibenarkan maupun ditolak. Karena itu, verifikasi tidak diperlukan karena kebenaran pernyataan moral adalah jelas dengan sendirinya. Jelas dengan

sendirinya di sini menunjukkan adanya intuisiisme karena dengan intuisi tidak ada sesuatu pun yang dapat dibuktikan atau diverifikasi. Dengan intuisi orang sah untuk memiliki intuisi moral yang saling berlawanan atau mengklaim memiliki intuisi.

2. Sebagai yang termasuk dalam Lingkaran Wina yang mengajukan positivisme logis yang menolak validitas penilaian moral, bagaimana dijelaskan oleh Ayer kemungkinan orang membuat pernyataan moral dan bahkan hingga berdebat tentangnya? Bagi Ayer apa yang tampak sebagai suatu pernyataan ternyata bukanlah pernyataan sama sekali, melainkan sekadar ungkapan perasaan dalam bentuk gramatikal yang disertai perintah atau anjuran. Lagipula, ungkapan itu tidak mempunyai arti kognitif, tetapi emotif. Ia hanya mengungkapkan perasaan dan keinginan supaya orang lain mempunyai suatu perasaan yang serupa, misalnya: "korupsi itu buruk," yang mana ini adalah sama dengan "aku mengungkapkan bahwa aku merasa muak dan benci pada korupsi." Apakah ungkapan ini dapat diverifikasi? Tidak, karena ia menyangkut perasaan seseorang. Ungkapan perasaan adalah tidak sama dengan pernyataan tentang perasaan itu. Yang disebut pertama itu dapat dilihat, namun yang kedua hanya dapat diketahui oleh yang merasakan. Lantas bagaimana menjelaskan keberadaan perdebatan etis? Orang suka berdebat tentang penilaian moral, tetapi yang diperdebatkan bukanlah penilaian etis, melainkan unsur-unsur faktual yang berhubungan yang terkandung di dalamnya, misalnya: apa kata agama tentang itu, apakah ada orang yang dirugikan karenanya, apa motivasi pelakunya, apa efek sosialnya....Akan tetapi, menurut Ayer adalah tidak mungkin memperdebatkan perihal

baik buruknya tindakan karena itu tidak ada artinya mengingat bahwa yang ada adalah ungkapan perasaan yang berbeda-beda, dan ini pun bukan penilaian.



# 24. ALASDAIR

## MACINTYRE

(1929-)

1. Apa yang melatarbelakangi pemikiran etisnya? Pertama-tama patut disebut pengaruh Elizabeth Anscombe yang dalam esainya yang terkenal, *Modern Moral Philosophy*, mengajukan bahwa kosakata moral mendasar seperti kewajiban dan larangan (“harus”/”tidak harus”, “perlu”/”tidak perlu”, dll) merupakan warisan dari bentuk-bentuk kuno dari pemikiran agama dalam bidang tindakan manusia. Karakter deontologis dari kosakata itu berasal dari suatu konsepsi legalistis dari etika menurutnya bentuk-bentuk tindakan sudah diperintahkan oleh legislator ilahi. Selanjutnya, kosakata itu kehilangan sumber kepentingan otentiknya ketika moralitas dilepaskan dari agama, tetapi ia tetap memelihara daya perintahnya yang dijelaskan dalam kerangka misalnya subjektivistis atau emotivistis dengan ungkapan seperti keerbatan-keterlibatan tertentu atau sikap menyetujui atau mencela. Dalam *“After Virtue”* MacIntyre memakai analisis Anscombe untuk disatukannya dengan anggapannya akan ketidakdapatdipecahkannya konflik-konflik moral dari era modern ini. Ia menunjukkan “kehilangan makna” pada bahasa etika yang menjadi suatu kumpulan inkohrens dari fragmen-fragmen tidak tertata dari warisan dari sistem-

sistem moral kuno. Bila Anscombe menunjukkan pengajuan pengabaian etika kewajiban moral untuk mendukung konsep aristotelesianisme yang berpusat pada konsep keutamaan, MacIntyre meletakkan konsep etis keutamaan itu pada barisan yang sama dengan berbagai tesis moral yang lain. Menurutnyanya pada masa sekarang kesadaran moral tidak bisa menempatkan makna dimengerti dari kosakata preskriptif dari hukum moral yahudi-kristen sehingga kemudian tetap memakainya namun dengan lepas dari konteks historis dan kulturalnya yang seharusnya memberikan makna penilaian dan pemerintahan bagi tindakan manusia. Seperti Anscombe yang dianggap memicu munculnya bentuk neo-aristoteliasme dalam teori etika, MacIntyre juga mengikuti psikologi moral Aristotelesianis. Mengikuti Aristoteles MacIntyre mengajukan bahwa nilai dan pemaknaan moral dari tindakan-tindakan tidak berasal dan tidak memproduksi hasil-hasil seperti misalnya kebahagiaan, yang mana nilai adalah antedens bagi prinsip-prinsip moral seperti dalam utilitarisme, dan juga tidak sesuai dengan suatu prinsip abstrak dari rasio murni praktis seperti kantianisme. Ia pun menyodorkan gagasan bahwa disposisi-disposisi dibentuk oleh kebiasaan untuk mendorong dan menghindarkan tindakan-tindakan (keutamaan) yang diarahkan pada tujuan-tujuan yang diletakkan dalam kebaikan-kebaikan manusiawi. MacIntyre juga banyak diinspirasi oleh tulisan-tulisan St. Thomas Aquinas.

2. Apa sumbangan A. MacIntyre bagi etika? Dalam *After Virtue* A. MacIntyre mengatakan bahwa etika pascatradisional telah gagal memberi pendasaran rasional pada moralitas sehingga kita harus kembali ke etika tradisional yang bertitik tolak pada keutamaan. Ini tampak pada Proyek Pencerahan, yang

mengajukan rasionalitas sebagai yang menjadi kriteria objektif, mutlak, universal, final dari segala sesuatu, termasuk etika, dengan mencari argumen etis yang rasional, namun ia gagal karena ia tetap dipengaruhi pengandaian-pengandaian tradisi-tradisi dalam komunitas tertentu, dan dengannya tampak bahwa ia tidak konsisten dengan penolakannya pada tradisi-tradisi itu, misalnya sebagaimana tampak pada penolakan akan kualifikasi “baik buruk”, tetapi masih dipakainya istilah-istilah itu.

Menurut MacIntyre etika pascatradisional hanya memberi tiga jawaban atas persoalan etis, yaitu dengan menunjuk pada: apa yang menjadi kewajibanmu (Kant, deontologis), apa yang menghasilkan kebahagiaan maksimal sebanyak (teleologis, utilitarisme), apa yang memberi kenikmatan paling banyak (hedonis). Ketiganya itu mudah dijatuhkan dan tak dapat disesuaikan satu sama lain. Dampak lainnya adalah para filsuf tidak bisa sepakat soal mengapa kita harus bertindak secara moral dan pada masyarakat sendiri tidak ada kesepakatan tentang moralitas. MacIntyre juga menggugat kegagalan Proyek Pencerahan yang mencari finalitas dan kepastian, tetapi justru membawa pada relativisme maupun emotivisme. Bagi MacIntyre memang kalau manusia tidak dipahami sebagai makhluk bertujuan (*telos*), maka tidak ada dasar objektif untuk sebuah moralitas dan yang ada cuma kehendak menjadi begini atau begitu sambil menyesuaikan diri dengan insting-insting yang rendah. Tanpa teleologi percumalah usaha manusia mencari pendasaran yang definitif dan final dengan rasio.

Menurut MacIntyre moralitas tradisional memiliki struktur logika: pertama, kodrat manusia yang masih kasar, kebetulan, yang belum mencapai potensialitas atau tujuan sebenarnya; kedua, ada manusia yang mencapai "*telos*"-nya, tujuannya; ketiga, etika yang menunjuk jalan kepada manusia agar dapat beralih dari yang pertama ke yang kedua. Ini seperti arti etika sebagaimana disampaikan oleh MacIntyre: "Etika adalah ilmu yang memungkinkan manusia mengerti bagaimana ia dapat melakukan peralihan dari yang pertama ke yang kedua." Dalam etika tradisional "baik" adalah itu yang menunjang peralihan manusia yang masih kasar ke realisasi tujuannya, sedangkan "wajib" adalah apa yang diharuskan Allah kepada manusia agar ia mencapai tujuannya yang terakhir, yaitu kebahagiaan abadi. Sementara itu, keutamaan adalah kemampuan orang untuk mengambil sikap-sikap yang perlu untuk mencapai tujuan terakhir. Menurut MacIntyre etika pascatradisional telah gagal karena menghilangkan tujuan ("*telos*"). Tanpa tujuan etika sebagai penunjuk jalan menjadi kehilangan rasionalitasnya sehingga tidak dapat dijelaskan mengapa suatu tindakan adalah baik dan yang lain adalah buruk, mengapa ada kewajiban moral, dan apa itu keutamaan. Sebagai contoh dari etika tradisional ini adalah etika medieval yang mempunyai struktur yang berdasar pada perbedaan fundamental antara manusia seadanya dan manusia yang mungkin mengada seandainya ia merealisasikan kodrat hakikinya.

3. Apa yang diajukan oleh MacIntyre sebagai jalan keluar dari kegagalan Etika Pascatradisional? Sebagai solusi ia mengajukan untuk kembali ke keutamaan. MacIntyre mengajukan bahwa

kalau kita mau mengembangkan moralitas yang rasional, kita harus kembali ke etika Aristoteles, khususnya etika keutamaan. Menurut sintesis yang dibuat St. Thomas atas Agustinianisme dan Aristotelianisme lebih menawarkan wawasan dibandingkan teori-teori etis modern yang mengajukan "*telos*." Mengapa keutamaan yang diajukannya? Pertama-tama adalah karena sebab dari kegagalan Proyek Pencerahan yang mengajukan: alih-alih bertanya saya hendaknya menjadi manusia macam apa, ia berfokus pada peraturan atau norma atau prinsip yang hendak ditaati, padahal, sebenarnya pertanyaan tentang peraturan adalah perkara nomor dua, dan yang pertama adalah: "Saya hendaknya menjadi manusia apa?" Pertanyaan "Saya hendaknya menjadi manusia seperti apa?" merupakan pertanyaan tentang keutamaan-keutamaan karena keutamaan-keutamaan merupakan kemampuan-kemampuan manusia yang membuatnya kuat untuk mencapai apa yang baik baginya atau tujuannya. Karena itu, etika sebagai penunjuk jalan ke tujuan manusia harus berfokus pada keutamaan. Keutamaan (*arete, virtus*) merupakan kemampuan manusia untuk melakukan perannya sebagai manusia, untuk mencapai "*telos*"-nya. Dengan keutamaan manusia bisa membuat pertimbangan dengan lebih baik. MacIntyre ingin keutamaan melengkapi aturan-aturan moral.

# 25. J. HABERMAS (1929-)

1. Rasionalitas: Bagi Habermas rasionalitas terletak bukan pada pemilikan pengetahuan tertentu, melainkan pada “bagaimana subjek-subjek yang berbicara dan bertindak memperoleh dan menggunakan pengetahuan” (*TCA*, 1: 11) Pada bahasa kita dapat mengetahui apa itu rasionalitas dan kebebasan. Bahasa di sini adalah yang ditinjau dari sudut pandang pembicara yang kompeten (sikap performatif). Dari sudut pandang ilmiah-sosial bahasa merupakan medium tindakan-tindakan yang berkoordinasi meski ia bukan satu-satunya medium. Bentuk fundamental dari koordinasi melalui bahasa menuntut pembicara mengadopsi suatu sikap praktis yang diorientasikan pada “pencapaian pengertian” yang merupakan “*telos* inheren” dari wicara. Ketika pelaku mengarah pada yang lain secara timbal balik dengan sikap praktis ini mereka terlibat dalam “tindakan komunikatif.” Tindakan komunikatif merupakan tindakan manusia paling dasar dan tujuannya adalah saling pengertian, yang mana saling pengertian ini menuntut syarat yaitu tercapainya rasionalitas komunikatif

2. Tindakan Komunikatif: Tindakan manusia paling dasar adalah tindakan komunikatif atau interaksi yang tujuannya saling pengertian sehingga rasionalitas komunikatif tercapai dalam saling pengertian. Komunikasi termasuk tindakan berasionalitas bersasaran yang instrumental-bertujuan pada

pencapaian sasarannya. Tindakan komunikatif adalah berupa komunikasi dialogis dari rencana tindakan subjek-subjek. Kalau sasaran dari tindakan komunikatif adalah alam, maka ini disebut pekerjaan, tetapi kalau itu manusia, maka ini disebut tindakan strategis

. Tindakan komunikatif berbeda dari bentuk-bentuk strategis dari tindakan sosial yang pelaku-pelakunya tidak tertarik pada pengertian timbal balik dalam mencapai tujuan-tujuan individual yang mereka bawa dalam suatu situasi. Dalam tindakan komunikatif pembicara mengkoordinasi tindakannya dan mencapai tujuan individualnya atas dasar pengertian bersama bahwa tujuan-tujuan adalah masuk akal secara inheren atau layak mempunyai hasil, yang mana ini menuntut para pelaku dengan bebas menyetujui bahwa tujuan mereka adalah masuk akal dan layak untuk direspon dengan perilaku kooperatif. Dalam tindakan strategis sukses dicapai ketika pelaku mencapai tujuan-tujuan individualnya.

3. Dalam tindakan komunikatif para pelaku “memobilisasi potensi akan rasionalitas” yang ada pada bahasa sehari-hari dan tujuannya pada kesepakatan yang digerakkan secara rasional. Untuk tujuan itu Habermas menganalisis syarat-syarat bagi keberhasilan tindakan wicara. Caranya adalah dengan menspesifikasi apa yang membuat persetujuan yang digerakkan secara rasional menjadi mungkin dan untuk ini ia mengajukan pendasaran berupa “penerimaan syarat-syarat.” Lawannya di sini adalah tindakan strategis yaitu berkomunikasi bukan untuk mencari saling pengertian melainkan agar lawan bicara melakukan apa yang kuharapkan dengan subjek mengendalikan

yang lain (monolog) dengan bujukan sampai dengan paksaan. Di sini yang dimau bukan untuk mencari kesepakatan

Apa syarat-syarat bagi kesepakatan secara rasional itu? Habermas mengajukan teori pragmatis tentang makna. Kita mengerti suatu tindakan wicara ketika kita tahu jenis-jenis alasan yang diberikan pembicara untuk meyakinkan pendengar dan untuk mengklaim validitas dari ujarannya atau apa yang membuatnya dapat diterima. Makna tindakan terikat pada praktik memberikan alasan. Tindakan wicara secara inheren mengandung klaim-klaim yang memerlukan alasan-alasan yang mana klaim-klaim ini terbuka pada kritik dan pembenaran. Bukankah dalam wicara sehari-hari pembicara membuat dirinya menjelaskan dan membenarkan diri mereka sendiri? Suatu wicara adalah berhasil bila mencapai kesepakatan ketika pendengar mengambil "suatu posisi afirmatif" terhadap klaim yang dibuat pembicara. Untuk itu, pendengar mengandaikan bahwa klaim-klaim dalam tindakan wicara dapat didukung dengan alasan-alasan yang baik. Ketika tawaran dari pembicara gagal diterima, pembicara dan pendengar bergeser dari level refleksif atau wicara sehari-hari ke diskursus (proses argumentasi dan dialog yang didalamnya klaim-klaim implisit dalam tindakan wicara diuji untuk pembenaran rasional sebagai benar atau otentik).

4. Diskursus: Dalam tindakan komunikatif ada tiga "relasi dunia" yang secara potensial terlibat dalam tindakan-tindakan komunikatif yang di dalamnya pembicara bermaksud mengatakan sesuatu berdasar pada struktur dari tatanan faktual (mengungkapkan suatu dunia batiniah, menetapkan suatu relasi



komunikatif dengan pendengar, dan usaha-usaha merepresentasikan dunia luariah). Struktur ini menunjukkan keterlibatan klaim-klaim supaya tindakan wicara itu jelas, tulus (tidak menipu), tepat secara sosial, benar secara faktual. Tindakan wicara itu berhasil kalau melibatkan empat klaim validitas dasariah itu. Siapapun yang terlibat dalam pembicaraan mengandaikan berlakunya empat klaim yaitu: kejelasan (bagaimana yang kukatakan dapat dimengerti), kebenaran (tentang sesuatu), kejujuran (mengungkapkan diriku), ketepatan (kesesuaian dengan norma-norma komunikasi) supaya komunikasi berhasil dan dapat diterima. Yang mau berkomunikasi sudah punya pengertian intuitif tentang rasionalitas komunikatif. Dengan itu bisa dibedakan sikap rasional dan tidak rasional (menolak 4 klaim) dalam rangka mencapai pengertian bersama. Pengetahuan asali manusia tentang hubungan antarmanusia yang betul-betul rasional dan bebas adalah titik pijak untuk membangun relasi sosial dan masyarakat. Syarat lainnya adalah keberhasilan komunikasi tidak dapat dipaksakan, termasuk adanya empat klaim itu, termasuk dengan kekuasaan.

Untuk mencapai kesepakatan dalam komunikasi dituntut ada konteks bersama ("dunia kehidupan"). Dunia kehidupan di sini menunjuk pada cakrawala pengetahuan-pengetahuan, nilai-nilai, norma-norma yang tidak kita refleksikan dan merupakan latarbelakang pandangan dan penilaian kita: "tandon anggapan-anggapan latar belakang yang diorganisasikan dalam Bahasa, yang mereproduksi diri dalam bentuk tradisi kultural." Ini merupakan konteks komunikasi yaitu bahwa manusia dapat berkomunikasi satu sama lain atas dasar anggapan-anggapan

yang diandaikan bersama. Setiap komunikasi mengubah dan memperbarui dunia kehidupan yang merupakan realitas sosial di dalamnya kita berkembang. Karena itu, anggapan-anggapan dan penilaian-penilaian lama dapat dipertanyakan dan diafirmasi. Ini menghasilkan proses rasionalisasi dunia kehidupan berkelanjutan.

Rasionalisasi dunia juga mengenai pandangan-pandangan moral dalam bentuk mempertanyakan legitimasi norma-norma moral sebelumnya supaya daya ikatnya masih pasti secara rasional. Tandanya adalah legitimasi pandangan-pandangan moral yang semakin universalistis. Sebelumnya moralitas masyarakat tidak memerlukan legitimasi karena berasal dari mitos-mitos kuno yang diganti agama-agama besar dunia yang mulai menunjukkan universalitas, lalu teori hukum kodrat (Stoa-Aquinas), dan kemudian hukum akal budi sebagai dasar rasionalisme Pencerahan yang didasarkan pada struktur kemanusiaan universal meski ini masih konsepsional karena mengandaikan pandangan filosofis tertentu tentang manusia, sampai dengan Kant yang menghasilkan etika berdasarkan prinsip penguniversalan dengan moralitas murni formal melalui prosedur pemeriksaan daya ikat norma yaitu yang dikehendaki menjadi hukum yang berlaku umum (imperative kategoris)

5. Etika Diskursus Habermas: Etika diskursus menunjuk pada jenis argumen yang mencoba menetapkan kebenaran-kebenaran normatif atau etis dengan menguji pengandaian-pengandaian diskursus. Ini merupakan usaha Habermas untuk menjelaskan implikasi-implikasi dari rasionalitas komunikatif dengan merumuskan lagi wawasan dari etika deontologi

Kantian dalam struktur-struktur komunikatif. Jenis etika ini terletak dalam ide-ide dalam konteks warga negara atau komunitas dengan aneka perspektif yang menuntut keterlibatan publik satu sama lain untuk melindungi kebaikan umum. Universalitas keberlakuan sebagai prinsip legitimatif moralitas Kantian itu menjadi titik berangkat etika diskursus Habermas. Akan tetapi, Habermas menolak cara Kant menentukan keberlakuan universal karena bagi Kant tiap oranglah yang harus mengecek apakah ia menghendaki keberlakuan universal suatu norma. Ini monologis. Baginya suatu norma yang dikehendaki secara umum tidaklah tergantung pada kesadaran individual masing-masing orang sendiri karena manusia itu makhluk sosial. Lagipula berbahasa sendiri selalu merupakan tindakan komunikatif sehingga tidak cukuplah kesadaran moral individu dijadikan tolak ukur pembenaran keharusan moral. Menurutnya yang menentukan keberlakuan universal dari keharusan moral bukan apa yang dikehendaki orang satu demi satu, melainkan yang disepakati secara normatif dalam pembicaraan bersama. Habermas berpandangan bahwa validitas normatif tidak dapat dimengerti terpisah dari prosedur-prosedur argumentatif yang dipakai dalam praktik keseharian seperti yang dipakai dalam memecahkan soal-soal mengenai legitimasi tindakan-tindakan dan validitas norma-norma dalam interaksi-interaksi. Ia membuat klaim dengan merujuk pada validitas dimensi-dimensi pada tindakan-tindakan wicara dalam komunikasi dan bentuk-bentuk implisit dari argumentasi yang diandaikannya: ide dasarnya adalah bahwa validitas suatu norma moral tidak dapat dibenarkan dalam pikiran satu individu terisolasi yang merefleksikan dunia.

Validitas suatu norma dibenarkan hanya dalam intersubjektivitas dalam proses argumentasi antarindividu. Argumentasi itu berangkat dari prapengandaian-prapengandaian yang ditarik dari keniscayaan-keniscayaan yang membuat individu-individu terlibat dalam pembenaran diskursif dari klaim-klaim validitas atau dari pengandaian-pengandaian komunikasi dan argumentasi. Dengan kata lain, harus ada idealisasi yang dibuat individu-individu supaya ada komunikasi dan argumentasi. Apa itu? Itu adalah sebagai misal: prapengandaian bahwa yang terlibat dalam komunikasi memakai ungkapan linguistik yang sama; argumen yang tidak relevan disingkirkan oleh peserta; tidak boleh ada kekerasan; semuanya dimotivasi untuk mengajukan argumen yang lebih baik; semua yang mampu berbicara dan bertindak boleh berpartisipasi termasuk untuk mengajukan topik-topik baru dan mengungkapkan sikap, kebutuhan, keinginan; tidak ada klaim valid yang bebas dari evaluasi kritis dalam argumentasi.

6. Syarat-syarat Diskursus: Keberlakuan secara umum suatu norma tidak lagi dicek dari apakah subjek yang bersangkutan dapat menghendaknya, tetapi dari apakah semua yang bersangkutan dapat menyetujuinya. Karena itu, imperatif kategoris Kant harus diubah menjadi peraturan argumentasi. Yang dimaksud dengan peraturan argumentasi di sini adalah kriterium kesepakatan dalam diskursus atau debat tentang keberlakuan suatu norma moral. Imperatif kategoris semacam itu di sini diganti dengan prinsip penguniversalan "U": Suatu norma hanya boleh dianggap sah kalau "akibat-akibat dan efek-efek samping yang diperkirakan akan mempengaruhi pemuasan kepentingan siapa saja andaikata norma itu ditaati secara

umum, dapat disetujui tanpa paksaan oleh semua.” Cara untuk memastikan bahwa semua yang bersangkutan menyetujui akibat atau efek suatu norma yang diberlakukan secara universal adalah diskursus atau pembicaraan argumentatif yang dirumuskan dalam Prinsip Etika Diskursus “D” yaitu: “Hanya norma-norma yang disetujui (atau dapat disetujui) oleh semua yang bersangkutan sebagai peserta suatu diskursus yang secara praktis boleh dianggap sah.” Untuk memastikan suatu norma moral memang berlaku harus diadakan diskursus yang bebas dari tekanan dan paksaan. Selanjutnya, bila semua peserta dalam diskursus menyatakan bersedia menyetujui semua akibat positif dan negatif yang akan mengenai mereka bila norma itu diberlakukan secara umum, maka norma itu sah.

Prinsip “U” dan “D” dipakai untuk memastikan rasionalitas keberlakuan norma-norma moral. Diandaikan di sini penolakan pada non-kognitivisme etis yaitu norma-norma moral dipandang bukan sekadar perasaan melainkan mengandung klaim keberlakuan objektif atau bahwa pernyataan normatif itu benar dan berlaku bagi siapa saja. Prinsip U merupakan prinsip jembatan antara teori moral dan masalah moral konkret, yang menyingkirkan norma-norma yang tidak memerlukan syarat sebagai norma moral (karena tidak dapat diuniversalisasikan dan karenanya mereka yang bersangkutan tidak bersedia menerima semua akibat dan efek sampingan yang dapat diperkirakan-dirasakan mereka). Semua orang yang mengakui keberlakuan “U” boleh ikut dalam diskursus moral. Yang masuk ke dalam argumentasi harus menerima peraturan-peraturan diskursus itu dan masalah-masalah bersama harus diatur sesuai kepentingan bersama

orang-orang yang bersangkutan yang membuat “suatu norma yang dipersoalkan hanya dapat memperoleh persetujuan di antara para peserta suatu diskursus praktis apabila ‘U’ berlaku, artinya apabila akibat-akibat dan efek-efek samping yang dampaknya diperkirakan akan dirasakan oleh siapa saja dalam pemuasan kepentingan mereka masing-masing, dapat diterima oleh semua tanpa paksaan.” Dari sini prinsip “D” tidak menghadapi masalah.

7. Etika Diskursus: Tujuan etika diskursus adalah lebih memeriksa klaim-klaim norma-norma moral yang dipersoalkan alih-alih untuk memproduksi norma-norma moral. Habermas sendiri tidak mau membangun suatu sistem moralitas baru. Etika diskursus merupakan metode untuk memastikan norma-norma moral yang diragukan keberlakuannya. Kalau ada konflik tentang apakah suatu norma moral mengikat atau tidak, maka etika diskursus berperan sebagai satu-satunya cara etis untuk memecahkannya. Yang menjadi bahan etika diskursus adalah pertanyaan-pertanyaan normatif tentang bagaimana kita harus hidup bersama khususnya tentang keadilan. Keadilan berlaku bagi semua dalam suatu ruang sosial sehingga soal tentangnya tidak bisa diselesaikan atas dasar nilai-nilai atau pandangan hidup salah satu atau beberapa anggota tetapi harus dicari dalam diskursus yang mencakup semua yang bersangkutan. Penerapan norma moral yang sudah disepakati tetap memerlukan *phronesis*.

Habermas tidak mau menggantikan moralitas-moralitas yang sudah ada dengan moralitas baru. Bilamana suatu norma moral tradisional dipertanyakan atau muncul soal yang belum

ditanggapi moralitas yang sedang ada, maka barulah berperan etika diskursus. Etika diskursus sendiri menerima bahannya (norma-norma yang didiskusikan) dari moralitas yang sudah ada atau dari “dunia kehidupan.” Etika diskursus tidak membahas hal-hal seperti nilai tertinggi, mengapa harus bersikap moral seperti adil, bagaimana hidup yang sungguh-sungguh bermutu. Bagi Habermas jawaban atas hal-hal itu bergantung pada lingkungan sosial, kepercayaan, agama, pengalaman, refleksi masing-masing orang atas pengalaman. Etika diskursus mengandaikan bahwa kita sudah bersikap moral sebagaimana tampak dalam keterlibatan orang dalam diskursus tentang norma moral.

# BIBLIOGRAFI

CANTO-SPERBER, MONIQUE (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de Philosophie Morale*, PUF, Paris, 1996.

MACINTYRE, ALASDAIR, *Short History of Ethics*, Routledge, London, 1998.

SUSENO-FRANZ MAGNIS, *13 Tokoh Etika*, Kanisius, Yogyakarta, 1996.

-----, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Kanisius, Yogyakarta, 2000.















# BAHAN AJAR **SEJARAH ETIKA**

Xaverius Chandra