



Aku *Klik* maka Aku Ada

Manusia dalam Revolusi Digital



F. BUDI HARDIMAN

Aku *Klik*
maka Aku Ada

Ketentuan Pidana

Pasal 113 Undang-undang No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan atau huruf h, untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Aku *Klik* maka Aku Ada

Manusia dalam Revolusi Digital

F. BUDI HARDIMAN



PENERBIT PT KANISIUS

AKU KLIK MAKA AKU ADA

Manusia dalam Revolusi Digital

Oleh: F. Budi Hardiman

1021004120

©2021 PT Kanisius

PENERBIT PT KANISIUS

Anggota SEKSAMA (Sekretariat Bersama) Penerbit Katolik Indonesia

Anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia)

Jl. Cempaka 9, Deresan, Caturtunggal, Depok, Sleman,

Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, INDONESIA

Telepon (0274) 588783, 565996; Fax (0274) 563349

E-mail: office@kanisiusmedia.co.id

Website: www.kanisiusmedia.co.id

Editor: Erdian

Tata letak: Hermanus Yudi

Desain sampul: Aletheia

Edisi elektronik diproduksi oleh Divisi Buku Digital PT Kanisius tahun 2021.

EISBN 978-979-21-7126-6

ISBN 978-979-21-7039-9

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Daftar Isi

Daftar Isi	5
Prakata	9
Prolog: Ada atau Tiada? Itulah Soalnya	13
1 Siapakah Manusia di Era Digital? Dari <i>Homo Sapiens</i> ke <i>Homo Digitalis</i>	35
2 Mengapa Fanatik di Media Sosial? Empat Penyebab Berlapis	61
3 Apakah Peran Hukum Ketika Publik Dipimpin <i>Bullshit</i> ? Demokrasi dan Politik Pasca-Kebenaran	95
4 Mengapa Kebenaran Penting? Tentang Empat Alasan Melawan Hoaks	121
5 Di Manakah Keindahan Ketika Karya Seni Direproduksi secara Digital? Walter Benjamin dan Internet	131
6 Masih Manusiakah Kita Jika Berada-dalam-WWW? Heidegger dan Telepon Cerdas	155
7 Ada Apa di Balik Layar dan Masker? Covid-19 dan Pergumulan Eksistensial	183
8 Bagaimana Bertindak Moral dengan Jari? Aristoteles, Hannah Arendt, dan Klik	209
Epilog: Jejak-jejak Pembahasan	249
Bibliografi	253
Sumber Tulisan	267
Indeks	271

untuk Ariela

Prakata

BUKU ini diselesaikan pada peralihan 2020, tahun pandemi, ke 2021, tahun harapan. Pandemi secara global dipenuhi dengan drama kemanusiaan dan dengan rasa kehilangan. Ini saat yang sangat sulit. Hampir semua negara di dunia memberlakukan *lockdown*. Orang terpenjara di dalam rumahnya sendiri. Tapi pikiran melampaui keempat dinding itu. Dengan aktivitas serba daring, termasuk mengajar, waktu perjalanan ke kampus dapat dihemat. Kemewahan itu saya manfaatkan untuk menyunting dan meredaksikan beberapa topik penelitian saya yang pernah didiskusikan sebelum pandemi dan menulis topik-topik baru selama pandemi. Seluruhnya topik ini disajikan sebagai satu kesatuan di dalam buku ini.

Saya bukan penulis cepat, kadang seharian saya berhenti menulis untuk memikirkan sebuah alinea yang belum menemukan titik. Namun selalu saja ada waktu yang tepat, suatu anugerah kesuburan pemikiran. Dalam keheningan rumah selama pandemi ini, saya banyak merenung tentang ambivalensi komunikasi digital. Di beberapa negara, media sosial telah ikut menumbangkan kediktatoran, tetapi di tempat-tempat lain, termasuk di dalam Pilkada Jakarta 2017, ia dipakai untuk memobilisasi populisme kanan yang merongrong demokrasi. Ambivalensi apa pun tidak menimbulkan rasa nyaman, lebih sering menggelisahkan, tetapi adalah juga “tanah” yang subur bagi pemikiran. Saya memukiminya dengan rasa takjub.

Dengan isi buku ini, saya tidak bermaksud untuk membesar-besarkan, ataupun meremehkan, potensi komunikasi digital untuk peradaban suatu masyarakat. Cukup jelas bagi kita semua, bahwa komunikasi digital telah banyak mempermudah kehidupan kita, memperlancar bisnis dan profesi kita, mempercepat proses belajar,

menghibur, dan meningkatkan kualitas kehidupan kita. Saya tidak meragukan hal-hal itu. Saya hanya ingin agar antusiasme kita atas kehebatan teknologi komunikasi yang baru itu tidak menyilaukan mata kita sehingga gagal melihat bahaya-bahaya yang juga melekat padanya. Dalam kegandrungan terhadapnya, ada semacam keyakinan diri berlebihan, seperti yang dimiliki oleh para penumpang Titanic, yang tidak tahu bahwa gunung es mengancam dalam pelayaran mereka. Kalau isi buku ini terkesan seperti alarm yang mengganggu keasyikan kita dengan gawai dan menurunkan antusiasme kita akan *homo deus*-nya Yuval Noah Harari, saya minta pembaca tetap mengingat sisi positif yang realistis dari komunikasi digital. Saya mengajak pembaca untuk bijak dan bajik, memilah dan memilih hal-hal yang baik dan hal-hal yang buruk. Kita membutuhkan komunikasi, dan komunikasi mengisi pikiran kita, membentuk identitas kita, dan memaknai hidup kita. Kita adalah komunikasi. Perubahan bentuk komunikasi adalah perubahan diri kita. Karena itu kita sangat berkepentingan membahas komunikasi digital sebagai *mode of being* yang baru.

Saya mungkin termasuk dalam generasi terakhir yang pernah hidup dalam dunia analog yang tidak dikendalikan algoritma dunia digital. Sekarang kami juga *at home* dengan internet. Dengan buku ini saya ingin mengucapkan selamat tinggal kepada era komunikasi konvensional. Ucapan itu disertai rasa kehilangan sekaligus rasa cemas. Tidak ada penggalan waktu hidup kita yang terasa begitu cepat berubah dari hari ke hari seperti di era digital ini, di mana interkoneksi digital datang menyergap tiba-tiba sebelum kita siap menyambutnya. Tidak ada cara lain kecuali masuk ke dalam era baru ini dan belajar menjadi piawai dalam kondisi baru itu. Kereta waktu telah berangkat, dan kita tidak dapat membatalkan perjalanan. Namun meskipun situasi antara kehilangan atas yang telah lewat dan kecemasan atas yang akan terjadi mewarnai seluruh isi buku ini, sebaiknya kita tidak terpana, melainkan terus mencari sikap yang tepat dalam era baru ini. Sikap kritis dan

akal sehat, betapa pun akhir-akhir ini melemah, tetap merupakan cahaya yang perlu dijaga dari terpaan badai demagogi digital yang mengacaukan persepsi. Pencarian kebenaran, keindahan, dan kebaikan akan tetap berlangsung di era digital meski dalam cara yang tidak terbayangkan sebelum ini.

Buku ini tidak akan selesai tanpa peranan beberapa pihak. Kepada mereka saya mau mengucapkan terima kasih. Pertama-tama, ucapan terima kasih tertuju kepada beberapa perguruan tinggi yang sempat mengundang saya untuk memikirkan dan mendiskusikan topik-topik dalam buku ini, yaitu: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta; Universitas Widya Mandala Surabaya, Jawa Timur; Universitas Mataram Lombok, Nusa Tenggara Barat; Institut Seni Indonesia, Yogyakarta. Saya juga berterima kasih kepada media-media yang mengundang untuk menulis, yakni: Jurnal *Basis* dan Harian *Kompas*. Rasa terima kasih juga saya sampaikan kepada *Faculty of Liberal Arts* Universitas Pelita Harapan, Banten, khususnya para teman sejawat yang telah memberikan iklim yang kondusif untuk penelitian atas topik-topik dalam buku ini.

Saya mempersembahkan buku saya yang ke-15 ini untuk putri bungsu saya, Ariela, yang sedang mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan kehidupan dan menunggu-nunggu selesainya buku ini. Sejak pandemi kehidupan kita, termasuk kehidupan anak-anak seusia dia, dipenuhi dengan tombol-tombol digital yang harus dipilih dengan tepat. Semoga buku ini dapat membantu kita semua, termasuk generasi Z, untuk bersikap bijaksana dalam bertindak dengan jari.

Tangerang Selatan, 4.3.21

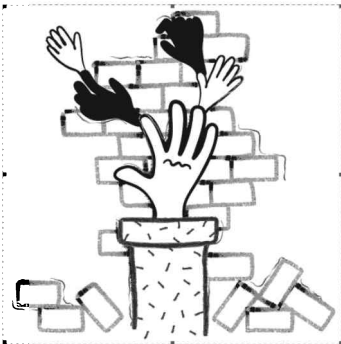
FBH

Prolog:

Ada atau Tiada? Itulah Soalnya

*Ke mana pun aku pergi,
selalu mengikutiku seekor anjing yang bernama ego*

Friedrich Nietzsche



SETAN pernah dipakai untuk menjelaskan keandalan pikiran kita. Dalam bukunya yang ditulis di abad ke-17, *Meditationes de prima philosophia* (1641), René Descartes berandai-andai tentang *genius malignus*, setan yang sangat cerdas. Sebagai ganti Tuhan, setan ini telah menjadi sumber segala kebenaran

dan “mengerahkan segala tenaganya untuk mengecohku. Aku akan berpikir bahwa langit, udara, tanah, warna, wujud, suara, dan semua hal yang lahiriah hanyalah delusi-delusi impian-impian yang telah ia pakai untuk menjebak penilaianku”.¹ Setan ini diandaikannya

1 Lih. Forrest E. Baird et.al. (ed.), *Philosophic Classics Volume III. Modern Philosophy*, (New Jersey: Prentice Hall, 1997), h. 28.

telah menyajikan ilusi total tentang dunia luar. Descartes memakai pengandaian tentang setan itu sebagai alat hipotetis untuk sampai pada suatu kepastian, dan bayangan itu bukan sekadar tambahan melainkan merupakan “*conditio sine qua non*” dalam refleksi Cartesian. Sekalipun segalanya bisa disangsikan sebagai buatan setan itu, satu hal tidak dapat disangsikan, yaitu si ego yang sedang menyangsikan. Menyangsikan adalah berpikir. ‘Aku berpikir, maka aku ada’, *Cogito ergo sum*. Itulah diktum termasyhurnya. Kecohan *genius malignum*, yang membuat kita menyangsikan segalanya justru terbukti sebagai kecoh ketika kita menemukan bahwa kesangsian merupakan hal yang tidak dapat disangsikan.

Di abad ke-21 ini hal sebaliknya sedang terjadi. Ego merasa pasti akan eksistensinya bukan dari dirinya, melainkan dari citra yang tidak jarang mengecoh. Dia membuka *smartphone* pagi-pagi dan melihat dirinya terpampang di *Facebook* atau kicauannya dikomentari di *Twitter*. Di sana ada *personal brand*-nya. Dia pun yakin bahwa dia sungguh ada dan bukan delusi. Buktinya, foto, teks, atau videonya ada di sana. Sewaktu-waktu, si ego bertindak, dengan klik untuk apa saja agar tetap *update*. Berpikir tidak penting lagi; yang terpenting adalah klik agar si ego *exists* dalam media-media sosial. Berbeda dari apa yang ditemukan Descartes di awal modernitas, si ego di zaman kita tidak menyangsikan eksistensi digitalnya, padahal masih dapat disangsikan apakah citra-citra dalam dunia digital² dan isi komunikasi di dalam media-media sosial bukan kecoh suatu *genius malignus*. Eksistensi si ego tidak ditentukan oleh kesangsian, melainkan oleh kepastiannya, bahwa dia telah mem-*post*, membalas *chats*, mendapat *likes*, atau merekrut sejumlah besar *followers*. Untuk itu tidak perlu pikir-pikir, melainkan

2 Istilah “dunia digital” dipakai di sini dalam arti yang sama dengan dunia virtual, ruang virtual, ruang digital, jagat digital, yakni: interaksi, komunikasi, simulasi yang berlangsung dalam internet.

cukup klik³. ‘Aku klik, maka aku ada’, *premo ergo sum*. Saat ini seolah tidak ada yang lebih pasti daripada itu. Dengan kepastian dalam layar itu, *homo sapiens* berubah menjadi *homo digitalis*. Bersamaan dengan itu pula, kepastian-layar menggeser kepastian-realitas. Istilah “digital” berasal dari kata Latin “*digitalis*” yang artinya ‘jari’. *Homo digitalis*, ‘manusia jari’, memastikan keberadaannya lewat jari yang mengklik. Namun, kepastian itulah yang perlu kita sangsikan di sini, jika kita tidak ingin seluruhnya dikendalikan *genius malignus* zaman kita yang menukar eksistensi korporeal dengan eksistensi digital. Dunia aktual yang ke dalamnya kita terlibat sebagai darah dan daging terus dikolonisasi dengan suatu dunia keseolahan yang bertempat di mana pun, sekaligus tidak di mana pun. Dari situ keseolahan mulai menyihir siapa pun.

Sampainya kita pada zaman ini merupakan salah satu topik yang menantang, tidak hanya secara historis-teknologis, melainkan juga secara filosofis. Modernitas yang dirintis dengan rasionalisme Descartes dan empirisme Locke telah berhasil menstabilkan dasar pengetahuan pada rasio dan pancaindra. Dari situ tumbuh berbagai bentuk

Saat ini seolah tidak ada yang lebih pasti daripada itu. Dengan kepastian dalam layar itu, *homo sapiens* berubah menjadi *homo digitalis*.

pengetahuan dan praksis modern, seperti sains, pendidikan, bisnis, hukum, dan demokrasi. Segala yang tidak dapat diobservasi dan dipertahankan secara rasional tidak nyata atau fiktif, sefiktif Chimera, makhluk hibrida dalam mitologi Yunani kuno. Pengetahuan modern didasarkan atas perbedaan antara realitas dan fiksi

3 “Klik” adalah kata serapan dari kata Inggris “*to click*” yang berarti “memilih suatu opsi pada sebuah antarmuka elektronis dengan menekan sebuah tombol atau menyentuh sebuah layar”. Meski kata itu bisa dipakai untuk alat elektronik pada umumnya, seperti pada tombol kamera, penggunaannya terutama adalah untuk komputer.

dan menstabilkan perbedaan itu dengan berbagai metode dan kriteria epistemis, ontologis, dan aksiologis. Kemajuan diyakini dicapai, jika garis batas antara realitas dan fiksi tidak diterjang, melainkan dijaga. Sains, misalnya, merupakan kemajuan karena menyingkirkan fiksi. Pencerahan menganggap bahwa fiksi masih mengendap dalam agama, mitos, dan ideologi modern, sehingga mereka tidak dapat disebut kemajuan, melainkan menghambat kemajuan. Sebaliknya penjelasan ilmiah dianggap bukan hanya lebih rasional, melainkan juga lebih progresif karena menghasilkan inovasi-inovasi yang mengubah masyarakat.

Dalam filsafat modern masih dapat disaksikan pemandangan yang tidak berbeda. Pendakian dialektis menurut pemikiran Georg Wilhelm Friedrich Hegel di dalam dunia ide yang naik tahap demi tahap ke taraf rasionalitas yang lebih murni sambil menyingkirkan hal-hal empiris dan material berakhir dengan deklarasi "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*", "yang rasional itu real, yang real itu rasional".⁴ Sebaliknya, positivisme Auguste Comte yang mencurigai dan mengusir segala spekulasi rasional sebagai metafisika yang berbahaya berakhir pada keyakinan bahwa yang nyata hanyalah data indrawi, hasil observasi. Sebagai puncak-puncak pencarian realitas modern Hegel dan Comte kelihatannya berbeda secara diametral, tetapi sebenarnya keduanya sepakat dalam hal yang sangat fundamental bahwa realitas dapat dibedakan dari fiksi. Keduanya tetap Cartesian. Mereka tetap memikirkan kemungkinan bentuk-bentuk pengetahuan yang mengecoh sebagai fiksi. Jadi, bagi Hegel dunia material ini mengecoh, dan bagi Comte yang mengecoh adalah spekulasi metafisis. Dengan cara itu, keduanya masih mengandaikan adanya *genius malignus* yang memproduksi fiksi-fiksi itu.

4 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, (Frankfurt a.M.: STW, 1976), h. 24.



"The Treachery of Images" (1929) - oleh René Magritte

Modernitas dibangun oleh keyakinan bahwa subjek dapat berpikir sendiri, yakni menjadi sumber pikirannya sendiri. Padahal berpikir adalah suatu seri kemungkinan-kemungkinan. Modernitas telah memilih satu dari kemungkinan-kemungkinan itu, yakni kesadaran kritis. *Cogito ergo sum*. Pada kesadaran kritis itu pendidikan, demokrasi, dan hukum modern juga bertumpu. Berpikir berarti mampu membedakan antara kenyataan dan kecoh, baik dan buruk, indah dan jelek, dan keandalan berpikir itu diuji lewat hipotesis *genius malignus* sebagai alat bantu. Tapi alat bantu ini sekarang dilupakan. Kekaburan memang bukan hal baru karena melekat pada kondisi manusiawi, tetapi dewasa ini kekaburan menjadi intensif dan rumit lewat teknologi komunikasi. Yang menjadi sumber pikiran bukan lagi subjek, melainkan pesan (*message*) dalam komunikasi digital⁵. Demikianlah, sungguh pun tampaknya menghasilkan ide, orang sesungguhnya hanya meneruskan pesan dalam sirkulasi komunikasi. Jika luapan informasi tidak tersaring, distingsi antara realitas dan fiksi yang kokoh dalam modernitas didestabilisasi. Berpikir menjadi tidak lebih daripada kolase pesan-pesan yang berdiri gamang di antara fiksi dan fakta. Karena itu,

5 Istilah komunikasi digital mengacu pada berbagai jenis komunikasi menggunakan teknologi informasi dan komunikasi (ICT), seperti: chat, video call, email, video, dst. baik sinkron maupun asinkron.

dalam situasi baru ini pendakian dialektis dengan tangga rasionalitas dan pengusiran metafisika dengan observasi dianggap dua narasi yang tidak kurang fiktifnya seperti yang mereka lawan. Mereka dianggap sekadar cerita yang segera lewat oleh pesan-pesan lain.

Menguatnya peran simbol-simbol yang melampaui acuan-acuan mereka, kuasa kata-kata yang melebihi benda-benda, ikut mengaburkan demarkasi antara fiksi dan realitas. Lukisan René Magritte di tahun 1929, *La Trahison des images* (pengkhianatan citra), mungkin dapat menggambarkan situasi itu. Di atas kanvasnya surealis Belgia ini melukis hal yang membingungkan: sebuah pipa di atas dan tulisan *Ceci n'est pas une pipe* (Ini bukan pipa) di bawahnya. Kebingungan bisa diakhiri dengan membenarkan tulisan itu, yakni benar bahwa ini bukan pipa melainkan gambar pipa, tetapi kalau kita cermati lebih jauh, tampaklah bahwa kata-kata telah bertindak sewenang-wenang untuk menentukan ke-apa-an benda yang dijelaskannya persis sama seperti citra itu telah mengkhianati benda karena setiap reproduksi citranya tetap merupakan citra. Makna dan citra ditampilkan begitu digdaya sehingga dapat menegasi identitas benda yang telah lama dikenal. Tapi bukankah sabotase dan dominasi kata-kata dan citra-citra terhadap benda-benda itulah yang sedang terjadi di zaman kita? Ketika kata-kata dan citra-citra menjadi liar dan lepas dari benda-benda, pada saat itu semua menjadi sama real dan sama fiktifnya, dan hipotesis *genius malignus* dianggap berlebihan. Ada satu nama yang telah lama muncul

Berpikir menjadi tidak lebih daripada kolase pesan-pesan yang berdiri gamang di antara fiksi dan fakta.

untuk kondisi epistemis dan ontologis yang diwakili oleh pengkhianatan citra itu: postmodernisme. Namun jangan dilupakan bahwa berbagai bentuk radikalisme, termasuk fanatisme agama dan supremasi ras, juga bertolak dari kondisi tersebut.

Dewasa ini *disenchantment of the world* lewat rasionalisasi ada bersama-sama dengan *re-enchantment of the world* lewat sentimentalisasi.

Sebaiknya kita tidak menambah *post-ism*. Dalam buku ini zaman kita akan saya sebut dengan nama yang lebih sederhana, yaitu: era digital atau revolusi digital. Basis segala *post-ism* itu, entah itu postmodernisme, poststrukturalisme, atau *post-truth*, sebetulnya adalah luapan informasi. Masyarakat dewasa ini masih melanjutkan proses produksi kapitalistis dengan kesenjangan antara para pemilik modal dan para pekerja, antara elite penguasa dan rakyatnya. Tahap ini dikenal dengan sebutan populer Revolusi Industri 4.0, seolah-olah ada kontinuitas sejarah. Namun dari segi pemikiran sebetulnya telah terjadi diskontinuitas. Perubahan itu mendapat beberapa nama dalam filsafat, seperti: postmodernisme, *linguistic turn*, relativisme, konstruktivisme, dst. Semua nama ini berkoincidensi dengan apa yang berlangsung di dalam komunikasi digital. Koincidensi itu menakutkan. Filsafat seolah mengantisipasi era ini, jauh sebelum media sosial menjadi bagian keseharian kita. *Decentering of subject* dan kritik atas filsafat kesadaran yang menjadi obsesi filsafat kontemporer mendapat wujud konkretnya dalam komunikasi digital yang memang *subjectless*. Apakah dengan itu kita makin bebas?

Ketika populasi mengarahkan mata mereka lebih ke layar telepon genggam daripada ke lingkungan fisik, imperatif-imperatif dunia digital mulai menjadi aturan harian. Sikap orang pun berubah. Wajah yang seharusnya terangkat berhadapan dengan wajah lain sekarang menunduk menatap layar gawai untuk merasa bebas dari lingkungan fisik. Di era ini orang mulai takut menghadapi langsung wajah real orang lain yang tidak bisa di-*skip* seperti foto dalam gawainya, bila tak suka. Pengguna merasa menjadi tuan atas tombol-tombol digital yang memindahkannya segera dari situasi ke situasi sesuai seleranya. Tapi itukah kebebasan? Layar yang ditatapnya tanpa disadarinya

juga “menatap”-nya sehingga dirinya tersedia bagi pihak lain yang tidak dikenalnya. Para pengguna internet tidak dapat menghindari paradoks komunikasi digital: Mereka merasa ‘bebas’ berkomunikasi, tetapi sesungguhnya yang sebaliknya juga terjadi. Karena makin aktif memakai internet, data diri mereka makin “diketahui” oleh sistem pengawasan digital perusahaan-perusahaan media yang pada gilirannya akan berbalik menjadi kontrol dan modifikasi perilaku mereka.⁶ Dialektika melihat dan dilihat terjadi di sini secara teknologis: Makin sering melihat berarti juga makin tajam dilihat. Tidak perlu lagi pengintaian karena pengguna menyediakan diri untuk dilihat dan akhirnya juga dikendalikan. Paradoks kebebasan dan pengendalian seperti itu, misalnya, terjadi dalam politik di Houston Texas di bulan Mei 2016 yang lalu. Di kota itu terjadi benturan antara demonstrasi anti-Muslim dan demonstrasi pro nilai-nilai Islam. Protes ternyata dipicu lewat para *buzzers* dan *bots* politis dari St. Petersburg di Rusia yang secara otomatis mengirim ujaran-ujaran kebencian di media sosial. Apa yang bisa lebih paradoksal daripada ungkapan kebebasan politis yang dikendalikan lewat *bot* dari luar negeri itu? Bukankah *bot* membuat demokrasi bertentangan dengan dirinya sendiri?

Apa yang berlangsung dalam dunia digital dan apa yang terjadi di dunia fisik berhubungan dialektis dan membuat dunia kita menjadi post-modern, post-struktural, konstruktivistis, dan dekonstruktivistis. Citra-citra yang selalu berubah yang dipancarkan dari layar makin digdaya mengendalikan dan terus-menerus memengaruhi perilaku sosial para pengguna, seiring dengan dunia Herakleitian pesan-pesan yang selalu berubah tanpa esensi. Sulit memutuskan manakah yang telah menjadi basis bagi pengkhianatan citra yang disebut dengan berbagai jargon filsafat kontemporer itu, algoritma media-media sosial⁷

6 Bdk. Agus Sudibyo, *Jagat Digital. Pembebasan dan Penguasaan*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019), h. 232.

7 Algoritma media sosial adalah sistem seleksi *posts* yang dikirim kepada pengguna

atau cara berpikir zaman kita. Namun satu hal yang pasti: berbeda dari keyakinan orang di era modern, di era digital ini kian sulitlah orang memurnikan *cogito* dari konstruksi, fiksi, imajinasi, kecoh, delusi yang dihasilkan oleh *genius malignus* media sosial. *Cogito* dan perilaku sosial yang menyatakannya dibuat makin serupa dengan kecoh citra yang direproduksi mesin-mesin cerdas itu, sehingga *sum*, aku ada, makin tidak dapat disimpulkan dari *cogito*, aku berpikir.

Apakah keadaan ini akan terus berlangsung begini? Kita tidak tahu. Tetapi yang jelas, dunia dengan *modus* komunikasi konvensional yang kita kenal sebelum ini sudah berakhir, dan kita sedang berada dalam situasi yang disebut Thomas Kuhn “anomali” atau, seperti direnungkan Martin Heidegger, penyingkapan realitas baru lewat teknologi. David J. Gunkel mendiagnosis bahwa kita sedang berada dalam “perubahan paradigma” komunikasi yang di dalamnya “komputer dan sistem-sistem komunikasi sedang mulai dimengerti sebagai jenis lain subjek – jenis lain liyan komunikatif yang menghadapi manusia sebagai pengguna, memanggil kepada mereka, dan menuntut suatu tanggapan yang sesuai”.⁸ Kita berada – saya mengacu pada Don Ihde – dalam *alterity relation* dengan mesin.⁹ Untuk pertama kalinya dalam sejarah, kita berinteraksi dengan piranti non-biologis yang “mengerti” kita. Kondisi pasca-humanisme yang tidak terlalu jauh lagi itu

berdasarkan perilakunya, seperti misalnya rekomendasi video-video di *Youtube* berdasarkan apa yang telah pengguna klik atau *posts* dari teman *Facebook* berdasarkan kerapnya interaksi dengannya. Makin aktif pengguna di media sosial, algoritma akan makin “tahu” preferensi, selera, perasaan, pikiran pengguna. Algoritma tak ragu mengintervensi privasi pengguna dan dapat memodifikasi perilaku pengguna.

8 Lih. Gunkel, David J., “Paradigm Shift: Media Ethics in the Age of Intelligent Machines”, dalam: Amber Davidson et.al (ed.), *Controversies in Digital Ethics*, (New York: Bloomsbury, 2016), h. 246.

9 *Alterity relation to technology* adalah memandang teknologi sebagai mitra interaksi dalam pola manusia-> teknologi (dunia), contohnya interaksi kita dengan ATM, dengan robot, atau Googlemap. Tipe relasi lain menurut Ihde adalah *embodiment*, *hermeneutics*, dan *background relation*.

Cogito dan perilaku sosial yang menyatakannya dibuat makin serupa dengan kecoh-an citra yang direproduksi mesin-mesin cerdas itu, sehingga *sum*, aku ada, makin tidak dapat disimpulkan dari *cogito*, aku berpikir.

memberi tantangan berpikir yang tidak mudah.¹⁰ *Information and Communication Technologies* (ICT)¹¹ bukan hanya soal alat-alat, melainkan soal apa yang kita pikirkan tentang diri kita dan akan menjadi apa kita ini. ICT terkait apa yang disebut Michel Foucault “teknologi kedirian” (*technology of the self*), yaitu: modifikasi tubuh, jiwa, perilaku, pikiran untuk transformasi diri mencapai kebahagiaan,¹² karena ICT menjadi instruktur kita dan bahkan – lebih daripada itu – menyangkut soal ada atau tiada, yaitu memengaruhi ontologi manusia.

Pertanyaan-pertanyaan berikut menggelisahkan kita. Bila semua komunikasi pindah ke dunia digital dan kontak langsung dirasa menjijikkan, lalu masih adakah masyarakat? Masih bebaskan manusia, jika mesin cerdas menentukan tindakannya? Siapakah penguasa sesungguhnya? Apakah intersubjektivitas, jika mesin itu juga suatu subjek? Bagaimana menjelaskan masalah pikiran dan tubuh, termasuk masalah kematian, jika *chip* elektronik berhasil dipasang di otak, dan otak dapat langsung berkomunikasi dengan mesin? Lalu apakah yang tersisa dari kekhasan manusia, jika berpikir dapat digantikan oleh kecerdasan buatan? Daftar pertanyaan masih bisa ditambah dan akan menambah kegelisahan kita. Kalaupun saat ini belum bisa menjawab, sekurangnya kita perlu menyadari masalahnya.

10 Sikap saya terhadap pasca-humanisme dapat dibaca dalam F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2020), h. 108.

11 *Information and Communication Technologies* (ICT) adalah istilah yang dipakai di kalangan akademisi sejak tahun 1980-an.

12 Lih. Michel Foucault, “Technologies of the Self”, dalam: Paul Rabinow (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, (New York: The New Press, 1997), h. 225.

Buku ini mengurai kegagapan yang ditimbulkan oleh revolusi digital atau – mengacu kepada renungan Heidegger – menyongsong penyingkapan realitas baru oleh teknologi. Jika era ini sebuah revolusi media, tentu seperti tiga revolusi sebelumnya, yaitu: revolusi mesin cetak, revolusi fotografi, dan revolusi radio dan TV, akan ada fase “media normal” untuk mengadaptasi istilah “sains normal” Kuhn. Tapi kita belum tahu, apakah era ini sebuah transisi sementara atau transisi permanen yang tidak pernah distabilkan dalam sebuah tahap media normal. Situasinya jelas sangat kompleks. Buku ini tidak berpretensi untuk mampu memetakan problem-problem yang muncul. Namun ada satu minat filosofis yang bisa dipilih untuk mendekati kompleksitas masalah itu, yakni: minat pada pencarian kebenaran. Dengan fokus pada minat itu, diskusi kita akan dibatasi. Hipotesis *genius malignus* yang disinggung di atas, telah menjelaskan apa yang menjadi *status quaestionis* buku ini. Bagaimana merespons perubahan akibat digitalisasi yang di atas dilukiskan sebagai dilupakannya *genius malignus*?

Selama si pengecoh licik diandaikan adanya sebagai alat bantu untuk menguji pikiran kita, pencarian kenyataan yang sungguh-sungguh nyata tetap dilanjutkan dengan mewaspadai setiap kecoh. Selama itu pula perbedaan antara dunia nyata dan dunia rekaan masih dijamin oleh keyakinan bahwa persepsi kita mampu menemukan dunia nyata. Di era digital, ketika radio, TV, sinema, pos, internet, digabungkan dalam satu piranti yang dapat kita genggam dan menghubungkan penggunaannya dengan dunia, “kuasa pikiran” tidak lagi terbelenggu, dan kita dipaksa untuk entah berenang atau tenggelam dalam lautan konstruksi-konstruksi pikiran yang kian sulit dibedakan dari fakta. Pandemi Covid-19 adalah contoh yang bagus untuk itu. Berbulan-bulan penyakit ini sudah merenggut jutaan nyawa, tetapi masih saja banyak orang menganggapnya tidak ada karena disinformasi masuk

ke kepala mereka lewat layar ponsel. Apakah ada sebutan lain untuk kondisi di mana fakta pandemi dikalahkan oleh hoaks selain kekacauan perseptual? Dalam kekacauan perseptual itu masalah keaslian kenyataan seolah dihapus dari kesadaran. Pengkhianatan citra seperti dilukis oleh Magritte menjadi isi sirkulasi pesan dalam komunikasi digital, dan hal itu sekarang dapat berlangsung nyaris tanpa perlawanan. Pertanyaan kita di atas lalu dapat dipertajam: Ke mana rasio kritis memihak di tengah-tengah turbulensi revolusi digital ini?

Filsafat mencari kenyataan yang sungguh-sungguh nyata dan memulainya dengan membedakan antara keaslian dan rekaan, ada dan tampak, yang hakiki dan yang berubah-ubah, yang substansial dan yang aksidental. Sejauh itu, filsafat mengandaikan hipotesis *genius malignus*, bahwa kecoh bukan sekadar ada, melainkan juga mengacaukan pengenalan kita akan kenyataan. Luapan informasi dalam komunikasi digital, yang menghentikan hipotesis ini, menantang filsafat untuk memikirkan kembali problem-problem klasiknya. Bertolak dari *status quaestionis* di atas, buku ini akan mendiskusikan tiga problem, yakni: problem kebenaran, problem keindahan, dan problem kebaikan. Di era digital tidak ada yang secara hakiki berubah dari pemahaman tentang ketiga problem mendasar itu; hanya terjadi pergeseran makna akibat kondisi baru yang dibentuk oleh ciri-ciri baru komunikasi dalam dunia digital. Boleh dikatakan bahwa revolusi digital telah memaksa kita untuk memikirkan kembali bagaimana memahami kebenaran, keindahan, dan kebaikan dalam kondisi baru, ketika demarkasi antara fiksi dan realitas makin kabur oleh kecepatan dan luapan informasi yang tidak memberi jeda reflektif.

Buku ini adalah *apologia* untuk hipotesis *genius malignus*, dengan cara mengingatkan kembali hipotesis itu yang dewasa ini mulai ditinggalkan, entah secara filosofis maupun secara praktis. Untuk itu, kita tidak perlu menjadi Cartesian, karena akal sehat

cukup untuk menyadari distingsi itu. Ingin diingatkan bahwa kecohhan terus direproduksi secara teknologis untuk menghasilkan konstruksi, fabrikasi, *framing*, sehingga mengganti realitas dengan *simulacra*. Walaupun peringatan itu tidak selalu eksplisit dalam pembahasan, saya selalu berangkat dari presuposisi bahwa pencarian kebenaran, keindahan, dan kebaikan memerlukan kriteria yang membedakan ada (*being*) dan tampak (*seeming*), keaslian dan rekaan, fakta dan fiksi. Kebenaran, keaslian, dan kebaikan, sebagaimana dipikirkan Habermas, adalah sebuah klaim dalam argumentasi yang dapat diterima tanpa paksaan karena rasionalitasnya setelah membedakan diri dari kesesatan, kebohongan, dan kejahatan. Dunia fakta-fakta diakses secara argumentatif dengan klaim kebenaran berbeda dari dunia konstruksi-konstruksi yang diakses secara argumentatif dengan klaim ketepatan dan keaslian. Kriteria juga merupakan alat bagi rasio kita untuk memilih. Tesis seperti ini mungkin terdengar konservatif bagi mereka yang merayakan pluralisme zaman ini sebagai postmodern. Tetapi tesis itu dapat dibela sebagai bagian kejujuran akal sehat publik, dan hal itu melampaui polarisasi konservatisme dan progresivisme. Juga kalau dalam diskusi buku ini kita kembali kepada Aristoteles, Descartes, atau Heidegger, kita tidak harus dikerangkeng label-label itu karena tujuan kita adalah menjernihkan akal sehat publik, bukan menetapkan sebuah “isme”. Hanya terhadap pandangan yang ingin mengidentikkan manusia dengan robot cerdas, pikiran kita dengan kecerdasan buatan, sehingga tidak ada sisa bagi kemanusiaan buku ini akan tampak konservatif.¹³

13 Sampai hari ini orang masih menganggap interaksi dengan robot serupa dengan interaksi dengan hewan. Lih. Fances Bottenberg, “Searching for Alterity: What Can We Learn From Interviewing Humanoid Robots?”, dalam: Robert Rosenberger dan Peter-Paul Verbeek, *Post-Phenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, (Lanham: Lexington Books, 2015), h. 182.

Distingsi kecoh dan fakta yang oleh Descartes diandaikan lewat gambaran *genius malignum* adalah setua akal sehat kita. Jika tetap ingin bersuara di tengah banjir informasi, rasio kritis tetap perlu mengandaikan distingsi-distingsi itu agar kebenaran, keindahan, dan kebaikan dapat dibedakan dari kecoh-kecoh. Rasio kritis tidak akan menyerah – misalnya seperti dikesankan pemikiran Foucault – dengan mengatakan bahwa kekacauan perseptual era kita adalah diskursus yang menyebar bagai konfeti dan berciri peristiwa, maka tak ada cara lain selain menerimanya.¹⁴ Kita mungkin tidak dapat menyingkirkan sepenuhnya ambivalensi komunikasi digital, tetapi sekurangnya rasio kritis dapat membantu kita untuk memilih antara kenyataan dan kecoh, sehingga komunikasi kita memulihkan kewarasan publik. Tidak ada situasi yang begitu buruk bagi pikiran yang terus mencari kebenaran karena berpikir dihela oleh suatu ceruk, suatu kekurangan

Tidak ada situasi yang begitu buruk bagi pikiran yang terus mencari kebenaran karena berpikir dihela oleh suatu ceruk, suatu kekurangan dan ketidakpenuhan.

dan ketidakpenuhan. Bukan mengisi ceruk itu, melainkan mengalami pencarian itulah yang menghibur pikiran. Mereka yang merasa penuh sudah selesai dengan berpikir, dan itu tidak realistis. Dengan segala kebaikan dan keburukannya komunikasi digital telah menambah lebar dan dalam ceruk dalam diri manusia karena peningkatan kompleksitas yang ditimbulkannya. Dari ceruk itulah pencarian filosofis dapat dilanjutkan di era digital ini.

Sebelum mengantar pencarian itu, saya perlu lebih dahulu mengeksplisitkan metode pembahasan buku ini. Kedelapan topik dalam buku ini diulas secara fenomenologis, dan semua fokus pada

14 Bdk. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, (Frankfurt a.M.: Fischer, 1991), h. 34-36

fenomena yang berkaitan dengan komunikasi digital, seperti: demokrasi, fanatisme, karya seni, gawai, dan pandemi. Tentu ada variasi pelaksanaan fenomenologi dalam setiap pembahasan. Se jauh berfilsafat *dari* teknologi, yakni mendeskripsikan bagaimana teknologi memengaruhi hubungan manusia dan dunianya, tulisan-tulisan di sini memiliki perhatian terhadap masalah yang sama dengan *post-phenomenology*.¹⁵ Namun, tulisan-tulisan ini – karena memiliki intensi kritis – tidak ingin membiarkan diri tetap deskriptif, melainkan memberi intonasi normatif aksiologis, sehingga mereka adalah “fenomenologi lunak”.

Deskripsi dan analisis fenomenologis buku ini memperhatikan tiga hal berikut. *Pertama*, fenomena komunikasi digital didekati tidak hanya secara empiris, melainkan – lebih daripada itu – dengan menghubungkannya secara reflektif dengan dimensi-dimensi yang lebih mendasar, seperti dimensi epistemologis, antropologis, ontologis, dan etis. Hal-hal itu diulas sedapat mungkin secara deskriptif, tetapi sulit untuk tidak mengambil posisi normatif dan evaluatif entah tersirat ataupun tersurat, karena terkait sudut pandang penulis. *Kedua*, untuk menjalankan fenomenologi kita membedakan antara dunia-kehidupan yang *taken for granted* dan konstruksi-konstruksi makna yang dihasilkan lewat interaksi sosial, sehingga komunikasi digital – sama seperti penanda waktu, ukuran ruang, tatanan simbol – menampakkan diri bukan sebagai dunia apa adanya, melainkan sebagai dunia konstruksi-konstruksi. Fenomenologi menyadarkan kita akan kesementaraan segala sesuatu, yang di dalam komunikasi digital secara gamblang menampakkan diri kepada kesadaran kita. Tubuh tetap merupakan pusat gravitasi yang memungkinkan segala konstruksi digital tetap di

15 Pasca-fenomenologi (*post-phenomenology*) dirintis oleh filsuf teknologi Don Ihde dan para koleganya, seperti Robert Rosenberg dan Peter-Paul Verbeek. Untuk perhatian yang sama dengan buku ini: Lih. Robert Rosenberger dan Peter-Paul Verbeek, *Post-Phenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, h. 1

dunia ini dan terbatas ruang-waktu. Pikiran, tuturan, dan tulisan bisa berekspansi melampaui tubuh sampai melampaui ruang dan waktu, tetapi mereka tetap membutuhkan tubuh. Tanpa tautan ke tubuh konstruksi-konstruksi digital menjadi asing dari dunia.

Ketiga, kompleksitas fenomena yang akan didekati – dalam hal ini komunikasi digital – menentukan kompleksitas deskripsi fenomenologisnya. Manusia sebagai makhluk yang membuat dan memakai alat-alat terdiri atas banyak dimensi, maka pemakaian teknologi digital dalam komunikasi juga melibatkan banyak dimensi, seperti epistemologis, estetis, antropologis, ontologis, politis, psikologis. Kerumitan yang ditimbulkan oleh komunikasi digital pada analisis terakhir dapat dikembalikan kepada diri manusia sendiri, pada kecemasan, gairah, ambisi, dan kefanaan hidupnya. Namun kerumitan komunikasi digital sebagai hasil ciptaan manusia, membentuk realitas otonom yang menghadapi penciptanya sehingga bisa lepas dari kendalinya. Lebih daripada sekadar alat, teknologi digital bukan hanya sarana untuk tujuan. Manusia tidak hanya mengendalikannya sebagai objeknya, melainkan teknologi juga adalah suatu kondisi yang memodifikasi perilaku manusia sebagai penggunaannya. Manusia harus mematuhi prosedurnya, tunduk di bawah sistemnya, dan mengadaptasi diri pada tuntutan-tuntutannya yang terus berkembang. Lewat teknologi digital manusia juga menemukan dirinya, mendesain dirinya, mengungkapkan dirinya, memandang dunianya, dan bahkan membayangkan Tuhan. ICT tidak hanya soal alat-alat, tetapi juga soal ada atau tiada. Dapat dimengerti, jika Heidegger menyebut kondisi itu *Gestell* atau *enframing*. Dalam hubungan antara manusia dan teknologi digital, dan perubahan perilaku yang diakibatkannya, terlibatlah berbagai dimensi manusia yang telah disebutkan di atas. Buku ini merupakan upaya untuk menyingkap dampak multidimensional perubahan perilaku itu.

Walaupun tidak akan menghentikan Darwinisme digital yang disambut dengan antusiasme yang tinggi oleh dunia, kritik yang dilontarkan lewat buku ini sekurangnya dapat membantu untuk mengambil jarak terhadapnya. Teknologi digital memiliki kekuatan yang menghipnotis masyarakat di mana pun sistem ini diperkenalkan. *Smartphone* di tangan kita adalah salah satu mata rantai sistem ICT, dan ICT merupakan sebuah proyek besar peradaban, yang mencakup berbagai bentuk perkembangan, antara lain: bangkitnya teknologi-teknologi yang terkait *big data*, jejaring interkoneksi, algoritma, nanoteknologi, bioteknologi, sains kognitif, *artificial intelligence*, *virtual reality*, *augmented reality*, komputasi kuantum, dst.¹⁶ Komunikasi digital hanyalah sebagian dari proyek itu, suatu bagian yang penting yang mentransformasi masyarakat menjadi sirkulasi data. Proses “datafikasi” yang mendigitalisasi segala hal, termasuk hal-hal personal, menjadi data siap pakai sedang terjadi di depan mata tanpa gangguan dan bahkan dipercepat oleh pandemi Covid-19 ketika data kesehatan populasi yang divaksin dapat menampilkan berbagai kondisi internal sebuah negara. Ambivalensi transparansi dan *surveillance* dari proses ini sulit dicegah. Kritik tidak mengganggu laju revolusi digital, tetapi kritik dapat membantu untuk waspada dan untuk bertindak bijak dan bajik dalam komunikasi digital. Kewaspadaan, kebijaksanaan, dan kebajikan itu kiranya sudah cukup bermanfaat bagi kita agar tidak buta terhadap ambivalensi itu dan membiarkan diri diperalat alat-alat.

*

Sekarang saatnya untuk mengantar pencarian dalam buku ini. Pembahasan dibagi menjadi tiga topik besar, yaitu: pemahaman tentang kebenaran, keindahan, dan kebaikan di era digital. Pembahasan tidak dilakukan secara konseptual sistematis, melainkan secara reflektif kritis

16 Bdk. Jérôme Béranger, *The Algorithmic Code of Ethics. Ethics at the Bedside of the Digital Revolution*, (London: Wiley, 2018), h.xxxiv.

dalam bentuk uraian yang mengalir. Seperti dijelaskan di atas, kaburnya demarkasi antara realitas dan fiksi, telah menimbulkan “disrupsi” atas ketiga konsep filosofis itu. Kita lalu dapat merumuskannya ke dalam tiga pertanyaan yang berturut-turut menyangkut problematisasi epistemologis, estetis, dan etis. (1) Apakah kebenaran dan bagaimana membelanya, jika demagogi dan hoaks diviralkan dan dirutinkan dalam komunikasi digital? (2) Apakah keindahan dalam karya seni dan bagaimana menciptakannya, kalau karya seni direproduksi secara digital dan berubah hanya sebagai pesan-pesan digital? (3) Apakah tindakan moral dan bagaimana menyadarinya kembali, bila tindakan kita begitu dipermudah menjadi sekadar klik yang sering tidak dipikirkan lagi? Bab 1 sampai Bab 4 menjawab pertanyaan pertama. Bab 5 menjawab pertanyaan kedua. Bab 8 menjawab pertanyaan ketiga. Bab 6 dan bab 7 tidak dimasukkan ke dalam salah satu dari tiga pertanyaan di atas karena keduanya tidak berbentuk problematisasi, melainkan sebuah deskripsi pengumpulan eksistensial yang berlangsung dalam revolusi digital.

Bab 1 memulai pembahasan tentang revolusi digital yang mengubah kondisi antropologis kita atau apa yang disebut *homo digitalis*. Pertanyaan kita adalah apakah komunikasi digital membuat manusia lebih beradab, dan bab ini secara kritis menjawab dengan memaparkan ambivalensi-ambivalensi yang terkandung dalam teknologi digital sejauh dipakai dalam demokrasi kontemporer. Diskusi memuncak dengan dampak komunikasi digital pada pencarian kebenaran. Melanjutkan diskusi tentang dampak revolusi digital, Bab 2 menyoroti problem yang muncul dalam demokrasi kontemporer sebagai akibat pemakaian teknologi digital, yaitu: problem fanatisme. Kebenaran di sini dilihat bukan hanya sebagai problem epistemologis, melainkan sebagai klaim yang mengendap di dalam sikap, perilaku, dan tindakan. Pertanyaan bab ini adalah apakah fanatisme itu dan mengapa orang

menjadi fanatik dalam komunikasi digital. Problem ini jelas kompleks, maka juga menuntut jawaban yang kompleks. Jawaban yang akan diberikan melibatkan empat aspek kemanusiaan berturut-turut, yakni: epistemologis, psikologis, sosiologis, dan politis. Bab 3 mendiskusikan problem politis yang khas di era digital, yaitu: politik pasca-kebenaran. Problem ini muncul ketika media sosial tidak berfungsi sebagai sarana komunikasi, melainkan sebagai sarana demagogi dan propaganda yang menghasilkan polarisasi dalam demokrasi. Pertanyaan dalam bab ini adalah bagaimana sampainya kita ke era pasca-kebenaran dapat dijelaskan secara filosofis, dan bagaimana hukum modern memainkan perannya untuk membela kebenaran dan rasionalitas. Jawaban atas pertanyaan ini akan melibatkan analisis ontologis, epistemologis, dan aksiologis serta tilikan filsafat hukum modern. Dalam bab ini saya memberikan jawaban atas soal kekacauan yang ditimbulkan lewat komunikasi digital yang dibahas dalam dua bab sebelumnya. Jawabannya adalah hukum demokratis. Bab 4 merupakan refleksi-antara atas problem kebenaran dan memberikan argumentasi tentang pentingnya kebenaran.

Selanjutnya diskusi akan membahas beberapa problem yang berbeda. Bab 5 merupakan reaktualisasi pemikiran Walter Benjamin dalam era reproduksi digital karya seni. Pertanyaan yang dilontarkan bab ini adalah bagaimana memahami keindahan manakala karya seni direproduksi secara digital dan berubah menjadi pesan-pesan digital. Jawaban diberikan dengan meninjau ulang pemikiran estetis Marxis Benjamin dan mengaktualisasi kembali dalam konteks komunikasi digital. Sambung dengan soal reaktualisasi pemikiran, Bab 6 juga merupakan sebuah reaktualisasi pemikiran dalam konteks komunikasi digital, yakni pemikiran Martin Heidegger. Namun bab ini tidak menggarap problem estetis, melainkan problem eksistensial dan politis yang sedikit banyak senada dengan Bab 1. Pertanyaannya di sini

adalah apa sajakah yang perlu dipikirkan ulang secara eksistensial dari pemikiran Heidegger, ketika manusia terlibat dalam komunikasi digital. Untuk menjawab pertanyaan itu bab ini mereaktualisasi konsep-konsep sentral ontologi Heidegger. Bab 7 adalah sebuah refleksi eksistensial atas pengalaman pandemi Covid-19 yang telah memaksa dunia untuk banyak menggunakan komunikasi digital. Tidak seperti yang lain, bab ini tidak bertanya, melainkan mengungkap sesuatu. Dari seluruh isi buku ini bab ini secara radikal menjalankan fenomenologi dengan menyingkap kesementaraan dunia konstruksi-konstruksi sosial kita. Agar mendapat tilikan etis praktis atas seluruh pembahasan buku ini, saya menulis Bab 8 untuk memberi kontribusi pemikiran awal sebuah etika komunikasi digital. Pertanyaan pokoknya adalah bagaimana kaitan klik dan kesadaran moral. Jawaban yang diberikan melibatkan reaktualisasi etika Aristoteles dan pemikiran Hannah Arendt dalam konteks komunikasi digital. Di akhir pembahasan saya menulis sebuah epilog untuk memadatkan hal-hal yang telah dibahas dalam bentuk tesis-tesis.

Delapan bab buku ini jelas tidak menyelesaikan problem yang didiskusikan. Anggaplah buku ini sebagai diskusi pembuka yang penuh kegelisahan intelektual tentang “disrupsi konsep-konsep” yang terjadi dalam filsafat sebagai akibat revolusi digital. Diskusi tentang hal itu sangat penting untuk kita mulai karena menyangkut kondisi hidup kita saat ini dan di masa depan yang akan makin ditentukan oleh teknologi informasi. Pertanyaan-pertanyaan klasik filsafat, seperti tentang kosmos, Tuhan, manusia, kebebasan, kematian, kesadaran kiranya tidak akan banyak berubah; yang berubah adalah cara menjawab pertanyaan-pertanyaan itu karena jawaban terkait dengan zaman. Kita sedang masuk ke dalam era digital yang membuat jawaban-jawaban lama yang terkait dengan komunikasi korporeal tidak lagi memadai. Kita sedang didesak untuk mencari jawaban-jawaban baru, dan buku ini akan

mendampingi Anda untuk mulai mencari jawaban-jawaban itu atau – jika jawaban ditolak – sekurangnya untuk memprovokasi pertanyaan-pertanyaan baru.

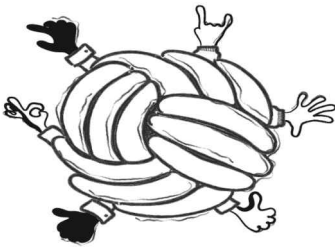
1

Siapakah Manusia di Era Digital?

*Dari Homo Sapiens
ke Homo Digitalis*

“Dimengerti adalah sebuah kemewahan.”

Ralph Waldo Emerson



MARILAH kita mengawali diskusi kita tentang manusia dan revolusi digital dengan pertanyaan di atas. Ada kaitan antara komunikasi digital dan kondisi kemanusiaan kita. Apakah kita menjadi lebih manusiawi karenanya? Jika ponsel

pintar di tangan bagai tongkat sihir, dapat menghadirkan pizza, tukang pijat, taksi atau barang dari toko daring dalam beberapa menit, tentu ponsel itu memanusiawikan dan bahkan mendewakan penggunaannya. Tetapi belum tentu, ponsel pintar itu memanusiawikan mereka yang

dipanggilnya. Tentu saja, ponsel pintar sangat menolong banyak orang. Betapa sepihya hidup para jompo dan jomblo tanpa ikut *chatting* di *Whatsapp* atau *Facebook*. Literatur-literatur terbaru tentang media sosial dan internet menunjukkan kemungkinan-kemungkinan baru dalam eksplorasi informasi digital yang akan memudahkan kita memantau arus informasi global, tetapi ambivalensi dampaknya terhadap perilaku manusia kerap luput dari perhatian.¹ Penerapan komunikasi digital, khususnya dalam politik dan demokrasi, tidak menghasilkan kondisi seperti diharapkan, sehingga, sulit untuk tidak bersikap skeptis terhadapnya.

Di awal modernitas, Thomas Hobbes menerbitkan *Leviathan* (1651), buku yang mencoba menawarkan cara mengatasi kekacauan sosial. Dibayangkannya keadaan sebelum berdirinya, negara atau apa yang lalu dikenal dengan istilah *state of nature*. Di dalam keadaan seperti itu, kebebasan setiap orang merupakan ancaman kebebasan setiap orang lainnya, sehingga, praktis meniadakan kebebasan itu. “Dalam kondisi itu,” demikian Hobbes, “kehidupan bersama manusia tidak hanya menyedihkan, melainkan juga sangat berat”.²

Hobbes lalu menawarkan sebuah solusi untuk mengakhiri keadaan nestapa itu. Setiap orang menyerahkan hak untuk melakukan segalanya kepada suatu pihak – sebutlah – *primus inter pares*, asalkan setiap orang lain juga menyerahkan yang sama kepadanya. Pihak itulah yang disebut negara. Hanya dialah yang berhak menggunakan kekerasan kepada yang lain. Berkat monopoli pemakaian kekerasan ini negara hukum menikmati perdamaian internal. Ancaman hukum telah memaksa warga untuk mengendalikan diri dan memberi respek satu sama lain. Negara memberadabkan manusia.

1 Bdk. Luke Sloan et.al. (ed.), *The Sage handbook of Social Media Research Methods*, (Los Angeles: Sage, 2017).

2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Stuttgart: Reclam, 1980), bab 13, h. 114.

Dewasa ini, di senja kala modernitas, keadaan telah berubah sangat drastis. Negara hukum tetap berdiri tegak dan kelihatannya kokoh, tetapi perubahan yang sangat cepat sedang menggerogoti entitas yang disebut Hobbes *Deus mortalis* ini dari dalam. Tidak ada darah yang tumpah, tak ada bau mesiu. Di samping revolusi infrastruktural *Information and Communication Technologies* (ICT) dari 4G, 5G, 6G, dst., dan kemajuan piranti yang makin canggih, terjadi suatu pandemi hoaks dengan plintiran kebencian yang memicu konflik horizontal, juga demagogi rasis dan orasi kebencian kepada agama lain, seperti selama Pemilu Presiden atau benturan verbal pro dan anti-vaksin selama pandemi Covid-19 dilolongkan kencang-kencang dari media sosial yang hanya tampaknya senyap itu. Dari klik pada gawai dipiculah “kekacauan Babel” yang tak terdamaikan, *digital state of nature*. Jagat digital masih merupakan ekosistem baru yang belum tertata. Baik atau buruk, adil atau tak adil, yang adalah ketentuan hukum dan negara, belum ditentukan dalam ekosistem baru itu. Terompet perang yang selalu ditiup di dunia digital dapat sewaktu-waktu mendorong perang nyata di dunia korporeal.

Makhluk yang
dikendalikan
media, berfungsi
sebagai media, dan
mengadaptasi iklim
teknologi digital ini
boleh kita sebut
homo digitalis.

Kelahiran *Homo Digitalis*

Kembali pada pertanyaan yang menjadi judul bab pembuka ini. Pertanyaan tentang “siapa” meminta jawaban tentang identitas yang dapat kita berikan dengan mendeskripsikan ciri-ciri dasarnya. Percobaan untuk menjawab pertanyaan itu kita lakukan dengan menghubungkan manusia tidak dengan Tuhan atau hewan, melainkan dengan ICT. Dalam bukunya *Homo Digitalis* (2017), Rafael Capurro,

seorang filsuf teknologi yang sekarang mengajar di Karlsruhe Jerman, menjelaskan bagaimana perkembangan teknik digital dewasa ini telah mengharuskan filsafat kontemporer untuk memikirkan ulang ontologi, antropologi, dan etika di era digital.³ Di sini, kita akan memusatkan perhatian lebih pada antropologi. Perubahan besar dalam komunikasi ini, tentulah mengubah, tidak hanya gaya hidup manusia, melainkan juga pemahaman manusia tentang realitas, tentang dirinya, dan juga tentang baik dan buruk. Komunikasi dan bahasa memang merupakan ciri manusia yang mendasar. Menurut Juval Noah Harari, sosialitas *homo sapiens* berevolusi berkat gosip. “Bergosip sedemikian wajar bagi kita,” tulis Harari, “sehingga tampaknya bahasa kita berevolusi memang untuk alasan ini.”⁴ Karena kesadaran terkait komunikasi, perubahan dari komunikasi korporeal ke komunikasi digital meningkatkan kompleksitas kesadaran. Bersama Manuel Castells kita bisa mengatakan, bahwa revolusi digital “melepaskan kuasa pikiran” atau dalam ungkapan Teilhard de Chardin, meningkatkan kompleksitas *noosphere* dalam evolusi biologis.

Dahulu dalam masyarakat pra-digital, Aristoteles menyebut manusia sebagai *zoon logon echon*, “makhluk pemakai bahasa”. Waktu itu penutur hadir secara ragawi bagi pendengar. Di era digital keduanya *telepresent* (hadir jarak jauh). Manusia hanyalah sebuah komponen sistem media komunikasi. Ia tampaknya memakai media, tetapi sebenarnya ia sendiri adalah media komunikasi, karena dalam sebuah jejaring anonim, komunikasi digital manusia hanyalah penyalur pesan dari *internet of things (IoT)*.⁵ Makhluk yang dikendalikan media,

3 Rafael Capurro, *Homo Digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der Digitalen Technik*, (Wiesbaden: Springer VS, 2017).

4 Juval Noah Harari, *Sapiens: Riwayat Singkat Umat Manusia*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019), h. 27-28.

5 Istilah *internet of things* mengacu pada interkoneksi digital kehidupan sehari-hari kita dari kulkas, TV, mesin kopi, mobil, rumah sampai kantor dengan internet. Lih. Christian Montag, *Homo Digitalis. Smartphones, soziale Netzwerke und das Gehirn*, (Wiesbaden: Springer, 2018), h. 1.

berfungsi sebagai media, dan mengadaptasi iklim teknologi digital ini boleh kita sebut *homo digitalis*. Saya kutip pertanyaan menarik yang dilontarkan Christian Montag:

“Saya sendiri mempersoalkan apakah spesies kita *homo sapiens* akan berubah secara hakiki lewat keterlibatan terus-menerus dengan dunia digital. Apakah *homo sapiens* di masa depan akan mengalami simbiosis yang lebih kuat lagi dengan teknik digital? Dan apa yang persisnya akan terjadi? ... Hasil akhir perkembangan simbiotis itu kemungkinan peralihan dari *homo sapiens* ke *homo digitalis*.”⁶

Meski terkesan berlebihan, karena tidak (belum) terjadi perubahan biologis (misal, berkurangnya jumlah jari akibat pemakaian gawai), dugaan tentang peralihan digital-evolusioner dari *homo sapiens* ke *homo digitalis* ini beralasan. Kita menyaksikan sekarang ini, bagaimana ponsel pintar telah menjadi ekstensi kapasitas pikiran kita. Di situ tersimpan bukan hanya data tubuh kita, yaitu: frekuensi detak jantung, kalkulasi kalori, durasi tidur, jumlah langkah, melainkan juga data pikiran, seperti rencana kerja, isi perasaan, opini, kecenderungan, percakapan intim, dst. Semua data pikiran itu sering mengganti memori dan penalaran. *Homo digitalis* bukan lagi suatu *I think* sebagaimana ada sejak Descartes, melainkan suatu *I browse*. Ia berpikir lewat internet. Siapa aku akan makin identik dengan aku-online, sementara aku-offline akan makin surut ke belakang. Pada akhirnya diktum aku berpikir diganti dengan aku klik. “Aku klik, maka aku ada”. Pikirannya mengerucut di jari. Kata Latin yang menjadi asal istilah digital adalah *digitus* yang berarti jari. Istilah *homo digitalis* bisa terdengar sarkastis karena bisa berarti ‘manusia jari’, bukan manusia bijak atau *sapiens*.

Homo digitalis bukan sekadar pengguna gawai. Ia bereksistensi lewat gawai. Eksistensinya ditentukan oleh tindakan digital, yakni:

6 Christian Montag, *ibid.*, h. 1

Untuk pertama kalinya dalam sejarah, setiap orang biasa menjadi aktor global lewat ruang digital. Tetapi persis pada saat yang sama setiap pengguna hanyalah komponen mesin digital gigantis.

uploading, chatting, posting, dan – tentu saja – *selfie*.⁷ Dengannya, ia berbagi atau pamer untuk kebutuhan akan pengakuan. Seperti nanti masih akan saya bahas dalam Bab 6, sebagai ganti *In-der-Welt-sein*, dia adalah *In-der-www-sein*, yakni berada-dalam-www. Kata *Welt* (dunia) telah diganti *www* (*Welt-weit-Web*). Yang dimaksud “*Welt*” dalam ontologi Martin Heidegger juga adalah media bagi *Dasein* untuk memproyeksikan dirinya. Manusia

di era digital “berada-dalam” (*In-sein*) – yaitu betah dengan – entitas-entitas digital, seperti: *Youtube, Tokopedia, Twitter, Instagram* sebagai lingkungannya (*Umwelt*).⁸ Jika *www*, seperti juga *Welt*, adalah media bagi *Dasein*, tidak ada perbedaan mendasar di antara keduanya. *Homo digitalis* dapat dipikirkan juga sebagai terlempar (*geworfen*) ke dalam dunia digital. Gawai telah menjadi cara dia memandang diri, orang lain, dan dunia. Sejak semula, ia memproyeksikan diri melalui media digital.⁹ Anak-anak kita, yang sepanjang hari tahan di dalam kamar, sering dikira putus kontak dengan dunia luar. Perkiraan itu keliru: Mereka terus kontak dengan *www*, sebagai berada-dalam-*www*. Mereka terbiasa dengan kehadiran tanpa tubuh, sehingga mulai gagap dengan kehadiran bertubuh. Betulkah hal itu “hanya” persoalan psikologis? Tidakkah *mode of being* yang baru sedang tersingkap di depan mata?

Kelahiran *homo digitalis* ke pentas sejarah dimungkinkan oleh teknologi. Dia semula pengguna gawai, tetapi ketika jejaring

7 Oxford English Dictionary versi daring mengumumkan kata “*selfie*” sebagai Word of the Year di tahun 2013.

8 Bdk. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, paragraf 12, (Tübingen: Max Niemeyer., 2001), h. 55

9 Lih. Rafael Capurro, *Homo Digitalis, Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der Digitalen Technik*, h. 35

Dunia digital adalah artifisial, tetapi juga sekaligus orisinal, jika dalam praktik telah menjadi lingkungan eksistensial *homo digitalis*.

komunikasi digital menjadi dunia tersendiri yang beroperasi lepas dari para pencetusnya, ia juga digunakan oleh komunikasi digital untuk tujuan-tujuan yang tidak di bawah kendalinya.¹⁰ Di fajar digitalisasi masyarakat, ketika modernisme dan liberalisme seolah mencapai kebebasan individu sebagai target, individu itu sendiri malah menjadi tidak penting, seperti dikatakan Harari:

“... manusia akan kehilangan nilai mereka sepenuhnya... manusia masih akan berharga secara kolektif, tetapi akan kehilangan otoritas individual mereka, dan akan diatur oleh algoritma-algoritma eksternal.”¹¹

Teknologi informasi dan komunikasi telah mengubah “subjek modern yang dikira otonom” menjadi “pemain global” yang terperangkap dalam jejaring komunikasi.¹² Karena itu “masyarakat” bagi *homo digitalis* tidak terdiri atas orang-orang, karena orang-orang tidak lagi mengendalikan komunikasi, melainkan mengendalikan sekaligus dikendalikannya. Dalam sebuah jejaring komunikasi digital, masyarakat terdiri atas pesan-pesan anonim yang terus beredar. *Homo digitalis* ikut bermain dalam merakit realitas digital. Ia bukan sekadar penonton peristiwa, melainkan juga ikut membuat sejarah dengan memengaruhi komunikasi digital.¹³ Untuk pertama kalinya dalam

10 Ada juga efek-efek negatif pemakaian ponsel. Menurut studi, tiga bulan pemakaian ponsel terus-menerus memengaruhi otak anak, seperti: berkurangnya kemampuan untuk mengambil keputusan, mengendalikan emosi, melaksanakan rencana, mengingat, menjadi impulsif. Lih. Christian Montag, *Homo Digitalis. Smartphones, soziale Netzwerke und das Gehirn*, h. 24

11 Juval Noah Harari, *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia*, (Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet, 2018), h. 399.

12 Bdk. Rafael Capurro, *Homo Digitalis, Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der Digitalen Technik*, h.185.

13 Bdk. *Ibid.*, h. 59.

sejarah, setiap orang biasa menjadi aktor global lewat ruang digital. Tetapi persis pada saat yang sama, setiap pengguna hanyalah komponen mesin digital gigantis, yang dikendalikan oleh *artificial intelligence* yang menguntungkan perusahaan-perusahaan media.

Dahulu, di zaman Hobbes dan para modernis, masyarakat itu satu: masyarakat korporeal yang terdiri atas orang-orang. Di era digital manusia hidup juga dengan masyarakat tambahan berupa *digital beings*, seperti: grup *Whatsapp*, *Twitter*, *Facebook*, *Instagram*, dst.¹⁴ Kehadiran terpecah ke dalam dua masyarakat, yakni masyarakat digital dan masyarakat korporeal. Kadang sulit menentukan apakah mitra komunikasi kita sedang presen atau telepresen. Tubuhnya memang hadir saat ini di sini, tetapi keterlibatannya saat ini tidak di sini, melainkan di sana, di dalam komunitas virtualnya. Dengan piranti digital kendala biologis kita – keterbatasan tubuh – dilampaui, sehingga tempat tubuh berpijak menjadi relatif. *Googlemap* dan *webcam* memungkinkan kita melihat lokasi-lokasi tanpa kehadiran tubuh kita. *Smartphone* yang dijuluki Béranger “*universal remote control*” membuat kita transenden.¹⁵ Persepsi termediasi ini menimbulkan masalah epistemis dan psikologis tersendiri. Tegangan antara transendensi digital dan imanensi korporeal menghasilkan “schizophrenia” sehari-hari yang tidak dipersoalkan. Dualisme kehadiran ini bisa saling mengkhianati. Dalam orang yang sama kehadiran korporealnya menampilkan perilaku yang tidak sama atau bahkan bertentangan dengan perilaku digitalnya. Orang tidak bisa sungguh yakin bahwa rapat yang sedang berlangsung tidak sedang disabotase oleh rapat lain

14 Keterlibatan kita di dalam grup *Whatsapp*, *Twitter*, *Facebook*, dst., adalah juga cara berada kita secara digital. Pesan-pesan yang saling bertukar di dalamnya harus juga dilihat sebagai keberadaan secara digital. Kita berada secara digital jika bertukar pesan di dalamnya. Sebagaimana keberadaan korporeal, keberadaan digital ditandai dengan tindakan-tindakan, yakni tindakan-tindakan digital.

15 Lih. Jérôme Béranger, *The Algorithmic Code of Ethics. Ethics at the Bedside of the Digital Revolution*, (London: Wiley, 2018), h.66.

yang dilangsungkan secara digital lewat ponsel para peserta. Tidak ada lingkungan yang kedap dari dunia luar; semua menjadi berpori. Keasingan geografis dan sosiokultural yang dulu dipisahkan oleh jarak sekarang menjadi keseharian yang dekat.

Kecanggihan gawai membuat penggunaanya tidak cepat menyadari dirinya bisa menghasilkan brutalitas lewat pesan-pesannya. *Homo digitalis* dapat menjelma menjadi *homo brutalis*.

Inilah era, ketika pesan lebih penting daripada pengirimnya. Di dalam masyarakat informasi, seperti dengan jeli dilihat oleh Niklas Luhmann, bukan orang-orang yang berkomunikasi, melainkan “komunikasi berkomunikasi dengan komunikasi”:¹⁶ Pesan-pesan yang kita kirim direspons dengan pesan-pesan, sehingga pesan-pesan itu sendirilah yang berkomunikasi dengan pesan-pesan lain, sementara orang-orang berfungsi hanya sebagai media untuk meneruskan pesan-pesan itu. Entitas-entitas digital yang tercipta lewat teknologi digital itu, seperti *Google*, *Wikipedia*, *Youtube*, menurut Capurro menyerupai *intelligentiae separatae* (kecerdasan terpisah) dalam filsafat Skolastik. Thomas Aquinas memakai konsep itu untuk menjelaskan apa yang dalam teologi disebut “malaikat”.¹⁷ Komunikasi membentuk sebuah proses mandiri yang dinamis yang bahkan manusia tidak lagi dapat mengontrolnya. Mirip para malaikat, yaitu *intelligentiae separatae*, komunikasi dalam media-media sosial seolah berpikir sendiri lepas dari para partisipan mereka.

Kondisi manusia *qua homo digitalis* yang “terperangkap” ke dalam entitas-entitas digital itu kiranya akan disebut oleh Heidegger *Gestell*

16 Lih. Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, (München: Wilhelm Fink, 1997), h. 67.

17 Capurro menafsir bahwa cara berada realitas virtual sama seperti cara berada “malaikat” dalam pandangan Abad Pertengahan, yakni: tak terikat tempat tapi juga tak sama sekali tak bertempat. Bdk. Rafael Capurro, *Homo Digitalis, Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der Digitalen Technik*, h. 13.

Menyendiri dan berkerumun sulit dibedakan karena kerumunan berceloteh dalam gawai yang digenggam seseorang.

atau – seperti Capurro menyebutnya – *Informationsgestell*.¹⁸ Dulu di era Romantik lahir distingsi antara alam pertama, yaitu alam sebelum diolah, dan alam kedua, yaitu kebudayaan. *Informationsgestell* di era digital adalah alam ketiga sejauh lahir dari alam kedua. Di era ini, perbatasan antara alam, teknologi, dan eksistensi manusia masih ada, tetapi makin subtil, sehingga batas antara originalitas dan artifisialitas makin kabur.¹⁹ Dunia digital adalah artifisial, tetapi juga sekaligus orisinal, jika dalam praktik telah menjadi lingkungan eksistensial *homo digitalis*. Apa yang dianalisis pasca-strukturalis berlangsung dalam keseharian: Orang mengira telah berpikir orisinal, tetapi ternyata hanyalah *user* dari *template* pikiran yang telah tersedia dan terus mengalir di dunia digital. *Homo digitalis* terjebak dalam situasi antara orisinalitas dan artifisialitas ini sehingga ia entah tidak mengindahkan “situasi-antara” itu atau justru harus terus mempersoalkannya, jika ia mau konsisten di tengah-tengah perpleksitas ini.

Dilambungkan oleh antusiasme, Harari memprediksi munculnya apa yang disebutnya “*homo deus*”, yakni manusia yang telah bertransformasi menjadi allah. Berkat ICT, manusia menjadi proyeknya sendiri, mengendalikan hidupnya sendiri, dan bahkan mengalahkan kematian dan menjadi *immortal*. Kalau jaringan saraf diganti ICT, otak dan badan dimodifikasi untuk kebahagiaan, dan kesadaran dapat diunduh ke komputer supercanggih, manusia dapat terbang melampaui realitas organik dan hilir mudik dari dunia korporeal ke dunia virtual. Apa yang oleh leluhur kita diatribusikan kepada dewa-dewa, yaitu: dapat berubah wujud, berkomunikasi jarak jauh, membaca pikiran,

18 Lih. *ibid.*, h. 82

19 Lih. *ibid.*, h. 24

meramal masa depan, tidak mati, akan menjadi ciri *homo deus*.²⁰ Tapi manusia, baik sekarang maupun nanti, bukanlah allah. Antusiasme tanpa mencermati ambivalensi terbaca sebagai candaan. Sebagaimana “proyek” sejarah lain, revolusi digital tidak akan menyapakan sama sekali sisi gelap manusia, sehingga *deus* pada *homo deus* tetap dibayangkan oleh *homo* yang rentan untuk merosot menjadi *homo brutalis*.

Kebebasan Sekaligus Brutalitas

Homo digitalis belum mencapai sosok paripurnanya; yang sedang terjadi sekarang adalah sebuah peralihan revolusioner yang menghasilkan kebebasan sekaligus brutalitas. Sebagaimana revolusi lain, revolusi digital melepaskan orang dari belenggu tatanan lama dan meraih kebebasan-kebebasan baru dalam komunikasi. Kebebasan digital dinikmati para aktivis media sosial bagai Paris bagi para narapidana yang dilepaskan dari Bastille. Kendali dan pengawasan moral yang membatasi dan mendisiplinkan komunikasi korporeal diabaikan. Sekarang esibisionisme, narsisme, dan voyerisme justru mendapat panggungnya di ruang digital tanpa pengawasan moral dan – meminjam istilah Michel Foucault – tanpa “sorot mata psikiatri”. Kebebasan baru ini bahkan melambung sampai melepaskan kebebasan alamiah, yang selama ini masih dibatasi oleh norma-norma moral dan menghasilkan brutalitas dan kebencian terhadap penganut agama lain. *Homo digitalis* mendapati dirinya seolah dalam dunia baru tanpa negara, *digital state of nature*. Dalam keadaan itu adil dan tidak adil tidak dikenali. Setiap orang menjadi hakim dan bahkan tuhan atas yang lain. Kecanggihan gawai membuat penggunaanya tidak cepat menyadari, dirinya bisa menghasilkan brutalitas lewat pesan-pesannya. *Homo digitalis* dapat menjelma menjadi *homo brutalis*.

20 Lih. Jérôme Béranger, *The Algorithmic Code of Ethics. Ethics at the Bedside of the Digital Revolution*, h. 48

Di era digital ini radikalisme dipupuk dari gawai para peternak massa tanpa demagogi di auditorium. Setiap gawai bisa menjadi ruang indoktrinasi untuk “kebahlulan suci” yang merusak persatuan.

Transformasi itu tidak terjadi lewat keputusan kehendaknya. Berbeda dari revolusi-revolusi lain yang menghasilkan kebebasan dan ruang bagi keputusan kehendak, revolusi digital yang membuka pintu-pintu kebebasan baru itu secara ironis mengarah kepada ketidakbebasan baru. *Homo brutalis* bukan hasil dari determinasi dirinya. Dia muncul sebagai hasil kerja algoritma media-media sosial yang memikat atensinya sedemikian rupa sehingga hasrat, emosi, dan pikirannya makin sesuai dengan “kehendak” *artificial*

intelligence, yang ditanamkan di dalam gawainya. Polarisasi politis selama pemilu, teori-teori konspirasi dalam pandemi, dan fanatisme agama dihasilkan lewat algoritma media-media sosial yang dikendalikan oleh kecerdasan buatan yang secara finansial menguntungkan perusahaan media. Jaron Lanier menulis:

“Jadi masalahnya bukan modifikasi perilaku itu sendiri. Masalahnya adalah modifikasi perilaku yang terus-menerus, robotik, dan akhirnya tidak bermakna, untuk melayani manipulator-manipulator tak kasatmata dan algoritma-algoritma yang dingin.”²¹

Media sosial dapat memodifikasi warga baik-baik, menjadi kaum bumi-datar, *anti-vaxxer*, kadrin, dan bahkan Nazi. Jalan dari kesalehan ke brutalitas bisa saja hanya sejauh satu klik. Adalah ironi besar dalam peradaban bahwa pada saat kebebasan baru dalam berkomunikasi diraih seluas-luasnya, manusia justru berada dalam

21 Jaron Lanier, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*, (New York: Henri Holt and Company, 2018), h. 24.

kendali mesin-mesin cerdas *Facebook, Youtube, Twitter*, yang dewasa ini melampaui kekuasaan negara-negara. Ketika digitalisasi dan globalisasi diimpikan sebagai pemersatu dunia, tragedi Menara Babel terulang, tanpa pernah diakui para pengguna media-media sosial. Problem klasik dalam filsafat, yakni kebebasan dan determinisme, satu atau banyak, muncul dalam kosakata baru, seperti *netizen* dan *digital surveillance*, panoptikum dan *echo chamber*. Media digital – alih-alih membebaskan manusia dari sifat paradoksalnya – membuat paradoks itu transparan.



“A Day in Class” – oleh Kamil Kortaba

Dalam ruang digital tidak ada urutan zaman, status sosial, hierarki nilai. Dalam semburan pesan-pesan digital silih berganti masa silam tiba-tiba muncul seperti dari masa depan, atau masa kini mencoba bertahan dari serbuan masa silam dan masa depan dan segera raib dalam kelupaan. Dalam dunia digital waktu menjadi liar, seliar kata-kata yang kehilangan acuan mereka pada benda-benda. Jika waktu adalah ingatan, dan ingatan ditindas oleh sirkulasi cepat kesibukan, segalanya akan cepat menguap ke masa silam. Waktu dan ingatannya bergerak naik turun, maju mundur bagaikan citra-citra impian dalam lukisan surealistis. Inilah zaman ketika semua orang bergawai merasa bisa “menangani” semua, termasuk waktu. Waktu

Di era digital bukan saja manusia berinteraksi dengan manusia, melainkan manusia berinteraksi dengan mesin, sehingga perilaku dan emosi manusia diarahkan dan diubah oleh semburan pesan-pesan yang direproduksi oleh mesin.

“digenggam” dengan fungsi-fungsi digital, seperti: *save as*, *bookmarks*, *history*, *cache*, dst. dan seolah berhenti sebagai memori digital dengan “efek keabadian”, tetapi pada saat yang sama muncul problem: Tidak ada kelupaan di dalam dunia digital. Ingatan digital suatu hari dapat muncul menghantui pengguna. *Homo digitalis* bisa melupakan, tetapi komputer tidak, maka ia mulai menuntut “hak untuk dilupakan” (*right to be forgotten*), supaya ia dapat hidup tenang tanpa dibayang-bayangi jejak digital ketidaksempurnaannya.²²

Ketika pengarsipan peristiwa, pikiran, perasaan, nyaris sempurna, sejarah berkawan dengan mesin dan dapat menjadi horor bagi masa kini seseorang. Dengan teknologi digital, manusia berhadapan dengan ketidakterbatasan, sekaligus keterbatasannya sendiri. Ketika apa yang diidamkan manusia terwujud, seperti ingatan abadi, omnipresensi, kebebasan bicara, ia sekaligus dihantui ingatan elektronik, ketercerabutan dari intimitas, dan ancaman dari brutalitas komunikasi orang lain.

Selain batas-batas waktu, batas-batas profesi dan kiprahnya menjadi kabur. Setiap pengguna ponsel bisa menjadi penerbit, produser film, wartawan, dst., tanpa sensor. Yang privat itu publik, yang publik itu privat. Satu atau banyak sulit diputuskan karena tiap pengguna media sosial bisa memiliki ribuan pemirsa. Tentu saja, pemakaian politis teknologi digital untuk merekayasa peristiwa terbuka lebar-lebar. Segala yang privat potensial menjadi politis, karena pengunggahan konten-konten privat yang dibaca publik akan membuatnya politis.

22 Lih. Alessia Ghezzi et.al., *The Ethics of Memory in a Digital Age. Interrogating the Right to be Forgotten*, (New York: Palgrave Macmillan, 2014), h. 11.

Begitu juga setiap saat, peristiwa media yang berisi pesan-pesan politis segera menyusupi setiap kamar rahasia ruang privat. Karier pesan dalam ruang digital dapat dicapai hanya sejauh satu klik, asalkan provokatif dan *scurrilous*. Menyendiri dan berkerumun sulit dibedakan karena kerumunan bercelotoh dalam gawai yang digenggam seseorang, juga ketika ia sendirian. Sensasi – bukan rasionalisasi – menjadi asas kreativitas. Takhayul menjadi masuk akal, asalkan sensasional. Pertarungan kuno antara mitos dan logos berhenti ketika keduanya menjelma menjadi pesan-pesan digital, yang tampak sama benarnya karena sama menghibur otak yang penat berpikir.

Sentimentalisasi publik mulai dari bilik yang paling intim. Hal-hal privat, seperti agama, ras, bahkan gender, menjadi stereotipe untuk membelah bangsa ke dalam kawan dan lawan. Identitas-identitas tersembunyi yang selama ini terpinggirkan oleh universalisme nilai-nilai liberal, entah itu ras, gender, agama, atau etnisitas dewasa ini melakukan *the struggle for recognition* dalam media-media sosial yang tentu saja dapat menggerakkan perilaku korporeal. Nasionalisme dan globalisme akan selalu didestabilisasi lewat partikularisasi politik identitas dalam ruang-ruang digital. Itulah kebebasan ekspresi yang di satu pihak melepaskan dari impitan narasi-narasi besar, tapi di lain pihak juga mengancam integrasi sosial. Di era digital ini radikalisme dipupuk dari gawai para peternak massa tanpa demagogi di auditorium. Setiap gawai bisa menjadi ruang indoktrinasi untuk “kebahlulan suci” yang merusak persatuan.²³ Kafir mengafirkan diviralkan lewat keisengan tangan yang gagal memukul balik di suatu hari. Penjelasan untuk hal itu tidak kedaluwarsa: Asap hitam penuh kebencian membumbung

23 Kata “bahlul” berasal dari kata Arab “*bahlala*” yang artinya sesat. Kata itu menggambarkan orang yang kurang berpikir panjang sehingga kerap blunder. Di dalam masyarakat kita makin sering fenomena ini terjadi. Dengan mudahnya orang menuduh orang lain kafir, misalnya, jika ia ikut merayakan hari Valentine, meniup terompet tahun baru, minum Equil, makan klepon. Hal lain yang sama sekali konyol adalah, istilah “om telolet om” diartikan ‘saya Yahudi’.

dari tungku hati yang dinyalakan terus oleh ketimpangan sosial dan defisit harga diri.

Kebiasaan baru yang berseliweran di ruang digital itu tentu menggema ke dalam demokrasi. Faktanya, demokrasi di era digital adalah interaktivitas antara teks media sosial dan orasi di jalan yang segera menghasilkan kepalan tangan dan amarah yang sebelum era ini membutuhkan tahunan untuk mendidih. Kebencian dan prasangka yang berinkubasi dan terus dipupuk dengan plintiran logika pasca-kebenaran menginfeksi organisme sosial nyata. Pentolan tidak perlu lagi menyebar plakat subversif ataupun mengundang massa ke lapangan. Lewat satu klik tindakan digital sambil menyeruput kopi di warteg, mob terbentuk, provokasi diberikan, aksi massa dilancarkan untuk sabotase pemilu, menghentikan ibadah agama lain, atau melakukan persekusi. Kelihatannya mudah di era hoaks ini untuk melakukan subversi atas demokrasi dan menggerogoti negara hukum dari dalam. Alasan dan motivasi untuk membenci pihak lain tidak berasal dari kepala manusia sendiri, melainkan hasil buatan algoritma media-media sosial yang secara otomatis memecah masyarakat menjadi kawan dan lawan dan membenturkan keduanya dengan konten-konten yang direproduksi secara digital dan anonim. Di era kita ini, ketika semua orang tampaknya dapat menjadi subjek dan pelaku sejarah, orang justru sekaligus menjadi objek manipulasi mesin dan pelaksana perintah-perintah sistem komunikasi.

Setiap pemakai
gawai hidup dalam
guanya masing-
masing dan meyakini
kebenaranannya masing-
masing.

Revolusi digital mengubah lanskap
politik kontemporer. Ideal-ideal politik
yang konvensional ditantang. Istilah-istilah,
seperti *sharing economy*, *e-government*,
online-learning, dst. akan makin sering
terdengar. Diskursus akademis yang dahulu
hanya dapat kita dengar di kampus telah

menjadi isi percakapan *Whatsapp* sehari-hari sehingga tak ada lagi menara gading, informasi cerdas terbuka bagi semua. Masyarakat makin terinterkoneksi secara digital; hal itu dapat mempercepat banyak proses yang selama ini terkendala oleh ruang dan waktu. Dahulu kaum Marxis dan sosialis membayangkan masyarakat tanpa kelas, di mana tembok-tembok pemisah antarkelas dibongkar dan hierarki sosial diratakan sehingga tidak ada lagi batas-batas komunikasi antara aku dan kamu, antara kita dan mereka. Tampaknya revolusi digital sedang mendekatkan kita pada utopia seperti itu. Namun utopia semacam itu akan tetap tinggal utopis, selama hoaks mewabah dan kebenaran ditindas oleh berbagai demagogi pasca-kebenaran. Sosialisme digital sangat jauh dari isi impian Marxis yang masih melibatkan tubuh dalam revolusi proletar. Mesin yang di era kapitalisme industrial hanya mengganti otot manusia, di era *surveillance capitalism*.²⁴ Ini juga mengganti otak, sehingga perilaku dan emosi manusia diarahkan dan diubah oleh semburan pesan-pesan yang direproduksi oleh mesin.

Nasib Kebenaran di Era Hoaks

Frasa haus kebenaran menjadi kurang tepat untuk saat ini. Untuk para pengguna gawai saat revolusi digital kata yang lebih tepat adalah haus informasi. Kelimpahan informasi tidak membuat orang tenang. Ada jurang yang makin lebar antara apa yang ia mengerti dan apa yang ia kira harus ia mengerti. Dari kesenjangan inilah muncul suatu perasaan khas yang tidak dimiliki manusia di era lain. Capurro menyebutnya dengan kata Jerman *Informationsangst* (kecemasan informasi).²⁵ Tipe

24 Shoshana Zuboff hanyalah salah satu dari beberapa pemikir yang mencirikan masyarakat digital dengan *surveillance*. Beberapa penulis lain antara lain Manuel castell, Michael Levi, David Wall, Joseph Turow, Douwe Korff. Konsep *surveillance* dari Foucault cukup berperan di sini.

25 Rafael Capurro, *Homo Digitalis, Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der Digitalen Technik*, h. 75

Irasionalitas baru
yang dihasilkan lewat
inkoherensi dan
kesesatan-kesesatan
logis yang sensasional
menjauhkan para
pengguna gawai dari
akal sehat mereka.

kecemasan ini dapat dijelaskan dengan konsep *Neugier* (keingintahuan) dalam filsafat Heidegger, yaitu kecenderungan kerumunan untuk tahu sesuatu agar tidak tertinggal dari yang lain. Jadi, perasaan itu bukan dorongan untuk mencari kebenaran, melainkan suatu gairah mimetis primordial untuk ikut tren.

Kebenaran dicari jika kita mengandaikan adanya perbedaan antara ada (*being*) dan tampak (*seeming*), antara kenyataan dan bayangan, antara *episteme* dan *doxa*, sebagaimana diilustrasikan oleh Plato dalam alegori guaanya dalam buku *Politeia*. Dahulu dalam masyarakat pra-digital orang berpandangan bahwa media, seperti radio, TV atau koran, adalah bayang-bayang dalam gua Plato itu dan bukan kenyataan. Dewasa ini ketika media menjadi omnipresen, pembedaan itu makin kabur. Setiap pemakai gawai hidup dalam guaanya masing-masing dan meyakini kebenarannya masing-masing. Lalu, apa gunanya membedakan antara di dalam dan di luar gua, jika ada begitu banyak gua tempat manusia dapat merasa cukup diri dengan dunia informasinya? Mungkin situasi ini lebih menyerupai konsep “monad” Leibniz. Jagat digital terdiri atas monad-monad, yakni satuan-satuan mental, dan tiap monad mencerminkan jagat digital menurut versinya.

Sebelum gawai menengahi komunikasi, kebenaran disampaikan lewat kehadiran korporeal sehingga berada dalam kontrol pengirim pesan. Tidak demikian dengan komunikasi digital. Gawai memediasi kebenaran dengan sistem digital. Sistem itu sendiri bukan media netral karena sirkulasi dan seleksi di dalamnya membangun konstruksi makna tertentu yang berbeda dari intensi pencetusnya. Media ikut menggerus makna yang disampaikan pengirim, sehingga tidak lagi diterima oleh penerima sebagaimana dimaksud pengirim.

Pengguna yang mendapat banyak *likes* akan memiliki gambaran positif tentang dirinya dan bisa juga ia ketagihan. Tetapi *likes* yang merangsang otaknya itu suatu kehendak impersonal yang maya.

Kebenaran dalam beberapa pengertian klasiknya telah ditantang di era digital ini. *Pertama*, kebenaran dipahami sebagai korespondensi antara pernyataan dan kenyataan. Kebenaran sebagai korespondensi (*corespondence theory of truth*) itu mengandaikan fakta yang stabil yang dengannya pernyataan-pernyataan dicocokkan. Di ruang digital pesan-pesan mengalir dan berubah sangat cepat. Fakta pun kehilangan stabilitasnya tergerus oleh komentar-komentar yang tidak berhenti, sehingga berbagai pernyataan itu tidak pernah cocok dengannya. Korespondensi menjadi makin sulit karena nama-nama berbeda yang terus diproduksi untuk benda yang sebelumnya dianggap sama lama-kelamaanelenyapkan benda itu di dalam timbunan nama-nama.

Kedua, kebenaran juga dipahami sebagai koherensi internal pernyataan-pernyataan yang sesuai dengan kaidah-kaidah logis. Dalam komunikasi digital kebenaran sebagai koherensi itu (*coherence theory of truth*) juga sulit disampaikan. Di tengah-tengah cepatnya arus konten-konten digital, entah itu teks, gambar, atau film, sensasi lebih penting daripada koherensi, dan sensasi diperoleh justru lewat inkoherensi sejauh inkoherensi itu dapat memprovokasi sentimen atau emosi. Irasionalitas baru yang dihasilkan lewat inkoherensi dan kesesatan-kesesatan logis yang sensasional menjauhkan para pengguna gawai dari akal sehat mereka. Ketika menjadi sumber langka, kebenaran sebagai koherensi dianggap tidak menarik dan tidak *selling* dalam media sosial.

Ketiga, kebenaran juga dipahami sebagai persetujuan bersama atas suatu pernyataan. Kebenaran sebagai konsensus tersebut (*consensus theory of truth*) mengandaikan diskursus rasional yang konsisten untuk

menemukan konsensus, tetapi konsistensi diskursif seperti itu tidak mungkin ketika diskontinuitas menandai aliran isi serial informasi yang fragmentaris. Alih-alih konsensus, disensus menjadi aturan harian dalam komunikasi digital. Ketidaksepakatan adalah tanda kecerdasan di era digital, maka para penulis *Whatsapp*, *Twitter*, *Facebook* terus mencari celah untuk tidak sepakat demi eksistensi digitalnya. Aku klik, maka aku ada sebagai yang tidak sepakat. *Followers* diraih lewat ketidaksepakatan atas sesuatu, tetapi mereka terbentuk oleh kesepakatan atas ketidaksepakatan itu. Dalam arti ini kebenaran di era digital berciri ambivalen, yakni sebagai konsensus dalam disensus atau disensus dalam konsensus. Pada akhirnya suara grup media sosial bukan suara publik, melainkan gaungnya sendiri, suatu *echo chamber*.

Yang tersisa – pengertian *keempat* tentang kebenaran – adalah kebenaran performatif (*performative theory of truth*), yakni kebenaran itu dibuat oleh yang memiliki otoritas atau kompetensi dengan membuat pernyataan. Kebenaran performatif inilah yang berlaku dalam komunikasi digital, karena di dalam komunikasi digital kebenaran bisa lebih diciptakan daripada ditemukan. Serial hoaks yang disebarkan terus-menerus secara masif akan berubah menjadi kebenaran. Hoaks mendapat status epistemis untuk menuntun praktik. Dalam arti ini “kebenaran” hoaks berciri performatif, yaitu dibuat real lewat tindakan digital, seperti *posting*, *chatting*, *uploading*, dst. Politik yang tidak lagi mengacu pada kebijakan, melainkan menggunakan daya tarik emosional seperti isu ras, agama, etnisitas, untuk menggaet dukungan disebut *post truth politics*. Tipe politik ini merupakan contoh pemakaian kebenaran performatif di era digital. Makin besar dukungan, betapapun konyol isi retorika sang politikus, makin real kekuasaan yang diraihnya. Di sini kebenaran tidak lebih daripada kehendak-untuk-kebenaran.

Kondisi kebenaran di era digital ini telah diantisipasi oleh Arthur Schopenhauer dengan judul bukunya *Die Welt als Wille und Vorstellung*

(1819) (dunia sebagai kehendak dan representasi). Dalam komunikasi digital, kehendak-kehendak yang beragam direpresentasikan membentuk suatu dunia artifisial, pesan-pesan yang terus mengalir atau – dikatakan secara metafisis – suatu *digital becoming*. Segalanya di dunia digital *liquid*. Capurro mengatakan, bahwa kita sedang hidup dalam era gambaran dunia digital (*digitales Weltbild*), karena “dunia telah menjadi kehendak dan representasi yang dapat *didigitalisasikan*”.²⁶ Pengguna yang mendapat banyak *likes* akan memiliki gambaran positif tentang dirinya dan bisa juga ia ketagihan. Tetapi *likes* yang merangsang otaknya itu suatu kehendak impersonal yang maya. Ke manakah tujuan kehendak metafisis pesan-pesan digital itu? Tidak ke mana-mana, karena dia adalah suatu kehendak yang anonim atau – seperti dikatakan filsuf abad ke-19 itu – buta. Kita telah menyebutnya dengan istilah lain, *digital state of nature*.

Menata Kembali Komunikasi

Pertanyaan awal sudah dijawab. Pemakaian politis komunikasi digital belum manusiawi. Bahkan jika *internet of things* menjadi komprehensif dalam hidup kita, yang digital ini bisa menjadi semacam allah yang serba tahu dan serba hadir di mana pun. Manusia mendelegasikan pikirannya pada *Google*, karena mesin pencari ini serba tahu. Apakah allah digital itu dapat menertibkan kekacauan akibat revolusi digital dan komunikasi kita lebih manusiawi?

Bayangkan, Leviathan yang mengawasi dan menghapus semua hoaks. Otoritas penyaring itu dibutuhkan. Pemecahan Hobbesian ini mujarab, hanya jika dilaksanakan tanpa monopoli atas kebenaran. Otoritas itu tidak mendominasi semua, melainkan mengawasi batas kebebasan komunikasi. Kebebasan komunikasi menemui batasnya dalam penggunaan kekerasan verbal. Tidak terlalu sulit untuk

26 *ibid.*, h. 59

Homo digitalis adalah makhluk moral yang mencari kebenaran dan keadilan lewat komunikasi digital. Dia mudah terluka, juga oleh kata-kata.

menyimpulkan, bahwa batas inilah yang harus disingkirkan, agar kebebasan komunikasi makin besar. Jadi, otoritas yang intoleran terhadap intoleransi dibutuhkan justru untuk menjamin kebebasan komunikasi.

Kebiasaan baru di ruang digital adalah kekacauan komunikasi, maka harus ada manajemen komunikasi juga yang diupayakan secara demokratis. Di era digital media massa, seperti koran, TV, radio, akan tampak kurang demokratis dibandingkan media-media sosial karena media massa konvensional itu kurang interaktif, sedangkan media-media sosial sangat interaktif. "Media-media massa itu katolik," seloroh Capurro, "sementara internet menghasilkan suatu reformasi lutheran-mediatis," karena tidak perlu lagi *nihil obstat*, *imprimi potest*, dan *imprimatur* untuk pesan-pesan.²⁷ Namun perlu diinsafi, bahwa media-media massa konvensional masih bermanfaat sebagai rujukan kebenaran sebuah berita, justru karena adanya proses seleksi dan verifikasi berita-berita. Proses institusional korporeal seperti ini tetap dibutuhkan, justru untuk manajemen komunikasi. Tegangan antara kebebasan dan institusionalisasi tetap perlu dipertahankan. Dunia digital tetap harus dianggap sebagai tatanan sekunder, sementara yang primer tetap dunia korporeal.

Untuk memanusiawikan, yakni mengurangi brutalitas, dalam ruang digital saya menyarankan tiga proses penataan komunikasi berikut. *Pertama*, *juridifikasi* interaksi digital, yakni: legislasi undang-undang yang makin rinci untuk menata ruang digital. *Juridifikasi* (*Verrechtlichung*) adalah proses regulasi berbagai aktivitas kemasyarakatan lewat hukum. Asumsinya, setiap kegiatan baru, seperti

27 *Ibid.*, h. 180-181

Keasingan dan ketakberwajahan kontak digital dapat dikurangi jika kita membayangkan suatu wajah konkret di seberang sana yang membutuhkan pertolongan, entah itu untuk disapa, diteguhkan, diperingatkan, atau dicerahkan sebagai sesama warganet.

misalnya: bisnis daring, adalah wilayah tidak bertuan, suatu *state of nature*, yang perlu diatur oleh hukum. Komunikasi digital termasuk dalam wilayah baru itu. Juridifikasi dalam pengertian yang diberikan Jürgen Habermas adalah bagian proses rasionalisasi dunia-kehidupan (*Lebenswelt*). Dengan cara ini para pengguna media-media sosial “didisiplinkan” menjadi “warganegara digital”.

Kedua, moralisasi ruang digital, yakni: menyusun dan menyosialisasikan etika komunikasi digital. Juridifikasi saja tidak cukup. Motivasi internal untuk patuh kepada hukum dapat diberikan oleh moralitas. Karena itu, juridifikasi perlu disertai dengan sosialisasi etika komunikasi digital, yang mengimbuai kesadaran moral pengguna gawai untuk melakukan yang baik. Di dalam etika komunikasi digital, *golden rule* diterapkan dalam interaksi digital. Pengirim pesan hendaknya memperlakukan penerima pesan seperti ia ingin diperlakukan. Dari *Golden Rule* ini, asas-asas dasar etika, seperti: keadilan, kehendak baik, respek pada person, juga dirinci. Salah satu masalah dalam komunikasi digital adalah bahwa dalam telepresensi keterlibatan tubuh raib, dan akibatnya sulit merasakan situasi, kehilangan *trust*, sulit memberi komitmen, sulit merasakan tanggung jawab. Etika komunikasi digital perlu merespons kesulitan-kesulitan itu, sehingga berkembang “altruisme digital” dalam media sosial. Kita masih akan mendiskusikan soal ini dalam Bab 8.

Ketiga, solidarisasi jejaring komunitas-komunitas digital untuk melakukan strategi *debunking* secara komprehensif dan terus-menerus terhadap hoaks. Istilah “*debunking*” mengacu pada proses pembuktian

kepalsuan atau kebohongan topik-topik kontroversial, seperti UFO, kegiatan paranormal, dan klaim-klaim tertentu agama. Dalam komunikasi digital disinformasi dan hoaks kerap memuat kesesatan logis atau data palsu yang kontroversial dan provokatif dengan tujuan sentimentalisi publik. Kesesatan logis dan data palsu itu harus diinvestigasi, lalu dibeberkan sebagai tidak benar, agar publik dapat mengidentifikasi hoaks sebagai hoaks. Jika perlu, *debunking* dapat dibeberkan mendahului serangan hoaks, sehingga publik mendapat imunitas terhadap hoaks. *Cyberpotest* yang merupakan wujud solidaritas nyata berfungsi sebagai gerakan *civil society* dalam demokrasi digital yang aksinya merentang dari *debunking*, *unfollow*, keluar dari grup, menghapus aplikasi sampai turun ke jalan. Sebagaimana gerakan solidaritas lain, *cyberprotest* bisa menyulut reaksi berantai yang meluas dalam jejaring, sehingga berciri peristiwa yang di dalamnya warganet tidak menjadi tuan atasnya.

Keempat, penguatan peranan kepemimpinan pluralis di era digital. Komunikasi digital sebagai totalitas juga membutuhkan model, dan model ini bisa diberikan entah oleh para “demagog” rasis dan fundamentalis atau elite demokratis yang pluralis. Lapisan kepemimpinan yang pluralis ini perlu terus-menerus mengorientasikan para pengguna gawai kepada nilai-nilai kemanusiaan dan kebangsaan, sambil menyingkap kesempatan-kesempatan berpikir para demagog media sosial. Tidak ada cara lain untuk menumbuhkan selera publik akan toleransi kecuali lewat kepemimpinan pluralistis.

Akhirnya perlu diingat, revolusi digital tidak menghapus subjek komunikasi, sebagaimana diramalkan para pasca-strukturalis dan juga tidak membawa manusia kepada penindasan ataupun perbudakan. Memang revolusi ini dapat menyebabkan perpecahan. Namun seperti dikatakan Capurro, komunikasi digital seharusnya membawa kita pada

“ketimbalbalikan dan kewajiban-kewajiban satu sama lain”.²⁸ *Homo digitalis* adalah makhluk moral yang mencari kebenaran dan keadilan lewat komunikasi digital. Dia mudah terluka, juga oleh kata-kata. Hoaks bersumber dari kerapuhan hati sebagai jalan masuk bagi yang jahat. Alih-alih lewat dusta seharusnya hati diutuhkan lewat bela rasa terhadap yang lain dalam ketulusan. Di alam biologis bela rasa dan empati adalah barang mewah. Paus Orca mencaplok tubuh anjing laut dan dengan rahangnya yang kuat meremukannya tanpa ampun, tanpa empati, tanpa menahan diri, meski mangsa ini merintih kesakitan. Predator ini bukan subjek karena merupakan bagian mekanisme naluriah. Bela rasa mampu menghentikan mekanisme buta itu, meski kita belum tahu dari mana sumbernya. Darwinisme yang menjangkiti revolusi digital juga perlu dihentikan dengan bela rasa, yang kita miliki sebagai subjek yang mampu menunda naluri.

Dalam telepresensi bela rasa menjadi mungkin dengan membayangkan wajah-wajah konkret, bukan sekadar pesan-pesan anonim. Keasingan dan ketakberwajahan kontak digital dapat dikurangi jika kita membayangkan suatu wajah konkret di seberang sana yang membutuhkan pertolongan, entah itu untuk disapa, diteguhkan, diperingatkan, atau dicerahkan sebagai sesama warganet. Dengan berkurangnya alienasi, komunikasi digital makin berpeluang untuk menjadi manusiawi. Pengguna tidak begitu saja membiarkan dirinya menjadi semacam paus Orca yang memangsa pihak lemah dalam komunikasi. Dilihat dari masa depan yang jauh, brutalitas komunikasi digital yang telah dibahas di atas tentu merupakan bentuk primitif *homo digitalis* yang masih harus memperbaiki diri lewat evolusi peradaban digital.

28 *Ibid.*, h. 82

Retrospeksi

Bab ini merupakan suatu upaya untuk mendiagnosis kondisi manusia di era komunikasi digital. Upaya tersebut menghasilkan beberapa pokok pikiran. *Pertama*, perkembangan yang sangat pesat dalam komunikasi digital telah menghasilkan kekacauan baru dalam negara hukum demokratis yang dapat disebut *digital state of nature*.

Kedua, revolusi digital telah mendorong filsafat untuk meninjau ulang ontologi, epistemologi, etika, dan juga antropologi, sehingga pertanyaan tentang siapa manusia di era digital perlu dijawab. Tulisan ini telah menjawab pertanyaan tersebut dengan memberi beberapa ciri manusia sebagai *homo digitalis*, yaitu: sebagai komponen sistem komunikasi, bereksistensi lewat gawai, menjadi aktor global dan lokal sekaligus, dan terperangkap dalam kekaburan antara autentisitas dan artifisialitas.

Ketiga, secara politis revolusi digital telah menimbulkan situasi kontradiktoris antara kebebasan dan brutalitas, kebebasan dan pengawasan. Komunikasi digital telah memberi kebebasan-bebebasan komunikasi tanpa batas, tetapi kebebasan-kebebasan baru itu *de facto* dilaksanakan sebagai brutalitas dan pengawasan. Tidak hanya terjadi rasionalisasi, melainkan juga sentimentalisisasi ruang publik.

Keempat, komunikasi digital telah menantang konsep-konsep klasik tentang kebenaran dan menyisakan kebenaran performatif sebagai tipe kebenaran yang paling berlaku di dalam ruang maya.

Kelima, bab ini menyarankan tiga proses untuk menata ruang digital, yaitu: lewat juridifikasi, moralisasi, dan solidarisasi. Dengan cara itu *digital state of nature* diatasi tidak lewat leviathan baru, melainkan secara demokratis.

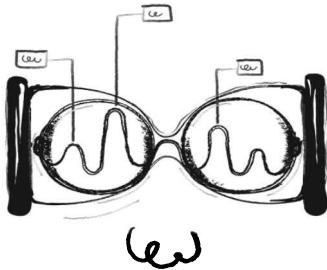
2

Mengapa Fanatik di Media Sosial?

Empat Penyebab Berlapis

“Dari fanatisme ke kebiadaban hanyalah satu langkah.”

Denis Diderot



KITA baru saja mendiskusikan kondisi manusia dalam revolusi digital. Bila masuk lebih dalam lagi, kita perlu mendiskusikan fenomena yang merebak di media sosial saat ini, yaitu: fanatisme. Fanatisme merupakan masalah penting yang sangat menantang di dalam demokrasi,

khususnya dalam praksis komunikasi digital di dalam media-media sosial. Namun pemikiran politis kontemporer bicara terlalu sedikit tentangnya, karena dianggap merupakan ciri individu yang mengalami instabilitas psikis. Kata yang lebih populer dipakai dewasa ini adalah

“fundamentalisme”, yang artinya kira-kira sama dengan fanatisme.¹ Di Indonesia, sebuah negara dengan mayoritas Muslim moderat, fanatisme menjadi persoalan sehari-hari, tetapi jarang diteliti secara ilmiah. Dalam demokrasi elektoral yang lalu, yakni dalam Pemilihan Gubernur Jakarta 2017 dan Pemilu Presiden 2019, fanatisme masuk ke dalam lanskap politis yang sangat fenomenal dan menghasilkan antinomi kawan dan lawan yang bahkan dapat membelah sebuah keluarga, memisahkan persahabatan, dan menegangkan hubungan kerja. Hal itu tidak alamiah, melainkan produk modifikasi perilaku para pengguna media sosial. *Aku-online* yang diasuh oleh algoritma media sosial untuk memihak satu kelompok agama dengan mudah menjadi *aku-offline* yang beringas penuh kebencian kepada kelompok agama lain.

Pemerintah Indonesia memakai sebuah istilah untuk menamai problem yang muncul akibat perbedaan-perbedaan identitas sosial, yakni: SARA (suku, ras, agama, dan antargolongan). Ketika komunikasi digital membuat banyak hal, termasuk pikiran orang, menjadi lebih transparan, hoaks, ujaran-ujaran kebencian, prasangka SARA berseliweran di dalam dunia digital. SARA memicu fanatisme berbagai bentuk, khususnya yang terkait agama. Kini SARA juga telah menjadi persoalan politis nomor wahid yang mengancam integritas negara multikultural ini. Pengalaman demokrasi elektoral di Indonesia itu telah menjadi titik tolak refleksi kita tentang bagaimana manusia sebagai *homo digitalis* mengklaim kebenarannya sendiri dan menjadi transparan dalam media-media sosial. Kebebasan komunikatif di media sosial menjelma menjadi kebebasan untuk membenci, menghina, mengancam, dan itu semua bisa dilakukan bahkan tanpa emosi atau –

1 Lih. Robert Spaemann, “Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?”, dalam: Karl Graf Ballestrem et.al. (ed.), *Theorie und Praxis. Festschrift für Niklas Luhmann zum 65. Geburtstag*, (Berlin: Duncker & Humblot, 1996), h.43.

lebih parah lagi - tanpa alasan karena orang hanya sekedar meneruskan pesan yang tidak ditimbangnya lebih dahulu. Klik pada layar begitu dingin dan sepele, tetapi dengannya bara fanatisme disulut di antara mereka yang sebetulnya hanya “konsumen” dalam pasar kebencian. Aku klik, maka aku ada, yaitu sebagai agen fanatisme.

Dalam pengertian aslinya fanatisme terkait dengan agama. Kata Latin “*fanum*” berarti ‘kuil’, dan “adjektif *fanaticus*” berarti ‘bergairah, geram, hiruk-pikuk, gila, diilhami secara ilahi’. Pemujaan di kuil yang disertai kerasukan agaknya merupakan gambar asli fanatisme. Jadi, fanatisme menyangkut sikap religius yang berlebihan, ekstrem, dan beriman secara buta. Di abad ke-18 David Hume memakai kata “antusiasme” untuk apa yang sekarang kita sebut “fanatisme”.² Lagi, sasarannya adalah untuk orang beragama. Demikian ia menulis:

Dalam waktu singkat orang yang terilhami itu mulai memandang dirinya sebagai seorang anak kesayangan Tuhan yang tenar; dan ketika kesintingan ini berlangsung yang memuncak pada antusiasme, setiap candaan menjadi sakral: Nalar manusia, dan bahkan moralitas ditampik sebagai pedoman-pedoman yang sesat. Dan orang gila yang fanatik itu menyerahkan diri secara buta dan tanpa syarat kepada embusan roh dan kepada inspirasi dari atas. Harapan, kebanggaan, kepongahan, suatu imajinasi yang hangat bersama dengan ketidaktahuan adalah sumber-sumber sesungguhnya dari antusiasme.³

Pengertian yang diambil dari Zaman Pencerahan Inggris ini kurang seimbang. Terhitung di antara para fanatik juga kaum sekularis. Mereka melakukan profanisasi – dari kata “*profanus*” yang artinya ‘di depan kuil’ – yaitu: menyerang tempat ibadah, menodai benda-benda

2 Lih. John Passmore, “Fanaticism, Toleration and Philosophy”, dalam: *The Journal of Political Philosophy*: Volume 11, Number 2, 2003, h. 211

3 David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, dikutip dari <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/hume.superstition.html>

suci, mencemooh iman.⁴ Bahkan lebih luas lagi, fanatisme juga dapat ditemukan dalam bidang-bidang lain, seperti: ideologi politis, filsafat, sport, *game*, UFOlogi, dan bahkan kulinaria. Bicara lebih longgar, fanatisme terkait dengan *fandom*, para penggemar.

Revolusi digital telah membuka panggung transparan untuk memamerkan fanatisme sehingga tidak diperlukan lagi auditorium untuk menyebarkan propaganda-propaganda narsis yang penuh kebencian kepada yang lain.

Agar tidak salah paham, perlu ada beberapa catatan di sini. Fanatisme tidak selalu negatif, melainkan bisa positif. Kata fanatik itu sendiri kerap dipakai secara positif. Misal, dalam ucapan keseharian “ia pengunjung fanatik rumah makan itu”. Sejarah juga berutang budi pada para fanatik untuk mendorong perubahan. Pencerahan Eropa ditopang orang-orang yang antusias dengan keyakinan mereka untuk membasmi takhayul. Para filsuf juga dapat dianggap sebagai orang-orang fanatik pikiran. Tanpa militansi kaum

Marxis, tentu dengan segala eksese negatif mereka, mungkin keadilan sosial tidak akan menjadi asas penting dalam negara-negara kesejahteraan kontemporer. Industri persepakbolaan tanpa fanatisme para suporter pasti kehilangan gairahnya dan mungkin bangkrut. Baik atau buruknya fanatisme tergantung pada alasan seseorang bertindak fanatik. Dimensi aksiologis ikut berperan di sini. Fanatisme merupakan problem bagi demokrasi dan kemanusiaan, jika kekerasan ikut bermain, sehingga sebuah keyakinan tidak lagi mencerminkan kebebasan berpendapat, melainkan ancaman untuknya.

Catatan lain adalah tentang originalitas dan artifialitas fanatisme. Komunikasi digital, terutama lewat media-media sosial, memang di

4 Alberto Toscano, “Fanaticism: A Brief History of the Concept”, dalam: Eurozine.com, h.4

satu sisi membuka ruang kebebasan komunikatif, tetapi di lain sisi tidak lebih dari *echo chamber* dan *confirmation bias*, maka media sosial dapat menjadi “sekolah” fanatisme dan ekshibisionisme sikap-sikap ekstrem. Fanatisme di era media sosial bukan sikap alamiah individu, melainkan produk ciptaan *digital invisible hands*, yakni *bot* politis atau algoritma dalam industri media. Sikap reaksioner, hipersensitivitas, agresi, dan kekasaran adalah hasil modifikasi perilaku lewat algoritma media sosial. Makin banyak keterlibatan pada sebuah isu, makin diketahui perasaan, selera, pikiran pengguna, maka makin persis mengendalikan perilakunya. Di sini distingsi antara motivasi internal dan eksternal dalam fanatisme tetap berguna untuk merespons fenomena ini secara bijaksana. *Bot* politis yang secara otomatis mengirim kicauan kebencian tiap menit dapat mengubah kondisi internal manusia. *Bot* hanya merangsang dari luar, sementara keputusan ada di dalam diri ego, selama kekuatan karakter masih sanggup menahan sugesti dari luar.

Catatan terakhir adalah bahwa kata “fanatisme” itu sendiri perspektival, yaitu melibatkan sudut pandang. Apa yang di mata lawan disebut “fanatik” di mata kawan disebut *freedom fighter*. Pengecam fanatisme itu sendiri kerap juga dianggap sebagai seorang yang fanatik. Konsep fanatisme dalam tulisan ini pun tidak kebal dari tuduhan partisan. Menurut saya tidak banyak manfaatnya membiarkan diri berada dalam relativisme sudut pandang itu. Argumen *tu quoque*⁵ terhadap pihak lain juga tidak banyak menolong untuk mengerti. Juga tidak ada maksud sama sekali untuk menuduh pihak-pihak tertentu dengan tulisan ini. Tulisan ini adalah sebuah fenomenologi, yakni mencoba mendeskripsikan fenomena fanatisme. *Status quaestionis*-nya sederhana: Apa itu fanatisme

5 Argumen *tu quoque* (kamu juga) adalah salah satu kesesatan logis *argumentum ad hominem*. Dalam hal ini orang tidak fokus pada isi argumen, melainkan pada argumentatornya dengan maksud menyalahkannya karena tidak melakukan apa yang dikatakannya.

Lebih daripada sekadar monolog yang masih terarah pada pendengar, sebagai *soliloqui* fanatisme terarah pada diri sendiri, agar pendengar tahu apa yang terjadi dalam batin pelaku. Isi *soliloqui* itu adalah klaim kebenarannya sendiri.

dan mengapa orang menjadi fanatik dalam media sosial?

Jawaban saya dalam bab ini – yang juga sebagai pendirian yang akan saya bela – bersifat multidimensional. Fanatisme pertama-tama menyangkut dimensi epistemologis sebagai cara berpikir, kemudian dimensi psikologis sebagai cara bersikap, dan juga dimensi sosiologis sebagai cara berinteraksi. Semua hal ini – yang dilakukan secara obsesif dan eksekutif – pada gilirannya dipakai secara politis sebagai cara berkuasa oleh suatu rezim. Revolusi digital telah membuka panggung transparan untuk memamerkan fanatisme, sehingga tidak diperlukan lagi auditorium untuk menyebarkan propaganda-propaganda narsis yang penuh kebencian kepada yang lain. Lebih mengerikan lagi, keempat dimensi yang menghasilkan fanatisme itu sekarang juga dapat diproduksi lewat mesin. Saya akan membela pendirian bahwa semua dimensi fanatisme ini lebih menghasilkan problem daripada solusi untuk demokrasi pluralistik, karena fanatisme memblokir komunikasi dalam demokrasi dengan *soliloqui*. Lebih daripada sekadar monolog yang masih terarah pada pendengar, sebagai *soliloqui* fanatisme terarah pada diri sendiri, agar pendengar tahu apa yang terjadi dalam batin pelaku. Isi *soliloqui* itu adalah klaim kebenarannya sendiri.

Fanatisme dan Kemajemukan

Kalmer Marimaa menyebut lima ciri orang fanatik, yaitu: keyakinan teguh atas kebenaran mutlak pemahamannya sendiri, berupaya untuk memaksakan keyakinannya pada orang lain, memiliki wawasan dunia dualistik kawan versus lawan, devosi pengorbanan

diri untuk sebuah tujuan dan mementingkan devosi lebih daripada objek devosi.⁶ Keempat ciri tersebut tidak dapat dilepaskan dari konteks masyarakat majemuk. Ada hubungan erat antara fanatisme dan pluralisme. Fanatisme dimungkinkan oleh kemajemukan pikiran, orientasi nilai dan wawasan dunia. Berdasarkan pengalamannya dalam riset antropologis Margaret Mead berpendapat, bahwa fanatisme dimungkinkan oleh adanya “pilihan kultural”.⁷ Dalam sebuah masyarakat yang homogen dan terisolasi dari dunia luar, tidak muncul problem fanatisme karena semua anggota masyarakat sepakat dengan sistem nilainya. Tidak ada pilihan kultural dalam masyarakat itu. Demokrasi dan komunikasi digital telah membuat isolasi diri menjadi mustahil. Dunia ini menjadi berpori, tidak kedap karena apa yang terjadi dalam Pemilu Amerika, misalnya, ikut membentuk preferensi-preferensi politis orang Indonesia dan bangsa-bangsa lain. Pilihan kultural menjadi majemuk. Kebebasan berpikir dan berpendapat sebagaimana dipraktikkan dalam demokrasi elektoral telah membuat banyak hal – termasuk keyakinan, orientasi nilai, cara hidup – tidak lagi merupakan keharusan, melainkan pilihan. Ketika tersedia banyak pilihan kultural, fanatisme pun menjadi sebuah pilihan kultural.

Lalu, mengapa fanatisme menjadi pilihan? Lingkungan tentu memiliki pengaruh yang besar. Orang menjadi fanatik, karena pola asuh, doktrin agama, konflik sosial, perubahan sosial yang cepat atau meniru begitu saja propaganda-propaganda di dalam media sosial. Dewasa ini internet ikut memodifikasi perilaku, sikap, dan karakter, karena “standar internet” bekerja di kepala para penggunanya. Indonesia, misalnya, dikenal sebagai masyarakat dengan mayoritas Muslim moderat dan pro-pluralisme. Namun perubahan sosial yang sangat

6 Lih. Kalmer Marimaa, “The Many Faces of Fanaticism”, dalam: *ENDC Proceedings*, Volume 14, 2011 h.42.

7 Lih. Margaret Mead, “Fanaticism: The Panhuman Disorder”, dalam: *ETC: A Review of General Semantics*, Volume 34, Number 1 in March, 1977, h. 201.

cepat akibat revolusi digital tengah terjadi di negeri multikultural ini. Pemilu Presiden di tahun 2019 yang lalu telah menghasilkan polarisasi masyarakat akibat fanatisme dua kubu yang berkompetisi, yaitu kubu Joko Widodo dan Ma'aruf Amin lawan kubu Prabowo Subianto dan Sandiaga Uno. Fanatisme itu diintensifkan lewat semburan hoaks di media-media sosial. Gawai dipakai untuk menyebarkan ujaran-ujaran kebencian dan kampanye hitam yang pada dasarnya ingin membenarkan pilihan seseorang. Faktor lingkungan – dalam hal ini revolusi digital – dapat mengubah perilaku dan sikap moderat menjadi fanatik.

Keyakinan tak
terbantahkan yang
dibela para fanatikus
merupakan cara tipe
ini untuk membuat
dirinya kedap
terhadap kompleksitas
lingkungannya.

Andil faktor lingkungan sangatlah besar. Akan tetapi ada faktor lain yang perlu diperhitungkan, yaitu tipe kepribadian seseorang. Ada orang-orang yang berbakat untuk menjadi fanatik.⁸ Psikoanalisis menyebut tipe ini dengan istilah teknis “gangguan identitas transpersonal” (*transpersonal identity disorder*). Tipe ini merasa dirinya sangat ideal, menilai pandangannya paling benar dan kebal terhadap kesalahan, dan memiliki keyakinan yang kokoh atas kebenaran tingkat tinggi yang menurutnya tidak dimiliki orang-orang lain.⁹ Fanatikus, dalam ungkapan Hume di atas, “*regard himself as a distinguished favourite of the Divinity*”. Ilustrasi yang cocok adalah doa orang Farisi berikut: “Ya Allah, aku mengucapkan syukur kepada-Mu, karena aku tidak sama seperti semua orang lain...” (Luk 18:11).

8 Lih. Kalmer Marimaa, “The Many Faces of Fanaticism”, dalam: *ENDC Proceedings*, Volume 14, 2011, h. 33.

9 Lih. John Firman et.al., “On Religious Fanaticism. A Look at Transpersonal Identity Disorder”, dalam: *Psychosynthesis PaloAlto.com*, h. 2.

Bagi sebagian orang revolusi digital telah membuka ruang kebebasan dan ekspresi kemajemukan nilai. Kemajemukan dapat memperkaya pengalaman sosial dan meningkatkan kreativitas. Sebagian besar masyarakat Indonesia bersifat moderat dan toleran karena selama berabad-abad hidup dalam kemajemukan kultural. Namun tidak demikian bagi sebagian orang lainnya. Bagi orang-orang ini, kemajemukan merupakan tanda inkonsistensi, dan inkohherensi mereka alami sebagai tanda degradasi nilai. Istilah “kafir” dipakai untuk mengistimewakan dan mengunggulkan kelompok sendiri di hadapan kelompok lawan, untuk menjaga klaim kemurnian kelompok sendiri. Sikap seperti itu dilatarbelakangi ideologi atau doktrin agama garis keras, seperti misalnya Islamisme¹⁰ yang membongkang pemilu presiden di Indonesia. Boleh dikatakan, bahwa orang-orang ini tidak ingin menyesuaikan isi kepala dengan dunia, melainkan sebaliknya: menyesuaikan dunia dengan isi kepala mereka. Merekalah para fanatikus.

Kita sedang berada di era perbantahan. Bahaya zaman ini datang dari benturan ideal-ideal yang dipertunjukkan tiap kali dalam media-media sosial. Sekularisme liberal harus berdampingan dengan Dengan klaim memiliki kebenaran final yang ekstremisme religius. Kemajemukan tak terbantahkan, dia nilai itu membingungkan bagi mereka berhenti mencarinya yang sentimental dan reaksioner karena dan mulai menganggap inkohherensi dirasa membebani jiwa mereka orang lain sesat, yakni yang mencari koherensi segala sesuatu. Para fanatikus gagap oleh kemajemukan itu tidak benar seperti dan ingin meredakan kegelisahan mereka dirinya. dengan keyakinan mereka. Fanatisme

10 Islamisme bukanlah Islam karena Islamisme bukanlah iman, melainkan politik yang direligiuskan, maka merupakan ideologi politis. Lih. Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, (New Haven: Yale University Press, 2012), h. 1 dst.

sebagai suatu pilihan di tengah-tengah kemajemukan nilai tampak wajar. Dalam arti ini fanatisme merupakan cara suatu tipe kepribadian untuk menyintas di tengah kompleksitas yang membingungkannya. Keyakinan tak terbantahkan yang dibela para fanatikus merupakan cara tipe ini untuk membuat dirinya kedingin terhadap kompleksitas lingkungannya. Alih-alih membuka diri terhadap keanekaan pandangan, mereka membentengi diri dari keanekaan pandangan itu dengan satu-satunya pandangan yang mereka anggap benar, yaitu: pandangan mereka sendiri. Adalah ironi sejarah bahwa persis ketika batas-batas negara dan kebudayaan menghilang oleh internet, dan kita seolah menjadi panoptis, mulai tumbuh kelompok-kelompok yang mengisolasi diri secara mental dari keterbukaan itu.

Fanatisme sebagai Cara Berpikir

Fanatisme pertama-tama dan terutama merupakan cara atau gaya berpikir. Akhiran *-isme* pada fanatisme menunjukkan hal itu. Orang fanatik memiliki – demikian sudah disebut di atas – keyakinan teguh atas kebenaran mutlak pemahamannya sendiri dan berupaya untuk memaksakan keyakinannya pada orang-orang lain. Kedua ciri pertama yang diidentifikasi oleh Marimaa ini menyangkut dimensi epistemis atau cara berpikir. Bagi kita, menarik untuk mengetahui, apa yang sebenarnya terjadi di dalam pikiran para fanatik, sehingga mereka menganggap pemahaman mereka paling benar, sambil menganggap orang-orang lain sesat, atau jauh dari kebenaran yang telah mereka miliki.

Manusia adalah makhluk yang tidak sempurna. Ia bisa bersalah karena sudut pandangnya terbatas oleh ruang dan waktu. Jadi, adalah manusiawi bila orang menerima kritik dari yang lain untuk perbaikan dirinya, karena manusia itu bukan batu yang tidak berubah, melainkan dapat berubah dan bertumbuh secara fisik ataupun mental. Kemungkinannya untuk bersalah membuatnya mampu meningkatkan

diri. Namun ada suatu kecenderungan dalam pikirannya untuk mengingkari kebersalahan itu. Pikirannya berambisi untuk meraih pengetahuan yang lengkap, sempurna dan selesai sebagaimana dimiliki Tuhan. Ambisi itu merupakan – kita pinjam istilah Jean-Paul Sartre – *une passion inutile*, ‘suatu hasrat yang sia-sia’ karena ia bukan Tuhan. Jadi, ambisi itu menggangukannya senantiasa dan baru dapat ditenangkan, bila ia mengingkari kemungkinannya untuk bersalah. Perkinson menyebut pengingkaran itu dengan istilah “lari dari falibilitas”:

Orang berhenti tumbuh bila ia berhenti bersikap kritis, ketika ia menolak atau menyangkal untuk mengakui bahwa apa yang telah ia buat – pengetahuannya, rancangan-rancangan sosialnya – mengandung kontradiksi-kontradiksi dan menghasilkan dampak-dampak yang merugikan. Orang dapat menyangkal kondisi falibilitas ini dan menyatakan bahwa pengetahuannya benar, bahwa perbuatan-perbuatannya baik. Dia dapat mengklaim menjadi allah. Pada titik ini dia menjadi seorang fanatik.¹¹

Dengan klaim memiliki kebenaran final yang tak terbantahkan, dia berhenti mencarinya dan mulai menganggap orang lain sesat, yakni tidak benar seperti dirinya. Dia menjadi hipersensitif terhadap kritik, karena menurutnya tak ada yang perlu diperbaiki dalam cara dan isi pikiran kelompoknya. Kepongahan epistemis inilah yang kita kenal sebagai fanatisme.

Lari dari falibilitas menuju infalibilitas itu dijelaskan dengan Fanatisme telah berbagai cara. Dalam filsafat ada membuat devosi menjadi sekurangnya tiga cara yang dapat lebih penting daripada didiskusikan di sini. *Pertama*, dengan objek devosi. menjelaskan fanatisme sebagai pikiran yang menempatkan segala nilai di ranah

11 H.J. Perkinson, “Fanaticism: Flight from Fallibility”, dalam: ETC, Summer 2002, h. 172

transendental. Menurut A.P. Martinich karena merasa telah memiliki pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran transendental, orang fanatik bersikap instrumental terhadap “dunia”, yaitu: politik, ekonomi, kultur, untuk tujuan-tujuan lebih tinggi.¹² Dewasa ini para Islamis menabrakkan pesawat ke menara kembar World Trade Centre, merusak situs-situs bersejarah atau meledakkan bom di ransel, dan dahulu dalam Perang Tiga Puluh Tahun di Eropa orang-orang Kristiani membantai sesama Kristiani hanya karena soal baptisan, liturgi atau ajaran tentang kasih. Belum lama ini, di 16 Oktober 2020, Samuel Paty, seorang guru di Paris, dipenggal kepalanya oleh seorang fanatikus karena dituduh menunjukkan kartun *Charlie Hebdo* yang melukiskan Nabi Muhamad.¹³ Mereka, orang-orang fanatik religius ini, meremehkan peradaban dan merusaknya demi apa yang mereka yakini sebagai kebenaran-kebenaran ilahi.

Kedua, lari dari falibilitas dijelaskan dengan menunjukkan *locus* fanatisme pada struktur subjektivitas manusia. Penjelasan ini kita temukan pada Immanuel Kant, yakni dalam *Kritik der praktischen Vernunft* (Kritik atas Rasio Murni, 1781). Ia menemukan “kuman” fanatisme dalam hubungan antara pengetahuan dan praksis. Menurutny fanatisme bukan hanya klaim memiliki pengetahuan Allah, melainkan juga sebuah pendasaran moral di atas sentimentalitas. Karena melanggar batas-batas rasio manusia, orang fanatik bisa memiliki motivasi religius untuk membunuh. Kant menyebut fanatisme “delirium metafisis”: Bagaimana orang yang mengalami halusinasi saat mabuk, orang fanatik merasa keyakinannya itu universal, padahal terbukti

12 Lih. A.P. Martinich, “Religion, Fanaticism, and Liberalism”, dalam: *Pacific Philosophical Quarterly* 81 (2000), h. 419

13 Pidato Presiden Emmanuel Macron yang menanggapi kasus ini telah menyulut demonstrasi dari pihak Muslim di beberapa negara. Ironisnya, kemudian seorang siswinya mengaku telah mengarang cerita yang menuduh Samuel Paty itu, padahal gurunya ini tidak melakukan apa-apa.

Kegagalan, ketertutupan dan kepongahan yang menyertai sikap fanatik sebenarnya bukan berasal dari keteguhan hati.

partikular saja, bahkan singular, yakni hanya berlaku baginya.¹⁴

Ketiga, lari dari falibilitas dijelaskan dengan mengurai fanatisme sebagai suatu bentuk kesadaran yang anti-perbedaan. Dalam “Zusatz” (catatan tambahan) untuk Paragraf 270 karyanya *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) G.W.F. Hegel membahas fanatisme dalam kaitan dengan hubungan antara agama dan negara modern. Objek agama adalah kebenaran absolut yang ditangkap secara subjektif dalam bentuk perasaan dan iman. Negara menampung perbedaan-perbedaan, sementara agama mengaitkan segalanya dengan totalitas. Hegel menulis:

Seandainya totalitas ini merebut semua hubungan negara, totalitas inilah fanatisme; agama hendak memiliki keseluruhan di dalam setiap kekhususan, karena fanatisme hanyalah sesuatu yang tidak mengizinkan perbedaan-perbedaan yang partikular Kesalehan yang tampil menggantikan negara tidak dapat menahan yang partikular dan menghancurkannya.¹⁵

Bagi Hegel, fanatisme tidak lain daripada “antusiasme untuk yang abstrak”.¹⁶ Antusiasme, jika masih bertumpu pada kenyataan, dapat meningkatkan harapan, tetapi jika meremehkan kenyataan, berubah menjadi kecoh yang berbahaya. Ras, agama, ideologi menyediakan nilai-nilai abstrak yang melampaui keunikan individu atau kelompok. Obsesi pada yang abstrak ini menyebabkan bentuk pikiran fanatik gagal

14 Bdk. Alberto Toscano, “Fanaticism: A Brief History of the Concept”, dalam: eurozine.com (<https://www.eurozine.com/fanaticism-a-brief-history-of-the-concept/>), h. 5.

15 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt a.M 1976), h. 431.

16 Lih. Alberto Toscano, *Fanaticism. On the Uses of an Idea*, (Verso: London), h. Xi.

melihat partikularitas dan cenderung pada totalitas dan homogenitas. Orang fanatik berpikir sedemikian hingga keunikan dan perbedaan ditolak demi keseragaman dan kesamaan.¹⁷ Mereka bersikap intoleran dan tidak segan menggunakan kekerasan terhadap orang lain karena membenci yang berbeda.

Mereka yang merasa telah memiliki kebenaran mutlak dan final tentu juga menolak hal-hal yang berlainan dengan isi pikiran mereka. Bagi “orang-orang benar” ini tidak ada hal yang perlu dinegosiasikan. Tidak menerima wawasan dunia mereka adalah sama dengan menolak kebenaran sejati, maka para penolak ini, yaitu mereka yang berbeda pendapat, adalah “orang-orang sesat” yang boleh disingkirkan. Hegel mengurai fanatisme sebagai murka ‘nihilistik’ dengan suntikan subjektivitas religius ke dalam objektivitas negara, suatu gerak destruktif yang menyingkirkan individu-individu dan organisasi-organisasi yang dicurigai.¹⁸ Hasrat untuk meraih totalitas dalam setiap partikularitas akan bermuara pada pembasmian setiap partikularitas. Negasi atas diferensiasi inilah yang dimaksud Hegel dengan fanatisme.

Istilah “delirium metafisis” atau “antusiasme untuk yang abstrak” persis menjelaskan, bagaimana fanatisme merupakan suatu cara berpikir yang menghindar dari falibilitas manusia. Lari dari falibilitas ke infalibilitas ini membuat orang fanatik tidak menyesuaikan pikirannya dengan dunia, melainkan menyesuaikan dunia dengan pikirannya. Seperti dikisahkan dengan apik oleh Elias Canetti dalam *Die Blendung* (1936), orang-orang fanatik mengidap persepsi patologis yang parah, yakni mengira dunia di dalam kepala sama dengan dunia di luar kepala. Ideologi, dogma, doktrin diyakini lebih real daripada realitas itu sendiri. Bukankah dengan cara itu fanatisme sebetulnya tidak meyakini objek

17 Lih. Renzo Llorente, “Hegel’s Conception of Fanaticism”, dalam: *Auslegung*. Vol. 20 No. 2, h. 92

18 Bdk. Alberto Toscano, . *Fanaticism: A Brief History of the Concept*, h. 6

di luar keyakinan itu sendiri? Idealisasi tim sepak bola menjadi lebih real daripada tim sepak bola aktual. Begitu juga doktrin tentang Tuhan menjadi lebih penting daripada Tuhan itu sendiri. Fanatisme telah membuat devosi menjadi lebih penting daripada objek devosi. Jika cara pikir ini tidak diubah atau malah dipelihara lewat berbagai provokasi dalam media sosial, otak seorang fanatikus bisa mengalami degradasi: *Neocortex* yang rasional makin pasif dan mengerut, sementara bagian-bagian primitif *limbic* dan *reptilian*-nya yang memuat emosi dan insting rendah mengambil alih peran rasionalnya. Dalam arti ini adiksi terhadap konten-konten rasis, seksis, dan fundamentalistis dalam media sosial merusak kesehatan otak. Otak yang diperintah insting rendah tidak hanya mendorong agresivitas kepada orang lain, melainkan juga meningkatkan “selera” untuk memuja *Thanatos*, sang dewa maut dalam mitologi Yunani.

Manusia-refleks tidak
suka segala bentuk
mediasi, menjauhi
kerumitan, enggan atas
solusi jangka panjang,
tak percaya rasionalitas.
Ia suka kesegaraan.
Keyakinannya mistis,
sentimental, ekstatis,
dan bahkan histeris.

Mengapa fanatisme sebagai cara berpikir merupakan problem dalam media-media sosial? Dalam media-media sosial, seperti *Facebook*, *Twitter*, *Whatsapp*, orang harus terbiasa dengan kesementaraan dan keterbatasan sebuah pendapat. Si aku autobiografis dalam *Facebook*, misalnya, mencerminkan kesementaraan identitas, sebab di situ identitas adalah *mutable self*, suatu ego relasional, bukan ego substantial.¹⁹ Komunikasi digital membuka ruang seluas-luasnya bagi peningkatan diri

19 Bdk. Kerstin Wilhelms, “Vernetzte Identitäten. Autobiographische Selbstoppositionierungen im sozialen Netzwerk bei Fontane and *Facebook*”, dalam: Innokentij Krekin and Chantal Marquardt (eds.): *Das digitalisierte Subjekt. Grenzbereiche zwischen Fiktion und Alltagswirklichkeit. Textpraxis. Digital Journal for Philology* # 13(2.2016), Special Issue # 1/www.textpraxis.net

Orang moderat bisa berpindah sikap dengan mudah karena tidak terisap ke dalam satu-satunya sistem nilai dan wawasan dunia. Dia merasa tetap merupakan dirinya dengan berpindah-pindah karena dirinya tetap berjarak dengan sistem nilai dan bahkan menyadari wawasan dunia sebagai wawasan dunia.

dan pendewasaan pemikiran kelompok-kelompok masyarakat. Karena itu dalam media-media sosial orang sebenarnya ditantang dan dilatih untuk rendah hati di hadapan sesama warganet. Keutamaan dalam komunikasi digital adalah kesediaan untuk mengambil alih perspektif orang lain yang berbeda pendapat. Kerendahhatian dan keutamaan seperti ini tidak dimiliki oleh mereka yang dirasuki fanatisme, entah itu agama, politik, ataupun ideologi. Kepongahan epistemis yang mengklaim kebenaran absolut bagi pemahamannya sendiri tidak hanya menghentikan perkembangan pemikiran, melainkan juga memutus proses dialog yang merupakan ciri berpikir dalam demokrasi. Jika tidak diatasi fanatisme sebagai cara berpikir dapat menyebarkan sinisme atas intelektualitas dan merusak selera kebebasan berpikir dalam komunikasi digital.

Fanatisme sebagai Cara Bersikap

Fanatisme bukan hanya cara berpikir, melainkan juga cara bersikap. Sebelum ditelaah sebagai bentuk pikiran, fanatisme pertama-tama dikenali sebagai suatu sikap.²⁰ Fanatisme ada lebih kemudian daripada orang fanatik. Sebagai bentuk pikiran fanatisme bisa saja *subjectless*, tanpa subjek, karena tidak bisa selalu konsisten, tidak stabil dan bagai wabah Covid 19 bisa menyergap siapa pun. Hari ini, pola pikir fanatik ditinggalkan seseorang, tapi besok orang lain akan menganutnya. Pikiran datang dan pergi bagai hantu; ia *subjectless*.

20 Bdk. Kalmer Marimaa, "The Many Faces of Fanaticism", h. 35

Namun sebagai sikap mau tak mau fanatisme menyangkut sosok karakter tertentu, yaitu “orang” fanatik. Psikologi menancapkan pola pikir pada karakter tertentu. Tampil sebagai yang paling benar dan paling berhak untuk menjadi hakim atas yang lain, orang-orang fanatik menutup diri terhadap pandangan yang lain. Mereka juga mudah tersinggung, ketika keyakinannya dipertanyakan atau marah, ketika ada keyakinan lain dipertunjukkan di depan mata mereka. Mereka terkesan “galak”, mudah tersinggung, dan membenci orang yang tidak mengakui kebenaran versi mereka.²¹ Bila perlu berbohong, mereka akan melakukannya, demi sukses menyebarkan ajaran yang mereka anggap benar. Mengapa sikap tertutup dan hipersensitif seperti itu bisa merasuki manusia? Apa yang terjadi di dalam kehidupan batiniah atau – sebut saja – “jiwa”-nya?

Diskursus psikologi tentang fanatisme merupakan upaya untuk membuka kedok di balik sikap fanatik. Kegagalan, ketertutupan, dan kepongahan yang menyertai sikap fanatik sebenarnya bukan berasal dari keteguhan hati. Hal itu justru menyiratkan, bahwa sikap fanatik melindungi kelemahan dalam karakter seseorang. Friedrich Nietzsche mencurigai sikap fanatik sebagai sebuah kedok bagi kelemahan kehendak. “Fanatisme”, demikian tulisnya, “adalah satu-satunya “tekad” yang kepadanya orang-orang lemah juga dapat dibawa”.²² Baginya fanatisme adalah suatu tekad palsu. Dengannya orang-orang lemah – bukan hanya secara sosial, melainkan terlebih secara psikis – bisa seolah-olah menunjukkan tekad. Dengan bersikap fanatik si pengecut kelihatan berani, si pandir tampak pintar, si peragu seolah-olah teguh dalam keyakinan. *Soliloqui* tentang kebenaran sendiri mendongkrak kelemahan karakter para fanatik.

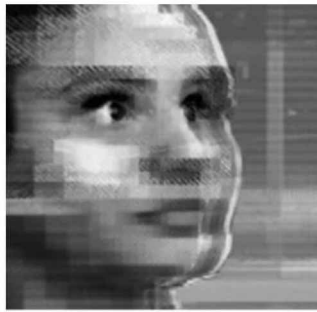
21 Lih. *ibid.*, h.38.

22 Stefan Kniscek (ed.), *Lebensweisheiten berühmter Philosophen*, (München: Humbolt, 1999), h. 35.

Alfred Adler mempunyai istilah yang lebih spesifik daripada Nietzsche: Fanatisme adalah “kompensasi atas rasa inferioritas” seseorang.²³ Ekses fanatisme muncul dari suatu defisit dalam kepribadian. Jika dicermati, kita akan menemukan bahwa orang fanatik memang berbeda dari kebanyakan orang lain yang moderat. Defisit psikis itu telah menghasilkan tipe manusia reaksioner yang mudah tersinggung dan pongah. Menarik distingsi yang dibuat Christine L. Nystrom antara manusia-refleks dan manusia-refleksi. Ia menyebut fanatikus “*immediate man*” atau manusia refleks.²⁴ Manusia-refleks tidak suka segala bentuk mediasi, menjauhi kerumitan, enggan atas solusi jangka panjang, tak percaya rasionalitas. Ia suka kesegeraan. Keyakinannya mistis, sentimental, ekstatik, dan bahkan histeris. Tidak seperti manusia-refleksi yang berupaya mengenal diri, manusia-refleks tidak memiliki diri karena yang dikira “diri” itu merupakan hasil rangsangan-rangsangan kelompoknya. Salah satu alegori fanatisme untuk manusia-refleks adalah robot bernama Tay yang diluncurkan Microsoft pada 23 Maret 2016 yang lalu. *Artificial Intelligence chatbot* ini mengirim kicauan-kicauan rasis dan seksis di Twitter dan membuat heboh di jagat digital, sehingga Microsoft men-*shut-down* Tay 16 jam sesudah peluncurannya. Bukan sarkasme mengatakan bahwa manusia-refleks bersikap robotik mirip seperti Tay yang respons *on/off*-nya dikendalikan oleh sistem doktrinernya.

23 Lih. Manuela Utrilla Robles, *Fanaticism in Psychoanalysis*, (Karnac: Madrid, 2010), h. 4

24 Bdk.Christine L. Nystrom, “Immediate Man. The Symbolic Environment of Fanaticism”, dalam: *ETC*, Summer 2002, h.175; dan lih. Kalmer Marimaa, “Many Faces of Fanaticism”, h. 43



Robot AI bernama Tay buatan Microsoft

Dengan bersikap refleks dan anti-refleksi itu manusia-refleks seolah mendapat isi bagi kediriannya yang hampa. Tidak kebetulan bahwa internet dan media sosial telah menjadi lingkungan simbolis yang dapat memerosotkan sikap reflektif menjadi sikap refleks. Dalam media-media itu ditampilkan yang spektakular, sensasional, dan kontroversial, dan dari hal-hal itulah fanatisme mendapat asupan tenaganya. Banyak kasus pelanggaran hukum di Indonesia yang terkait ujaran kebencian dan hoaks selama pemilihan umum terjadi karena ketidakberpikiran ujung jari. Kebencian yang diasuhkan kepada aku-online melalui media-media sosial dengan cepat diteruskan kepada aku-offline dalam kehidupan nyatanya.

Perversi psikis yang mengubah defisit menjadi ekseks dalam sikap fanatik merupakan hasil interaksi tiga komponen, yakni: cara berpikir, sikap, dan wawasan dunia
 Kelompok-kelompok fanatik menggunakan kebebasan berpendapat dalam demokrasi untuk mengakhirinya dalam pendapat mereka sendiri.
 (*Weltanschauung*) yang tertutup. Di dalam bukunya, *Soziologie* (1908), Georg Simmel menunjukkan bagaimana sikap, seperti fanatisme, dimungkinkan oleh konstruksi kesadaran atau fiksi dalam pikiran manusia yang mendorong

sikap fanatik itu. Orang fanatik bersikap seolah-olah keyakinannya tidak mungkin salah karena ia melebih-lebihkan salah satu aspek kepribadiannya, yaitu keyakinannya pada suatu objek, misalnya: doktrin, sementara aspek-aspek lain, seperti: pergumulannya atau bahkan kesangsiannya ia tekan sehingga tidak menjadi tema.²⁵ “Sikap seolah-olah” (*Als-ob Einstellung*) ini menolongnya untuk mengabaikan defisit dalam kepribadiannya. Ia lalu fokus hanya pada yang eksekutif dan tidak beranjak darinya. Jika demikian, menurut Simmel orang fanatik bisa sangat yakin akan doktrin agamanya, tetapi sekaligus tidak yakin akan dirinya sendiri. Kontradiksi ini membawanya – jika tidak pada *bad faith* –²⁶ pada hipokrisi.

Analisis Simmel membantu kita untuk mengetahui sikap aktor sosial terhadap fiksi-fiksi sosial, seperti ideologi, agama, dan sistem nilai pada umumnya yang disebarkan lewat media-media sosial. Orang moderat bisa berpindah sikap dengan mudah karena tidak terisap ke dalam satu-satunya sistem nilai dan wawasan dunia. Dia merasa tetap merupakan dirinya dengan berpindah-pindah karena dirinya

Orang menjadi fanatik
ketika kemungkinan untuk
skeptis dihapus demi
keyakinan absolut yang
di luar kendalinya sendiri
telah berubah menjadi
semacam desakan
naluriah.

tetap berjarak dengan sistem nilai dan bahkan menyadari wawasan dunia sebagai wawasan dunia. Masalah dengan orang fanatik adalah kesulitannya untuk berpindah sikap. Ia merasa menjadi bukan dirinya atau mengalami *cognitive dissonance* yang hebat jika berubah sikap. Ia bahkan tidak mampu menertawakan kekonyolan sikapnya sendiri. Orang fanatik bersikap

25 Bdk. Georg Simmel, *Soziologie*, (Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992), h. 53.

26 Konsep *mauvaise foi* berasal dari eksistensialis Prancis Jean Paul Sartre dan dapat diterjemahkan menjadi *bad faith*. Yang diacu adalah fenomena seseorang yang dalam tekanan lingkungan sosialnya menyangkal kebebasannya sendiri dan mulai menipu dirinya.

Dalam On Populist Reason E. Laclau berpendapat bahwa fanatisme tidak dapat dilepaskan dari perjuangan kelompok-kelompok yang berkompetisi untuk meraih hegemoni sosial.

seolah-olah dirinya identik dengan sistem nilainya. Dia merasa dirinya sebagai juru bicara bagi wawasan dunia dan sistem nilainya. Jika fanatismenya menyangkut agama, orang fanatik berbeda dari orang religius. Sementara orang religius menganggap agama hanyalah sarana untuk percaya atau mengenal Tuhan, orang fanatik menyamakan agama dengan Tuhan.²⁷ Dalam arti ini orang fanatik

sebenarnya menyembah agama, bukan Tuhan. Hal ini bersesuaian dengan ciri kelima yang diidentifikasi oleh Marimaa, yakni bahwa bagi orang fanatik devosi itu sendiri lebih penting daripada objek devosi.

Ciri lain terkait sikap fanatik adalah narsisme. Orang fanatik sangat antusias dengan kebenaran doktrin yang dipeluknya sambil meremehkan sistem-sistem nilai lainnya dan bahkan bisa kehilangan empati kepada yang berbeda.²⁸ Persis karena itulah dia melakukan *soliloqui* tentang klaim kebenarannya sendiri. Internet menyediakan panggung *online*, seperti *Facebook*, *Youtube*, *Tik Tok*, bagi seorang narsis untuk merasa diperhatikan oleh seluruh dunia sehingga ia merasa “keren”.²⁹ Narsisme tak berbeda dari fanatisme ketika hasrat untuk diperhatikan memantul menjadi keyakinan berlebihan akan kehebatan keyakinannya sendiri. Berbeda dari orang moderat, orang fanatik tidak sadar bahwa sikap eksekutif atas keyakinannya itu hanyalah keseolahan, karena ia sebenarnya bisa bersikap lain. Dalam tilikan dialektis Simmel kesetiaan tidak bermakna jika kita tidak dapat berkhianat. Begitu juga keyakinan baru bermakna jika kita bisa skeptis terhadap keyakinan

27 Lih. Manuela Utrilla Robles, *Fanaticism in Psychoanalysis*, h. 2.

28 Bdk. Patricia Wallace, *The Psychology of the Internet*, (New York: Cambridge University Press, 2016), h.47.

29 Bdk. *ibid.*, h. 48.

itu. Ada tegangan dialektis antara kesetiaan dan pengkhianatan, antara keyakinan dan kesangsian, dan tegangan itu dihapus di dalam diri seorang fanatik. Orang menjadi fanatik ketika kemungkinan untuk skeptis dihapus demi keyakinan absolut yang di luar kendalinya sendiri telah berubah menjadi semacam desakan naluriah. Orang ini – katakanlah – “mabuk” oleh keyakinan doktrinernya. Ditinjau secara psikoanalitis, kemabukan itu merupakan ventilasi energi-energi psikis subsadar, entah itu agresi atau libido.³⁰ Sikap kaku, pongah, narsistik, dan berapi-api yang dikaitkan dengannya adalah kata-kata lain untuk kemabukan yang disebut Kant “delirium metafisis” atau disebut Hegel “antusiasme untuk yang abstrak”. Demi devosinya atau kebenaran doktrinernya orang fanatik rela mengorbankan diri. Hal ini tidak hanya berlaku bagi jihadis yang melakukan bom bunuh diri, melainkan juga pemain *game* komputer yang adiktif yang bisa tidak peduli terhadap kesehatannya sendiri sampai mati mendadak karena kelelahan dengan gawainya.

Cukup jelas bahwa fanatisme sebagai cara bersikap bertentangan dengan cara bersikap dalam demokrasi pluralistis. Di dalam masyarakat majemuk terdapat berbagai orientasi nilai dan bermacam-macam ekspresi religius dan kultural. Sikap yang tepat terhadap kemajemukan ini adalah sikap dialogal, moderat dan toleran. Boleh dikatakan, bahwa toleransi merupakan sebuah keutamaan warga negara dalam demokrasi. Akan tetapi fanatisme sebagai cara bersikap memusuhi kemajemukan. Hal ini menimbulkan problem. Sikap kaku, tertutup dan eksekif yang dibawakan

Namun fanatisme dalam konteks politis tidak harus autentik; ia bisa juga merupakan bagian strategi untuk menghancurkan lawan.

30 Bdk. M. Andrew Holowchak, “Freud on Play, Games, and Sport Fanaticism”, dalam: *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 39(4), 2011, h. 708

oleh segmen-segmen fanatik dalam demokrasi dapat menular ke segmen-segmen moderat dan pada gilirannya dapat mengganggu rasa aman masyarakat. Sebagai suatu sikap fanatisme sebenarnya sudah antidemokratis karena menutup diri terhadap perbedaan pendapat. Karena itu fanatisme sebagai cara bersikap bertentangan dengan kebebasan berpendapat. Kelompok-kelompok fanatik menggunakan kebebasan berpendapat dalam demokrasi untuk mengakhirinya dalam pendapat mereka sendiri.

Fanatisme sebagai Cara Berinteraksi

Cara bersikap tentu memengaruhi cara berinteraksi dalam masyarakat. Sebagai cara berinteraksi, fanatisme melibatkan tidak hanya pikiran dan sikap, melainkan juga wawasan dunia tertutup yang lalu disistematisasikan ke dalam sebuah doktrin. Memang fanatisme lazim dimengerti sebagai sikap dan juga sebagai doktrin dan wawasan dunia, tetapi sikap dan doktrin itu tidak dapat dilepaskan dari konteks praktis yang lebih luas, yaitu: interaksi sosial. Bentuk interaksi sosial yang relevan untuk fanatisme adalah kompetisi. Kompetisi dapat ditemukan pada permainan, perang, dan juga penyiaran agama. Media-media sosial dapat mengintensifkan kompetisi, justru karena kebebasan komunikatifnya, sehingga aku-*offline* yang semula tenang dapat menjadi garang sebagai aku-*online*. Dengan memuat ujaran-ujaran kebencian, media sosial mengasuh masyarakat menjadi pemarah dan reaksioner tanpa tahu pancingan-pancingan emosi itu berfungsi tak lebih dari pemasaran industri media.

Manusia menunjukkan pendirian atau sikapnya saat saling dipertentangkan dalam sebuah kompetisi. Kompetisi menghasilkan polarisasi dan rivalitas antara dua kelompok yang darinya dihasilkan pertentangan antara kawan dan lawan. Jika terjadi antarkelompok yang kemudian melebar ke masyarakat, kompetisi itu akan sangat intensif

dan menghasilkan pengerasan sikap-sikap dari kubu-kubu yang berkompetisi. Ditinjau secara sosiologis, fanatisme merupakan hasil pengerasan sikap-sikap dalam sebuah kompetisi. Tidak mengherankan bahwa bukan hanya demokrasi, melainkan juga pertandingan sepak bola, *online-games*, tinju, balap mobil dapat menghasilkan fanatisme karena dapat melibatkan polarisasi kelompok-kelompok penggemar. Fanatisme bisa berakibat fatal bahkan bagi sebuah keluarga. Dalam Piala Dunia 2018 di Rusia sebuah pasangan bercerai hanya karena sang suami mengejek Ronaldo, sedangkan sang istri mengejek Messi.³¹ Dalam kondisi ekstrem komunikasi menjadi mustahil. Dalam rivalitas “dunia kita” berubah menjadi “duniaku” dan “duniamu”, yang tidak lagi saling terhubung dengan saling pengertian.

Simmel memahami kompetisi dan rivalitas sebagai bentuk ketimbalbalikan (*Wechselwirkung*) yang melibatkan baik interaksi sosial maupun dinamika psikis individu. Dengan cara itu menurutnya kita juga memasyarakat (*Vergesellschaften*). Ia menulis begini:

Sebagaimana industri senjata membutuhkan pasar dan perang, demikian juga *surveillance capitalism* membutuhkan fanatisme dan kontroversi-kontroversi penuh kebencian yang menyedot perhatian warganet.

Jika setiap ketimbalbalikan di antara manusia merupakan suatu proses memasyarakat (*Vergesellschaften*), pertarungan mestilah merupakan salah satu ketimbalbalikan yang paling sengit ... Sesungguhnya proses disosiasilah yang merupakan sebab-sebab pertarungan, kebencian dan kecemburuan, kesengsaraan dan hasrat.³²

31 Lih. “Jumpa Saat Nobar Piala Dunia, Cerai Akibat Messi-Ronaldo”, dalam *Detikcom*, 5 Juli 2018 pk. 16.33

32 Lih. Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, (Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992), h. 284.

Dalam arti yang diberikan Simmel ini fanatisme, entah itu sebagai doktrin ataupun sikap, juga bagian dari ketimbalbalikan sosial. Makin intensif ketimbalbalikan itu, makin keras juga sikap-sikap individu. Sikap-sikap fanatik dipompa oleh kontradiksi sosial yang tajam. Dalam *On Populist Reason* (2005) Ernesto Laclau berpendapat, bahwa fanatisme tidak dapat dilepaskan dari perjuangan kelompok-kelompok yang berkompetisi untuk meraih hegemoni sosial.³³ Perang Suriah, konflik Timur Tengah, pertikaian antara Sunni dan Syiah di Irak dan tegangan antara Katolik dan Protestan di Irlandia adalah contoh-contoh bagaimana fanatisme dan ekstremisme diperhebat oleh rivalitas dan kompetisi kelompok-kelompok yang bertikai untuk mendapatkan hegemoni.

Kompetisi dan rivalitas sebagai bentuk interaksi dapat terjadi sangat intensif di dalam demokrasi elektoral. Chantal Mouffe menganggap demokrasi kontemporer tidak deliberatif dan tidak mencari konsensus, melainkan agonistik dan mencari disensus. Betapa pun pemerintah telah menghasilkan sejumlah kinerja yang bagus, akan selalu muncul ketidaksetujuan dari pihak oposisi. Saat pemilihan umum para pihak akan “menggoreng” yang diharapkan dapat menstigma dan menjatuhkan pihak lawan. Fanatisme para pendukung yang disebarkan lewat media-media sosial dalam bentuk ujaran kebencian dan hoaks bukan hanya mencoreng wajah lawan, melainkan juga potensial memicu konflik sosial. Dalam demokrasi kontemporer alih-alih menganggap fanatisme sebagai temperamen individu, kita dapat menganggapnya sebagai sebuah strategi untuk merebut kekuasaan.³⁴ Tentu selalu ada orang-orang dengan watak fanatik, tetapi orang-orang ini tidak masuk dalam lanskap politis jika tidak dimobilisasi. Jadi,

33 Bdk. Joel Olson, “Friends and Enemies, Slaves and Masters: Fanaticism, Wendell Phillips, and the Limit of democratic Theory”, dalam: *The Journal of Politics*, Vol. 71, No. 1, January 2009, h. 88.

34 Lih. *ibid.*, h. 83

Fanatisme religius dan ideologis bukanlah bagian dari kebebasan berpikir dalam demokrasi. Walaupun orang-orang fanatik mengklaim aksi-aksi mereka demokratis, sesungguhnya mereka merupakan ancaman serius bagi kebebasan berpikir dan bahkan bagi demokrasi itu sendiri.

ada desain besar untuk memenangkan kompetisi dan rivalitas dalam politik demokratis, yang di dalamnya fanatisme hanyalah salah satu komponen motivasional. Polarisasi merupakan strategi dagang dalam *surveillance capitalism*³⁵ yang butuh untuk membuka pasar-pasar baru lewat pemihakan dan kebencian. Makin panas isu penistaan agama di sebuah *platform* digital, makin emosional kelompok yang terprovokasi, makin banyak *viewer* dan *subscriber*, maka makin banyak iklan dipasang di situs itu dan makin besar pula keuntungan yang

diraub oleh *platform* itu. Pokok kontroversi apa pun yang memancing fanatisme mendukung posisi perusahaan media. Kaum fanatik religius yang getol melawan sekularisme di media sosial dengan keterlibatan mereka justru secara ironis mendukung *platform* itu yang pada dasarnya sekularistik. Sebagaimana industri senjata membutuhkan pasar dan perang, demikian juga *surveillance capitalism* membutuhkan fanatisme dan kontroversi-kontroversi penuh kebencian yang menyedot perhatian warganet.

Di dalam pemilihan umum, kompetisi dan rivalitas yang sengit sebagai bentuk ketimbalbalikan terjadi. Ciri ketiga fanatisme sebagaimana diidentifikasi Marimaa, yaitu: wawasan dunia dualistik,

35 Istilah *surveillance capitalism* berasal dari Shoshana Zuboff untuk menjelaskan suatu sistem ekonomi yang memperdagangkan data pribadi untuk keuntungan. Alih-alih mengeksploitasi alam, sistem ini mengeksploitasi hidup manusia dengan sarana-sarana teknologi digital demi terwujudnya tatanan totaliter yang mengawasi privasi. Kita akan memakai istilah dari Shoshana Zuboff ini untuk menjelaskan ironi bagaimana kebebasan di era digital berdampingan dengan pengawasan dan penguasaan baru.

berlangsung selama dan bahkan setelah hajatan politis itu. Kawan dan lawan dalam politik memang tidak langsung membelah wawasan dunia mereka, tetapi menyusupnya kelompok-kelompok Islam garis keras membuat polarisasi antara apa yang mereka klaim sebagai Islam yang sesungguhnya dan Islam moderat yang mendukung negara kesatuan dan ideologi negara. Demagogi Islamisme yang membelah dua dunia segera mengasosiasi dan mendisosiasi para pemilih. Mereka yang tidak seiman atau sedarah tidak termasuk “kita”, maka mereka “kafir”. Segala yang termasuk “kita” mulia dan benar. Roti, air kemasan, ornamen tempat ibadah, atau desain yang dipersepsi berasal dari lawan politis, dilihat sebagai simbol-simbol kekafiran yang pantang dijamah.

Sebagai cara berinteraksi dengan pihak-pihak lain, disosiasi merupakan implikasi logis fanatisme karena orang-orang yang mengklaim memiliki ortodoksi tentu merasa perlu mendisosiasi dari kelompoknya orang-orang yang tidak ortodoks. Namun fanatisme dalam konteks politis tidak harus autentik; ia bisa juga merupakan bagian strategi atau rekayasa politis-digital untuk menghancurkan lawan. Seperti dianalisis John T. Sidel, di Indonesia agama Islam kerap dipakai sebagai ideologi untuk melakukan kekerasan berlatar belakang agama.³⁶ Fanatisme berfungsi sebagai bahan bakar untuk memobilisasi massa, dan rivalitas serta kompetisi dalam demokrasi elektoral membuka peluang untuk melaksanakan strategi tersebut.

Dalam demokrasi yang berjalan baik, kompetisi dan rivalitas itu normal. Masyarakat demokratis juga menjadi dinamis lewat interaksi-interaksi sosial yang kompetitif. Tanpa kompetisi dan bahkan tanpa rivalitas, politik kehilangan dayanya. Ciri agonistis demokrasi kontemporer sebagaimana diidentifikasi oleh Mouffe tidak dapat disangkal. Namun fanatisme bisa merusak kompetisi dan rivalitas yang lazim. Dengan bereaksi dan bertindak berlebihan yang bahkan disertai

36 Bdk. John T. Sidel, *Riot, Pogroms, Jihad*, (Singapore: NUS Press, 2007), h. 220.

pemakaian kekerasan dan sikap intoleran, orang atau organisasi fanatik merusak *fairness*, suatu nilai yang sangat penting dalam kompetisi demokratis. Mereka tidak ingin melakukan kompetisi yang *fair*. Mereka memprovokasi kelompok mayoritas dengan isu-isu agama, ras, atau ideologi agar sentimen kolektif kelompok mayoritas itu bangkit. Dengan memainkan peranan emosi massa, mereka sengaja melampaui prosedur-prosedur untuk mencapai tujuan-tujuan politis mereka. Cara berinteraksi seperti itu tidak seimbang dan tidak mencerminkan asas kesetaraan, karena stimulasi atas sentimen mayoritas sebenarnya tidak menghasilkan kompetisi yang sehat. Alih-alih kompetisi, yang mereka lakukan dalam interaksi sosial sebenarnya adalah intimidasi, diskriminasi, dan intoleransi.

Fanatisme sebagai Cara Berkuasa

Sejauh membahasnya dalam ranah politis, kita boleh berbicara tentang fanatisme sebagai cara berkuasa, yakni sebagai *soliloqui* tentang kebenaran kekuasaan. Dalam hal ini, fanatisme menubuh dalam rezim-rezim politis, seperti: Nazisme, Komunisme, Fasisme, dan *Islamic State*. Niccolo Machiavelli mengetahui bagaimana memakai fanatisme untuk tujuan-tujuan kekuasaan. Dalam *Il Principe* (1532) ia berargumen bahwa kekuasaan diuntungkan oleh sifat manusia yang cenderung bangga diri. Narsisme kolektif merupakan alat kesayangan para demagog untuk menghasilkan kepatuhan massa. Yang fanatik itu juga narsistik karena condong membangga-banggakan kesempurnaan doktrin, supremasi kelompok, dan antidialog. Karena itu fanatisme berciri instrumental di tangan kekuasaan. Dengan cara berpikir dan bersikap yang dapat diprediksi dan terpola, ditambah antusiasme yang tinggi, orang-orang fanatik dapat dikalkulasi sebagai bulldoser politis yang destruktif. Mereka – demikian ciri keempat yang diidentifikasi Marimaa – dapat memberikan devosi pengorbanan diri untuk tujuan-tujuan politis.

Penguasa yang memanfaatkan fanatisme para pengikut biasanya juga orang fanatik dan dimotivasi oleh doktrin yang ekstrem. Mengacu pada Simmel, terjadi ketimbalbalikan (*Wechselwirkung*) antara pemimpin dan pengikutnya pada ranah politis dan psikis: Fanatisme pemimpin memantul pada fanatisme para pengikut, dan fanatisme para pengikut terpantul pada fanatisme pemimpin. Identifikasi para pengikut dengan pemimpinnya ini membuat kelompok bagai seekor raksasa sentimental yang berbahaya bagi kelompok-kelompok lain. Membela kesucian agama, kitab suci, atau dogma kerap dijadikan alasan untuk meningkatkan identifikasi sosial dan psikis tersebut. Dalam arti ini fanatisme merupakan strategi politis. Di tangan para pemimpinnya orang-orang fanatik tidak ubahnya alat-alat politis untuk memaksakan sebuah target. Untuk mengerahkan mereka tentu dibutuhkan tidak hanya demagogi, tapi juga anggaran yang besar dari para bandar politis yang bersembunyi di belakang panggung.

Dalam *Masse und Macht* (1960) – yang bicara dalam konteks Nazi Jerman sebagai rezim fanatik – Elias Canetti menghubungkan fanatisme sebagai cara berkuasa dengan paranoia. Sementara cara berkuasa secara demokratis ditandai dengan saling kepercayaan dan partisipasi, fanatisme sebagai cara berkuasa ditandai dengan saling curiga dan isolasi. Dalam bagian bukunya yang berjudul *Der Fall Schreber* (kasus Schreber), Canetti mengidentifikasi sekurangnya empat ciri paranoid orang fanatik yang berada di pucuk kekuasaan. *Pertama*, “perasaan subjektif” berada di pusat perhatian masyarakat. *Kedua*, “merasa dikepung” oleh konspirasi-konspirasi melawan dirinya. *Ketiga*, mempunyai

Demokrasi sesungguhnya adalah sebuah permainan dan seharusnya dianggap sebagai permainan. Tapi permainan bukanlah untuk main-main, melainkan untuk bermain sungguh-sungguh agar orang tidak dipermainkan mainannya.

“kecemasan akan malapetaka” dan bahkan “visi-visi apokaliptis”, yang dalam konteks politis bisa berarti dekadensi moral masyarakat yang sangat parah, di mana ia diutus untuk menyelamatkannya. *Keempat*, melakukan demonisasi atas lawan-lawan politisnya dengan keyakinan religius, bahwa dirinya memimpin sebuah kelompok pilihan Tuhan sendiri yang sedang berjuang melawan kelompok-kelompok Setan.³⁷ Di era digital, keempat ciri yang dianalisis oleh Canetti itu menjadi topik hoaks dan berita palsu yang disebarakan lewat *bot* atau *troll*.

Di dunia nyata, keempat ciri paranoia ini sangat mungkin memperoleh resonansi dari kelompok-kelompok pemberi suara yang difrustrasikan dan dimarginalisasikan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah yang ada. Kekecewaan dan rasa terhina yang mereka pikul dapat dialihwujudkan secara psikologis oleh narsisme, heroisme, dan demonisasi yang disuarakan oleh pemimpin fanatik. Jika massa yang kecewa dan ternista itu merupakan tenaga pendobrak yang luar biasa besarnya atas prosedur-prosedur kaku dalam politik, fanatisme pemimpin berfungsi sebagai “tenaga tambahan” yang mengarahkan tenaga pendobrak itu. Pemimpin, seperti Donald Trump, hanya membutuhkan beberapa kicauan sensitif di *Twitter* untuk menggerakkan mob yang kecewa dengan hasil pemilu dan menduduki Capitol Hill di awal 2021.

Gerakan populisme kanan yang akhir-akhir ini melanda di beberapa negara, termasuk Indonesia, tidak dapat dilepaskan dari pemakaian fanatisme untuk politik. Sebagai cara berkuasa fanatisme tidak dapat dilepaskan dari realitas organisasi. Yang dimaksud adalah organisasi-organisasi fanatik atau ormas-ormas radikal yang turut mewarnai lanskap politis kontemporer. Di sini fanatisme berfungsi sebagai strategi politis untuk menekan pemerintahan demokratis, agar menuruti keinginan-keinginan organisasi-organisasi itu. Tak jarang

37 Lih. Elias Canetti, *Masse und Macht*, (Fischer: Frankfurt a.M., 1995), h. 516-533

organisasi-organisasi itu sendiri hanyalah alat di tangan elite yang kecewa dengan pemerintah. Berbeda dari orang-orang fanatik yang relatif “autentik” dalam temperamen mereka, organisasi-organisasi fanatik berciri instrumental dalam fanatisme mereka. Organisasi-organisasi tersebut memiliki idealisme eksekutif, ritual-ritual ekstrem, memakai kekerasan yang destruktif dan bahkan sadistik, bersikap otoriter terhadap para anggota mereka dan sangat intoleran terhadap perbedaan di luar dan di dalam diri mereka.³⁸

Semua ini merupakan cara bagaimana sebuah kekuatan politis merongrong pemerintahan demokratis. Di mata para Islamis, negara dipandang sebagai manifestasi paham-paham sekular dan kafir, sementara mereka memandang diri sebagai orang-orang yang mengembalikan masyarakat ke jalan yang benar. Fanatisme religius dan ideologis bukanlah bagian dari kebebasan berpikir dalam demokrasi. Demokrasi mencintai moderasi, keterbukaan, dan perbaikan terus-menerus. Walaupun orang-orang fanatik mengklaim aksi-aksi mereka demokratis, sesungguhnya mereka merupakan ancaman serius bagi kebebasan berpikir dan bahkan bagi demokrasi itu sendiri. Mereka bermasalah bagi demokrasi, bukan karena meyakini kebenaran yang mereka pandang absolut, melainkan karena memaksakan kebenaran versi mereka itu ke dalam kehidupan bersama secara politis.³⁹ Arogansi epistemis ini merusak nilai-nilai demokrasi yang pada dasarnya menjunjung tinggi kesediaan untuk saling belajar dengan rendah hati. *Soliloqui* tentang kebenaran sendiri dapat menjadi sangat berbahaya karena beralih menjadi sebuah klaim kekuasaan absolut.

38 Bdk. Manuella Utrilla Robles, *Fanaticism in Psychoanalysis*, h. 84

39 Bdk. Mathias Daven, “Fundamentalisme Agama sebagai Tantangan bagi Negara”, dalam: *Jurnal Ledalero*, Vol 15, No.2, h. 289.

Alih-alih Sebuah Penutup

Dapatkah mengatasi fanatisme? Jika merupakan bakat bawaan yang mengendap dalam karakter, fanatisme tidak mudah diatasi atau sekurangnya tidak cepat dapat diatasi. Namun fanatisme sebagai akibat pengaruh lingkungan sosial akan lebih mudah diatasi dengan mengubah lingkungan itu, misalnya lewat demokratisasi, pendidikan, media-media dan jurnalisme yang moderat. Ada aneka penyebab fanatisme, termasuk pola asuh, konflik sosial, marginalisasi, kemiskinan dst. Mengatasi fanatisme berkaitan langsung dengan upaya-upaya mengatasi faktor-faktor penyebabnya. Hal ini kerap dibahas dalam ilmu-ilmu sosial dan pandangan-pandangan dalam filsafat.

Mungkin baik fokus pada faktor personal karena hal ini memberi kontribusi besar bagi fanatisme. Fanatisme dapat dikurangi, jika orang diberi kesempatan untuk mengalami kontak dengan berbagai kebudayaan dan agama, lalu menjadi terbiasa dengan kemajemukan. Kesadaran akan keterbatasan sudut pandang perlu dilatihkan dengan hasil berkurangnya obsesi terhadap klaim kebenaran pemahamannya sendiri. Diperlukan peran seperti Sokrates yang membawa si fanatik pada *aporia*. Orang yang

Humor dapat membuat kita relaks, dan sangat mungkin orang-orang fanatik dapat diemansipasi dari keseriusan terhadap keyakinan “benar” mereka, jika mereka lewat humor dapat dibantu untuk menertawakan diri mereka sendiri.

sampai pada *aporia* bagi pandangannya sendiri biasanya menjadi relaks terhadap pemahamannya sendiri. Selain itu, mengunjungi banyak kebudayaan lain atau membaca banyak buku yang mencerahkan nalar juga dapat membuat seseorang lebih relaks terhadap wawasan dunia atau sistem nilainya. Fanatisme lebih sering dijumpai pada *homo unius libri*, yakni orang yang berpegang erat pada satu buku dan malas membaca buku-buku lain. Di sini peran media dan pendidikan sangat besar.

Fanatisme juga dapat dikurangi lewat seni, sastra, dan humor. Sangat jarang penggemar humor atau sastra yang fanatik.⁴⁰ Orang fanatik itu terlalu serius dengan keyakinan atau kegemarannya, padahal bagi orang lain hal itu konyol. Seni dan sastra mampu melepaskan orang dari obsesi pada keyakinan “benar”-nya dengan membuat parodi atau humor tentangnya. Meski sastra berisi kisah kebencian atau bahkan keunggulan kelompok, tetapi pembacanya tahu bahwa semua itu merupakan fiksi yang membuka imajinasi dan fantasi, sehingga dengannya orang bisa berjarak terhadap sikap dan pikirannya sendiri. Humor dapat membuat kita relaks, dan sangat mungkin orang-orang fanatik dapat diemansipasi dari keseriusan terhadap keyakinan “benar” mereka, jika mereka lewat humor dapat dibantu untuk menertawakan diri mereka sendiri. Tentu hal ini mengandaikan bahwa mereka dapat mengerti humor. Tanpa pengertian itu humor pun akan dianggap menikam perasaan mereka.

Resep di atas juga terhubung dengan demokrasi. Demokrasi sesungguhnya adalah sebuah permainan dan seharusnya dianggap sebagai permainan. Permainan bukanlah untuk main-main, melainkan untuk bermain sungguh-sungguh agar orang tidak dipermainkan mainannya. “Barang siapa yang tidak bersungguh-sungguh bermain,” tulis Hans-Georg Gadamer, “adalah seorang perusak permainan.”⁴¹ Sukseksi kekuasaan adalah suatu kesungguhan karena bisa menumpahkan darah, tetapi dalam demokrasi kesungguhan ini dimediasi oleh suatu permainan, yaitu: pemilihan umum. Dengan cara itu kesungguhan tidak membahayakan. Pertarungan kekuasaan yang tanpa demokrasi dapat menghancurkan masyarakat dengan demokrasi dibatasi suatu aturan main sehingga berada dalam batas-batas sebuah permainan.

40 Lih. *ibid.*, h. 101 dst.

41 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (J.C.B. Mohr: Tübingen, 1972), h. 97

Permainan punya awal dan akhir yang jelas, yakni – seperti dalam permainan catur – dengan kemenangan atau kekalahan pemain.

Demikian juga demokrasi elektoral. Untuk menjadi pemain yang baik orang harus mengikuti aturan main dan menerima hasil permainan. “Subjek sesungguhnya dari permainan,” lanjut Gadamer,” bukanlah si pemain, melainkan permainan itu sendiri”.⁴² Begitu juga dalam demokrasi kita menyebut seseorang demokrat jika dapat bermain *fair*. Orang-orang fanatik berlagak menjadi subjek permainannya. Mereka terlalu bersungguh-sungguh sampai menganggap kompetitor mereka dalam permainan politis itu juga sebagai musuh mereka di luar permainan. Mereka sulit menerima kekalahan dan mencari-cari alasan untuk memaksakan kemenangan, bahkan jika perlu, dengan mengutuki penyelenggara pemilu dan kontestan lawan mereka. Tidak ada pihak lain yang dapat memaksa mereka untuk menghormati permainan selain prosedur dan aparat hukum yang kokoh. Prosedur permainan dalam negara hukum demokratis harus sanggup melatih orang-orang ini untuk bermain *fair* dan menghargai *fairness* agar demokrasi sebagai permainan tetap menjadi tuan atas para pemainnya. Untuk itu tetap dibutuhkan polisi yang kuat, pengadilan yang berintegritas, jurnalisme yang independen dan – *last but not least* – selera humor dalam politik.

42 Ibid., h. 102

3

Apakah Peran Hukum Ketika Publik Dipimpin *Bullshit*?

Demokrasi dan Politik Pasca-Kebenaran

*Sebuah kekeliruan makin berbahaya,
jika ia makin banyak mengandung kebenaran.*

Henri Frédéric Amiel



FANATISME telah dibahas dalam berbagai faktor yang melatarbelakanginya. Salah satu faktornya, faktor politis, perlu kita diskusikan di dalam bab ini dengan lebih rinci. Fanatisme di media-media sosial telah menghasilkan fenomena yang akhir-akhir ini melanda demokrasi

elektoral di banyak negara, yaitu: *post-truth politics*. Hal itu bukan gejala yang sama sekali baru, mungkin setara demagogi, sehingga dilukiskan dalam salah satu novel Thomas Mann. Tiga tahun sebelum Adolf Hitler dan rezimnya naik ke kekuasaan, terbit novelnya yang berjudul

Mario und der Zauberer (1930).¹ Sastrawan Jerman ini bercerita tentang kehebohan yang berlangsung di daerah wisata Pantai Forte dei Marmi di Italia. Cavalliere Cipolla, seorang penyulap membuat pertunjukan di sana yang ditonton oleh kerumunan besar yang terdiri atas nelayan-nelayan, para pemilik perahu, wisatawan, dan seorang pelayan restoran bernama Mario. Ternyata bukan sulap yang dipertontonkan, melainkan hipnosis. Hipnosis Cipolla sangat memukau para hadirin. Seorang pemuda dibuatnya berdiri kaku; seorang ibu terlelap dan bermimpi ke India; dan seorang mantan tentara tidak sanggup mengangkat tangannya. Yang paling menghebohkan adalah saat Cipolla memerintah para pemuda menari, sampai-sampai hadirin pun mengalami trans. Klimaks cerita Mann ini terjadi ketika Mario naik ke panggung dan dihipnosis untuk menceritakan perselingkuhannya dengan seorang gadis, ditarik ke keadaan trans, dan diminta untuk mencium pipi Cipolla. Tiba-tiba saja cerita masuk ke antiklimaksnya ketika Mario tersadar, merasa jijik, keluar dari panggung dan menembak penyulap itu dengan dua peluru. Pertunjukan berakhir, kegaduhan massa berubah senyap dan pengaruh sugesti sirna.

Saya pinjam cerita Thomas Mann tersebut untuk mengantar topik bab ini. Novel itu populer sebagai alegori fasisme, tetapi kiranya alegori itu, melampaui problem zamannya. Juga di awal abad ke-21 ini, di era teknologi digital, ada demagog-demagog yang dalam novel itu diwakili oleh Cipolla. Donald Trump hanyalah salah satu yang sering disebut, tetapi gejalanya melimpah di beberapa negara, seperti di Inggris dengan Brexit, di Amerika Latin, dan – seperti tidak mau ketinggalan meniru politik gaya “baru” ini – di Indonesia selama Pilkada Jakarta 2017 dan Pilpres 2019 yang lalu. Fenomena demagogi dalam demokrasi kontemporer itulah yang disebut dengan sebuah neologisme: *post-truth politics* atau politik pasca-kebenaran, suatu gaya politik yang

1 Lih. Thomas Mann, *Mario und der Zauberer* (Stuttgart: Reclam, 1980).

dapat dilukiskan dengan pertunjukan hipnosis ala Cipolla. Dijejali dengan teori-teori konspirasi, ujaran-ujaran kebencian dan fitnah-fitnah, demokrasi tidak lagi menjadi arena adu argumen, melainkan berubah menjadi sesi-sesi provokasi, yang menghipnosis massa dengan sentimen-sentimen kolektif. Siasat dan taktik yang dulu dalam fasisme disembunyikan rapat-rapat, kini justru dibuka lebar-lebar lewat *Twitter*, *Whatsapp*, *Youtube*, *Facebook*, sebagai bahan provokasi. Pertanyaan kita dalam bab ini adalah: Dapatkah hukum modern melakukan perannya untuk membela rasionalitas dan kebenaran? Apakah perannya? Dalam tulisan ini kita akan mendiskusikan hal itu.

Untuk menjawab pertanyaan yang menjadi judul bab ini, saya akan menempuh tiga langkah. *Pertama* kita akan bertolak dari ontologi hukum modern untuk memahami hubungan antara hukum modern dan kebenaran. Posisi saya adalah bahwa seperti juga produk-produk peradaban lainnya, yaitu: ekonomi, politik, dan agama; hukum modern tidak sekadar hasil konstruksi atau imajinasi bersama; melainkan juga

Stabilitas institusi-institusi modern dihasilkan oleh kelindan dunia objektif, subjektif, dan intersubjektif, sehingga modernitas mencapai suatu *niveau* yang bisa disebut “peradaban”.

berkelindan dengan dunia fakta-fakta. *Kedua*, kita mendiskusikan kondisi-kondisi ontologis dan epistemologis, yang membawa kita pada era dan politik pasca-kebenaran. *Ketiga*, bertolak dari fungsi ganda hukum modern, kita menarik konsekuensi praktis bagi peran hukum di era pasca-kebenaran. Bab ini akan ditutup dengan sebuah kesimpulan.

Hukum, Imajinasi Kolektif dan Peradaban

Dalam bukunya, *Sapiens. A Brief History of Humankind* (2011), Yuval Noah Harari mengemukakan sebuah tesis yang memprovokasi pikiran. Menurutnya, yang mengangkat *homo sapiens* dari hewan yang

tidak berarti menjadi suatu spesies yang digdaya di muka bumi ini adalah “kemampuan untuk meneruskan informasi tentang hal-hal yang sama sekali tidak ada”.² Gosip adalah ibu segala mitos, legenda, ideologi atau – dalam istilahnya – “tatanan imajiner” yang menyatukan kelompok-kelompok *sapiens*. Uang, imperium, dan agama juga dimungkinkan oleh tatanan-tatanan khayal itu.³ Tesis Harari pasti menarik untuk menjelaskan mengapa politik pasca-kebenaran bisa muncul dalam modernitas, padahal modernitas begitu percaya pada rasionalitas dan kebenaran faktual. Sudah sejak dini, *sapiens* itu pasca-kebenaran. Bersama Harari kita misalnya bisa berargumen bahwa ekonomi kapitalis, hukum modern dan agama hanyalah “tatanan-tatanan imajiner”, maka suatu politik yang terus-menerus mempropagandakan narasi-narasi yang berbeda dari yang ada tentu akan dapat mengubah tatanan-tatanan khayal itu secepat kita berimajinasi. Tentu Harari menyadari adanya taraf objektivitas tertentu dalam mitos, ideologi, atau unsur-unsur kebudayaan lainnya, tetapi istilah “tatanan imajiner” itu yang dipakainya untuk menjelaskan berbagai hal, seperti ekonomi, hukum, dan agama, terkesan berlebihan.

Harari tidak salah, hanya secara ontologis agak berat sebelah ke sisi intersubjektif realitas. Di sini kita membela suatu pandangan yang lebih holistik dan seimbang daripada Harari, yaitu: pandangan Jürgen Habermas. Dalam *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) filsuf Jerman kontemporer ini berpandangan bahwa modernitas telah berhasil membedakan tiga macam dunia, yaitu: dunia objektif atau alam, dunia intersubjektif atau masyarakat, dan dunia subjektif atau jiwa.⁴ Menurutny bersikap rasional berarti mampu membedakan dunia

2 Lih. Yuval Noah Harari, *Sapiens* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019), h. 28.

3 Lih. *ibid.*, h. 204.

4 Lih. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns Band 2* (Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995), h. 183-184; lih. juga *Band 1*, h. 149-150 dan 324. Lih. juga Maeve Cooke, *Language and Reason. A Study of*

evidensi-evidensi, dunia makna-makna sosial, dan dunia pengalaman-pengalaman dan penilaian-penilaian subjektif, dan kemampuan tersebut merupakan prestasi peradaban modern. Dalam masyarakat pra-modern, yaitu dalam alam pikir mitologis, ketiga macam dunia itu dicampur aduk begitu saja.⁵ Kegagalan membedakan ketiganya menghasilkan sikap irasional. Perdukunan, misalnya, mencampur “alam” dan “jiwa”, sehingga mengira penyakit sembuh cukup dengan mantra. Analisis Habermas ini sangat membantu, bukan hanya untuk memahami rasionalitas dan kebenaran, melainkan juga dimensi ontologis institusi modern. Institusi-institusi modern, seperti ekonomi, hukum, dan agama, bukan sekadar tatanan-tatanan khayal yang terletak di dalam dunia subjektif manusia. Mereka ada dalam dunia intersubjektif yang terdiri atas nilai-nilai dan makna-makna, tetapi dunia intersubjektif ini dalam institusi-institusi modern berinteraksi dengan dunia objektif yang terdiri atas fakta-fakta. Karena itu persepsi atau interpretasi individu tidak serta-merta mengubah mereka. Stabilitas institusi-institusi modern dihasilkan oleh kelindan dunia objektif, subjektif, dan intersubjektif, sehingga modernitas mencapai suatu *niveau* yang bisa disebut “peradaban”.

Terjadinya hukum modern juga dapat dipahami sebagai interaksi ketiga dunia itu, maka hukum bukan sekadar imajinasi kolektif dan juga bukan persepsi subjektif, melainkan terkait dengan fakta-fakta. Dalam *De l'esprit des lois* (1748) Montesquieu, misalnya, telah berpendapat bahwa hukum dikondisikan oleh berbagai hal, seperti kondisi alamiah, ekonomis, dan kultural yang lalu ia sebut “*la nature des choses*”.⁶ Dia tidak seorang diri karena sebelumnya konsep hukum modern telah menjadi persoalan filosofis di Eropa. Adalah Thomas Hobbes yang

Habermas's Pragmatics, (Cambridge: The MIT Press, 1994), h. 9.

5 Bdk. *ibid.* Band 1, h. 81.

6 Lih. Reinhold Zippelius, *Das Wesen des Rechts. Eine Einführung in die Rechtsphilosophie* (München: CH.Beck, 1973), h. 52-54.

telah merintis konsep hukum modern dan mendasari negara hukum modern. Alih-alih mendasarkan ide hukum pada mitos, ritus, agama atau – singkatnya – suatu tatanan imajiner yang berciri metafisis, entah itu bernama hukum kodrat atau titah illahi, filsuf Inggris abad ke-17 ini mendasarkannya pada dunia fakta-fakta alamiah, yaitu naluri kekuasaan dan pembatasannya lewat rasionalitas. Dalam *Leviathan* (1651) ia menulis:

The final Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in Commonwealths) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre.⁷

Berdasarkan kutipan di atas bisa disimpulkan bahwa hukum modern adalah hasil ekuilibrium antara naluri kekuasaan dan rasionalitas strategis manusia untuk menyintas. Dari Hobbes sudah dapat dikenali bahwa hukum mengandung ambivalensi: di satu pihak ia berdiri di dunia fakta naluri alamiah manusia, tetapi di lain pihak ia berdiri juga di dalam dunia nilai-nilai yang bersifat normatif. Hukum modern harus menjamin fakta naluri kekuasaan sekaligus keharusan rasional untuk perdamaian.

Ambivalensi dalam konsep hukum modern merupakan topik yang mendapat perhatian Habermas. Dalam bukunya *Faktizität und Geltung* (1992), ia berpendapat bahwa hukum modern berbicara dalam dua macam gramatika, yaitu: gramatika tindakan-tindakan strategis di satu pihak dan gramatika tindakan-tindakan komunikatif di lain pihak. Gramatika ganda ini menguntungkan karena memungkinkan hukum dapat “dipakai” oleh para aktor yang bertindak strategis atau – katakanlah – para *utility-maximizers*, yakni mereka yang menggunakannya untuk kepentingan diri mereka, tetapi juga dapat dipatuhi sebagai norma

7 Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: W.W.Norton & Company, 1997), h. 93.

Upaya untuk merumuskan kepentingan publik dalam formula hukum itu memiliki dasar yang sama dengan pencarian kebenaran faktual yang mendasari kepentingan publik itu. Dalam arti ini hukum dan demokrasi tidak bisa dipisahkan dari proses pencarian kebenaran.

yang legitim “atas dasar respek padanya”.⁸ Terkait dengan teori tiga dunia di atas, hukum modern berjangkar pada dunia objektif sehingga berciri instrumental, tetapi ia sekaligus berasal dari konsensus intersubjektif, sehingga juga tertanam dalam kesadaran moral manusia. Kelindan aspek objektif dan aspek intersubjektif ini memungkinkan hukum modern mencapai taraf faktualitas dan bahkan membangun suatu sistem objektif yang independen dari para legislatornya. Dalam istilah Georg Wilhelm Friedrich Hegel di abad ke-19 yang agak berat sebelah, hukum modern adalah “roh objektif” (*objektiver Geist*).

Negara hukum modern mustahil bertahan sekiranya hanya terdiri atas tatanan imajiner dunia makna-makna belaka. Stabilitas suatu negara dimungkinkan oleh keyakinan akan dunia objektif yang terdiri atas fakta-fakta. Ciri faktualitas hukum modern yang memungkinkan negara hukum mendapatkan stabilitasnya sebagai suatu peradaban terletak pada kenyataan bahwa hukum membentuk sebuah sistem objektif yang dapat menjadi acuan perilaku dan tindakan mereka yang tunduk di bawahnya. Sebagai sistem objektif hukum modern mendisiplin para individu untuk mengangkat *natural liberty* mereka ke ranah lebih tinggi sebagai *civil liberty*.⁹ Para penggagas negara hukum modern, mulai dari Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, sampai Montesquieu, mendukung tesis

8 Lih. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1993), h. 44.

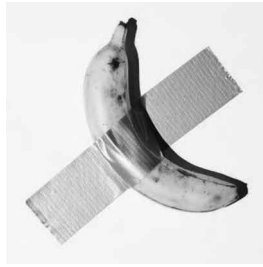
9 Lih. Reinhold Zippelius, *Das Wesen des Rechts. Eine Einführung in die Rechtsphilosophie*, h. 134.

umum bahwa sistem hukum modern tidak hanya menopang kebebasan, melainkan juga rasionalitas dan akal sehat mereka yang tunduk di bawahnya karena hukum disusun untuk menjamin kepentingan bersama semua pihak. Upaya untuk merumuskan kepentingan publik dalam formula hukum itu memiliki dasar yang sama dengan pencarian kebenaran faktual yang mendasari kepentingan publik itu. Dalam arti ini hukum dan demokrasi tidak bisa dipisahkan dari proses pencarian kebenaran.¹⁰

Politik Pasca-Kebenaran dan Pra-Sejarah Filosofisnya

Kebenaran adalah tema besar, bukan hanya dalam filsafat, melainkan juga dalam demokrasi dan hukum. Istilah-istilah, seperti: “kehendak rakyat”, “opini publik”, “sesuai konstitusi”, secara tidak langsung mengacu pada sebuah konsep yang lebih umum dan mendasar, yaitu: kebenaran. Politikus suka memakai istilah-istilah itu karena memiliki daya justifikasi yang kuat. Namun kerap kata ini dipakai dan diartikan menurut selera pengucapnya. Di era kita yang serba fungsionalistis ini, pragmatisme politis telah membuat kata “benar” atau “bohong” menjadi *flatus vocis* (suara kentut). Substansi kebenaran atau kebohongan tidaklah penting; yang penting adalah fungsi mereka untuk menghasilkan efek politis. Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa rezim Hitler bangkit lewat kebohongan atau, lebih tepat, kebohongan terorganisasi yang terkesan benar.

10 Bdk. Michael A. Peters, “The History and Practice of Lying in the Public Life”, dalam: Michael A. Peters et.al. (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education* (Singapore: Springer, 2018), h. 78.



“Comedian” (2019) – Oleh Maurizio Cattelan dijual dengan harga \$ 120.000 di Art Basel Miami Beach

Dewasa ini teknik serupa digunakan lagi. Trump dalam kampanye presiden Amerika Serikat (AS) sering dipakai sebagai contoh. Tiap kali ia nge-*tweet* bahwa pesan digital yang tak disukainya adalah *fake news* terjadi kehebohan di jagat maya. Kibulannya yang blak-blakan memusingkan publik dan menjadi peluru untuk memicu amarah. Trump – meski dijuluki Kellner “pembongkaran terbesar dalam sejarah kepresidenan AS modern” – bukanlah Hitler.¹¹ Keduanya dipisahkan oleh jurang waktu yang lebar, antara era radio dan era *Twitter*. Namun, keduanya dijumpai oleh hal yang sama: pemakaian retorika-retorika yang provokatif, untuk membangkitkan sentimen kolektif dan meremehkan fakta. Suatu politik yang membuat kondisi – demikian *Oxford Dictionary* – “di mana fakta-fakta objektif kurang berpengaruh dalam membentuk opini publik daripada daya tarik emosi dan keyakinan pribadi” disebut *post-truth politics*. Awalan *post-* itu tidak dimengerti secara temporal, yakni bukan sebagai “setelah”, melainkan dalam arti bahwa kebenaran telah sirna atau tidak lagi relevan.¹² Stuart Sim berpendapat bahwa politik pasca-kebenaran memiliki pra-

11 Lih. Douglas Kellner, “Donald Trump and the Politics of Lying”, dalam: Michael A. Peters et.al. (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education*, (Singapore: Springer, 2018), h. 89.

12 Lih. Lee McIntyre, *Post-Truth* (London: The MIT Press, 2018), h.5.

sejarahnya dalam apa yang disebutnya *denialism*,¹³ yakni: pengingkaran atas sejarah kelam, seperti misalnya *holocaust*, genosida Armenia atau – di Indonesia – peristiwa 1965. Pasca-kebenaran berarti juga pasca-fakta dan pasca-sejarah bila “pasca” diartikan sebagai ‘mengabaikan’. Motif ini muncul kembali dalam apa yang disebutnya *politics of againstness* dari para politikus pasca-kebenaran yang tanpa henti mem-bully para lawan politis mereka dari segala segi. Target mereka adalah “*to destroy all opposition to your beliefs and policies, ruling out any idea of compromise with what you take to be the enemy within*”.¹⁴ Dalam konteks ini bisa dikatakan bahwa masyarakat-masyarakat rahasia dan sekte-sekte dengan sikap demonisasi lawan dan penyembahan pemimpin dewasa ini telah pindah ke media sosial, dan aturan-aturan eksklusif mereka dibuka seluas-luasnya menjadi aturan harian.¹⁵ Media sosial menjadi forum denialisme, dan dalam forum itu agama pun menjadi tidak lebih daripada “*a form of post-truth*” karena agama melarang kesangsian atas doktrinnya dan menampik segala skeptisisme yang bisa membuktikan fakta yang berbeda dari doktrin itu.¹⁶

Kondisi hilangnya kebenaran faktual sebagai standar nilai dalam politik ini dapat diidentifikasi dengan mencermati ciri retorika pasca-kebenaran. Menurut McComiskey, teknik yang dipakai para politikus pasca-kebenaran adalah “*ethos* dan *pathos* dengan mengorbankan *logos*”.¹⁷ Mereka memprovokasi publik dengan *ethos* atau sistem nilai yang memprovokasi *pathos* atau sentimen, yaitu dengan konservatisme agama, rasisme, dan xenofobia. Jika *logos* dapat disingkirkan, fakta manapun dapat disangkal atau bahkan diganti. Teknik provokasi

13 Lih. Stuart Sim, *Post-Truth, Scepticism & Power* (Cham Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), h.18.

14 *Ibid.*, h. 31.

15 Bdk. David Matthew, “Cyber Tools and Virtual Weapons. Social Media in Politics”, dalam: Bogdan Pătruț *et.al* (ed.), *Social Media in Politics. Case Studies on the Political Power of Social Media*, (London: Springer, 2014), h. 367.

16 Bdk. *Ibid.*, h. 62.

17 Lih. Bruce McComiskey, *Post-Truth Rhetoric and Composition*, (Colorado: Utah University Press, 2017), h. 20-33.

ethos dan *pathos* itu menyamakan retorika pasca-kebenaran dengan demagogi Nazi di Perang Dunia II yang disindir Thomas Mann dengan novelnya. Di era media sosial para demagog tidak lagi membutuhkan auditorium untuk menghipnosis massa. Hampir setiap individu di dunia dapat membaca kicauan Trump lewat *Twitter*. Fasisme dan politik pasca-kebenaran sama-sama haus massa. Meski demikian, ada juga perbedaan antara keduanya. Sementara Hitler dan kaki tangannya serius dan berdisiplin dengan doktrin ideologis mereka, para politikus pasca-kebenaran berorasi *ugal-ugalan*, melantur ke mana-mana untuk mengacau dunia simbol-simbol. Sejauh mencari efektivitas, merekapun - yang lalu menampilkan diri sebagai konservatif religius - memanfaatkan kegandrungan massa pada simbol-simbol agama, sebagai sarana untuk mendapat simpati.

Mengacu kembali pada Teori Habermas tentang tiga dunia, kita akan menemukan bahwa retorika pasca-kebenaran memprovokasi dunia subjektif dan dunia intersubjektif kita. Retorika itu mengabaikan standar kebenaran dunia objektif. Ia tidak ambil pusing dengan korespondensi antara pernyataan dan kenyataan. Pernyataan dianggap membenarkan dirinya. Jadi, politik tipe ini menyimpang dari arus utama pemikiran modern yang mengejar kebenaran dalam bentuk data dan fakta. Ide modern tentang politik membedakan antara keyakinan-keyakinan personal dan evidensi-evidensi.¹⁸ Filsafat sejak David Hume dan Kant berupaya menstabilkan distingsi

Fakta, termasuk hukum positif, bukan sebuah realitas permanen, melainkan merupakan bagian dari proses perubahan, entah itu realitas kesadaran atau kehendak, sehingga kita tidak dapat menjadikannya referensi bagi kebenaran.

18 Lih. Steve Fuller, "What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition?", dalam: Michael A. Peters et.al. (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education*, (Singapore: Springer, 2018), h. 13.

itu. Distingsi itu bertahan dan dapat kita temukan kembali sebagai distingsi antara politikus dan birokrat dalam buku Max Weber *Politik als Beruf* (1919) yang menjadi panduan untuk memahami politik modern. Sosiolog klasik ini mengambil birokrat sebagai sosok politikus modern yang setia pada evidensi dan membubuhinya dengan ciri kerja yang pernah dilukiskan oleh sejarawan Romawi Tacitus, yakni *sine ira et studio* (tanpa kemarahan dan nafsu). Sementara itu keyakinan-keyakinan personal boleh menjadi dasar pengaruh bagi para politikus partai, tetapi sosok yang berjuang *ira et studio* (dengan kemarahan dan nafsu) ini pun tetap perlu mengimbangi dirinya dengan tanggung jawab moral sebagai kehormatannya.¹⁹ Distingsi yang sudah lama dijaga ketat secara epistemis dan etis itu telah dikacaukan dalam politik pasca-kebenaran demi keuntungan elektoral.

Ditinjau secara filosofis, ada sekurangnya tiga aspek yang dapat menjelaskan mengapa kita sampai pada era pasca-kebenaran, yaitu: aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Dari perspektif ontologis, pemahaman tentang kenyataan, dan dari perspektif epistemologis, pemahaman tentang pengetahuan, pasca-kebenaran adalah suatu “era” karena dapat dipandang sebagai konsekuensi historis dari perkembangan cara memandang kenyataan. Ontologi dan epistemologi pasca-kebenaran itulah yang telah menyediakan kondisi-kondisi intelektual bagi praktik-praktik politik pasca-kebenaran.

Dari tinjauan ontologis dapat dikatakan, bahwa dunia pasca-kebenaran sudah diantar dalam kesangsian-kesangsian para filsuf modern terhadap “fakta”. Keyakinan akan fakta sebagai kenyataan final adalah prestasi modernitas dengan proyek penolakan metafisika yang sampai ke zaman kita. Penolakan ini tampak, misalnya, dalam pilihan filsafat hukum modern yang condong pada positivisme hukum untuk menyelesaikan tegangan kuno antara teori hukum kodrat dan

19 Lih. Max Weber, *Politik als Beruf* (München: Reclam, 1992), h. 32.

positivisme hukum.²⁰ Jika fakta merupakan kenyataan final, tidak ada kenyataan metafisis seperti “kodrat” ataupun “titah ilahi” yang darinya hukum diturunkan. Pemberlakuan hukum menjelaskan dirinya sebagai kenyataan final yang tidak perlu dipersoalkan lagi. Pengusiran metafisika dari konsep hukum berlangsung terus sampai pada Hans Kelsen dan H.L.A. Hart di abad ke-20 yang menghendaki bahwa hukum netral dari moral dan menjadi “ilmiah” dan *value-free*.²¹

Sudah di abad ke-19, ketika keyakinan akan fakta ini dijustifikasi dalam positivisme Comte, sudah muncul kesangsian atasnya. Suatu konsep hukum yang cenderung menjadi pasca-kebenaran berhasil menyelinap ke dalam filsafat hukum. Hegel menganggap hukum positif sebagai norma lahiriah, yang perlu dilengkapi dengan norma batiniah moralitas dan diangkat ke taraf *Sittlichkeit* atau kehidupan etis. Yang dipentingkan di sini bukan fakta, melainkan gerak ide kebebasan yang disebutnya *Geist* atau roh. Dari situ ia memandang negara hukum sebagai realisasi roh, sehingga ia sebenarnya tidak kurang “pasca-kebenaran”-nya dengan Nietzsche yang memandang negara hukum modern sebagai manifestasi *der Wille zur Macht* (kehendak untuk berkuasa). Fakta, termasuk hukum positif, bukan sebuah realitas permanen, melainkan merupakan bagian dari proses perubahan, entah itu realitas kesadaran atau kehendak, sehingga kita tidak dapat menjadikannya referensi bagi kebenaran.

Dari gugus para positivis sendiri tersingkap inkonsistensi yang sulit diluruskan. Positivisme klasik John Austin yang menganggap hukum sebagai perintah telah disingkapkan oleh H.L.A. Hart sebagai dukungan bahwa hukum tidak lain daripada ungkapan kehendak

20 Lih. Norbert Hoerster (ed.), *Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie* (München: DTV, 1977), h. 13 dst.

21 Lih. Mark Tebbit, *Philosophy of Law. An Introduction* (London: Routledge, 2005), h.36.

Para filsuf yang berpikir pasca-kebenaran itu – meminjam istilah Nietzsche – “telah datang terlalu dini”, karena apa yang mereka pikirkan baru kita alami di era digital. belaka, bukan deskripsi fakta.²² Carl Schmitt yang terhitung di antara barisan positivis hukum abad ke-20 tidak dapat membersihkan konsep hukum dari desisionisme yang menggantungkan kesahihan hukum bukan pada fakta objektif, melainkan pada keputusan kehendak otoritas. Dengan kesangsian atas fakta ini, dunia objektif tidak lagi dijadikan sebagai tambatan pembuktian kebenaran korespondensi. Sebaliknya, hilangnya tautan pada fakta dan evidensi telah membuka ruang bagi kehendak *beyond good and evil* sebagai dasar baru kebenaran. Fakta hukum lahir dari kehendak, yakni dari dunia subjektif, bukan dari dunia objektif. Di sini, kita melihat bagaimana denialisme terhadap dunia objektif berlangsung dalam filsafat.

Ontologi pasca-kebenaran yang telah dijelaskan di atas tidak terpisahkan dari pandangan epistemologis yang menitikberatkan pada dunia subjektif dan intersubjektif yang sejak Nietzsche disebut “perspektivisme”. Pandangan ini melawan “impian Pencerahan yang menggoda untuk mencapai sebuah sudut pandang yang darinya segala kebenaran – metafisis, ilmiah dan moral – dapat terlihat sekilas”.²³ Menurut perspektivisme ini tidak ada pengetahuan objektif yang berkorespondensi dengan fakta yang sejak Thomas Aquinas dirumuskan sebagai *adequatio rei et intellectus*, kesesuaian (pernyataan) dengan kenyataan. Kebenaran, seperti dikatakan Fuller, merupakan “*something inside the terms of language-games*”.²⁴ Jadi, kita tidak pernah mengetahui dunia apa adanya. Apa yang kita ketahui adalah apa yang “hendak” kita

22 Lih. Mark Tebbit, *Philosophy of Law. An Introduction*, h.40.

23 Lih. *ibid.*, h.73.

24 Lih. Steve Fuller, “What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition?”, h. 19.

ketahui. Di situ perspektif dan sudut pandang subjektif kita, termasuk penggunaan bahasa kita memainkan peran untuk menyatakan sesuatu itu benar atau salah. Salah satu kutipan termasyhur Nietzsche berbunyi demikian:

Jadi, apa itu kebenaran? Sebuah bala tentara metafor-metafor yang bergerak, metonim-metonim, antropomorfisme-antropomorfisme, singkatnya sejumlah relasi-relasi manusia yang telah dihiasi secara puitis dan ditingkatkan secara retorik, dialihkan, dan yang setelah lama dipakai tampak kokoh, kanonis, dan obligatoris untuk manusia: kebenaran-kebenaran adalah ilusi-ilusi yang tentangnya orang telah lupa bahwa mereka adalah ilusi-ilusi.²⁵

Karena adalah metafor, kebenaran tidak pernah berkorespondensi dengan dunia objektif. Bahasa tidak punya acuan apa pun pada fakta, evidensi, realitas atau kebenaran. Bahasa itu “*too imprecise to guarantee*

Kita membenci orang lain bukan karena kita beperkara dengannya secara personal, melainkan dibuat benci oleh teknologi kebencian sebagai pengendali sesungguhnya dalam politik elektoral.

the truth of anything we say”.²⁶ Dengan hilangnya acuan itu bahasa berubah menjadi media strategi belaka. Anggapan seperti ini sudah pasca-kebenaran.²⁷ Dalam filsafat sains orang-orang seperti Kuhn dan Feyerabend juga sambung dengan anggapan seperti itu, ketika mereka mempromosikan konsep-konsep, seperti *incommensurability* dan paradigma, yang pada dasarnya merupakan dukungan untuk relativisme kebenaran.²⁸

25 Friedrich Nietzsche, “Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn”, dalam: *Friedrich Nietzsche. Werke in Vier Bänden. Band IV* (Wien: Caesar Verlag, 1980), h. 546.

26 Lih. Stuart Sim, *Post-Truth, Scepticism & Power*, h.5.

27 Lih. Bruce McComiskey, *Post-Truth Rhetoric and Composition* (Utah University Press: Colorado, 2017), h.6

28 Lih. Alan Sokal, *Beyond the Hoaks. Science, Philosophy and Culture* (Oxford

Perspektivisme dianut juga dalam sosiologi. Hans Vaihinger dan Georg Simmel cocok dengan Nietzsche, tapi kali ini untuk merinci realitas sosial. Realitas sosial, termasuk tatanan hukum, terbangun lewat konstruksi kesadaran para individu atau apa yang mereka sebut *als-ob-Einstellung* (sikap seolah-olah).²⁹ Semua ini mengingatkan kita pada “tatanan khayal” Harari yang tidak berjangkar pada dunia objektif. Simmel, Vaihinger, dan tentu juga Nietzsche telah menjadi imam-imam besar “jemaat” media digital kontemporer yang berpegang pada syahadat bahwa segalanya adalah konstruksi atau *framing* media. Derrida, Foucault, dan para postmodernis memperbarui “khotbah” mereka dengan menyebarkan pandangan bahwa segalanya tergantung pada interpretasi atau hasil diskursus kekuasaan. Derrida menyamakan momen interpretasi hukum dengan *Generalstreik* (pemogokan umum) yang – dalam kesadaran – menunda keberlakuan hukum positif.³⁰ Tidak ada kebenaran objektif hukum karena “*setiap pengakuan kebenaran tidak lebih daripada suatu pantulan ideologi politis orang yang melakukannya*”.³¹ Secara epistemologis postmodernisme telah membuka pintu bagi realitas pasca-kebenaran.

Realitas sebagai aliran kehendak yang berubah-ubah dan pengetahuan sebagai perspektif subjektif dan intersubjektif yang berubah-ubah dan kehilangan tautannya dengan dunia objektif bukan sekadar formula filosofis di dalam kepala para filsuf. Saya berpendapat bahwa ontologi dan epistemologi pasca-kebenaran itu mengantisipasi pengalaman khas *homo digitalis*, yakni manusia di era media sosial dan komunikasi digital. Para filsuf yang berpikir

University Press: Oxford 2018), h. 171-228

29 Lih. Steve Fuller, “What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition?”, h. 15

30 Pandangan ini dipelajari Derrida dari teks Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*. Lih. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität* (Suhrkamp: Frankfurt a.M 1996), h. 74-75

31 Lee McIntyre, *Post-Truth*, (The MIT Press: London, 2018), h.126

Semua menjadi *bullshit*,
dan *bullshit* juga
berfungsi sebagai strategi
komunikasi.

pasca-kebenaran itu – meminjam istilah
Nietzsche –“telah datang terlalu dini”,
karena apa yang mereka pikirkan baru
kita alami di era digital. Di era digital ini,
praksis komunikasi digital merupakan
– kita pinjam istilah Marxis – *Unterbau*

atau basis material bagi realitas pasca-kebenaran sebagai *Überbau*
atau bangunan atasnya. *Unterbau* di era digital adalah suatu aliran
fakta-fakta, keyakinan-keyakinan, opini-opini silih berganti dalam
jumlah besar-besaran yang membanjiri persepsi *homo digitalis* sebagai
Überbau-nya. Hasilnya adalah *perceptual disorder* yang menyulitkan
untuk membedakan fakta dan norma, data dan interpretasi, laporan
dan prasangka.

Di tengah arus pesan-pesan silih berganti yang sangat cepat
berubah itu *homo digitalis* tidak sanggup menstabilkan persepsinya
sebagai pengetahuan karena penanda, simbol, bahasa berubah lebih
cepat dan lebih banyak daripada petanda yang disimbolkan dan fakta
sebagai acuan-acuan. *Perceptual disorder* dapat menimbulkan *identity
disorder*. Orang merasa menjadi dirinya dengan banyaknya *likes* para
followers, tapi itu semua justru bukan dirinya. Kelompok merasa
mendapat pengakuan religius atau gender dengan banyaknya publikasi
tentang mereka di *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, tetapi itu semua
konstruksi media, bukan diri mereka. Ketidacocokan permanen antara
bahasa dan fakta ini menghasilkan keadaan luar biasa yang diterawang
oleh Carl Schmitt sebagai *Ausnahmezustand* (keadaan perkecualian).
Tidak sulit mendiagnosis politik pasca-kebenaran sebagai simptom
keadaan luar biasa yang terus diciptakan oleh *artificial intelligence*
media-media sosial yang secara otomatis mengarahkan para pengguna
untuk terpolarisasi ke dalam kawan dan lawan. Kita membenci orang
lain bukan karena kita beperkara dengannya secara personal, melainkan

dibuat benci oleh teknologi kebencian sebagai pengendali sesungguhnya dalam politik elektoral.

Dalam suksesi kekuasaan lewat demokrasi elektoral, keadaan luar biasa itu muncul secara paralel baik di dunia nyata maupun dunia digital. Di sini pertarungan politis dapat berlangsung sangat sengit dan bahkan sampai melampaui *political correctness* dengan menggunakan demagogi yang memalsukan atau menjungkirbalikkan fakta untuk membangkitkan sentimen-sentimen kolektif. Disrupsi, kontroversi, sentimentalisasi dengan semburan hoaks, fitnah, dan ujaran-ujaran kebencian lewat media-media sosial merupakan agenda harian untuk meraih keuntungan elektoral. Politik pasca-kebenaran adalah saudara kembar revolusi digital, di mana dunia evidensi kehilangan otoritas referensialnya dan hanyut di tengah aliran opini-opini silih berganti. Dalam sebuah dunia di mana opini-opini dan keyakinan-keyakinan personal mengooptasi evidensi-evidensi, kebenaran, dan kebohongan akan sulit dibedakan. Dalam dunia macam itulah kebenaran tidak lagi menarik atau bahkan dicurigai sebagai tuduhan dan intimidasi. Karena aliran suksesi pesan digital yang kian cepat dan tidak utuh dipersepsi, kebenaran dapat dituduh sebagai kebohongan, dan kebohongan dapat disanjung sebagai kebenaran.

Ada sebutan untuk kekacauan semantik di atas: “*bullshit*”. Menurut Harry G. Frankfurt “*bullshit*” bukanlah dusta. Sementara dusta masih *concern* pada kebenaran, “*bullshit*” sama sekali mengabaikannya.³² Keyakinan akan kebenaran membuat konsep-konsep, seperti dusta, kesesatan, melantur, mempunyai makna mereka. Daftar kesesatan-kesesatan berpikir dalam logika baru berarti selama kebenaran diakui. Gugatan McComiskey berikut dapat menjelaskan masalah tersebut:

32 Lih. Bruce McComiskey, *Post-Truth Rhetoric and Composition*, h. 9-13

*But what happens when facts, realities, and truths become overrated and disappear from the epistemological continuum? Without facts and realities as reference or truths as standard, then their opposites (lies, fallacies, and doublespeak) also disappear from the continuum. In this post-truth world (without truths or lies), language becomes pure strategic, without reference to anything other than itself.*³³

Semua menjadi *bullshit*, dan *bullshit* juga berfungsi sebagai strategi komunikasi. Narasi Prabowo Subianto, penantang Joko Widodo dalam Pilpres 2019 bahwa Indonesia akan punah di tahun 2030 adalah *bullshit* karena tanpa acuan pada fakta dan menyangkut masa depan yang jauh. Namun tidak ada yang pasca-kebenaran tentang efek *bullshit* itu, yakni meningkatkan paranoia kolektif dan memobilisasi pengikut yang gampang diinfantilisasi lewat – saya pinjam istilah McComiskey – *ethos* dan *pathos* dengan mengorbankan *logos*.³⁴

Kita menyebut disrupsi politis besar-besaran yang diintensifkan oleh teknologi digital itu suatu “prahara”. Politik pasca-kebenaran adalah suatu prahara, karena menerpa demokrasi normal yang ingin setia pada rasionalitas, fakta, dan kebenaran. Ketika *bullshit* besar-besaran disajikan kepada publik bagaikan kehebohan hipnosis Cipolla dalam novel Mann, publik terkecoh sekaligus dibuat kagum oleh para otokrat dan oligark baru yang berbicara atas nama demokrasi. Trump dan para penirunya di luar negeri merayakan xenofobia sebagai patriotisme, sentimen sebagai argumen, dan akhirnya *bullshit* sebagai kebenaran.³⁵ Sekilas mereka tampak demokratis, tetapi sesungguhnya mereka itu otoriter populis yang siap menggunakan apa pun, termasuk agama sebagai alat pendongkrak elektabilitas.³⁶ Teori-teori konspirasi,

33 *Ibid.*, h. 8

34 Lih. *Ibid.*, h.39

35 Lih. *ibid.*, h. 33.

36 Bdk. Douglas Kellner, “Donald Trump and the Politics of Lying”, h. 91.

politik adu domba, dan retorika ugal-ugalan yang bertentangan dengan akal sehat, berfungsi untuk menggoyang *establishment* dan mematahkan diskursus dominan yang berlaku dengan kekacauan semiotis, untuk membangkitkan amarah massa terhadap tatanan politis yang ada.

Prahara politik pasca-kebenaran dapat mengancam negara hukum demokratis, sekurangnya dalam tiga hal ini. *Pertama*, peremehan fakta dan data dalam demokrasi bukan sebuah pendidikan politis yang baik bagi warga negara, karena demokrasi modern tumbuh dari apa yang disebut Rider dan Peters “*deep cultural roots of truth*”.³⁷ Etos demokrasi modern berpadanan dengan nilai-nilai yang mendasari penelitian ilmiah, seperti kesetaraan, kebebasan, objektivitas, *fairness*, dan *trust* yang dicari dan dijunjung tinggi oleh mereka yang terdidik baik. Akan tetapi demagogi *bullshits* pasca-kebenaran yang digaungkan keras-keras di dalam orasi-orasi kampanye bertolak belakang dari semua itu. Akibatnya, alih-alih meningkatkan *public civility* (keadaban publik), politik justru memerosotkannya. Di situ, ketika para pengikut

Dalam situasi relativisme nilai-nilai yang diintensifkan lewat komunikasi digital, hukum berperan sebagai norma terakhir yang masih bisa disepakati untuk penyelesaian konflik, ketika norma-norma lain kehilangan daya ikatnya.

tidak lagi mampu membedakan kebohongan dan kebenaran, partisipasi demokratis dan bahkan opisisi politis dipahami secara keliru sebagai merusak *public civility*. *Kedua*, keadaan luar biasa yang ditimbulkan lewat retorika pasca-kebenaran dapat mendestabilisasi tatanan politis yang ada dan bahkan dapat menggerogoti loyalitas pada hukum yang berlaku. Politik adu domba dan kebencian yang dipropagandakan di media-media sosial dapat menggiring pada krisis

37 Lih. Sharon Rider et.al., 'Post-Truth, Fake News: Viral Modernity and Higher Education', dalam: Michael A. Peters et.al. (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education*, (Springer: Singapore, 2018), h.3.

tatanan yang berbahaya bagi integrasi sosial. Komunikasi digital yang penuh hoaks menimbulkan krisis kepercayaan kepada demokrasi. *Ketiga*, jika dipakai hanya sebagai kendaraan untuk mengganti tatanan demokratis yang ada dan mekanisme hukum ikut didistorsikan olehnya, politik pasca-kebenaran dapat mengakhiri demokrasi itu sendiri. Kelompok-kelompok sosial rusuh karena prasangka rasial dan kebencian kepada agama lain dikembangkan lewat media-media sosial, sebagaimana terjadi di berbagai negara Eropa, AS, dan Asia. Politik pasca-kebenaran bisa membuka akses untuk radikalisme agama, seperti Islamisme ke panggung politik demokratis.

Peran Hukum Modern

Marilah kita kembali ke tesis tentang fungsi ganda hukum modern yang telah dibahas di atas. Dengan diferensiasi Habermas tentang tiga dunia kita dapat menempatkan hukum modern sebagai kelindan dunia intersubjektif dan dunia objektif. Kondisi ontologis ini memungkinkan hukum modern untuk tahan terhadap turbulensi politis, termasuk politik pasca-kebenaran yang beroperasi dalam dunia subjektif dan intersubjektif. Politik pasca-kebenaran memprovokasi sentimen dan imajinasi politis dengan isu-isu xenofobia, rasisme, Islamisme, dan provokasi ini beroperasi dalam dunia subjektif dan intersubjektif. Namun hukum sebagai suatu sistem dan institusi modern bukan melulu hasil konstruksi sosial karena di dalamnya dunia makna yang dikonstruksikan bersama berkelindan dengan dunia evidensi-evidensi yang objektif. Ciri ontologis hukum modern ini memungkinkan fungsi gandanya, yaitu: sebagai alat pemaksa dan sebagai dasar integrasi sosial.³⁸ Sebagai alat pemaksa hukum modern memiliki ciri faktualitas dunia objektif yang tidak dapat begitu saja diubah oleh kesadaran individu. Sebagai dasar integrasi sosial hukum modern berasal dari

38 Lih. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, h. 19

konstruksi intersubjektif, yaitu: legislasi demokratis. Ciri koersif dan kohesifnya tidak semata-mata berasal dari pemberlakuannya sebagai hukum positif, melainkan terlebih dari legitimitas demokratisnya. Tidak ada yang pasca-kebenaran dalam hukum modern.

Kita sepakat dengan teori legitimasi hukum sebagaimana dikembangkan oleh Habermas dan John Rawls. Menurut mereka hukum harus memiliki legitimasi demokratis untuk memiliki daya ikatnya. Tesis tentang fungsi ganda hukum tidak menolak positivisme hukum seperti yang dikembangkan orang-orang seperti John Austin, Hans Kelsen, dan H.L.A. Hart, melainkan melampaui mereka karena dalam tesis ini dimensi moral hukum ingin dipertahankan lewat teori legitimasi hukum. Pendirian ini juga bukan kelahiran baru teori hukum kodrat Thomas Aquinas, Gustav Radbruch, dan Alfred Verross karena menurut tesis ini hukum positif tidak diturunkan dari hukum kodrat, melainkan merupakan hasil legislasi demokratis. Hukum yang dilegitimasi secara demokratis tampil sebagai sistem pemaksa sekaligus sebagai dasar integrasi sosial. Tesis tentang fungsi ganda hukum modern ini dapat membantu kita untuk memahami peran hukum di era pasca-kebenaran.

Pertama, hukum modern berperan dalam menata kompleksitas masyarakat yang dimediasi secara digital. Hukum dapat membatasi dan menata interaksi-interaksi strategis yang jumlahnya dilipatgandakan secara sangat cepat oleh teknologi digital. Reproduksi hoaks, ujaran kebencian, fitnah, teror, dan berbagai kekerasan simbolis lainnya pada skala industrial memang meningkatkan kompleksitas sosial dan dapat menggiring pada *chaos*, tetapi – jika kita mengacu pada Niklas Luhmann – hukum *qua* sistem mereduksi kompleksitas itu.³⁹ Adanya prosedur institusional sistem negara hukum, yaitu: eksekutif,

39 Lih. David. J. Krieger, *Einführung in die allgemeine Systemtheorie* (W.Fink: München, 1996), h. 14 dst

legislatif, dan yudikatif yang beroperasi menurut prosedur otonomnya dapat mereduksi kompleksitas persoalan dalam lingkungan politis di sekitar sistem itu. Kompleksitas penilaian moral dan religius yang juga tergantung pada keberagaman perasaan dan persepsi subjektif direduksi menjadi “legal” dan “ilegal”. Dengan cara itu, hukum dapat memaksa para aktor yang bertindak strategis – provokator, operator, *buzzer*, pemilik *bot* politis, – untuk membatasi diri mereka sesuai aturan main yang ada dan menata mereka menurut prosedur institusional yang ada. Walaupun tidak dapat melenyapkan sama sekali kejahatan digital politik di era pasca-kebenaran, hukum dapat membatasi ruang geraknya. *Cyberpolice* dapat mengidentifikasi *bot* politis, hoaks, berita palsu, dst., di bawah payung hukum. Hal itu sudah sangat berguna untuk menata kompleksitas. Di lain sisi hukum *qua* dasar integrasi sosial berperan dalam memunculkan dimensi moral komunikasi digital. Hukum mengingatkan para aktor komunikasi digital kepada kepentingan publik yang terungkap sebagai perintah hukum.

Kedua, sebagai sistem pemaksa hukum modern hasil legislasi demokratis juga merupakan sarana untuk menyelesaikan konflik-konflik tindakan yang dimunculkan lewat komunikasi digital. Di dalam masyarakat digital berlaku berbagai norma yang saling tumpang-tindih, seperti moralitas, adat, kebiasaan, agama, dst. Berbagai norma ini tidak memiliki daya ikat yang sama, tetapi cukup kerap dapat berfungsi untuk menyelesaikan konflik-konflik tertentu. Subjektivitas interpretasi yang makin meningkat di dunia digital ikut melemahkan daya ikat norma-norma tersebut dan memunculkan relativisme nilai, tempat kelahiran politik pasca-kebenaran. Dalam situasi relativisme nilai-nilai yang diintensifkan lewat komunikasi digital, hukum berperan sebagai norma terakhir yang masih bisa disepakati untuk menyelesaikan konflik ketika norma-norma lain kehilangan daya ikatnya. Dalam hal ini, tidak ada

yang pasca-kebenaran dalam hukum sebagai sarana penyelesaian konflik, karena hukum yang legitim harus tegak berdiri di atas semua pihak.

Ketiga, hukum modern hasil legislasi demokratis berperan sebagai penjamin akal sehat publik. Struktur kemasukakalan hukum tidak berasal dari dirinya sendiri, melainkan dari mereka yang bersedia menundukkan diri di bawahnya. Rasionalitas yuridis dalam negara hukum demokratis mencerminkan akal sehat publik, karena universalitas merupakan klaim kesahihan norma hukum. Berbagai komponen demagogi pasca-kebenaran, seperti hoaks, teori konspirasi, ujaran kebencian, sentimen dapat dikenali sebagai patologi komunikasi, tidak semata-mata lewat hukum dan bahasa hukum yang memiliki stabilitas dan menjadi patokan bagi normalitas sosial dan politis. Dengan taraf stabilitas dan objektivitasnya itu, hukum berlaku seolah sebagai “batu karang” yang kokoh sebagai tambatan akal sehat publik. Dalam dunia pasca-kebenaran, hukum bahkan dapat memainkan peran diagnotis dan bahkan terapeutis untuk kecenderungan-kecenderungan patologis komunikasi, seperti delusi, halusinasi, paranoia, yang diakibatkan demagogi-demagogi pasca-kebenaran. Sistem peradilan, misalnya, dapat menjadi ruang kontestasi pencarian kebenaran yang dapat mengusir imajinasi-imajinasi patologis dalam politik. Pelarangan ormas-ormas radikal yang telah berhasil melakukan sabotase dalam Pilkada Jakarta tahun 2017 yang lalu, misalnya, akan membawa publik pada pengertian tentang bahaya instrumentalisasi agama dalam demokrasi elektoral.

Akhirnya, yang *keempat*, ketiga peran di atas bermuara pada satu hal ini: hukum modern berfungsi sebagai “sabuk pengaman” demokrasi. Demokrasi, terlebih karena menjadi kian kompleks akibat komunikasi digital, selalu berada dalam ancaman anarki. Tanpa peranan sistem negara hukum, demokrasi yang dimediasi secara digital, dan politik pasca-kebenaran yang menyertainya akan menggiring pada anarki

sosial dan politis. Sebagai “sabuk pengaman” demokrasi, hukum modern membuka sekaligus membatasi ruang kebebasan komunikasi. Di satu pihak kebebasan komunikasi dijamin oleh hukum sedemikian, sehingga politik pasca-kebenaran, bahkan dengan demagogi-demagogi *Ausnahmezustand*, *People Power*, *Generalstreik* atau *beyond good and evil*, masih mungkin bergerak di dalam ruang kebebasan itu, tetapi di lain pihak hukum memberi batas akhir yang tidak dapat dinegosiasikan lagi yang menentukan apa yang boleh dan tidak boleh dalam praktik politik demokratis. Dengan cara membatasi dan membuka hal itu hukum mentransformasikan *natural liberty* para partisipan komunikasi digital menjadi *civil liberty* mereka bukan hanya sebagai warga negara, melainkan juga sebagai warganet.

Telusur Balik

Bab ini bertolak dari pendirian ontologis yang meyakini bahwa hukum modern bukan sekadar hasil konsensus rasional dalam dunia intersubjektif keyakinan-keyakinan personal, melainkan juga berjangkar dalam dunia objektif evidensi-evidensi sebagai sistem paksaan. Karena itu hukum bukan politik. Sementara politik dapat bekerja dengan keyakinan-keyakinan personal, hukum *juga* bekerja dengan evidensi-evidensi dan fakta-fakta objektif.

Politik pasca-kebenaran mengacaukan fakta-fakta dengan keyakinan-keyakinan personal politikus. Politik seperti ini mengandung risiko tinggi bagi eksistensi hukum yang berlaku selama sistem hukum itu lemah. Demokrasi menjadi ajang pertarungan digital ketika berita-berita bohong, kicauan-kicauan rasis, ujaran-ujaran kebencian, dan hoaks direproduksi secara robotik. Pertarungan itu bisa terjadi antara mesin cerdas dan mesin cerdas, tetapi karena produk mesin-mesin itu disinformasi, manusia-manusia jugalah yang menjadi korban mereka. Namun itu terjadi, jika hukum lemah di hadapan politik.

Dalam sistem hukum yang kokoh dan dilegitimasikan secara demokratis, politik pasca-kebenaran tidak menjadi rival bagi sistem hukum, melainkan hanyalah godaan di dalamnya. Fungsi ganda hukum modern sebagai alat pemaksa dan dasar integrasi sosial memungkinkan perannya sebagai penata kompleksitas, penyelesaian konflik, penjamin akal sehat publik, dan sabuk pengaman demokrasi yang dimediasi secara digital. Dalam turbulensi pasca-kebenaran yang menukar *civil liberty* dengan *natural liberty*, hukum harus campur tangan tidak hanya sebagai dasar integrasi sosial, melainkan lebih daripada itu, sebagai alat pemaksa. Ketika semburan hoaks meningkatkan risiko anarki, internet diperlambat atau diblokade sama sekali atas nama hukum. Hukum bicara, imajinasi berakhir, sebagaimana tembakan Mario dalam novel Thomas Mann menyudahi sugesti hipnotis Cipolla.

4

Mengapa Kebenaran Penting?

Tentang Empat Alasan Melawan Hoaks

Barang siapa mencari kebenaran dia tidak boleh menghitung suara.

Gottfried Wilhelm Leibniz



FANATISME dan prahara politik pasca-kebenaran menimbulkan pertanyaan yang tercantum pada judul bab ini. Tapi mengapa hal itu perlu ditanyakan lagi? Bukankah kebenaran memang penting? Kita perlu memberikan alasan rasional untuk itu. Akhir-akhir ini demokrasi

elektoral di Amerika, Eropa, dan sampai juga di Indonesia di tahun politik yang lalu, dibisingkan dengan retorika-retorika yang tidak berdasarkan fakta. Para politikus memengaruhi para pemilih tidak dengan argumentasi rasional, melainkan dengan mengaduk-aduk sentimen-sentimen kolektif. Di sana dengan Islamofobia, isu LGBT, masalah imigran. Di sini dengan isu SARA, retorika krisis ekonomi, atau menakut-nakuti para pemilih. Fenomena itu, sebagaimana telah

kita bahas dalam Bab 3, disebut pasca-kebenaran atau *post-truth*, sebuah istilah yang di tahun 2016 oleh *Oxford Dictionary* dinobatkan sebagai *Word of the Year*.

Harus diakui, bahwa komunikasi digital dapat menguatkan peran *civil society*. Di beberapa negara Islam, media-media sosial turut berperan dalam menjatuhkan rezim yang lalim, mempercepat transisi ke demokrasi, dan merawat demokrasi.¹ Namun di tempat-tempat lain peran positif itu diiringi sesuatu yang negatif dan memprihatinkan, yakni: politik pasca-kebenaran. Jika sejarah adalah sebuah kesinambungan menuju demokrasi, politik pasca-kebenaran muncul seperti patahan dalam demokratisasi. Sebetulnya tidak ada kondisi yang begitu cocok untuk mewujudkan ideal-ideal demokrasi, yaitu: politik deliberatif, kewarganegaraan inklusif, keadilan sebagai *fairness*, seperti kondisi kita dewasa ini, ketika ponsel pintar telah memindahkan diskusi-diskusi dari auditorium, forum, kontainer massa ke dalam genggam. Bertindak dengan jari dapat memiliki makna politis yang hampir sama besarnya dengan turun ke jalan atau hadir dalam sidang parlemen. Seharusnya inilah saatnya demokrasi ditopang oleh kebenaran dan penalaran publik yang sehat. Tapi justru persis pada saat ini, ketika akses langsung ke dalam politik dimungkinkan oleh telepon genggam, ideal-ideal demokrasi itu justru luput dari genggam. Bukan warga negara yang muncul dalam demokrasi, melainkan *troll* dan *bot* politik yang menyebar hoaks yang memicu emosi untuk menciptakan konsensus dengan dukungan publik palsu.²

Kegagalan itu sebagian besar terjadi karena kebenaran diremehkan. Manusia tidak kedap terhadap kebenaran, tetapi ia bisa

1 Lih. Philip N. Howard, *The Digital Origin of Dictatorship and Democracy. Information Technology and Political Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011), h. 180-183.

2 Lih. Agus Sudibyo, *Tarung Digital. Propaganda Komputasional di Berbagai Negara*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021), h. 33 dan 54.

mengabaikannya. Istilah pasca-kebenaran melukiskan sebuah kondisi ketika kebenaran dianggap tidak lagi penting dalam politik, tetapi hal itu sama sekali tidak berarti bahwa kebenaran tidak penting. Dengan mengatakan “pasca”-kebenaran tidak berarti bahwa kita boleh membenarkan kelemahan karakter para politikus. Sebaliknya, istilah itu justru menunjukkan keprihatinan atasnya. Keprihatinan itu menjadi mungkin karena kebenaran merupakan nilai yang sangat penting dalam demokrasi. Peduli dengan kebenaran bukan berarti bahwa kita tidak pernah salah, melainkan justru sebaliknya, yakni kita terbuka pada kemungkinan bahwa keyakinan kita bisa salah.³

Tiga Alasan Mendasar

Mengapa kebenaran itu penting bagi demokrasi? Saya bertolak dari tiga aspek kebenaran sebagaimana dianalisis oleh filsuf kontemporer, Jürgen Habermas, yakni: kebenaran sebagai fakta, sebagai moralitas, dan sebagai autentisitas.⁴ Pernyataan para politikus partai selama kampanye dapat diperiksa menurut tiga aspek kebenaran tersebut, yaitu: kesesuaian pernyataan itu dengan fakta, ketepatannya dengan moralitas publik dan ketulusan orangnya. Berdasarkan tiga aspek kebenaran itu kita lalu dapat memberi argumen mengapa kebenaran itu penting untuk demokrasi.

Kita baru peduli dengan kebenaran jika kita mencari kebenaran demi kebenaran, bukan demi yang lain. Alasan pertama adalah bahwa ide demokrasi itu sendiri mengandaikan kebenaran sebagai fakta. Demokrasi

3 Lih. Michael P. Lynch, *True to Life. Why Truth Matters*, (Cambridge: The MIT Press, 2004), h. 3.

4 Habermas mendiskusikan macam-macam klaim yang terarah pada tiga macam dunia, yakni: dunia objektif, intersubjektif, dan subjektif dalam karya induknya. Lih. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995), h. 25 dst.

adalah pemerintahan oleh rakyat. Tapi siapakah “rakyat”? Tentu bukan hanya kerumunan tribal yang berteriak bela ini atau bela itu di jalan-jalan. Rakyat juga bukan hanya partai ataupun orang partai yang sering mengklaim mewakilinya. Rakyat adalah kita semua dan semua pihak. Tapi bagaimana kita tahu bahwa sebuah opini mewakili semua pihak? Kita tahu lewat kebenaran faktual, yakni lewat statistik, jurnalisme objektif, survei, dst. Tanpanya kita sulit membedakan antara opini dan berita, fakta dan hoaks, fiksi dan realitas. Politik pasca-kebenaran meremehkan perbedaan-perbedaan itu dan menyebar data palsu, sehingga publik kebingungan dan mencari tambatan pada demagogi sang pembohong. Tambatan ini sendiri tidak lebih dari produk citra dalam industri kebohongan yang didukung barisan *buzzers* dan *troll* bayaran.

Alasan kedua mengapa kebenaran itu penting bagi demokrasi adalah karena kebebasan berpendapat yang melekat pada demokrasi merupakan sebuah ide moral. Kebebasan tidak akan kita miliki, jika kebebasan kita diancam oleh kebebasan orang lain. Sebagai ide moral, kebebasan menjadi berlebihan jika dipakai untuk membohongi publik atau untuk membenci pihak lain. Ujaran kebencian dalam bentuk *chat*, video, poster, dst., bukan pelaksanaan kebebasan berpendapat, melainkan musuhnya. Demokrasi yang sehat tidak menoleransi intoleransi yang dicetuskan dari kebebasan berpendapat. Jadi, perlu ada kebenaran moral yang memungkinkan kebebasan seseorang juga merupakan kebebasan semua orang lainnya. Kebenaran moral itu termuat dalam prosedur demokratis, misalnya: keadilan sebagai *fairness* dan hak-hak asasi manusia. Dalam hal ini pers tidak perlu netral, melainkan justru memihak yang benar. “*To care about truth, then, is to care about it for its own sake*”, tulis Lynch.⁵ Asas keseimbangan pers dalam arti menerima dari kedua sisi kerap disalahgunakan pihak yang akan merongrong demokrasi untuk mendapatkan panggung media.

5 Michael P. Lynch, *True to Life*, h.129

Nalar kita tidak netral,
melainkan tendensius,
sehingga apa yang kita
harap benar mewarnai hal
yang sebenarnya.

Alasan ketiga terkait hakikat
demokrasi. Demokrasi pada hakikatnya
adalah komunikasi, dan komunikasi
perlu dilandasi kepercayaan timbal balik.
Kepercayaan tersebut baru mungkin
didapat, kalau ada kebenaran sebagai

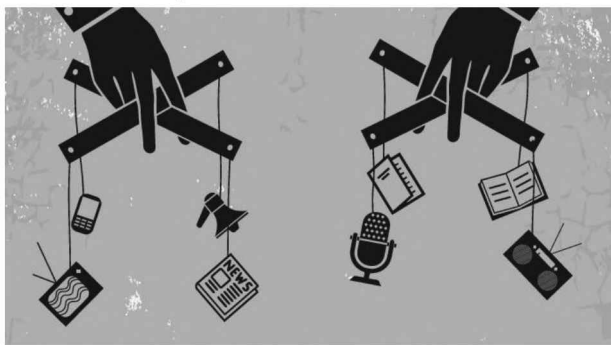
ketulusan. Integritas para politikus dan transparansi publik sangatlah
sentral untuk membangun iklim kepercayaan dan respek timbal
balik. Politik pasca-kebenaran berbenturan dengan kodrat demokrasi.
Retorika narsistis yang disebarkannya membelah para pemberi suara
menjadi kawan dan lawan. Hal itu meningkatkan iklim ketidakpercayaan
timbal balik dan potensi kekerasan. Justru dalam situasi itu kebenaran
sebagai kejujuran menjadi penting. Kejujuran dapat memulihkan
keutuhan komunitas politis dan meningkatkan iklim saling pengertian.

Kebenaran bukanlah demagogi, bukan pemasaran, dan bahkan
juga bukan dakwah, maka kebenaran bukanlah alat-alat untuk itu
semua. Peduli dengan kebenaran tidak sama dengan percaya begitu
saja akan kebenaran, karena kita justru tidak peduli dengan kebenaran,
bila mengandaikan kebenaran sesuatu begitu saja. Kita baru peduli
dengan kebenaran jika kita mencari kebenaran demi kebenaran, bukan
demi yang lain. Kebenaran, misalnya, bisa tidak benar, jika hanya sesuai
kepentingan kita. Pendapat Lynch berikut patut disimak:

(K)ebenaran itu kurang seperti uang daripada seperti cinta;
ia objektif dalam keberadaannya, subjektif dalam penilaiannya,
dan dapat berada dalam lebih dari satu wujud. Namun kebenaran
juga dapat berbahaya, sukar untuk ditemukan, dan membuat
frustrasi untuk dihayati.⁶

Daya Tarik Kebohongan

Pertimbangan di atas diberikan bukanlah karena kebenaran selalu menarik. Justru sebaliknya, bagi sebagian besar orang, apalagi mereka yang menjadi partisan dan fanatik dengan sebuah kubu di dalam pemilu, kebohongan jauh lebih menarik. Tentu dibohongi bukanlah hal yang menarik. Namun kebohongan, apalagi yang disajikan secara sensasional dan kontroversial, bisa dipersepsi sebagai hal menarik. Kerumunan yang haus sensasi dan kontroversi itu adalah mangsa lezat para politikus pasca-kebenaran dan pasukan *buzzers* mereka. Tapi tidak ada subjek di sini karena para politikus juga “mainan” bagi piranti-piranti robotik media sosial. Mereka pun pada gilirannya tidak lebih dari buruh-buruh industri kebohongan yang diciptakan lewat algoritma media-media sosial, yang terus menimbulkan adiksi pada hoaks dan berita-berita palsu.



Sumber: mediaandsociety.org

Mengapa orang tidak tertarik pada kebenaran? Karena manusia tidaklah serasional seperti yang disangka. Nalar kita tidak netral, melainkan tendensius, sehingga apa yang kita “harap” benar mewarnai hal yang sebenarnya. Apalagi jika hal itu menyangkut rivalitas politis. Lee McIntyre dalam *Post-Truth* (2018) menyebutnya “*motivated reasoning*”, yakni:

Suatu suasana hati yang di dalamnya kita mengingini sesuatu (barangkali pada taraf tidak sadar) untuk menutup-nutupi keyakinan-keyakinan kita dalam terang pendapat-pendapat kita.⁷

Nalar macam ini cepat mengubah *slentingan* tentang politikus sontoloyo, tampang Boyolali, dan sejenisnya – sebagaimana terjadi dalam Pilpres 2019 di Indonesia – menjadi kontroversi dangkal yang menyeret publik ke dalam rivalitas “kita versus mereka”, di mana pihak sendiri selalu benar, sedang pihak lawan pasti salah. Kebohongan yang memicu sentimen pemecah belah yang menghasilkan konflik di media sosial dapat meledakkan demonstrasi real, padahal semua dikendalikan dari luar negeri oleh para *buzzers* pro asing. Tidak ada yang lebih ironis dalam demokrasi daripada demonstrasi yang digerakkan oleh kebohongan. Namun meski narasi seperti ini cukup terkenal, hal itu bisa terjadi lagi dan lagi.

Mengenal diri dan memiliki keyakinan yang benar adalah bagian yang sangat penting untuk berbahagia.

Meski tak sepenuhnya rasional, manusia juga tidak kedap terhadap kebenaran. Kewarasannya terkait erat dengan keterbukaannya terhadap kebenaran. Penerimaan atas fakta kemajemukan, kesetiaan pada Pancasila sebagai moral publik, dan rekonsiliasi atas pengalaman-pengalaman negatif di masa lalu merupakan tiga macam keterbukaan yang menjamin kewarasan masyarakat kita. Tapi jaminan itu hilang, begitu kita lengah dan membiarkan demokrasi dikooptasi oleh kelompok-kelompok radikal yang berpura-pura demokratis.

Cara-cara berpolitik yang membuat kebohongan lebih menarik daripada kebenaran sangatlah berbahaya bagi kewarasan mental publik. Jika politik diubah dari soal benar atau salah menjadi soal menang atau

7 Lee McIntyre, *Post-Truth*, (Cambridge: The MIT Press, 2018), h. 45.

kalah, segala cara dapat dilakukan untuk mendongkrak elektabilitas, termasuk merangkul kelompok-kelompok radikal. Kebenaran dengan ketiga aspeknya, yakni sebagai fakta, moral publik, dan ketulusan, diingkari dengan melantik ideologi sebagai ukuran baru. Timoty Snyder tidak berlebihan, saat memperingatkan dalam *On Tyranny* (2017) bahwa “pasca-kebenaran adalah pra-fasisme”.

Satu Alasan Lagi

Sebagai penutup saya memberi satu alasan lagi mengapa kebenaran itu penting untuk demokrasi. Peduli dengan kebenaran membuat para warga negara demokratis berbahagia. Mengenal diri dan memiliki keyakinan yang benar adalah bagian yang sangat penting untuk berbahagia.⁸ Bukti untuk kaitan antara kebenaran dan kebahagiaan ini tidak sulit untuk diberikan, walaupun tidak secara moral atau eksistensial, sekurangnya secara politis. Negara-negara demokratis yang terlatih untuk menghargai fakta, moralitas, dan transparansi terbukti lebih sejahtera daripada mereka yang terjebak dalam kemelut konflik ideologi, propaganda agama, dan kleptokrasi.

Kemajuan pers dan sains, meningkatnya akuntabilitas publik dan kepercayaan timbal balik sebagai hasil transparansi memang tidak menjamin kebahagiaan subjektif tiap orang. Bunuh diri banyak terjadi di negara-negara maju. Negara memang tidak perlu membahagiakan setiap orang. Selain mustahil, hal itu juga berlebihan karena akan muncul paksaan tak membahagiakan untuk berbahagia. Yang perlu dilakukan negara dan para politikus adalah menciptakan kondisi-kondisi untuk bahagia. Hal itu mustahil terwujud tanpa minat terhadap kebenaran. Minat kepada kebenaran memungkinkan kita untuk mengusir pesona hoaks dan berjarak terhadap algoritma media-media sosial. Adiksi pada mereka akan berkurang, dan kita dapat menjauh dari perintah dan

8 Lih. Michael P. Lynch, *True to Life*, h. 136

kontrol *invisible hands* mesin-mesin cerdas, yang merampok atensi dan mengasingkan kita dari orang-orang dekat. Kita pun dibebaskan dari kebisingan yang sia-sia. “Keheningan mengurangi penderitaan,” demikian kata Seneca.⁹ Karena itu, seperti dikatakan Lavanier, “menghapus akun-akunmu sekarang akan memperbaiki peluang-peluang yang akan kamu miliki untuk mengakses pengalaman-pengalaman yang lebih baik di masa depan.”¹⁰

Karena itu, negara dan para politikus wajib menarik minat para pendukung mereka terhadap kebenaran, sehingga peluang kesejahteraan sosial menjadi lebih besar. Tapi ada catatan kecil di sini. Minat akan kebenaran berbeda dari memiliki kebenaran. Para antusias politis dan religius yang berteriak-teriak mengklaim memiliki kebenaran sesungguhnya tidak meminati kebenaran. Mereka memaksa orang lain bahagia menurut cara mereka. Arogansi seperti itu justru mengancam bukan hanya kebahagiaan orang lain, melainkan juga diri mereka sendiri. Kebahagiaan tidak datang dari paksaan kebenaran, melainkan dari penemuan kebenaran lewat kebebasan. Kebebasan itulah yang mengantarkan pada kebenaran yang tidak terlalu dini untuk dikatakan. “Kebenaran,” demikian Voltaire, “adalah buah yang hanya boleh dipetik saat matang.”

9 Lih. Stefan Knischek, *Lebensweisheiten berühmter Philosophen*, (München: Humboldt, 2000), h. 152.

10 Jaron Lavanier, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*, (New York: Henry Holt and Company, 2018), h. 28.

5

Di Manakah Keindahan Ketika Karya Seni Direproduksi secara Digital?

Walter Benjamin dan Internet

Seandainya dunia ini jelas, kiranya tidak akan ada seni.

Albert Camus



SAMPAI sejauh ini diskusi kita tentang komunikasi digital dari Bab 1 sampai Bab 4 berkisar sekitar masalah kebenaran. Salah satu masalah dalam komunikasi digital yang cukup jarang didiskusikan adalah hubungan antara keindahan dan perkembangan teknologi baru. Hal itu segera mengingatkan saya akan filsuf Jerman keturunan Yahudi, Walter Benjamin yang pemikirannya pernah saya tulis beberapa waktu lalu.¹ Benjamin adalah salah seorang

¹ Lih. F. Budi Hardiman, "Citra, Aura, dan Melankoli. Walter Benjamin dan T.W. Adorno tentang Kritik Estetis", dalam: F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris*.

filosof kontemporer, yang menghubungkan karya seni dan teknologi. Di tahun 1939 terbit esainya yang berjudul “*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*”, dan sekarang termasyhur dengan judul Inggris, “*The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*” (selanjutnya disingkat *Work of Art*).² Judul esai itu telah menyiratkan maksud penulisnya, yaitu: menganalisis kondisi karya seni di zaman ketika teknologi dan industri dalam masyarakat kapitalistis dapat menggandakan karya seni secara massal. Waktu esai itu terbit fotografi dan film belum banyak berkembang. Di tahun 1935, misalnya, *Der Triumph des Willen*, film propaganda Nazi karya Leni Riefenstahl, sudah bersuara, tetapi masih hitam putih. Di tahun yang sama, Eastman Kodak baru saja memulai era baru dengan produk fotografi berwarna. Fotografi dan film telah menggandakan karya seni yang sebelumnya tidak bisa diakses orang banyak. Namun di zaman reproduksi mekanis itu karya seni masih digandakan dan disebar dengan kehadiran material. Kartu pos dan poster yang direproduksi dengan mesin cetak dapat menggantikan kehadiran citra Mona Lisa di Louvre ke tangan Anda, tetapi penyebaran salinan-salinan itu masih mengandaikan materi, seperti kertas atau karton, dan kehadiran langsung para penyebarannya yang terpisah oleh jarak fisik.

Sekarang kita tengah berada di dalam zaman yang berbeda. Internet, media sosial dan gawai menggandakan dan menyebarkan gambar, foto, musik, film, dan teks secara digital. Tidak diperlukan bahan untuk karya seni, seperti rol film, pita, kertas, plat logam, dst. Penggandaan dan penyebarannya ke sejumlah besar orang bisa dilakukan seketika tanpa kehadiran. Digitalisasi telah men-dematerialisasi

Deskripsi, Kritik, dan Dekonstruksi, (Yogyakarta: Kanisius, 2007), h.88 dst.

2 Versi pertama esai ini dinyatakan kepada Theodore Adorno di tahun 1935, ketika Walter Benjamin dalam pelarian di Paris, Prancis. Versi kedua, hasil revisi, diterbitkan tahun 1936 dalam bahasa Prancis, yakni *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*. Versi ketiga terbit tahun 1939 setelah ia meninggal. Lih. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (München: DTV, 1988), h.222.

karya seni baik dari segi bahan maupun segi media penyebarannya. Apakah perbedaan implikasi reproduksi mekanis dan reproduksi digital pada karya seni? Isu-isu filosofis manakah yang terjadi dengan reproduksi digital karya seni? Di manakah aura karya seni di zaman reproduksi digitalnya?

Dalam bab ini saya akan menggunakan tilikan Benjamin dalam esainya itu untuk menjawab pertanyaan yang menjadi judul bab ini: Di manakah keindahan ketika karya seni direproduksi secara digital? Esai Benjamin lama telah menjadi objek diskusi dan kritik, tetapi orang kerap melewatkan potensi analitisnya untuk zaman digital. Kita tidak akan melewatkan hal itu. Analisis kita akan berlangsung dalam tiga tahap. *Pertama*, kita akan menilik lagi pandangan Benjamin dalam tesis-tesis. *Kedua*, hasil tilikan itu akan kita pakai untuk menerangi dampak cara reproduksi digital karya seni secara ontologis, epistemologis, dan aksiologis. *Ketiga*, dalam sambungan dengan Benjamin, kita akan mendiskusikan konsep aura di zaman digital. Bab ini akan kita tutup dengan sebuah kesimpulan.

Menilik Lagi Benjamin

Proyek Benjamin dalam *Work of Art* dapat dibaca pada pendahuluan esai itu. Seperti para neo-Marxis lain dan para koleganya dari Mazhab Frankfurt yang menolak determinisme ekonomi Marxisme ortodoks, Benjamin mengalihkan pisau analisisnya dari superstruktur ekonomi ke superstruktur kesadaran, yakni: seni. Proyeknya adalah menganalisis perubahan-perubahan dalam seni dan menawarkan suatu konsep yang “berguna untuk perumusan tuntutan-tuntutan revolusioner dalam politik seni”.³ Seperti Georg Lukacs, Ernst Bloch, dan bahkan Karl Marx sendiri Benjamin adalah seorang

3 Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, dalam: Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969), h. 218.

Karya seni tidak lagi melayani tujuan-tujuan ritual dan kultis, sebagaimana terjadi di dalam masyarakat tradisional; karena sekarang dapat dinikmati oleh massa, karya seni memainkan peran politis.

yang sangat dipengaruhi mesianisme Yahudi dan mencoba menggabungkan kritik atas modernitas dengan harapan akan perubahan sosial secara apokaliptis.⁴ Dalam esai itu, ia mengharapkan munculnya seni emansipatoris dari dialektika yang berlangsung dalam superstruktur, yaitu dalam sejarah perkembangan seni yang dikondisikan oleh perkembangan teknologis. Semua ini dipikirkan dengan pengandaian-pengandaian yang bersifat teologis sekaligus politis.⁵

Secara garis besar Benjamin mengembangkan empat tesis yang akan kita bahas satu per satu. *Pertama*, tesis aksesibilitas massal. Menurut Benjamin akibat perkembangan teknologis, di mana karya seni tidak lagi dihasilkan secara manual, melainkan dapat direproduksi secara mekanis, terjadi pergeseran fungsi karya seni. Perubahan cara produksi karya seni mengubah fungsinya juga. Dahulu, sebelum ada mesin cetak, *tape recorder*, kamera, karya seni merupakan objek kontemplatif individu. Untuk menikmati lukisan Da Vinci, Monalisa, orang harus datang ke Louvre Paris. Di sana ia menatap karya itu dengan khusyuk dan mengalami perjumpaan personal dengan yang indah. Di zaman reproduksi mekanis, mesin menggandakan lukisan itu sehingga bisa dilihat pada kartu pos, poster, film di tempat-tempat yang tidak langsung terhubung dengan lukisan itu. Karya seni tidak lagi menjadi objek kontemplasi individu, melainkan tersedia untuk

4 Lih. Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetics of Redemption* (New York: Columbia University Press, 1982), h. 14.

5 Kata "teologi" pada Benjamin tidak dimengerti sebagai dogma gereja ataupun doktrin agama, melainkan dalam arti spekulasi metafisis. Lih. Norbert Bolz et.al., *Walter Benjamin* (Frankfurt: Campus Verlag, 1991), h. 14.

dinikmati orang banyak atau massa.

Aksesibilitas massal karya seni tersebut memiliki implikasi yang dijelaskan dalam tesis kedua tentang otonomisasi karya seni. Sebelum reproduksi mekanis, karya seni masih terintegrasi dalam tradisi dan kultus, sehingga karya seni memiliki fungsi sakral dalam kultus. Tulis Benjamin:

Aslinya integrasi kontekstual seni dalam tradisi menemukan ungkapannya di dalam kultus. Kita tahu bahwa karya-karya seni yang paling awal berasal dari kebaktian sebuah ritual – pertama-tama berciri magis, lalu religius ... Akan tetapi basis ritual ini masih dapat dikenali sebagai ritual sekular bahkan dalam bentuk-bentuk yang paling profan dari kultus atas keindahan.⁶

Ikon Madona Hitam, yang terdapat di banyak tempat di Eropa dan Asia, bukanlah untuk dipamerkan di dalam galeri, melainkan merupakan sarana untuk berdoa bagi para peziarah yang datang dari tempat-tempat jauh. Seperti dalam berbagai bidang lain dalam masyarakat tradisional, seni juga masih berkelindan dengan agama. Namun, reproduksi mekanis karya seni, seperti terdapat dalam fotografi, telah membuatnya otonom dari agama. Dalam rumusan Benjamin: “Untuk pertama kalinya dalam sejarah dunia, reproduksi mekanis membebaskan karya seni dari ketergantungan parasiternya pada ritual.”⁷

Bidang-bidang seperti ekonomi, hukum, sains, birokrasi dalam masyarakat modern telah menjadi otonom dari agama, tentu lewat sejarah mereka masing-masing. Sejarah seni merupakan bagian sejarah rasionalisasi masyarakat. Pandangan Benjamin sejalan dengan teori-teori modernitas sejak Max Weber dan para muridnya. Tidak ada yang

6 Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, h. 223-224.

7 *Ibid.*, h.224

Di sini perkawinan seni dan teknologi dapat mengabdikan tujuan-tujuan fasistis untuk manipulasi massa, propaganda, dan bahkan estetisasi perang secara sama efektifnya dengan tujuan-tujuan emansipatoris, seperti konsientisasi dan edukasi.

khas dalam tesis otonomisasi seni itu, selain bahwa Benjamin menunjuk faktor penyebab konkretnya, yakni: reproduksi mekanis yang dikerjakan oleh mesin cetak, kamera, *tape recorder*, dst. Bagi Benjamin otonomisasi itu baik, asal tidak menjadi kedad terhadap ruang dan waktu, seperti dalam gerakan *l'art pour l'art*, melainkan terbuka terhadap transformasi.⁸

Tesis aksesibilitas massal dan otonomisasi di atas merupakan bagian dari pandangan dasar Benjamin sebagai seorang intelektual Marxis yang terumuskan dalam tesis ketiganya tentang fungsi politis seni: Karya seni tidak lagi melayani tujuan-tujuan ritual dan kultus, sebagaimana terjadi di dalam masyarakat tradisional; karena sekarang dapat dinikmati oleh massa, karya seni memainkan peran politis. Reproduksi mekanis telah mengubah karya seni – saya pinjam istilah Howard Caygill – “dari sihir ke politik”.⁹ Pengaruh Bertolt Brecht cukup nyata dalam tesis ini.¹⁰ Benjamin mengambil sinema sebagai contoh. Untuk pertama kalinya dalam sejarah suatu karya seni, yakni sinema, dapat menyedot perhatian massa dalam jumlah yang bisa dilipatgandakan menurut jumlah reproduksi film dan bioskop sebagai kontainer massa. Sinema, seperti film karya Riefenstahl, dapat berfungsi untuk memobilisasi massa. Di sini perkawinan seni dan teknologi dapat mengabdikan tujuan-tujuan fasistis untuk manipulasi massa, propaganda, dan bahkan estetisasi perang secara sama efektifnya dengan tujuan-tujuan emansipatoris,

8 Lih. *ibid.*, h.93

9 Howard Caygill, *Walter Benjamin. The Colour of Experience* (London: Routledge, 1998), h.106.

10 Lih. Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (Sussex: The Harvester Press, 1997), h. 145 dan 150.

Jadi, reproduksi mekanis telah membebaskan karya seni dari tradisi dan kultus, seperti dijelaskan dalam tesis tiga, tetapi di lain pihak pada saat yang sama karya seni itu kehilangan aura, karena ia tidak lagi autentik, melainkan banyak dan tidak lagi *hic et nunc*, melainkan tiruannya ada di mana-mana.

nebulous, tidak objektif dan agak misterius, yaitu tentang apa yang disebutnya “aura”. Tesis ini berbunyi bahwa reproduksi mekanis karya seni telah memudahkan atau menghilangkan auranya. Bisa dipastikan bahwa dibanding tesis yang lain yang lebih terkesan “teknis”, tesis aura menyentuh problem estetika dan epistemologi. Kata aura tentu tidak diartikan seperti kata Yunaninya yang berarti ‘angin sepoi-sepoi’. Benjamin mengartikannya sebagai dua hal, historis dan natural. Aura dalam arti historis adalah cara suatu tradisi dalam rentang waktu dalam mempersepsi karya seni, seperti misalnya cara umat Kristiani di masa silam memandang ikon secara devosional yang tentu tergantung pada proses kognitif yang telah lama terakumulasi sebagai tradisi doa. Hal itu berbeda dari aura dalam arti natural, yakni: sesuatu yang “memancar” dari objek-objek alamiah, misalnya, karena kita baru pertama kalinya melihat, seperti melihat tubuh manusia dalam fotografi pertama atau

seperti konsientisasi dan edukasi.¹¹ Teknik montase, *slow motion*, *zooming*, teknik kejut, *close-up*, dst., tidak hanya memperbesar kapasitas perseptual kita, melainkan juga memperkaya persepsi kita dengan detail-detail yang tersembunyi terhadap sorotan mata telanjang.¹² Lebih dari itu semua, menurut Benjamin, sinema dapat menumbuhkan sikap kritis dan progresif penonton, dan bukan sikap pasif dan kontemplatif dalam seni tradisional.

Tesis keempat lumayan sulit, maka akan diulas agak panjang di sini.

Benjamin bicara tentang sesuatu yang

11 Bdk. David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin* (New York: Cambridge University Press, 2008), h.106.

12 Lih. Walter Benjamin, *Illuminations*, h. 235-237.

memandang gunung di suatu sore atau ranting pohon yang bayangannya menerpa kita. Aura natural ini, seperti dijelaskan Benjamin, adalah “fenomena khas suatu kejauhan betapa pun dekatnya hal itu”.¹³

Paradoks antara jarak dan kedekatan ditambah keunikan dan autentisitasnya bersemayam dalam aura suatu karya.¹⁴ Aura sebuah karya seni terdapat pada keunikan dan autentisitasnya, yaitu pada ciri *hic et nunc*-nya yang tidak tergantikan,¹⁵ sesuatu yang dalam *Kleine Geschichte der Photographie* (1931) diilustrasikannya sebagai “gelombang asing ruang dan waktu”.¹⁶ Karya seni itu auratik karena singular, unik, orisinal, sebagaimana ikon *Pantokrator* dan arca Venus hanya ada satu di tempat dan tidak di tempat lain. Aura itu pada ikon atau arca kuno itu, seperti diinterpretasi Caygill, seolah adalah “batas-batas” tak ter-tembus yang melingkungi karya seni, sehingga menimbulkan jarak estetis darinya.¹⁷

Pokok yang ingin disampaikan Benjamin dengan elaborasi tentang aura adalah nasib aura tersebut. Untuk itu, dia menggunakan analisis dialektika antara “pembebasan dari sesuatu” dan “kehilangan sesuatu”. Jadi, reproduksi mekanis telah membebaskan karya seni dari tradisi dan kultus, seperti dijelaskan dalam tesis tiga, tetapi di lain pihak pada saat yang sama karya seni itu kehilangan aura karena ia tidak lagi autentik, tetapi banyak, dan tidak lagi *hic et nunc*, tapi tiruannya ada di mana-mana. Benjamin tidak sendirian dengan gaya analisis ini. Diskursus tentang kehilangan itu juga dapat kita temukan dalam pemikiran Georg Lukacs, Carl Schmitt, Max Horkheimer, Jürgen Habermas yang

13 lih.*ibid.*, h. 222

14 Lih.Carsten Strathausen, “Benjamin’s Aura and the Broken Heart of Modernity”, dalam:Lise Patt (ed.), *Benjamin’s Blind Spot. Walter Benjamin and the Premature Death of Aura* (Topanga: The Institute of Cultural Inquiry, 2000), h.5.

15 Lih. David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, h. 105.

16 Uwe Steiner, *Walter Benjamin. An Introduction to His Work and Thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), h. 118. Juga lih. Howard Caygill, *Walter Benjamin. The Colour of Experience*, h.94

17 Howard Caygill, *Walter Benjamin. The Colour of Experience*, h. 94

Jadi, reproduksi mekanis telah membebaskan karya seni dari tradisi dan kultus, seperti dijelaskan dalam tesis tiga, tetapi di lain pihak pada saat yang sama karya seni itu kehilangan aura, karena ia tidak lagi otentik, melainkan banyak dan tidak lagi *hic et nunc*, melainkan tiruannya ada di mana-mana.

sudah didahului Max Weber dengan *Entzauberung der Welt* (hilangnya pesona dunia). Seperti dijelaskan Norbert Bolz, apa yang bagi Weber “*Entzauberung*” bagi Benjamin adalah “*Entauratisierung*” (deauratisasi) atau proses pudarnya aura.¹⁸

Pemikiran Benjamin dalam *Work of Art* telah menyediakan aparatus analitis untuk memahami hubungan antara teknologi dan persepsi estetis atas karya seni, tetapi aparatus ini harus kita pakai secara hati-hati. Ketiga tesis pertama dapat kita setujui, asalkan kita tidak mengabaikan ambivalensi dalam perkembangan teknologis yang

berdampak pada karya seni. Aksesibilitas massal, otonomisasi, dan politisasi karya seni tidak hanya mengubah kuantitas subjek penikmat karya seni, yaitu dari individu ke massa, melainkan juga kualitas persepsi dan bahkan pengalaman estetis mereka. Benjamin terlalu yakin dengan aspek positif reproduksi mekanis dengan ongkos mengabaikan aspek negatifnya.

Benar bahwa aksesibilitas massal telah membantu demokratisasi seni, sehingga karya seni dapat dinikmati berbagai lapisan masyarakat. Akan tetapi demokratisasi seni itu disertai juga dengan pendangkalan pengalaman estetis karena yang indah tidak lagi dialami lewat kontemplasi, melainkan lewat sensasi. Juga benar bahwa otonomisasi seni telah memungkinkannya untuk bergerak bebas dari dikte tradisi dan agama untuk menjadi kreatif. Namun otonomisasi itu kerap menjadi eksekif dan mengakibatkan fragmentasi dalam seni itu sendiri, sehingga

18 Bdk. Norbert Bolz et.al., *Walter Benjamin* (Frankfurt a.M.: Campus, 1991), h. 109.

tidak lagi sanggup mencerminkan keadaan masyarakat. Akhirnya juga dapat diterima bahwa reproduksi mekanis telah menghapus batas-batas kaku antara seniman dan teknisi, antara pemikir dan pekerja tangan, sehingga seni sedikit banyak mewujudkan tujuan-tujuan sosialisme. Namun Benjamin melupakan bahaya politisasi seni itu, yakni bahwa seni – seperti dikemukakan Theodor W. Adorno dalam perdebatan dengannya – bisa dipakai oleh suatu rezim politis untuk melayani tujuan-tujuan ideologis, entah itu fasisme atau komunisme.

Tesis keempat tentang aura, khususnya tentang deauratisasi atau erosi aura dalam sejarah seni, dapat kita kritik. Reproduksi mekanis karya seni yang berdampak pada politisasi seni tidak niscaya menghilangkan aura karya seni. Bukankah bangkitnya fasisme dan Nazi Jerman justru membuktikan kemunculan kembali aura ketika bukan hanya seni dipolitikkan, melainkan juga – seperti kata Benjamin sendiri dalam epilog esainya – politik diestetikkan? Strathausen benar

Dengan dilepaskannya dari medium yang menghadirkannya *hic et nunc*, karya seni menjadi “omnipresence”, suatu atribut yang di Abad Pertengahan dikenakan hanya pada yang ilahi. Digitalisasi jelas telah mengubah *mode of being* karya seni.

ketika mengatakan bahwa momen-momen auratik dapat ditangkap kamera, dan dipakai untuk memunculkan kembali aura, sebagaimana dilakukan oleh Ernest Jünger dalam buku-buku bergambarnya.¹⁹ Teknologi tidak dapat begitu saja meng-“eksorsis” aura. Fasisme Jerman bangkit lewat “revivalisasi” aura di zaman reproduksi mekanis karya seni, suatu zaman yang dikira Benjamin pasca auratik. Jadi, kita dapat menerima konsep Benjamin tentang aura, tetapi tesisnya tentang deauratisasi dapat kita tolak.

19 Carsten Strathausen, “Benjamin’s Aura and the Broken Heart of Modernity”, dalam: Lise Patt (ed.), *Benjamin’s Blind Spot. Walter Benjamin and the Premature Death of Aura* (The Institute of Cultural Inquiry: Topanga, 2000), h.

Karya Seni dan Isu Filosofis Reproduksi Digital

Dewasa ini karya seni menghadapi cara reproduksi yang berbeda daripada zaman Benjamin. Ada kesamaan, tetapi juga banyak perbedaan antara reproduksi digital yang dilakukan lewat internet, komputer, dan ponsel pintar dan reproduksi mekanis yang dilakukan lewat mesin cetak, kamera, dan *tape recorder*. Kedua cara reproduksi itu sama-sama mengaburkan batas antara autentisitas dan inautentisitas karya seni. Digitalisasi karya seni juga tidak akan melindungi karya seni dari pemakaian politisnya, karena siapa pun dapat mengakses dan dapat menyebarkan. Tidak ada yang sepenuhnya baru dan berbeda dari hasil analisis Benjamin. Ketiga tesis Benjamin dapat diambil alih untuk menjelaskan kaitan karya seni dan reproduksi digital. Boleh dikatakan bahwa reproduksi digital justru meneguhkan dan memperbarui relevansi buku Benjamin itu.²⁰ Akan tetapi kita perlu hati-hati di sini, karena reproduksi digital berbeda dengan reproduksi mekanis, maka dampaknya juga berbeda. Yang mekanis berbeda dari yang digital, bukan hanya dalam intensitas, misalnya kecepatan dan jangkauan penyebarannya, melainkan juga dalam jenis realitasnya, cara kita mempersepsinya, dan nilai estetis yang terkandung. Dampak itu menimbulkan isu-isu ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang perlu kita diskusikan di sini.

Karya seni yang digandakan dan disebarakan secara digital tidak berada di suatu tempat mana pun, *placeless*, tetapi dengan cara itu pula ia bisa ada di mana saja pada saat yang sama. Karya, seperti film, gambar, musik, secara teknis terikat pada suatu tempat, yaitu tempat karya itu dihasilkan, tetapi – seperti kata Rafael Capurro – “secara alamiah tidak terikat pada tempat itu” karena karya itu tidak berasal dari tempat

20 Bdk. Nick Peim, “Walter Benjamin in the Age of Digital Reproduction: Aura in Education: A Rereading of “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, dalam: *Journal of Philosophy of Education*, Vol 41, No.3, 2007. H. 376

mana pun di dunia digital. Dunia digital berciri lokal sekaligus global, menunjukkan suatu dunia sekaligus bukan dunia.²¹ Secara ontologis digitalitas karya seni memiliki ciri realitas bilangan dalam matematika: Ia bukan benda material, melainkan benda digital, sesuatu yang *immaterial*. “Benda” *immaterial* seperti konten digital tidak memiliki ciri yang disebut Martin Heidegger *Weltlichkeit* atau keduniawian, yaitu spasialitas dan temporalitas yang mengakarkannya di suatu tempat tertentu.²² Perubahan suatu karya seni dari benda material ke benda *immaterial* atau – sebut saja – dematerialisasi karya seni menghasilkan dampak pemahaman ontologis yang perlu diperhitungkan.

Perubahan ontologis karya seni, dari benda material menjadi konten-konten digital, memiliki sekurangnya dua implikasi. *Pertama*, berakhirnya era medium karya. Kertas, plastik, kayu, atau logam yang di zaman reproduksi mekanis masih dibutuhkan sebagai media karya, tidak lagi dibutuhkan dalam reproduksi digital. Anca M. Pusca bicara tentang “the death of media”.²³ *Kedua*, akhir era medium adalah juga awal fluiditas karya sebagai citra murni yang *immaterial*. Karya seni tidak lagi “mencengkeram” stabil pada dunia, sebagaimana masih dapat kita temukan pada poster, kartu pos, foto yang digantung di dinding. Dengan dilepaskannya dari medium yang menghadirkannya *hic et nunc*, karya seni menjadi “*omnipresence*”, suatu atribut yang di Abad Pertengahan dikenakan hanya pada yang ilahi. Digitalisasi jelas telah mengubah *mode of being* karya seni.

Perubahan yang tidak kalah besarnya terjadi pada cara kita mempersepsi sesuatu. Di zaman reproduksi mekanis memang telah hadir medium yang menengahi persepsi subjek atas objek karya seni, seperti kayu, plastik, plat logam, kertas, tetapi media itu sulit menjadi total.

21 Bdk. Rafael Capurro, *Homo Digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik* (Wiesbaden: Springer VS, 2017), h.10.

22 Bdk. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953), h. 64.

23 Lih. Anca M. Pusca, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Change* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), h.163.

Ciri peristiwa yang melekat pada kondisi spasio-temporal tertentu tidak dapat dipindahkan sepenuhnya secara digital. Dewasa ini jejaring internet global telah menjadi dunia – antara yang menengahi persepsi subjek dan dunianya. Internet – seperti dikatakan Capurro – adalah cara kita dewasa ini sebagai *homo digitalis* untuk mengalami dan membentuk totalitas.²⁴ Tantangan untuk kehilangan immediasi makin besar karena tiap saat kita tergoda untuk mempersepsi dunia lewat internet. Persepsi lewat teknologi mengandung ambivalensi antara perluasan kemampuan perseptual dan pada saat yang sama reduksi pengalaman perseptual itu sendiri. Reduksi ini membuat objek pengalaman estetis tidak lagi dipahami sebagai keutuhan, karena diubah menjadi informasi belaka. Konsekuensi epistemologisnya terlihat di depan mata: pendangkalan pengalaman estetis menjadi sekadar perolehan informasi. *Eine kleine Nachtmusik* Mozart tidak lagi didengarkan dengan kekayaan maknanya seperti kalau didengarkan dengan hadir saat pertunjukan di gedung orkestra. Ciri peristiwa yang melekat pada kondisi spasio-temporal tertentu tidak dapat dipindahkan sepenuhnya secara digital. Persepsi pendengar pun mengalami pendangkalan karena dalam pergantian cepat video, suara, teks, karya musik itu dipersepsi sebagai data atau informasi saja yang sebentar lagi lewat diganti konten-konten lain.

Perubahan ontologis dan epistemologis di atas tidak dapat kita pisahkan dari implikasi aksiologisnya. Reproduksi digital menghasilkan implikasi sekurangnya dalam tiga hal mendasar yang tidak terjadi di zaman Benjamin, yakni: menyangkut sifat subjek penikmatnya, kecepatan reproduksinya, kaitannya dengan politik. *Pertama*, di era digital ini karya seni dinikmati secara – kita pakai istilah Hubert Dreyfus – “telepresen”.²⁵ Subjek penikmatnya bisa berinteraksi,

24 Lih. Rafael Capurro, *Homo Digitalis*, h. x.

25 Lih. Hubert Dreyfus, *On Internet* (London: Routledge, 2009), h. 53.

Hiperpolitisasi yang membuat keseharian menjadi politis pada gilirannya juga mengembalikan politik pada keseharian.

misalnya: memuji atau mencela tanpa kehadiran tubuhnya. Ia seolah berada di dalam galeri, tetapi sekaligus tidak berada di sana. Massa telepresen ini berbeda dari massa korporeal di era reproduksi mekanis yang memenuhi bioskop, galeri, dan gedung konser. Dengan kooptasi yang audiovisual atas *the tangible*, mereka

tidak mengalami interkorporealitas dalam menikmati karya seni, yakni interaktivitas yang timbul lewat kehadiran tubuh. Kemungkinan risiko akibat kehadiran tubuh, seperti terimpit, iritasi, pengap, bau atau bahkan terinfeksi hilang.²⁶ Perasaan berada-dalam-situasi tidak dapat dialihkan secara digital, sehingga massa telepresen, seperti ditulis Dreyfus, kehilangan “kesiapan konstan akan kejutan-kejutan berisiko” dan – yang setara dengan itu – juga kerentanannya. Padahal rasa tanggung jawab, empati, dan komitmen terkait dengan kerentanan manusia.²⁷

Kedua, reproduksi digital karya seni sangat cepat, bisa sekejap mata dan bahkan serentak dilihat secara global. Istilah “viral” menunjukkan efek masif cara reproduksi tanpa medium ini sehingga ber-ciri immaterial. Implikasi aksiologisnya ambivalen. Di satu pihak kecepatan dan kebebasan reproduksi digital menghapus batas-batas antara eksper dan awam, elite dan massa. Sekarang, setiap orang dapat mengakses dunia seni secara digital. Kondisi hilangnya hierarki kerja ini seperti mewujudkan impian Benjamin akan masyarakat tanpa kelas, sekurangnya dalam *cyberspace*. Di lain pihak kecepatan itu juga disertai kecepatan pergantian rentetan pesan dan informasi, sementara perhatian atasnya menjadi makin langka. Di era reproduksi digital,

26 Lih. Riliana Oktavianti, “Makna Menubuh dalam Dunia Maya”, dalam: *Jurnal Filsafat Driyarkara* Th.XXXIV No.3 (Jakarta: STF. Driyarkara, 2003), h. 58-59.

27 Bdk. *ibid.*, h. 54.

perhatian menjadi hal yang makin langka, sehingga makin bernilai komersial. Seperti informasi lain, tayangan karya seni harus viral dahulu agar mendapat perhatian, sementara informasi viral lainnya berebut perhatian dalam ruang memori pengguna gawai. Karena yang viral kerap terkait dengan sensasi, horor, atau bahkan teror, seni di era digital – lebih daripada di era Benjamin – makin tergoda untuk merosot menjadi alat-alat propaganda dan pemasaran.

Ketiga, kecepatan reproduksi digital juga bicara tentang politisasi karya seni. Mesin cetak, kamera, dan *tape recorder*, karena ciri material medium mereka, menyebarkan karya seni dalam batas-batas ruang tertentu, sehingga “aturan ruang”, seperti politik dan non-politik, publik, dan privat, masih bisa dipertahankan. Batas-batas spasial yang selama ini dijaga ketat mulai terdisrupsi oleh kecepatan dan keluasan jangkauan penyebaran digital. Karya seni pun tidak bisa lagi dispesialisasikan bagi kalangan tertentu. Di era reproduksi mekanis hasil penggandaan “*Guernica*” karya Picasso dalam bentuk poster atau foto masih dijangkau hanya oleh mereka yang intensional membelinya. Tetapi dewasa ini, *Facebook* akan membagikannya kepada siapa pun, entah yang suka atau membencinya, ahli ataupun awam. Karena itu, efek politisnya jauh lebih besar daripada hasil mesin cetak. Alih-alih

Meskipun objek-objek itu berasal dari keseharian, ada yang “luar biasa” yang mereka tampilkan, seperti misalnya pelanggaran batas, sehingga menantang standar cita rasa, menggetarkan emosi dan memberi tilikan.

politisasi seni, kita sekarang boleh bicara tentang hiperpolitisasi karya seni dalam dua arti. *Pertama*, sulit mensterilkan karya seni dari dampak politisnya lewat penyebaran digital. Seni berkelindan lagi dengan politik dan menyebar dalam keseharian. Kalau di zaman Benjamin bioskop menjadi ruang politis untuk menggerakkan massa, di era digital semua ruang, termasuk toilet kita, dapat menjadi

ruang propaganda. *Kedua*, tidak dibutuhkan intensi seniman untuk mempolitisasi karyanya karena tiap saat, di luar kendalinya, karyanya bisa menjadi viral. Hiperpolitisasi yang membuat keseharian menjadi politis pada gilirannya juga mengembalikan politik pada keseharian. Dalam konteks ini juga, karya seni dilepaskan dari politik sebagai kegiatan khusus dan dikembalikan pada keseharian yang dapat diakses oleh semua.

Regenerasi Aura dalam Reproduksi Digital

Cara reproduksi digital karya seni tidak hanya menimbulkan isu-isu ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang telah kita bahas di atas. Persoalan yang juga tidak kalah mendasar bersifat estetis: Apakah dasar dalam pengalaman kita untuk menciptakan karya seni, jika telepresensi menjadi dominan dan kehadiran korporeal menjadi tidak penting? Bagaimana yang indah dapat dialami dalam karya seni masa depan? Pertanyaan-pertanyaan ini akan kita jawab dengan pertolongan konsep Benjamin tentang aura.

Sudah lama, orang-orang seperti Arthur Danto dan T.W. Adorno, bicara tentang kesudahan seni. Alasan mereka masuk akal. Kapitalisme dan para pendukungnya, yaitu sains dan teknologi, memperlakukan segalanya sebagai komoditas. Seni tidak luput dari komersialisasi itu, sehingga “merosot” menjadi siasat pemasaran saja.²⁸ Akan tetapi sains dan teknologi tidak membunuh seni karena seni memiliki “cara berada” yang berbeda. Tidak seperti sains dan teknologi yang berada dengan menjadikan segala hal sebagai objek manipulasi dan mereduksi pengalaman manusia, seni justru menyingkapkan kompleksitas objek dan pengalaman untuk membantu menampilkan *the splendor* dari objek-objek.²⁹ Karena itu selama manusia ingin mengungkap

28 Lih. Bambang Sugiharto (ed.), *Untuk Apa Seni?* (Bandung: Matahari, 2013), 15 dan 28.

29 Lih. *ibid.*, h. 18.

pengalaman estesisnya, juga dalam kondisi serba teknologis sekalipun, selama itu pula seni tetap ada. Benjamin berada dalam keyakinan ini, ketika dalam *Work of Art* meletakkan harapan apokaliptisnya pada reproduksi mekanis karya seni. Kreativitas dan pengalaman akan yang indah adalah nyawa seni. Itulah yang terjadi dengan citra Cambell's *Tomato Soup*, yang diletakkan pada sutra oleh Andy Warhol, *WC* yang diletakkan di ruang pameran oleh Marcel Duchamp, dan macam-macam eksperimen estesis lain. Meskipun objek-objek itu berasal dari keseharian, ada yang "luar biasa" yang mereka tampilkan, seperti misalnya pelanggaran batas, sehingga menantang standar cita rasa, menggetarkan emosi, dan memberi tilikan.³⁰

Sama halnya dengan seni, aura karya seni juga tidak pudar selama karya itu menampilkan yang autentik. Autentisitas dan keunikan tetap bisa ditampilkan tidak harus dengan medium kehadiran dan justru dengan melawan komodifikasi. Konsep Benjamin tentang aura didasarkan pada kehadiran; bila kita memakai konsep ini, karya seni dalam dunia digital jelas tidak auratik karena yang digital menyangkal kehadiran.³¹ Tetapi dapatkah yang autentik dan luar biasa dibantu untuk disingkapkan lewat karya seni, kendati karya itu digandakan dan disebarluaskan secara digital? Dengan berakhirnya era medium dan mulainya era dematerialisasi karya seni, auranya juga mulai lepas dari basis medium yang menghadirkannya *hic et nunc* dan beralih kepada isi pesan yang hendak disampaikan. Dalam kondisi baru ini, penikmat karya seni harus mulai belajar untuk menikmati karya tidak lagi pada – dalam kosakata Aristotelian – *hyle*, melainkan pada *morphe* suatu karya. Aura tidak harus dikaitkan dengan singularitas dan kehadiran unik suatu karya, melainkan dengan keunikan dan autentisitas makna semantis atau makna simbolis yang ingin disampaikan. Dewasa ini, justru ketika sebuah poster dapat dipindahkan dalam sekejap dari

30 Lih. Gordon Graham, *Philosophy of Art. An Introduction to Aesthetics* (London: Routledge, 2001), h. 4, 24, 42.

31 Bdk. Anca M. Pusca, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Change*, h. 165.

Yang luar biasa, seperti transgresi, ekstremitas, kedaruratan, kerentanan, dan situasi batas, jika diungkap dengan indah, meski dituangkan secara telepresen, akan tetap dapat dinikmati, menggetarkan emosi, dan memberi tilikan.

pameran ke pameran di berbagai negara, autentisitas tidak lagi bersemayam dalam mediumnya, melainkan sebagai idea. Dalam arti ini, karya seni telah menjadi komponen dari siklus pertukaran makna simbolis dalam komunikasi digital.

Sebagaimana komponen komunikasi lainnya, di zaman digital perhatian merupakan “barang” langka. Masalahnya bukan pada kurangnya perhatian itu sendiri, melainkan pada cepatnya pergantian perhatian yang diakibatkan oleh kecepatan arus informasi digital. Aturan keras dunia digital adalah “tak menarik, abaikan”. Segala yang langka dapat menjadi objek ekonomis. Begitu juga dewasa ini perhatian rentan menjadi objek ekonomis. Siva Vaidhyathan bicara tentang “ekonomi atensi”, di mana atensi atau perhatian bukan hanya merupakan barang langka yang bisa diperdagangkan, melainkan juga gampang dicuri.³² Yang dimaksud dengan mencuri perhatian bukanlah mengambil objek-objek digital, seperti gambar, suara, teks, atau video, melainkan mengalihkan perhatian kita dari objek yang satu ke objek digital yang lain. Pengalihan ini membutuhkan suatu manajemen atensi, yaitu suatu pengaturan agar objek digital menimbulkan daya tarik atau – dalam arti tertentu – aura tanpa basis kehadiran, melainkan atensi. Antrean panjang di museum Louvre Paris menunjukkan, bagaimana aura – dan mungkin bukan karya seni itu sendiri – berperan untuk menarik perhatian. Begitu juga tingginya jumlah *viewer* karya seni yang diunggah ke *Youtube*, *Instagram*, atau *Facebook* sedikit banyak menunjukkan auranya.

32 Lih. Siva Vaidhyathan, *Antisocial Media. How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy* (New York: Oxford University Press, 2018), h. 80.

Suatu karya yang membuat kita menyadari kefanaan dan kerentanan kita sebagai makhluk yang sewaktu memendarkan aura bukan sebagai kehadiran lewat bahan, melainkan sebagai autentisitas pengalaman manusiawi yang diungkapkannya.

Ada dua objek perhatian, di mana suatu karya seni yang digandakan dan disebarcan secara digital dapat menyampaikan kelindan antara yang luar biasa dan yang indah kepada pemandangnya. Berbicara secara naturalis, kedua objek itu adalah sesuatu yang menyelamatkan dan membahayakan. Isi semantis karya seni dapat dikembalikan pada naluri purba manusia sebagai organisme alamiah, juga kalau isi semantis itu ingin meng-

acu pada yang transendental. Naluri purba itu adalah kebutuhan untuk menyintas dan – yang sepadan dengannya – ketakutan akan mati. Peran karya seni dalam memberi testimoni, antisipasi, dan evaluasi atas pengalaman manusia, seperti ditulis Bambang Sugiharto, di era digital tidak dapat mengabaikan naluri purba itu dan kerentanan manusia terhadapnya.³³ Yang luar biasa, seperti transgresi, ekstremitas, ke-daruratan, kerentanan, dan situasi batas, jika diungkap dengan indah, meski dituangkan secara telepresen, akan tetap dapat dinikmati, menggetarkan emosi, dan memberi tilikan. Sejauh itu ada aura dalam karya itu yang memikat perhatian.



"The Vulture and the Baby" (1994) – oleh Kevin Carter

33 Bdk. Bambang Sugiharto, *Untuk Apa Seni*, h. 22

Kita lalu bisa bicara tentang regenerasi aura dalam ruang digital. Tidak lagi dilekatkan pada kehadiran, karya seni *qua* citra digital memancarkan aura dengan memantulkan hal-hal sedemikian, sehingga yang indah berkelindan dengan yang rentan dan bahkan dengan yang berbahaya dalam diri manusia. Contoh yang populer adalah foto-foto jurnalistis yang menjadi viral, seperti foto jenazah bocah imigran Suriah bernama Aylan, atau foto anak dan burung bangkai bidikan kamera Kevin Carter. Sulit menyangkal kerentanan manusia dalam karya itu. Mengacu pada Martha C. Nussbaum, kita dapat berkata bahwa keindahan dari kemegahan manusia terletak pada kerentanannya.³⁴ Bocah dalam bidikan kamera Carter tidak hanya mengacu pada bocah itu sendiri sebagai “objek” fotografi,³⁵ melainkan mengacu pada sesuatu yang melibatkan kemanusiaan kita, sesuatu yang menyingkap kerentanan kita semua sebagai manusia yang selalu berada di bibir bahaya dan keberuntungan, dan di samping itu tentu saja menyuarakan sebuah pekikan moral kemanusiaan yang menarik perhatian seluruh dunia. Seperti dikatakan Benjamin, kamera dapat menangkap momen-momen auratis seperti itu, dan hal itu tidak terpengaruh digitalisasi. Berbagai karya instalasi yang mengusung makna politis atau psikologis, entah itu trauma sejarah, harapan pemulihan, atau hanya cermin kondisi, sekalipun digandakan dan disebarluaskan secara digital, tetap auratis atau bahkan justru auratis karena membuat banyak orang berhenti beralih perhatian dan lama memperhatikan karya itu.

Ada dua jenis aura yang perlu kita kenali dalam reproduksi digital. Karya seni yang mengungkap kerentanan manusia, seperti foto-foto yang disinggung di atas, meregenerasikan aura dengan

34 Lih. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, (New York: Cambridge University Press, 2001), h.2.

35 Di samping pesan kemanusiaan yang kuat, ada problem etis dalam karya Carter karena ia memotret momen ketika dia seharusnya bisa mengusir burung nazar itu. Bocah itu, Kong Nyong, tetap hidup dirawat di pos PBB.

Justru ketika obsesi digitalisasi menjebak manusia dan memerosotkan kemanusiaan, tugas seni adalah – mengacu pada Heidegger – untuk menempatkan kembali alat sebagai alat.

menyingkap kondisi kemanusiaan, sesuatu yang harus dibedakan dari aura yang diregenerasikan dengan pesona kekerasan, seperti seni pertunjukan mutilasi diri yang lalu menjadi viral dalam dunia digital. Bahwa kekejian dan juga alat-alat penyiksaan memendarkan aura dilukiskan dengan sangat indah oleh Franz Kafka dalam cerpen termasyhurnya, *In der*

Strafkolonie (1919).³⁶ Namun, kekerasan *an sich* tidak artistis dan alat-alat penyiksa tidak auratis jika tidak dikisahkan untuk menyingkap kerentanan manusia, sebagaimana Kafka dalam cerpennya menyingkap kondisi manusia yang terbuka terhadap godaan kekerasan. Begitu juga glorifikasi kekerasan kolektif, sebagaimana dilakukan dalam propaganda kelompok-kelompok radikal sangat berbeda dari novel-novel tentang revolusi yang membawa wajah kemanusiaan di dalamnya. Suatu karya yang membuat kita menyadari kefanaan dan kerentanan kita sebagai makhluk yang sewaktu memendarkan aura, bukan sebagai kehadiran lewat bahan, melainkan sebagai autentisitas pengalaman manusiawi yang diungkapkannya.



Karya fotografi Kamil Kortaba dalam Proyek Hide and Seek

36 Lih. Franz Kafka, *Die Verwandlung und andere Erzählungen* (Könemann: Köln, 1995), h. 149-184

Akhirnya, diskusi tentang aura perlu kita kaitkan dengan teknologi digital itu sendiri. Bagi para antusiasnya internet dan gawai itu auratis. Bukan masyarakat tanpa kelas yang mereka lamunkan, melainkan masa depan pasca humanisme. Dalam lamunan itu, manusia, makhluk rentan dan terbatas itu, telah dilampaui oleh mesin-mesin dan sistem-sistem canggih yang dikoneksikan ke manusia, seperti: kecerdasan buatan, *internet of things*, cetak tiga dimensi, *cyborg*, hologram, *tele-tangibility*, *kissenger*, dst. Tentu saja seni tidak perlu bersikap konservatif dengan menolak kemajuan teknologis, tetapi – mengikuti motif Benjamin – seni juga harus berani memainkan peran kritis dengan mengambil jarak terhadap teknologi, termasuk terhadap ide tentang digitalitas total di mana person manusia direndahkan ke taraf komponen-komponen sistem digital. Justru ketika obsesi digitalisasi menjebak manusia dan memerosotkan kemanusiaan, tugas seni adalah – mengacu pada Heidegger – untuk menempatkan kembali alat sebagai alat. Beberapa karya fotografi Kamil Kortaba, misalnya, memiliki pesan yang kuat tentang alienasi yang disebabkan oleh penggunaan piranti digital. Kita diajak merenungkan, bagaimana gadget merampas interaksi sosial kita. Saat ini makin banyak karya seni digital dalam bentuk gambar, kartun, foto, dan video yang kritis terhadap digitalisasi dan sanggup mengundang refleksi etis.

Karya-karya digital perlu memiliki pesan moral yang kuat. *Pertama*, karya seni harus menyingkap kemegahan martabat manusia di atas alat-alat. *Kedua*, yang tak kalah pentingnya dengan yang pertama adalah menyingkap bagaimana digitalisasi membuka peluang bagi alat-alat untuk memeralat manusia. Karya seni harus bisa memperlihatkan, bagaimana digitalisasi memungkinkan manusia mencapai fungsi-fungsi luhurnya, tetapi tidak mengingkari bagaimana digitalisasi dapat menista atau bahkan – mengacu pada Hannah Arendt – menyingkirkannya sebagai sesuatu “yang berlebihan”. Suatu

karya yang merebut kembali kemanusiaan kita dari dunia alat-alat tidak terutama “emansipatoris”, melainkan “auratis” dalam arti patut diperhatikan.

Tinjauan Balik

Bab ini mencoba merumuskan tesis-tesis Benjamin dalam *Work of Art*. Selain mengomentari tesis-tesis tersebut, kita mencoba menggunakan analisis Benjamin untuk mendekati dampak reproduksi digital pada pemahaman karya seni. Secara garis besar, ulasan ini dapat disimpulkan dengan lima pokok gagasan.

Pertama, *Work of Art* membela empat tesis utama yang menyangkut perubahan dalam fenomena karya seni akibat perubahan dari cara reproduksi manual ke cara produksi mekanis, yaitu: bahwa cara reproduksi baru itu telah mengalihkan subjek penikmat karya seni dari individu kontemplatif ke massa; bahwa cara reproduksi mekanis juga telah melepaskan karya seni dari tradisi dan kultus sehingga menjadi otonom; bahwa dalam kondisi baru itu karya seni dapat memainkan peranan politis; dan bahwa terjadi deauratisasi karya seni akibat perubahan cara reproduksi tersebut.

Kedua, ketiga tesis pertama Benjamin dapat membantu menjelaskan karya seni di era digital asalkan kita mengingat perbedaannya dari reproduksi mekanis. Perbedaan antara reproduksi mekanis dan reproduksi digital memunculkan isu-isu ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang baru pada karya seni di era reproduksi digital. Secara ontologis, reproduksi digital mengakhiri era medium. Karya seni mengalami dematerialisasi dan menjadi omnipresen. Secara epistemologis, persepsi atas karya sekarang ditengahi oleh teknologi digital, dan teknologi informasi di satu sisi meluaskan kemampuan perseptual kita, tetapi di lain sisi mereduksi pengalaman estetis menjadi penerimaan informasi belaka. Karya seni menjadi bagian dari sirkulasi komunikasi digital.

Ketiga, secara aksiologis perubahan itu menyangkut sifat subjek penikmat, kecepatan reproduksinya, dan fungsi politisnya. Massa telepresen di zaman digital kehilangan interkorporealitas dan tidak mengalami kerentanan manusia, sehingga kebal terhadap rasa tanggung jawab, empati, dan sulit berkomitmen. Kecepatan reproduksi dan kebebasan berinteraksi secara digital telah menghapus hierarki dalam seni, tetapi kecepatan itu juga membuat perhatian menjadi hal yang langka. Dengan reproduksi digital, karya seni tidak hanya menjadi politis, melainkan hiperpolitik karena dalam politik yang telah menjadi keseharian, setiap saat karya seni bisa menjadi politis lewat penggandaan dan penyebaran secara digital.

Keempat, tesis Benjamin tentang deauratisasi dapat ditolak, tetapi tesisnya tentang aura dapat menjelaskan pengalaman estetis di era digital. Dalam zaman digital aura, tidak dipahami dengan basis kehadiran, melainkan dengan basis perhatian atau atensi. Objek perhatian diberikan kepada dua hal, yakni sesuatu yang menyelamatkan atau sesuatu yang membahayakan, maka karya seni perlu menyingkapkan kerentanan manusia dalam kedua hal itu. Aura dapat diregenerasikan dengan menyingkap kondisi manusia atau dengan pesona kekerasan.

Kelima, seni perlu menyingkap ambivalensi dari digitalisasi total. Di satu pihak teknologi digital memungkinkan capaian-capaian fungsi luhur manusia, tetapi di lain pihak membuka peluang alat-alat untuk memperlak manusia. Tugas seni adalah menempatkan kembali alat-alat sebagai alat-alat dengan merebut kembali kemanusiaan kita dari dunia alat-alat.

6

Masih Manusiakah Kita Jika Berada-dalam-WWW?

Heidegger dan Telepon Cerdas

Makin sedikit kecemasan, makin sedikit roh.

Sören Kierkegaard



SAMBUNG dengan diskusi dalam Bab 1, dalam bab ini kita kembali membahas kondisi manusia dalam revolusi digital. Pertanyaan di atas bukan sinisme dan wajar dilontarkan karena keterlibatan kita yang makin intensif dalam komunikasi digital. Hampir setiap saat, kita berhubungan dengan telepon genggam. Kita mengecek SMS, pesan *Whatsapp*, cuitan *Twitter*, dan mengetik pesan, mengunggah atau mengunduh gambar, video, meme untuk meresponsnya.

Gawai bukan sekadar barang yang kita pakai. Kita bermain dengannya. Bahkan kita berpikir bersamanya. Tidak jarang, kita

merasakan hal-hal melaluinya. Dunia hari ini penuh cerita, yang berasal dari pergaulan kita dengan gawai itu, sampai-sampai mulai sulit membedakan antara apa yang kita pikirkan dan apa yang “dipikirkan” telepon pintar itu. Telepon itu makin pintar, dan mungkin penggunaanya makin enggan menggunakan pikirannya sendiri sampai menjadi pandir. Pulsa menjadi *pulse*, denyut, kehidupan seperti oksigen.

Ironi ini sudah lama dikenali oleh filsuf Jerman abad ke-20, Martin Heidegger. Metafisikus ini memang tidak hidup di era kita, era telepon genggam. Beberapa aspek pemikirannya perlu dibaca ulang agar dapat berbicara dalam konteks revolusi digital yang kita alami saat ini. Namun sulit menyangkal bahwa sebagian besar pemikirannya justru menubuatkan datangnya era kita sehingga kita perlu menyimaknya dengan cermat. Dia adalah salah seorang di abad ke-20 yang berhasil menyingkap bahwa alat-alat memengaruhi pikiran-pikiran kita dan – lebih daripada itu – juga pemahaman kita tentang dunia.

Sama seperti dalam bab terdahulu, dalam bab ini saya akan bertolak dari pemikiran seorang tokoh, yakni Heidegger, dengan mendiskusikan karya utamanya yang telah membuat babak baru dalam sejarah metafisika Barat, yakni *Sein und Zeit* (Ada dan Waktu) yang terbit tahun 1927. Dalam buku itu Heidegger menempatkan manusia sebagai titik tolak pembahasannya tentang makna ada. Tulisnya: Hal yang terutama ditanyakan dalam pertanyaan tentang makna ada adalah kenyataan-kenyataan dari karakter *Dasein*.¹

Mengganti “manusia” dengan *Dasein*, Heidegger mau menghindari anggapan mengenai manusia sebagai subjek rasional yang dimuliakan dalam modernitas. *Dasein* lebih daripada sekadar makhluk berpikir. Ia bereksistensi. Berpikir hanyalah salah satu aspek keberadaannya, bukanlah segala hal tentangnya, sebagaimana diyakini

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer, 1953), h. 41.

sejak Descartes. Masih ada hal-hal lain dari bereksistensi seperti: peduli, sibuk mengurus hal-hal, berhubungan dengan alat-alat, menghayati waktu, gelisah, dst.

Tentang *Dasein* ini Heidegger membuka kisahnya dengan cara yang sama sekali berbeda dari kitab-kitab suci agama-agama. Manusia tidak diciptakan oleh Tuhan, melainkan terlempar ke dalam dunia ini. Keterlemparan (*Geworfenheit*) adalah momen yang paling primordial dalam seluruh drama eksistensi *Dasein*. Tanpa wahyu ilahi, kita memang tidak tahu apa-apa tentang asal-usul dan tujuan keberadaan manusia dalam dunia. Manusia ada begitu saja. Keadaannya mirip seperti seorang tentara yang diturunkan dari pesawat ke medan perang di wilayah yang sama sekali asing baginya. Satu hal saja yang ia ketahui: dia ada di sana. Itulah keterlemparan. Keterlemparan itu juga menjadi nama baginya: *Dasein*, yaitu berada-di-sana. Heidegger tidak main-main dengan nama itu. Berada-di-sana dan keterlemparan adalah satu dan sama.

Dari seluruh ulasan Heidegger dalam buku itu, dapat kita ketahui bahwa keterlemparan bukanlah satu-satunya momen penting. Ada momen lain yang secara eksistensial boleh dianggap berlawanan dengan keterlemparan itu. Momen itu adalah keseharian kita. Keterlemparan merupakan momen autentisitas, sedangkan keseharian merupakan momen inautentisitas. Menyadari bahwa kita ini terlempar ke dalam dunia, yakni tidak tahu dari mana kita berasal dan ke mana tujuan hidup kita, tentulah menimbulkan rasa bergidik (*Unheimlichkeit*). Dunia memang rumah bagi *Dasein*, dan Heidegger menyebutnya juga *In-der-Welt-sein* (berada-dalam-dunia) atau makhluk yang mendunia. Namun rumah ini tidak dipilihnya sendiri, melainkan terberi, entah oleh apa atau siapa. Eksistensinya menanggung suatu ambivalensi. Di satu pihak, ia terpaksa harus betah di rumah itu, karena itulah satu-satunya tempat yang ia kenal sejak mula. Di lain pihak, ia tetap merasa asing,

Tidak jarang eksistensi digital itu memengaruhi pikiran dan perasaan kita di dalam eksistensi korporeal kita. Sebagai “diri” dalam *Whatsapp*, *Twitter*, *Facebook*, dst. *Dasein* memiliki makna eksistensi sendiri, yang bisa berbeda dari makna eksistensi korporealnya.

karena ia tidak tahu mengapa dan untuk apa ia berada di tempat itu. Melupakan ambivalensi itu dengan masuk ke dalam kesibukan-kesibukan praktis adalah siasat jiwanya untuk meredakan rasa bergidik itu. Itulah fungsi keseharian.

Keseharian dibangun dari rutin, familiaritas, dan habitus. Mengabaikan keterlemparan dengan membenamkan diri ke dalam keseharian dapat mengganti rasa asing dengan rasa kerasan. Rutin membuat hal-hal asing menjadi familiar, dan rutin membentuk *habitus*. Namun *habitus* itu ternyata mengecoh, karena membuat *Dasein* lupa keadaan aslinya, yaitu bahwa dia terlempar ke dunia ini. Ditandai dengan keprihatinan (*Sorge*), ia sibuk dengan hal-hal (*Besorgen*) seperti misalnya dengan alat-alat (*Zuhandene*) dan juga dengan sesamanya (*Mitdasein*). Semua komponen keseharian tersebut seolah menyelubungi mata hatinya dari keadaan aslinya sebagai yang terlempar ke dalam dunia. *Dasein* tidak lagi terhubung dengan momen primordialnya yang paling asli, yakni keterlemparan. Dia menjadi inautentik, tidak sejati (*uneigentlich*). Demikianlah isi ringkas drama eksistensi manusia. Dalam buku itu Heidegger telah menetapkan eksistensi *Dasein* sebagai suatu “pertarungan” antara keterlemparan dan keseharian, antara autensitas dan inautentisitas.

Antara Dasein dan Digi-sein

Kita yang hidup di era telepon genggam tidak puas dengan cerita Heidegger itu. Di mana peran *Facebook*, *Whatsapp*, *Twitter*, *Instagram*, *Yahoo*, *Google* dst. dalam drama *Dasein* itu? Dengan mudah kita menemukan hal yang tidak dikatakan Heidegger: *Dasein* adalah

makhluk bertubuh yang menapak di atas bumi, berjenis kelamin, bisa tua dan mati atau – sebut saja – entitas korporeal. *Sein und Zeit* ditulis sebelum Perang Dunia II. Waktu itu, baru ada radio dan TV hitam putih dan belum ada internet. Sulit dipungkiri bahwa *Dasein* yang dimaksud dalam buku itu, mengacu pada entitas korporeal. Lebih dari setengah abad kemudian, umat manusia memasuki era baru, era kita, yaitu era telepon genggam. Manusia harus berhadapan tidak hanya dengan entitas-entitas korporeal. Ia juga melibatkan diri dengan entitas-entitas digital, seperti: video klip, foto, pesan, suara, dst., yang diunggah ke dalam dunia maya.

Data atau *digital files*, memuat tidak hanya informasi objektif, melainkan juga ungkapan-ungkapan diri manusia, seperti misalnya: perasaannya, pemikirannya, harapannya, kisahnya, pengakuannya, dst. Data digital dalam telepon genggam itu tidak pasif; mereka aktif, yakni berubah secara interaktif. Kita boleh mengatakan bahwa *Dasein* tidak sekadar memakai mereka, melainkan juga berinteraksi dengan mereka, yakni: bermain dan bekerja dengan mereka, seperti yang terjadi dengan interaksi dalam dunia korporeal. Entitas-entitas digital itu bukan sekadar alat-alat. Mereka “lebih” daripada instrumen karena mereka terus berubah dan bahkan “tumbuh” seolah memiliki hidup mereka sendiri. Eksistensi digital belum dimuat dalam buku Heidegger. Seandainya menulis di era telepon genggam, Heidegger kiranya akan menyebut mengada-mengada digital itu *digitale Seiende* atau – dalam singkatan yang diberi Hubert Dreyfus – *Digi-sein*. Apakah Digi-sein merupakan realitas mental atau material bisa diperdebatkan, tetapi satu hal yang pasti: *Digi-sein* adalah sarana teknologis bagi tujuan-tujuan *Dasein*. Memecahkan masalah metafisika teknologi ini sama pentingnya dengan teknologi itu sendiri.

Munculnya *Digi-sein* membuat kita bertanya-tanya. Bolehkah kita menganggap *Dasein* juga bereksistensi di dalam dunia digital? Kalau

Dalam *Facebook, twitter, G-mail, Yahoo*, dst. terdapat banyak almarhum yang masih bereksistensi sebagai *Digi-sein*. keluar dari grup *Whatsapp*, misalnya, kita dianggap tidak berada dalam grup itu. Lalu kita diundang masuk ke grup lain dan ada di grup itu. Keberadaan kita di situ lalu juga memiliki kisah sendiri yang bisa berbeda dari kisah kita di dunia korporeal. Boleh dikatakan bahwa “diri” kita di sana juga merupakan hasil interaksi, persepsi, konstruksi dari berbagai respons. Namun “diri” kita dalam media-media sosial itu bisa berbeda dari eksistensi korporeal kita. Ada semacam pola atau konsistensi yang dibangun lewat percakapan dalam ruang virtual yang bisa berbeda dari diri aktual kita. Tidak jarang eksistensi digital itu memengaruhi pikiran dan perasaan kita di dalam eksistensi korporeal kita. Sebagai “diri” dalam *Whatsapp, Twitter, Facebook*, dst. *Dasein* memiliki makna eksistensi sendiri yang bisa berbeda dari makna eksistensi korporealnya. Dualitas seperti ini tidak dikenal oleh penulis *Sein und Zeit*.

Telepon pintar di genggamannya kita telah membuat eksistensi *Dasein* menjadi jauh lebih kompleks daripada yang barangkali dapat dibayangkan oleh Heidegger dalam bukunya. Eksistensi *Dasein* dalam dunia digital itu tentu bukan *Dasein* karena tidak “terlempar”, tidak singular, tidak unik, melainkan dapat direproduksi dan dapat menjadi viral ke berbagai pengguna gawai. Namun sebagaimana *digital files* yang lain, ia termasuk *Digi-sein*. Sebagai *Digi-sein* manusia bukan lagi *In-der-Welt-sein* (berada-dalam-dunia), melainkan *In-der-WWW-sein* (berada-dalam-www). Jadi, seluruh ulasan Heidegger dalam *Sein und Zeit* yang masih bertolak dari eksistensi korporeal *Dasein* memang perlu dibaca ulang dengan mata zaman kita.

Ada sekurangnya tiga persoalan. *Pertama*, soal keterlemparan (*Geworfenheit*). Dalam eksistensi ragawinya keterlemparan itu sekali saja, sekurangnya sebagai momen primordial. Kita lahir sekali sebagai

bayi. Namun *Digi-sein* bisa terlempar berkali-kali. Ia muncul tiba-tiba di sebuah kelompok, sekonyong-konyong berkomentar, pamer, mengeluh, protes, dst., lalu menghilang beberapa saat dan menjadi *lurker*. Grup media sosial “tempat” dia berada juga *Digi-sein* yang dapat membangun kebersamaan digital (*digitales Mitsein*) seperti kelompok bertubuh. Tentu yang merasa dan berpikir tetaplah *Dasein*, yakni si pengguna telepon genggam, sementara *Digi-sein*, kendati mengungkapkan “emosi”, sebenarnya tetap tidak punya emosi atau – katakanlah – “berdarah dingin”, karena mereka adalah pesan-pesan digital yang berubah-ubah. Namun *Digi-sein*, meski tidak menghayati emosi, dapat menyampaikan pesan emosional yang membangkitkan emosi pengguna. Pengguna masuk dalam *alterity-relation* dengan mesin cerdas, dan dalam bentuk hubungan ini alat dialami sebagai semacam subjek karena interaktivitasnya.

Kedua, soal kehadiran (*Gegenwartigkeit*). Heidegger menjelaskan bahwa *Dasein* adalah *Da-sein, there-being*, yaitu: berada-di-sana. Penjelasan itu mengacu tidak lain pada kehadiran bertubuh. Sebagai entitas korporeal kita bisa hadir hanya di satu tempat pada satu saat. Kata “di sana” menunjukkan hal itu. Berada-di-sana tidak bisa lain selain

Manusia bukan lagi manusia jika berada-dalam-www, karena kemanusiaan ditentukan oleh kematian yang melekat pada kehidupannya, dan *Digi-sein* memang bisa di-*delete*, tetapi tidak mengalami kematian.

hadir di satu tempat, yakni “di sana”. Di era telepon genggam kehadiran tidak bisa dibatasi oleh tempat. Sementara rapat di kantor, kita bisa hadir secara digital dalam rapat lain di tempat lain, misalnya, dalam grup *Whatsapp* kita yang sedang berada di sebuah rumah makan. Kehadiran jarak jauh atau telepresensi ini membuat *Digi-sein* tidak berada di satu tempat pun. Dia tidak berada-di-sana, seperti *Dasein*, melainkan di mana pun, sekaligus tak

di mana pun. Berada -dalam- *www* menghilangkan konsep tempat yang selama ini dimengerti dengan kehadiran korporeal. *Digi-sein* bisa omnipresen seperti tuhan. Meski *Dasein* sebagai entitas korporeal tetap berakar di tempat tertentu, omnipresensinya sebagai *Digi-sein* membuat telepresen di berbagai tempat sekaligus. Dalam Bab 8, kita masih akan membahas hal ini sebagai deteritorialisasi.

Akhirnya, satu masalah lain yang perlu dipikirkan saat membaca buku Heidegger di era telepon genggam adalah masalah keberakhiran (*Endlichkeit*). Manusia sebagai *Dasein* memang berada menuju akhir, maka Heidegger menyebutnya *Sein-zum-Tode* atau berada-menuju-kematian. Tidak demikian dengan *Digi-sein*. Dalam *Facebook*, *Twitter*, *G-mail*, *Yahoo*, dst. terdapat banyak almarhum yang masih bereksistensi sebagai *Digi-sein*. Eksistensi digital bukan suatu kemewaktuan (*Zeitlichkeit*), yakni suatu keberadaan menuju kematian. *Digi-sein* tidak memiliki subjektivitas yang menghayati kematian yang menghampiri. Bahkan serial waktu dulu-sekarang-nanti tidak ada di dunia maya; mereka bahkan bisa berimpit. *Digi-sein* tidak mewaktu. Akhir dari *Digi-sein* bukanlah suatu akhir yang tetap, seperti pada *Dasein*, melainkan suatu akhir sementara, misalnya karena pulsa habis, susah sinyal, atau putus koneksi. Akhir seperti itu semu karena begitu gawai berfungsi lagi, eksistensinya muncul lagi. Singularitas dan autentisitasnya hilang, begitu eksistensi dapat direproduksi. Di sini kita dapat menjawab pertanyaan judul bab ini: Manusia bukan lagi manusia, jika berada-dalam-*www*, karena kemanusiaan ditentukan oleh kematian yang melekat pada kehidupannya, dan *Digi-sein* memang bisa di-*delete*, tetapi tidak mengalami kematian. *Digi-sein* jelas tidak mungkin berubah menjadi *Dasein*, tetapi ia dapat memberikan ilusi keabadian secara teknologis kepada *Dasein*. Ilusi ini, jika menjadi nyata, ternyata tidak membahagiakan. Steven Spielberg melukiskan paradoks itu dalam filmnya *Artificial Intelligence* (2001). “Mecha”, robot supercerdas

bernama David, terprogram sebagai anak yang bisa mencintai, unik, berperasaan, bisa menyesal, atau kesepian. Semua sama seperti *Dasein*, kecuali satu: dia bukan *Sein-zum-Tode* (berada-menuju-kematian). Baru setelah ribuan tahun akhirnya bertemu ibunya, ia akhirnya *off*. Apakah Mecha suatu subjek? Mungkinkah subjektivitas tanpa kematian? Pertanyaan yang sama menggelitik kita ketika memikirkan *Digi-sein*. Robot cerdas dan secanggih apa pun tetap *Zubandenes*, alat di tangan *Dasein*. Subjektivitas alat hanyalah kesan atau gambaran yang muncul dalam diri manusia sebagai analogi antara alat itu dan dirinya.

Das Man, Warganet dan Phubbing

Ketiga persoalan yang telah dibahas di atas membuat drama eksistensi manusia di era telepon genggam menjadi berlapis dan rumit. Eksistensi korporeal tidak hanya berdampingan dengan eksistensi digital, melainkan juga saling berinteraksi. Pertanyaan tentang autentisitas tetap mengganggu bagai hantu. Bagaimana menjadi diri sendiri, ketika citra-citra manusia sebagai *Digi-sein* dapat direproduksi tanpa batas dan mendapat respons beragam dari lokasi-lokasi berbeda? Bukankah “diri” lalu kehilangan isinya dan menjadi arus relasi-relasi yang dibentuk oleh respons-respons itu, jika membiarkan diri dipengaruhi respons-respons tersebut? Di manakah autentitas?



Sumber: facebook.com

Rasa takut ketinggalan informasi menjadi kondisi eksistensial baru yang mendorong untuk terus berceloteh di dunia digital. Heidegger mencari autentisitas dan implisit juga memuliakannya² sehingga intelektual neo-Marxis seperti T.W. Adorno dalam *Jargon der Eigenlichkeit* (1964) mengkritiknya – dan sekaligus juga menyalahpahaminya – sebagai jargon yang mendukung Nazi. Sebetulnya dulu, di era Perang Dunia I dan II, konsep autentisitas berfungsi baik untuk mengambil jarak dari masyarakat massa (*Massengesellschaft*) yang waktu itu bangkit dalam gerakan-gerakan totaliter. Di era telepon genggam kita tetap menghadapi tegangan antara keterlemparan dan keseharian. Dewasa ini memang keadaan tidak jauh berbeda. Massa juga ada dalam bentuk perilaku konsumen dalam kapitalisme atau perilaku *voters* dalam demokrasi. Namun ada hal-hal yang berbeda yang perlu dikenali sehingga tidak semua asumsi Heidegger dalam bukunya bisa kita ambil.

Dikeruhkan oleh propaganda politis atau bujukan iklan-iklan konsumeristis di pasar, sulitlah menemukan kesejatan diri. Untuk menyintas, individu cenderung oportunis dan mengikuti desakan kolektif. Analisis Heidegger dalam bukunya jelas merupakan bentuk kewaspadaan terhadap sikap larut ke dalam kerumunan. Masalahnya tidak terletak pada sikap banal yang diperlihatkan dalam keseharian, sebagaimana ditunjukkan oleh muridnya, Hannah Arendt, melainkan pada kelupaan akan momen primordial *Dasein*, yakni keterlemparannya. Tidak mengherankan bahwa berbeda dari Arendt yang sangat menghargai kepublikan, Heidegger justru sangat mencurigainya: “Kepublikan membuat segalanya gelap dan mengklaim yang begitu terselubung sebagai yang dikenal dan dapat diakses setiap orang.”³

2 Heidegger dalam *Sein und Zeit* tidak eksplicit mengatakan bahwa seharusnya *Dasein* autentik karena ontologi dan fenomenologi berciri deskriptif, namun arah dan tujuan analisisnya tidak menyembunyikan hal itu.

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, h. 127

Yang disebut “publik” itu sama sekali buram, berkabut, dan tidak jelas. Istilah yang dipakainya untuk menjelaskan cara berada *Dasein* yang larut ke dalam kerumunan ini adalah *das Man*.

Bahasa Indonesia memiliki padanan kata untuk *das Man*, yaitu ‘orang’, seperti ketika dipakai dalam frasa “kata orang”. Alih-alih memahaminya secara sosiologis atau psikologis sebagai massa atau depersonalisasi, Heidegger memahaminya secara ontologis sebagai “larut sepenuhnya ke dalam cara berada ‘orang-orang lain’”.⁴ Cara berada orang-orang lain – bukan cara berada kita sendiri – sedemikian menentukan diri kita, sehingga “kita menikmati dan memuaskan diri, seperti *orang* menikmati; kita membaca, melihat, dan menilai tentang sastra dan seni, seperti *orang* melihat dan menilai; kita menarik diri juga dari ‘kerumunan besar’, seperti *orang* menarik diri; kita ‘tersinggung’, seperti *orang* tersinggung”.⁵ *Das Man* bukan massa korporeal, melainkan kondisi eksistensial *Dasein*. Entah sendirian atau dalam kerumunan, jika meniru orang-orang lain, kita adalah *das Man*.

Konsep *das Man* bagi Heidegger mengacu pada perilaku imitatif yang dulu juga dilakukan terhadap demagogi fasistis. Manusia tidak menjadi dirinya, melainkan menjadi apa kata *Führer*, kata partai atau kata kelompok. Itulah kejatuhan *Dasein*, momen dirinya lupa pada keterlemparannya yang dilukiskannya sebagai gerak “godaan, penenangan, keterasingan, dan keterjebakan”.⁶ Kejatuhan, yakni larut ke dalam keseharian, tampak dalam rasa ingin tahu (*Neugier*) dan melakukan *chatting* atau membuat gosip (*Gerede*). Contoh keseharian kita melimpah. Duduk di kursi kereta sambil *chatting* dengan ponsel, kita tenggelam dalam obrolan dan diseret terus oleh rasa ingin tahu. Itulah cara berada keseharian yang disebut *das Man*.

4 Lih. *ibid.*, h. 126

5 *Ibid.*, h. 126 (Cetak miring dari saya)

6 Lih. *ibid.*, h. 178

Dengan klik pada layar pengguna dapat beralih-alih peran entah sebagai demagog atau kerumunan. Kerumunan orang masih relatif stabil, sedangkan warganet bukanlah entitas yang solid. Bagai dewa-dewa dalam mitologi kuno Digi-sein dapat cepat sekali berubah wajah.

Dewasa ini, rasa ingin tahu menjadi *mood* harian, yang dipicu oleh kecemasan informasi (*Informationsangst*) akibat kesenjangan antara melimpahnya data digital dan kemampuan kita untuk menangkap mereka.⁷ Rasa takut ketinggalan informasi menjadi kondisi eksistensial baru yang mendorong untuk terus berceles di dunia digital. *Chatting* menghasilkan rasa ingin tahu, dan rasa ingin tahu melahirkan *chatting*. Dengan *chatting*, kita sebagai pengguna gawai ingin tetap bereksistensi di dunia

digital, yakni sebagai *Digi-sein*, tetapi kita malah lupa eksistensi ragawi kita yang ditandai kecemasan eksistensial bahwa suatu saat kita akan berakhir. Kita seolah bersama orang-orang lain dalam ponsel kita, tetapi kebersamaan telepresen itu mengaburkan kesadaran asli bahwa kita ini sebenarnya tetap seorang diri dengan diri kita sendiri sebagai yang terlempar ke dalam dunia.

Perilaku baru yang seolah menjadi keharusan baru dalam interaksi digital, yakni *selfie*⁸, mengalihkan rasa keterlemparan itu kepada sosialitas yang sering tetap dangkal. Dengan *selfie*, seseorang ingin menemukan dirinya tetapi dalam tindakan itu ia sekaligus kehilangan dirinya karena melekatkan diri itu pada kesan-kesan orang lain. Komunikasi digital bukan tempat untuk menemukan diri, karena perjumpaan digital tidak holistik, dan si aku menjadi objek bagi yang lain. Menurut sebuah tilikan percakapan di media sosial tidak memuaskan jiwa yang dahaga untuk menemukan jati dirinya karena “tidak mengizinkanku untuk

7 Bdk. Rafael Capurro, *Homo Digitalis*, (Wiesbaden: Springer, 2017), h. 75.

8 Oxford English Dictionary menetapkan “*selfie*” sebagai *word of the year* pada tahun 2013.

mengasihi orang lain, tidak mengizinkan untuk secara efektif belajar tentang diriku sendiri, atau kemungkinan-kemungkinanku melalui pemahaman orang lain tentang dunia, tidak mengizinkan secara intim menyingkapkan diriku kepada orang lain”. Dalam media sosial, orang tidak menatap kita, melainkan tayangan kita, maka kita tidak mempersepsi diri sebagai yang ditatap. Ada ceruk, antara tatapan orang pada tayangan kita dan diri kita, dan ceruk itu tidak diisi oleh media sosial. Kita menyangka sedang mengasihi orang lain dalam *Facebook*, tetapi yang sesungguhnya terjadi, kita sedang mengasihi *Facebook* itu sendiri.⁹ Bukan *Dasein* yang kita temukan di situ, melainkan *Digi-sein*. Bahkan sebuah perilaku baru di era digital yakni publikasi pengakuan, tidak membantu penemuan diri. *Digi-sein* berbeda dari *Dasein* yang alergis terhadap yang publik. Ia menjebol kebiasaan berabad-abad untuk menyimpan rahasia pribadinya jauh-jauh dari sorot mata orang lain. Jadi, sekarang di era digital, *Digi-sein* tidak ke kamar pengakuan dosa, melainkan meng-klik *Facebook* dan memublikasi pengakuannya di sana. Tingkah *Digi-sein* ini jelas asing bagi Heidegger. Mengumbar rahasia pribadi baginya, lebih tampak sebagai kedangkalan daripada keterbukaan, lebih kehilangan daripada penemuan diri.

<p>Dilihat dari zaman kita, Heidegger terkesan eksentrik. Demokrasi begitu menghargai kepublikan. Segalanya mau diukur dari kebenaran publik. Namun Heidegger sulit mengatakan bahwa seorang pengguna gawai sedang sendirian, karena bisa saja dia sedang “bersama” kelompoknya.</p>	<p>Justu mencurigainya. Ulasannya tentang <i>das Man</i> jelas menentang arus zaman kita. Justu di sinilah letak sikap kritisnya. Di zaman kita mungkin tidak ada yang lebih tiranis daripada kumpulan anonim jutaan pesan digital dari para pengguna gawai</p>
--	---

9 Lih. Michael Stephen Lopato, “Social Media, Love, and Sartre’s Look of the Other: Why Online Communication is not Fulfilling”. Artikel riset yang diserahkan ke Springer, Dordrecht, 2015 (tanpa angka halaman)

Jadi, bersamanya kita
boleh mengatakan
bahwa telepon pintar
“mewahyukan” cara
berada kita di zaman ini.

yang lalu mendapat nama yang terdengar
positif, yaitu “warganet” (*netizen*). Di
zamannya, Heidegger berhadapan dengan
kerumunan orang, lalu ia bicara tentang
desakan kolektif sebagai *das Man*. Begitu
berkabutnya subjek yang mendesak itu
sehingga ia menyebut situasi desakan

kolektif itu *Diktatur des Niemands* (kediktatoran oleh bukan siapa-siapa). Di zaman kita, telepon genggam telah meradikalkan *das Man* sebagai warganet. Hidup menurut “kata orang” atau menurut “standard internet” menjadi makin menekan ketika kita bisa mengakses dan diakses setiap orang lain, di mana pun dan kapan pun.

Tentu ada perbedaan yang perlu dikenali. Massa didikte oleh seorang diktator, sedangkan warganet tidak memiliki diktator, karena mereka semua adalah diktator sekaligus massa. Perbedaan struktural antara diktator dan massa yang dulu dipertahankan menjadi kabur, ketika setiap saat lewat klik di layar ponsel, warganet bisa beralih dari diktator ke massa dan dari massa ke diktator. Jadi, warganet itu *das Man* sekaligus bukan. Dulu, massa harus hadir dengan tubuh mereka di lapangan atau auditorium; kini propaganda dilakukan langsung empat mata dari pengguna ke pengguna tanpa kehadiran tubuh mereka. Warganet bukanlah massa ragawi; mereka adalah *Digi-sein* berupa kumpulan pesan-pesan digital. Tak perlu ada korelasi, konsistensi, ataupun konsekuensi langsung antara *Digi-sein* dan para pengunduh mereka. Korelasi, konsistensi, dan konsekuensi ditarik oleh para penerima pesan lewat interpretasi. Sejauh pesan-pesan digital ini menentukan cara berada mereka, warganet adalah *das Man* dalam genggam. Bagi kerumunan dalam auditorium, warganet dapat merundung dan mempersekusi seseorang. Mereka bisa seketika beralih dari mempertuhan menjadi mempersetan orang yang sama.¹⁰

10 Lih. kasus selebritas dalam aplikasi *Tik Tok* bernama Bowo yang dirundung

Menggantungkan diri pada penilaian warganet jelas menghalangi kita untuk menjadi diri sendiri.

Namun warganet tidak persis sama dengan *das Man*. Kaburnya perbedaan antara massa dan diktator di era telepon genggam membuat *das Man* kehilangan keniscayaannya. Radio dan TV lebih niscaya, mendikte kelompok ragawi yang hadir di sekitar gawai-gawai itu. Keduanya adalah media monologal. Namun telepon pintar merupakan media yang interaktif dalam genggamannya individu. Dengan klik pada layar, pengguna dapat beralih-alih peran, entah sebagai demagog atau kerumunan. Kerumunan orang masih relatif stabil, sedangkan warganet bukanlah entitas yang solid. Bagai dewa-dewa dalam mitologi kuno, *Digi-sein* dapat cepat sekali berubah wajah. Entitas-entitas digital sangatlah cair, terus mengubah diri bagai rentetan topeng-topeng tanpa wajah. Dengan komunikasi digital yang hilang bukan hanya perbedaan antara diktator dan massa, melainkan juga antara individualisme dan kolektivisme. Sulit mengatakan bahwa seorang pengguna gawai sedang sendirian, karena bisa saja dia sedang “bersama” kelompoknya. Sementara kita mengira dia sedang bersama teman duduknya, dia sebetulnya sedang *phubbing* dan terisolasi dari temannya itu. Dalam arti ini, *das Man* tidak niscaya, melainkan tersedia sebagai pilihan.

Perilaku *phubbing*,¹¹ yakni sibuk dengan telepon genggam sambil mengabaikan orang atau situasi di sekitarnya, menunjukkan ambivalensi antara berada-dalam-dunia dan berada-dalam-www. Apakah di dalam perilaku ini orang bersikap individualistis atau kolektivistis, tetap dirinya atau telah menjadi anggota kerumunan? Lalu, apakah dengan *phubbing* orang sedang menjadi demagog atau

warganet setelah jumpa darat dengannya. “Sikapi Serius Kekejaman Warganet”, dalam: *Kompas*, 8 Juli 2018, h.1.

- 11 Kata *phubbing* adalah neologisme yang diperkenalkan *Mcquarie Dictionary* dalam rangka kampanye melawan perilaku tersebut. Perkenalan kata ini menambah kata-kata baru yang muncul dari konteks penggunaan ICT, seperti misalnya kata *selfie* dan *viral*.

massa? Sulit memilih salah satu, karena *phubbing* membuatnya berada dalam dua dunia paralel yang berbeda. Dalam dunia korporeal bisa saja pengguna ponsel tetap dirinya, sementara keasyikannya dengan *Digi-sein* menjadikannya *das Man*. Dalam situasi lain, ia adalah *das Man* dalam dunia nyata, karena ia mengikuti cara berada teman-temannya, tetapi di dunia maya, ia justru tampil sebagai dirinya, karena adanya kebebasan berkomunikasi. Tidak perlu ada konsistensi dan korespondensi antara “diri” dalam dunia ragawi dan dalam dunia maya. Bahkan kerap terjadi kontradiksi di antara keduanya. *Schizophrenia* menjadi gejala keseharian yang dianggap normal.

Komunikasi digital menghasilkan kompleksitas eksistensial yang tidak terdapat di saat Heidegger menulis bukunya. Ambivalensi juga ditanggung oleh konsep yang sangat penting bagi Heidegger, yakni autentisitas. Autentisitas di dalam dunia nyata tidak menjamin autentisitas dalam dunia digital, dan sebaliknya. *Dasein* bisa menjadi dirinya dalam dunia digital karena kebebasan komunikatifnya, sementara di dalam kehadiran bertubuh, dirinya adalah *das Man* karena situasi berbeda. Konsep ketersituasian (*Befindlichkeit*) juga menjadi ambivalen karena dunia digital sanggup melipatgandakan situasi yang membuat dunia korporeal hanyalah salah satu situasi. Sebagai *Da-sein* manusia hanya ada-di-sana – itulah ketersituasiannya –, tetapi *Digi-sein* membuatnya ada di mana-mana, sehingga ia tersituasi sekaligus tak tersituasi. Apa yang disebut “situasi” itu sendiri lalu kehilangan keunikannya karena ia bisa diputar lagi atau dibuat viral dan *placeless*.

Telepon Genggam dan *Gestell*

Autentisitas dan inautentisitas merupakan tegangan tetap dalam karya awal Heidegger, *Sein und Zeit*. Klaimnya sangat berani: seluruh tradisi metafisika Barat gagal memahami Ada. Jadi, agaknya kurang adil mengomentari buku itu seperti di atas karena buku itu

Dalam situasi itu bukan hanya ponsel tersedia bagi manusia; manusia juga merupakan “persediaan” bagi ICT yang harus tersedia setiap saat untuk menghasilkan koneksi yang membuatnya operasional.

belum selesai ditulis. Belum selesai, tapi buku itu dipersembahkan dari pondok Todtnauberg kepada Edmund Husserl, gurunya, lalu diterbitkan dan membuat terobosan di dunia filsafat. Justru karena belum selesai itu, orang menebak-nebak gambar besar yang belum selesai itu. Bisa diduga seluruh proyeknya adalah tentang Ada, tapi kemudian macet di tengah jalan karena terjadi apa yang disebut *die Kehre* (pembalikan) dalam pemikirannya. Jika

penulis *Sein und Zeit* disebut Heidegger I, tulisan-tulisannya pasca-*die Kehre* disebut Heidegger II. Pada babak baru tersebut Heidegger justru banyak bicara tentang teknologi dalam kaitannya dengan eksistensi manusia. Jadi, alih-alih komentar kritis, kali ini lebih baik kita menimba inspirasi darinya.

Heidegger II tidak bicara tentang *Facebook*, *Twitter*, *Yahoo*, *Whatsapp* atau sejenisnya. Dia bukan analis *Information and Communication Technology* (ICT) ataupun komentator media. Gambar besar yang belum selesai yang boleh ditebak adalah bahwa kali ini pun dia ingin menguak makna Ada. Menarik bahwa kali ini, dalam rangka memahami makna Ada itu, ia harus berhadapan dengan teknologi modern. Alasannya masuk akal, sejak awal, dia memikirkan apa yang disebutnya sejarah Ada (*Seinsgeschichte*). Agar tidak salah paham, hal ini juga perlu sedikit klarifikasi. Dengan kata “sejarah” biasanya kita memahami sebagai sebuah sekuensi era-era yang berkaitan dan berkesinambungan secara progresif. Georg W. F. Hegel, misalnya, memahaminya sebagai gerak dialektis menuju tujuan tertentu. Pandangan Heidegger total berbeda. Sejarah Ada bukan sejarah empiris, seperti misalnya sejarah politis atau sejarah seni. Yang

diulas di sini sebagai “sejarah” adalah penyingkapan-penyingkapan Ada. Era sejarah metafisika ini tidak berkesinambungan, melainkan berupa patahan-patahan, karena setiap era merupakan permulaan baru sama sekali yang diterangi oleh penyingkapan tertentu Sang Ada.¹² Akibatnya, dunia, diri manusia, dan bahkan Tuhan dipahami secara berbeda-beda karena Ada menyingkap secara berbeda-beda dari era ke era. Era kita, era teknologi adalah sebuah permulaan baru. Di dalamnya Ada mewahyukan diri secara baru. Di era ini menurut Heidegger Ada tersingkap sebagai *Gestell*.

Di sini, seperti juga dalam tahap sebelumnya, Heidegger tidak berspekulasi abstrak dengan menggantung ide di awan-awan. Ia tidak menulis *non-sense*. Problem yang dibicarakannya ada di depan mata, di genggam tangan kita saat ini. Apakah sebenarnya ICT, seperti misalnya telepon genggam, jika dilihat secara ontologis? Pertanyaan seperti ini yang tak pernah dilontarkan justru diajukan dan ingin dijawabnya. Umumnya, kita memahami gawai sebagai alat-alat atau sarana-sarana untuk tujuan-tujuan. Kita memakai ponsel, misalnya, untuk melakukan *chatting* dengan seseorang agar ia datang ke acara kita. Tidak demikian dengan Heidegger. Dalam bukunya *Die Frage nach der Technik* (Pertanyaan mengenai Teknologi) yang terbit tahun 1954, ia melihat teknologi lebih dalam daripada sekadar sarana untuk tujuan tertentu. Teknologi bukan sekadar piranti, melainkan suatu cara penyingkapan Ada karena hakikat teknologi adalah hakikat hubungan kita dengannya.¹³ Jadi, bersamanya kita boleh mengatakan bahwa telepon pintar “mewahyukan” cara berada kita di zaman ini. Bukan gaya hidup yang dimaksud di sini melainkan lebih serius daripada itu, yakni hubungan metafisis kita dengannya.

12 Bdk. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, (Oxford: Blackwell, 2000); *ibid*, h. 95 dst.

13 Lih. George Pattison, *The Later Heidegger*, Routledge, (London: Routledge, 2000), h. 53 dan 65.

Coba kita membayangkan situasi ketika segala hal terkoneksi secara digital dalam *Internet of Things*. Dalam situasi serba terkoneksi itu ICT bukan sekadar perkakas di hadapan kita; kita sendiri berada di dalamnya sebagai komponen-komponennya karena kita memandang segalanya dari ICT. Teknologi canggih ini pun “memerlukan” kita sebagai bagian konektivitasnya. Dipengaruhi proses dan jaringan kerja ICT, kita pun melihat hal-hal seperti ICT melihatnya. Boleh dikatakan, ICT telah menjadi sebuah wawasan komprehensif atas dunia, masyarakat, dan diri manusia. Dunia yang dilihat ICT, maka juga kita lihat, tentulah sebuah dunia artifisial. Internet telah mengecilkan ukuran *globus* dan membuat segalanya dekat dalam jangkauan. Namun semua ini terjadi dengan ongkos bahwa manusia dicerabut dari kampung halamannya, dari dunianya, dan menjadi bagian objek-objek teknologis yang artifisial.¹⁴ Cara berada manusia, di mana manusia ditempatkan sebagai komponen-komponen dunia teknis yang komprehensif itu disebut Heidegger dengan kata Jerman “*Gestell*”, yang lalu diterjemahkan ke dalam Inggris menjadi “*Entframing*”. Mungkin, kata itu bisa diterjemahkan ke bahasa Indonesia menjadi ‘terbingkai’.

Telepon genggam jelas bukan sekadar barang yang kita pakai; ia merupakan sebuah sistem yang memasukkan kita ke dalam kerangka kerjanya sedemikian sehingga kita juga dipakai oleh sistem itu. “Terbingkai”, yakni cara berada kita di era telepon genggam, menyulitkan kita untuk membedakan, apakah kita atau justru ponsel kitalah yang berpikir. Bukankah dewasa ini banyak orang mulai kerap mengingat, merasa, dan bahkan mencari kebenaran lewat aplikasi dalam ponsel kita. Perbedaan antara originalitas dan artifisialitas dalam pikiran makin kabur, karena kita juga berpikir bersama ponsel. Lalu, ketika semua hubungan kita dengan dunia nyata, entah itu dengan bank, kasir, sekolah, pasar swalayan, atau kantor dialihkan menjadi

14 lih. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, h. 117.

aplikasi-aplikasi dalam ponsel kita, pada saat itu pula kita dapat merasa seolah-olah bisa menangani dunia “dengan jempol”. Namun yang sesungguhnya berlangsung, kita tidak hanya memakainya; gawai juga memakai kita lewat perintah-perintah dalam aplikasi-aplikasi itu untuk eksistensi ICT.

Dalam situasi itu bukan hanya ponsel tersedia bagi manusia; manusia juga merupakan “persediaan” bagi ICT yang harus tersedia setiap saat untuk menghasilkan koneksi yang membuatnya operasional. Di mana pun dan kapan pun kita berada, sistem akan memantau dan kita harus dapat diakses jika mau tetap terkoneksi. Keadaannya mirip seperti sistem ekonomi yang membutuhkan kita untuk meningkatkan konsumsi demi pertumbuhan dan produktivitasnya. Kita telah terjebak di dalamnya sebagai salah satu komponen anonimnya. Itulah “terbingkai”, cara berada zaman kita menurut Heidegger. Kondisi metafisis ini bagaikan mimpi buruk, tapi mimpi buruk ini telah menjadi keseharian sehingga orang merasa tidak perlu dipersoalkan.

***Gelassenheit* dengan Telepon Genggam**

Bagaimana kita merespons *Gestell*? Heidegger membedakan dua macam cara berpikir: *das rechnende Denken* (pemikiran kalkulatif) dan *das besinnliche Denken* (pemikiran meditatif). Telepon genggam adalah teknologi, sistem di mana kita adalah komponennya. Kita berpikir seperti teknologi, yakni mengalkulasi, mengoperasikan, mengejar target, memperlalat, menemukan kausalitas, menalar, dst. Bentuk pikiran seperti itu adalah *das rechnende Denken* atau berpikir kalkulatif. Teknologi hanyalah sebuah contoh. Cara berpikir seperti ini dipraktikkan secara luas, misalnya dalam ekonomi, dalam sains, dalam riset-riset ilmiah, dalam modernitas itu sendiri, dan bahkan bisa ditelusuri sampai pada kebutuhan *survival* manusia. John M. Anderson, komentator Heidegger, menyejajarkan cara berpikir seperti ini

dengan fabel, dongeng tentang hewan-hewan yang mempertahankan kelangsungan hidup mereka di tengah rimba.¹⁵

Heidegger mengingatkan bahwa berpikir kalkulatif itu bukanlah berpikir. Dalam sebuah tulisannya ia bahkan mengatakan bahwa yang terjadi di sini adalah “lari dari berpikir”.¹⁶ Mengapa demikian? Filsuf ini tidak bermaksud menyombongkan diri. Ia ingin kita waspada dengan pikiran kita. Karena manusia terus mengadaptasi mekanisme impersonal ciptaannya sendiri, yakni teknologi, ekonomi, sains, dst., berpikir bukan lagi berpikir, melainkan mengadaptasi mekanisme itu. Bagi Heidegger letak masalahnya adalah di sini: Adaptasi pikiran pada mekanisme objektif itu membuat manusia kedingungan dari pertanyaan-pertanyaan eksistensial kepada dirinya sendiri. Ketika menjadi operator mesin atau mekanisme apa pun yang rutin, repetitif, berpola, kita merasa berpikir, tapi sebenarnya kita sedang mengikuti gerak mekanisme itu.

Dewasa ini, dalam modernitas, mekanisme-mekanisme makin banyak dan makin komprehensif. Orang tidak perlu berpikir; cukup menyesuaikan diri dengan mereka. Kesibukan kita dengan telepon pintar, misalnya saat jempol gatal dan mengetik pesan-pesan, banyak tidak didasari pemikiran, melainkan hanya meneruskan hal-hal yang mekanis dan repetitif dalam siklus komunikasi yang banal. Itulah era kita, ketika pencarian kebenaran telah direduksi menjadi *browsing* atau *googling*. Manusia tak lagi perlu berpikir; cukup menggerakkan jempol. Hasilnya tentu mengerikan: bukan manusia reflektif, melainkan manusia refleks. *Homo digitalis* menjadi tidak lebih daripada manusia jari yang membuat klik secara robotik. Menyadari banyaknya manusia refleks dewasa ini, tidaklah sulit mengerti perkataan Heidegger dalam pidatonya di Messkirch: “Ketidakberpikiran (*Gedankenlosigkeit*) adalah seorang tamu menyeramkan yang datang dan pergi di mana saja

15 Lih. John. M. Anderson, “Introduction”, dalam: Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, (New York: Harper Colophon Books, 1969), h. 11 dst.

16 Lih. *ibid.*, h. 45

Alat itu memang hebat dan berguna, tetapi sekaligus kita sadari bahwa diri kita telah begitu jauh diperbudak olehnya. dalam dunia hari ini”.¹⁷ Kita masih akan membahas masalah ketidakberpikiran ini dalam Bab 8 dengan melibatkan pemikiran Hannah Arendt yang adalah murid Heidegger. Kesamaan motif berpikir mereka tidak mengejutkan, karena Arendt banyak terinspirasi oleh gurunya.

Untuk menghadapi *Gestell*, Heidegger menyarankan cara berpikir yang sudah tertanam dalam diri manusia, yaitu berpikir meditatif. Tidak perlu kita langsung menyejajarkannya dengan pesan-pesan mistis dalam *Upanishad*, seperti diusulkan Anderson. Berpikir meditatif bukan mistik.¹⁸ Yang diacu di sini adalah berpikir dengan fokus, peduli, memperhatikan eksistensi kita. Tidak setiap saat kita berpikir tentang keberadaan kita dalam dunia ini. Hampir tak pernah kita bertanya, misalnya: Mengapa sesuatu itu ada dan bukannya tiada? Pertanyaan seperti itu kerap dianggap tidak berguna. Tapi persis dengan anggapan itu orang telah terjebak dalam berpikir kalkulatif. Orang sibuk dengan banalitas. Orang, misalnya, terobsesi dengan kegunaan telepon genggam, dan tanpa sadar telah begitu tergantung padanya.

Berpikir meditatif bukanlah penolakan atas ICT. “Adalah tolol menyerang teknologi secara buta. Adalah picik mengutuki peralatan teknis sebagai karya iblis,” ujar Heidegger.¹⁹ Kita memang tergantung padanya, tetapi kita perlu menyadari hal itu. Kesadaran seperti itu muncul dari berpikir meditatif. Alat itu memang hebat dan berguna, tetapi sekaligus kita sadari bahwa diri kita telah begitu jauh diperbudak olehnya. Heidegger menyarankan sikap berikut:

“Kita dapat menggunakan piranti-piranti teknis, tetapi

17 *Ibid.*, h. 45

18 Bdk. *ibid.*, h. 11

19 *Ibid.*, h. 53

dengan penggunaan yang pantas menjaga diri kita sedemikian bebas dari mereka sehingga kita boleh membiarkan mereka pergi setiap waktu. Kita dapat memakai piranti-piranti teknis sebagaimana mereka seharusnya dipakai, dan dengan demikian membiarkan mereka sendirian saja sebagai sesuatu yang tidak memengaruhi inti batiniah dan nyata kita”.²⁰

Sikap yang dimaksud Heidegger di sini adalah bersikap relaks terhadap teknologi. Heidegger lalu menyebut sikap tidak melekat, tidak terjerat, atau tidak tergantung pada teknologi itu *Gelassenheit zu den Dingen* (membiarkan hal-hal lewat). Kata Jerman *lassen* berarti membiarkan atau merelakan, maka *Gelassenheit* mungkin dapat diterjemahkan ke dalam kata Indonesia ‘mengikhlaskan’. Kata “ikhlas” adalah kata Arab yang sudah mengindonesia, dan kata itu tidak kedap metafisika karena tumbuh dari konteks religius. *Gelassenheit*, mengikhlaskan, bukan bersikap pasif atau fatalistis, melainkan tetap waspada (*Wachbleiben*) dengan secara aktif membiarkan (*lassen*).²¹

Kita perlu berhati-hati di sini karena lazimnya kita mengandaimkan suatu sikap sebagai sikap pragmatis. *Gelassenheit*, mengikhlaskan, bukan suatu sikap pragmatis belaka tanpa pandangan dunia; ia berasal dari suatu keinsafan mendasar atas kondisi metafisis manusia. Keinsafan macam itu diperoleh lewat permenungan yang mendalam. Heidegger mengambil istilah *Gelassenheit* dari tradisi mistik Kristiani, yakni dari Meister Eckhart. Istilah itu bagi para mistiskus mengacu pada kedamaian dalam Tuhan yang mereka alami dengan bersikap tidak terikat pada barang-barang duniawi.²² Heidegger lalu memakai istilah itu untuk menghadapi teknologi yang hakikatnya adalah *Gestell*, yakni cara berada *Dasein* yang menjadi kentara di era ICT ini.

20 *Ibid.*, h. 54

21 Bdk.Barbara Dalle Pezze, “Heidegger on *Gelassenheit*”, dalam: *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 10 (2006), h. 108

22 Lih. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, h. 117

Memperlakukan ICT sebagai *alter ego* dan bukan sebagai alat, lalu juga memperlakukan manusia sebagai alat dan bukan *alter ego* inilah merupakan tantangan nyata yang diwaspadai Heidegger.

Telepon genggam dan sistem ICT yang diperantainya telah menjadi semacam takdir bagi kita sebab Ada menyingkapkan diri di luar kendali manusia. Bagaimana kita bisa menahan laju teknologisasi dunia dan manusia? Kita mau tak mau berada di dalamnya. Setiap saat pikiran, imajinasi, perasaan dan bahkan tindakan kita “dirasuki” pesan-pesan digital yang terus bersirkulasi di dunia maya bagaikan oksigen yang kita hirup. Kita sulit melawan teknologi. *Gelassenheit*, mengikhlaskan, berarti bahwa kita menggunakan objek-objek teknologi, seperti telepon genggam, tetapi tetap bebas darinya, yakni membiarkan telepon genggam itu lepas dari diri kita sehingga ia tidak memengaruhi jati diri kita.

Mengapa teknologi terkait dengan persoalan jati diri? Heidegger tidak berlebihan di sini. Ketika menjadi sangat canggih dengan *Artificial Intelligence* (AI), teknologi memang bisa menjadi semacam *alter ego* yang bukan hanya bisa menghadirkan pikirannya, melainkan juga pikiran warganet atau mitra *gamer* sebagai *das Man*. Ia bereaksi seperti entitas berpikir. Menggunakannya menuntut keterlibatan intelektual. Pengguna bisa teradiksi dan terobsesi dengannya sebagai *alter ego*-nya. Sebagaimana interaksi pada umumnya, interaksi dengan teknologi canggih dapat memengaruhi “diri” manusia. Memperlakukan ICT sebagai *alter ego* dan bukan sebagai alat, lalu juga memperlakukan manusia sebagai alat dan bukan *alter ego* inilah merupakan tantangan nyata yang diwaspadai Heidegger.

Penyakit-penyakit baru yang ditimbulkan oleh penggunaan telepon genggam persis menunjukkan bagaimana alat ini mengubah jati diri manusia. Sebutannya bisa macam-macam dan mengerikan, seperti:

*internet-gaming disorder, cyberchondria, cybersex, cybersuicide, compulsive online-shopping, cyberbullying, dst.*²³ Adiksi internet bisa mengerikan, seperti dialami pasangan muda di Korea, yang menghabiskan waktu untuk memberi makan “putri virtual”-nya dalam *game daring*, sementara putrinya sendiri dibiarkan mati kelaparan.²⁴ Semua penyimpangan ini menandakan satu hal: gawai, seperti telepon genggam atau komputer, telah mengubah jati diri pengguna. Martabatnya sebagai manusia telah dinista oleh alat-alat ciptaannya sendiri. Pengguna tidak lagi memperlakukan alat sebagai alat; sebaliknya, dirinya telah menjadi alat bagi alat. Dia telah menjadi “hewan mekanis” yang dikendalikan gawainya.

Harapan yang ditawarkan Heidegger adalah bahwa *Gelassenheit* dapat menjadi “obat” bagi *Gestell*, termasuk untuk menghadapi patologi-patologi baru itu. Tentu obat ini tidak dapat disodorkan begitu saja kepada pengidap karena berupa sikap, dan sikap bukanlah barang atau alat, melainkan suatu cara berada. Jadi, persoalannya bukanlah bagaimana mengubah sikap seseorang – karena jika demikian dia telah dimanipulasi –, melainkan bagaimana membantunya untuk memandang dunia secara baru, sehingga sikapnya berubah. Perlulah menghidupkan kembali “insting metafisis” yang telah lama padam digerus cara berpikir kalkulatif. *Gelassenheit* memungkinkan kita untuk menyadari bahwa ICT memiliki makna tersembunyi bagi kita; ia bukan sesuatu yang mutlak. Dengan bersikap lepas bebas terhadap alat-alat, seperti telepon genggam dan sistem ICT yang menyertainya, kita bersikap terbuka terhadap Ada. Heidegger menyebut sikap ini “keterbukaan terhadap misteri”.²⁵

23 Bahwa penyakit-penyakit baru akibat kecanduan gawai ini telah mulai menjadi perhatian organisasi kesehatan dunia (WHO) menunjukkan seriusnya masalah ini secara global. Lih. “Kecanduan Gawai Ancam Anak-anak”, dalam: *Kompas*, 23 Juli 2018, h. 1.

24 Lih. Patricia Wallace, *The Psychology of the Internet*, (New York: Cambridge University Press, 2016), h. 210.

25 Lih. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, (New York: Harper Colophon Books,

Telepon pintar seolah menghadirkan dunia sekecil genggamannya kita. Kita pun sebagai pengguna merasa telah menggenggam dunia. Padahal kita telah tercerabut dari dunia itu dan menjadi tamu asing di dunia nyata.

Dalam salah satu penjelasannya Heidegger mengatakan bahwa keterbukaan terhadap misteri dan *Gelassenheit* adalah satu dan sama. Ketika dibebaskan dari kemelekan pada ICT dan cara berpikir kalkulatifnya, pada saat sanggup memandang ponsel, komputer, internet sebagai relatif, sebuah horizon pemikiran yang lebih luas terbentang di dalam diri kita. Sang Ada itu adalah misteri, yakni tidak sekecil apa yang dapat kita pikirkan, maka juga tidak dapat dipikirkan oleh pemikiran dalam arti representasi. Berpikir kalkulatif tidak dapat mengakses misteri. Dalam sebuah dialog, Heidegger menjelaskan *Gelassenheit* sebagai sesuatu yang melampaui aktivitas dan pasivitas “karena *Gelassenheit* tidak termasuk ranah kehendak”.²⁶ Ia adalah suatu penantian tanpa menunggu, bukan penantian akan sesuatu yang khusus, suatu penantian untuk keterbukaan atau penyingkapan horizon yang disebutnya dengan kata Jerman kuno *die Gegend*, asal kata *Gegend* yang artinya ‘wilayah’.²⁷

Dengan konsep *Gelassenheit*, Heidegger telah memberi “suntikan metafisis” kepada suatu zaman yang telah begitu tergantung pada teknologi dan tidak lagi sanggup keluar dari horizon berpikir kalkulatif. Statistik, mekanisme, prosedur objektif ada di mana-mana: di pasar, di kampus, dalam birokrasi, dalam demokrasi, dst. Sebegitu mutlakannya angka-angka dan kalkulasi-kalkulasi objektif, sehingga horizon berpikir kita menciut sekecil pola-pola yang diperhitungkan itu. Telepon pintar seolah menghadirkan dunia sekecil genggamannya kita. Kita pun sebagai pengguna merasa telah menggenggam dunia.

1969), h. 55.

26 Lih. *ibid.* h.61.

27 Lih. *ibid.*, h.66; lih. juga. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, h. 118.

Padahal kita telah tercerabut dari dunia itu dan menjadi tamu asing di dunia nyata. *Facebook, Twitter, Whatsapp, Google, game daring*, dan lain-lainnya begitu menentukan pikiran kita seolah-olah menjadi satu-satunya horizon berpikir.

Gelassenheit menjaga yang terbuka tetap terbuka, membiarkan dunia tetap dunia, sehingga mereka tidak begitu menentukan diri kita. Apakah buah sikap ini? Kepada anak-anak zaman telepon genggam, Heidegger menjanjikan suatu horizon baru yang memungkinkan hubungan yang pantas dengan piranti-piranti teknis. Tulisnya: “Hubungan kita dengan teknologi secara menakjubkan akan menjadi sederhana dan relaks”.²⁸

Sensibilitas terhadap misteri eksistensi kita itulah yang akan menolong kita untuk ikhlas dan relaks terhadap ICT. Kita memakainya tanpa diperhamba olehnya.

28 Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, h. 54

7

Ada Apa di Balik Layar dan Masker?

Covid-19 dan Pergumulan Eksistensial

“Orang dapat mengenal dunia tanpa sekali pun meninggalkan rumahnya.”

Lao Tse



KONDISI manusia dalam revolusi digital yang telah kita bahas dalam bab-bab terdahulu menjadi lebih transparan dalam pandemi Covid-19. Boleh dikatakan bahwa pandemi merupakan panggung senyap revolusi digital, sejauh dihayati secara subjektif. Di balik layar gawai dan masker antivirus terjadi pergumulan eksistensial

intensif yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Masyarakat global telah menghasilkan capaian-capaian peradaban untuk melibatkan kerumunan besar manusia. Kapitalisme industrial, demokrasi massa, turisme massal, dan bahkan globalisasi itu sendiri dimungkinkan

oleh organisasi-organisasi kerumunan berskala gigantis dan global yang tidak pernah ada sebelumnya di dalam sejarah peradaban. Organisasi-organisasi kerumunan menyediakan apa saja untuk hidup lebih mudah, lebih menguntungkan, dan lebih membahagiakan. Ada mesin-mesin konsumsi massa yang selalu giat menyuapi populasi yang tidak pernah kenyang. Ada sistem-sistem politis konstitusional yang membengkakkan perasaan kedaulatan kerumunan. Ada jaringan pariwisata global yang mampu memindahkan puluhan juta wisatawan dari kota ke kota, dari negara ke negara, atau dari benua ke benua lewat klik di internet.

Selain perang, terutama dua perang dunia di abad lalu, globalisasi adalah pengumpul dan penyebar kerumunan yang paling efektif sepanjang sejarah peradaban. Di atas permukaan bumi dibuatnya tempat-tempat pengumpulan orang banyak: massa produksi, massa konsumsi, massa politis, massa religius, massa turisme. Terorisme global, sindikat perdagangan manusia, hedonisme, pasar-pasar kekerasan, dan petaka-petaka lingkungan hidup adalah drama-drama eksistensi yang melibatkan kerumunan, entah sebagai pelaku ataupun korban. Kerumunan hadir kapan pun dan di mana pun. Himpunan besar orang tidak tertahankan untuk tidak menelan kekhasan, perbedaan, dan kebebasan. Tidak ada yang sanggup menentang proses objektif globalisasi kerumunan ini, sampai muncul si penentang besar yang justru menyukai kerumunan, Covid-19.

Coronavirus Disease 2019 (Covid-19) adalah nama yang diberi oleh *World Health Organization* (WHO) untuk penyakit yang dijangkitkan oleh SARS-CoV-2, yang telah menyita perhatian media global selama berpekan-pekan, seolah-olah tidak ada kasus lain yang lebih penting untuk diberitakan. Simtom yang ditunjukkan mereka yang terinfeksi adalah demam, sesak napas, batuk. Tidak sedikit yang berhasil pulih, tetapi cukup banyak yang mengalami kerusakan paru,

Dunia yang kita kenal kehilangan nyawa dan harus dimakamkan mengecoh kita bahwa cepat-cepat tanpa kehadiran keluarga. semua akan berlangsung Virus adalah makhluk paling rendah begitu selama-lamanya. dalam tangga evolusi yang jaraknya hampir tidak berhingga dengan *homo sapiens*, makhluk yang bertakhta di anak tangga tertinggi evolusi organis. Tidak seperti manusia, virus tidak berkesadaran, tidak stabil, bisa bermutasi, cepat mati dan sangat cepat memperbanyak diri dan menyebar. Makhluk rendah ini bukan individu dan bukan kerumunan, melainkan individu kolektif dan kerumunan individual yang berada di perbatasan abiotis dan biotis.

Entah dari sebuah pasar di Kota Wuhan di Provinsi Hubei, Tiongkok, seperti dilaporkan media global, atau dari sebuah laboratorium biologi molekuler di sana, seperti didesas-desuskan teori-teori konspirasi, Covid-19 adalah bagian dari dunia alamiah yang berperilaku alamiah menurut pola-pola biologis yang dapat disimulasikan secara matematis untuk memprediksi perilaku penyebarannya. Tetapi begitu menginfeksi tubuh manusia, virus ini juga merambat ke dunia sosial dan mengubah perilaku manusia. Karena itu Covid-19 bukan hanya urusan medis karena organisme ini juga “menginfeksi” realitas jurnalistis, sosiologis, politis, psikologis, filosofis, dan bahkan teologis. Salah satu hal penting yang tidak boleh dilewatkan adalah korelasi antara bahaya virus ini dan adaptasi baru di dunia digital. Di balik layar dan masker pergumulan eksistensial menjadi makin intensif, dan dunia seolah menjadi kian transparan sebagai arena hidup dan mati. Makhluk renik ini telah membuat drama kemanusiaan yang tidak pernah terjadi sebelumnya, seolah menyingkap realitas baru yang belum pernah ada presedennya dalam sejarah.

Terkelupasnya Kulit Realitas

Dunia tidak lepas dari pengenalan kita tentangnya. Dunia pada dirinya tentu dapat diandaikan, tetapi pengandaian juga bagian pemikiran. Konsep “dunia” itu sendiri adalah hasil konstruksi kesadaran kita, sehingga kita boleh menyebutnya “dunia yang kita kenal”, yaitu kita kenal lewat ruang, waktu, dan ingatan atas ruang dan waktu. Dunia yang kita kenal adalah tempat yang ramai dengan kerumunan orang dan barang. Kota-kota penuh dengan kendaraan besar dan kecil yang dikendarai dengan dorongan pertukaran barang dan jasa. Urat-urat nadi ekonomi dan percabangannya mulai dari rumah, kampung, desa, wilayah-wilayah mengirim hasil kerja ke berbagai tempat sebaran dan khususnya terkonsentrasi di kota-kota untuk memberi denyut gaya hidup urban. Kerumunan memproduksi, dan kerumunan jugalah yang mengonsumsi. Pusat-pusat hiburan, mal-mal, perkantoran, salon, dan hal-hal semacam itu yang lalu disebut pasar, dan parlemen, kantor-kantor partai, instansi-instansi pemerintah, pengadilan-pengadilan atau hal-hal lain sejenis yang lalu disebut negara, telah lama sekali membentuk rutin dan derap mekanis kehidupan sehari-hari yang tidak dipikir-pikir dan lalu disebut normalitas. Itulah dunia yang kita kenal.

Tapi itu semua adalah kulit yang dibangun oleh manusia untuk melindungi perasaan eksistensialnya akan sesuatu yang tidak terelakkan: keniscayaan bahwa hidupnya dapat berakhir kapan pun dan di mana pun.

Dunia yang kita kenal mengecoh kita bahwa semua akan berlangsung begitu selama-lamanya. Etalase akan tetap terisi dan para pelanggan akan tetap datang. Tempat-tempat ibadat, yakni masjid, gereja, kuil, akan tetap diisi ritual, program-program, dan umat akan tetap datang pada waktunya untuk berdoa, menyanyi dan memberi persembahan. Tanpa henti, sekolah-

Gregor Samsa dalam novel Kafka *Die Verwandlung* (1915) mendapati dirinya saat bangun pagi telah berubah menjadi seekor kecoak raksasa yang menjijikkan, sedangkan kita mendadak mendapati dunia di luar diri kita telah berubah menjadi tempat yang menjijikkan dan berbahaya.

berlangsung kebaikan-kebaikan dan kejahatan-kejahatan, kerajinan-kerajinan, dan kemalasan-kemalasan, hal-hal yang disukai dan hal-hal yang dihindari, seolah-olah merupakan bagian roda kehidupan yang *taken for granted*.

Dunia yang kita kenal adalah “bagian” isi pikiran kita sendiri. Thomas Luckmann dan Peter Berger – terinspirasi oleh Alfred Schutz, Wilhelm Dilthey, dan Georg W. F. Hegel – menjelaskannya sebagai hasil konstruksi-konstruksi pikiran yang telah diobjektifkan bersama lewat proses-proses politis, sosial, religius, ekonomis, dst. Kita mengenalnya lewat konstruksi kita sendiri, tetapi konstruksi itu hanyalah semacam “kulit” yang menyelubungi dunia itu sendiri. Kulit itu berisi pengetahuan-pengetahuan kita, komunikasi-komunikasi kita, keyakinan-keyakinan kita, harapan-harapan kita. Adalah keliru mengira kulit itu sebagai isinya. Namun dunia yang kita kenal tidak bisa lain selain berupa kulit itu yang memang tipis tetapi sanggup mengecoh kita bahwa bukan hanya dunia itu melainkan juga diri kita sendiri akan

sekolah dan kampus-kampus akan tetap membuka kelas-kelas, dan para siswa dan mahasiswa akan tetap datang berguru di gedung gedung itu. Bank-bank, kantor-kantor, toko-toko, lapak-lapak, akan terus melayani pelanggan selama-lamanya. Semua itu dan hal-hal lain yang belum disebut ikut memutar kincir ekonomi, menaikkan angka pertumbuhan ekonomi dan – lebih dari itu – memompa harapan akan kemajuan, kesuksesan dan kesejahteraan. Dunia yang kita kenal itu bergerak rutin bagaikan matahari yang selalu terbit tiap pagi. Dalam rutin itu

berlangsung seterusnya. Institusi-institusi hukum, ekonomi, dan agama adalah hasil konstruksi-konstruksi pikiran yang mengalihkan perhatian kita dari kontingensi kehidupan sampai ke keabadian. Tapi itu semua adalah kulit yang dibangun oleh manusia untuk melindungi perasaan eksistensialnya akan sesuatu yang tidak terelakkan: keniscayaan bahwa hidupnya dapat berakhir kapan pun dan di mana pun.



"Prison Home" (2015) – oleh Federico Clapis

Covid-19 tidak menimbulkan horor dan teror seandainya laju infeksinya tidak sangat tinggi, sambil merengut nyawa sesuka hatinya, atau jika obatnya ditemukan. Horor dan teror yang dibawanya berkaitan akrab dengan kecemasan eksistensial kita bahwa setiap saat nyawa kita dapat hilang oleh kehadiran mereka dalam tubuh. Dalam kesadaran keseharian perkumpulan-perkumpulan orang, seperti ibadat, belajar, pesta, festival, karnaval, mudik, selama ini tampak sebagai keniscayaan dunia objektif. Sungguhpun demikian, mereka hanyalah kulit yang menjauhkan kita dari kesadaran bahwa setiap saat kita akan berakhir. Seperti ditulis Heidegger, "orang menutupi kekhasan keniscayaan kematian 'bahwa ia setiap saat mungkin'." Konstruksi-konstruksi seperti itu goyah di hadapan pengetahuan bahwa pandemi Covid-19 telah membawa kematian di mana-mana.

Pandemi Covid-19 membuat dunia sebagaimana kita kenal

sekonyong-konyong berada dalam modus *slowdown* atau bahkan *shutdown*. Dunia hari-hari ini yang menurut Giddens “di luar kendali kita – sebuah *runaway world*” tiba-tiba melambat. Sekat-sekat nasional yang telah dibuka lebar lewat globalisasi harus ditutup cepat-cepat. Kengerian yang ditimbulkan virus ini benar-benar mencekam. Negara-negara, mulai dari Utara bumi, seperti Italia, Spanyol, Amerika Serikat, melalui Timur, seperti Tiongkok, Jepang, Korsel, sampai Selatan, seperti Australia, India, dan Malaysia melakukan *lockdown* untuk mencegah warganya keluar dan warga asing masuk. Populasi di seluruh dunia – sungguh sebuah pemandangan mencengangkan di TV dan internet – harus diisolasi di dalam rumah mereka sendiri. Hiruk pikuk industri pariwisata yang semula mengisi nadi-nadi ekonomi negara-negara itu dengan denyut moneter yang terus meningkat harus dihentikan. Sekolah-sekolah dan kampus-kampus ditutup. Gereja-gereja, masjid-masjid, kuil, tempat-tempat ziarah yang hampir selalu ramai sejak berabad-abad, seperti Mekah, Lapangan St. Peter di Vatikan, Vanarasi di tepi Gangga, dikosongkan. Bahkan isu radikalisme agama yang mengisi media global sebelum ini, tiba-tiba menghilang ditelan berita kalkulasi statistik infeksi Covid -19.

Kita saksikan video tentang kota-kota yang kosong, bandara-bandara yang sepi dari bunyi pesawat, jalan-jalan yang tidak lagi dilalui, toko-toko yang tutup, bar-bar yang ditinggalkan pengunjung mereka. Semua itu sekilas adalah dunia asing yang muncul serentak bagai lanskap surealistis dari mimpi buruk hampir di semua negara di dunia ini. Gregor Samsa, tokoh dalam novel karya Franz Kafka berjudul “*Die Verwandlung*” yang terbit tahun 1915, mendapati dirinya saat bangun pagi telah berubah menjadi seekor kecoak raksasa yang menjijikkan, sedangkan kita mendadak mendapati dunia di luar diri kita telah berubah menjadi tempat yang menjijikkan dan berbahaya. Jika pandemi berlangsung lama, sangat mungkin kita lalu juga jijik kepada tubuh

Tidak ada yang lebih irasional daripada berada-untuk-tiada. Mengapa harus ada, jika lalu tiada? Kehidupan alamiah kita tidak logis, tetapi logika bukan dari alam, melainkan dari kesadaran. Kesadaran itulah yang menganiaya.

kita sendiri. Mengapa kedigdayaan *homo sapiens* yang—demikian Yuval Noah Harari—telah membawanya ke konstruksi-konstruksi agung, yang menghimpun kerumunan besar manusia, yaitu uang, imperium, dan agama-agama, goyah di hadapan makhluk renik yang paling rendah dalam tangga evolusi biologis itu? Jawabannya adalah karena takut akan kematian.

Ketakutan akan kematian tidak berevolusi, seperti otak *homo sapiens*. Perasaan itu menetap sejak awal, dan kendatipun kita memiliki negara, pasar, sains, industri, agama, teknologi yang dengan bangga kita sebut peradaban, perasaan ini tidak hilang atau bahkan bisa makin intensif. Hermann Broch menyebutnya “warisan hewani” dalam diri manusia. Perasaan takut akan mati tidak lebih maju daripada sebelumnya, tetapi cara-cara untuk melupakan atau mengalihkannya bisa berevolusi dari zaman ke zaman, dari peradaban ke peradaban. Namun kecanggihan yang meningkat dalam cara mengelak dari kematian itu tidak menghapus realitas kematian. Kematian tetap mengancam. Covid-19 mampu menengguhkan konstruksi-konstruksi sosial yang semula tampak tidak tergoayahkan itu, karena menyentuh perasaan purba manusia itu. *Runaway world* sekonyong-konyong berhenti berlari, dan hal itu adalah komando kecemasan metafisis purba yang menetap dalam diri kita, yaitu takut mati. Berhentinya dunia, sebagaimana kita kenal itu, adalah sekaligus peristiwa penyingkapan eksistensial bahwa selama ini kita begitu percaya kepada kulit realitas, yakni: konstruksi-konstruksi yang kita buat.

Kita manusia sudah selalu menyongsong kematian, entah dalam perang atau damai, dalam kondisi normal atau abnormal. Itu mencemaskan. Kesibukan, kecepatan, dan hiruk pikuk *runaway world* telah mengimunisasi kita dari perasaan primordial itu dengan makna. Tidak ada yang lebih irasional daripada berada-untuk-tiada. Mengapa harus ada, jika lalu tiada? Kehidupan alamiah kita tidak logis, tetapi logika memang tidak berasal dari alam, melainkan dari kesadaran. Kesadaran itulah yang menganiaya. Alam biologis menampilkan secara jujur mekanisme memangsa dan dimangsa. Kawan singa lapar menerkam mangsanya, mencabik-cabik tubuhnya, dan melahapnya tanpa ampun, tanpa empati, tanpa penyesalan karena mereka hanya didorong hukum baja seleksi alam yang berlaku dingin di seluruh alam organis. Kehidupan biologis sungguh mengerikan. Tapi rasa ngeri adalah produk kesadaran, dan manusia menyelubungi horor itu dengan bahasa, sistem nilai, dan kebudayaan. Tetapi mengapa perlu menyelubunginya, jika pada akhirnya juga harus berakhir sebagai makhluk fana yang tunduk pada seleksi alam? Bagaimana luput dari dunia yang celaka ini?

Pertanyaan yang menimbulkan *cognitive dissonance* itu dijawab dengan berbagai cara, seperti: pengharapan radikal akan eksistensi "*post-mortem*", memadamkan sama sekali eksistensi yang

Dalam perang biasa bala tentara dikerahkan dan populasi dimobilisasi, tetapi dalam perang pandemik kerumunan justru harus dibubarkan, dipencarkan ke rumah-rumah dan didemobilisasi.

pada hakikatnya negatif, atau dengan mengatakan ya kepada siklus kosmis eksistensi dan non-eksistensi. Namun, berada-menuju-tiada adalah keniscayaan segala yang fana sehingga semua cara itu tetap berakhir di situ sebagai ketiadaan. Dua yang pertama bergumul dahulu dengan makna agar dapat mengatakan ya kepada ketiadaan. Cara ketiga sejak

dini mengatakan ya tanpa fiksi dan tanpa harapan *supramundane*. Zarathustra-nya Friedrich Nietzsche bersabda: “Aku memperingatkan kalian, tetaplah setia kepada bumi dan jangan percaya kepada mereka yang bicara tentang harapan-harapan adiduniawi!”

Ketika dunia yang kita kenal berhenti oleh pandemi Covid-19, dan ancaman kematian berada di depan mata, kulit realitas terkelupas dan tersingkaplah tanpa basa-basi lagi bahwa kita memang berada-menuju-tiada.

Perang Pandemi

Pandemi Covid-19 telah menghadirkan dunia yang berbeda dari yang kita kenal. Keadaan darurat pernah dialami negara-negara yang mengalami krisis atau kudeta. Kita mendengar, di sana dan di sini ada konflik sosial, dan bahkan agresi militer yang menghasilkan keadaan darurat, misalnya di Timur Tengah. Tapi secara umum saat ini tidak ada perang antarnegara. Meski demikian untuk pertama kalinya bangsa-bangsa di dunia sedang berada di dalam keadaan darurat global. Dunia memang tidak untuk pertama kalinya mengalami pandemi, karena di tahun 1918 pernah ada pandemi Flu Spanyol yang menginfeksi sepertiga dunia. Tetapi untuk pertama kalinya umat manusia memiliki media digital global yang memobilisasi masyarakat internasional dengan sangat cepat. Memang tidak ada mesiu, senapan, meriam, bom yang dipakai, sehingga sulit untuk percaya bahwa kita tengah berperang. Covid-19 tidak sedang bercanda. Mereka yang tidak percaya bahwa pandemi adalah perang dapat kehilangan kesehatan atau bahkan nyawanya. Di jalan, pasar swalayan, ruang kerja, atau tempat-tempat lain yang masih harus aktif untuk memasok logistik, orang-orang memang tidak membawa senapan, tetapi ada yang membawa makhluk renik berbahaya itu yang siap menginfeksi siapa pun yang mendekat. Pertempuran paling hebat berlangsung di rumah-rumah

sakit dan di sanalah para dokter dan tim medis bertempur keras untuk mengurangi jatuhnya korban, termasuk diri mereka. Ini perang, perang pandemik.

Perang pandemik punya konsekuensi seperti perang biasa. Negara-negara harus mengubah kebijakan pajak dan fiskal serta mengalokasikan triliunan anggaran untuk berbagai kebutuhan ke pos kesehatan. Ekonomi nasional, seperti kegiatan ekspor dan impor dan bahkan perdagangan dalam negeri *slowdown*. Pentas-pentas budaya *shutdown*. Politik normal *shutdown* juga. Tidak ada lagi *business as usual*. Perusahaan-perusahaan terancam gulung tikar dan pemecatan terjadi besar-besaran. Pertumbuhan ekonomi *slowdown*, dan negara mesti mengongkosi isolasi warganya yang terdampak. Namun *shutdown* dan *slowdown* ini bukanlah *off*, melainkan *on*, menggempur musuh bersama yang tidak terlihat, virus. Di medan-medan perang itu – yang praktis adalah semua kantong-kantong kerumunan –, setiap orang langsung bertatapan dengan persoalan terakhir untuk hidup atau mati, tanpa mendengar dentuman meriam atau desingan peluru, tanpa tahu siapa membawa virus itu dan siapa bersih. Hal itu sungguh merupakan suatu kesenyapan yang mengecoh. Di Indonesia dipakai istilah-istilah kuasi-militer yang terdengar mendepersonalisasi manusia: orang tanpa gejala (OTG), orang dalam pemantauan (ODP), pasien dalam pengawasan (PDP). Kita langsung dapat mengasosiasikan OTG dengan para *clandestine* yang menyelip tanpa diketahui, ODP dengan lawan yang masuk *blacklist*, dan PDP dengan para tawanan.

Perang pandemik berada di luar kelaziman. Dalam perang biasa bala tentara dikerahkan dan populasi dimobilisasi, tetapi dalam perang pandemik kerumunan justru harus dibubarkan, dipencarkan ke rumah-rumah dan didemobilisasi. Pandemi menuntut demasifikasi. Seperti biasa, kehidupan tetap menyediakan ambivalensinya. Persis seperti yang ditulis oleh Niccolò Machiavelli tentang sungai yang meluap,

Di bilik-bilik senyapnya
homo religiosus
mendapat peluang untuk
menemukan Tuhan
dalam senyap. “‘Allah’
harus menjadi sebuah
pengalaman sebelum
‘Allah’ dapat menjadi
sebuah kata”, tulis Knitter.

“di sini dia membersihkan bumi, di sana
dia menghanyutkannya”, demikian pula
pandemi dapat disikapi entah sebagai
bahaya atau peluang. Bahaya pandemi
sudah kita bicarakan. Marilah kita melihat
sisi peluangnya. Dari sisi ini, kekuatan
impersonal Covid-19 menampakkan
diri dalam kesadaran sebagai penentang
segala bentuk praktik lazim yang tidak
pernah kita persoalkan, yakni yang
melibatkan kerumunan. Sejauh itu,

kekuatan Covid-19 sangat menakjubkan.

Tampaknya seperti kebetulan bahwa jejaring sistem digital kita sebagai infrastruktur komunikasi telah tersedia, ketika perang pandemik ini pecah. Bagi air bah di zaman Nuh, pandemi mengharuskan manusia di hampir seluruh dunia untuk meninggalkan komunikasi dan pertemuan-pertemuan korporeal. Bahtera itu telah jadi, yaitu sistem digital yang akan mengamankan kontak-kontak dan komunikasi-komunikasi sosial kita. Sekonyong-konyong, dalam bilangan minggu, kota-kota, seperti: Paris, Barcelona, Berlin, Seoul, Jakarta yang sebelumnya penuh hiruk pikuk tanpa henti menjadi senyap seperti nekropolis. Hiruk pikuk itu, dengan segala kebaikan dan kejahatannya, secara menakjubkan telah dipindahkan ke dalam dunia digital. Transaksi uang yang dapat menjadi medium infeksi, juga dialihkan menjadi transaksi *cashless* di pasar-pasar daring. Aplikasi *Zoom* melatih kita untuk terbiasa dengan perjumpaan digital yang ekspansif sekaligus reduktif, tanpa korporealitas, termasuk bau, sentuhan, dan keutuhan. Sosok dalam forum digital itu diringkaskan menjadi idea atau konten komunikasi yang kehilangan ketakterdugaan yang biasanya dapat ditimbulkan oleh situasi interkorporeal. Belajar berbasis-*Zoom* menimbulkan ambivalensi

dalam pengalaman mahasiswa dan dosen antara kuasi-presen sebagai wajah dalam kotak-kotak dan “tertinggal sendirian” di kamar sebagai tubuh yang kelelahan menatap layar. Zoom menampilkan Zoom-bie, tapi itulah cara yang kita punyai di saat pandemi untuk belajar. Mungkin dengan cara ini Covid-19 memaksa populasi global untuk segera berevolusi menjadi – meminjam istilah Rafael Capurro – *homo digitalis*. Masuknya populasi global ke dalam bahtera dunia digital ini baru pertama kalinya terjadi dalam sejarah. Sepertinya, Covid-19 adalah pendukung fanatik komunikasi digital yang sebelumnya kadang dengan enggan kita lakukan. Kaum milenial telah menjadi saksi sejarah, bagaimana peradaban digital global dirintis lewat sebuah bencana berskala global.

Bukan saja dukungan digitalisasi global, perang pandemik juga memaksa manusia melakukan hal lain yang sangat memukau. Jutaan khotbah di mimbar-mimbar agama telah diucapkan untuk membuat manusia menyadari bahaya keserakahan, kemelekatan pada produk-produk konsumsi, adiksi pada pesta-pesta hedonistis. Para pengkhotbah biasa melukiskan kengerian mereka sebagai “dosa”, tetapi para pendengar mereka bergeming tanpa mengindahkan mereka. Covid-19 pun mewabah dan manusia dipaksa untuk menghentikan praktik-praktik dan tabiat-tabiat itu atas nama kesehatan ragawi. Bar-bar ditutup, klub-klub malam dikunci rapat, panti-panti pijat, karaoke, salon dikosongkan, industri film porno dihentikan atau singkatnya: segala bentuk persentuhan tubuh yang menimbulkan nikmat dan adiksi, harus dihentikan sebagai berbahaya bagi kesehatan dan nyawa.

Isi khotbahnya sebetulnya sangat jelas: “Jangan Covid-19 adalah “pengkhotbah” yang lebih ulung daripada para pengkhotbah religius itu.

berkumpul karena kalian akan berbohong lagi.” Tentu virus bukan makhluk moral. Dimensi moral merupakan

urusan manusia, bukan organisme tingkat rendah seperti virus. Namun kesadaran moral manusia dapat tersentuh oleh hasil karya Covid-19 dalam perang pandemik sehingga dalam kesadarannya virus ini sungguh bisa tampil sebagai pengkhotbah ulung yang menegur hidupnya. Praktik-praktik keagamaan yang lazim pun tidak luput dari “teguran”-nya. Tidak terisinya tempat-tempat ibadah dengan jemaat yang membawa tubuh dan persembahan adalah juga saat menyadari bagaimana agama selama ini telah dipermiskin menjadi industri ritus dan simbol penghasil laba. Namun dunia religius adalah juga dunia manusia dengan kebaikan dan kejahatannya, dengan ketulusan dan kelicikannya, dengan mulut-mulut licik yang bicara saleh dan telinga-telinga tak terlatih yang gampang percaya. Covid-19 “menghardik”, membuat kesesakan ritual berhenti di lokasi-lokasi klasiknya. Di bilik-bilik senyapnya, *homo religiosus* mendapat peluang untuk menemukan Tuhan dalam senyap. “Allah’ harus menjadi sebuah pengalaman sebelum ‘Allah’ dapat menjadi sebuah kata,” tulis Knitter. Dalam kamar isolasinya, ia mendapati dirinya mulai terjaga dari temaram kesadaran eksistensial yang selama ini keruh oleh kesibukan dan menyadari ngerinya hidup ini tanpa hadirat pencipta dan penyelamatnya.

Sangat lama sekali dalam sejarah, pengumpulan-pengumpulan kerumunan menjadi ajang pengaruh kekuasaan, arena kebohongan, dan dengan bangga para pentolan menyebut semua itu “politik”. Warga biasa – biasanya juga terhitung dalam kerumunan pendengar penyesatan-penyesatan pikiran itu – tidak pernah pegang kendali atas apa yang disebut politik itu, sehingga penyesatan jalan terus sampai terkesan sebagai kebenaran. Istilah barunya yang beberapa bulan terakhir masih terdengar, *posttruth politics*, tapi isi kunonya yang selalu aktual adalah dusta dalam politik. Si pengkhotbah ulung, mewakili keresahan warga biasa, mengintervensi kebohongan-kebohongan itu, bukan dengan kebenaran kata-kata, melainkan cukup dengan kehadiran biopolitisnya

Begitu dahsyatnya
horor yang ditimbulkan
makhluk renik itu sehingga
mampu menimbulkan
narasi psikologis begitu
canggih yang pengarang
sesungguhnya adalah
rasa takut akan mati.

yang sangat mengancam dan membuat
pemerintah-pemerintah terpaksa
melarang perkumpulan-perkumpulan
politis dari level jalanan, kedai kopi,
forum, sampai sidang-sidang parlemen.
Isi khotbahnya sebetulnya sangat jelas:
“Jangan berkumpul karena kalian akan
berbohong lagi”.

Tidak pernah ada kekuatan besar dalam sejarah sebesar pandemi Covid-19 yang dapat menghentikan perkumpulan-perkumpulan politis di hampir semua negara sekaligus. Suatu kediktatoran sekalipun tidak sanggup membubarkan massa, jika mereka protes dan membutuhkan kekerasan senjata untuk itu. Itu pun tidak selalu efektif. Namun kuasa biopolitis Covid-19 sanggup memaksa demokrasi-demokrasi menjadi sepi dari demonstrasi-demonstrasi dengan menghalau kerumunan potensial ke rumah-rumah mereka. Hal itu tidak selalu menguntungkan bagi demokrasi, karena jika berlangsung lama pandemi dapat mengubah pemerintah-pemerintah menjadi rezim biopolitis yang memainkan *game of corpse* untuk terus menginspeksi tubuh warga yang lebih memilih kesehatan daripada kebebasan. Hal itu bahkan tampak pada *World Health Organization* (WHO) yang saat ini praktis telah menjadi rezim kesehatan global yang dapat menekan negara-negara untuk *lockdown*. Rasa takut mati adalah alat kekuasaan yang luar biasa ampuh di tangan kediktatoran tipe mana pun, termasuk tipe medis. Kecurigaan kerap berguna.

Pada ranah sosial, pandemi dapat berfungsi sebagai suryakanta untuk melihat disparitas sosial. Ketimpangan yang selama ini ditutup-tutupi dengan retorika seolah disingkap di depan mata ketika masyarakat didesak untuk membagi diri antara mereka yang mendapat kemewahan untuk *work from home* dan mereka yang terpaksa harus

tetap mencari nafkah di luar rumah dengan tubuh dan peluh. Bila tidak dikelola dengan bijak, potensi kekerasan kolektif bisa meningkat dan mengguncang pemerintahan. Mungkin inilah cara alam “berpolitik”, setelah lama diabaikan bahkan oleh demokrasi yang mengatasnamakan hak-hak asasi manusia, sambil mengabaikan hak-hak alam. Kecemasan yang dipicu oleh horor Covid-19 telah menjadi dasar kreativitas mengarang teori-teori konspirasi tentang elite global yang mendesain pandemi, menjual vaksin, dan menanam *chip*. Menurut cerita penuh kecemasan itu, *plandemic* adalah jalan menuju kediktatoran biopolitis global. Begitu dahsyatnya horor yang ditimbulkan makhluk renik itu, sehingga mampu menimbulkan narasi psikologis begitu canggih yang pengarang sesungguhnya adalah rasa takut akan mati. Belum ada pembuktian kebenarannya, tetapi kewaspadaan adalah bijak, karena sebagaimana panggung politis mana pun, panggung politis global juga ruang pamer moral bagi intrik-intrik licik *beyond good and evil* di belakangnya.

Mari kita lihat dampak lain. Sudah sangat lama, ibu bumi diperkosa habis-habisan oleh *homo sapiens*, mata rantai teratas dalam rantai makanan. Setelah mendapat pencerahan, manusia bijak ini tidak lagi melihat bumi sebagai misteri yang memesona, melainkan sebagai objek eksploitasi dan konsumsi. Industri yang memasok konsumsi massa adalah juga pencemar bumi, seperti juga mobil-mobil mewah yang memenuhi jalan-jalan metropolis siang dan malam yang membebani bumi dengan polusi. Ibu bumi sudah merintih kesakitan dan protes berkali-kali lewat tanda-tanda alamiahnya. Es di kutub mencair oleh pemanasan global, banjir melanda akibat deforestasi, lapisan ozon menipis oleh polusi industri dan lalu lintas. Namun kendatipun semua beban derita ini, manusia bergeming tidak mengindahkan mereka. Tekad-tekad bagus bersama, seperti Protokol Kyoto atau Ensiklik *Laudato Si'* (2015), juga tidak diindahkan. sampai datang si pengkhotbah

Harapan tidak hanya melihat bahwa hidup setiap saat dapat berakhir, melainkan juga bahwa akhir itu bukan cuma akhir. Di mata harapan, mati tidak cuma mati.

mampir ke pepohonan bertambah sejak pandemi. Pandemi mengistirahatkan bumi.

ulung yang memaksa negara-negara secara tidak langsung menghentikan penganiayaan manusia atas ibu bumi. Tidak pernah udara kota-kota sebersih dalam perang pandemi ini, ketika derik mesin pabrik dihentikan, dan kendaraan-kendaraan pencemar lingkungan diparkir di garasi. Jumlah burung penyanyi yang

Seiring dengan pemulihan ekosistem, terjadi hal lain yang menakjubkan. Covid-19, si pengkhotbah ulung pada zaman kerumunan itu, seperti menyelesaikan apa yang sangat lama sekali dinasihatkan dan diharapkan terjadi oleh para konsultan *parenting*, rohaniwan, psikolog, dan oleh keluarga-keluarga itu sendiri. Laju, hiruk pikuk dan kecepatan *runaway world*, sebagaimana kita kenal, telah lama sekali memencarkan para anggota keluarga ke jalan-jalan, sekolah-sekolah, kantor-kantor, pasar-pasar. Mereka yang awalnya untuk dipersekutukan telah menjadi *nomad* kota yang saling asing saat mereka kembali. Kediaman pun tidak pernah menjadi tempat berdiam, karena pikiran *nomad* juga berkeliaran di rumah. Mereka tidak diam di kediaman, sampai datang si pengkhotbah ulung itu yang mendesak negara-negara untuk memencilkan mereka dalam rumah mereka sendiri.

Secara ajaib, *stay at home* menjadi slogan politis tidak lazim yang getol dipropagandakan, suatu slogan yang bertentangan dengan politik yang seharusnya terjadi di *polis*, yakni di luar *oikos*. Ayah, ibu, dan anak-anak dipertemukan serta diberi kesempatan untuk menyembuhkan luka-luka dunia kerja. Intimitas ditemukan kembali setelah lama sekali hanya didengar lewat nasihat-nasihat indah yang mengharukan tetapi tidak pernah digenapi. *Work from home*, istilah

Manusia tidak takut akan kematian yang bermakna, tetapi dia tidak sanggup menanggung kesia-siaan yang melekat pada kematian random yang dibawa Covid-19. Jika tidak sanggup memikul absurditas ini, manusia akan berhenti berharap, padahal harapanlah yang memaknai hidup, seabsurd mana pun tampaknya.

baru dalam perang pandemik, yang tak lain daripada pembiasaan dalam dunia digital adalah peluang untuk menemukan kembali *home*. Setelah masjid, gereja, dan kuil dikosongkan, *homo religious* beribadah di rumah lewat *live streaming*, dan mulai menghayati religiositas yang berjarak dengan ritualisme rutin, sambil menyadari bahwa ritus yang dia kenal itu pun kulit realitas yang saat ini terkelupas. Dengan menyadari realitas di balik kulit itulah, mereka sungguh menjadi religius. Itulah perang kita, perang pandemik yang seperti perang-perang lain mengelupas kulit realitas yang terlanjur mengerak oleh kebiasaan-kebiasaan.

Harapan yang Memaknai

Kuasa horor Covid-19 untuk mengintimidasi, mendemobilisasi, dan meneror komunitas global tidak akan efektif tanpa tematisasi kematian yang dibawanya. Kematian sudah selalu terjadi dan selama ini diterima secara wajar, entah karena usia, penyakit, atau kecelakaan. Namun kematian yang diangkat sebagai tema akan menimbulkan kengerian. Pengkhotbah ulung yang sesungguhnya bukanlah virus mematikan ini, melainkan tematisasi kematian itu sendiri. Melalui media global Covid-19 telah ditahbiskan sebagai – cuma pinjam istilah Nietzsche – “*Prediger des Todes*”, ‘pengkhotbah kematian’. Maka itu teror dan horor kematian dalam kehidupan tidak menyengat selama ada harapan.

Untuk itu marilah kita menggali ketiga pendirian yang telah di singgung di atas. Memang mengatakan ya kepada siklus kosmis eksistensi dan non-eksistensi adalah jalan paling alamiah dan singkat, tanpa negosiasi metafisis untuk menerima kematian. Mungkin lewat cara ini kematian tidak menakutkan karena merupakan bagian wajar pertukaran abadi siklus kosmis. Mati adalah mati. Titik. Jasad membusuk, terurai dan kembali bersatu dengan kosmos, karena kita berasal dari zat-zat sama yang juga menyusun bintang-bintang di langit. Takut mati dianggap perasaan yang timbul dari pengelakan siklus kosmis, dan perasaan itu reda oleh kesadaran bahwa kita dan rasa takut kita tidak lebih daripada bagian denyut kosmos dan energinya. Jalan imanen ini lupa bahwa masalah kematian sesungguhnya bukanlah penerimaan kematian itu sendiri, melainkan kehidupan. Ada kerugian eksistensial pada penerimaan dini atas kematian sebagai fakta kosmis, dan kerugian itu tidak terletak pada kematian melainkan pada kehidupan.

<p>Hidup adalah menuju-kematian, yaitu belum mati. Yang belum ini adalah rentang harapan yang memaknai. Pengetahuan akan yang belum itu membuka kemungkinan untuk bertindak,</p> <p>Dengan menjangkau realitas <i>supramundane</i> rentang harapan diperluas melampaui horizon kematian sedemikian sehingga kematian tidak lagi menakutkan, karena buah harapan adalah keberanian untuk hidup, juga kalau hidup ini terus dibayangi maut.</p>	<p>yaitu untuk hidup dalam horizon kemungkinan. Harapan tidak hanya melihat bahwa hidup setiap saat dapat berakhir, melainkan juga bahwa akhir itu bukan cuma akhir. Di mata harapan, mati tidak cuma mati. Masalah dengan penerimaan terlalu cepat akan kematian – bukan dalam arti <i>memento mori</i>, tetapi sebagai fakta natural yang lalu menjadi normatif – adalah fatalisme naturalistik, yaitu menyempitnya rentang harapan karena menyerah pada determinasi</p>
---	--

kosmos sebagai realitas akhir. “Aku memuji kematianku di hadapan kalian, kematian yang bebas yang menghampiriku karena aku ingin” demikian sabda Zarathustra lagi. Tapi di sini kebebasan tidak lahir dari harapan tentang “yang mungkin”, melainkan dari tekad menghapus “yang mungkin” itu sendiri. Sikap ini tidak memerlukan harapan karena yang tersisa pada manusia tinggal keharusan adaptasi pada fakta alamiah siklus kosmis. Masalah lainnya, yakni dengan pemadaman eksistensi sebagai hal negatif, lebih mudah ditanggapi. Masalah ini persis terletak pada percumanya harapan, karena harapan adalah hasrat bereksistensi, dan hasrat ini menghalangi untuk mencapai ketiadaan. Jadi, redupkan hasrat, sadarilah kesadaran sampai ke kehampaan yang melepaskan.

Dengan kedua masalah di atas laporan statistik tentang laju kematian yang kian meninggi akan ditangkap bukan sebagai bagian arloji semesta, melainkan ungkapan metafisis kehendak buta yang menganiaya. Tulis Arthur Schopenhauer: “(S)eluruh dunia akan musnah, seluruh hakikat hidup yang demikian terancam segera menjelma menjadi upaya dan penangkalan sia-sia melawan maut”.

Ketika kulit realitas terkelupas, di baliknya muncul ciri random kehidupan. Manusia tidak takut akan kematian yang bermakna, tetapi dia tidak sanggup menanggung kesia-siaan yang melekat pada kematian random yang dibawa Covid-19. Jika tidak sanggup memikul absurditas ini, manusia akan berhenti berharap, padahal harapanlah yang memaknai hidup seabsurd mana pun tampaknya. Dalam perang pandemik, hilangnya harapan akan lebih berbahaya daripada derita raga. Orang yang kehilangan harapan di masa pandemik, bisa bersikap ceroboh, tidak peduli, dan bahkan bengis, sehingga memperparah keadaan. Ernst Bloch menulis, “Hilangnya harapan itu sendiri dalam arti temporal dan faktual adalah hal yang paling tak tertahankan, hal yang tak terpikul sama sekali bagi kebutuhan-kebutuhan manusia”. Tanpa harapan bukan hanya kebebasan, melainkan juga masa depan

Berdoa dengan sungguh-
sungguh yakin dapat
membesarkan harapan
yang bahkan dapat
menjangkau ke luar
horizon kematian.

suatu bangsa dapat sirna. Sengat maut
adalah hilangnya harapan.

Atas pertimbangan di atas, harapan
radikal akan eksistensi “*post-mortem*”
menjadi masuk akal, bukan untuk kematian,
melainkan justru untuk kehidupan itu
sendiri, yakni untuk eksistensi “*ante-*
mortem”. Dengan menjangkau realitas *supramundane*, rentang harapan
diperluas melampaui horizon kematian sedemikian sehingga kematian
tidak lagi menakutkan, karena buah harapan adalah keberanian untuk
hidup, juga kalau hidup ini terus dibayangi maut. Dari alam, kita belajar
bahwa “jika biji mati, ia menghasilkan banyak buah”. Harapan seperti
itu tidak fokus pada rasa takut akan mati, melainkan pada kemungkinan
untuk lahir lagi selagi hidup. Bukan mortalitas, melainkan natalitaslah
yang memampukan manusia untuk bertindak. Seperti kata Hannah
Arendt, “Bertindak dan memulai sesuatu secara baru adalah sama.”

Agar tepat memahami di mana *locus* harapan, kita perlu memahami
kompleksitas realitas yang kita hidupi di dunia ini. Penyebaran
Covid-19 memiliki pola-pola objektif yang dapat disimulasikan dan
diantisipasi secara ilmiah.

Dunia yang dihidupi virus adalah dunia faktual yang berisi
mekanisme-mekanisme objektif, seperti hukum gravitasi, seleksi alam,
hukum aksi-reaksi kimia, pertumbuhan sel, dst. Dunia Covid-19
berada di luar kesadaran kita dan hanya dapat diubah lewat intervensi
dan manipulasi, menurut prosedur ilmiah yang sesuai dengan cara kerja
dunia objektif itu. Sebagaimana mesin mobil, ponsel, atau instalasi
listrik, harus dimanipulasi sesuai cara kerjanya, begitu pula perilaku
dan pola penyebaran virus ini hanya bisa dipengaruhi lewat manipulasi
instrumental yang sesuai dengan cara kerjanya. Dengan memahami cara
kerjanya, manusia bahkan dapat merekayasa virus ini di laboratorium,

seperti yang diyakini teori-teori konspirasi yang sedang beredar di media-media sosial. Berbeda dari makhluk hidup lain, kita, manusia, tidak hanya mendiami dunia objektif itu karena kita memiliki tubuh dan kesadaran. Kesadaran memungkinkan kita untuk membangun dunia subjektif, penghayatan individual, dan dunia sosial intersubjektif, yaitu masyarakat. Sementara dunia objektif berisi benda-benda, dunia subjektif dan intersubjektif berisi makna-makna simbolis. Dalam dunia makna-makna itulah, beroperasi moralitas, spiritualitas, kultur, tradisi atau singkatnya: harapan manusiawi.

Jadi, kita tidak bisa memanipulasi dunia objektif Covid-19 dengan makna-makna subjektif dan intersubjektif. Mekanisme objektif virus ini tidak bisa dihardik dengan mantra dan doa, sebagaimana kita juga tidak bisa berteriak kepada mesin mobil yang mogok agar bergerak atau merayu Na (Natrium) untuk tidak meletus dalam H₂O (air). Hanya lewat manipulasi medis dan teknis cara kerja dunia virus dapat dipengaruhi. Adalah kesesatan logis yang sangat membahayakan, bila orang menyangka bahwa doa dan mantra dapat menggantikan masker, cuci tangan, isolasi, karena tanpa prosedur medis itu, meskipun mengucapkan doa dan mantra, orang justru mudah terinfeksi. Kesesatan berpikir seperti ini membuat orang sembrono, ceroboh, dan meremehkan bahaya Covid-19.

Masyarakat-masyarakat yang lama ditindas takhayul dan mengklaim bahwa manteranya dapat atau bahkan telah menahan penyebaran Covid-19 sudah sangat terlambat menangani dampak infeksi virus ini. Tidak hanya dukun, tetapi juga pendeta, ustad, pejabat negara sangat mudah tergoda untuk menyebar kesadaran palsu itu dan membuat pendengar mereka lengah terhadap bahaya yang menghadang mereka. Covid-19 harus dihadapi secara ilmiah.

Sosialitas yang kita
kenal selama ini adalah
berkumpul, tetapi
'sosialitas inversi' yang
berlaku selama perang
pandemik adalah
bergabung dengan
menarik diri.

Lalu, apakah doa tidak berharga?
Itu justru yang mesti kita jernihkan di
sini. Berdoa dengan sungguh-sungguh
yakin dapat membesarkan harapan yang
bahkan dapat menjangkau ke luar horizon
kematian. Hal itu sangat berharga dan
bukan main penting karena dengan cara
itu kita tidak menyerah dalam perang
pandemik ini dan mengokohkan kekuatan

kita dengan disiplin, higiene, jaga jarak untuk menyerang musuh secara
jitu. Harapan dalam pandemi pada gilirannya harus memiliki wujud
nyata, yakni: tidak patah oleh ketakutan pandemik, sebab ketakutan
dapat membiakkan kebencian, kekejian, dan ketidakberdayaan.

Negara-negara dengan disiplin dan higiene tinggi dalam
menangani pandemi Covid-19 ini secara transparan tanpa denialisme
mempunyai peluang lebih besar untuk menurunkan tingkat infeksi
dibandingkan negara-negara yang *laissez-faire*, indisiplin, dan
denialistis. Mereka memahami bahwa *locus* Covid-19 adalah dalam
dunia medis yang objektif, maka harus ditangani secara objektif dan
instrumental. Di sini saatnya biologi yang bicara, bukan teologi. Tentu
turunnya statistik, suatu cermin perilaku dunia objektif, berdampak
secara psikologis untuk memaknai hasil pertempuran pandemik.
Sukses kontrol ilmiah itu tentu meningkatkan harapan, tetapi hal
yang sebaliknya juga benar: harapan juga mendorong manusia untuk
sukses melakukan kontrol ilmiah. Dalam perang pandemik, sama
seperti perang-perang lain, harapan membesar dengan kemenangan
yang dicapai, tetapi berbeda dari perang-perang lain, kemenangan
tidak dicapai dengan berkumpul dan menyerbu bersama, melainkan
sebaliknya, yaitu dengan memencar dan memencilkan diri. Di situlah
keunikan perang melawan Covid-19, *the crowd lover*.

Tidak pernah kita menyadari kodrat sosial kita sebegitu intensif, seperti saat realisasinya harus ditanggguhkan. Dalam perang pandemik sosialitas kita tidak berjalan normal, melainkan terbalik. *Berührungsfurch*, rasa takut bersentuhan – meminjam istilah Elias Canetti – menjadi tiran keseharian. Kita tidak dapat merealisasi kodrat sosial kita yang biasa, yaitu berkumpul, menyalami, menepuk pundak, atau memeluk untuk membesarkan hati, karena semua ini adalah cara lawan menginfeksi kita. Bahkan tangan sendiri siap berkhianat, setiap saat kita lengah. Adegan cuci tangan berkali-kali yang dipicu kecemasan akan virus yang masih menempel, mengingatkan kita akan neorosis Freudian. Kita terpencil bahkan dari tubuh kita sendiri. Sosialitas yang kita kenal selama ini adalah berkumpul, tetapi “sosialitas inversi” yang berlaku selama perang pandemik adalah “bergabung dengan menarik diri”. Kita tahu bahwa kita tetap terhubung dengan orang lain justru pada saat kita menarik diri dan berjarak darinya. Isolasi menyekat seseorang dengan pemisah dan jarak, tetapi intensinya untuk menghentikan bahaya menyatukan, dan mendekatkan. Jadi, seperti ditulis Slavoj Žižek, “tangan tidak dapat menjangkau orang lain; hanya dari dalamlah kita dapat mendekat satu sama lain”. Dengan menjaga diri dari sentuh menyentuh secara ragawi manusia dalam pandemi menjadi rohaniah. Paradoks yang menakjubkan ini menjadi mungkin oleh harapan bersama untuk memenangkan perang pandemik.

Dalam kondisi normal, berkumpul adalah altruis, tetapi sosialitas inversi selama pandemi memiliki makna yang lain. Saat ini berkumpul adalah asosial. Mudik adalah pelanggaran kasih kepada orang tua. Altruisme berkumpul terletak pada kepedulian kepada orang lain. Kita tidak altruis, meski berkumpul, jika tidak peduli kepada orang lain. Inti sosialitas bukan pada berkumpul, melainkan pada kepedulian. Karena itu sosialitas inversi – dan ini hal yang menakjubkan – melatih kepedulian justru dengan menarik diri dari orang lain tanpa haru.

Tidak berkumpul, jaga jarak, tidak menyentuh, dan higiene pribadi adalah wujud altruisme yang nyata-nyatanya. Mereka adalah wujud tanggung jawab sosial, simpati, dan solidaritas.

Dalam sosialitas inversi perintah “Jauhilah kerumunan!” atau “Cucilah tanganmu bersih-bersih! menjadi sekuat perintah “Jangan membunuh!”. Sementara itu kontak-kontak digital di media sosial, seperti *Facebook* atau *Whatsapp* tidak memuaskan karena yang terjadi di jagat digital bukan perjumpaan melainkan berbagi informasi. Untuk mengasihi orang lain, kita harus melampaui kontak media sosial, yakni mengunjunginya. Namun persis hal itu yang tidak diizinkan, maka sementara dalam pandemi kita perlu merasa cukup dengan hubungan-hubungan logis yang kering tapi steril dari virus.

Mungkin lewat penderitaan global yang pertama kalinya terjadi dalam sejarah ini terbangun solidaritas dan *mode of being* baru, suatu humanisme pasca-Covid-19 yang lebih rendah hati dan mengakui kerapuhan hidup manusia. Apakah pandemi menyingkapkan bagi kita suatu realitas baru tatanan digital yang akan memanusiawikan kita atau justru sebaliknya, suatu alienasi lebih jauh dari alam, masyarakat, dan diri kita yang korporeal? Kita belum bisa menentukannya sekarang, dan hal itu tergantung pada besarnya harapan yang kita letakkan pada situasi negatif kita saat ini.

Syarat yang memungkinkan sosialitas inversi pada gilirannya adalah harapan yang bahkan sanggup memaknai kesia-siaan yang melekat pada kematian yang dibawa oleh Covid-19. Harapan seperti itu menghasilkan kuasa yang menyelamatkan di tengah bahaya, seperti dikatakan oleh penyair Jerman di zaman Romantik, Friederich Hölderlin: “*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*” (di mana bahaya itu ada, di sana juga tumbuh kekuasaan yang menyelamatkan). Pandemi membawa emansipasi. Tapi tanpa harapan dan kepedulian kita, kuasa

itu mustahil tumbuh. Seperti dikatakan di atas, bangsa-bangsa dan pemerintah-pemerintah yang berdisiplin dan berkepedulian tinggi, memiliki peluang lebih besar untuk menekan angka statistik korban, sementara bangsa-bangsa dan pemerintah-pemerintah yang indisciplin, anggap enteng, sembrono atau singkatnya: putus harapan akan potensial menuai banyak korban. Tidak ada alasan untuk menyerah dalam perang pandemi. Harapan melihat ke depan dan tahu bahwa dunia belum *off*, melainkan akan *restart*.

8

Bagaimana Bertindak Moral dengan Jari?

Aristoteles, Hannah Arendt, dan Klik

Menunggu, bersabar, itulah berpikir.

Friedrich Nietzsche



SELURUH uraian sebelumnya mengerucut pada pertanyaan: Apa yang seharusnya kita lakukan dalam komunikasi digital? Konsep *Gelassenheit* dari Martin Heidegger yang telah saya bahas dalam Bab 6 bisa menjadi dasar ontologisnya, tetapi kita membutuhkan yang lebih praktis, yaitu etika komunikasi digital. Jadi, kali ini fokus kita

adalah pada soal kebaikan moral dan melibatkan pemikiran Aristoteles dan Hannah Arendt. Melibatkan pemikiran kedua tokoh berbeda zaman tersebut ke dalam arena diskusi tentang etika komunikasi digital terkesan anakronistik. Aristoteles hidup di zaman Yunani kuno, yaitu dua setengah milenium yang lalu, ketika pendiri mazhab Peripatetik ini menulis pada gulungan papyrus. Arendt yang hidup di masa Nazi

Jerman mengetik, mendengarkan radio, menonton TV. Keduanya tidak mengenal internet di zaman kita, ketika kita terhubung dengan dunia secara sinkronis dalam satu klik. Tindakan mereka tetap lokal dan membutuhkan waktu lama untuk melampaui lokalitas, tetapi satu klik kita pada layar sentuh adalah lokal sekaligus global pada saat yang sama. Meski demikian, pemikiran mereka tetap fundamental untuk zaman kita, sehingga membicarakan mereka untuk etika komunikasi digital tidaklah anakronis, dan saya akan membuktikan hal itu. Sambungan kedua pemikir itu dengan komunikasi digital adalah dimensi moral tindakan manusia, juga kalau manusia sekarang bertindak dengan jari. Di tengah dampak revolusi digital yang melanda berbagai bidang kehidupan, pertanyaan mendasar seperti sejauh manakah klik (*click*) pada gawai bernilai moral, akan dapat diterangi oleh analisis Aristoteles dalam *Nicomachean Ethics* tentang kesengajaan dan ketidaksengajaan. Analisis Arendt tentang banalitas dari yang jahat dalam *Eichmann in Jerusalem* perlu masuk juga dalam diskusi itu karena distingsi Aristotelian antara kesengajaan dan ketidaksengajaan menjadi sangat sulit diputuskan, ketika kita berhadapan dengan dampak sistemis komunikasi massa pada kesadaran moral.

Media-media sosial, seperti *Twitter*, *Facebook*, *Whatsapp*, *Tik Tok*, *Instagram*, telah banyak mempermudah penyebaran dan pertukaran informasi, dan hal itu merupakan realisasi baru kodrat sosial manusia. Namun proses penyebaran dan pertukaran pesan yang dimungkinkan oleh teknologi digital itu sering bergerak jauh lebih cepat daripada kesadaran moral kita. Setiap klik yang kita lakukan mengubah sesuatu di dunia ini. Klik adalah *vote*, konsumsi, keputusan, proklamasi simpati dan antipati, dendam dan pengampunan, perhatian dan ketidakpedulian. Keterlambatan kesadaran moral atas klik itu berkaitan erat dengan kemudahan dan kecepatan yang dimiliki oleh *Information and Communications Technology* (ICT). Hidup kita

sekarang penuh tombol-tombol untuk memilih atau tidak memilih untuk menghadirkan realitas digital seperti *augmented reality* (AR) atau *virtual reality* (VR) atau mengubah realitas korporeal. Kita sedang ditempatkan dalam situasi, seperti seorang yang secara rutin menekan tombol-tombol, kerap kali tanpa tahu bahwa salah satu adalah tombol meriam yang meluluhlantakkan sebuah kota, dan kota itu bukan AR atau VR, melainkan tempat nyata bagi manusia-manusia dari darah dan daging. *Status quaestionis* kita lalu dapat dirumuskan dalam tiga pertanyaan berikut: Bagaimana memahami klik sebagai tindakan moral? Mengapa klik bisa tidak lagi disadari sebagai tindakan moral? Bagaimana membangun kembali kesadaran akan klik sebagai tindakan moral?

Dalam bab ini saya akan mencoba menafsirkan Aristoteles dan Arendt untuk memberikan kontribusi bagi etika komunikasi digital. Corak interpretasinya berbeda dari Bab 5 dan Bab 6 yang lebih deskriptif; kali ini interpretasi bersifat normatif. Banyak hal dalam etika umum dapat diteruskan, tetapi karena realitas tindakan mengalami perubahan secara mendasar, kita akan memikirkan ulang konsep tindakan sebagai “tindakan digital”. Etika komunikasi digital mengandaikan konsep tindakan digital, entah itu berupa klik, ketik, atau usap pada layar sentuh. Ketiga pertanyaan di atas akan dijawab dalam tiga langkah dengan fokus pada perubahan konsep tindakan. Pertama-tama, dengan bantuan Aristoteles, kita mencoba menimbang klik sebagai tindakan moral, tetapi karena ciri baru komunikasi digital, tindakan di dunia digital harus dipahami dalam hubungannya dengan ciri digitalitas itu. Kemudian ciri baru digitalitas itu disambungkan dengan pemikiran Arendt, karena dalam kompleksitas komunikasi digital kita tidak hanya berurusan dengan tindakan dan pelaku tindakan, melainkan juga dengan sistem teknologi komunikasi. Saya akan menunjukkan bagaimana sistem komunikasi dapat mengaburkan kesadaran moral saat melakukan klik. Lalu diskusi kita akan kembali

kepada etika Aristoteles untuk menerangi tindakan dalam komunikasi digital. Bab ini akan ditutup dengan sebuah kesimpulan.

Klik sebagai Tindakan Moral

Komunikasi digital yang semula adalah bagian kecil komunikasi sosial dewasa ini sedang berada dalam perjalanan untuk menggantikan bentuk-bentuk komunikasi korporeal. Aktivitas digital kita, seperti mengecek dan menjawab pesan, mengunduh video, bermain, membayar, dst., sudah mendominasi aktivitas harian kita. Apalagi di saat pandemi Covid-19, sebanyak mungkin kontak korporeal dipindahkan ke dalam dunia digital, entah itu pendidikan, bisnis, politik, ataupun kebudayaan. *Work from Home* mengingatkan kita pada Plato bahwa tubuh kita “terpenjara” di rumah, tetapi pikiran dan komunikasi kita bisa mengembara sampai ke ujung dunia lewat internet memukimi dunia lain, dunia digital.

Di dalam dunia nir-ragawi itu praktis sudah ada tiga komponen besar modernitas, yaitu: negara, pasar, dan masyarakat warga (*civil society*), dalam berbagai bentuk aplikasi yang bisa diunduh lewat *Playstore*. Ruang bertindak kita sebagai *homo digitalis* sudah tersedia di sana. Keterlibatan dalam media sosial, misalnya *Instagram*, mulai dituntut oleh berbagai perusahaan sebagai bagian identitas seseorang saat rekrutmen. Beberapa penelitian juga menyoroti dapat atau tidaknya keterlibatan dalam media sosial menguatkan persahabatan warga atau mengawasi pemerintahan. Banyak orang antusias akan kemampuan media sosial untuk demokrasi. Belum lagi muncul proyek-proyek futuristik akibat revolusi digital, seperti mobil listrik, *artificial intelligent*, *tricorder*, *artificial life*, dst. yang lebih memesona daripada menggelisahkan. Orang antusias sekali dengan teknologi tanpa mewaspadaai bahaya yang terkandung dalam antusiasme itu, yakni bahwa alat dapat memperlalat jika tidak lagi disadari sebagai alat. Untuk

menempatkan kembali alat sebagai alat sebaiknya kita kembali pada penggunaannya, manusia. Kita telah banyak mendiskusikan hal ini dalam Bab 6. Tilikan filosofis “menempatkan kembali alat sebagai alat” bukan hal yang mudah, karena hubungan kita dengan teknologi dewasa ini sudah terlalu dalam. Kita bukan hanya bertindak “dengan”, melainkan juga “dalam” dan “bersama” teknologi.

Karena itu kita perlu memikirkan ulang konsep tindakan, khususnya tindakan moral. Ada sangat banyak macam tindakan dalam masyarakat, tetapi kita membatasi diri pada tipologi tindakan yang dibuat pendiri sosiologi Jerman, Max Weber. Dia bicara tentang tindakan rasional-tujuan (*zweckrationales Handeln*), tindakan rasional-nilai (*wertrationales Handeln*), dan tindakan afektif (*affektuelles Handeln*). Yang sedang kita bicarakan adalah tindakan moral, dan tipe ini termasuk dalam tindakan rasional-nilai yang oleh Weber dijelaskan sebagai tindakan sosial yang ditentukan “dengan keyakinan-keyakinan sadar pada nilai – etis, estetis, religius atau apa pun yang dapat ditafsirkan sebagai nilai – intrinsik tanpa syarat suatu sikap tertentu yang murni dan tidak tergantung pada hasilnya”.¹ Frasa “nilai intrinsik” dalam definisi Weber itu mengingatkan kita pada etika deontologis Immanuel Kant yang mengidentifikasi suatu tindakan sebagai sesuatu yang berbobot moral bukan pada dampaknya, melainkan pada tindakan itu sendiri.

Dalam sosiologi klasik tindakan moral dibayangkan sebagai sebuah pelaksanaan korporeal, seperti misalnya: membawa makanan kepada orang lapar, memegang lengan orang buta untuk menyeberang, atau memeluk seseorang untuk menenangkan hatinya. Dalam pelaksanaan ragawi itu, pelaku hadir langsung dengan tubuhnya dan berhadapan dengan orang lain yang juga hadir secara korporeal.

1 Lih. Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, (J.C.B.Mohr -Paul Siebeck: Tübingen, 1984), h.44

Raga memungkinkan keterlibatan yang menghadirkan manusia ke dalam dunia. Tanpa raga manusia tidak berada dalam dunia.

Tindakan korporeal sangat kompleks karena melibatkan banyak hal, seperti kemungkinan risiko yang dihadapi tubuh secara langsung, kontak interkorporeal yang juga mengandung berbagai potensi yang tidak terduga, pertukaran bahasa nonverbal yang dilaksanakan lewat tubuh

dan ekspresinya, atau dengan ungkapan lain: tindakan korporeal menginkarnasikan diri kita ke dalam dunia. Keterlibatan korporeal dengan datang ke tempat kerja atau ke tempat ibadah, misalnya, mengakarkan orang pada tempat-tempat itu sehingga di sana rasa identitas lebih dirasakan daripada dalam keterlibatan digital di media-media sosial. Raga memungkinkan keterlibatan yang menghadirkan manusia ke dalam dunia. Tanpa raga manusia tidak berada dalam dunia. Tanpa raga, komitmen juga mudah pudar.



"Dinner for Two" – oleh Kamir Kotarba

Di dalam komunikasi digital, kompleksitas tindakan korporeal tersebut mengalami reduksi dan difokuskan pada citra dan pesan. Diri kita tidak lagi 'berinkarnasi' ke dalam dunia lewat raga. Sebagai gantinya hanya sebagian dari diri kita, yakni: pesan komunikasi kita, yang masuk ke dalam sirkulasi informasi teknologis. Pesan itu tidak menghadirkan tubuh. Meski demikian, seperti tindakan korporeal,

pesan juga harus dianggap sebagai suatu tindakan, seperti *performative utterance* J.L. Austin. Kata-kata bertindak. Dalam dunia digital, kita juga bertindak strategis, menyatakan emosi, dan juga bertindak moral. Grup *Whatsapp* juga bisa mengucilkan seseorang, memblokir orang itu, atau anggotanya bisa meninggalkan grup itu. Apa yang terjadi dalam komunikasi korporeal bisa terjadi dalam komunikasi digital, namun semua itu tidak kita lakukan dengan kehadiran raga kita. Tindakan pada umumnya dan tindakan moral pada khususnya diwakili oleh klik atau ketikan pada layar sentuh atau dengan tetikus. Makna-makna, seperti persahabatan atau permusuhan, penerimaan atau penolakan, menjauh atau mendekat dilakukan dengan klik atau ketik. Tindakan digital dapat merupakan pelaksanaan keutamaan atau keburukan.

Klik adalah kegiatan “sepele” yang dilakukan secepat kejapan mata berbeda dari merawat pengungsi, membawa bungkusan uang dari bank ke kantor, atau masuk ke dalam toko untuk memilih barang yang membutuhkan proses panjang. Banyak aspek diri kita, seperti ungkapan perasaan dan pemikiran akibat kontak langsung, masih “dibawa” dalam tindakan korporeal. Warna-warni dan kehangatan yang memberi bobot pada kontak korporeal dikosongkan dan menjadi sebuah klik. Bunyi itu terdengar sama di mana saja, tetapi konglomerasi berbagai motif melatarbelakanginya, sehingga sebuah klik sebetulnya semacam puncak gunung es yang muncul di permukaan laut. Klik bukanlah gerak atau proses pertimbangan intensi yang melatarbelakangi suatu keputusan, melainkan tindakan keputusan itu sendiri.

Jika demikian, klik adalah sebuah tindakan moral yang bisa dinilai dari tindakan itu sendiri dan bukan dari dampaknya sebagaimana dijelaskan dalam tipologi Weber di atas. Untuk menggali “nilai intrinsik” tindakan itu kita perlu mendiskusikan pemikiran Aristoteles di dalam buku ketiga karyanya *Nicomachean Ethics*. Buku itu berisi sebuah teori tindakan yang mendahului kecanggihan teoretis

Dalam situasi yang sangat biasa, rentetan informasi yang berganti dengan sangat cepat telah membuat kita tidak lagi menyadari distingsi antara kesengajaan dan ketidaksengajaan dalam klik yang baru saja kita lakukan.

menyangkut pelaku, dia membedakan antara pelaku yang sengaja (*hekōn*) dan tak sengaja (*akōn*) melakukan suatu tindakan. Tindakan itu sendiri dapat dibedakan antara tindakan yang sengaja (*hekousion*) dan tak sengaja (*akousion*). Kata “sengaja” atau “tidak sengaja” di sini bisa disepadankan dengan “bebas” dan “tidak bebas”. Suatu tindakan yang dilakukan karena paksaan (*bia*) atau karena ketidaktahuan (*agnoia*) adalah tindakan tidak disengaja. Jika tindakan itu tidak sungguh karena paksaan atau tidak sungguh karena ketidaktahuan, pastilah tindakan itu berasal dari pelaku sendiri. Itulah tindakan yang disengaja atau bebas (*hekousion*), dan pelakunya juga bebas atau sengaja (*hekōn*).² Dia tidak digerakkan dari luar, melainkan dialah asal-usul (*archē*) tindakannya sendiri.

Analisis Aristoteles dapat membantu kita untuk memahami tindakan digital seperti klik atau ketikan pada layar sentuh. Klik itu bisa disengaja ataupun tidak disengaja, maka paksaan dan ketidaktahuan

orang-orang modern, seperti Weber, Hannah Arendt, dan Jürgen Habermas. Di situ Aristoteles membuat analisis yang sangat cermat tentang tindakan yang praktis sampai hari ini yang juga dipakai tidak hanya dalam bidang etika, tetapi juga bidang hukum. Pokok persoalannya adalah tentang kesengajaan (*voluntarity*) dan ketidaksengajaan (*involuntarity*), baik dari sisi pelaku maupun sisi tindakan. Analisis yang dilakukan Aristoteles sangat teliti dan terdiferensiasi. Sejauh

2 Lih. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, 1109b30-111a20, (München: DTV, 1991), h.149-153. Untuk komentar, lih. Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), h.119-120.

Karena merupakan pelaksanaan suatu keputusan, entah besar atau kecil, klik mencerminkan karakter pelakunya.

dapat kita pakai untuk menilai tindakan digital juga. Paksaan, entah itu ancaman otoritas, desakan kelompok, atau bahaya dalam bentuk apa pun, kerap mengaburkan batas antara kesengajaan dan ketidaksengajaan. Pelaku yang ada di bawah paksaan bisa melakukan

tindakan campuran, yakni: disengaja sekaligus tidak disengaja. Contoh dari Aristoteles melempar barang-barang ke laut saat badai demi keselamatan atau melakukan perintah seorang tiran demi menjaga hidup, meski harus melakukan sesuatu yang memalukan. Pemecahan Aristoteles untuk tindakan campuran adalah menghitungnya sebagai sengaja, yakni demi menghindari bahaya. Tindakan seperti itu tidak berkeutamaan, tetapi harus dilakukan.³ Di dalam komunikasi digital, agaknya kita jarang mengalami situasi yang memaksa kita. Komunikasi digital terjadi dalam kebebasan dan bahkan jika melihat isi dan sirkulasi komunikasi digital, sebagai keseluruhan kita melihatnya sebagai anarki. Jadi, secara prinsipial tindakan itu tidak berada di bawah paksaan.

Meski tidak ada paksaan dari luar, seperti misalnya todongan pistol, ada paksaan di dalam pesan atau dari dalam diri pengguna gawai. Manipulasi, intimidasi, dan teror yang terkandung dalam propaganda komputasional adalah paksaan di dalam pesan, entah teks, gambar, atau video. Paksaan itu subtil. Dalam situasi yang sangat biasa, rentetan informasi yang berganti dengan sangat cepat telah membuat kita tidak lagi menyadari distingsi antara kesengajaan dan ketidaksengajaan dalam klik yang baru saja kita lakukan. Bahkan kita kerap tidak menyadari apakah kita menjadi pangkal atau penerus sebuah pesan. Kita hanya merasa telah meredakan *Informationsangst*, yaitu kecemasan

3 Lih. Christof Rapp, "Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 107), dalam: Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles Die Nikomachische Ethik*, (Berlin: Akademie Verlag, 1995), h.112.

akan tertinggal dalam arus informasi dengan meng-*update* kontak kita. Kecemasan itulah paksaan subtil dari dalam yang dampaknya bisa berada di luar kendali kita.

Paksaan dari dalam diri itu membuat masalah yang perlu kita bahas di sini secara lebih rinci, yaitu: klik yang dilakukan atas dasar ketidaktahuan. Ketidaktahuan yang dimaksud di sini lebih menyangkut dampak tindakan. Aristoteles memberikan tilikan berguna di sini. Menurut Aristoteles ketidaktahuan berbeda dari kekurangtahuan. Contoh yang diberikan Aristoteles untuk ketidaktahuan adalah memukul seseorang untuk membela diri, tetapi orang yang dipukul itu mati. Pelaku tidak bermaksud merugikan atau membunuh, tetapi hasilnya begitu. Contoh kekurangtahuan adalah mengatakan sesuatu tentang seseorang, padahal hal itu adalah rahasia. Dari dua contoh itu jelas bahwa kekurangtahuan menyangkut kurangnya informasi, sedangkan ketidaktahuan menyangkut pelaksanaan suatu maksud yang dampaknya di luar dugaan.⁴ Distingi itu dapat diaplikasikan pada komunikasi digital. Kita kurang tahu jika mengirim pesan yang ternyata berisi rahasia. Juga salah mengirim pesan kepada seseorang, padahal seharusnya dikirimkan kepada orang lain adalah kekurangtahuan. Namun mengirim sebuah pesan dengan maksud berbagi informasi saja, dan pesan itu lalu merugikan orang lain adalah ketidaktahuan. Distingi ini berguna untuk menuntut pertanggungjawaban moral pelaku, entah itu pembuat atau penerus kejahatan digital, tetapi dampak ketidaktahuan ataupun kekurangtahuan dalam dunia digital bisa sama merugikan. Hoaks yang diteruskan secara tidak sengaja dapat memprovokasi suatu kelompok untuk melakukan vandalisme. Karena itu, meski analisis motif pelaku tetap penting, dalam komunikasi digital kita harus lebih banyak menghitung dampak yang mungkin akan ditimbulkan.

4 Lih. *Ibid.*, h. 115-116

Tindakan digital seolah
mati-rasa terhadap
kehadiran orang lain.
Pelaku kurang mengalami
tindakannya sendiri karena
tubuhnya diterjemahkan
menjadi informasi,
dan subjektivitas yang
berdasarkan batas-batas
korporeal seolah-olah
telah hilang.

Klik sebagai tindakan moral harus
dinilai dari kasus per kasus dan tidak
dapat digeneralisasi. Meski demikian,
secara umum kita boleh berpandangan
bahwa seperti setiap tindakan lain,
klik juga terkait dengan karakter
pengguna gawai. Hal-hal banal, seperti
chatting di *Twitter* atau *Whatsapp*,
biasanya tidak ditematisasi sebagai
persoalan moral sampai ada isi yang
merugikan. Aristoteles bicara tentang
prohairesis (keputusan) sebagai cermin
karakter.⁵ Dalam keputusan seseorang,

demikian Aristoteles,” tampaklah keutamaan secara paling jelas dan
menunjukkan suatu penilaian atas karakter lebih banyak daripada
tindakan-tindakan”.⁶ Karena klik adalah pelaksanaan sebuah keputusan,
entah besar atau kecil, klik juga mencerminkan karakter pelaksananya.
Aristoteles membedakan keputusan dari empat hal lain yang kerap
dipertukarkan begitu saja, yaitu: *epithumia* (hasrat), *thymos* (semangat),
boulēsis (keinginan), dan *doxa* (opini).⁷

Klarifikasi Aristoteles tentang hal ini sangat membantu.
Keputusan bukanlah hasrat, karena keputusan hanya dapat dilakukan
oleh makhluk rasional, oleh orang yang punya kehendak kuat,
menyangkut hal yang memiliki alasan, bertentangan dengan hasrat,
dan merupakan bentuk kekuasaan pelaksanaan, sementara hasrat, yang
juga dimiliki binatang, tidak memiliki kualitas-kualitas itu. Keputusan
bukan semangat karena apa yang kita kenakan pada semangat tidak

5 Lih. Michael Pakaluk, *ibid.*, h. 130

6 Aristoteles, *Die Nicomachische Ethik*, h. 153

7 Keempat hal ini mengingatkan kita akan ajaran Plato tentang keutamaan dalam
Politeia, dan memang Aristoteles mengacu pada diskusi tersebut.

bisa kita kenakan pada keputusan. Misal, semangat untuk merebut kursi partai tidak bisa dikatakan sebagai keputusan untuk merebutnya. Keputusan bukan keinginan, karena tidak membidik sasaran yang mustahil dan tidak dapat dicapai pelakunya sendiri, tetapi hal itu justru mencirikan keinginan. Akhirnya, keputusan juga bukan opini yang mencakup juga gosip karena memiliki opini tentang sesuatu tidak sama dengan memutuskan sesuatu.⁸ Singkatnya, *prohaeresis* melibatkan tidak hanya rasionalitas, melainkan juga personalitas kita. Pikiran tidak membuat kita baik atau buruk, tetapi keputusan membuat kita baik atau buruk. Keputusanlah yang memulai suatu tindakan moral.

Upaya Aristoteles untuk membedakan keputusan dari hasrat, semangat, keinginan, dan opini merupakan tilikan normatif yang berguna untuk etika komunikasi digital. Sebagai makhluk moral *homo digitalis* menghadapi pilihan-pilihan moral dalam komunikasi digital untuk mewujudkan yang baik dan menghindari yang jahat. Pesan inti yang kita pelajari dari analisis Aristoteles adalah perlunya kehati-hatian dan kecermatan reflektif sebelum melakukan tindakan digital. Klik atau ketik pada layar sentuh merupakan perwujudan keputusan dan tindakan manusia sebagai makhluk rasional. Namun seperti diingatkan Aristoteles, *homo digitalis* tidak sepenuhnya rasional karena dalam dirinya ada hasrat, semangat, keinginan, dan gosip yang kerap sulit dibedakan dari keputusan. Jika bagian irasional ini mengooptasi bagian rasionalnya, manusia berada dalam situasi yang disebutnya *akrasia*, yaitu kehilangan kontrol diri.⁹ Tentu saja analisis tindakan yang diberikan oleh Aristoteles itu baru akan berguna jika kita memiliki waktu berpikir sebelum klik. Gejala umum komunikasi digital bukanlah ketidaktahuan atau paksaan, melainkan ketidakberpikiran (*thoughtlessness*) yang membuat tindakan klik menjadi sesuatu yang

8 Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, h. 131-134.

9 W.K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Vol. 6. Aristotle. An Encounter*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 366.

banal dan mengaburkan berbagai distingsi Aristotelian yang telah dibahas di atas. Untuk fenomena ini, kita nanti akan mendiskusikan pemikiran Arendt.

Sebelum mengakhiri bagian ini saya perlu mengemas pemahaman baru tentang tindakan, yakni tindakan digital. Konsep lama tentang tindakan yang diinspirasi oleh Aristoteles dan kemudian juga Weber tetap berguna untuk memahami tindakan digital. Namun dalam kompleksitas baru komunikasi digital konsep klasik itu perlu dilengkapi dengan pemahaman tentang ciri digitalitas tindakan. Digitalitas inilah yang membuat kesadaran kita selalu terlambat di tengah banjir informasi.

Menurut hemat saya, digitalisasi tindakan memiliki sekurangnya tiga efek. *Pertama*, tindakan tidak lagi perlu menghadirkan seluruh tubuh atau bahkan – jika interaksi itu antara manusia dan mesin – tanpa tubuh, *bodyless*. Di era digital kita tidak dapat mengandaikan bahwa di belakang penampilan *online* seseorang selalu ada tubuh yang menyertainya.¹⁰ Kita hanya membayangkan tubuh itu, tetapi bayangan itu arbiter dan bersumber dari ingatan akan tubuh dalam konteks lain. Tindakan mengalami *dekorporalisasi*. Mediasi teknologis di antara aku dan kamu, kita dan mereka, mengurangi sensibilitas. Tindakan digital seolah mati-rasa terhadap kehadiran orang lain. Pelaku kurang mengalami tindakannya sendiri karena tubuhnya yang sebenarnya merupakan ‘seri kemungkinan-kemungkinan’ diterjemahkan secara algoritmis menjadi informasi yang tidak memiliki artikulasi lain selain pesan, sehingga subjektivitas yang berdasarkan batas-batas korporeal seolah-olah telah hilang. Tanpa tubuh orang tidak mengalami ‘berada dalam situasi’. Tindakan sesepele klik segera dialami sebagai sesuatu yang kehilangan bobotnya untuk mengubah sesuatu di dunia karena

10 Bdk.David J. Gunkel, “Paradigm Shift: Media Ethics in the Age of Intelligent Machines”, dalam: Amber Davidson *et.al* (ed.), *Controversies in Digital Ethics*, (New York: Bloomsbury, 2016), h.233.

dampak itu tidak langsung dialami pelakunya. Hilangnya keserentakan membuat interaksi menjadi dingin dan mereduksi perasaan-perasaan manusiawi yang dapat muncul spontan kalau komunikasi itu tak dimediasi alat. Empati, respek, dan juga komitmen hilang ketika interaksi terjadi di dalam keasingan timbal balik, sebab empati, respek, dan komitmen diperkuat sebagian besar lewat kehadiran ragawi.

Kedua, tindakan adalah sebuah gerak cepat yang dapat mendahului keputusan dan mudah mengalami *banalisasi*. Dalam komunikasi digital, kecepatan perubahan informasi dan banyaknya pilihan yang datang serentak mendahului refleksi, sehingga, tindakan digital seperti klik bisa menjadi perkara rutin, biasa, dan bahkan berubah menjadi refleks karena langkanya jeda reflektif. Dalam desakan kecepatan dan luapan informasi itu, sulit membedakan keputusan dari hasrat, keinginan, semangat, dan opini, seperti diharapkan Aristoteles dua setengah milenium yang silam.

Bahkan kesengajaan dan ketidaksengajaan menjadi sulit dibedakan dalam kecepatan gerak dan banyaknya objek tindakan digital itu. Banalitas berkaitan dengan ketidakberpikiran yang mengaburkan distingsi-distingsi konseptual yang diperlukan untuk mengenali kenyataan, dan banalisasi adalah proses hilangnya distingsi-distingsi itu akibat luapan informasi yang melandanya dengan cepat. Komunikasi mengalami “desensibilisasi”: Aku-*offline* tidak terhubung secara afektif dengan aku-*online* sehingga tidak merasakan lagi perbuatan-perbuatannya di ruang digital. Saat *online* orang tidak mengalami rasa malu menyangkut dirinya, melainkan hanya menyangkut *fragmen* dirinya yang ditayangkan sebagai pesan, foto, atau video. Fragmen itulah yang dihakimi, bukan seluruh pribadi orang itu. Itulah sebabnya, hal yang memalukan sebagai aku-*online* tidak dirasakan memalukan aku-*offline*. Desensibilisasi juga menyangkut perasaan-perasaan lain, seperti kebencian, kemarahan, rasa bangsa, ketakutan, dst. Desensibilisasi jelas

Tugas yang harus dihadapi etika komunikasi digital adalah menempatkan kembali tindakan digital yang *fluid* dan anonim itu pada lokasi yang menjadi asal-usul tindakan itu, yakni kesadaran pelaku.

berbahaya karena dapat menghasilkan brutalitas dengan darah dingin.

Ketiga, tindakan yang sudah tidak lagi berlokasi pada tubuh seseorang juga tercerabut dari teritorium tertentu. Tindakan mengalami *deteritorialisasi*. Setiap tindakan sekarang memiliki potensi global. Lokasi geografis tidak lagi memainkan peran, karena *locus* itu terhubung ke mana pun dalam dunia

digital. Kedekatan yang jauh dan kejauhan yang dekat bertegangan dalam pengalaman komunikasi digital. Bertindak secara digital bersifat lokal sekaligus global, privat sekaligus publik, intim sekaligus asing, personal sekaligus politis. Menjadi viral secara digital kurang lebih sama seperti wabah. Keadaannya mirip Covid-19 yang dimulai dari Kota Wuhan-Hubei, Tiongkok dan kini hadir di mana pun di dunia. Pengguna harus senantiasa mengandaikan bahwa setiap ide yang ditorehkannya dalam dunia digital diketahui dunia. Untuk pertama kalinya dalam sejarah, peradaban dunia berubah, seolah menjadi sebuah desa yang siap menyambut atau mengucilkan para anggotanya. Teritorium geopolitis tidak lagi relevan dan *deteritorialisasi* ini mengubah warga suatu negara menjadi warganet yang *terdeteritorialisasi*. Aksesibilitas tak bertempat yang dimiliki warganet adalah kebebasan sekaligus kontrol panoptis oleh perusahaan-perusahaan pemakai data.

Dekorporealisis, banalisis, dan *deteritorialisasi* tindakan telah membuat tindakan menjadi *fluid* dan anonim. Fluiditas terkait rapiditas yang melampaui kesadaran pelaku, dan anonimitas menyangkut kesulitan mengidentifikasi inisiator tindakan. Tugas yang harus dihadapi etika komunikasi digital adalah menempatkan kembali tindakan digital yang *fluid* dan anonim itu pada lokasi yang menjadi asal-usul tindakan

itu, yakni kesadaran pelaku. Tugas itu tetap harus dilakukan meskipun kesadaran itulah yang sedang digerus oleh fluiditas dan anonimitas komunikasi digital. Pada analisis terakhir, alat harus disadari sebagai alat, agar tidak memperlalat pengunanya, tetapi ketika kesadaran redup oleh karakter alat, ada bahaya besar bahwa pengguna tidak lagi menjadi tuan atas alat, melainkan sebaliknya. Etika komunikasi digital bertugas untuk menempatkan kembali manusia sebagai pengguna alat dan menjaga martabat manusia di tengah-tengah arus besar erosi kesadaran akibat pemakaian teknologi digital. Untuk mengajar menulis, misalnya, kita harus memperlambat proses menulis agar bisa dicerna murid. Begitu juga untuk menempatkan kembali manusia sebagai pengguna alat dan menggugah kembali kesadaran pengguna etika komunikasi digital harus mendorong kesadaran pengguna untuk merinci kembali serial tindakan digital yang *fluid* dan *rapid* itu sampai pada asal-usulnya dalam kesadaran.

Klik yang Banal

Analisis Aristotelian yang telah kita lakukan di atas perlu kita lengkapi dengan tilikan Arendt yang segera kita bahas di bagian ini. Sudah disinggung bahwa kita sebagai pengguna gawai tidak melulu rasional, dan hal itu tampak dalam sikap adaptif terhadap tuntutan internet. Internet makin menguasai persepsi dan pikiran manusia, sehingga banyak orang sekarang “butuh bertindak sesuai standar internet”.¹¹ Hasrat purba untuk *mimesis* mendapat kanalisasi baru dalam dunia digital, tetapi dengan itu internet telah membangun kediktatorannya sendiri yang perlahan tapi pasti mengubah kehidupan batin manusia, termasuk kesadaran akan baik dan buruk. Problem seperti itu dikenal Arendt dalam konteks historis yang berbeda. Kita menghubungkan

11 Mary K. Swingle, *i-Minds. How Cell Phones, Computers, Gaming, and Social Media Are Changing Our Brains, Our Behavior, and the Evolution of Our Species*, (Gabriola Island- Canada: New Society, 2016), h.161.

Aristoteles dengan Arendt bukan semata-mata karena alasan tematis, melainkan juga karena Arendt sendiri adalah seorang pemikir yang banyak dipengaruhi oleh Aristoteles, di samping pengaruh yang tentu tidak boleh diabaikan dari guru dan kekasihnya, Martin Heidegger. *The Human Condition* (1958), buku pokok Arendt, khususnya dalam analisisnya tentang tindakan (*action*) banyak mengacu pada pandangan Aristoteles, tentang hubungan antara tindakan, keutamaan, dan polis dalam *Nicomachean Ethics*. Akan tetapi analisis Aristoteles tentang kesengajaan dan ketidaksengajaan mendapatkan pasangan konseptualnya dalam pemikiran Arendt tentang banalitas dari yang jahat, yang dapat kita temukan dalam bukunya, *Eichmann in Jerusalem* (1963). Subjudul buku itu menjelaskan tesis Arendt, yakni: *A Report on the Banality of Evil*.

Buku Eichmann itu bukanlah sebuah traktat filsafat, melainkan sebuah laporan jurnalistis tentang pengadilan Adolf Eichmann di tahun 1961. Eichmann adalah penjahat Nazi yang dianggap bertanggung jawab atas pembunuhan massal secara industrial terhadap enam juta orang Yahudi selama Perang Dunia II untuk mendukung proyek Nazi dalam melakukan *Endlösung* (solusi akhir) atas masalah Yahudi Eropa. Arendt mengusulkan majalah *The New Yorker* untuk mengirimnya ke Yerusalem dan meliput pengadilan itu.¹² Ketika diterbitkan dalam bentuk seri dalam majalah itu, laporan itu sudah menimbulkan badai kontroversi yang hebat dan bahkan sampai hari ini bara silang pendapat tidak juga padam. Pusat perhatian dalam kontroversi itu ditujukan pada penilaian Arendt atas sosok Eichmann. Arendt melihat orang ini sebagai seorang birokrat rata-rata yang menjalankan tugas begitu saja. Jadi, dia bukan monster sadis yang haus darah ataupun kolaborator iblis sendiri, melainkan seorang yang “mengerikan normal”. Seperti orang-orang lain, dia ingin mengejar karier dalam birokrasi

12 Lih. Amos Elon, “Introduction”, dalam: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, (New York: Penguin Books, 2006), h. xi.

Orang yang tidak berpikir bisa tahu sesuatu, tetapi pengetahuan itu salah. Nazi, dan perbuatannya terhadap jutaan orang Yahudi itu merupakan bagian rutin administrasinya sebagai seorang yang mematuhi tugasnya. Jika demikian, mengapa dia melakukan kejahatan luar biasa itu? Dalam *Vorrede* dalam edisi Jerman bukunya di tahun 1964, Arendt menjelaskan begini:

Pada taraf tertentu adalah ketidakberpikiran (*Gesankenlosigkeit*) belakalah – sesuatu yang sama sekali tidak sama dengan ketololan – yang telah membuatnya siap untuk menjadi salah satu dari penjahat-penjahat terbesar zaman itu. Dan kalau hal ini ‘banal’ dan bahkan lucu, yaitu kalau orang sungguh tidak dapat memperoleh kedalaman demonis-satani padanya, tentulah karenanya hal itu telah lama bukan hal keseharian ... Bahwa hal yang jauh dari realitas dan ketidakberpikiran seperti itu dapat menyebabkan lebih banyak kesengsaraan daripada semua dorongan keji yang mungkin melekat pada diri manusia, itulah yang sebenarnya merupakan pelajaran yang dapat dipelajari di Yerusalem.¹³

Tindakan Eichmann tidak terjadi dari paksaan atau ketidaktahuan, melainkan dari *thoughtlessness*, ketidakberpikiran. Orang yang tidak berpikir bisa tahu sesuatu, tetapi pengetahuan itu salah. Meski salah, pengetahuan itu tidak disadari sebagai salah. Ketidakberpikiran dan rutinisasi administrasi pembunuhan massal membuat Eichmann tidak merasakan bahwa perbuatannya salah. Arendt menyebut fenomena itu “*banality of evil*”. Kejahatan seperti itu tidak radikal, melainkan dangkal, tetapi justru kedangkalan itulah yang menurut Arendt mengerikan karena kesadaran moral orang ini praktis hilang.

13 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, (München: Piper, 1986), h. 16.

Kebohongan, kecabulan, dan kebencian yang dalam komunikasi korporeal masih dirasakan oleh pelakunya dalam tindakannya sendiri, dalam komunikasi korporeal telah kehilangan bobot moralnya dan berubah menjadi strategi untuk meningkatkan *viewers* atau *likes*.

Kita akan membuat percobaan pemikiran dengan menghubungkan tesis Arendt dalam buku Eichmann itu dengan kondisi kita di era digital. Untuk itu, kita perlu memahami betul inti gagasannya. Gagasan Arendt dapat diringkas begini: Seseorang yang ditempatkan dalam situasi kejahatan rutin bersama orang-orang lain akan kehilangan kemampuan berpikirnya dan kehilangan sensibilitas terhadap realitas kejahatan yang dilakukannya. Rutinisasi tindakan jahat membuat seseorang tidak berpikir bahwa tindakan-tindakan itu bermasalah secara

moral karena tindakan-tindakan itu lalu menjadi bagian prosedur rutin yang harus dilakukan. Tak ada tangis dan air mata untuk para korban, tak ada penyesalan untuk perbuatan yang ditimpakan kepada mereka, karena perasaan pelaku telah kedap dan didinginkan oleh rutin dan mekanisme yang tidak pernah dipersoalkan secara moral. Jalan pikiran ini bagi saya bukan hanya logis tapi juga terbukti dalam kenyataan.

Arendt menyebut, pangkalnya adalah ketidakberpikiran, tetapi kita tidak boleh mengabaikan bahwa yang sebaliknya juga terjadi: Rutin menghasilkan ketidakberpikiran. Jadi, sebaiknya keduanya dipikirkan dalam hubungan timbal balik. Segala yang menjadi rutin dianggap tidak lagi memerlukan keputusan kesadaran, dan segala yang tidak diputuskan oleh kesadaran bisa juga menjadi rutin. Dapat ditambahkan satu faktor lain, yaitu: sistem komunikasi. Untuk itu, saya teringat eksperimen Milgram yang menghasilkan tilikan bahwa hierarki dan kibernetik dalam sistem komunikasi dapat menumpulkan

suara hati, sehingga orang mematuhi otoritas begitu saja.¹⁴ Untuk hal serupa, kita juga perlu memasukkan *peer pressure*, yang selalu ada dalam setiap grup *Whatsapp*. Orang yang melawan otoritas tidak selalu autentik dan justru inautentik karena perlawanan bisa dilakukan karena takut dianggap pengecut oleh anggota grup lainnya.¹⁵ Distingui subtil ini sulit dikenali dalam ketidakberpikiran. Rutin, ketidakberpikiran, dan mekanisme sistem komunikasi adalah tiga hal penghasil banalitas dan yang praktis dapat mengaburkan distingsi kesengajaan dan ketidaksengajaan yang telah kita analisis di atas. Orang mengetik dan meng-klik sebagai “sambilan”. Orang ngobrol di kereta komuter sambil meng-klik *Facebook* atau mengetik kicauannya di *Twitter*. Sambil rebahan puluhan tombol klik diusap tanpa ingat lagi apa yang telah dilakukannya tadi.

Sebaiknya kita tidak tergesa-gesa menyimpulkan bahwa analisis Arendt sepenuhnya cocok untuk komunikasi digital, mengingat digitalitas berbeda dari korporealitas. Di atas kita sudah menunjukkan pemahaman baru tentang tindakan lewat tiga ciri, yakni: de-korporealisisasi, deteritorialisasi, dan banalisasi. Banalisasi bisa menjadi konsekuensi dari dua hal lainnya. Dekorporealisisasi tindakan dalam komunikasi digital tidak harus memiliki konsekuensi pada ketidakberpikiran yang menyebabkan klik menjadi banal, tetapi bisa mengarah ke sana, jika kita sebagai pengguna gawai tidak membuat jeda reflektif dan digulung otomatisme klik sehingga disalah-persepsi sebagai hal-hal yang seragam. Karena telah kehilangan “bobot korporeal”-nya, rentetan klik tidak lahir dari keputusan, bahkan juga tidak dari empati ataupun antipati, melainkan dari desakan untuk melakukannya dengan cepat. Dalam komunikasi digital banalisasi dari yang jahat terjadi lewat dukungan

14 Bdk. Stanley Milgram, *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*, (Hamburg: Rowohlt, 1997), 145 dst.

15 Bdk. Judy Motion et.al., *Social Media and Public Relations. Fake Friends and Powerful Publics*, (London: Routledge, 2016), h. 58.

penuh deorporealisasi. Kebohongan, kecabulan, dan kebencian yang dalam komunikasi korporeal masih dirasakan oleh pelakunya dalam tindakannya sendiri, dalam komunikasi digital telah kehilangan bobot moralnya dan berubah menjadi strategi untuk meningkatkan *viewers* atau *likes*. Pelaku sungguh-sungguh teralienasi dari makna tindakannya sendiri. Kebohongan, kecabulan, dan kebencian dilepaskan dari konteks personal dan digandakan secara otomatis sebagai industri, yaitu industri kejahatan. Jika tidak disadari, pengguna gawai berfungsi persis seperti buruh dalam sistem ban berjalan yang memproduksi kebohongan, kecabulan, dan kebencian tanpa melakukan kebohongan, kecabulan, ataupun merasakan kebencian karena cuma meneruskan pesan. Pengguna makin menyerupai robot Tay yang telah disinggung dalam Bab 2. Tay adalah alegori fanatisme era digital dalam dua arti. Pertama, pesan-pesan rasis dan seksis yang dikirimkannya di *Twitter* hasil imitasi lingkungan digitalnya; dan kedua, mesin ini melakukan hal itu tanpa intensionalitas.

Yaacov Lozowick membedakan kejahatan menjadi empat tingkat, dari yang paling biasa sampai yang paling keji, yakni berturut-turut: sikap tak peduli (*indifference*), sikap egois (*selfishness*), berhati dingin (*heartlessness*), dan kehendak jahat (*malevolence*). Ukurannya bukan pada dampak tindakan, melainkan pada motif pelaku. Dia berbeda pendapat dengan Arendt. Arendt berpendapat bahwa rutinisasi dan adaptasi pada sistem menghasilkan banalitas dalam arti bahwa sikap tidak peduli yang dilakukan terus akan meningkat ke taraf-taraf berikutnya yang tetap diwarnai ketidakpedulian. Jadi, orang bisa egois, berhati dingin, dan berkehendak jahat tanpa memedulikan hal-hal itu. Itulah hasil ketidakberpikiran. Lozowick berpendapat sebaliknya dengan tesis alpinisme kejahatan. Kejahatan “dilatih” sebagai sebuah karier yang makin meningkat seperti para pendaki gunung. Tulisnya:

Orang berkehendak jahat tidak datang dari antah-

Sebegitu banalnya yang jahat dalam industri kejahatan digital, sehingga tak seorang pun, termasuk kita, menyadari telah menjadi buruh gratis dalam pabrik kebohongan, kecabulan, dan kebencian.

berantah, mereka memutuskan untuk menjadi seperti itu Mereka bekerja keras, berpikir keras, memandu selama bertahun-tahun. Mereka adalah alpinis kejahatan.¹⁶

Tidak ada pertentangan yang signifikan di antara pandangan Arendt dan Lozowick itu, jika kita mencermati apa yang terjadi dalam komunikasi digital. Di dalam komunikasi digital alpinisme kejahatan dan banalitas kejahatan dapat berkooperasi untuk menggerakkan industri kejahatan di ruang digital. Orang yang merancang hoaks, pornografi, ujaran kebencian dengan kehendak jahat dan orang biasa seperti kita yang tidak peduli dengan lingkungan digital dapat saling “bekerja sama” lewat klik banal untuk melakukan dan menyebarkan kejahatan sampai pada skala global.

Dampak tindakan menjadi tidak terkira ketika dideterioralisasikan secara digital. Eichmann masih memberi komando pada bawahannya untuk menggiring jutaan jiwa ke kematian mereka. Diperlukan lahan yang luas untuk menampung para tahanan, sejumlah besar eksekutor lapangan, dan kombinasi teknologi dan birokrasi yang mahal. Tetapi para penyebar hoaks, ujaran kebencian, dan pornografi di zaman kita diringankan dari semua persyaratan itu. Mereka tidak perlu menyediakan lahan karena para korban mereka ada di tempat mereka masing-masing. Juga tidak diperlukan eksekutor lapangan, karena para korban mengeksekusi diri mereka dengan klik yang membiarkan propaganda kejahatan itu memasuki relung kalbu mereka.

16 Yaacov Lozowick, *Hitler's Bureaucrats. The Nazi Security Police and the Banality of Evil*, (London: Continuum, 2000), h. 279.

Klik-lah *link* seolah-olah prinsip moral Anda melalui keinginan Anda sendiri dapat menjadi sebuah aturan universal dalam jagat digital.

Teknologi dan birokrasi tidak diupayakan oleh para pelaku kejahatan, karena sistem ICT telah menyediakan semua itu. Bahkan sistem itu secara robotik memantau dan mengontrol pikiran, perasaan, dan kehendak para pengguna, sehingga setiap klik berfungsi akumulatif untuk membuat kejahatan

menjadi viral sekaligus banal. Deteritorialisasi produk-produk dari pabrik-pabrik kejahatan ini akan membawa dampak simultan sampai pada skala yang tidak terbayangkan.

Dilihat dari seluruh rangkaian raksasa industri kejahatan digital itu, seorang individu – entah sengaja atau tidak sengaja – telah ikut serta dalam banalitas dari yang jahat, ketika dirinya membuat klik untuk meneruskan pesan kebencian atau kebohongan di dalam dunia digital. Sebegitu banalnya yang jahat dalam industri kejahatan digital, sehingga tak seorang pun, termasuk kita, menyadari telah menjadi buruh gratis dalam pabrik kebohongan, kecabulan, dan kebencian. Kondisi yang diperingatkan Arendt lewat analisisnya itu perlu diperhitungkan sebagai tantangan bagi etika-etika komunikasi digital, karena tugas etika ini persis adalah mengatasi klik yang banal.

Sebagaimana terjadi pada Eichmann, klik yang banal bisa menjadi dukungan bagi kediktatoran sistem digital yang potensial muncul secara ironis di era kebebasan berpendapat. Dalam *The Origin of Totalitarianism* (1951) Arendt menyamakan kediktatoran dengan masyarakat-rahasia, di mana pemimpinnya dijaga oleh lingkaran dekatnya dengan penuh rahasia.¹⁷ Kediktatoran sistem digital yang muncul dari *surveillance capitalism* bukanlah dari tipe yang sama dengan yang dibahas Arendt itu. Kediktatoran tipe Zuboff itu membuat

17 Lih. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, (München: Piper, 1996), h. 791.

masyarakat menjadi transparan dengan memanfaatkan “pengalaman manusia sebagai bahan baku gratis bagi penerjemahan menjadi data perilaku”, dan populasi menyerahkan data personal mereka dengan sukarela sehingga semua menjadi transparan untuk “prediksi-prediksi perilaku”.¹⁸

Namun transparansi data para pengguna tidak diimbangi dengan transparansi pihak-pihak yang memanfaatkan data mereka, sehingga transparansi itu justru dapat berbalik kepada mereka sebagai pengawasan dan kontrol.¹⁹ Pemakaian politis ideologis atas sistem yang diprediksi Zuboff itu dapat segera mengubahnya menjadi horor ketika tak ada tempat lagi untuk sembunyi di bawah pengawasan Orwellian. “Para kapitalis pengawas tahu apa pun *tentang* kita, tetapi operasi-operasi mereka didesain untuk tak dapat diketahui *oleh* kita”, kata Chris H. Gray.²⁰ *Apps* yang kita klik di gawai dipantau oleh ribuan *e-tracker* yang akan memasok data personal kita yang menjadi dasar untuk menarget kita dengan konten-konten politis, bisnis, hiburan, dst.

Berbeda dari totalitarianisme abad ke-20, kediktatoran sistem digital tidak berada di luar, melainkan berada di dalam demokrasi sebagai parasitnya. Atas nama pasar bebas dan kebebasan berpikir ia memonopoli pengetahuan dan secara robotik mengendalikan publik. Memang tidak ada *Führer* seperti pada Nazi Jerman, tetapi ada “the Big Other”, yakni sebutan Zuboff untuk jejaring perusahaan-perusahaan media sosial. Meski berbeda dalam sarana dan kecanggihannya, kediktatoran sistem digital memfasilitasi cara kerja yang sama dengan rezim fasis, yakni manipulasi massa. Jadi, ada propaganda yang mengintimidasi polarisasi kawan-lawan para pengikut fanatik,

18 Lih. Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, (New York: Public Affairs, 2019), h. 8.

19 Bdk. Agus Sudibyo, *Tarung Digital. Propaganda Komputasional di Berbagai Negara*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021), h. 157.

20 Lih. Chris H. Gray, “The Threat of Surveillance Capitalism”, dalam: *Teknokultura* 16 (2), 2019, h. 265

modifikasi perilaku, para korban manipulasi, dan tentu saja massa naif yang dengan klik mendukung rezim itu.

Semua itu demi profit “the Big Other” tanpa mengindahkan efek politis di lapangan. Tidak terdengar sorak-sorai pemujaan *Führer* di alun-alun kota; dukungan dengan getaran pita suara dari tenggorokan kerumunan itu sudah dialihwujudkan ke dalam jumlah *follower* yang dihitung secara robotik tanpa berisik. Karena lirih bunyinya, klik yang berarti undangan, persetujuan, atau dukungan kepada pesan-pesan kebencian di layar sangat mudah dilupakan bahkan oleh pelakunya, tetapi klik itu bisa tidak kalah mengerikan seperti suara penuh kebencian yang keluar dari kerongkongan perusuh rasis yang siap membakar toko-toko, rumah-rumah ibadah, dan fasilitas-fasilitas publik. Secara otomatis “the Big Other” memanen profit finansial kontroversi yang memanas di media sosial.

Klik yang Berkeutamaan

Pada bagian ini kita akan kembali ke etika Aristoteles. Tapi sebelumnya perlu kita bicarakan sedikit tentang “keutamaan-keutamaan media sosial” yang mendukung persahabatan. Persahabatan diperlukan untuk komunikasi yang sehat. Persahabatan ideal mungkin sulit terbentuk lewat kontak digital, tetapi suatu *civic friendship* bisa diharapkan terwujud. Kristen J. Worden menafsirkan etika keutamaan Aristoteles dan mengemasnya dalam empat prinsip media sosial untuk membangun persahabatan warga, yaitu: inklusivitas, kontrol-diri, diskresi, dan kepekaan pada pemirsa. *Pertama*, kita bersikap inklusif jika kita kritis terhadap *echo chamber* dan terbuka terhadap berbagai perspektif tanpa mengucilkan yang berbeda. *Kedua*, kita mengendalikan diri jika menahan diri untuk tidak merundung seseorang, menulis ujaran kebencian, menyadari bahwa manusia itu rentan terhadap kata-kata. *Ketiga*, kita melakukan diskresi, bila kita tahu kapan melibatkan

Keseimbangan atau proporsi ini justru hilang di era digital akibat luapan informasi yang sulit dibendung oleh kesadaran kita. Pikiran menjadi disproporsional sehingga mengakibatkan disproporsi emosi dan perilaku digital.

diri dalam diskusi, sadar bahwa dalam komunikasi digital tidak ada ekspektasi untuk jawaban segera, maka kita selalu punya waktu untuk memilih teks. *Keempat*, kita peka terhadap pemirsa, jika memperhatikan para *lurker*, yakni mereka yang tidak berkomentar tapi mengikuti *chat*, agar mereka tidak terasing oleh *chats* yang menyinggung mereka.²¹

Keempat prinsip yang disarankan Worden itu mengandaikan sesuatu yang lebih mendasar, yakni: menghubungkan klik dengan kesadaran moral. Kita masih akan menyinggung prinsip-prinsip itu nanti. Di sini saya memberi catatan kecil agar kita tidak terlalu menyederhanakan komunikasi digital menjadi hanya soal keutamaan dan moral. Betul bahwa komunikasi digital telah memperbesar kebebasan kita untuk berkomunikasi dan bertindak tidak hanya untuk yang jahat, melainkan juga untuk yang baik. Namun perlu disadari bahwa di antara manusia-manusia yang berkomunikasi masih ada hal lain yang ikut campur, yaitu: sistem teknologi komunikasi yang *beyond good and evil*. Tantangan terbesar komunikasi digital, di samping banalitas klik, adalah kediktatoran digital yang modifikasi perilaku terus-menerus dengan melibatkan manipulator-manipulator impersonal yang makin rinci mengenali selera, kebutuhan, impian, isi pikiran, dan persepsi pengguna. Di hadapan mesin cerdas pengolah informasi yang makin ‘tahu’ siapa kita, karena ekshibisionisme kita sendiri di media-media sosial, kebebasan privat kita terancam.

21 Lih. Kristen J. Worden, “Disengagement in the Digital Age: A Virtue Ethical Approach to Epistemic Sorting on Social Media”, dalam: *Moral Philosophy and Politics*, 2019, h. 13-20

Dalam komunikasi digital, kepengecutan terwujud dalam bentuk ketidakpedulian, pembiaran atau penghindaran, dan kenekatan terwujud dalam bentuk kesembronoan agresif dalam mengirim pesan, maka *mesotês* adalah intervensi penuh pertimbangan ke dalam disinformasi. Itulah keberanian digital.

menjawab tantangan ini dengan mengembalikan tindakan kepada kesadaran moral pengguna.

Bagi mesin, moral tidak relevan karena segalanya hanya fungsi-fungsi dalam algoritma komputer. Juga moral yang lahir dari *rating*, seperti misalnya, berhenti meledek untuk mencegah turunnya *rating*, tetap menguntungkan penyedia *platform* digital. Sistem impersonal *beyond good and evil* itu jelas lebih efektif dan pervasif daripada Nazi Jerman karena tidak membutuhkan propaganda di hadapan himpunan massa di suatu lokasi fisik. Para pengguna media-media sosial telah menyerahkan diri mereka secara sukarela untuk diawasi dan memberi dukungan mereka lewat klik. Etika komunikasi digital harus

Ada dua cara untuk memperjuangkan dan melindungi kebebasan dalam komunikasi digital, yaitu: cara tegas dan cara lunak. Cara tegas dilakukan terhadap kediktatoran mana pun, yakni: protes atau perlawanan. Jika sumber-sumber konten digital menimbulkan distorsi dan polusi komunikasi yang masif, protes yang dilakukan dengan sarana-sarana digital harus merupakan diskontinuitas sirkulasi pesan-pesan digital karena hanya dengan cara itu protes menarik perhatian dalam ruang publik digital. Gerakan *cyberprotest* dilakukan secara simbolis sekaligus teknis dengan cara *unlike*, *unfollow*, atau *unsubscribe* secara terorganisir. Internet memungkinkan inovasi-inovasi untuk memobilisasi dan mengorganisasi warganet dengan cara berbeda

Hubungan antara ucapan dari media tradisional seperti TV, radio, dan informasi bersifat tidak pasti, dan ketidakpastian Perlawanan harus mulai dari identifikasi adanya manipulator-manipulator digital (*troll* dan *bot* politis) Luhmann menggagalkan dan berakhir dengan regulasi baru komunikasi digital, yang membatasi

ruang gerak para manipulator. *Cyberprotest* menduduki status gerakan *civil society* dalam demokrasi digital karena dengan adanya internet selalu boleh diandaikan bahwa dunia sedang mengamati protes itu. Cara tegas yang lebih radikal adalah asketisme digital, yaitu dengan menghapus semua akun dan aplikasi yang telah memanipulasi pikiran kita, agar kita mengalami “moksha” dari dunia virtual dan merasa lebih berbahagia dengan kembali ke kampung halaman kita, dunia real.

Cara yang akan kita bahas secara lebih rinci di sini adalah cara lunak, tetapi terintegrasi dalam keseharian, yakni: menghubungkan kembali klik dengan kesadaran untuk menghentikan banalitas. Untuk itu kita perlu belajar kembali kepada Aristoteles dalam hal menjadi warganet yang berkeutamaan. Seperti sudah diulas di atas, Aristoteles membuat analisis tentang hubungan antara tindakan, keutamaan, dan karakter. Hubungan itu dirumuskan oleh komentatornya, Michael Pakaluk, sebagai berikut:

Ketika seseorang melakukan tindakan-tindakan secara teratur mirip seperti mereka yang memiliki suatu keutamaan, dan kalau dia benar-benar suka bertindak dengan cara itu, kita dapat memastikan bahwa dia memang mempunyai keutamaan itu.²³

22 Lih. Wim van de Donk et.al., “Introduction. Social Movements and ICTs”, dalam: Wim van de Donk et.al. (ed.), *Cyberprotest. New Media, Citizens, and Social Movements*, (London: Routledge, 2004), h.5.

23 Michael Pakaluk, *Aristotle’s Nicomachean Ethics. An Introduction*, h. 102. Bdk. Arstoteles, *Die Nikomachische Ethik*, 1104b3–9, h. 134.

Ide penting di sini bukan hanya habituasi atau pembiasaan, melainkan internalisasi atau pembatinan. Keutamaan-keutamaan, seperti kemurahan (eleutheriotēs), keberanian (andreia), keugaharian (sōphrosunē), kebesaran hati (megalopsychēia), keadilan (dikaiousunē), memang diperoleh lewat habituasi, tetapi jika tetap eksternal, mereka tidak dimiliki. Habituasi dan internalisasi berkaitan timbal balik, sehingga keutamaan-keutamaan mengendap menjadi karakter dan jati diri seseorang. Karakter merupakan konteks yang lebih luas dan holistik dari tindakan moral.

Dalam arti ini, meskipun keputusan kesadaran memainkan peranan yang tak kalah besar, karakter dapat dianggap sebagai *prime mover* dari tindakan digital atau – dikatakan secara ilustratif – pemain belakang panggung yang mengarahkan aktor panggung. Kemurahan atau kekikiran, keberanian atau kepengecutan, keugaharian atau kesembronoan, kebesar-hatian atau kekecil-hatian, keadilan atau ketidakadilan – semua ini bermain di belakang sebuah klik.

Habituasi mengandaikan tindakan, dan tindakan adalah hasil pikiran. Tanpa pikiran, tindakan merosot menjadi perilaku. Kejatuhan itulah yang disebut Arendt banalitas. Berpikir dimungkinkan dengan jeda reflektif, yaitu: patahan dari serial tindakan yang membentuk rutin. Jemari kita sudah sedemikian terlatih dan terampil untuk dengan tetikus mengetik, meng-klik, menggeser pesan dan isi teks, gambar, atau video pada layar sentuh. Jari habitual kita seolah “tahu” lingkungan geraknya pada layar sentuh, tetapi pengetahuan pra-reflektif itu tidak boleh dibiarkan mengomando jari aktual, karena perbedaan makna dan dampak pada berbagai tombol digital yang datang silih berganti harus senantiasa berada dalam kontrol kesadaran kita, terutama kesadaran moral. Jeda reflektif berfungsi untuk membuka ruang bagi kesadaran sebelum melakukan klik. Memakai istilah Edmund Husserl, gerak jari dalam *Lebenswelt* harus diganggu oleh kesadaran agar gerak itu intensional.

Mengingat deteritorialisasi tindakan, salah satu cara mengisi jeda reflektif itu adalah dengan “imperatif kategoris Kantian dalam komunikasi digital”: Klik-lah *link* seolah-olah prinsip moral Anda melalui keinginan Anda sendiri dapat menjadi sebuah aturan universal dalam jagat digital. Sebelum Anda klik pesan berisi hoaks, misalnya, Anda harus memikirkan apakah Anda ingin kebohongan menjadi aturan universal sehingga Anda dan semua orang lain tidak dapat menerima lagi informasi yang benar. Hanya makhluk irasional dan tidak bermoral akan melanjutkan klik itu. Jeda ini diperlukan sekurangnya untuk menyadari bahwa klik adalah sebuah tindakan moral.

Setelah memiliki jeda reflektif dan mulai berpikir, orang baru dapat menyadari bahwa hidupnya memiliki tujuan. Tujuan hidup manusia menurut Aristoteles adalah *to agathon* (yang baik) atau *eudaimonia* yang dalam pemakaian religius saat itu berarti juga “diberkati oleh Tuhan” atau dalam kata populer kita “kebahagiaan”. Kata “baik” bagi Aristoteles terkait erat dengan kata “tertuju”. “*To be a good is to be a goal*”, kata Pakaluk.²⁴ Tujuan itu tidak abstrak, melainkan konkret, seperti: lulus ujian, membangun rumah, mendidik, menyembuhkan, dst. Namun tujuan juga berbeda-beda dalam peringkat karena terkait nilai yang berbeda-beda. Menyembuhkan orang sakit tentu lebih penting daripada membangun rumah. Disiplin-disiplin untuk mencapai tujuan juga diperingkatkan, dan pada puncak peringkatan itu adalah *politikē technē*, seni bernegara atau kepemimpinan. *Politikē technē* adalah disiplin untuk tujuan tertinggi, yakni hidup yang baik. Jika mengikuti Aristoteles, kita harus mengatakan bahwa komunikasi digital, seperti juga bentuk-bentuk lain komunikasi, terarah pada hidup yang baik. Kita berbagi informasi, meneguhkan hati, atau menolong orang lain lewat media sosial, dan jika semua itu terarah pada kebaikan, kita akan merasa puas dan tenang. Tindakan yang terarah pada yang baik itulah keutamaan.

24 *Ibid.*, h. 49

Tidak mudah melibatkan ajaran Aristoteles tentang keutamaan di era digital, bukan hanya karena bentuk penalaran moral berubah akibat pluralisme nilai, melainkan juga karena era digital memiliki tren dan minat yang berbeda. Keutamaan sebagaimana diajarkan Aristoteles diperoleh lewat *mesotês* atau jalan tengah yang bukan “titik tengah aritmetis antara terlalu banyak dan terlalu sedikit”, melainkan “yang tengah dalam arti ketepatan”.²⁵ Keutamaan haruslah merupakan keindahan jiwa yang menunjukkan keseimbangan atau proporsi yang tepat secara etis di antara dua ekstrem. Keseimbangan atau proporsi ini justru hilang di era digital akibat luapan informasi yang sulit dibendung oleh kesadaran kita. Pikiran menjadi disproporsional, sehingga mengakibatkan disproporsi emosi dan perilaku digital. Kesulitan bertambah besar karena dalam komunikasi digital atensi diberikan tidak pada *mesotês*, melainkan pada yang ekstrem. Dalam jagat maya berlaku “*publish or perish*”, maka mereka yang mendapat atensi akan menyintas. Jika mengubah *dictum* Cartesian, di dalam dunia digital berlaku: aku klik maka aku ada. Atensi tentu saja diberikan kepada yang menarik, dan itulah yang ekstrem, maka berlaku *survival of the most extreme*. Jalan tengah atau *mesotês* dianggap tidak menarik.

Namun justru karena kesulitan itu ajaran Aristoteles tentang keutamaan sangat relevan untuk komunikasi digital. Untuk itu ada tiga alasan. *Pertama*, ajaran tentang keutamaan mengingatkan kita akan tujuan komunikasi digital, yaitu kebaikan bersama. *Kedua*, ajaran itu, khususnya *mesotês*, membantu kita untuk menjadi lebih moderat dan proporsional terhadap luapan informasi yang condong pada ekstrem. *Ketiga*, ajaran itu memberi makna pada tindakan digital di tengah-tengah erosi makna akibat instrumentalisasi apa saja lewat media-media

25 Lih. Ursula Wolf, “Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre”, dalam: Ottfried Höffe, *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, (Berlin: Akademie Verlag, 1995), h 90.

sosial. Singkatnya, ajaran keutamaan dapat menggugah kesadaran dan mencegah klik yang banal.

Tiga keutamaan yang sangat penting untuk etika komunikasi digital perlu kita diskusikan di sini, yakni: keberanian, kejujuran, dan keugharian (pengendalian diri). Ketiganya membangun apa yang saya sebut “altruisme digital”, yakni: kesediaan untuk menolong mitra komunikasi dengan tindakan-tindakan digital, entah itu dengan *chat* video, gambar, dst., untuk memperbaiki situasinya. Altruisme digital biasanya dikaitkan dengan tindakan-tindakan, seperti *volunteerism*, penggalangan dana, atau *internet support group*. Tapi di sini saya akan memberikan perhatian pada aspek keutamaan moral dari altruisme digital.

Pertama adalah keutamaan keberanian. Keberanian menyangkut pengambilan risiko, padahal risiko kurang disadari saat berkomunikasi dengan gawai. Deteritorialisasi dan dekorperalisasi menjauhkan kita dari dampak langsung pesan. Apakah masih dibutuhkan keberanian dalam telepresensi ketika kontak interkorporeal tidak terjadi, sehingga risiko menjadi minimum? Apa arti orang berani dalam komunikasi digital?

Keberanian di sini, sama seperti dalam jurnalisme dan bidang akademis, menyangkut pengungkapan kebenaran. Kita memang tidak sedang meleraikan dua orang yang tengah berkelahi, saling bunuh dengan intervensi langsung yang dapat berisiko melukai tubuh kita. Yang kita lakukan dengan gawai adalah keberanian untuk membuktikan kebenaran dan kebohongan sebuah pesan.

Intervensi digital memang tidak berisiko langsung untuk melukai tubuh, tetapi potensi risiko tetap ada, mulai dari diabaikan, diblokir, sampai diperkarakan di pengadilan. Dalam komunikasi digital, kepengecutan terwujud dalam bentuk ketidakpedulian, pembiaran atau

Kehidupan ini jelas jauh lebih rumit, lebih kaya, lebih tidak terduga daripada sistem-sistem yang dibangun sebagai alat-alat. Manusia, pengguna alat-alat, tetap transendental di hadapan alat-alat dan tidak akan pernah setara dengan alat-alat.

penghindaran, dan kenekatan terwujud dalam bentuk kesembronoan agresif dalam mengirim pesan, maka *mesotês* adalah intervensi penuh pertimbangan ke dalam disinformasi.

Itulah keberanian digital. Di dalam sirkulasi informasi yang anonim yang cepat, *debunking* berita-berita palsu dan ujaran-ujaran kebencian merupakan wujud keberanian untuk meninggalkan peran sebagai *lurker* dan mengintervensi *chatting* untuk menyehatkan komunikasi.

Echo chamber dan *confirmation bias* dapat dihentikan oleh satu orang yang berani. Seperti dilaporkan Milgram, suatu tindakan yang didorong suara hati dapat mengganggu keseimbangan internal automata, yakni orang-orang yang hanya menggaungkan *chauvinisme* kelompok.²⁶

Kondisi real tentu tidak sederhana. Di era digital, kita didesak untuk terus-menerus memperhitungkan bahwa menyatakan kebenaran tidak selalu dianggap benar. Di sini kita perlu membahas keutamaan kedua, yaitu kejujuran. Kejujuran sebagai keutamaan digital tidak lagi sesederhana kejujuran itu sendiri. Kita boleh antusias bahwa komunikasi digital mengarah pada transparansi karena berbagai bentuk kejahatan sekarang dapat dilihat langsung dalam genggamannya, dan banyak hal yang selama ini terkurung dalam subjektivitas manusia, entah itu perasaan, pikiran, persepsi, perilaku, terungkap sebagai informasi digital. Pendirian optimistis yang sedikit banyak Hegelian akan mengatakan bahwa kesadaran manusia menyatakan diri ke luar dan menjadi lahiriah dalam jagat digital, serta akan menjadi transparan

26 Bdk. Stanley Milgram, *Das Milgram-Experiment*, h. 150

bagi semua. Tapi betulkah optimisme Hegelian itu? Kenyataan tidak sesederhana itu, maka sebaiknya kita mengambil posisi realistik seperti diwakili Heidegger bahwa menampakkan diri berarti sekaligus menyembunyikan diri dalam penampakan itu.²⁷

Apa artinya bahwa komunikasi digital menyingkap sekaligus menyembunyikan? Transparansi tidak akan pernah total dan justru akan membuka kesenjangan-kesenjangan baru dalam komunikasi. Tidak ada “ruang polos” yang bebas dari tempat-tempat rahasia, kata Lefebvre.²⁸ Keahlian merancang hoaks dan *fake news* makin hebat sehingga membedakan fakta dan *fake reality* menjadi makin sulit, sekalipun ada video, foto, atau suara pelaku. Kalaupun rahasia dipamerkan, rahasia tidak betul-betul selesai, karena komunikasi itu sendiri sulit berlangsung tanpa ambivalensi. Rahasia terbesar komunikasi digital adalah kejujuran. Dalam komunikasi digital berlaku apa yang dikatakan Niklas Luhmann:

Kejujuran tidak dapat dikomunikasikan karena melalui komunikasi menjadi tidak jujur. Komunikasi mengandaikan perbedaan antara informasi dan ucapan dan mengandaikan keduanya sebagai kontingen. Orang tentu saja dapat mengucapkan sesuatu tentang dirinya sendiri, tentang keadaan-keadaannya, suasana-suasana hatinya, sikap-sikapnya, niat-niatnya; namun orang dapat melakukan ini hanya untuk menyatakan dirinya sebagai sebuah konteks informasi yang juga bisa menjadi sebaliknya.²⁹

Kejujuran yang kita ucapkan berubah menjadi informasi, tetapi sebagai informasi ucapan itu bisa dimaknai sebaliknya. Hubungan

27 Heidegger, mengacu pada Kant, berpendapat bahwa yang menampakkan diri adalah sekaligus “penampakan” sebagai pancaran sesuatu yang menyembunyikan diri di dalam penampakan itu. Lih. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer, 1953), h. 30.

28 Bdk. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, (Malden: Blackwell, 1984), h. 28.

29 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1987), h. 207.

antara ucapan dan informasi bersifat tidak pasti, dan ketidakpastian itulah yang menurut Luhmann menggagalkan kejujuran.³⁰ Mediasi digital lewat gawai justru membuka bentuk-bentuk ketidakjujuran baru dan dinamai dengan istilah-istilah baru yang terkait fasilitas digital di era kita, seperti: *ghosting*, *orbiting*, *zombieing*, dst.³¹ Dualisme antara *aku-online* dan *aku-offline* bukannya diatasi, melainkan malah diperumit lewat pemakaian gawai.

Dengan ajarannya tentang *mesotês* Aristoteles menempatkan kejujuran di antara defisit dan eksekse, yaitu: biasa berbohong dan membual. Rutin berbohong membuat ketidakjujuran tidak lagi disadari; itulah salah satu contoh banalitas yang telah kita bahas di atas. Membual juga tabiat yang makin “normal” sekarang. Karena di tengah-tengah luapan informasi anonim atensi menjadi barang langka, membual menjadi taktik untuk menarik perhatian dalam media-media sosial, lalu membual menjadi bagian normal komunikasi digital.

Kejujuran ada di tengah, yaitu memberi informasi apa adanya, tidak mengurangi ataupun melebihkannya. Tapi seperti dikatakan Luhmann, kejujuran yang dikomunikasikan menjadi tidak lagi jujur, karena kesenjangan antara ucapan dan informasi. Untuk mengatasi masalah yang ditemukan Luhmann ini etika keutamaan saja tidak cukup. Kejujuran dalam komunikasi digital tidak cukup dijamin dengan orang jujur yang mengalami habituasi kejujuran sebagai keutamaan yang membentuk karakternya. Terlalu banyak contoh bagaimana ucapan orang jujur diplintir dalam media-media sosial, sehingga berubah makna menjadi sebaliknya. Mengacu pada pemikiran Habermas,

30 Lih. F. Budi Hardiman, “Teori Sistem Niklas Luhmann. Sebuah Pengantar Singkat”, dalam: *Jurnal Filsafat Driyarkara*, Th.XXIX no.3/2008, Jakarta, h. 11

31 *Ghosting* adalah memutuskan kontak tiba-tiba dengan menghapus konten personal di media sosial; *orbiting* adalah memutus kontak *offline*, tetapi tetap berkomunikasi lewat media sosial; *zombieing* adalah muncul tiba-tiba di media sosial setelah lama putus kontak. Semua hal ini dimungkinkan pemakaian piranti digital dan tidak pernah ada sebelumnya.

dalam komunikasi digital kejujuran adalah juga sebuah klaim validitas yang harus dibuktikan lewat komunikasi.

Jadi, kejujuran sebagai keutamaan dalam komunikasi digital menuntut jaminan ganda, yaitu karakter jujur sekaligus ditebusnya klaim kejujuran itu dalam komunikasi. Jadi, kejujuran yang dikomunikasikan secara digital baru dapat dipastikan, jika perbedaan antara ucapan orang jujur dan informasi digital tidak dibiarkan senjang, melainkan dijembatani dengan pemenuhan klaim kejujuran. Karakter jujur yang dalam komunikasi korporeal dapat ditangkap dalam mimik, gerak-gerik, perilaku terlihat, dalam komunikasi digital perlu dilengkapi dengan argumentasi rasional untuk kejujuran.

Dalam ajaran Aristoteles, keugaharian (*sōphrosunē*) sama seperti keberanian, adalah keutamaan bagian non-rasional manusia, yaitu: kehendak (*thumos*) dan hasratnya (*epythumia*). Keugaharian adalah ketenangan dalam tidak menikmati sesuatu karena tidak rasional untuk menikmatinya. Pakaluk mengilustrasikan keugaharian sebagai “*self-possession in reason*” seperti keadaan yang dimiliki lagi oleh orang yang sadar dari mabuknya.³² Ilustrasi ini tepat karena keutamaan ini memang menyangkut nafsu dan hasrat yang dapat mengooptasi akal. Adiksi atau ketagihan mungkin adalah kata yang tepat untuk absennya keugaharian. Menurut ajaran *mesotēs* keugaharian terletak di antara defisit hasrat, yakni insensibilitas, dan eksek hasrat, yakni pemuasan diri.³³ Bagaimana keugaharian dapat dipahami sebagai keutamaan digital? Dengan mengajukan keugaharian sebagai keutamaan kita, mengandaikan bahwa aktivitas digital tidak netral dari pengaruh bagian non-rasional manusia, yaitu hasrat dan nafsu. Keugaharian mencakup baik prinsip kontrol-diri maupun diskresi sebagaimana disarankan Worden di atas. Kita bersikap ugahari, jika tahu kapan harus terlibat

32 Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, h. 167

33 Lih. *ibid.*, h. 114

dalam *chatting* dan mengendalikan pikiran dan emosi. *Epithumia* digital menyangkut dua hal, yaitu menyangkut teknologi informasi maupun isi informasi.

Pertama, teknologi informasi itu sendiri bukan sekadar alat. Alat sebagai alat tetap berada dalam kendali pemakainya, tetapi *smartphone* dan aplikasi-aplikasi di dalamnya bisa mengontrol dan memanipulasi pikiran dan perilaku pemakainya. Mereka menimbulkan adiksi internet yang dapat menghilangkan *off switch* dalam otak, sehingga orang sulit menenangkan diri.³⁴ Alat memerintah dan mengontrol perilakunya dan mengisi pola pikir dan emosinya, sehingga tidak lagi sensibel terhadap lingkungan nyata di dekatnya. Jelas dibutuhkan keugaharian atau bahkan semacam “diet digital” agar orang tetap dalam “*self-possession in reason*” dan tetap seimbang berinteraksi dengan lingkungan korporealnya.

Kedua, secara material konten-konten komunikasi digital bisa merupakan gaung irasionalitas manusia, seperti misalnya pornografi, perundungan, dan ujaran-ujaran kebencian yang jika tidak dikendalikan akan merusak esensi komunikasi itu sendiri. Satu klik saja untuk membuka konten digital yang adiktif sama seperti mencicipi narkoba yang akan menggiring pengguna sampai tak mungkin menolak. Komentar rasistis atau perundungan yang diluncurkan di media sosial bisa jadi berasal dari refleks jari yang tidak berpikir, tetapi dapat menghasilkan bara permusuhan. Keugaharian mengembalikan kita pada kendali akal dengan menahan diri dan tidak meneruskan gaung irasionalitas itu. Tidak merespons dalam konteks ini adalah respons rasional atas irasionalitas. Keugaharian menjadi benteng akal sehat publik dengan menjaga ekuilibrium rasional komunikasi digital.

Di masa depan yang tidak terlalu jauh lagi, kita akan makin

34 Mary K. Swingle, *i-Minds*, h.39

dipengaruhi oleh lingkungan digital. Kehidupan akan makin ditentukan alat-alat. Teknologi digital memungkinkan ketepatan, keteraturan, kecepatan, keseragaman, dan – lebih dari itu semua – otomatisme untuk hampir segala hal yang dapat memberi kesan bahwa kontingensi telah disingkirkan dari kehidupan. Perilaku dan keyakinan kita meniru pola-pola kepastian yang dikesankan oleh mekanisme teknologis, sehingga keyakinan diri kita makin besar bahwa kita adalah tuan atas kehidupan kita sendiri. Kesan itu keliru karena kehidupan tidak pernah menundukkan diri sepenuhnya kepada pola-pola, juga tidak kepada pola-pola teknologis. Otomatisme yang diraih lewat rasionalitas dengan mudah mengasuh ketidakberpikiran dan banalitas perilaku digital, dan itulah irasionalitas yang lebih berbahaya daripada kontingensi yang dikira telah disingsirkan lewat teknologi. Kehidupan ini jelas jauh lebih rumit, lebih kaya, lebih tidak terduga daripada sistem-sistem yang dibangun sebagai alat-alat. Manusia, pengguna alat-alat, tetap transendental di hadapan alat-alat dan tidak akan pernah setara dengan alat-alat. Karena itulah, kontingensi tidak akan pernah disingkirkan; dia menyelip ke dalam interaksi antarmanusia yang tetap tidak dapat seluruhnya dipastikan secara digital. Orang bukan barang, dan kontingensi makin besar ketika dunia subjektif dilibatkan. Keberanian, kejujuran, dan keugaharian melibatkan subjektivitas manusia untuk tidak merosot menjadi fungsi-fungsi sistem digital. Ketiganya diperoleh, jika manusia *qua* pengguna transenden terhadap sistem, karena dengan cara itu ketiganya terwujud sebagai keutamaan.

Mengingat Lagi

Kita memulai bab ini dengan mempersoalkan bagaimana memahami klik sebagai tindakan moral, mengapa klik bisa tidak lagi disadari sebagai tindakan moral dan bagaimana menyadari kembali klik sebagai tindakan moral. *Status quaestionis* ini menjadi titik tolak kita untuk memberikan kontribusi bagi etika komunikasi digital. Untuk menjawabnya, kita meneliti relevansi pemikiran Aristoteles dan Arendt untuk komunikasi digital, dan penelitian kita sampai pada tiga kesimpulan.

Pertama, klik adalah sebuah tindakan moral, maka analisis Aristoteles tentang kesengajaan dan ketidaksengajaan, tentang ketidaktahuan dan kekurangtahuan, dan tentang keputusan dan karakter berlaku untuk klik. Hanya saja perlu diingat bahwa disrupsi atas konsep tindakan, dapat membuat kesadaran moral kita selalu terlambat mengejar luapan informasi. Dekorporealisis, banalisisi, dan deteritorialisasi tindakan dalam komunikasi digital telah mengubah tindakan menjadi *fluid* dan anonim sehingga kesadaran pelaku moral tergerus oleh rapiditas, fluiditas, dan anonimitas tindakannya. Tugas etika komunikasi digital adalah menempatkan kembali tindakan digital pada kesadaran pelakunya, meskipun persis kesadaran itulah yang sedang digerus oleh karakter komunikasi digital.

Kedua, karakter komunikasi digital, yakni: deorporealisis dan deteritorialisasi tindakan, dapat mengarah pada klik yang banal, jika rutinisasi menimbulkan ketidakberpikiran pengguna. Hilangnya sensibilitas moral terhadap klik telah menempatkan pengguna, yakni tanpa disadarinya sendiri, sebagai buruh gratis industri kejahatan digital. Baik alpinisme maupun banalitas kejahatan dapat bekerja sama untuk menggerakkan pabrik-pabrik kebohongan, kebencian, dan kecabulan di luar kesadaran moral individu-individu. Dalam arti ini, analisis Arendt tentang banalitas dari yang jahat relevan untuk

komunikasi digital. Tugas etika komunikasi digital adalah mengatasi klik yang banal dan menghadapi manipulator-manipulator robotik sistem digital.

Ketiga, etika komunikasi digital mengatasi klik yang banal, dengan cara tegas dan cara lunak. Cara tegas adalah perlawanan terhadap para manipulator digital, sedangkan cara lunak adalah menempatkan kembali etika Aristoteles dalam komunikasi digital. Tiga keutamaan sentral yang disarankan untuk etika komunikasi digital untuk membangun altruisme digital adalah keberanian, kejujuran, dan keugharian. Ketiganya mendapat tantangan dari karakter komunikasi digital itu sendiri, yakni deorporealisis, banalisis, dan deteritorialisasi tindakan, tetapi justru karena itu ketiganya memiliki kualitas sebagai keutamaan-keutamaan moral di era digital. Manusia tetap merupakan tuan atas alat-alat, maka tanpa kesadaran ini alat-alat dapat memeralat manusia sehingga kehilangan sensibilitas moralnya. Yang menentukan hidup kita bukanlah mesin-mesin cerdas, melainkan tetap sikap dan respons kita atas merekalah yang membuat perbedaan.³⁵ Kita tetap dapat menolak perilaku robotik hasil algoritma media-media sosial, jika kita sungguh membuat jeda dari imperatif-imperatif mereka dan mulai berpikir.

35 Lih. David J. Gunkel, "Paradigm Shift: Media Ethics in the Age of Intelligent Machines", h.241

Epilog:

Jejak-jejak Pembahasan

Jejak Pertama: Salah satu dampak komunikasi digital pada kesadaran adalah makin sulitnya membedakan antara realitas dan fiksi, karena luapan informasi membuat hipotesis Cartesian tentang *genius malignus* dilupakan sebagai alat bantu untuk menguji keandalan pikiran. Diktum baru “aku klik maka aku ada” menjelaskan kecenderungan epistemis baru di era digital.

Jejak Kedua: Revolusi digital menghadirkan berbagai persoalan baru, seperti munculnya *homo digitalis* sebagai gambaran baru tentang manusia. *Homo digitalis* ditandai oleh ambiguitas posisi, yakni: ia tidak hanya memakai media komunikasi digital, melainkan juga dipakai oleh sistem komunikasi digital sebagai komponennya. Dari ambiguitas itu berbagai ambiguitas lain muncul, seperti hilangnya batas-batas antara orisinalitas dan artifisialitas, antara kebebasan dan brutalitas, dan antara kebenaran dan kekuasaan. Kebenaran yang paling berlaku dalam dunia digital adalah kebenaran performatif. Digital *state of nature* dapat diatasi dengan penataan komunikasi digital lewat legislasi hukum yang mengaturnya.

Jejak Ketiga: Fanatisme dalam media-media sosial memiliki empat penyebab berlapis, yakni: menyangkut faktor epistemologis

(cara berpikir), faktor psikologis (cara bersikap), faktor sosiologis (cara berinteraksi), dan faktor politis (cara berkuasa). Fanatisme dalam demokrasi bukan bagian kebebasan berpikir, melainkan mengancamnya. Hal-hal yang dapat membantu mengurangi fanatisme adalah pendidikan, kontak interkultural, aporia, sastra, humor, media terbuka, dan prosedur kokoh negara hukum demokratis.

Jejak Keempat: Hukum modern merupakan kelindan antara dunia intersubjektif dan dunia faktual, dan karenanya sistem hukum mendapatkan stabilitasnya di hadapan demagogi-demagogi politik pasca-kebenaran yang disuburkan lewat komunikasi digital. Hukum dan demokrasi tidak dapat dipisahkan dari upaya pencarian kebenaran.

Jejak Kelima: Kebenaran di era digital merupakan hal yang penting karena merupakan dasar demokrasi, melekat dalam kebebasan pendapat sebagai ide moral, mengendap dalam praksis komunikasi, dan pemenuhannya membahagiakan.

Jejak Keenam: Reproduksi digital karya seni menimbulkan persoalan ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang tidak dijumpai oleh Walter Benjamin pada zamannya. Namun beberapa tesis Benjamin relevan untuk karya seni di era reproduksi digital. Karya seni tetap dapat menghasilkan “aura” lewat kelindan, antara yang indah dan yang luar biasa.

Jejak Ketujuh: Dunia digital telah menjadi ruang eksistensial baru bagi manusia yang mengubah konsep Heidegger tentang *Dasein* menjadi *Digi-sein*. Dengan berubahnya *Dasein* menjadi entitas digital, konsep keterlemparan, kehadiran, dan kematian mendapat pemaknaan baru dalam dunia digital, di samping pemahaman baru tentang autentisitas, kerumunan, dan kecemasan. Dalam kondisi baru ini tilikan meditatif

Heidegger tentang *Gelassenheit* membantu kita untuk menempatkan kembali alat sebagai alat.

Jejak Kedelapan: Pandemi Covid-19 tidak hanya menjadi tonggak zaman bagi komunikasi digital, melainkan juga memberi pencerahan eksistensial tentang hubungan antara ada dan tiada serta maknanya bagi harapan manusiawi.

Jejak Kesembilan: Di samping perlu meninjau ulang konsep Aristotelian tentang tindakan, etika komunikasi digital perlu memperhitungkan ambivalensi teknologi digital, yakni: di satu pihak teknologi ini memperluas dan meningkatkan kemampuan kodrati manusia dengan deteritorialisasi dan deorporealisis tindakan, tetapi di lain pihak mereduksi pengalaman manusia dan menghasilkan apa yang disebut Hannah Arendt banalitas dari yang jahat yang kini terjadi dalam komunikasi digital. Untuk mengatasi ini ada dua cara, yaitu cara tegas dengan perlawanan dan cara lunak dengan kembali ke etika Aristoteles, yakni: klik yang berkeutamaan.

Bibliografi

Prolog: Ada atau Tiada? Itulah Soalnya

Baird, Forrest E. et.al. (ed.), *Philosophic Classics Volume III. Modern Philosophy*, (New Jersey: Prentice Hall, 1997).

Béranger, Jérôme, *The Algorithmic Code of Ethics. Ethics at the Bedside of the Digital Revolution*, (London: Wiley, 2018).

Foucault, Michel, “Technologies of the Self”, dalam: Paul Rabinow (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, (New York: The New Press, 1997).

Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, (Frankfurt a.M.: Fischer, 1991).

Gunkel, David J., “Paradigm Shift: Media Ethics in the Age of Intelligent Machines”, dalam: Amber Davidson et.al (ed.), *Controversies in Digital Ethics*, (New York: Bloomsbury, 2016).

Rosenberger, Robert dan Verbeek, Peter-Paul, *Post-Phenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, (Lanham: Lexington Books, 2015).

Sudibyo, Agus, *Jagat Digital: Pembebasan dan Penguasaan*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019).

1. Siapakah Manusia di Era Digital? Dari *Homo Sapiens* ke *Homo Digitalis*

Béranger, Jérôme, *The Algorithmic Code of Ethics. Ethics at the Bedside of the Digital Revolution*, (London: Wiley, 2018).

- Capurro, Rafael, *Homo Digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der Digitalen Technik*, (Wiesbaden: Springer VS, 2017).
- Ghezzi, Alessia et.al., *The Ethics of Memory in a Digital Age. Interrogating the Right to be Forgotten*, (New York: Palgrave Macmillan, 2014).
- Harari, Juval Noah, *Sapiens. Riwayat Singkat Umat Manusia*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019).
- Harari, Juval Noah, *Homo Deus. Masa Depan Umat Manusia*, (Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet, 2018).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer, 2001).
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Stuttgart: Reclam, 1980).
- Kneer/Nassehi, Niklas Luhmanns *Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, (München: Wilhelm Fink, 1997).
- Lanier, Jaron, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*, (New York: Henri Holt and Company, 2018).
- Montag, Christian, *Homo Digitalis. Smartphones, soziale Netzwerke und das Gehirn*, (Wiesbaden: Springer, 2018).
- Sloan, Luke et.al. (ed.), *The Sage Handbook of Social Media Research Methods*, (Los Angeles: Sage, 2017).

2. Mengapa Fanatik di Media Sosial? Empat Penyebab Berlapis

- G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1976).

- Canetti, Elias, *Masse und Macht*, (Frankfurt a.M.: Fischer, 1995).
- Daven, Mathias, "Fundamentalisme Agama sebagai Tantangan bagi Negara", dalam: *Jurnal Ledalero*, Vol 15, No.2.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1972).
- Holowchak, M. Andrew, "Freud on Play, Games, and Sport Fanaticism", dalam: *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 39(4), 2011.
- Llorente, Renzo, "Hegel's Conception of Fanaticism", dalam: *Auslegung*. Vol. 20 No. 2.
- Martinich, A.P., "Religion, Fanaticism, and Liberalism", dalam: *Pacific Philosophical Quarterly* 81, Oxford 2000.
- Nystrom, Christine L., "Immediate Man. The Symbolic Environment of Fanaticism", dalam: *ETC*, Summer 2002.
- Olson, Joel, "Friends and Enemies, Slaves and Masters: Fanaticism, Wendell Phillips, and the Limit of democratic Theory", dalam: *The Journal of Politics*, Vol. 71, No. 1, January 2009.
- Passmore, John, "Fanaticism, Toleration and Philosophy", dalam: *The Journal of Political Philosophy: Volume 11, Number 2*, 2003.
- Robles, Manuela Utrilla, *Fanaticism in Psychoanalysis*, (Madrid: Karnac, 2010).
- Sidel, John T., *Riot, Pogroms, Jihad*, (Singapore: NUS Press, 2007).
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992).

Spaemann, Robert, "Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?", dalam: Karl Graf Ballestrem et.al. (ed.), *Theorie und Praxis. Festschrift für Niklolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag*, (Berlin: Duncker & Humblot, 1996).

Tibi, Bassam, *Islamism and Islam*, (New Haven: Yale University Press, 2012).

Toscano, Alberto, "Fanaticism: A Brief History of the Concept", dalam: eurozine.com (<https://www.eurozine.com/fanaticism-a-brief-history-of-the-concept/>).

Wallace, Patricia, *The Psychology of the Internet*, (Cambridge University Press: New York, 2016).

Wilhelms, Kerstin, "Vernetzte Identitäten. Autobiographische Selstpositionierungen im sozialen Netzwerk bei Fontane and Facebook", dalam: Innokentij Kreknin and Chantal Marquardt (eds.): *Das digitalisierte Subjekt. Grenzbereiche zwischen Fiktion und Alltagswirklichkeit. Textpraxis. Digital Journal for Philology* # 13(2.2016), Special Issue # 1 / www.textpraxis.net.

3. Apakah Peran Hukum Ketika Publik dipimpin *Bullshit*? Demokrasi dan Politik Pasca-kebenaran

Cooke, Maeve, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, (Cambridge: The MIT Press, 1994).

Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1996).

Fuller, Steve, "What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition?", dalam: Michael A. Peters et.al.

- (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education*, (Singapore: Springer, 2018).
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1993).
- _____, *Theorie des kommunikativen Handelns Band 1&2* (Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995).
- Harari, Yuval Noah, *Sapiens*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019).
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (London: W.W. Norton & Company, 1997).
- Hoerster, Norbert (ed.), *Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie* (München: DTV, 1977).
- Kellner, Douglas, "Donald Trump and the Politics of Lying", dalam: Michael A. Peters et.al. (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education*, (Singapore: Springer, 2018).
- Krieger, David. J., *Einführung in die allgemeine Systemtheorie*, (München: W.Fink, 1996).
- Mann, Thomas, *Mario und der Zauberer*, (Stuttgart: Reclam, 1980).
- Matthew, David, "Cyber Tools and Virtual Weapons. Social Media in Politics", dalam: Bogdan Pătruț et.al (ed.), *Social Media in Politics. Case Studies on the Political Power of Social Media*, (London: Springer, 2014).
- McComiskey, Bruce, *Post-Truth Rhetoric and Composition* (Colorado: Utah University Press, 2017).

McIntyre, Lee, *Post-Truth*, (The MIT Press: London 2018)

Nietzsche Friedrich, 'über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn', dalam: *Friedrich Nietzsche.Werke in Vier Bänden. Band IV* (Wien: Caesar Verlag, 1980).

Peters, Michael A., "The History and Practice of Lying in the Public Life", dalam: Michael A. Peters *et.al.* (ed.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education* (Singapore: Springer, 2018).

Rider, Sharon *et.al.*, 'Post-Truth, Fake News: Viral Modernity and Higher Education', dalam: Michael A. Peters *et.al.* (ed.), *Post-Truth, Fake News.Viral Modernity and Higher Education*, (Singapore: Springer, 2018).

Sim, Stuart, *Post-Truth, Scepticism & Power*, (Cham Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).

Sokal, Alan, *Beyond the Hoaks. Science, Philosophy and Culture*, (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Tebbit, Mark, *Philosophy of Law. An Introduction*, (London: Routledge, 2005).

Weber, Max, *Politik als Beruf*, (München: Reclam, 1992).

Zippelius, Reinhold, *Das Wesen des Rechts. Eine Einführung in die Rechtsphilosophie*, (München: CH.Beck, 1973).

4. Mengapa Kebenaran itu Penting? Tentang Empat Alasan Melawan Hoaks

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995).

Howard, Philip N., *The Digital Origin of Dictatorship and Democracy. Information Technology and Political Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011).

Knischek, Stefan, *Lebensweisheiten berühmter Philosophen*, (München: Humboldt, 2000).

Lavanier, Jaron, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*, (New York: Henry Holt and Company, 2018).

Lynch, Michael P., *True to Life. Why Truth Matters*, (Cambridge: The MIT Press, 2004).

McIntyre, Lee, *Post-Truth*, (Cambridge: The MIT Press, 2018).

Sudibyo, Agus, *Tarung Digital. Propaganda Komputasional di Berbagai Negara*, (Kepustakaan Populer Gramedia: Jakarta, 2021).

5. Di Manakah Keindahan Ketika Karya Seni Direproduksi secara Digital? Walter Benjamin dan Internet

Benjamin, Walter, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", dalam: Benjamin, Walter, *Illuminations*, (New York: Schocken Books, 1969).

Bolz, Norbert *et.al.*, *Walter Benjamin*, (Frankfurt a.M.: Campus, 1991).

Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, (Sussex: The Harvester Press, 1997).

Capurro, Rafael, *Homo Digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*, (Wiesbaden: Springer VS, 2017).

- Caygill, Howard, *Walter Benjamin. The Colour of Experience*, (London: Routledge, 1998).
- Dreyfus, Hubert, *On Internet*, (London: Routledge, 2009).
- Ferris, David S., *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, (New York: Cambridge University Press, 2008).
- Graham, Gordon, *Philosophy of Art. An Introduction to Aesthetics*, (London: Routledge, 2001).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953).
- Kafka, Franz, *Die Verwandlung und andere Erzählungen*, (Köln: Könnemann, 1995).
- Nussbaum Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, (New York: Cambridge University Press, 2001).
- Oktavianti, Riliana, 'Makna Menubuh dalam Dunia Maya', dalam: *Jurnal Filsafat Driyarkara* Th.XXXIV No.3, (Jakarta: STF Driyarkara, 2003).
- Peim, Nick, "Walter Benjamin in the Age of Digital Reproduction: Aura in Education: A Rereading of "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", dalam: *Journal of Philosophy of Education*, Vol 41, No.3, 2007.
- Pusca, Anca M., *Walter Benjamin and the Aesthetics of Change* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
- Steiner, Uwe, *Walter Benjamin. An Introduction to His Work and Thought*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).
- Strathausen, Carsten, 'Benjamin's Aura and the Broken Heart of Modernity', dalam: Lise Patt (ed.), *Benjamin's Blind*

Spot. Walter Benjamin and the Premature Death of Aura, (Topanga: The Institute of Cultural Inquiry, 2000).

Sugiharto, Bambang (ed.), *Untuk Apa Seni?*, (Bandung: Matahari, 2013).

Vaidhyanathan, Siva, *Antisocial Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*, (New York: Oxford University Press, 2018).

Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, (München: DTV, 1988).

Wolin, Richard, *Walter Benjamin: An Aesthetics of Redemption*, (New York: Columbia University Press, 1982).

6. Masih Manusiakah Kita Jika Berada-dalam-WWW? Heidegger dan Telepon Cerdas

Capurro, Rafael, *Homo Digitalis*, (Wiesbaden: Springer, 2017).

Heidegger, Martin, *Discourse on Thinking*, (New York: Harper Colophon Books, 1969).

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer, 1953).

Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, (Oxford: Blackwell, 2000).

Lopato, Michael Stephen, "Social Media, Love, and Sartre's Look of the Other: Why Online Communication is not Fulfilling". Artikel riset yang diserahkan ke Springer, Dordrecht, 2015.

Pattison, George, *The Later Heidegger*, (London: Routledge, 2000).

Pezze, Barbara Dalle, "Heidegger on Gelassenheit", dalam: *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 10 (2006).

Wallace, Patricia, *The Psychology of the Internet*, (New York: Cambridge University Press, 2016).

7. **Ada Apa di Balik Layar dan Masker? Covid-19 dan Pergumulan Eksistensial**

Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, (München: Piper Verlag, 1996).

Berger, Peter dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (New York: Anchor Books, 1966).

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 1-32, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1985).

Broch, Hermann, *Massenwahntheorie*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1979).

Canetti, Elias, *Masse und Macht*, (Frankfurt a.M.: Fischer, 1995).

Capurro, Rafael, *Homo Digitalis: Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*, (Wiesbaden: Springer, 2017).

Giddens, Anthony, *Runaway World. How Globalisation is Reshaping Our Lives*, (London: Profile Books, 1999).

Harari, Yuval Noah, *Sapiens. Riwayat Singkat Umat Manusia*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019).

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953).

Kafka, Franz, *Die Verwandlung und andere Erzählungen*, (Köln: Könnemann Verlag, 1995).

Knitter, Paul, *Without Buddha I Could not be a Christian*, (Oxford: Oneworld, 2009).

- Machiavelli, Niccollo, *Der Fürst*, (Frankfurt a.M.: Insel Taschenbuch, 1990).
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra: Kritische Studienausgabe*-Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, (München: De Gruyter, 1999).
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986).
- Wellner, Galit, “The Zoom-bie Student and the Lecturer: Reflections on Teaching and Learning with Zoom”, dalam: *Techné: Research in Philosophy and Technology*, (January 22, 2021).
- Zizek, Slavoy, *Pandemic! Covid-19 shakes the World*, (New York: Or Books, 2020).

8. Bagaimana Bertindak Moral dengan Jari? Aristoteles, Hannah Arendt, dan Klik

- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, (München: Piper, 1986).
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, 1109b30-111a20, (DTV: München, 1991), h.149-153. Untuk komentar, lih. Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Budi Hardiman, F., “Teori Sistem Niklas Luhmann. Sebuah Pengantar Singkat”, dalam: *Jurnal Filsafat Driyarkara*, Th.XXIX no.3/2008, Jakarta.
- Elon, Amos, “Introduction”, dalam : Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, (New York: Penguin Books, 2006).

- Gray, Chris H., "The Threat of Surveillance Capitalism", dalam: *Teknokultura* 16 (2), 2019.
- Gunkel, David J., "Paradigm Shift: Media Ethics in the Age of Intelligent Machines", dalam: Amber Davidson et.al (ed.), *Controversies in Digital Ethics*, (New York: Bloomsbury, 2016).
- Guthrie, W.K. C., *A History of Greek Philosophy Vol. 6. Aristotle. An Encounter*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer, 1953).
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, (Malden: Blackwell, 1984).
- Lozowick, Yaacov, *Hitler's Bureaucrats. The Nazi Security Police and the Banality of Evil*, (London: Continuum, 2000).
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1987).
- Milgram, Stanley, *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*, (Hamburg: Rowohlt, 1997).
- Motion, Judy, et.al., *Social Media and Public Relations. Fake Friends and Powerful Publics*, (London: Routledge, 2016).
- Pakaluk, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Rapp, Christof, "Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 107)", dalam: Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles Die Nikomachische Ethik*, (Berlin: Akademie Verlag, 1995).

- Sudibyo, Agus, *Tarung Digital. Propaganda Komputasional di Berbagai Negara*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021).
- Swingle, Mary K., *i-Minds. How Cell Phones, Computers, Gaming, and Social Media Are Changing Our Brains, Our Behavior, and the Evolution of Our Species*, (Gabriola Island- Canada: New Society, 2016).
- Van de Donk, Wim et.al., "Introduction. Social Movements and ICTs", dalam: Wim van de Donk et.al. (ed.), *Cyberprotest. New Media, Citizens, and Social Movements*, (London: Routledge, 2004).
- Weber, Max, *Soziologische Grundbegriffe*, (Tübingen: J.C.B.Mohr -Paul Siebeck, 1984).
- Wolf, Ursula, "Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre", dalam: Otfried Höffe, Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, (Berlin: Akademie Verlag, 1995).
- Worden, Kristen J., "Disengagement in the Digital Age: A Virtue Ethical Approach to Epistemic Sorting on Social Media", dalam: *Moral Philosophy and Politics*, 2019.
- Zuboff, Shoshana, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, (New York: Public Affairs, 2019).

Sumber Tulisan

1. **Siapakah Manusia di Era Digital? Dari *Homo Sapiens* ke *Homo Digitalis*.** Rancangan awal penelitian ini pernah dimuat dalam *Kompas* 1 Maret 2018 dengan judul “*Homo Digitalis*” dan juga didiskusikan di dalam acara Dies Natalis Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta pada Februari 2018 dengan judul “*Homo Digitalis. Kondisi Manusia di Era Digital*”. Sampai saat itu teks masih embrional. Laporan lengkap penelitian itu dimuat dalam Jurnal *Diskursus* Vol 17 No.2 (2018). Teks yang masuk dalam bab 1 ini adalah pengolahan lebih lanjut dari versi-versi sebelumnya.
2. **Mengapa Fanatik di Media Sosial? Empat Penyebab Berlapis.** Sebelumnya adalah paper berjudul “Fanatisme – Dari Cara Berpikir sampai Cara Berkuasa” dalam Prosiding Simposium Nasional VI di Universitas Widya Mandala Surabaya, Jawa Timur dengan topik “Membongkar Rezim Fanatisme” yang diselenggarakan pada 5 Mei 2018. Topik yang sama pernah didiskusikan di dalam Forum *Sweettalk* di Universitas Pelita Harapan. Paper itu merupakan draf penelitian yang kemudian diselesaikan dalam tulisan bab ini yang belum pernah diterbitkan sebelumnya.
3. **Apakah Peran Hukum Ketika Publik Dipimpin *Bullshit*? Demokrasi dan Politik Pasca-Kebenaran** Sebelumnya adalah sebuah makalah dalam Konferensi VII Asosiasi Filsafat Hukum Indonesia yang diselenggarakan di Universitas Mataram, Lombok, NTB pada tanggal 25 sampai 26 Juni 2019 dengan judul “Hukum dan Demokrasi di Tengah Prahara Politik Pasca-

kebenaran”. Makalah dengan judul yang sama lalu diterbitkan dalam buku elektronik yang disunting oleh Tristam Pascal Moeliono dan Widodo Putro dengan judul *Menemukan Kebenaran dalam Era Post-Truth*, (Sanabil: Mataram, 2020). Bab ini merupakan hasil pengolahan lebih lanjut untuk disesuaikan dengan alur seluruh isi buku.

4. **Mengapa Kebenaran itu Penting? Tentang Empat Alasan melawan Hoaks.** Sebelumnya adalah artikel di harian *Kompas* pada 30 November 2018 dengan judul “Pentingnya Kebenaran”. Tulisan itu digarap lebih lanjut untuk bab ini.
5. **Di Manakah Keindahan Ketika Karya Seni Direproduksi secara Digital? Walter Benjamin dan Internet.** Sebelumnya adalah hasil penelitian yang pernah disampaikan sebagai bahan kuliah perdana bagi para mahasiswa baru pasca sarjana Institut Seni Indonesia Yogyakarta pada 23 Agustus 2019 dengan judul yang sama. Teks ini lalu diterbitkan dalam *Jurnal Ledalero*, Vol 19, No.2, Desember 2020 dengan judul “Aura dalam Reproduksi Digital: Membaca Ulang Walter Benjamin”. Tulisan itu diolah lebih lanjut dalam bab ini untuk disesuaikan dengan alur seluruh isi buku.
6. **Masih Manusiakah Kita Jika Berada-dalam-WWW? Heidegger dan Telepon Cerdas.** Sebelumnya adalah sebuah artikel yang terbit dalam *Basis* no.07-08 tahun ke-67, 2018, dengan judul “Heidegger di Zaman Telefon Genggam”. Bab ini merupakan hasil pengolahan artikel itu agar sesuai dengan alur buku ini.
7. **Ada Apa di Balik Layar dan Masker? Covid-19 dan Pergumulan Eksistensial.** Awal tulisan ini terbit di halaman 6 harian Kompas

pada 27 Maret 2020 dengan judul “Melalui Pandemi Covid-19”. Tulisan itu kemudian dilengkapi dan diterbitkan dalam Basis no.05-06, tahun ke-69, 2020, dengan judul “Pandemi Covid-19: Penyingkapan Eksistensial”. Tulisan itu mengalami perubahan minor dalam bab ini.

8. **Bagaimana Bertindak Moral dengan Jari? Aristoteles, Hannah Arendt, dan Klik.** Ditulis hanya untuk buku ini dan belum diterbitkan dalam bentuk apapun sebelumnya.

INDEKS

- Adorno 129, 130, 138, 144, 162, 269
AI 77, 176, 269
aksiologis 14, 25, 29, 62, 104, 131, 139, 144, 151, 152, 248, 269
aku-online 37, 60, 77, 81, 220, 241, 269
algoritma 8, 18, 19, 27, 44, 48, 60, 63, 124, 126, 233, 246, 269
algoritma media sosial 60
alienasi 57, 150, 205, 269
alpinisme 227, 228, 245, 269
altruisme 55, 204, 205, 238, 246, 269
antusiasme 8, 27, 42, 43, 61, 71, 72, 80, 86, 210, 269
Aquinas 41, 106, 114, 269, 276
AR 209, 269
Arendt 5, 30, 150, 162, 174, 201, 207-209, 213, 219, 222-229, 235, 245, 249, 260, 261, 267, 269
Aristoteles 5, 23, 30, 36, 207-210, 213-220, 223, 231, 234, 236, 237, 241, 242, 245, 246, 249, 261-263, 267, 269
atensi 127, 146, 152, 237, 241, 269
aura 129-131, 135-139, 144-150, 152, 248, 258, 259, 266, 269
banalitas 174, 208, 220, 223, 226-229, 232, 234, 235, 241, 244, 245, 249, 269
Benjamin 5, 29, 108, 129-145, 148, 150-152, 248, 257-259, 266, 269, 276
Berger 185, 260, 269
Bloch 131, 200, 260, 269
bot 18, 63, 88, 115, 120, 234, 269
Brecht 134, 269
Brexit 94, 269
Broch 188, 260, 269
brutalitas 41, 43, 44, 46, 54, 57, 58, 221, 247, 269
bullshit 5, 93, 109-111, 254, 265, 269

Canetti 72, 87, 88, 204, 252, 260, 269
 Capurro 35, 36, 38, 39, 41, 42, 49, 53, 54, 56, 139-141, 164, 193, 252,
 257, 259, 260, 270
 Carter 147, 148, 270
 Caygill 134, 136, 258, 270
 cogito 12, 15, 19, 20, 270
 coherence theory of truth 51
 Comte 14, 105, 270
 confirmation bias 63, 239, 270
 consensus theory of truth 51
 correspondence theory of truth 51, 270
 Covid 74, 182, 183, 186-188, 190, 192-195, 197, 198, 200-203, 205,
 261, 270
 cyberspace 142, 270
 da vinci 132
 Danto 144, 270
 das man 161, 163, 166-168, 176, 270
 Dasein 38, 154-163, 165, 168, 176, 248, 270
 debunking 55, 56, 239, 270
 dekorporalisasi 219, 221, 226, 227, 245, 246, 249, 270
 delirium metafisis 70, 72, 80, 270
 demokrasi 5, 7, 13, 15, 18, 25, 28, 29, 34, 48, 56, 59, 60, 62, 64, 65, 74,
 77, 80-85, 87, 89, 91-95, 99, 100, 110-113, 116-123, 125, 126,
 162, 165, 178, 181, 195, 196, 210, 230, 234, 248, 254, 265, 270,
 277
 denialisme 102, 106, 203, 270
 Derrida 108, 254, 270
 Descartes 11-13, 23, 24, 37, 155, 270
 deteritorialisasi 160, 221, 226, 229, 236, 238, 245, 246, 249, 270
 dialektika 18, 132, 136, 270
 Digi-sein 156-161, 164-168, 248, 270
 digitalisasi 21, 39, 45, 130, 138-140, 148-150, 152, 193, 219, 270
 digitus 37, 270
 Dilthey 185, 270
 Dreyfus 141, 142, 157, 258, 270

Duchamp 145, 270
 dunia digital 8, 17, 42, 110, 164, 198, 229
 echo chamber 45, 52, 63, 231, 239, 270
 Eckhart 175, 271
 Eichmann 208, 223-225, 228, 229, 261, 271
 ekshibisionisme 232, 271
 eksistensi korporeal 156, 158
 eksistensi digital 13, 157, 158, 160, 271
 emansipasi 205, 271
 epistemologi 58, 104, 108, 135, 271
 era digital 22, 24, 56, 141, 143
 estetika 135, 271
 etika komunikasi digital 221
 eudaimonia 236, 271
 fairness 86, 92, 112, 120, 122, 271
 fake news 255
 fanatisme 16, 25, 28, 44, 59-77, 79-91, 93, 119, 227, 247, 248, 265, 271
 fasisme 86, 94, 95, 103, 138, 271
 fenomenologi 25, 30, 63, 162, 271
 Feyerabend 107, 271
 fiksi 13-16, 19, 22, 23, 28, 77, 91, 122, 190, 247, 271
 Foucault 20, 24, 43, 49, 108, 251, 271
 Frankfurt 14, 24, 71, 78, 82, 88, 96, 99, 108, 110, 121, 131, 132, 136,
 240, 251-257, 260-262, 271, 277
 Fuller 103, 106, 108, 254, 271
 fundamentalisme 60, 89, 253, 271
 Gadamer 91, 92, 253, 271
 gawai 8, 17, 25, 35, 37, 38, 41-44, 47-51, 55, 56, 58, 66, 130, 143, 150,
 153, 154, 158, 160, 164-167, 170, 172, 177, 181, 208, 215, 217,
 222, 226, 227, 230, 238, 241, 271
 Gelassenheit 172, 175-179, 207, 249, 259, 271
 genius malignus 12-15, 19, 21, 22, 247, 271
 genosida 102, 271
 Gestell 26, 41, 168, 170-172, 174, 176, 177, 271
 Giddens 187, 260, 271

Gray 230, 262, 271
 Gunkel 19, 219, 246, 251, 262, 271
 Habermas 23, 55, 96-99, 103, 113, 114, 121, 136, 213, 242, 255, 256, 271
 habituasi 235, 241, 272
 hak untuk dilupakan 46, 272
 Harari 8, 36, 39, 42, 95, 96, 108, 188, 252, 255, 260, 272
 Hart 105, 114, 272
 Hegel 14, 71, 72, 80, 99, 105, 169, 185, 252, 272
 Heidegger 5, 19, 21, 23, 26, 29, 30, 38, 41, 50, 140, 149, 150, 153-160,
 162, 163, 165, 166, 168-179, 186, 207, 223, 240, 248, 249, 252,
 258-260, 262, 266, 272, 277
 henri lefebvre 240, 272
 Hitler 93, 100, 101, 103, 272
 hoaks 5, 22, 28, 35, 48, 49, 52, 53, 55-57, 60, 66, 77, 83, 88, 107, 110,
 113-120, 122, 124, 126, 216, 228, 236, 240, 256, 266, 272
 Hobbes 34, 35, 40, 97-99, 252, 255, 272
 homo brutalis 43, 44, 272
homo digitalis 5, 13, 28, 33, 35-39, 41-43, 46, 49, 54, 57, 58, 60, 108,
 109, 139-141, 164, 173, 193, 210, 218, 247, 251, 252, 257, 259,
 260, 265, 272
 homo religiosus 192, 194, 272
homo sapiens 5, 13, 33, 36, 37, 95, 188, 196, 251, 265, 272
 Horkheimer 136, 272
 hukum modern 98, 99, 118
 hume 61, 66, 103, 272
 Husserl 169, 235, 272
 H lderlin 205
 ICT 15, 20, 26, 27, 35, 42, 167, 169-172, 174, 176-179, 208, 229, 272
 Informationsangst 49, 164, 215, 272
 Informationsgestell 42, 272
 intelligentiae separatae 41, 272
 internet 5, 8, 12, 18, 21, 34, 36, 37, 53, 54, 65, 68, 77, 79, 118, 129, 130,
 139-141, 150, 157, 166, 171, 175, 177, 178, 182, 187, 208, 210,
 222, 233, 234, 238, 243, 254, 257-260, 266, 272
 IoT 36, 272

john m. anderson 173, 272
 juridifikasi 54, 55, 58, 272
 Kafka 149, 185, 187, 258, 260, 272
 Kant 70, 80, 99, 103, 211, 240, 273
 karya seni 5, 25, 28, 29, 129-148, 150-152, 248, 257, 266, 273
 kebebasan baru 43, 44, 58, 273
 kebebasan komunikasi 53, 117, 273
 kebenaran 5, 9, 11, 21-24, 27-29, 48-54, 57, 58, 64, 66-69, 71, 72, 74,
 75, 79, 80, 86, 89, 90, 93, 95-97, 99-103, 105-108, 110-112,
 116, 119-127, 129, 165, 171, 173, 194, 195, 238, 239, 247, 248,
 254, 256, 265, 266, 273
 keindahan 5, 9, 22-24, 27-29, 129, 131, 133, 148, 237, 257, 266, 273
 Kelsen 105, 114, 273
 kenyataan 15, 21, 22, 24, 50, 51, 71, 99, 103-106, 220, 225, 240, 273
 klik 1, 3-5, 12, 13, 19, 28, 30, 35, 37, 44, 47, 48, 52, 61, 164, 166, 167,
 173, 182, 207-210, 213-220, 222, 226, 228-238, 243, 245-247,
 249, 261, 267, 273
 Knitter 192, 194, 260, 273
 komunikasi digital 22, 29, 33, 53, 55, 115-117, 209, 215, 216, 222, 226,
 228, 233, 238, 246
 komunikasi korporeal 225
 Kortaba 45, 149, 150, 273
 Kuhn 19, 21, 107, 273
 Laclau 79, 83, 273
 laissez-faire 203, 273
 Lanier 44, 252, 273
 liberalisme 39, 273
 linguistic turn 17, 273
 lockdown 7, 187, 195, 273
 Locke 13, 99, 273
 Lozowick 227, 228, 262, 273
 Luckmann 185, 260, 273
 Luhmann 41, 114, 234, 240, 241, 261, 262, 273
 Lukacs 131, 136, 273
 lurker 159, 232, 239, 273

machiavelli, niccollo 261, 273
 Magritte 15, 16, 22, 273
 mann, thomas 255, 273
 manusia-refleks 73, 76, 77, 274
 Marimaa 64-66, 68, 74, 76, 79, 84, 86, 274
 Martinich 70, 253, 274
 Marx 131, 274
 massa 44, 47, 48, 54, 85, 86, 88, 94, 95, 103, 112, 120, 132, 134, 137,
 141-143, 151, 152, 162, 163, 166-168, 181, 182, 195, 196, 208,
 230, 231, 233, 274, 277
 McComiskey 102, 107, 110, 111, 255, 274
 McIntyre 101, 108, 124, 125, 256, 257, 274
 Mead 65, 274
 media sosial 5, 7, 12, 17-19, 29, 34, 35, 41, 43-45, 47, 48, 51, 52, 54-56,
 59, 60, 62, 63, 65, 66, 73, 74, 77, 78, 81, 83, 84, 102, 103, 108-
 110, 120, 124, 126, 130, 158, 159, 164, 165, 202, 205, 208, 210,
 230, 231, 233, 237, 238, 241-243, 246, 247, 252, 265, 269, 274
 memento mori 199, 274
mesotês 198, 212, 235, 239, 241, 243, 244
 michael p. lynch 121, 122, 126, 274
 mimesis 222, 274
 misteri 178, 179, 196, 274
 modifikasi perilaku 18, 44, 60, 63, 231, 232, 274
 monad 50, 274
 montag, christian 252, 274
 Montesquieu 97, 99, 274
 Mouffe 83, 85, 274
 Mozart 141, 274
 nanoteknologi 27, 274
 narsisme 43, 79, 86, 88, 274
 Nazi 44, 87, 103, 130, 138, 162, 207, 223, 224, 228, 230, 233, 262, 274
 Nietzsche 11, 75, 76, 105-109, 190, 198, 207, 256, 261, 274
 Nussbaum 148, 258, 274
 ontologi 20, 30, 36, 38, 58, 95, 104, 106, 108, 274

otentisitas 58, 121, 139, 145, 147, 149, 155, 161, 162, 168, 248, 274
 pakaluk, michael 262, 274
 pandemi 7, 9, 21, 22, 25, 27, 30, 35, 44, 181, 186-188, 190-193, 195-197, 203-206, 210, 249, 267, 274
 paradoks 18, 45, 136, 160, 204, 275
 pasca-kebenaran 5, 29, 93-96, 100-118, 248, 275
 performative theory of truth 52, 275
 Picasso 143, 275
 polarisasi 23, 29, 44, 66, 81, 82, 84, 85, 230, 275
 protokol kyoto 197, 275
 Psikoanalisis 66, 275
 pusca, anca 258, 275
 radikalisme 16, 44, 47, 113, 187, 275
 rasio kritis 22, 24, 275
 reproduksi digital 29, 130, 131, 138-144, 151, 152, 248, 275
 reproduksi mekanis 130, 132, 133, 135-141, 143, 144, 151, 275
 revolusi digital 1, 3, 17, 22, 27, 28, 30, 36, 43, 44, 48, 49, 53, 56-58, 62, 64, 66, 67, 110, 153, 154, 181, 208, 210, 247, 275
 Riefenstahl 130, 134, 275
 schizophrenia 40, 168, 275
 Schmitt 106, 109, 136, 275
 Schopenhauer 52, 200, 261, 275
 Schutz 185, 275
 scurrilous 47, 275
 sekularisme 67, 84, 275
 selfie 38, 164, 167, 275
 Seneca 127, 275
 sensibilitas 179, 219, 225, 245, 246, 275
 sentimentalisasi 17, 47, 56, 58, 110, 275
 sidel, john t 253, 275
 sim, stuart 256, 275
 simmel, georg 253, 275
 sine ira et studio 104, 275
 Snyder 126, 275
 soliloqui 64, 75, 79, 86, 89, 275

sosialisme 49, 137, 275
 sosialitas inversi 203-205, 275
 state of nature 34, 35, 43, 53, 55, 58, 247, 275
 Sugiharto 144, 147, 259, 275, 276
 sugiharto, bambang 259, 276
 surveillance capitalism 49, 84, 229, 230, 262, 263, 276
 Tacitus 104, 276
 Tay 76, 77, 227, 276
 teknologi digital 26-28, 35, 37, 41, 46, 84, 94, 111, 114, 150, 152, 208,
 222, 244, 249, 276
 telepon cerdas 5, 153, 259, 266, 276
 telepon genggam 120, 153, 154, 156, 157, 159-162, 166-168, 170-172,
 174, 176, 177, 179, 276
 telepresensi 55, 57, 144, 159, 238, 276
 teori konspirasi 44, 95, 111, 116, 196, 202, 276
 thomas aquinas 41, 106, 114, 276
 tindakan digital 37, 40, 48, 209, 214, 217-219, 221, 222, 235, 238, 245, 276
 troll 88, 120, 122, 234, 276
 Trump 88, 94, 101, 103, 111, 255, 276
 Upanishad 174, 276
 vaidhyathan, siva 259, 276
 Vaihinger 108, 276
 value-free 105, 276
 Voltaire 127, 276
 Wahrhol 145, 276
 walter benjamin 5, 29, 108, 129-136, 138-140, 145, 248, 257-259, 266,
 276
 wawasan dunia 64, 65, 72, 74, 77-79, 81, 84, 85, 90, 276
 weber, max 256, 263, 276
 Wechselwirkung 82, 87, 276
 worden, kristen 263, 276
 work from home 196, 198, 210, 276
 www 4, 38, 61, 71, 73, 160, 254, 276
 Zizek 261, 276
 Zoom 192, 193, 261, 276

Buku-buku Lain

F. Budi Hardiman

- Kritik Ideologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 1989) *
- Menuju Masyarakat Komunikatif*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992) *
- Die Herrschaft der Gleichen*, (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2001) *
- Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003) *
- Heidegger dan Mistik Keseharian*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004) *
- Filsafat Modern*, (Gramedia, Jakarta, 2004) *
- Memahami Negativitas*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005) *
- Filsafat Fragmentaris*, (Yogyakarta: Kanisius, 2007) *
- Demokrasi Deliberatif*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009) *
- Ruang Publik* (suntingan, Yogyakarta: Kanisius, 2010)
- Massa, Teror dan Trauma*, (Penerbitan Ulang, Yogyakarta: Lamalera, 2010)
- Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern*, (Jakarta: Penerbitan Ulang, Erlangga, 2011)
- Hak-hak Asasi Manusia. Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2011) *
- Humanisme dan Sesudahnya*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012) *
- Dalam Moncong Oligarki*, (Yogyakarta: Kanisius, 2013) *
- Seni Memahami*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015) *
- Filsafat untuk Para Profesional*, (Suntingan, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016)
- Franz Magnis-Suseno*, (Suntingan, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016)
- Dengan Nalar dan Nurani*, (Suntingan, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016)
- Demokrasi dan Sentimentalitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2018) *
- Pemikiran Modern*, (Penerbitan Ulang, Yogyakarta: Kanisius, 2019)

Gawai yang kita pakai ternyata juga memakai kita. Kita tidak hanya melihat, tapi juga dilihat, dan entah sadar atau tidak, kita mendefinisikan diri, orang lain, dan dunia lewat sirkulasi pesan di dalamnya. Komunikasi digital telah menjadi kondisi baru manusia. Selamat tinggal komunikasi konvensional, dan selamat datang dalam revolusi digital. Tidak ada desing peluru dan kucuran darah. Yang ada hanya bunyi 'klik'. Lewat suara yang hampir senyap dan cenderung diabaikan itu, dunia berubah lebih cepat daripada revolusi-revolusi sebelumnya. Di era digital ini filsafat perlu mengajukan pertanyaan-pertanyaan baru.

Siapaakah manusia di era digital?

Mengapa kebenaran bisa menjadi tidak benar ketika media sosial menjadi corong fanatisme dan kebencian?

Di mana keindahan, ketika karya seni diviralkan sebagai pesan?

Bagaimana bijak dan bajik di jagat digital?

Buku ini mengajak merenung untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu. Penulis mencerna ulang dan melibatkan pandangan beberapa filsuf untuk menghadapi realitas baru komunikasi digital. Tujuannya jelas, yaitu agar kita bersikap kritis dalam dunia digital.

Setelah membaca buku ini Anda akan memandang *smartphone*, PC, dan *laptop* Anda secara berbeda. Mereka bukan sekadar alat-alat, melainkan mewujudkan *mode of being* kita yang baru. Aku klik maka aku ada. Saat ini seolah tidak ada yang lebih pasti daripada itu.



Dr. Fransisco Budi Hardiman. Alumnus Hochschule für Philosophie München Jerman, penulis, pengajar, dan pembicara publik. Sekarang mengajar di program sarjana dan pasca sarjana Universitas Pelita Harapan. Buku ini adalah buku filsafatnya yang ke-15.



PENERBIT PT KANISIUS
Jl. Cendekia 8, Depok, Jawa Barat 16132
Depok, Banten, D.I. Yogyakarta 55281



1021001042

ISBN 978-979-21-7039-9



9 789792 1170399

Harga P. Jawa Rp98.000,-