

KLAIM-KLAIM KEBUDAYAAN DALAM PEMIKIRAN SEYLA BENHABIB

Amin Mudzakkir¹

| Postgraduate Student
STF Drijarkara
Jakarta, Indonesia

Abstract:

Whether the model of citizenship based on the national nation-state can stand in the increasingly pluralistic contemporary society might be one of the important questions at the beginning of the 21st century. Liberal thinkers are quite pessimistic on the prospect of a democratic rule of government among the states torn by ethnic, religious, identity-related differences. Issues concerning culture and religiosity are often understood within the framework of security and order. In the recent cultural contexts, Seyla Benhabib develops three normative conditions to be a model of deliberative cosmopolitan democracy, i. e., egalitarian reciprocity, voluntary self-ascription, and freedom of exit and association. With her anti-essentialism view, she defends the opinion that culture is a social construct that is mixed and plural. The term social construct is not meant to be a conjecture, but a term that has certain normative dimension to be the guideline to live through the interaction process among the autonomous human beings, including their relations with different groups. For Benhabib, the individual remains at the central position whether morally or politically, so that the groups, including the state, do not have strong justification to impose their own regulations in ways that limit the rights of a human being.

Keywords:

cultural claims • citizenship • multiculturalism • normative dimension • position of women • the individual

Pendahuluan

Salah satu pertanyaan penting pada awal abad ke-21 adalah mampukah model kewarganegaraan berbasis negara-bangsa nasional bertahan di tengah masyarakat kontemporer yang semakin plural? Pertanyaan ini dikemukakan karena sejak awal para pemikir liberal pesimis dengan prospek tata pemerintahan demokratis di negara-negara yang terpecah oleh perbedaan etnis, agama, dan identitas-identitas partikular lainnya. Seperti dikutip oleh antropolog Robert W. Hefner, pemikir terkemuka abad ke-19 John Stuart Mill berkata bahwa

“institusi-institusi merdeka nyaris mustahil muncul di negara yang terdiri atas bangsa-bangsa yang berlainan. Di antara orang-orang yang tidak memiliki rasa kebersamaan, khususnya jika mereka membaca dan berbicara dengan bahasa-bahasa yang berlainan, opini publik yang menyatu, yang perlu bagi bekerjanya pemerintahan yang representatif, tidak bisa hidup”.²

Pesimisme liberal cukup beralasan. Sejak awal negara-bangsa modern memang berdiri di atas homogenitas teritorial, administrasi, kebudayaan, meski pada saat yang sama ia juga mencoba mengembangkan suatu partisipasi demokratis bagi warganegaraanya.³ Di negara-negara Barat, keempat tiang penyangga politik modern itu cukup kokoh selama berabad-abad karena didukung oleh komposisi latar belakang kultural masyarakatnya yang relatif seragam. Sejarawan Belanda Gert Oostinde, misalnya, menceritakan pengalaman pribadinya pada awal tahun 1960-an bahwa “Belanda pada waktu itu masih hampir seluruhnya putih.”⁴ Hingga tahun-tahun pertama setelah berakhirnya Perang Dunia II, pengetahuan Eropa terhadap keanekaragaman kultural lebih bersifat filosofis daripada empiris. Mereka mengetahui bahwa di negeri-negeri bekas jajahan mereka terdapat bangsa kulit berwarna yang mempunyai tradisi berbeda dengan mereka. Namun mereka jauh di sana, bukan di sini, bukan di lingkungan permukiman mereka di Eropa.

Sejak berakhirnya Perang Dunia II, dunia berubah dengan cepat. Ditandai secara normatif oleh pengukuhan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) 1948 dan secara sosiologis oleh migrasi lintas negara, kontrol terhadap homogenitas kewarganegaraan mulai menghadapi sejumlah tantangan. Di negara-negara Eropa, oleh karena kebutuhan akan pekerja kasar dan murah, ribuan dan kemudian jutaan imigran datang membawa tidak hanya barang-barang tetapi juga imajinasi

dan praktik kultural mereka.⁵ Sejak itu, setidaknya secara teoritis, model kewarganegaraan modern memperlihatkan keterbatasannya. Belakangan muncul pertanyaan-pertanyaan tentang bagaimana mengintegrasikan klaim-klaim kebudayaan ke dalam bentuk kewarganegaraan yang tidak hanya mengakomodasi kepentingan ‘kebudayaan masyarakat’ seperti dikatakan oleh Will Kymlicka, tetapi juga asal usul primordial keberagaman itu sendiri.

Seyla Benhabib, seorang feminis dan pemikir teori kritis terkemuka, menaruh minat besar terhadap problematik ini. Setelah menyelesaikan *Critique, Norm, and Utopia* (1986) dan *Situating the Self* (1992), dia mulai meneliti kemungkinan penerapan argumen-argumen normatif teori kritis dalam persoalan-persoalan kebudayaan yang kongkret. Sebagian hasilnya diterbitkan dalam *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (2002). Buku yang diterbitkan persis beberapa saat setelah Tragedi 11 September 2001 itu seolah ingin menandai dimulainya era baru. Lebih daripada sebelumnya, sekarang kebudayaan menjadi arena kontestasi politik dan ekonomi yang keras. Berbagai gerakan berbasis klaim-klaim kebudayaan muncul, berayun di antara argumen hak asasi manusia dan proses disagregasi kewarganegaraan.

Setelah Tragedi 11 September 2001, kita menyaksikan secara lebih jelas bahwa banyak klaim kebudayaan itu mengekspresikan dirinya dalam gerakan-gerakan fundamentalisme agama. Meski fenomena ini bisa dialamatkan ke semua agama dan kepercayaan religius lainnya, Islam dalam hal ini menempati posisi krusial karena secara simbolis berkaitan langsung dengan peristiwanya sendiri. Lagi pula, anggapan terhadap Islam sebagai ‘ancaman’ telah berkembang sejak dekade terakhir abad ke-20 seiring dengan runtuhnya komunisme. Hal ini kemudian menjadi semakin rumit karena kenyataannya fenomena tersebut justru berkembang seiring dengan arus demokratisasi pada satu sisi dan disintegrasi seperti di negara-negara Balkan pada sisi yang lain. Sejak itu isu-isu di seputar kebudayaan dan keagamaan tidak jarang dipahami dalam kerangka keamanan dan ketertiban belaka. Secara teoritis kebudayaan dan keagamaan dilihat secara esensialistik, seolah dalam masing-masing organisasi kebudayaan dan keagamaan mengandung substansi tetap yang secara inheren tidak bisa disepadankan dan didialogkan dengan yang lain.

Kepercayaan terhadap penalaran kebudayaan yang esensialistik tersebut memprihatinkan Benhabib yang, sebaliknya, percaya bahwa semua itu adalah konstruksi sosial. Kebudayaan adalah narasi di mana Aku dan yang lain berkontestasi dalam sejarah. Tapi kontestasi itu sendiri bukanlah fiksi, melainkan sungguh terjadi di dunia sosial. Sebagai diskursus praktis, selain melibatkan individu-individu yang kongkret dengan bagasi kulturalnya masing-masing, proses tersebut juga dibangun di atas asumsi-asumsi etis tertentu. Pada titik inilah etika diskursus mengambil perannya sebagai panduan normatif. Benhabib menyebutkan dua prinsip utama dalam interaksi manusia menurut sudut pandang universalisme atau kosmopolitanisme interaktif, yaitu prinsip penghormatan universal (*universal respect*) dan resiprositas egalitarian (*egalitarian reciprocity*). Dalam konteks kebudayaan terkini, Benhabib mengembangkan kedua prinsip tersebut menjadi tiga kondisi normatif yang menjadi acuan suatu model demokrasi deliberatif kosmopolitan. Ketiga kondisi normatif itu adalah *resiprositas egalitarian (egalitarian reciprocity)*, pilihan sukarela (*voluntary self-ascription*), dan kebebasan untuk masuk dan keluar asosiasi (*freedom of exit and association*). Pada tataran praktis, norma-norma tersebut dijalankan melalui suatu demokrasi deliberatif yang berjalan dua arah. Selain berjuang pada ranah kelembagaan, seperti birokrasi, parlemen, dan mahkamah atau peradilan, pendekatan ini juga tetap mengutamakan proses-proses pada tataran gerakan sosial, pembentukan opini di media, dan asosiasi-asosiasi masyarakat sipil lainnya.⁶

Diskusi dalam tulisan ini akan diuraikan sebagai berikut. Bagian pertama akan membahas dimensi normatif kebudayaan. Berbeda dengan kalangan multikulturalis, Benhabib dengan pendekatan demokrasi deliberatifnya lebih memilih untuk merekonstruksi ruang publik agar semua klaim kebudayaan, baik yang berbasis kelompok maupun individu, mempunyai kesempatan berkontestasi secara setara. Bagian kedua akan menelaah pergeseran paradigma politik kontemporer dari redistribusi ke rekognisi. Isu yang digulirkan oleh Nancy Fraser ini bisa menjelaskan sebagian alasan di balik munculnya klaim-klaim kebudayaan, termasuk gerakan-gerakan pendukungnya. Bagian ketiga akan mengkaji dilema multikulturalisme dan isu-isu perempuan. Meskipun di beberapa tempat cukup berperan dalam mengkritisi otoritarianisme, aspirasi multikultural dalam beberapa hal juga menimbulkan dilema tersendiri bagi kebebasan perempuan, bahkan jika

ditinjau dari prinsip liberal sekalipun. Benhabib ingin membuka dilema ini dan menunjukkan problematik pokoknya.

Dimensi Normatif Kebudayaan

Sejak dari tataran konsep, kebudayaan sangat elusif. Tidak hanya dalam lingkup kekinian, secara historis pun pengertian umum tentangnya selalu mengalami pergeseran. Setiap zaman mempunyai pengertiannya sendiri. Singkatnya, pengertian kebudayaan tidak pernah bersifat universal. Bahkan, demikian Benhabib berargumen, universalisme sekalipun pada dasarnya bersifat etnosentris, artinya ia tidak hanya terkait dengan konteks sejarah dan tradisi tertentu, tetapi juga lahir dari keyakinan bahwa sejarah dan tradisi yang dimilikinya adalah yang terbaik dibandingkan dengan sejarah dan tradisi yang lain. Dalam hal ini, sulit dipungkiri bahwa universalisme yang kita kenali sekarang adalah produk peradaban Barat Pencerahan.⁷

Meski demikian, apa yang dimaksud dengan Barat hari ini lahir dari suatu perjalanan sejarah tertentu. Asal usulnya mengacu pada warisan Yunani klasik, khususnya pemikiran filsafat Plato dan Aristoteles. Namun perlu diingat bahwa warisan itu telah dilupakan oleh mereka yang sekarang disebut orang Barat sendiri sejak pembagian Kemaharajaan Romawi pada tahun 395 dan terutama kejatuhan Romawi Barat pada tahun 476. Sejak itu pemikiran Yunani klasik diselamatkan dan dipelihara oleh orang-orang Islam dan Yahudi di Timur Tengah dan kemudian Andalusia. Ketika Barat memasuki Abad Pertengahan, khazanah keilmuan di kedua daerah tersebut justru berkembang. Pada periode inilah hidup tokoh-tokoh seperti Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Melalui buah karya para pemikir inilah warisan klasik tersebut kemudian sampai ke hadapan para pemikir Renaissance yang menjadi awal kebangkitan peradaban Barat modern.⁸ Berdasar pada pengalaman Barat ini, Benhabib berkesimpulan bahwa kebudayaan terbentuk di tengah lalu lintas sejarah yang dihidupi oleh beragam orang dari berbagai latar belakang. Dengan demikian, ia pada dasarnya bersifat campuran dan majemuk.

Sekarang kita masuk sedikit ke wilayah perdebatan semantis. Dalam literatur bahasa Inggris, istilah *culture* berasal dari kata Latin *colare* yang berarti kegiatan pelestarian atau pengasuhan. Oleh karena itu, pada masa Romawi istilah *agriculture* (yang sekarang diartikan sebagai pertanian) dianggap sebagai aktivitas kultural paripurna.⁹ Namun, kemunculan Abad

Modern mengubah pengertiannya lagi. Dilatarbelakangi oleh kemajuan sains, kapitalisme, dan birokrasi masyarakat modern, pengertian mengenai kebudayaan berubah secara radikal. Sejak itu *culture* dibedakan dengan *civilization* (yang sekarang diartikan sebagai peradaban). *Culture* mengacu pada ekspresi individual, sementara *civilization* menunjuk pada kegiatan masyarakat secara umum. Perbedaan pengertian antara *culture* dan *civilization* merupakan refleksi dari oposisi biner yang menjadi penanda zaman modern, persis seperti perbedaan antara eksterioritas lawan interioritas, superfisialitas lawan kedalaman, kemajuan linier lawan pertumbuhan organis, dan individualitas lawan kolektivitas.¹⁰

Di tengah kemajuan zaman Pencerahan, muncul pemikiran kontra-Pencerahan. Pengertian mereka tentang kebudayaan sangat khas dan, menurut Benhabib, sangat berpengaruh terhadap politik kebudayaan kontemporer.¹¹ Mereka tidak sungguh anti-Pencerahan, tetapi mau menempatkan ide kemajuan di tengah konteks budaya tertentu yang secara kongkret diwujudkan dalam bentuk bangsa. Salah satu pemikir utamanya adalah Johann Gottfried Herder. Berbeda dengan kecenderungan Kant dan para filsuf Pencerahan lainnya yang mempromosikan kosmopolitanisme, Herder justru menguatkan arti penting nasionalisme. Richard White menyebutnya sebagai avatar nasionalisme dan multikulturalisme. Pokok pemikiran Herder berpusat pada bahasa. Baginya kebudayaan adalah sama dengan bahasa yang melalui bangsa mampu mencukupi kebutuhan legitimasi politiknya sendiri.¹²

Memasuki abad ke-20, pengertian modern tentang kebudayaan mengalami tantangan seiring perkembangan kapitalisme dan penguatan totalitarianisme. Di mata para peneliti Mazhab Frankfurt yang kemudian menjadi eksil di Amerika Serikat, kedua hal tersebut sebangun. Oleh karena itu, Horkheimer dan Adorno menyamakan fenomena industri televisi di Amerika Serikat dan kultur industri yang dibangun oleh rezim Nazi di Jerman. Keduanya menyiratkan kebudayaan yang sekali lagi diasosiasikan dengan *civilization* yang berkonotasi negatif, superfisial, dan homogen. Seperti dikutip oleh Benhabib, Horkheimer dan Adorno mengkritik kebudayaan sebagai pencapaian Pencerahan yang menghasilkan mitosnya sendiri. Di tangan fasisme, tetapi juga di bawah komodifikasi kapitalisme, kebudayaan berubah menjadi hiburan belaka. Padahal, Adorno secara sinis bilang bahwa “hiburan adalah pengkhianatan”.

Arti penting kebudayaan dipulihkan oleh para antropolog sosial. Dengan meneliti komunitas-komunitas yang jauh dari pusat peradaban Barat, mereka memperlihatkan adanya asumsi-asumsi Eurosentris dalam pengertian kebudayaan. Para peneliti seperti Malinowski, Even Pritchard, Margaret Mead, dan Levi-Strauss berusaha menghadirkan pengertian kebudayaan sebagai suatu totalitas sistem sosial dan praktik-praktik signifikansi, representasi, dan simbolis yang terkait dengan logika otonomi tertentu. Para peneliti itu, dengan ungkapan lain, ingin menunjukkan bahwa ada kebudayaan lain di luar kebudayaan Barat yang hidup dan berkembang sedemikian rupa. Dari sisi tertentu, usaha para antropolog sosial Inggris yang menyerap ide-ide strukturalisme Perancis ini cukup berhasil dalam mendemokratisasi konsepsi tentang kebudayaan dengan menipiskan perbedaan pengertian modern tentang kebudayaan dan peradaban.¹³

Diskursus kebudayaan kontemporer, menurut Benhabib, adalah “campuran aneh antara pandangan antropologis tentang kesetaraan demokratis bentuk dan ekspresi kebudayaan dan pandangan Romantik Herderian pada keunikan yang tidak bisa direduksi pada masing-masing bentuk-bentuk tersebut”.¹⁴ Berpijak pada ‘campuran aneh’ ini, kebudayaan kontemporer jelas sekali cenderung bersifat relativistik. Pada satu sisi relativisme itu merupakan usaha intelektual untuk membongkar mitos-mitos universalisme yang Eurosentris, yang secara politik paralel dengan tuntutan klaim penentuan diri sendiri bangsa-bangsa di luar Eropa, tetapi pada sisi yang lain usaha tersebut mempunyai resikonya sendiri. Jika menggunakan wawasan Benhabib, resiko itu kelihatan bersifat etnosentris. Persis di antara tegangan ini dilema diskursus kebudayaan kontemporer terletak.

Oleh karena itu, menurut Benhabib, baik kalangan konservatif maupun progresif dalam hal ini terjebak pada tiga premis epistemologis yang keliru, yaitu: (1) bahwa kebudayaan bisa digambarkan secara keseluruhan; (2) bahwa kebudayaan sebangun dengan kelompok populasi dan bahwa suatu deskripsi kebudayaan yang pasti tentang kelompok manusia adalah mungkin; dan (3) bahwa jika kebudayaan dan kelompok tidak berdiri pada garis yang sama, bahkan jika ada lebih dari satu kebudayaan dalam suatu kelompok dan lebih dari satu kelompok yang mengklaim memiliki asal usul kebudayaan yang sama, hal ini tidak menimbulkan masalah pada politik dan kebijakan. Kekeliruan premis epistemologi mengenai kebudayaan

ini menghasilkan pemahaman ‘sosiologi kebudayaan yang reduksionis’.¹⁵ Kompleksitas kebudayaan direduksi sedemikian rupa ke dalam kategori-kategori tertentu yang ajeg. Seolah-olah pada kebudayaan tertentu terdapat esensi yang bulat dan tetap.

Pandangan anti-esensialisme Benhabib memahami kebudayaan sebagai konstruksi sosial dengan implikasi normatif tertentu. Dia menyatakan bahwa dalam melakukan analisis kebudayaan perlu dibedakan antara posisi pengamat dan pelaku. Pengamat serta elit lokal setempat pada umumnya mempunyai kecenderungan untuk mereduksi kompleksitas naratif kebudayaan ke dalam kategori-kategori tertentu agar mudah dianalisis dan dikontrol. Sementara itu, pelaku atau partisipan tetap menjalani kehidupan sehari-hari dalam suatu cakrawala kebudayaan tertentu. Perbedaan ini sejatinya telah cukup lama dikenal di kalangan antropolog dan peneliti etnografi lainnya sebagai etik (*etic*) dan emik (*emic*). Etik adalah pandangan orang luar, termasuk peneliti, tentang suatu komunitas kultural tertentu, sedangkan emik adalah cara pandang komunitas kultural itu sendiri terhadap dirinya.

Kebudayaan menghadirkan dirinya melalui kontestasi naratif.¹⁶ Pertama, hubungan antar manusia dan tindakan di antara mereka dibangun dalam wawasan hermeneutika ganda.¹⁷ Dalam etika diskursus, baik kata maupun perbuatan dimaknai secara sama, termasuk ketika terjadi ketidaksepakatan di antara pelaku dan pengamat dalam mengidentifikasi jenis apa yang dikatakan dan dilakukan. Kedua, berkait dengan pokok pertama, aktor-aktor kemudian melakukan evaluasi terhadap kebudayaan itu sendiri, sehingga dari sini muncul penilaian terhadap apa yang baik atau buruk, suci, atau sakral.

Benhabib menyadari bahwa konstruktivisme sosial sering dipahami secara keliru. Tidak jarang konstruktivisme sosial dipahami sebagai semuanya boleh, lalu simbol dan representasi bisa dengan mudah ditukar begitu saja. Menurut Benhabib, ini adalah pengertian yang salah. Setiap narasi kultural mempunyai logikanya sendiri yang kadang dipertahankan secara kukuh oleh para pendukungnya. Kebudayaan, dengan demikian, mengandung dimensi normatifnya sendiri. Inilah yang membedakan pengertian konstruktivisme sosial menurut paham etika diskursus dengan paham lainnya. Meskipun dibentuk secara historis dalam lingkungan sosial tertentu, kebudayaan mempunyai kandungan kognitif tertentu yang akan selalu memungkinkannya berinteraksi dalam terang cahaya moral universal.

Berdasar argumen tersebut Benhabib merumuskan tiga prinsip yang bisa dijadikan panduan dalam proses diskursus. Seperti telah dibahas pada bab sebelumnya, prinsip universalisasi (U) dan diskursus (D) yang diajukan oleh Habermas kurang memadai karena terlalu formalistik. Di tengah belantara klaim-klaim kebudayaan kontemporer, proses diskursus perlu mengikutsertakan prinsip tambahan berikut:

1. Resiprositas egalitarian. Anggota-anggota kelompok kebudayaan, keagamaan, lingustik, dan minoritas lainnya tidak mendapatkan derajat lebih rendah dalam hak-hak sipil, politik, ekonomi, dan budaya daripada kelompok mayoritas dalam kebijakan status keanggotaan mereka,
2. Keanggotaan diri sukarela. Dalam masyarakat konsosionalis atau federasi multikultural, seorang individu harus tidak secara otomatis masuk sebagai anggota dalam suatu kelompok budaya, agama, atau bahasa berdasarkan kelahirannya. Keanggotaan kelompok seseorang harus mengizinkan bentuk pendaftaran keanggotaan sukarela dan pengidentifikasian diri yang seluas-luasnya. Ada banyak kasus ketika identifikasi diri dapat diganggu gugat, tetapi negara seharusnya tidak hanya memberikan hak untuk menentukan dan mengontrol keanggotaan untuk kelompok dengan mengorbankan individu; diharapkan bahwa di satu titik dalam masa dewasa mereka individu ditanya apakah mereka menerima keanggotaan berkelanjutan mereka di komunitas asal mereka.
3. Kebebasan keluar dan masuk asosiasi. Kebebasan individu untuk keluar dari kelompok askriptif tidak boleh dibatasi, meskipun untuk keluar bisa disertai dengan hilangnya beberapa jenis hak formal dan informal. Namun, keinginan individu untuk tetap menjadi anggota kelompok, bahkan saat menikah, tidak boleh ditolak; akomodasi harus dilakukan untuk pernikahan antar kelompok dan anak-anak dari perkawinan tersebut.¹⁸

Politik Dialog Kebudayaan yang Kompleks

Runtuhnya komunisme dan berakhirnya Perang Dingin pada akhir dasawarsa 1980-an memunculkan arena baru bagi perdebatan tentang keadilan sosial. Di era 'post-sosialis' tersebut, mengikuti istilah Nancy Fraser, perhatian terhadap eksistensi kultural kelompok-kelompok

minoritas meningkat sangat pesat seiring dengan semakin mengemukanya model kebijakan publik neoliberal. Fraser sendiri mengatakan secara jelas bahwa kemunculan gagasan baru ini tidak lepas dari transformasi kapitalisme. Jika sebelumnya kapitalisme bertumpu pada negara yang ditandai oleh kebijakan negara kesejahteraan, sejak periode itu peran negara justru dikurangi dan digantikan secara radikal oleh kekekuatan-kekuatan swasta. Literatur ekonomi politik menyebutnya sebagai pergeseran dari fordisme ke suatu akumulasi yang fleksibel.¹⁹ Fraser dengan jitu mengaitkan pergeseran dalam bidang perdebatan tentang keadilan sosial, kebudayaan, dan kapitalisme.

Kondisi “post-sosialis” memperhatikan aspek pergeseran dalam tata bahasa klaim-klaim politik. Klaim-klaim untuk pengakuan perbedaan kelompok telah menjadi semakin menonjol dalam periode belakangan ini, bertepatan dengan menurunnya klaim untuk kesetaraan sosial. Fenomena ini dapat diamati pada dua tingkat. Secara empiris, tentu saja, kita telah melihat munculnya “politik identitas,” peminggiran kelas, dan, hingga saat ini, berkaitan dengan surutnya demokrasi sosial. Akan tetapi, lebih dalam, kita menyaksikan sebuah pergeseran imajinasi politik, terutama dalam cara di mana keadilan dibayangkan ... Hasilnya adalah pemisahan politik budaya dari politik sosial dan kemunduran relatif yang terakhir oleh yang pertama.²⁰

Gagasan baru dalam perdebatan tentang keadilan sosial itu adalah ‘politik rekognisi’ yang seharusnya secara mutual, mengikuti gagasan Fraser, bersimbiosis dengan ‘politik redistribusi’ yang telah berlaku sebelumnya. Sementara rekognisi memberi perhatian pada isu-isu representasi, interpretasi, dan komunikasi kebudayaan, redistribusi berpusat pada analisis mengenai eksploitasi, marginalisasi ekonomi, dan penurunan kualitas kehidupan material. Akan tetapi, harapan akan adanya simbiosis mutualis seperti dinyatakan oleh Fraser tidak terjadi sebab kenyataannya di negara-negara Barat sendiri politik redistribusi secara perlahan ditinggalkan oleh para pemangku kebijakan sejak keruntuhan model kebijakan publik negara kesejahteraan yang digantikan oleh model kebijakan publik neoliberal. Sebaliknya, paradigma rekognisi semakin berpengaruh dan bahkan dikatakan menjadi pusat gravitasi keadilan itu sendiri seiring dengan meluasnya tuntutan akan otonomi dan penentuan diri sendiri kelompok-kelompok yang selama ini termarginalkan.

Istilah redistribusi berkembang dalam tradisi filsafat liberal Anglo-Amerika pada akhir tahun 1970-an. Di antara pendukungnya adalah John

Rawls dan Ronald Dworkin. Mereka berupaya menyintesis gagasan kebebasan individual liberal dan egalitarianisme sosial demokrasi. Sementara itu, istilah rekognisi berasal dari filsafat Hegel yang menunjuk pada suatu hubungan resiprosikal ideal di antara subjek termasuk hubungannya dengan yang lain. Dalam perbincangan filsafat moral kontemporer, rekognisi umumnya juga menekankan perbedaan antara 'etika' dan 'moralitas', antara 'kebaikan' dan 'keadilan', seperti dikembangkan oleh para pemikir neo-Hegelian seperti Charles Taylor dan Axel Honneth. Honneth bahkan berargumen bahwa redistribusi ekonomi justru harus dicapai melalui jalan pengakuan.²¹

Masalahnya, redistribusi dan rekognisi sering dianggap atau dibuat agar saling bertentangan. Para pemikir egalitarianisme liberal menuduh gagasan rekognisi memuat asumsi-asumsi komunitarian yang problematik. Sebaliknya, para pengusung multikulturalisme memandang politik redistribusi sebagai teori yang individualistik dan konsumeristik. Di sisi lain, kalangan Marxis menuduh politik redistributif tetaplah bertumpu pada paham liberal yang tidak menyentuh relasi produksi sebagai akar masalah keadilan sosial. Demikian pula para pemikir post-strukturalis mengkritik ide rekognisi karena mempunyai kecenderungan untuk menormalisasi asumsi-asumsi tentang sentralitas subjek yang justru hendak didekonstruksi oleh mereka.²²

Fraser menolak pengkubuan antara politik redistribusi dan rekognisi secara diametral. Baik pada tataran filsafat moral, teori sosial, maupun analisis politik, masing-masing tidak mencukupi jika dibiarkan berdiri sendiri dalam menjawab problematik keadilan sosial kontemporer. Keduanya harus digunakan secara bersama-sama. Namun sekarang kenyataannya politik rekognisi lebih mendominasi cara pandang tentang keadilan daripada politik redistribusi. Akibatnya muncul apa yang oleh Fraser disebut problem reifikasi, *displacement*, dan *misframing*.²³

Pemikiran Fraser sejalan dengan gagasan Benhabib tentang 'politik dialog kebudayaan yang kompleks'. Benhabib terutama sepakat dengan analisis Fraser yang membedakan antara politik rekognisi dan politik identitas. Sebagaimana diterangkan dalam tulisannya, Fraser berpendapat bahwa perjuangan untuk pengakuan bisa dicapai melalui perubahan pola-pola interpretasi, komunikasi, dan representasi kebudayaan. Perubahan tersebut mempunyai konsekuensi distributif, yaitu bahwa transformasi

status kultural kelompok-kelompok yang kurang terakui bisa dilakukan melalui peningkatan kapasitas sosio-ekonomi mereka, soal pengangguran, kesehatan, pensiunan, sekolah, dan inklusi mereka ke dalam ruang demokratis. Bagi Fraser, politik rekognisi tidak bisa disamakan dengan politik identitas. Klaim politik rekognisi tidak hanya mengacu pada afirmasi satu kelompok identitas tertentu.

Menurut Benhabib, pemisahan analitis antara politik pengakuan dan politik identitas sangat penting. Dengan ini kita bisa meneruskan aspirasi politik rekognisi tanpa terjebak pada klaim satu golongan identitas tertentu. Pola-pola representasi, interpretasi, dan komunikasi kultural yang merepresi kelompok minoritas bisa dikritisi secara adil dengan mendorong kelenturan batas-batas kelompok. Ini bisa dilakukan dengan memproduksi terus menerus narasi-narasi keterkaitan antara diri dan yang lain, antara kami dan mereka. Politik rekognisi, alih-alih mendorong separatisme kultural dan balkanisasi, justru bisa menginisiasi dialog dan refleksi kritis dalam kehidupan publik. Melalui dialog dan refleksi kritis tersebut narasi-narasi tentang diri dan yang lain akan diterangi cahaya baru. Dengan itu batas-batas yang selama ini mengekang hubungan antara satu kelompok budaya dengan yang lainnya bisa direkonstruksi.

Berangkat dari pandangannya tentang politik dialog kebudayaan yang kompleks, Benhabib mengkritik dua orang pemikir Kanada yang sangat berpengaruh dalam perdebatan teori-teori dan filsafat kebudayaan kontemporer, yaitu Charles Taylor dan Will Kymlicka. Diakui sebagai pemikir penting yang memperkenalkan istilah politik pengakuan, titik tolak Taylor adalah filsafat bahasa. Seperti Herder dengan romantisismenya, Taylor menganalogikan kebudayaan dengan bahasa. Subjek modern, kata Taylor, dibentuk oleh suatu konsepsi intersubjektif yang berpusat pada ‘jaring-jaring percakapan’ (*web of interlocution*).

“Saya sebagai diri hanya dalam relasinya dengan mitra percakapan tertentu: dalam suatu cara yang berkaitan dengan para mitra percakapan yang sangat penting untuk mencapai definisi-diri saya; yang lainnya berkaitan dengan mereka yang saat ini penting untuk kelanjutan penangkapan saya terhadap bahasa dari pemahaman diri —dan, tentu saja, kelas-kelas ini mungkin tumpang tindih. Sebuah diri hanya eksis dalam apa yang saya sebut sebagai ‘jaringan percakapan’”.²⁴

Modernitas Pencerahan yang melahirkan praktik kebudayaan universal selama ini dinilai Taylor menghasilkan distorsi dalam proses rekognisi.

Penekanan pada individualitas dalam tradisi liberal mengakibatkan rusaknya sendi-sendi kolektivitas, padahal bagi Taylor keduanya tidak bisa dipisahkan. Perusakan sendi-sendi kolektivitas akan berakibat fatal pada konsepsi diri individual. Seperti dikatakan oleh Honneth yang dinilai oleh Benhabib berada satu barisan dengan Taylor dalam isu ini, masyarakat kontemporer kehilangan kepercayaan diri, kehormatan diri, dan kebanggaan diri yang serius.²⁵ Mereka mencontohkan serangan terhadap Yahudi selama Perang Dunia II berdampak tidak hanya pada Yahudi sebagai entitas kolektif, tetapi juga pada individu-individu Yahudi itu sendiri.

Masalahnya penekanan pada pengertian bahwa kebudayaan adalah bahasa menggiring Taylor pada pemahaman bahwa mereka yang berbahasa yang sama diandaikan mempunyai orientasi kebudayaan yang juga sama. Pemahaman ini sangat problematis. Meskipun argumennya cukup masuk akal, implikasinya terhadap politik kelembagaan masih jauh dari kejelasan. Dari kaca mata normatif, apa yang dimaksud ‘jaringan percakapan’ justru akan menimbulkan masalah baru, mengingat kompleksitas dan interdependensi masyarakat kontemporer, jika tidak disertai oleh panduan etis tertentu. Hal semacam ini, kata Benhabib, terabaikan oleh Taylor.

Selain Taylor, kritik Benhabib juga dialamatkan kepada Will Kymlicka. Dikenal sebagai seorang yang berusaha merekonsiliasi liberalisme dan multikulturalisme, Kymlicka berpendapat bahwa “kaum liberal hanya bisa mendorong hak minoritas sejauh mereka konsisten dengan penghormatan terhadap kebebasan dan otonomi individu”.²⁶ Untuk mencapai tujuan itu Kymlicka membedakan ‘restriksi internal’ dan ‘proteksi eksternal’. Restriksi internal mengacu pada klaim sebuah kelompok terhadap anggotanya sendiri, sementara proteksi eksternal adalah klaim sebuah kelompok terhadap masyarakat yang lebih luas. Lebih lanjut Benhabib setuju dengan Kymlicka yang mengatakan bahwa “kaum liberal bisa dan harus mendorong proteksi eksternal tertentu, di mana mereka mempromosikan keadilan antar kelompok, tetapi seharusnya menolak restriksi internal yang membatasi hak anggota grup untuk bertanya dan merevisi praktik dan otoritas tradisional”.²⁷

Keberatan Benhabib berpusat pada pandangan Kymlicka yang memberi hak istimewa bagi bentuk identitas kolektif tertentu, yaitu ‘nasional’ dan ‘etno-kultural’, daripada yang lainnya, seperti identitas seksual dan gender. Bagi Benhabib, reifikasi terhadap kedua konsep tersebut tidak

valid. Selain itu, pandangan liberalnya yang membela kebebasan eksternal daripada restriksi internal mempunyai dampak yang lebih besar daripada yang diperkirakan. Problem utama Kymlicka, menurut Benhabib, adalah karena dia terlalu membesar-besarkan apa yang dia bayangkan sebagai ‘kebudayaan masyarakat’ (*societal culture*) yang “memberi anggotanya cara hidup yang bermakna dalam berbagai bidang, termasuk sosial, pendidikan, keagamaan, rekreasional, dan kehidupan ekonomi, meliputi baik ruang privat maupun publik. Kebudayaan-kebudayaan tersebut mempunyai kecenderungan memusat secara teritorial, dan berdasarkan bahasa yang sama”.²⁸

Benhabib membantah pandangan Kymlicka tersebut. Secara empiris apa yang dibayangkan oleh Kymlicka sebagai ‘kebudayaan masyarakat’ tidak pernah ada. Memang ada bangsa Inggris, Perancis, atau Aljazair misalnya yang dikelola oleh negara, tetapi tidak ada kebudayaan masyarakat Inggris, Perancis, atau Aljazair. Kenyataannya kebudayaan tiga bangsa tersebut merupakan suatu kompleks identitas manusia yang disusun oleh berbagai praktik material dan simbolis dalam lintasan sejarah tertentu. Selain itu, pernyataan Kymlicka tentang prinsip yang “meliputi baik ruang privat maupun publik” jelas keliru. Reifikasi terhadap adanya kebudayaan masyarakat membawa Kymlicka pada kegagalan dalam membedakan antara hak minoritas nasional dan kelompok-kelompok imigran. Pemahaman ini membawa dia pada identitas ‘nasional’ dan ‘etno-kultural’ yang tidak legitim. Konsepsinya tentang kebudayaan dan pembelaannya terhadap kebebasan eksternal di atas restriksi internal akan menimbulkan konflik serius.

Diskusi Benhabib dengan Fraser mengenai politik rekognisi sangat penting dalam menjawab problematik kewarganegaraan kontemporer. Meneruskan gagasan Fraser, Benhabib mencoba mengaplikasikannya pada kerangka dinamika institusional terkait dengan pengelolaan kaum imigran. Untuk tujuan itu Benhabib memperkenalkan istilah ‘identitas-identitas berbadan hukum’ (*corporate identities*) yang merujuk pada kelompok-kelompok identitas yang secara resmi diakui oleh negara dan institusi-institusinya. Berbeda dengan pandangan Taylor dan Kymlicka yang mengasosiasikan kelompok imigran dan identitas kulturalnya secara otomatis, Benhabib berpendapat bahwa negara seharusnya melihat mereka pertama-tama sebagai bagian dari persoalan publik. Dengan cara

pandang ini kebudayaan dipahami secara kompleks. Artinya, di dalam apa yang disebut sebagai kelompok-kelompok kebudayaan terdapat individu-individu dengan beragam aspirasinya. Oleh karena itu tidak heran kalau pengertian yang koheren tentang kebudayaan jarang dicapai, begitu juga afinitas individu terhadapnya. Dalam konteks migrasi, pengertian ini mengacu baik pada apa yang dianggap sebagai kebudayaan negara penerima maupun asal imigran.

Berangkat dari konsepsi itu, Benhabib mendeskripsikan berbagai perbedaan cara penanganan persoalan imigran di negara-negara Barat. Perbedaan itu sebagian merupakan warisan sejarah masing-masing negara, sebagian lagi dihasilkan oleh dinamika kekinian. Belanda, misalnya, dengan latar belakang ‘pilarisasi’ yang membagi masyarakat Belanda ke dalam empat ‘pilar’ yang berbeda (Protestan, Katolik, liberal, dan sosialis) mempunyai kecenderungan untuk menerapkan kebijakan imigrasi yang lebih dekat pada pengertian multikulturalisme Taylor dan Kymlicka. Setelah tradisi itu sendiri runtuh pada tahun 1960-an, belakangan penentangan terhadap model multikulturalisme Belanda meningkat tajam.

Pokok yang hendak disampaikan oleh Benhabib melalui ilustrasi kasus-kasus di atas adalah kebudayaan pada dasarnya merupakan objek birokratisasi yang tidak jarang juga bersifat manipulatif. Pengertian tentang identitas selalu diciptakan, bukan ditemukan. Akan tetapi, melalui proses itu pula kebudayaan menjadi terbuka untuk diperbincangkan oleh publik lebih luas. Ia tidak melulu terkait dengan individu atau kelompok yang secara esensial dianggap mempunyai afinitas tetap dengannya. Ia mempunyai celah di mana individu bisa masuk dan keluar dengan sejumlah prosedur tertentu. Dari sudut pandang filsafat normatif, demokrasi deliberatif melihat individu mempunyai kemampuan menarasikan pengalamannya melalui tindakan yang menyesuaikan dan mentransformasikan warisan kulturalnya.²⁹

Multikulturalisme dan Perempuan

Sekarang multikulturalisme digunakan secara luas sebagai kata ganti yang merujuk pada gerakan-gerakan berbasis klaim-klaim kebudayaan. Lebih dari itu, setiap usaha untuk menegaskan suatu identitas yang berbeda dengan identitas umum juga sering disebut sebagai gerakan multikultural. Dengan demikian, multikulturalisme dianggap mencakup banyak hal,

termasuk aspirasi-aspirasi gerakan feminis, gay dan lesbian, hingga cara pandang tertentu—asalkan berbeda dari umum—tentang kebudayaan. Dalam praktik sosial yang tumpang tindih antara satu masalah dan masalah yang lain, pengertian-pengertian tersebut tentu dimaklumi. Akan tetapi, demi kejernihan analisis perlu kiranya kita mempertimbangan pengertian Bikhu Parekh yang mengatakan bahwa mengingat sifat keanekaragaman yang dimilikinya, multikulturalisme merujuk pandangan-pandangan normatif mengenai komunitas-komunitas komunal.³⁰

Berangkat dari pengertian yang diberikan tersebut, dapat dimengerti mengapa kemudian timbul ketegangan antara multikulturalisme dan aspirasi gerakan perempuan. Oleh sebagian kalangan, klaim-klaim kebudayaan tertentu justru dinilai merendahkan martabat perempuan. Tidak sedikit tradisi di masyarakat tertentu memperlakukan perempuan sebagai makhluk kelas dua. Di masyarakat ‘adat’ yang semakin memperoleh reputasi politis akhir-akhir ini, perempuan tidak jarang berada pada posisi dilematis karena pada diri dan tubuh merekalah umumnya simbol-simbol identitas dilekatkan. Persoalan ini telah memancing perdebatan panjang di kalangan feminis sendiri. Susan Moller Okin menulis satu artikel pendek tetapi sangat berpengaruh tentang masalah ini, “*Apakah Multikulturalisme Buruk bagi Perempuan?*”³¹ Secara provokatif dia menilai banyak klaim kebudayaan di luar tradisi Barat pada dasarnya anti-perempuan. Dia menempatkan kebudayaan dan hak asasi manusia universal dalam posisi yang saling bertolak belakang.

Para feminis terpecah ketika menjawab pertanyaan Okin tersebut. Azizah Y. Al-Hibri, menyebut pandangan Okin sebagai khas ‘feminis patriarkhis Barat’ yang merefleksikan “perspektif kultur dominan ‘Aku’, suatu cara pandang barat yang terbebani oleh problem-problem imigran dan konflik-konflik hak asasi manusia yang mereka timbulkan”.³² Benhabib sendiri mempermasalahkan pandangan Okin tersebut. Benhabib menilai Okin gagal menangkap realitas kebudayaan dan perempuan secara kompleks. Dalam hal ini dia kembali menegaskan prinsipnya tentang perlunya pembedaan antara kebudayaan sebagaimana diamati oleh para peneliti, filsuf, ilmuwan, dan sebagainya pada satu sisi dan kebudayaan sebagaimana dipraktikkan oleh aktor-aktor para pelakunya sendiri pada sisi yang lain. Yang pertama cenderung reduksionis karena tujuan utamanya adalah analisis dan kontrol, sementara yang kedua bersifat terpecah

tetapi juga sekaligus koheren tergantung pada situasi timbal balik antara para pelaku yang terlibat dalam suatu praktik sosial tertentu. Menurut Benhabib, Okin mengabaikan perbedaan analitis ini. Sebagai pengamat dia melakukan reduksi terhadap fenomena perempuan dan kebudayaan seperti tergambar jelas dalam pernyataannya “banyak tradisi-tradisi dan kebudayaan-kebudayaan dunia, termasuk yang dipraktikkan oleh mereka yang berasal dari negara-bangsa bekas jajahan—yang merentang dari mulai Afrika, Timur Tengah, Amerika Latin, dan Asia—jelas sangat patriarkhis”.³³ Secara gegabah Okin menggeneralisasi pengertiannya tanpa memperhatikan keragaman sejarah dan situasi faktual di entitas-entitas yang dia sebutkan.

Dalam penilaian Benhabib, posisi feminis seperti Okin tidak jauh berbeda dengan kebijakan yang diputuskan oleh pengadilan di Perancis akhir-akhir ini terkait dengan ‘skandal jilbab’ (*Scarft Affair*). Skandal ini mengacu pada kontroversi publik menyangkut penggunaan jilbab—kemudian simbol-simbol keagamaan lainnya—di tempat publik. Peristiwanya dimulai pada tahun 1989 ketika tiga orang gadis Muslim dikeluarkan dari sekolahnya di daerah Creil karena mereka memakai kerudung. Tindakan ini ternyata berlanjut pada November 1996 ketika 23 gadis Muslim dikeluarkan dari sekolah yang sama. Puncaknya terjadi pada 2004 ketika Dewan Nasional Perancis mengeluarkan keputusan untuk melarang penggunaan tidak hanya kerudung tetapi juga semua simbol-simbol keagamaan di ruang publik. Alasannya karena hal itu bertentangan dengan nilai-nilai *laicite* yang merupakan prinsip sekularisme Perancis.³⁴

Skandal kerudung dan pelarangan penggunaan simbol-simbol keagamaan lainnya di ruang publik digambarkan sebagai ‘drama nasional’ atau bahkan ‘trauma nasional’. Sulit dipungkiri hal itu muncul karena adanya kekhawatiran akan bangkitnya kekuatan Islam politik radikal yang mengancam tidak hanya keamanan tetapi juga identitas Perancis sebagaimana dirumuskan dalam *laicite*. *Laicite* yang bisa diterjemahkan sebagai pemisahan gereja dan agama dalam tradisi Perancis memang mempunyai pengertian khusus. Gerakan perempuan sendiri terpecah menghadapi kontroversi ini. Sebagian mendukung kebijakan tersebut dengan alasan yang sama seperti dikemukakan oleh pihak sekolah dan otoritas pemerintah, sementara sebagian yang lain menolaknya dengan alasan tindakan tersebut merupakan pelanggaran terhadap

kebebasan agama dan pendidikan. Lebih dari itu, tindakan tersebut juga memperlihatkan tidak adanya sensitivitas terhadap keragaman kultural yang ada dalam masyarakat Perancis itu sendiri.³⁵

Dalam kasus hijab di Perancis, The French Conseil d'Etat memang berhasil melestarikan kebebasan berdasarkan interpretasi mereka terhadap prinsip *laïcité*, tetapi mereka membuat para pelajar perempuan Muslim menjadi objek pengawasan sekolah-sekolah dan bahkan stigma-stigma tertentu di tengah masyarakat Perancis. Ini merupakan preseden buruk tidak hanya bagi tujuan awal multikulturalisme, tetapi juga bagi agenda perjuangan feminis. Lebih jauh lagi, praktik ekklusi terhadap perempuan berjilbab dalam kasus ruang publik Perancis tersebut berakar pada pandangan esensialis mengenai sekularisme yang menjadi prinsip normatif pengaturan ruang publik di negara-negara Barat. Pengadilan bersandar pada pandangan yang menganggap hanya ada satu jenis sekularisme yang berlaku di mana saja dan kapan saja. Pandangan ini tidak memperhatikan bahwa sebagai suatu konstruksi sosial, narasi tentang sekularisme tidak pernah tunggal dan tidak pernah tetap. Sebagaimana diterangkan oleh Tariq Modood dan Riva Kastoryano, masing-masing negara Eropa mempunyai interpretasi dan pengalaman berbeda-beda dalam hal bagaimana sekularisme diberlakukan.³⁶ Kultur keagamaan yang bertautan dengan keragaman pengalaman politik kewarganegaraan di masing-masing negara-negara Eropa membuat interpretasi terhadap sekularisme tidak pernah seragam.

Dari kasus-kasus yang melibatkan hubungan rumit antara perempuan dan kebudayaan, Benhabib sepakat dengan Ayalet Shacher. Dalam *Multicultural Jurisdiction*, Sacher menyebut adanya 'paradoks kerentanan multikultural', yaitu "suatu fakta ironis bahwa individu dalam kelompok bisa terluka oleh reformasi yang dirancang untuk mempromosikan status mereka sebagai anggota kelompok dalam negara multikultural".³⁷ Seperti Benhabib, Shacher setuju dengan pemikiran beberapa pemikir multikulturalisme terkemuka, seperti Taylor, Kymlicka, dan Iris Young, tetapi dia melihat mereka tidak berusaha menyelesaikan problematik yang muncul sebagai akibat usulan mereka. Khususnya mengenai posisi individu, termasuk perempuan, multikulturalisme tidak secara jelas mengaturnya, sehingga resiko akan adanya diskriminasi terhadap individu oleh tradisi yang dominan dalam suatu komunitas sangat besar. Para pendukung

multikulturalisme kurang memberi perhatian terhadap usaha-usaha untuk menyeimbangkan bobot antara kepentingan kelompok dan individu. Selain itu, mereka sering melupakan bahwa secara normatif individu dalam komunitas tetaplah warganegara dengan segala macam hak dan kewajiban politisnya. Akan tetapi, Sacher melanjutkan pendapatnya, kontradiksi seperti ini juga muncul di kalangan feminis universal seperti Susan Moller Okin. Menurutnya dia tidak sensitif terhadap kenyataan bahwa keragaman orientasi kebudayaan di kalangan perempuan adalah fakta yang harus dihormati. Masalahnya, sekali lagi, adalah bagaimana menyeimbangkan berbagai aspirasi partikular tersebut dengan suatu visi universal tentang hak asasi manusia.

Simpulan

Di atas telah dibahas beberapa isu kebudayaan kontemporer yang krusial. Dalam hal ini kontribusi Benhabib jelas. Dengan pandangan anti-esensialismenya, dia membela pandangan bahwa kebudayaan adalah konstruksi sosial yang bersifat campuran dan majemuk. Meski demikian istilah konstruksi sosial bukan untuk dimaknai sebagai rekaan belaka, tetapi mengandung dimensi normatif tertentu sebagai panduan dalam menjalani proses interaksi antar-manusia yang otonom, termasuk hubungannya dengan kelompok-kelompok. Bagi Benhabib, individu tetap menempati posisi sentral baik secara moral maupun politik, sehingga kelompok-kelompok, termasuk negara, tidak mempunyai justifikasi kuat untuk memaksakan aturan-aturan yang membatasi hak-hak dasar mereka sebagai manusia.

Konteks institusional pemikiran Benhabib adalah negara demokrasi liberal. Oleh karena itu, sasaran kritik Benhabib adalah konstitusi liberal yang pada dasarnya anti-keragaman kultural. Ia diminta untuk membuka diri terhadap kenyataan yang memperlihatkan bahwa negara liberal hari ini dihuni oleh penduduk dan warga negara dengan latar belakang kultural beragam. Problem ini mengemuka, misalnya, dalam Skandal Jilbab di Perancis. Kontrol atas model kewarganegaraan yang didasarkan pada homogenitas kultural sulit dipertahankan lebih lama lagi kecuali mau dipertahankan dengan cara-cara yang tidak demokratis, dan itu cukup pasti akan menimbulkan masalah.

Bibliography

- Benhabib, Seyla. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- _____. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Cohen, Joshua; Howard, Matthew; & Nussbaum, Martha (eds.). *Is Multiculturalism Bad for Women: Susan Moller Okin with Respondent*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2004.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Hefner, Robert W. (ed.). *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*, terj. Bernardus Hidayat. Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2007.
- Modood, Tariq; Triandafyllidou, Anna; Zapata-Barrero, Ricard. *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach*. London, New York: Routledge, 2006.
- Oostinde, Geert. *Postcolonial Netherlands: Sixty-Five Years of Forgetting, Commemorating, Silencing*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*. Terj. C.B. Bambang Kukuh Adi. Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2008.
- Priyono, B. Herry & Udiani, Christina M. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2002.
- Sacher, Ayelet. *Multicultural Jurisdiction: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu. *Limits of Citizenship: Migrants and Postcolonial Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- White, Robert. "Herder: On the Ethics of Nationalism". *Humanitas*, Volume XVIII, No. 1 and 2 (2005).

Endnotes:

- 1 Mahasiswa doktoral STF Driyarkara, Jakarta, dan Peneliti pada Pusat Penelitian Sumber Daya Regional-Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Jakarta.
- 2 Robert W. Hefner, "Multikulturalisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapura, dan Indonesia" dalam Robert W. Hefner (ed.), *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*, terj. Bernardus Hidayat (Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2007) 11.
- 3 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002) 179.
- 4 Geert Oostinde, *Postcolonial Netherlands: Sixty-Five Years of Forgetting, Commemorating, Silencing* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010) 11.
- 5 Yasemin Nuhoglu Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postcolonial Membership in Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) 1-2.
- 6 Benhabib, *op. cit.*, 21.
- 7 *Ibid.*, 24-25.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.*, 2.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.*, 3.
- 12 Robert White, "Herder: On the Ethics of Nationalism", *Humanitas*, Volume XVIII, No. 1 and 2 (2005) 167.
- 13 Benhabib, *op. cit.*, 3.
- 14 *Ibid.*, 3.
- 15 *Ibid.*, 4.
- 16 *Ibid.*, 6-7.
- 17 Menurut Anthony Giddens, hermeneutika ganda adalah "arus timbal-balik antara dunia sosial yang diperbuat oleh khalayak dan wacana ilmiah yang dilakukan oleh ilmuwan sosial"; dikutip dalam B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: KPG, 2002), 52.
- 18 "1. Egalitarian reciprocity. Members of cultural, religious, linguistic and other minorities must not, in virtue of their membership status, be entitled to lesser degrees of civil, political, economic, and cultural rights than the majority. 2. Voluntary self-ascription. In consociationalist or federative multicultural societies, an individual must not be automatically assigned to a cultural, religious, or linguistic group by virtue of his or her birth. An individual's group membership must permit the most extensive forms of self-ascription and self-identification possible. There will be many cases when such self-identifications may be contested, but the state should not simply grant the right to define and control membership to the group at the expense of the individual; it is desirable that at some point in their adult lives individuals be asked whether they accept their continuing membership in their communities of origin. 3. Freedom of exit and association. The freedom of the individual to exit the ascriptive group must be unrestricted, although exit may be accompanied by the loss of certain kinds of formal and informal privileges. However, the wish of individuals to remain groups members, even while out marrying, must not be rejected; accommodations must be found for intergroup marriages and the children of such marriages"; dikutip dari Benhabib, *op. cit.*, 19-20.

- 19 Istilah fordisme mengacu pada keyakinan Henry Ford yang pada tahun 1914 menyatakan bahwa “the new kind of society could be built simply through the proper application of corporate power”. Sementara itu, “a flexible regime of accumulation” adalah kondisi pasca-1973 yang memporakporandakan keyakinan Ford dengan munculnya periode neoliberal. Lih. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 2000) 126.
- 20 “The ‘postsocialist’ condition concerns a shift in the grammar of political claim-making. Claims for the recognition of the group difference have become increasingly salient in the recent period, at times eclipsing claims for social equality. This phenomenon can be observed at two levels. Empirically, of course, we have seen the rise of “identity politics,” the decentering class, and, until very recently, the corresponding decline of social democracy. More deeply, however, we are witnessing an apparent shift in the political imaginary, especially in the way in which justice is imagined ... The result is a decoupling of cultural politics from social politics and the relative eclipse of the latter by the former”; dikutip dari Benhabib, *op. cit.*, 49.
- 21 Nancy Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, dalam Nancy Fraser dan Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (London: Verso, 2004), 10.
- 22 *Ibid.*, 89.
- 23 *Ibid.*, 91-92.
- 24 “I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners which are essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of language of self-understanding—and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call ‘webs of interlocution’”; dikutip dari Benhabib, *op. cit.*, 56.
- 25 *Ibid.*, 51.
- 26 *Ibid.*, 59.
- 27 *Ibid.*
- 28 *Ibid.*, 60.
- 29 *Ibid.*, 80-81.
- 30 Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, terj. C.B. Bambang Kukuh Adi (Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2008) 15-17.
- 31 Susan Moller Okin, “Is Multiculturalism Bad for Women” dalam Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women: Susan Moller Okin with Respondent* (Princeton: Princeton University Press, 1999) 9-24.
- 32 Benhabib, *op. cit.*, 101.
- 33 *Ibid.*, 103.
- 34 Prinsip ini dirumuskan dalam Konstitusi Perancis 1905 yang intinya adalah pemisahan Gereja dan negara. Berdasar artikel 1 Konstitusi ini “The Republic assure freedom of conscience. It guarantees the free exercise of religious worship, limited only by the expectations enumerated below in the interest of public order”. Prinsip ini ditegaskan kembali dalam Konstitusi Republik Kelima pada 1958. Artikel 2 Konstitusi ini menyatakan bahwa “France is an indivisible, laique, democratic, and social republic. It assures equality among all its citizens without distinction according to origin, race, and religion”. Lih. Riva Kastoryano, “French Secularism and Islam: France’s Headscarf Affair” dalam Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, dan Ricard

- Zapata-Barrero, *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach* (London, New York: Routledge, 2006) 61.
- 35 Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* (Cambridge: Polity Press, 2001) 172-175.
- 36 Tariq Modood dan Rita Kastoryano, "Secularism and Accommodation of Muslims in Europe" dalam Tariq Modood, Ricard Zapata-Barrero, dan Anna Triandafyllidou (eds.), *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach* (London: Routledge, 2006).
- 37 Ayelet Sacher, *Multicultural Jurisdiction: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 3.