

Pelampauan Atas Legalisme Dari Figur Yang-Politis: Suatu Ekstrapolasi Filosofis Rancièrian

JA

Muhammad Maulana Hasnan Rasyid
Universitas Gadjah Mada

41

Classification
Conceptual Article

ABSTRAK

Artikel ini mengulas kasus hukum yang pernah terjadi dan telah diputus oleh pengadilan di Amerika Serikat yakni *Plessy v. Ferguson* (1896) dan *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954) secara filosofis. Kedua kasus tersebut dipilih karena berisikan fakta hukum yang kontroversial, yakni segregasi rasial. Putusan dalam *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954) telah menjadi tonggak sejarah penting karena tidak mengikuti preseden dalam *Plessy v. Ferguson* (1896) yang telah melegitimasi segregasi rasial yang diterapkan secara publik lewat kebijakan hukum. Rumusan permasalahan yang diajukan adalah bagaimana *Plessy v. Ferguson* (1896) dan *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954) ditelaah melalui pemikiran filosofis Jacques Rancière. Metode pendekatan yang dipakai adalah hermeneutika filosofis dengan melakukan proses pemahaman terhadap teks Jacques Rancière lalu memperhadapkannya dengan permasalahan yang diajukan. Tulisan ini berkesimpulan bahwa, melalui ekstrapolasi filosofis Rancièrian, subjek *yang-politis* yang mengusung kesetaraan sebagai aksioma *politik* tidak melulu dapat muncul dari luar *polisi*, melainkan juga dapat muncul dari dalam mekanisme *polisi* sendiri melalui figur para hakim dalam pengadilan.

Submitted: 27 Februari 2022
Accepted: 17 April 2022
Online: 25 April 2022

Keywords:

Jacques Rancière, Subjek, Kesetaraan, Hukum

Corresponding Author:

Muhammad Maulana Hasnan Rasyid
Universitas Gadjah Mada
E-mail: rasyidhasnan1@gmail.com

© The Author(s) 2022

DOI: 10.47776/alwasath.v3i1.295



CC BY: This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

PENDAHULUAN

Isu diskriminasi rasial terhadap warga keturunan kulit hitam telah menjadi bagian tak terpisahkan dalam sejarah panjang Amerika Serikat (AS). Hingga akhir abad ke sembilan belas, perlakuan berbeda terhadap warga kulit hitam masih merupakan karakteristik dari kebijakan di negara bagian AS, seperti di Louisiana, yang bahkan dijustifikasi secara hukum sebagai tidak bertentangan dengan Konstitusi AS. Hal ini dapat dilihat dalam kasus yang cukup bersejarah di AS yang pernah diadili oleh Mahkamah Agung AS yakni kasus *Plessy v. Ferguson* (1896).¹

Duduk perkara *Plessy v. Ferguson* bermula dari seorang warga kulit hitam keturunan Afrika-Amerika bernama Homer Plessy yang pada tanggal 7 Juni 1892 membeli tiket kereta kelas pertama dari New Orleans menuju Covington, Louisiana. Plessy duduk di gerbong yang dikhususkan untuk penumpang kulit putih, meski jelas apa yang ia lakukan bertentangan dengan *the Statute of Louisiana, Act 111 of 1890* (selanjutnya disebut *Separate Car Act*).² Selanjutnya pihak berwajib yang berada di gerbong tersebut lantas menangkap Plessy ketika ia menolak untuk berpindah ke gerbong yang dikhususkan untuk kulit berwarna. Tindakan kontroversial Plessy inilah yang membawanya diproses secara hukum hingga dinyatakan bersalah di depan pengadilan distrik pidana bagian Louisiana.

Separate Car Act merupakan regulasi yang disahkan oleh Pemerintah Negara Bagian Louisiana pada tahun 1890. Bagian ketiga dari regulasi *a quo* menentukan bahwa perusahaan transportasi rel harus membawa para penumpang dalam gerbong mereka dengan perlakuan akomodasi yang sama namun terpisah (*equal but separate accommodations*) antara ras kulit putih dan kulit berwarna, baik dengan menyediakan dua atau lebih gerbong penumpang atau dengan membagi para penumpang gerbong untuk menjamin pemisahan kedua ras. *Separate Car Act* juga menentukan bahwa terdapat sanksi baik terhadap penumpang maupun perusahaan yang melanggar ketentuan pemisahan akomodasi berbasis ras tidak kurang dari seratus dollar (bagi perusahaan) dan dua puluh lima dollar atau pidana kurungan selama dua puluh hari (bagi penumpang). Yang disebut terakhir ini merupakan sanksi yang diterima Plessy, yang kemudian membuatnya mengajukan petisi terhadap hakim dalam pengadilannya, John H. Ferguson, dengan argumen bahwa *Separate Car Act* melanggar ketentuan perlakuan yang sama sebagaimana termaktub dalam amandemen keempat belas Konstitusi AS yang melarang Negara melanggar hak setiap orang di dalam yurisdiksinya atas perlakuan yang sama di hadapan hukum.³

Pada tanggal 18 Mei 1896, empat tahun pasca penangkapan Plessy, Mahkamah Agung AS memutuskan bahwa perlindungan atas perlakuan yang sama dalam amandemen keempat belas Konstitusi AS hanya berlaku pada ranah hak sipil dan politik, bukan hak dalam ranah sosial (seperti duduk pada kendaraan transportasi rel). Di sini para hakim, terkecuali Justice Harlan sebagai satu-satunya yang mengajukan perbedaan pendapat (*dissenting opinion*),⁴ melihat bahwa ketentuan

¹ Selanjutnya disebut *Plessy v. Ferguson*. Dokumen dapat diakses pada <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep163/usrep163537/usrep163537.pdf>

² *The Statute of Louisiana 1890*, c. 111.

³ *Plessy v. Ferguson*, *op. cit.*, hlm. 538.

⁴ Menarik untuk menyimak pendapat hukum dari Justice Harlan bahwa, berbeda dengan pendapat hukum hakim yang lain, *Separate Car Act* adalah inkonsisten tidak hanya dengan (prinsip) kesetaraan hak antar warga negara, namun juga dengan kebebasan personal (*personal liberty*) dari seluruh orang di AS. Harlan menjelaskan lebih lanjut apa yang dimaksud dengan kebebasan personal dengan menyatakan bahwa “[...] if a white man and a black man choose to occupy the same public conveyance on public highway, it is their right to do so, and no government, proceeding alone on grounds of race, can prevent it without infringing the personal liberty of each.” Dengan logika yang sama, lanjut Harlan, jika Negara dapat menentukan bahwa warga kulit putih dan warga kulit hitam tidak boleh bepergian sebagai penumpang di dalam bangku kereta yang sama, kenapa tidak turut diatur sekalian saja bahwa warga kulit hitam dan warga kulit putih menggunakan trotoar yang berbeda ketika mereka berjalan kaki? Selengkapnya lihat pada *Ibid*, hlm. 555-557. Penekanan oleh penulis.

perlindungan atas perlakuan yang sama dalam Konstitusi AS tidak berurusan dengan persoalan dalam ranah sosial, sebagaimana kasus yang dialami Plessy. Putusan *Plessy v. Ferguson* menandai lahirnya doktrin “*separate but equal*” sebagai justifikasi konstitusional atas segregasi rasial.

Butuh waktu lebih dari setengah abad untuk adanya falsifikasi terhadap keberlakuan doktrin ini. Adalah melalui putusan pengadilan dalam kasus *Brown et al. v. Board of Education of Topeka et. al.* (1954)⁵ yang menandai momentum sejarah penting bahwa doktrin “*separate but equal*” dari *Plessy v. Ferguson* tidak berlaku dalam sektor pendidikan.⁶ Kaidah hukum penting putusan ini adalah bahwa, berbeda dengan interpretasi hakim pada *Plessy v. Ferguson*, ketentuan perlakuan yang sama dari amandemen keempat belas Konstitusi AS melarang Negara melakukan segregasi siswa sekolah umum berdasarkan alasan ras.⁷ Dalam pertimbangan putusan kasus ini, hakim juga merujuk pada diktum putusan *Slaughter-House Cases* (1873) dan *Strauder v. West Virginia* (1880) dalam menginterpretasikan ketentuan perlakuan yang sama dari amandemen keempat belas Konstitusi AS:

“[...] *the law in the States shall be the same for the black as for the white; that all persons, whether colored or white, shall stand equal before the laws of the States, and, in regard to the colored race, for whose protection the amendment was primarily designed, that no discrimination shall be made against them by law because of their color.*”⁸

Artikel ini mengusung hipotesis, atau yang dalam filsafat disebut sebagai asumsi, bahwa apa yang penting dari putusan *Brown v. BoE* bukan hanya tentang logika hukum para hakim yang melampaui legalisme dengan menyimpangi preseden dalam putusan *Plessy v. Ferguson*, namun juga adanya figur *yang-politis* yakni para hakim yang mengusung aksioma kesetaraan di hadapan *ketertubuhan* hukum persis saat mereka menginklusi warga (siswa) kulit berwarna lewat putusannya. Apa yang mau dipaparkan pada bagian pembahasan setelah ini adalah ekstrapolasi filosofis, yang bertolak dari pemikiran Jacques Rancière untuk dipakai sebagai justifikasi atas hipotesis yang diajukan. Berdasarkan latar belakang di atas, artikel ini mengajukan satu rumusan permasalahan saja, yakni: “Bagaimana *Plessy v. Ferguson* dan *Brown v. BoE* ditelaah melalui pemikiran filosofis Jacques Rancière?”

METODOLOGI PENELITIAN

Untuk menjawab rumusan permasalahan yang diajukan, artikel ini menggunakan metode pendekatan hermeneutika filosofis, yang juga dikenal sebagai konsep hermeneutika Gadamerian (Hans-Georg Gadamer). Hermeneutika Gadamerian bertolak dari posisi bahwa tidak terdapat interpretasi tanpa hubungannya dengan kekinian (*gleichzeitig*), dan bahwa pemahaman itu sendiri

⁵ Selanjutnya disebut *Brown v. BoE*. Dokumen dapat diakses melalui <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep347/usrep347483/usrep347483.pdf>. Putusan dalam kasus *Brown v. BoE* dilatarbelakangi oleh diajukannya beberapa permohonan gugatan secara kolektif (*class action*) ke hadapan Mahkamah Agung AS berkenaan dengan kasus segregasi rasial pada sektor pendidikan yang terjadi di negara bagian Kansas, Carolina Selatan, Virginia dan Delaware. Fakta hukum penting dari kasus ini adalah adanya kebijakan hukum segregasi rasial antara warga kulit putih dan kulit berwarna (negro) yang diterapkan oleh negara bagian pada sektor pendidikan, *in casu* sekolah publik. Yang dapat diketengahkan di sini adalah dari kesemua putusan pengadilan pada tingkat distrik atas kasus-kasus yang disebutkan sama-sama menolak gugatan yang diajukan para pemohon dengan merujuk pada doktrin “*separate but equal*” dari *Plessy v. Ferguson*. Ini menandai mapannya doktrin tersebut yang berhasil melegitimasi segregasi rasial di AS dalam sektor ruang publik selama lebih dari lima dekade lamanya sebelum adanya putusan dalam kasus *Brown v. BoE*.

⁶ *Ibid*, hlm. 495. Di situ ditegaskan bahwa “[...] *in the field of public education the doctrine of “separate but equal” has no place. Separate educational facilities are inherently unequal.*” Penekanan oleh penulis.

⁷ *Loc. cit.* Di situ ditegaskan bahwa “[...] *we conclude that such segregation is a denial of the equal protection of the laws.*”

⁸ *Ibid*, hlm. 347. Penekanan oleh penulis.

merupakan suatu proses dialektis interaksi pemahaman diri penafsir dengan teks yang ditemuinya.⁹ Hermeneutika Gadamerian memungkinkan penulis menghadapi teks filsafat Jacques Rancière secara dialektis dengan historisitas pengalaman manusia,¹⁰ yang dalam artikel ini adalah fenomena sosial dari *Plessy v. Ferguson* dan fenomena hukum dari *Brown v. BoE*.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Politik vis-à-vis Polisi: Subversi Homer Plessy dari Perspektif Rancièrean

Salah satu bagian krusial dalam proyek pemikiran filsafat Jacques Rancière adalah dikotomi antara 'police' (polisi) dan 'politics' (politik).¹¹ Bagi Rancière, nyaris seluruh pemahaman umum mengenai politik mendefinisikan politik sebagai seperangkat prosedur di mana agregasi dan persetujuan kolektif tercapai; atau organisasi kekuasaan, distribusi tempat dan peran, dan sistem untuk melegitimasi distribusi ini. Rancière justru, berdasarkan kritik dan tendensi skeptisnya terhadap filsafat politik sejak dari Plato, meletakkan definisi ini sebagai pengertian dari apa yang ia sebut sebagai *polisi*.¹² Sebaliknya, *politik* tidak boleh dipahami sebagai cara merengkuh, mempertahankan, atau meneguhkan kekuasaan. Jika dipahami secara demikian maka sama saja, sekaligus secara tak terhindarkan, berarti menjauhi dan mengeliminir *politik* itu sendiri.¹³

Untuk memahami pemikiran Rancière mengenai *polisi*, penting bagi siapapun untuk menyimak bagaimana pembacaan sekaligus kritik dari Rancière terhadap pemikiran filsafatnya Plato.¹⁴ Sebagaimana diketahui, Plato menentukan pembagian divisi atau kelas sosial, lalu memberikan kepada setiap divisi atau kelas sosial itu masing-masing peran dan bagian tertentu dan menentukan pada setiap pemegang peranan tersebut untuk melakukan kewajibannya masing-masing.¹⁵ Bagi Rancière, bagaimanapun juga, filsafat Plato adalah filsafat yang eksklusif dan diskriminatif. Ini terlihat saat Plato menyusun partisi sosial yang hirarkis dan kaku berdasarkan

⁹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, terj., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 216-219.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, terj., (London dan New York: Continuum, 2004), hlm. xx.

¹¹ Rancière menegaskan: "*Politics stands in distinct opposition to the police. The police is a distribution of the sensible (partage du sensible) whose principle is the absence of void and supplement.*" Lihat pada Jacques Rancière, *Dissensus*, Steve Corcoran, terj., (London & New York: Continuum International Publishing, 2010), hlm. 36.

¹² Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), hlm. 28. Semata-mata untuk kepentingan praktis istilah 'police' akan diterjemahkan secara bebas dalam bahasa Indonesia sebagai *polisi* (dengan cetak miring) untuk menunjukkan perbedaannya dari istilah yang sama dalam bahasa Indonesia. Maka, istilah *polisi* akan dipakai pada bagian selanjutnya dari tulisan ini untuk menggantikan 'police'. Intinya, pengertian atas politik sebagaimana umumnya dipahami justru Rancière jadikan sebagai pengertian dari *polisi*. Rancière sendiri bukannya tidak mengakui kalau istilah *polisi* ini mungkin akan menimbulkan perdebatan, ia mengatakan: "*This term no doubt poses a few problems. The word police normally evokes what is known as the petty police, the truncheon blows of the forces of law and order and the inquisitions of the secret police.*"

¹³ Lihat pada Jacques Rancière, *Dissensus*, *op. cit.*, hlm. 27.

¹⁴ Sebenarnya tidak hanya filsafat Plato yang dikritisi oleh Rancière, namun juga Aristoteles dan juga Karl Marx. Rancière membagi ketiga filsafat Barat yang dominan ini ke dalam tiga kategori, yakni 'archipolitik' yang mewakili filsafat Plato, 'metapolitik' yang mewakili filsafat Aristoteles, dan 'parapolitik' yang mewakili filsafat Marx. Ketiganya adalah lawan dari 'politics' karena menunjukkan 'hierarchical order of philosopher'. Karakter filsafat yang 'hirarkis' inilah yang ditentang oleh Rancière. Mengenai hal ini lihat pada Jean Philippe-Derrant, *Jacques Rancière: Key Concepts*, (Durham: Acumen Publishing, 2010), hlm. 80-92. Di tempat lain, dalam konteks hak (asasi) manusia dan subjeknya, Rancière juga mengkritisi filsafat politik Hannah Arendt. Mengenai hal ini akan diuraikan selanjutnya dalam bagian pembahasan.

¹⁵ Rancière mengilustrasikan partisi dalam *kallipolis* Plato ini dengan jelas: "...each order must be defined by its own virtue, but only a government of philosopher-guardians can give first order its own virtue, wisdom (sophia). The warrior's virtue, which is rightly applied courage, is a kind of dyeing, of pedagogically inculcating the right opinion as to what he should not fear. The artisan, however, is not made of a material that the philosopher could dress and dye. **There is no virtue or education that belongs to the laboring people. Their own virtue-moderation, common wisdom—must come to them from outside.**" Lihat pada Jacques Rancière, *The Philosopher and His Poor*. John Drury, Corinne Oster, & Andrew Parker, terj., (Dunham: Duke University Press, 2004), hlm. 24. Penekanan oleh penulis.

prinsip “satu orang satu pekerjaan”. Penyusunan partisi sosial yang hirarkis dan kaku ini dapat menjelaskan bagaimana *polisi* dalam pemikiran Rancièrè bekerja, dan operasionalisasi *polisi* ini mewujudkan dalam distribusi sensibilitas.¹⁶

Polisi adalah praktik dalam tataran perseptual yang membagi individu dan kelompok untuk menempati posisi sebagai yang memerintah dan diperintah –sebagaimana nampak dalam filsafat Plato. Pada gilirannya, *polisi* melempar *demos* ke dalam berbagai modus spasio-temporal dan *ketertubuhan* hukum. Hukum dalam praktik *polisi* memisahkan mereka yang dianggap dan tidak dianggap, yang terlihat dan tak terlihat, yang terdengar dan tak terdengar dalam komunitas politik.¹⁷ Di sini hukum merupakan instrumentalisasi dari *polisi* untuk menyusun partisi sosial yang kaku dan hirarkis, melalui diferensiasi kelompok, peran, posisi dan fungsi sosial. Hukum pada gilirannya menciptakan struktur dan berbagai macam konsensus; dari pemikiran, identitas, tingkah laku, hingga mana suara *demos* yang didengar dan mana yang hanya dianggap sebagai kebisingan melalui distribusi sensibilitas. Inilah yang disebut Rancièrè sebagai ‘*policing*’, sebagai laku dari *polisi*.¹⁸

Rezim *polisi* ini sebetulnya bukan tidak menyediakan sama sekali rekognisi terhadap kesetaraan. Dalam konteks AS, dengan diakomodirnya norma hak (asasi) manusia di Konstitusi mereka, membuat Negara *memiliki* kewajiban untuk menghormati, melindungi, dan memenuhi hak setiap warganya, baik dalam artian positif secara langsung bertindak aktif maupun dalam artian negatif untuk tidak mengganggu penikmatan hak warga. Adapula institusi penegakan hukum peradilan tertinggi yakni Mahkamah Agung yang memungkinkan individu atau masyarakat untuk menyoal produk hukum yang dirasa merugikan kepentingan dan melanggar hak konstitusional mereka. Kendati demikian, berbagai macam rekognisi kesetaraan yang menjadi fitur rezim *polisi* ini hanyalah suatu bentuk kesetaraan pasif. Ini adalah suatu bentuk konsep kesetaraan yang tunduk pada logika dan struktur penundaan yang oleh Todd May, salah seorang komentator utama karya-karya Rancièrè, didefinisikan sebagai:¹⁹

¹⁶ Distribusi sensibilitas (*partage du sensible*) adalah penentuan tentang kelompok-kelompok yang termasuk atau dikucilkan dari komunitas politik berdasarkan status sosial dan legitimasi atau keabsahan pendapat mereka. Lihat pada Patrick M. Bray, *Understanding Rancièrè, Understanding Modernism*, New York & London: Bloomsbury, 2017, hlm. 235. Lihat juga pada Davide Panagia, “*Portage du Sensible*”: the Distribution of the Sensible, dalam Jean Philippe-Derranty, *op. cit.*, hlm. 95-96. Panagia menjelaskan bahwa distribusi sensibilitas (*portage du sensible*, Prancis) dalam pemahaman Rancièrè sebenarnya dapat dimengerti dalam dua konteks sebagai antinomi, yang pertama adalah distribusi (*portager*, Prancis) sebagai pembagian, yang kedua adalah distribusi sebagai pemisahan. Yang disebut pertama dilakukan oleh *polisi* untuk meneguhkan dan menentukan distribusi sensibilitas dalam komunitas warga, sementara yang kedua dilakukan oleh *politik* untuk mendisrupsi tatanan atau partisi sosial yang telah terberi oleh *polisi* itu tadi. Yang disebut kedua inilah yang kemudian diberi istilah oleh Rancièrè sebagai *dissensus* (ketidaksepakatan), sebagai antinomi dari *consensus* (kesepakatan). Distribusi sensibilitas dengan demikian adalah garis pemisah rentan yang menciptakan dunia perseptual, yakni *consensus* sekaligus *dissensus*, dalam komunitas politik sekaligus kontinjensi antagonisme antara keduanya.

¹⁷ Mónica López Lerma & Julen Etxabe, *Rancièrè and Law*, (New York: Routledge, 2018), hlm. 3. Di situ dijelaskan bagaimana dan seperti apa itu *polisi*, bahwa “...Rancièrè does not identify the order of the police with the work of governments, state apparatus, or ideology. Rather, **the police order is identified with a given regime of the perceptible; an implicit law that regulates the distribution and legitimation of powers, places, and roles.** This order determines who is included or excluded, who is counted or uncounted, who has the capacity to speak or not, whose words are significant or not, and what can be said, heard, and seen within it.” Penekanan oleh penulis.

¹⁸ Rancièrè menggunakan istilah ‘*policing*’ tidak hanya dalam konteks pembuatan kebijakan publik tapi juga pembuatan hukum. Apa yang dalam masyarakat saat ini dipahami sebagai politik adalah *polisi*; mulai dari perebutan kekuasaan dan peneguhannya, kepentingan elit birokrat hingga teknokrasi merupakan beberapa percontohan fenomena ‘*policing*’ dewasa ini. Lihat pada Samuel A. Chambers, *Police and Oligarchy*, dalam Jean Philippe-Derranty, *op. cit.*, hlm. 61-62.

¹⁹ Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancièrè*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2008), hlm. 3. Mengenai hal ini Rancièrè menambahkan bahwa: “...**whether the police is sweet and kind does not make it any less the opposite of politics.**” Lihat pada *Dissensus*, *op. cit.* hlm. 31. Penekanan oleh penulis.

“... the creation, preservation, or protection of equality by governmental institutions. The animating idea behind passive equality is that **some form of equality is to be ensured by an institution** for the sake of those whose equality is at stake. It is to be given, or at least protected, **rather than taken or enacted by the subjects of equality.**”

Kesetaraan pasif inilah yang menjadi fitur utama dari fiksi demokrasi. Bagi Rancière, demokrasi tidak merujuk pada salah satu bentuk masyarakat atau pemerintahan. Istilah demokrasi tidak lain hanyalah khayalan yang dirancang, sementara itu masyarakat diatur oleh permainan oligarki (segelintir orang). Tegasnya, tidak ada yang namanya pemerintahan demokratis. Pemerintahan selalu dijalankan oleh minoritas di atas mayoritas.²⁰ Sampai di sini, istilah ‘demokrasi perwakilan’ adalah suatu bentuk *oxymoron*, sebelum hari ini mewujudkan sebagai pleonasme.²¹

Policing, sebagai laku dari *polisi*, dijalankan oleh oligarki (segelintir orang) sebagaimana disebut sebelumnya. Melalui hukum, ditentukanlah pembagian tempat, fungsi, dan peran dari setiap subjek yang terdapat dalam komunitas politik. *Policing* inilah yang kemudian dapat diidentifikasi dari pengesahan *Separate Car Act* oleh negara bagian Louisiana yang mengeksklusi warga kulit berwarna dari warga kulit putih berdasarkan alasan rasial. Jika *polisi* menerapkan segregasi rasial, maka *politik* adalah perlawanan terhadapnya. Karenanya, Homer Plessy adalah subjek dari *yang-politis*, yang menantang *ketertubuhan* hukum persis ketika Plessy nekat menaiki gerbong khusus bagi warga kulit berwarna karena ia merasa berhak untuk melakukannya karena setara dengan mereka.²²

Jika *dicermati* lanjut, figur *yang-politis* dari Plessy ini muncul dari luar mekanisme *polisi*. Ia datang dari ‘luar’ dengan logika yang sama sekali asing bagi *polisi*, yakni logika kesetaraan. Logika kesetaraan inilah yang merupakan aksioma dari *politik*. *Politik* di sini dimengerti sebagai kekuatan disruptif dan tak terduga yang menginterupsi tatanan yang telah terberi (*consensus*).²³ Pemahaman ini berangkat dari apa yang disampaikan oleh Rancière dalam *magnum opus*-nya, *Dissensus*, bahwa:

“**Politics is not the exercise of power.** Politics ought to be defined in its own terms as a specific mode of action that is enacted by a specific subject and that has its own proper rationality. It is the political relationship that makes it possible to conceive of the subject of politics, not the other way around.”²⁴

Jika *polisi* menggunakan distribusi sensibilitas untuk meneguhkan partisi sosial berdasarkan struktur yang hirarkis dan kaku, maka *politik* ada ketika, dan hanya ketika, terdapat interupsi terhadap *status-quo* yang telah terspersepsikan dari individu atau kelompok melalui proses *subjektifikasi*. *Subjektifikasi* di sini merupakan bentuk laku tertentu sebagai praksis dari *politik*.

Subjektifikasi merupakan, mengutip Rancière, “...the production through a series of actions of a body and a capacity for enunciation not previously identifiable within a given field of experience, whose identification is thus **part of the reconfiguration of the field of experience.**”²⁵ Tindakan *subjektifikasi* dengan demikian mengacaukan logika dari *polisi* sebagai antitesa dari *politik*. *Subjektifikasi* pada gilirannya menciptakan identitas baru dan unik dari subjek yang sebelumnya tidak mendapatkan rekognisi dalam tatanan yang telah terberi, terpersepsikan, dan

²⁰ Jacques Rancière, *The Hatred of Democracy*, Steve Corcoran, terj., (New York: Verso, 2005), hlm. 51-52. Rancière tidak mengakui adanya rezim demokrasi, yang ada hanyalah rezim oligarki atau rezim yang dijalankan oleh segelintir orang yang mendaku merepresentasikan kolektivitas *demos*. Lihat pada Jean Philippe-Derranty, *op. cit.*, hlm. 57-68.

²¹ Jacques Rancière, *The Hatred of Democracy*, *op. cit.*, hlm. 53.

²² *Plessy v. Ferguson*, *op. cit.*

²³ Mónica López Lerma & Julen Etxabe, *op. cit.*, hlm. 3.

²⁴ Jacques Rancière, *Dissensus*, *op. cit.*, hlm. 27. Penekanan oleh penulis.

²⁵ Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, *op. cit.*, hlm. 35.

diteguhkan oleh *polisi*. *Subjektifikasi* adalah pemberontakan yang dilancarkan melalui pengambilan bagian dari mereka yang sebelumnya dianggap sebagai *liyan*, *tidak-terhitung* atau *bukan-bagian*.²⁶

Subjektifikasi ini muncul karena terjadi kontradiksi di dalam *polisi* yang tidak menyediakan rekognisi terhadap kesetaraan. Atau kalaupun menyediakan, ini hanyalah sebagaimana disebut Todd May sebelumnya sebagai kesetaraan pasif karena kesetaraan digantungkan pada kebijakan kekuasaan atau kebaikan negara melalui penegakan hukum. Dengan demikian, maka *subjektifikasi* selalu lahir dari logika kesetaraan yang mengada sebagai aksioma dari *politik*. Kesetaraan bukan diberikan oleh eksternalitas apapun. Jadi ia tidak tunduk pada segala macam bentuk kesetaraan pasif yang berakar pada struktur dan logika penundaan, namun mengada melalui satu bentuk kesetaraan radikal sebagai kebenaran asali dari politik; melalui rekonfigurasi, redistribusi dan pemaknaan ulang ruang partisi *polisi* untuk memunculkan subjek baru. Sampai di sini, *politik* tidak hanya merupakan laku perlawanan terhadap distribusi sensibilitas *polisi*, melainkan juga merupakan pelampauan terhadap ide mengenai kecenderungan spesifik yang melandasi distribusi sensibilitas itu, sebagaimana diutarakan Rancièrè:

*“Politics is a specific break with the logic of the arkhè. It does not simply presuppose a break with the ‘normal’ distribution of positions that defines who exercises power and who is subject to it. It also requires a break with the idea that there exist dispositions ‘specific’ to these positions.”*²⁷

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa apa yang disebut dengan *politik* itu bukanlah fenomena umum yang sering terjadi.²⁸ Ini disebabkan karena *politik* hanya terjadi saat mekanisme kekuasaan tertentu yang tidak menyediakan asertasi terhadap kesetaraan diinterupsi oleh satu pengandaian yang sama sekali asing bagi mereka, yakni pengandaian kesetaraan dari, oleh dan untuk semua orang.²⁹ Ini terjadi saat mekanisme kekuasaan, melalui *polisi* mengeksklusi individu atau kelompok yang dianggap tidak layak atau tidak boleh berada di dalam komunitas politik. Adanya eksklusi ini membuat pelatuk logika kesetaraan, sebagai aksioma dari *politik*, teraktivasi. Di situlah *subjektifikasi* dari *yang-politis* muncul untuk memasukkan dan menegaskan ulang kembali eksistensi mereka yang tersingkir dan dianggap sebagai *liyan* atau *bukan-bagian* dalam komunitas politik.³⁰

Dalam kasus Homer Plessy, apa yang telah ia lakukan adalah laku *subjektivikasi* itu tadi, dengan aksioma kesetaraan yang diusungnya, bahwa ia—meskipun seorang warga kulit hitam—adalah setara dengan warga kulit putih, meski hukum mengatakan bahwa tindakan tersebut adalah ilegal. Plessy melakukannya dengan keyakinan bahwa ia berhak duduk di bangku tersebut, tanpa

²⁶ *Ibid*, hlm. 36. Lihat juga pada Joseph J. Tanke, *Jacques Rancièrè: An Introduction*, (London & New York: Continuum International Publishing, 2011), hlm. 61-62.

²⁷ Jacques Rancièrè, *Dissensus. op. cit.*, hlm. 30. Bagi Plato, hanya Tuhan yang berhak menjalankan bahtera *arkhè* ini. Rancièrè menyesalkan hal ini selain karena Plato tidak menguraikan lebih lanjut penjelasannya, konsekuensi dari menjadikan Tuhan sebagai ‘nahkoda bahtera’ artinya hanya memungkinkan satu-satunya rezim yang dapat diselamatkan Tuhan, yakni demokrasi. Bagi Rancièrè, hal ini menunjukkan kontradiksi internal dalam demokrasi sendiri, sebab sejak dari mulanya demokrasi telah menyangkal eksistensinya sendiri, suatu permulaan tanpa permulaan dan ketiadaan kualifikasi mengenai ‘siapa yang menahkodai bahtera’.

²⁸ Mengenai hal ini Rancièrè mengatakan: “... *politics doesn’t always happen—it actually happens very little or rarely*.” Lihat pada Jacques Rancièrè, *Disagreement: Politics and Philosophy, op. cit.*, hlm. 17. Penekanan oleh penulis.

²⁹ Selanjutnya Rancièrè mengatakan: “*Politics only occurs when these mechanisms are stopped in their tracks by the effect of a presupposition that is totally foreign to them yet without which none of them could ultimately function: the presupposition of the equality of anyone and everyone, or the paradoxical effectiveness of the sheer contingency of any order*.” Lihat pada *loc. cit.* Penekanan oleh penulis.

³⁰ Eksklusi individu atau kelompok ini berkenaan dengan distribusi sensibilitas yang dilakukan oleh *polisi*. Penjelasan yang relevan dengan hal ini dapat ditemukan dalam Michael Feola, *The Powers of Sensibility: Aesthetic Politics through Adorno, Foucault, and Rancièrè*, (Illinois: Northwestern University Press, 2018), hlm. 76-81.

harus repot-repot terlebih dahulu meninjau *Statute Car Act* atau mengajukan petisi dengan dalih perlakuan yang sama sebagaimana termaktub dalam amandemen keempat belas konstitusi AS.

Dengan demikian, logika perseptual bahwa di dalam kendaraan transportasi rel pada negara bagian Louisiana terdapat segregasi rasial telah berhasil diinterupsi oleh laku *subjektivikasi*, yakni praksis dari *politik*, sebagai suatu bentuk *dissensus* terhadap konsensus-nya *polisi*.³¹ Plessy, dari perspektif Rancièrian, telah melampaui struktur dan logika penundaan sebagaimana terdapat dalam fitur kesetaraan pasif (hukum), dan menegaskan aksioma kesetaraan di hadapan *ketertubuhan* hukum sekaligus mensubversi logika *polisi*. Ia merupakan ideafisikasi dari: “*I rebel, therefore I exist.*”

Sampai di sini, jika Plessy, sebagai figur *yang-politis*, menginterupsi ketertubuhan hukum dari luarnya, yang secara paralel berarti juga mengacaukan logika *polisi* dari luar, apakah mungkin figur *yang-politis* dapat muncul dari dalam mekanisme hukum dan mengacaukan logika *polisi* dari dalam (dirinya)? Pertanyaan ini menggambarkan motif filosofis dari pembahasan yang akan dilakukan setelah ini dengan secara spesifik melacak subjek *yang-politis* pada figur para hakim *Brown v. BoE*.

Melacak *yang-Politis*: Kritik Rancièrè terhadap Subjek Politik Arendtian

Untuk dapat membuka kemungkinan terhadap interupsi figur *yang-politis* dari dalam *polisi* (yang akan diuraikan lebih lanjut pada bagian ketiga pembahasan), dirasa penting untuk sebelumnya menjelaskan terlebih dahulu secara lebih mendalam siapa sebenarnya figur *yang-politis* ini; dari mana dan untuk tujuan apa figur ini muncul, lalu mengapa dan bagaimana *yang-politis* punya kemungkinan mengacaukan *polisi* dari dalam mekanisme internalnya sendiri. Untuk tujuan ini, bagian ini secara khusus mencoba melakukan revaluasi ulang terhadap kritik yang dilancarkan oleh Rancièrè terhadap Hannah Arendt mengenai subjek dari hak (asasi) manusia (selanjutnya disebut HAM).³²

Kritik Rancièrè terhadap Arendt dimulai dengan lontaran keresahannya pada pergeseran tren HAM yang tadinya—sejak kemunculannya sebagai dokumen hukum—³³ menjanjikan tatanan dunia yang penuh perdamaian (pasca era totalitarianisme) justru malah menjadi hak dari mereka yang tak memiliki hak (*rightless*), atau lebih tepatnya hak dari para korban (*victims*); yakni mereka

³¹ Di sini hendak digambarkan bahwa *politik* dimulai dengan penolakan terhadap sentimen, keinginan, bentuk hubungan, dan ekspektasi yang dipaksakan oleh *polisi*. Kasus Plessy memperlihatkan bahwa *subjektivikasi* bekerja berdasarkan pelampauan terhadap identitas yang diberikan oleh budaya dominan, dengan menempatkan di dalamnya peluang untuk menunjukkan kapasitas baru. Jadi *politik* dalam pemahaman ini senantiasa mencoba menciptakan identitas baru (yang setara) yang sebelumnya tidak dikenal di dalam rezim sensibilitas (yang diskriminatif). Rancièrè dalam wawancaranya dengan Peter Engelmann mengatakan: “...in reality, political is dissensual, conflictual; one shouldn't simply understand it as a conflict between groups, but as a conflict of worlds. From the start, as soon as Aristotle defines the political animal, he contrasts human language and the animal's voice. And that's precisely where the fundamental conflict lies: whom does one see as a speaking creature, and who is a noisy animal? It was about people who were seen as noisy animals and wanted to make themselves heard as speaking creatures. So I thought it was necessary to rethink the conflict and to locate the essence of the conflict in the origins of political thought itself.” Lihat pada Jacques Rancièrè & Peter Engelmann, *Politics and Aesthetics*, Wieland Hoban, terj., (Cambridge: Polity Press, 2019), hlm. 8. Penekanan oleh penulis.

³² Mengenai artikel yang dimaksud lihat pada Jacques Rancièrè, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, (*The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2-3, 2004: 297-310).

³³ Ini disebabkan karena Rancièrè memakai istilah “*the Rights of Man*” dalam artikel yang dikutip sebelumnya. Ini dapat mengindikasikan bahwa Rancièrè memakai istilah ini dengan merujuk pada dokumen hukum *Declaration of the Rights of Man and of the Citizens* (1789) pasca revolusi Prancis yang pada tempat lain, dapat dikatakan, secara genealogis turut memberikan inspirasi atas lahirnya dokumen “hukum” lain yakni *Universal Declaration of Human Rights* (1948).

yang tidak dapat menikmati hak apapun sekalipun hanya untuk mengklaimnya. Rancièrè mengajukan kecurigaan bahwa subjek dari HAM hanyalah sebatas abstraksi, didukung oleh kondisi faktual bahwa yang nyata hanyalah hak warga negara (*the rights of citizens*); hak yang disandang oleh seseorang berdasarkan keberanggotaan kewarganegaraannya pada komunitas politik (nasional) tertentu.³⁴

Keresahan Rancièrè ini sepenuhnya dapat dipahami, bahkan dalam kadar tertentu dapat dibenarkan, dalam konteks bahwa ide tentang HAM berada pada konstruksi kontrak sosial; dimana ada pihak yang mengemban tanggungjawab atas HAM yakni negara (*duty bearer*) dan ada yang mengemban hak yakni warga negara (*rights holder*). Dalam konstruksi ini HAM hanyalah dapat dinikmati sejauh negara menunaikan kewajibannya atas HAM warga negara, baik secara positif maupun negatif. Operasionalisasi HAM bergantung pada hubungan relasional antara “*the duty bearer*” dan “*the rights holder*”. Adalah dapat dipahami bersama secara umum bahwa si pengemban kewajiban bisa sewaktu-waktu menanggukkan kewajibannya dan merampas hak dari si pengemban hak. Pada konteks inilah tidak hanya subjek dari HAM, namun HAM itu sendiri merupakan sesuatu yang abstrak.

Arendt mengafirmasi dan mencoba menunjukkan abstraksi dari HAM lewat komparasinya dengan situasi konkret dari populasi pengungsi yang membanjiri seluruh Eropa pasca Perang Dunia pertama. Figur para pengungsi dari Arendt ini memberikan ilustrasi bagaimana mereka terlempar dari komunitas politik menuju kondisi alamiah—tinggal menjadi semata makhluk biologis yang bernama “manusia”—tanpa keberanggotaan pada komunitas politik negara manapun—padahal hal ini diperlukan—untuk menjamin hak-hak mereka.³⁵ Sampai di sini HAM merupakan hak dari mereka yang hanya tinggal mengada sebagai semata hidup biologis (*zoē*) atau manusia sebagai manusia (*human qua human*), bukan hidup politis (*bios politikos*) atau manusia sebagai warga negara (*human qua citizen*), yang tidak punya kepunyaan lain selain properti (fisik) mereka sebagai manusia. Dengan kata lain, menurut Arendt, HAM adalah hak dari mereka yang tidak memiliki hak (*the rights of those who have no rights*), sebagai hak paling primordial daripada kategori hak-hak asasi lainnya.³⁶

Kritik Arendt terhadap abstraksi HAM sepenuhnya dapat dipahami semenjak hak-hak (asasi) manusia—yang diandaikan melekat dengan sendirinya pada manusia itu—datang (ada) lebih dulu daripada hak warganegara—karena disandang oleh manusia bersamaan dengan kelahirannya di dunia. Namun, pada kenyataannya, hak warganegara jelas dibutuhkan terlebih dahulu sebagai prakondisi supaya hak-hak (asasi) manusia tadi terjamin. Figur orang-orang Yahudi yang disingkirkan dari komunitas politik adalah orang-orang tanpa hak warganegara (*stateless*), yang dengannya rezim Nazi dapat menggiring mereka ke Ghetto atau kamp konsentrasi di Auschwitz beserta kengerian ruangan-ruangan beruap gas yang ‘meluluhlantahkan’ hak (asasi) manusia

³⁴ Jacques Rancièrè, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *op. cit.*, hlm. 296.

³⁵ Mengenai hal ini Arendt mengatakan, “*The Rights of Man, supposedly inalienable, proved to be unenforceable... whenever people appeared who were no longer citizens of any sovereign state.*” Lihat pada Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (New York: Harcourt Brace, 1976). Argumen Arendt ini menunjukkan posisi argumentatif Arendt bahwa HAM adalah sesuatu yang abstrak, semenjak ia diandaikan melekat pada diri manusia namun realisasinya hanya bergantung pada prakondisi bahwa manusia tadi telah menjadi warga dari negara yang berdaulat. Sebab hanya, dan dengan hanya, lewat keberanggotaan pada komunitas politiklah HAM itu ada dan dapat diakses oleh manusia. Ini didukung oleh afirmasi Arendt pada kritik Edmund Burke pada *Declaration of the Rights of Man and of the Citizens* (1789) yang, menurut Burke, hanya menunjukkan kompilasi “hak-hak metafisis” semenjak hak-hak yang diterakan oleh hukum tadi hanyalah dapat dinikmati bukan dari hukum kodrat, perintah Tuhan, atau kedaulatan alam, melainkan lewat negara. Lihat pada Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, (London: The Temple Press Letchworth, 1951), hlm. 57-59.

³⁶ Lihat pada Hannah Arendt, *op. cit.*, hlm. 297-298. Lihat juga pada Andrew Schaap, “Enacting the right to have rights: Jacques Rancièrè critique of Arendt”, (*European Journal of Political Theory*, 10(1), 2011: 22-45), hlm. 23.

mereka. Persis di sinilah Arendt dapat dikatakan benar bahwa menjadi *human qua citizen* (subjek politik), bukan sebatas *human qua human*, adalah prasyarat agar HAM dapat eksis dan—mungkin untuk dapat—terlindungi.

Namun, bagi Rancière, skema filosofis Arendt adalah ekuivalen dengan perangkat ontologis. Perangkat ontologis ini mewujudkan pada dipersamakannya *politik* dengan kekuasaan (*power*), sebagai implikasi logis dari aktualisasi HAM—yang bagi Rancière ekuivalen dengan aktualisasi *politik*—digantungkan pada rezim pemerintahan suatu negara tertentu. HAM, begitupun *politik*, segera akan mampus seketika rezim nasional tersebut mengaktivasi dan menormalisasi keadaan darurat (*state of exception*). Dengan mempersamakan antara subjek HAM dengan subjek *politik*, Rancière berargumen bahwa Arendt meninggalkan ketidakjelasan jika argumennya tentang HAM dan hak warga negara dicermati secara lebih mendalam. Rancière memproblematisir argumen Arendt—yang ia sebut sebagai argumen yang membingungkan—yang dapat diuraikan lewat proposisi sebagai berikut:

P1 : Hak warganegara merupakan HAM. Sementara HAM, menurut Arendt, adalah hak dari subjek yang terdepolitisasi (*rightless*). Maka HAM adalah hak dari mereka yang tak punya hak (*unpoliticized person*);

P2 : HAM merupakan hak warganegara. Hak warganegara adalah hak yang disandang seseorang karena kewarganegaraannya pada komunitas politik tertentu (*politicized person*); maka

K : HAM merupakan hak dari mereka yang memiliki hak.³⁷

Simpulan dari proposisi di atas berakhir pada kritik Rancière bahwa argumen Arendt, pada hitungan terakhir, adalah tautologi. Untuk dapat mengatasi perangkat ontologis Arendtian, Rancière menawarkan asumsi filosofis alternatif tentang apa itu HAM. Bagi Rancière, “*the Rights of Man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not.*”³⁸ Di sini nampak bahwa Rancière di satu sisi memungut kebenaran argumen Arendt tentang subjek HAM sebagai figur *yang-terdepolitisasi*, sembari di sisi lain merestorasi *politik* dengan mempolitisir ulang subjek sebagai figur *yang-politis*. Sampai di sini berarti HAM tidak dapat dipahami hanya lewat identifikasi tunggal bahwa HAM adalah *x*, melainkan HAM adalah (*x*) dan (*y*), dimana keduanya eksis sebagai antinomi. Unsur antinomis HAM dari Rancière dapat diuraikan sebagai berikut:

X : HAM adalah hak dari mereka yang tidak memiliki hak padahal mereka memilikinya; dan

Y : HAM adalah hak dari mereka yang memiliki hak yang tidak mereka miliki.

Pengertian di atas membuat pada analisis terakhir Rancière mau menyeret HAM dari yang tadinya berada pada ranah abstraksi menuju ranah praksis serta menyelamatkan subjek yang tadinya terdepolitisasi kembali menjadi subjek *politik*. Sebab jika hanya diletakkan pada abstraksi, maka HAM itu sendiri, begitupun subjek yang dikehendaknya, tidaklah eksis. HAM tidak dapat hanya berhenti dipahami pada sebatas hak yang tertulis yang padanya negara menjamin penghormatan, perlindungan dan pemenuhannya bagi warga negara. Jika demikian maka yang ada hanyalah abstraksi hak yang dituliskan dan subjek hak yang diabstraksikan, suatu abstraksi yang terberi bersamaan dengan kelahiran manusia yang sebenarnya (hak asasi tersebut) tidaklah benar-benar ada.

Tapi bukan berarti karena HAM adalah abstraksi maka eksistensinya harus dianulir. Konsisten dengan perspektif Rancière, HAM mungkin saja “ada” sejauh dapat diverifikasi keberadaannya. Sampai di sini, HAM haruslah turut dimengerti sebagai bentuk kesetaraan aktif,

³⁷ Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *op. cit.*, hlm. 302.

³⁸ *Loc. cit.* Penekanan oleh penulis.

yang dengannya subjek dari HAM yang juga merupakan subjek *politik* (*yang-politis*) menjadi mungkin ada. Kesetaraan aktif berangkat dari kebutuhan untuk mengatasi abstraksi HAM (sebagai abstraksi tertulis) dan menunjukkan apakah kenyataan mengonfirmasi atau menyangkal abstraksi tertulis hak-hak itu tadi. Berangkat dari proposisi ini maka HAM harus diletakkan bukan hanya dalam teks tertulis (abstrak) melainkan utamanya diuji pada lapangan kenyataan (praksis), atau dengan kata lain subjek dari HAM adalah subjek *politik* yang melakukan *subjektivikasi*. *Subjektivikasi* menjadi fundamental di sini karena menjembatani interval antara dua bentuk eksistensi HAM, yakni eksistensinya sebagai hak tertulis (*x*) dan eksistensi HAM sebagai upaya (dari subjek *politik*) untuk melakukan verifikasi terhadapnya (*y*).³⁹

Proses *subjektivikasi* senantiasa melibatkan subjek *politik*—orang dan warga negara atau diri sebagai hidup-privat (*human qua human*) dan diri sebagai hidup-publik (*human qua citizen*)—secara aktif, yakni ketika subjek *politik* melakukan upaya verifikasi tentang apakah hak abstrak yang tertulis yang disandangkan pada mereka tadi benar-benar secara faktual mereka miliki atau tidak.⁴⁰ Dalam pemahaman ini maka Rancièr benar bahwa HAM, pada kesimpulan terakhir, merupakan “hak dari mereka yang tidak memiliki hak yang padahal mereka mempunyainya” dan “hak dari mereka yang memiliki hak yang tidak mereka punyai”. Semenjak HAM adalah abstraksi, maka HAM adalah proses pemeriksaan terhadap eksistensi dirinya sendiri lewat praksis (yang dengannya HAM menjadi mungkin ada karena subjek *politik* ikut eksis). Maka HAM adalah predikat dan proses *subjektivikasi* (dari subjek *politik*) adalah subjeknya. Mengenai hal ini Rancièr mengungkapkan bahwa HAM:

“[...] are not only an abstract ideal, situated far from the givens of the situation. They are also part of the configuration of the given. What is given is not only a situation of inequality. It is also an inscription, a form of visibility of equality.”⁴¹

Kalimat Rancièr di atas mengindikasikan bahwa ia meletakkan HAM dalam konstruksi *polisi*, semenjak HAM tidak hanya merupakan abstraksi ideal tentang kesetaraan, namun juga ketidaksetaraan itu sendiri pada situasi nyata. Pada titik ini HAM, sebagai bagian dari konstruksi *polisi*, menyediakan dua kemungkinan: ideal kesetaraan sekaligus juga penampakan ketidaksetaraan. *Politik*, lewat laku *subjektivikasi*, ada untuk menjembatani interval dari dua *locus* yang berbeda ini untuk memverifikasi ideal kesetaraan. Ini adalah konsekuensi dari konsep yang diajukan Rancièr mengenai *dissensus*, sebagai kerangka dan proses dari *politik*, untuk memperselishkan segala apa yang terberi oleh *polisi*, salah satunya abstraksi tertulis HAM yang berisi konten ideal kesetaraan. Melalui *dissensus*, subjek *politik* dapat menunjukkan bahwa hak-hak yang mereka miliki diingkari—karena hak-hak tersebut tertera dalam Deklarasi HAM atau Konstitusi nasional. Persis pada situasi inilah mereka tidak memiliki hak yang mereka miliki (konten “*x*” dari HAM).⁴² Pada waktu yang bersamaan di sisi lain figur *yang-politis* dapat menunjukkan bahwa mereka dapat bertindak atas nama hak asasi mereka yang diingkari. Persis disinilah mereka memiliki hak yang tidak mereka miliki (konten “*y*” dari HAM).⁴³

³⁹ *Ibid*, hlm. 302-303.

⁴⁰ Andrew Schaap. *op. cit.*, hlm. 34.

⁴¹ Jacques Rancièr, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *op. cit.*, hlm. 303.

⁴² Lewat pengertian ini dapat dikatakan bahwa Rancièr nampak memberikan tempat pada pemahaman HAM sebagai hak kodrati atau alamiah dari manusia sejauh ia dipahami sebagai abstraksi yang memuat ideal kesetaraan yang memungkinkan *politik* untuk memverifikasinya. Jadi HAM sebagai abstraksi ideal kesetaraan adalah prakondisi konseptual yang dibutuhkan supaya *politik* dapat menemukan relevansinya dan punya potensialitas untuk muncul.

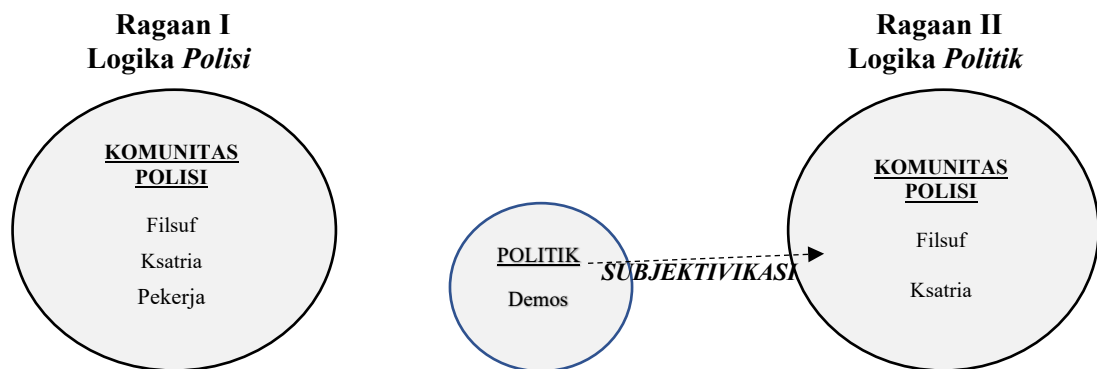
⁴³ Lebih lanjut Rancièr mengungkapkan bahwa konten positif dari *dissensus* adalah penyingkiran atau penghapusan seluruh perbedaan antara mereka yang dianggap punya kapasitas dan mereka yang dianggap tak punya kapasitas dalam kehidupan politik. Ini adalah upaya untuk menunjukkan siapa yang dianggap sebagai makhluk yang hanya dianggap punya kapasitas bersuara seperti binatang dapat muncul sebagai makhluk yang dapat berpikir dan berbahasa. *Dissensus* menganulir seluruh pembedaan hirarki sosial karena aksioma kesetaraan bahwa semua orang dapat berpikir dan

Sampai di sini, dapat dikatakan bahwa figur *yang-politis* muncul sebagai bentuk prakondisi untuk membuat politik dan HAM menjadi mungkin eksis. Ia muncul karena ada kontradiksi internal dalam *polisi* yang membuat subjek *politik* dapat memverifikasinya lewat laku *subjektivikasi*. Segala apa yang terberi, baik itu merupakan eksklusi individu/kelompok dari komunitas politik maupun abstraksi HAM yang memuat ideal kesetaraan sebagai bentuk konsensus memungkinkan adanya *dissensus* lewat figur *yang-politis*. Ini adalah jawaban pertanyaan untuk apa *yang-politis* muncul. Upaya melacak figur *yang-politis* akan diakhiri pada bagian ini dengan menjawab darimana sebenarnya kemunculan figur ini.

Rancière mengutarakan bahwa subjek *yang-politis*, yang melakukan verifikasi terhadap kesetaraan, memiliki nama umum yakni rakyat (*demos*). Namun Rancière tidak secara spesifik merujuk *demos* ini pada identitas atau kelas tertentu, maupun spesifikasi ontologis tertentu seperti dalam kategori Arendtian— *zoē* dan/atau *bios politikos*, melainkan siapapun mereka yang tidak punya kualifikasi untuk menjalankan kekuasaan.⁴⁴ Posisi ‘anarkis’ Rancière ini merupakan konsekuensi logis dari pemahaman Rancière terhadap demokrasi. Ia mengatakan:

“...what I am trying to convey is that democracy in the sense of **the power of the people, the power of those who have no special entitlement to exercise power**, is the very basis of what makes politics thinkable. If power is allotted to the wisest or the strongest or the richest, then it is no longer politics we are talking about.”⁴⁵

Jadi, bagi Rancière, *demos* adalah totalitas dari mereka yang tidak memiliki kualifikasi. Rancière menyebutnya sebagai hitungan dari mereka *yang-tak-terhitung* (*the count of the uncounted*) atau bagian dari mereka *yang-bukan-bagian* (*the part of those who have no part*). Ini sekali lagi tidak merujuk pada kelas, gender, atau situasi sosial tertentu seperti kelas pekerja, warga kulit hitam atau kaum tertindas, melainkan, pungkas Rancière, “... a supplementary part, an empty part that separates the political community from the count of the parts of the population.”⁴⁶ Untuk menjelaskan pengertian atas *demos* ini, berikut di bawah ini disajikan ragaan dengan meminjam ilustrasi *kallipolis* Plato:



Berdasarkan ragaan di atas dapat dilihat bahwa, dalam logika *polisi*, komunitas politik disusun dari akumulasi keseluruhan subjek lengkap beserta distribusi atas bagian, tempat, peran dan

berbahasa. Dalam proses *dissensus*, subjek *yang-politis* tidak hanya memperhadapkan hak-hak yang tertulis dengan situasi pengingkarnya; mereka meletakkan bersama suatu dunia dimana hak-hak tadi valid dan dunia dimana hak-hak tersebut diingkari. Mereka meletakkan bersama relasi inklusi dan relasi eksklusi. Mengenai hal ini lihat pada pada *Ibid*, hlm. 304.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ Jacques Rancière, *Democracies against Democracy*, dalam Giorgio Agamben *et al.*, *Democracy in What State?*, (New York: Columbia University Press, 2011), hlm. 79.

⁴⁶ Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *op. cit.*, hlm. 305.

kualifikasinya yang rigid—seperti filsuf harus memimpin dan pekerja harus bekerja. Dalam logika *polisi*, komunitas politik disusun atas partisi sosial yang kaku dan hirarkis. Ini membuat *demos* kehilangan eksistensi dan potensialitas untuk menunjukkan kapasitasnya. Sementara itu, logika *politik* menganulir seluruh distribusi bagian, tempat, peran dan kualifikasi seperti didistribusikan oleh *polisi*.⁴⁷

Demos, dalam logika *politik*, adalah bagian kosong—yang siap diisi oleh *yang tidak-terhitung* atau *yang bukan-bagian*—dan terpisah dari partisi sosial yang telah ditentukan dan oleh *polisi*. *Demos* di sini bukanlah *locus* atau ruang spasio-temporal tertentu, melainkan proses.⁴⁸ Sebagai proses, *demos*, lewat figur *yang-politis*, dapat muncul sewaktu-waktu dengan mengusung pengandaian yang sama sekali asing bagi *polisi*, yakni aksioma kesetaraan.⁴⁹ *Politik* muncul dari “luar” untuk menginterupsi *polisi* dengan melakukan migrasi vertikal terhadap partisi sosial sementara di tempat lain juga memverifikasi kesetaraan dalam komunitas politik lewat laku *subjektivikasi* (perhatikan garis putus-putus dalam ragaan II yang menunjukkan kontinjensi interupsinya ke dalam *polisi*).⁵⁰

Melawan *Polisi* dari dalam *Polisi*: Figur Para Hakim sebagai *Yang-Politis*

Jika figur *yang-politis*, dalam pembacaan terhadap Rancièr sejauh ini, selalu muncul dari “luar” mekanisme *polisi*, bisakah figur yang sama dapat muncul justru dari “dalam” mekanisme *polisi* sendiri? Secara hipotesis di sini hendak dijawab: bisa. Apa yang harus dilakukan adalah melakukan ekstrapolasi atas gagasan Rancièr dengan mengajaknya untuk masuk ke dalam ruang sosio-legal. Apa yang dimaksud sebagai ruang sosio-legal di sini adalah bukan hanya ruang hukum, namun juga spasio-temporal yang melingkupinya—yang secara dialektis punya interrelasi dengan *politik*. Penjangkaran pemahaman atas ruang sosio-legal pada yang disebut terakhir ini dirasa

⁴⁷ Kelas pekerja sengaja tidak dimasukkan dalam ragaan II karena dalam utopia negara-kota ideal *kallipolis* Plato mereka—secara tak terhindarkan—dianggap tidak memiliki kapasitas intelektual untuk menjalani kehidupan politik sebagaimana subjek yang lain. Ini disebabkan karena skema filosofis Plato memaksa mereka hanya untuk berdagang atau bekerja—sebagai konsekuensi dari konsep harmoni atas satu orang satu pekerjaan sebagai prasyarat terwujudnya keadilan—sementara sang filsuf melakukan monopoli karena dianggap bijaksana dan mampu mencerpai ideal kebaikan bagi *kallipolis*. Kelas pekerja di sini meliputi berbagai macam pekerja dengan varian pekerjaan, seperti diutarakan oleh Rancièr: “The barest notion of a State must include four or five men...it will need a farmer, a builder, and a weaver, and also, I think, a shoemaker and one or two others to provide for our bodily needs.” Lihat pada Plato, *The Republic*, Desmond Lee, terj., (London: Penguin Books, 1974), hlm. 118. Sementara itu dalam pengantar pada bagian kedua buku ini Desmond Lee menyebutkan lima kelas ekonomi utama beserta fungsinya dalam *kallipolis*, diantaranya yakni: 1) produsen, baik pada sektor pertanian maupun industrial; 2) saudagar; 3) nelayan dan pemilik kapal; 4) pedagang retail; 5) buruh upahan. Apakah budak ada dalam *kallipolis* masih merupakan tanda tanya meskipun diasumsikan tidak ada di dalam *kallipolis*. Mengenai hal ini lihat pada hlm. 115.

⁴⁸ Jacques Rancièr, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *loc. cit.* Tidaklah keliru, dikarenakan *demos* adalah ruang kosong, jika *demos* disebut sebagai ‘proses’—sebagaimana argumen Rancièr. Di sini eksistensi *demos* tidaklah selalu ada melainkan sewaktu-waktu muncul tiba-tiba. *Demos*—pada hitungan terakhir—tetaplah merujuk pada entitas ‘rakyat’ (*the people*), hanya saja untuk dapat menunjukkan eksistensinya *demos* perlu mengarungi suatu mekanisme *politis* tertentu, yakni *subjektivikasi*.

⁴⁹ Andrew Schaap, *op. cit.*, hlm. 35.

⁵⁰ Mengenai hal ini Rancièr mengungkapkan bahwa, “... *The Rights of Man are the rights of the demos, conceived as the generic name of the political subjects who enact—in specific scenes of dissensus—the paradoxical qualification of this supplement.*” Lihat pada Jacques Rancièr, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *loc. cit.* Penekanan oleh penulis.

merupakan prakondisi agar upaya untuk melacak figur *yang-politis* dari dalam mekanisme *polisi* menjadi mungkin.

Pada kasus *Plessy v. Ferguson*, telah disebut pada bagian pertama pembahasan bahwa figur Plessy adalah figur *yang-politis* itu sendiri. Ini persis terjadi ketika Plessy melancarkan interupsi terhadap logika rasis yang mendasari partisi sosial—yang dijustifikasi lewat kebijakan hukum *Separate Car Act*—dan menegaskan bahwa ia setara dengan warga kulit putih di depan *ketertubuhan* hukum. Tidak hanya merekonfigurasi ulang distribusi sensibilitas yang kaku dan segregatif—pemisahan warga kulit berwarna dan kulit putih—dalam fasilitas transportasi rel publik, melainkan juga menunjukkan bahwa mereka yang menjadi bagian dari *yang-bukan-bagian*, *yang-tak-terhitung*, atau *yang-tak-terlihat* dalam partisi sosial *polisi*—*in casu* warga kulit hitam—adalah setara dengan sesama warga negara lain di dalam komunitas politik. Pada simpulan terakhir, kontradiksi internal dalam logika produk hukum *Separate Car Act* adalah ekuivalen dengan logika *polisi* yang senantiasa punya motif untuk mencacah subjek (individu/kelompok) secara kaku dan hirarkis berdasarkan distribusi tempat, fungsi dan peran.

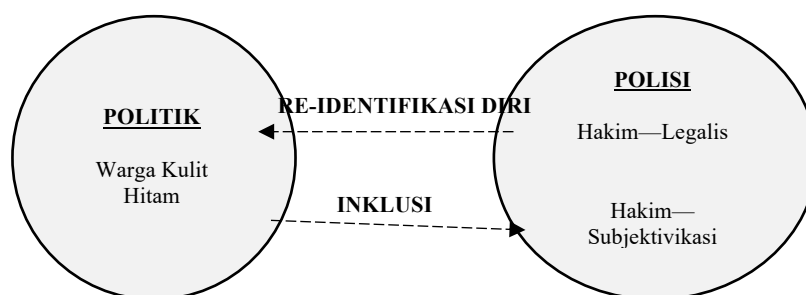
Berbeda dengan kasus *Plessy v. Ferguson*, dalam kasus *Brown v. BoE* justru figur para hakimlah yang melancarkan interupsi terhadap *ketertubuhan* hukum dan, sebagai persoalan landasan berpikir yang hendak dijustifikasi secara filosofis di sini, berhasil tampil sebagai figur *yang-politis*. Jika para hakim dilihat sebagai bukan bagian dari *demos* melainkan aparatus *polisi*, asumsi tadi jelas keliru. Lagipula asumsi tersebut tentu bertolak belakang dengan posisi asali dari *politik* yang berada di luar mekanisme *polisi*, yang berarti bahwa subjek *politik* (figur *yang-politis*) tentu saja tidak dapat muncul selain dari luar logika *polisi*. Namun bagaimana jika para hakim, yang tadinya dianggap sebagai aparatus *polisi*, memilih untuk keluar dari peranan dan fungsi yang telah ditentukan oleh *polisi*?

Apa yang pertama-tama diperbuat para hakim dalam kasus *Brown v. BoE* bukanlah *subjektivikasi*, namun keluar terlebih dahulu dari peranan dan fungsi yang telah ditentukan *polisi* pada mereka, persis ketika mereka keluar dari kerangka legalisme dengan memilih untuk tidak mengikuti preseden dalam kasus *Plessy v. Ferguson* lewat pengecualian terhadap doktrin “*separate but equal*”. Dengan melakukan hal ini para hakim telah, secara diametral, menantang logika rasis dan segregatif dari *polisi*. Dengan melakukan terobosan hukum yang kontra terhadap logika legalisme, para hakim pada akhirnya punya kesempatan untuk mengisi bagian kosong dalam *demos* untuk kemudian merekonfigurasi ulang tataran sensori alamiah dalam logika *polisi* yang mengeksklusi warga kulit hitam.

Namun bagaimana cara para hakim, sebagai figur *yang-politis*, menginklusi warga kulit hitam kembali masuk ke dalam komunitas politik sebagai sesama warga negara yang setara? Caranya adalah dengan, ketika mereka, melakukan laku *subjektivikasi*. Via laku *subjektivasi*, para hakim tidak hanya mempersoalkan gegar antara ideal kesetaraan sebagaimana didalilkan baik oleh norma HAM maupun prinsip perlakuan yang sama dalam amandemen keempat belas Konstitusi AS—konten (x) dari HAM sebagai abstraksi tertulis—dengan situasi segregasi rasial yang terdapat dalam kasus *Brown v. BoE*, namun juga bertindak aktif untuk merebut kesetaraan itu dengan menegaskan bahwa warga kulit hitam, *in casu* sebagai siswa pada sekolah publik, tidak lagi mengakses layanan pendidikan dengan dipisahkan—karena alasan rasial—dengan sesama siswa yang berkulit putih. Yang disebut terakhir ini merupakan HAM dalam dimensi lainnya, yakni bentuk verifikasi dari subjek *politik* terhadap ideal kesetaraan atas nama hak konstitusional yang diingkari—konten (y) dari HAM sebagai praksis. Ilustrasi mengenai argumentasi filosofis ini akan diilustrasikan dalam ragaan berikut:

Ragaan III

Figur *yang-Politis* dalam para Hakim *Brown v. BoE*



Berdasarkan ragaan di atas, garis putus-putus pada bagian atas dapat disebut sebagai semacam proses re-identifikasi diri dari para hakim *Brown v. BoE*. Mereka tidak mengidentifikasi diri, dalam kasus yang mereka tangani, sebagai aparatus *polisi* yang diintensikan untuk melanggengkan partisi sosial yang rasis dan segregatif dengan turut memakai doktrin “*separate but equal*”. Alih-alih, mereka kemudian menjalani migrasi horizontal ke ruang *politik* dari *demos*, yang direpresentasikan oleh warga kulit hitam, untuk kemudian membawa (menginklusi) mereka (warga kulit hitam) kembali masuk ke dalam komunitas politik dengan mengacaukan *status-quo* partisi sosial yang rasis dan segregatif.

Uraian proses di atas itulah yang kemudian menjadi dasar argumentatif bahwa *subjektivikasi* terjadi justru dari dalam mekanisme *polisi* itu sendiri, bukan dari luarnya. Dalam pembacaan umum terhadap Rancièrè, disepakati bahwa terdapat dikotomi antara *politik* dan *polisi*, dan bahwa figur *yang-politis* yang melakukan *dissensus* via laku *subjektivikasi* senantiasa membawa logika kesetaraan dari logika *politik* (baca: dari luar *polisi*). Pembacaan semacam ini punya kecenderungan untuk, secara ontologis, menempatkan hukum (Negara) maupun aparat pembuat dan penegaknya melulu statis di dalam mekanisme *polisi*. Padahal, mereka yang dianggap eksis sebagai aparatus *polisi* tidaklah melulu merepresentasikan logika dari *polisi* yang hirarkis dan kaku, dan figur hakim dalam pengadilan punya potensi paling besar untuk melakukan *dissensus* dari dalam *polisi* atas prinsip kebebasan (legal) mereka dalam mengambil putusan serta bebasnya institusi pengadilan dari intervensi kekuasaan.

KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan

Ekstrapolasi filosofis yang dilakukan atas gagasan Rancièrè sejauh ini, dengan melakukan studi terhadap kasus *Plessy v. Ferguson* dan *Brown v. BoE* telah berhasil sampai pada argumen lain bahwa aparat penegak hukum, *in casu* figur hakim di pengadilan, punya posisi yang unik yang tidak dapat diobjektifkan senantiasa berada pada mekanisme *polisi*. Dalam situasi tertentu figur para hakim dapat merepresentasikan *demos* dan menjadi figur dari *yang-politis* juga, meski fenomena semacam ini sangat jarang terjadi—seperti halnya pungkas Rancièrè bahwa *politik* tidak melulu muncul. Lagipula jika figur hakim turut dilihat sebagai subjek yang secara aktif dapat mengisi interval konten (x) dan (y) dari HAM, gagasan Rancièrè dapat diselamatkan dari kecenderungan pembacaannya dalam melihat hukum dan aparatusnya secara ontologis sebagai eksistensi yang peyoratif serta nir-*politis*.

Saran

Jika kesimpulan di atas diterima, tentu signifikansinya cukup penting. Tidak hanya dalam konteks bahwa keberanian hakim untuk menerobos logika legalisme—atas nama keadilan sebagai tujuan (*telos*) dari hukum—itu layak dihargai, namun juga bahwa terhadap hukum yang menindas, *in casu* kebijakan publik segregasi rasial yang dilegitimasi secara hukum, terdapat proses legal dan

justifikasi etis untuk melawan dan melampauinya. Apa yang disebut sebagai justifikasi etis di sini adalah justifikasi atas nama kesetaraan dari dan oleh semua orang, sebagaimana menjadi aksioma *politik* dan ideal yang harus secara terus-menerus tidak hanya dipersoalkan secara legal, namun juga direbut secara *politis* utamanya oleh mereka yang dianggap oleh *polisi* sebagai *liyan* atau *bukan-bagian*.

REFERENSI

- Arendt, Hannah. 1976. *The Origin of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- Bray, Patrick M. 2017. *Understanding Ranciere, Understanding Modernism*. New York & London: Bloomsbury.
- Brown v. Board of Education of Topeka et. al.* 1954. 1 (Supreme Court of The United States, <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep347/usrep347483/usrep347483.pdf> 05 17). Accessed 10 18, 2021.
- Burke, Edmund. 1951. *Reflections on the Revolution in France*. London: The Temple Press Letchworth.
- Chambers, Samuel A. 2010. "Police and Oligarchy." In *Jacques Rancière: Key Concepts*, by Jean Philippe-Derranty. Durham: Acumen Publishing.
- Feola, Michael. 2018. *The Powers of Sensibility: Aesthetic Politics through Adorno, Foucault, and Rancière*. Illinois: Northwestern University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. Diterjemahkan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London dan New York: Continuum.
- Lerma, Mónica López, dan Julen Etxabe. 2018. *Rancière and Law*. New York: Routledge.
- May, Todd. 2008. *The Political Thought of Jacques Rancière*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Palmer, Richard E. 2005. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhury Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Panagia, Davide. 2010. "'Portage du Sensible': The Distribution of the Sensible." In *Jacques Rancière: Key Concepts*, by Jean Philippe-Derranty. Durham: Acumen Publishing.
- Philippe-Derranty, Jean. 2010. *Jacques Rancière: Key Concepts*. Durham: Acumen Publishing.
- Plato. 1974. *The Republic*. Diterjemahkan oleh Desmond Lee. London: Penguin Books.
- Plessy v. Ferguson*. 1896. 2010 (Supreme court of the state of lousiana, lousiana 5 18). accessed 11 17, 2021. <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep163/usrep163537/usrep163537.pdf>.
- Ranciere, Jacques. 2004. "Who is the Subject of the Rights of Man?" *The South Atlantic Quarterly* (Duke University Press) 103 (2-3): 297-310.
- Rancière, Jacques, dan Peter Engelmann. 2019. *Politics and Aesthetics*. Diterjemahkan oleh Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press.
- Rancière, Jacques. 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnessota Press.
- Rancière, Jacques. 2004. *The Philosopher and His Poor*. Diterjemahkan oleh John Drury, Corinne Oster dan Andrew Parker. Dunham: Duke University Press.

- Rancièrè, Jacques. 2005. *The Hatred of Democracy*. Diterjemahkan oleh Steve Corcoran. New York: Verso.
- Rancièrè, Jacques. 2010. *Dissensus*. Diterjemahkan oleh Steve Corcoran. London & New York: Continuum International Publishing.
- Rancièrè, Jacques. 2011. "Democracies Against Democracy." In *Democracy in What State?*, by Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Ranciere, Kristin Ross and Slavoj Žižek, diterjemahkan oleh William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Schaap, Andrew. 2011. "Enacting the right to have rights: Jacques Ranciere critique of Arendt." *European Journal of Political Theory* 10 (1): 22-45.
- Tanke, Joseph J. 2011. *Jacques Rancièrè: An Introduction*. London & New York: Continuum International Publishing.
- The Statute of Lousiana, Act No. 111 on Separate Car Act*. 1890. (Lousiana State of Legislature, Lousiana, United States).

Competing interests

No conflict interest.

Funding.

None.

Acknowledgements.

Thank you to all those who have supported and helped this research.

About the Authors

The author is a student at Gadjah Mada University