



Menuju Politik Kebajikan (Politics of Virtue): Menggagas Pemerintahan komunitarian Berbasis Pancasila di Indonesia

¹Dita Purnama Sari Sukardi

¹Prodi Ilmu Hukum, Fakultas Ilmu Hukum, Universitas Krisnadwipayana

¹Jalan Raya Jatiwaringin, RT. 03 / RW. 04, Jatiwaringin, Pondok Gede, RT.009/RW.005, Jaticepaka, Kec. Pd. Gede, Kota Bks, Jawa Barat 13077

Email: dita.purnama89@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history:

Received

01 April 2025

Revised

21 April 2025

Accepted

05 Mei 2025

Kata Kunci: Komunitarian, Politik Kebajikan, Michael J. Sandel, Tata Kelola Pemerintahan, Pancasila, Kohesi Sosial.

Keywords: Communitarian, Politics of the Common Good, Michael J. Sandel, Governance, Pancasila, Social Cohesion.

Abstrak

Artikel ini menganalisis relevansi pendekatan komunitarian dan konsep Politik Kebajikan (The Politics of Virtue) yang digagas oleh Michael J. Sandel dalam konteks tata kelola pemerintahan di Indonesia. Dalam pandangan komunitarian, pemerintahan yang baik (good governance) tidak boleh sekadar bertindak sebagai "wasit netral" yang membiarkan pasar bebas nilai bekerja tanpa arah. Sebaliknya, pemerintah harus intervensi secara aktif dalam merawat kohesi sosial. Di Indonesia, pendekatan ini termanifestasi melalui penghidupan kembali nilai-nilai Pancasila dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia 1945. Secara substansial terdapat perlindungan identitas kultural masyarakat dari ancaman individualisme ekstrem. Artikel ini berargumen bahwa rekonstruksi peran negara yang aktif dan bermoral menjadi kunci untuk menjaga integrasi nasional di tengah arus modernitas.

Abstract

*This article analyzes the relevance of the communitarian approach and the concept of the "Politics of Virtue" pioneered by Michael J. Sandel—within the context of governance in Indonesia. From a communitarian perspective, good governance should not merely act as a "neutral umpire" allowing value-free markets to operate without direction; rather, the government must actively intervene to foster social cohesion. In Indonesia, this approach is manifested through the revitalization of the *Pancasila* values enshrined in the Preamble to the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia. Substantively, this provides protection for the community's cultural identity against the threats of extreme individualism. The article argues that reconstructing the state's role as an active and moral entity is key to maintaining national integration amidst the currents of modernity.*

PENDAHULUAN

Konsep *good governance* atau tata pemerintahan yang baik bukanlah gagasan yang asing dalam diskursus ketatanegaraan Indonesia. Sejak era reformasi 1998, konsep ini diadopsi secara luas sebagai respons terhadap warisan otoritarianisme Orde Baru yang sarat dengan praktik korupsi, kolusi, dan nepotisme (Hadiz, 2010). Lembaga-lembaga internasional seperti Bank Dunia (World Bank) dan United Nations Development Programme (UNDP) turut memperkenalkan dan mendorong penerapan prinsip-prinsip *good governance* sebagai prasyarat bagi pembangunan yang berkelanjutan (World Bank, 1992; UNDP, 1997). Prinsip-prinsip tersebut mencakup transparansi, akuntabilitas, partisipasi publik, penegakan hukum (*rule of law*), serta efektivitas dan efisiensi penyelenggaraan pemerintahan (UNDP, 1997). Secara konseptual, *good governance* diterima dengan tangan terbuka oleh para pemangku kepentingan di Indonesia—baik oleh pemerintah, akademisi, maupun masyarakat sipil. Ia ditempatkan sebagai cita-cita ideal yang menjanjikan transformasi mendasar dalam cara negara dikelola dan dipertanggungjawabkan kepada rakyatnya (Dwiyanto, 2021).

Namun demikian, perjalanan dua dekade lebih pasca-reformasi menunjukkan suatu kenyataan yang ironis. Konsep *good governance* yang semula dirancang sebagai kerangka holistik dan substantif untuk mengubah budaya kekuasaan justru mengalami penyusutan makna yang sistematis (Pratikno, 2005). Dalam praktiknya, prinsip-prinsip agung tersebut kerap dipersempit fungsinya menjadi sekadar pemenuhan administratif, prosedur formal, atau bahkan alat legitimasi politik (Haryanto, 2020). Fenomena ini dapat diidentifikasi melalui setidaknya lima bentuk reduksi yang terjadi secara simultan dalam penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia.

Pertama, *good governance* sering kali direduksi menjadi sebatas agenda pemberantasan korupsi. Pemerintah dan masyarakat cenderung menilai bahwa tata kelola pemerintahan yang baik telah terwujud manakala suatu lembaga berhasil memperoleh opini Wajar Tanpa Pengecualian (WTP) dari Badan Pemeriksa Keuangan (BPK) atau ketika tidak ada pejabatnya yang tertangkap tangan oleh Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) (Butt, 2015). Ukuran keberhasilan tata kelola pun menyempit menjadi adagium "bebas korupsi." Padahal, dalam kerangka konseptual yang utuh, ketiadaan korupsi hanyalah salah satu elemen dari sekian banyak pilar pemerintahan yang baik (Kaufmann, Kraay, & Mastruzzi, 2010). Pemerintahan yang sesungguhnya *good* juga harus mampu melahirkan kebijakan publik yang inklusif, responsif terhadap kebutuhan warga, dan visioner dalam menjawab tantangan masa depan—bukan sekadar bersih secara administratif tetapi mandek dalam pembangunan (Grindle, 2004).

Kedua, penerapan *good governance* kerap terjebak dalam formalitas birokrasi yang berlebihan. Pemerintahan yang baik direduksi menjadi tumpukan laporan, dokumen perencanaan, dan pengisian aplikasi digital yang tak berujung (Dwiyanto, 2021). Aparatur Sipil Negara (ASN) menghabiskan porsi besar waktu kerjanya untuk memenuhi indikator kinerja formal demi mengejar nilai Indeks Reformasi Birokrasi yang tinggi (Kementerian PANRB, 2020). Berbagai dokumen disusun dengan rapi, berbagai formulir diisi dengan lengkap, dan berbagai laporan diserahkan tepat waktu—namun semua itu tak lebih dari wacana tertulis. Esensi pelayanan publik yang seharusnya cepat, mudah, dan murah justru terabaikan di tengah obsesi mengejar status formalitas dan angka-angka di atas kertas (Prasojo & Kurniawan, 2008). Birokrasi bergerak bukan untuk melayani, melainkan untuk memenuhi checklist.

Ketiga, terjadi teknokratisasi dan digitalisasi yang sempit serta dangkal. Belakangan ini, *good governance* di Indonesia sering diidentikkan semata-mata dengan gerakan e-government atau digitalisasi layanan publik (Wahid, 2020). Setiap instansi pemerintah berlomba-lomba membangun dan meluncurkan aplikasi baru, seolah-olah kehadiran platform digital adalah bukti mutlak dari modernisasi tata kelola. Faktanya, kehadiran aplikasi tidak serta-merta memperbaiki tata kelola apabila mentalitas birokrasi di baliknya tidak mengalami perubahan fundamental (Heeks, 2006). Aplikasi-aplikasi tersebut acap kali hanya menciptakan ilusi modernisasi—tampilan depan berubah menjadi digital, namun sistem dan kultur kerja di belakangnya tetap berbelit-belit, lamban, dan tidak berorientasi pada kepentingan publik (Chadwick, 2006).

Keempat, partisipasi publik yang mestinya menjadi salah satu pilar utama *good governance* justru bersifat seremonial belaka. Di Indonesia, mekanisme partisipasi masyarakat dalam pengambilan keputusan sering kali direduksi menjadi kegiatan formal seperti Musyawarah Perencanaan Pembangunan (Musrenbang) atau uji publik yang diselenggarakan sekadar untuk memenuhi syarat undang-undang (Antlöv, Wetterberg, & Dharmawan, 2011). Forum-forum tersebut dilaksanakan seolah-

olah menampung aspirasi rakyat, padahal kenyataannya tidak. Suara dan kritik substantif dari masyarakat kerap diabaikan, dikesampingkan, atau ditenggelamkan oleh kepentingan-kepentingan yang lebih dominan (Cornwall, 2008). Keputusan akhir tetap ditentukan oleh kompromi elit politik di ruang-ruang tertutup, sementara masyarakat hanya menjadi pelengkap prosedural yang kehadirannya dibutuhkan demi legitimasi, bukan demi substansi (Hadiz, 2010).

Kelima, konsep *good governance* digunakan sebagai alat legitimasi politik. Prinsip pemerintahan yang baik kerap dijadikan jargon politik atau branding kekuasaan melalui slogan-slogan seperti "birokrasi bersih," "pemerintahan transparan," atau "pelayanan prima" (Haryanto, 2020). Konsep ini direduksi menjadi komoditas kampanye untuk menarik simpati publik atau meyakinkan investor asing (Robison & Hadiz, 2004). Namun, ketika janji-janji tersebut tidak dibarengi dengan penguatan kelembagaan hukum yang independen dan penegakan regulasi yang konsisten, maka *good governance* kehilangan maknanya dan menyusut menjadi sekadar retorika (Aspinall & Berenschot, 2019). Jargon tetap bergema, namun implementasinya tidak pernah terbukti.

Dari kelima bentuk reduksi tersebut, dapat ditarik suatu kesimpulan mendasar: konsep *good governance* di Indonesia diterima secara konseptual, namun diabaikan secara aktualisasi (Pratikno, 2005). Pemotongan makna asli *good governance* terjadi secara masif dan berkelanjutan. Konsep yang seharusnya mampu mengubah budaya kerja kekuasaan menjadi lebih demokratis dan berorientasi pada kesejahteraan rakyat, dalam realitasnya menyusut menjadi sekadar prosedur formal, aplikasi digital, dan pemenuhan dokumen untuk menggugurkan kewajiban regulasi (Dwiyanto, 2021). Bila kondisi ini terus berlangsung, maka makna *good governance* yang mencakup transparansi, akuntabilitas, partisipasi publik, penegakan hukum, dan efektivitas tidak akan pernah terwujud secara maksimal (Grindle, 2004).

Lebih jauh lagi, persoalan reduksi ini tidak terlepas dari kerangka berpikir yang mendasarinya. Konsep *good governance* sebagaimana diperkenalkan oleh lembaga-lembaga internasional sering kali direduksi ke dalam pemikiran liberal, di mana negara hanya berfungsi sebagai "penjaga malam" atau wasit yang netral di atas keberagaman kepentingan individu (Rawls, 1971). Dalam paradigma liberal ini, negara tidak diharapkan untuk secara aktif membentuk karakter moral warganya atau menetapkan visi kolektif tentang kehidupan yang baik; negara cukup menjamin prosedur yang adil dan membiarkan individu mengejar kepentingannya masing-masing (Nozick, 1974). Namun, merebaknya fragmentasi sosial, polarisasi politik, dan individualisme ekstrem di berbagai belahan dunia—termasuk di Indonesia menunjukkan bahwa paradigma liberal semata tidak memadai untuk mewujudkan tata kelola pemerintahan yang sesungguhnya baik (MacIntyre, 1981; Taylor, 1989).

Dalam konteks inilah, sebuah alternatif teoretis menjadi relevan untuk dikaji. Michael J. Sandel, filsuf politik dari Universitas Harvard, menawarkan pendekatan komunitarian melalui gagasannya tentang *The Politics of Virtue* atau Politik Kebajikan (Sandel, 2009). Sandel menolak asumsi liberal bahwa keadilan dapat berdiri sendiri tanpa keterkaitan dengan konsepsi tentang kebaikan bersama (*the common good*) (Sandel, 1998). Baginya, keadilan yang dalam konteks tata kelola pemerintahan mencakup transparansi, akuntabilitas, partisipasi publik, penegakan hukum, dan efektivitas tidak dapat dipisahkan dari ikatan komunitas dan tujuan moral bersama (Sandel, 2009). Pemerintahan yang baik bukan sekadar pemerintahan yang prosedurnya rapi, melainkan pemerintahan yang mampu menumbuhkan kebajikan sipil (*civic virtue*) dan mengarahkan kehidupan bersama menuju tujuan-tujuan yang bermakna secara moral (Sandel, 2020).

Dalam konteks Indonesia, pendekatan komunitarian Sandel ini menemukan relevansinya yang mendalam ketika diarahkan pada fundamental tujuan negara sebagaimana termaktub dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, khususnya alinea keempat (UUD 1945). Di sana, para pendiri bangsa telah merumuskan bahwa tujuan negara Indonesia adalah melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial (Latif, 2011). Tujuan-tujuan ini bukan sekadar prosedur atau formalitas, melainkan visi moral kolektif yang mengikat seluruh penyelenggaraan negara (Notonagoro, 1975). Dengan demikian, *good governance* di Indonesia seharusnya tidak berhenti pada pemenuhan indikator-indikator teknis, tetapi harus dihidupkan kembali maknanya sebagai instrumen untuk mewujudkan tujuan moral bersama bangsa Indonesia sebagaimana diamanatkan oleh konstitusi (Latif, 2011; Sandel, 2009).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis. Metode kualitatif dipilih karena penelitian ini tidak bermaksud mengukur variabel secara statistik, melainkan berupaya memahami, menginterpretasi, dan menganalisis secara mendalam fenomena reduksi konsep good governance dalam praktik penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia (Creswell & Creswell, 2018). Pendekatan deskriptif-analitis digunakan untuk menggambarkan realitas empiris penyusutan makna good governance secara sistematis, kemudian menganalisisnya melalui kerangka teoritik tertentu guna menghasilkan pemahaman yang lebih utuh dan kritis (Neuman, 2014).

Selain itu, penelitian ini juga bersifat normatif-filosofis, mengingat objek kajiannya tidak hanya menyentuh dimensi empiris tata kelola pemerintahan, tetapi juga menelaah landasan filosofis dan nilai-nilai moral yang semestinya mendasari konsep good governance. Pendekatan normatif memungkinkan peneliti untuk tidak sekadar mendeskripsikan "apa yang terjadi" (what is), tetapi juga mengevaluasi "apa yang seharusnya terjadi" (what ought to be) berdasarkan kerangka moral dan konstitusional tertentu (Dryzek, Honig, & Phillips, 2006). Dalam konteks ini, perspektif komunitarian Michael J. Sandel tentang *The Politics of Virtue* digunakan sebagai lensa analitis utama untuk mengevaluasi sejauh mana praktik good governance di Indonesia telah menyimpang dari tujuan moral bersama sebagaimana diamanatkan dalam Pembukaan UUD 1945 alinea keempat. Penelitian ini menggunakan data sekunder yang diperoleh melalui studi kepustakaan (library research). Studi kepustakaan dipilih sebagai strategi pengumpulan data utama karena penelitian ini berfokus pada analisis konseptual dan normatif yang memerlukan penelusuran literatur secara komprehensif, bukan pengumpulan data primer dari lapangan (Zed, 2014). Sumber data dalam penelitian ini diklasifikasikan ke dalam tiga kategori.

Pertama, sumber data primer berupa karya-karya utama Michael J. Sandel, khususnya *Justice: What's the Right Thing to Do?* (2009), *Liberalism and the Limits of Justice* (1998), dan *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* (2020). Karya-karya ini menjadi rujukan pokok untuk memahami gagasan Politik Kebajikan (*The Politics of Virtue*) dan kritik Sandel terhadap liberalisme prosedural dalam konteks keadilan dan tata kelola publik.

Kedua, sumber data sekunder berupa dokumen-dokumen resmi pemerintah, peraturan perundang-undangan, laporan lembaga negara, serta publikasi lembaga internasional yang relevan. Termasuk di dalamnya adalah Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, laporan Badan Pemeriksa Keuangan (BPK), dokumen evaluasi reformasi birokrasi dari Kementerian Pendayagunaan Aparatur Negara dan Reformasi Birokrasi (Kementerian PANRB), serta publikasi Bank Dunia dan UNDP mengenai good governance (World Bank, 1992; UNDP, 1997; Kementerian PANRB, 2020).

Ketiga, sumber data tersier berupa literatur akademik pendukung yang meliputi buku, jurnal ilmiah, disertasi, prosiding seminar, dan artikel ilmiah baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa asing yang membahas good governance, birokrasi, partisipasi publik, e-government, politik Indonesia, serta teori komunitarian dan filsafat politik (Dwiyanto, 2021; Hadiz, 2010; Grindle, 2004; Aspinall & Berenschot, 2019).

Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi dan studi pustaka secara sistematis. Peneliti melakukan penelusuran literatur melalui berbagai basis data akademik seperti Google Scholar, JSTOR, Scopus, serta repositori institusional perguruan tinggi di Indonesia. Kata kunci yang digunakan dalam penelusuran meliputi: "good governance Indonesia," "reduksi tata kelola pemerintahan," "reformasi birokrasi," "partisipasi publik seremonial," "e-government Indonesia," "komunitarian," "Michael Sandel," dan "politics of virtue." Selain itu, penelusuran juga dilakukan terhadap dokumen-dokumen hukum dan kebijakan pemerintah melalui situs resmi lembaga negara seperti BPK, KPK, Kementerian PANRB, dan Bappenas. Proses pengumpulan data mengikuti langkah-langkah studi kepustakaan sebagaimana dikemukakan oleh Zed (2014), yakni: (1) menyiapkan alat perlengkapan berupa catatan bibliografis; (2) menyusun bibliografi kerja; (3) mengatur waktu penelusuran; (4) membaca dan membuat catatan penelitian; serta (5) mengorganisasikan bahan-bahan yang telah dikumpulkan ke dalam kategori-kategori tematik yang sesuai dengan fokus penelitian.

Data yang telah dikumpulkan dianalisis menggunakan teknik analisis isi kualitatif (qualitative content analysis) sebagaimana dikembangkan oleh Miles, Huberman, dan Saldaña (2014). Proses analisis dilakukan melalui tiga tahapan yang berlangsung secara interaktif dan siklikal. Tahap pertama adalah kondensasi data (data condensation), yaitu proses menyeleksi, memfokuskan, menyederhanakan, mengabstraksi, dan mentransformasi data yang diperoleh dari berbagai sumber kepustakaan. Pada tahap

ini, peneliti mengidentifikasi dan mengelompokkan temuan-temuan literatur ke dalam tema-tema utama yang relevan dengan fokus penelitian, yakni: (a) bentuk-bentuk reduksi konsep good governance di Indonesia; (b) prinsip-prinsip good governance menurut standar internasional; (c) gagasan komunitarian Sandel tentang Politik Kebajikan; dan (d) tujuan negara dalam Pembukaan UUD 1945 alinea keempat.

Tahap kedua adalah penyajian data (data display), yaitu proses menyusun informasi yang telah dikondensasi ke dalam bentuk narasi deskriptif-analitis yang terorganisir secara tematik. Penyajian data dilakukan dengan menguraikan secara sistematis temuan-temuan dari literatur, kemudian menghubungkannya satu sama lain dalam suatu alur argumentasi yang koheren (Miles, Huberman, & Saldaña, 2014). Tahap ketiga adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi (conclusion drawing and verification). Pada tahap ini, peneliti merumuskan kesimpulan-kesimpulan analitis berdasarkan pola-pola yang ditemukan dari data, kemudian memverifikasinya dengan merujuk kembali pada sumber data primer dan sekunder untuk memastikan keabsahan dan konsistensi temuan (Miles, Huberman, & Saldaña, 2014). Kesimpulan akhir penelitian dirumuskan dengan mengevaluasi praktik good governance di Indonesia melalui perspektif Politik Kebajikan Sandel dan relevansinya terhadap tujuan konstitusional negara Indonesia.

Sebagai pisau analisis, penelitian ini menggunakan kerangka teoretis komunitarian Michael J. Sandel, khususnya gagasan tentang *The Politics of Virtue*. Sandel (2009) berargumen bahwa keadilan tidak dapat bersifat netral terhadap konsepsi tentang kehidupan yang baik (*the good life*); sebaliknya, keadilan harus tertanam dalam nilai-nilai dan tujuan moral bersama suatu komunitas. Kerangka ini digunakan untuk mengevaluasi secara kritis apakah praktik good governance di Indonesia telah memenuhi substansi moral yang terkandung dalam prinsip-prinsipnya, ataukah justru terjebak dalam formalisme prosedural yang kosong dari nilai.

Kerangka analisis Sandel ini kemudian dikontekstualisasikan dengan Pembukaan UUD 1945 alinea keempat, yang memuat tujuan moral kolektif bangsa Indonesia—melindungi segenap bangsa, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia (Latif, 2011). Dengan demikian, analisis dalam penelitian ini bergerak dalam dua sumbu: sumbu horizontal yang membandingkan konsep ideal good governance dengan realitas implementasinya di Indonesia, serta sumbu vertikal yang mengevaluasi praktik tersebut dari perspektif filosofis-moral komunitarian Sandel menuju cita-cita konstitusional Indonesia.

Untuk menjamin keabsahan dan kredibilitas temuan penelitian, peneliti menerapkan teknik triangulasi sumber (*source triangulation*) dan triangulasi teori (*theory triangulation*) (Denzin, 2012). Triangulasi sumber dilakukan dengan cara membandingkan dan mengkroscek informasi yang diperoleh dari berbagai sumber data yang berbeda dokumen pemerintah, publikasi lembaga internasional, dan literatur akademik untuk memastikan konsistensi dan keandalan data. Sementara itu, triangulasi teori dilakukan dengan cara menganalisis fenomena yang sama dari sudut pandang teoretis yang beragam, yakni perspektif good governance internasional, perspektif liberal, dan perspektif komunitarian Sandel, sehingga diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif dan berimbang. Selain itu, peneliti juga menerapkan prinsip *thick description* (Geertz, 1973), yaitu deskripsi yang mendalam dan kontekstual atas fenomena yang diteliti, sehingga pembaca dapat memahami konteks dan nuansa dari temuan penelitian serta menilai sendiri transferabilitas (*transferability*) temuan tersebut ke dalam konteks yang berbeda.

PEMBAHASAN

Untuk memahami secara mendalam mengapa konsep good governance di Indonesia mengalami reduksi makna, perlu terlebih dahulu ditelaah akar filosofis yang mendasari konsep tersebut. Sebagaimana telah diuraikan dalam latar belakang, konsep good governance yang diperkenalkan oleh lembaga-lembaga internasional sering kali bersandar pada paradigma liberalisme politik, di mana negara diposisikan sebagai entitas netral yang tidak memihak pada konsepsi moral tertentu. Di sinilah kritik komunitarian yang ditawarkan oleh Michael J. Sandel menemukan relevansinya yang paling tajam. Sandel mengkritik pandangan liberalisme yang menuntut negara bersikap netral terhadap berbagai konsepsi tentang "hidup yang baik" (*the good life*). Dalam tradisi liberal, sebagaimana dirumuskan secara sistematis oleh John Rawls dalam *A Theory of Justice* (1971), negara yang adil adalah negara yang tidak memaksakan satu doktrin moral, agama, atau tradisi tertentu kepada warganya. Negara cukup menyediakan kerangka prosedural yang adil—apa yang Rawls sebut sebagai *justice as fairness*—agar

setiap individu bebas mengejar tujuan hidupnya masing-masing (Rawls, 1971). Dalam paradigma ini, negara bertindak layaknya seorang wasit yang netral di atas keberagaman kepentingan dan nilai yang ada dalam masyarakat. Sandel membantah asumsi fundamental tersebut. Kritiknya berakar pada pandangan bahwa manusia bukanlah individu yang sepenuhnya bebas dan terlepas dari ikatan sosial apa yang ia sebut sebagai *unencumbered self* atau "diri yang tak terikat" (Sandel, 1998). Bagi Sandel, identitas manusia tidak terbentuk dalam ruang hampa; ia selalu terikat pada komunitas, tradisi, sejarah, dan narasi moral tertentu yang membentuk siapa dirinya dan apa yang ia anggap bermakna dalam kehidupan. Oleh karena itu, negara tidak bisa dan tidak seharusnya bersikap netral terhadap nilai-nilai moral dan konsepsi tentang kehidupan yang baik (Sandel, 2009).

Dalam pandangan liberalisme Rawlsian, negara yang adil adalah negara yang menjamin kebebasan dan kesetaraan bagi setiap warganya tanpa memihak pada satu doktrin komprehensif tertentu (Rawls, 1993). Negara tidak boleh memaksakan konsepsi tentang kebaikan; ia hanya menyediakan kerangka hak (*framework of rights*) yang memungkinkan setiap individu menentukan dan mengejar visi kehidupannya secara otonom. Asumsi di balik pandangan ini adalah bahwa masyarakat modern yang pluralistis tidak mungkin mencapai kesepakatan tentang "hidup yang baik," sehingga satu-satunya jalan menuju keadilan adalah melalui prosedur yang netral. Sandel menolak asumsi ini dengan argumen yang tajam dan meyakinkan. Menurutnya, netralitas negara adalah sebuah mitos sebuah ilusi yang menyembunyikan kenyataan bahwa setiap kebijakan publik secara inheren selalu merefleksikan penilaian moral tertentu (Sandel, 2009). Ketika negara memutuskan kebijakan tentang aborsi, pernikahan, keadilan ekonomi, hingga kurikulum pendidikan, negara tidak sedang berdiri di atas titik netral; ia sedang mengambil posisi secara eksplisit maupun implisit tentang apa yang dianggap baik, adil, dan layak dalam kehidupan bersama. Sebagaimana ditegaskan Sandel, "ketika negara mencoba untuk netral, negara sebenarnya sedang mengambil posisi moral secara implisit—sering kali posisi yang mengabaikan nilai-nilai substansial" (Sandel, 2009, hlm. 243–246). Dengan demikian, klaim netralitas justru menjadi selubung yang menyembunyikan pilihan-pilihan moral tertentu dari pengawasan publik dan perdebatan demokratis.

Kritik utama komunitarian tidak berhenti pada pembongkaran mitos netralitas, tetapi berfokus secara tajam pada dampak destruktif dari "kekosongan moral" yang ditinggalkan oleh negara yang menarik diri dari urusan kebajikan. Sandel berargumen bahwa ketika negara menolak untuk mendefinisikan dan mempromosikan kebajikan, ruang publik tidak benar-benar menjadi bebas atau netral sebagaimana dijanjikan oleh kaum liberal. Ruang tersebut justru akan diisi oleh kekuatan-kekuatan lain yang beroperasi tanpa kendali moral (Sandel, 2012). Kekuatan pertama yang mengisi kekosongan moral tersebut adalah konsumerisme. Ketika tidak ada narasi bersama tentang apa yang sesungguhnya berharga dalam hidup, nilai manusia secara perlahan bergeser menjadi apa yang bisa mereka beli dan konsumsi. Pasar menggantikan komunitas sebagai penentu utama nilai-nilai sosial (Sandel, 2012). Dalam karyanya *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Sandel mendemonstrasikan bagaimana logika pasar telah merambah hampir ke seluruh aspek kehidupan dari pendidikan, kesehatan, hingga kewarganegaraan mengikis hal-hal yang seharusnya tidak diperjualbelikan dan menggerogoti makna kebersamaan sebagai warga negara (Sandel, 2012).

Kekuatan kedua adalah egoisme individu. Tanpa adanya kewajiban moral terhadap komunitas yang diakui dan dipupuk secara kolektif, individu cenderung hanya berfokus pada hak-hak pribadinya (*rights-oriented*) tanpa mempedulikan kewajiban dan tanggung jawab sosialnya (*responsibilities*) (Sandel, 1998). Hal ini, menurut Sandel, menyebabkan erosi pada ikatan sosial dan memicu alienasi serta fragmentasi masyarakat. Robert Putnam (2000) mendokumentasikan fenomena serupa dalam konteks Amerika Serikat melalui konsep *bowling alone* kemunduran modal sosial (*social capital*) yang ditandai oleh merosotnya partisipasi warga dalam kehidupan komunitas. Sandel melihat fenomena ini sebagai konsekuensi logis dari paradigma liberal yang memperlakukan manusia semata-mata sebagai pemegang hak individual, bukan sebagai anggota komunitas moral yang saling terikat (Sandel, 2009).

Sebagai alternatif terhadap liberalisme prosedural, Sandel dan kaum komunitarian menawarkan apa yang mereka sebut sebagai politik kebaikan bersama (*politics of the common good*). Dalam kerangka ini, negara memiliki peran positif dan aktif untuk membentuk karakter moral warga negaranya, bukan sekadar menjamin kebebasan mereka (Sandel, 2009). Gagasan sentralnya adalah bahwa negara harus menumbuhkan kebajikan warga negara (*civic virtue*) kualitas-kualitas moral yang memungkinkan warga untuk hidup bersama secara bermakna dan bertanggung jawab.

Kebajikan warga negara yang dimaksud oleh Sandel mencakup beberapa dimensi fundamental: rasa tanggung jawab timbal balik (*mutual responsibility*), semangat berkorban demi komunitas, serta kemampuan untuk merefleksikan dan memperdebatkan kebaikan moral secara bersama-sama di ruang publik (Sandel, 2009). Menurut Sandel, kebajikan-kebajikan ini tidak tumbuh secara instan atau alamiah dalam masyarakat yang terpecah-pecah oleh individualisme; ia harus dipupuk dan dikembangkan secara sengaja melalui lembaga-lembaga sosial, institusi pendidikan, dan kebijakan negara yang mendukung ruang publik bersama (Sandel, 2009, 2020). Fasilitas-fasilitas seperti taman kota, perpustakaan umum, transportasi publik, dan sekolah-sekolah negeri yang berkualitas berfungsi bukan hanya sebagai penyedia layanan, melainkan sebagai ruang-ruang perjumpaan di mana warga dari berbagai latar belakang kelas sosial bertemu, berinteraksi, dan mengembangkan rasa kebersamaan sebagai sesama anggota komunitas politik (Sandel, 2020).

Bagi kaum komunitarian, kesejahteraan bersama (*the common good*) bukan sekadar jumlah total dari kepuasan individu sebagaimana dipahami dalam prinsip utilitarianisme (Bentham, 1789; Mill, 1863), melainkan sebuah kondisi di mana warga negara berbagi kehidupan moral yang bermakna dan saling mengikat (Sandel, 2009). Kesejahteraan bersama mensyaratkan adanya narasi kolektif tentang tujuan hidup bermasyarakat dan bernegara sesuatu yang melampaui kalkulasi untung-rugi material dan menyentuh dimensi makna, martabat, dan pengakuan (Taylor, 1989).

Sandel mengajak masyarakat untuk tidak tabu membawa argumen moral dan spiritual ke dalam debat politik (Sandel, 2009). Alih-alih menghindari isu-isu moral yang sensitif demi menjaga ilusi "netralitas," masyarakat justru harus mendiskusikannya secara terbuka dengan rasa saling menghormati. Hal ini bukan berarti negara harus memaksakan satu doktrin moral tertentu, melainkan bahwa diskursus publik tentang keadilan tidak bisa menghindari pertanyaan-pertanyaan moral yang fundamental. Hanya dengan cara inilah, menurut Sandel, masyarakat dapat menemukan keadilan yang sejati keadilan yang tidak sekadar prosedural, tetapi substantif dan bermakna serta memperkuat solidaritas sosial yang menjadi prasyarat bagi kehidupan bersama yang bermartabat (Sandel, 2009, 2020).

Setelah memahami kerangka kritik komunitarian Sandel terhadap netralitas liberal, pertanyaan berikutnya adalah: bagaimana gagasan Politik Kebajikan ini dapat dikontekstualisasikan dalam realitas ketatanegaraan Indonesia? Di sinilah revitalisasi Pancasila menjadi jembatan yang menghubungkan filsafat komunitarian Barat dengan kearifan politik lokal Indonesia. Dalam konteks politik Indonesia, Politik Kebajikan (*Politics of Virtue*) yang berakar pada pandangan komunitarian menemukan bentuk praktisnya melalui revitalisasi Pancasila. Berbeda dengan perspektif liberal yang melihat negara hanya sebagai "penjaga malam" atau wasit yang netral bagi kebebasan individu, perspektif komunitarian dan Pancasila menempatkan negara sebagai aktor moral yang aktif (Latif, 2011). Pemerintahan yang baik (*good governance*) di Indonesia, dengan demikian, tidak hanya diukur dari pertumbuhan ekonomi atau efisiensi birokrasi, melainkan dari sejauh mana negara mampu menjalankan tiga fungsi fundamental: merawat kohesi sosial, mensubstansialisasikan Pancasila, dan melindungi identitas kultural bangsa.

Kohesi sosial merupakan fondasi yang tak tergantikan bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia sebuah negara yang dibangun di atas keberagaman suku, agama, bahasa, dan budaya yang luar biasa kompleks (Hefner, 2000). Merawat kohesi sosial berarti menjaga ikatan, rasa saling percaya (*social trust*), dan solidaritas antaranggota masyarakat agar tetap bersatu, rukun, dan harmonis di tengah berbagai perbedaan. Kohesi sosial adalah "lem" atau pengikat yang membuat warga dalam satu bangsa tidak mudah terpecah belah; ia mengelola perbedaan agar tidak berubah menjadi konflik atau permusuhan, dan menumbuhkan toleransi serta empati dalam kehidupan sehari-hari (Berger-Schmitt, 2002). Dalam bingkai revitalisasi Pancasila, tugas merawat kohesi sosial ini termanifestasi dalam beberapa dimensi yang saling terkait.

Pertama, negara berperan sebagai pengayom moral dan komunitas, sebagaimana tercermin dalam Sila Pertama dan Sila Kedua Pancasila. Dalam kacamata komunitarian, individu tidak bisa dipisahkan dari komunitasnya, dan di Indonesia, identitas spiritual serta kemanusiaan merupakan fondasi sosial yang tak tergoyahkan (Latif, 2011). Indonesia bukanlah negara sekuler yang mengasingkan agama dari ruang publik, namun juga bukan negara teokrasi yang memaksakan satu keyakinan tertentu. Negara hadir untuk memfasilitasi kehidupan beragama yang toleran dan beradab (Bagir, 2014). Merawat kohesi sosial dalam konteks ini berarti memastikan tidak ada kelompok mayoritas yang menindas minoritas, dan tidak ada kelompok minoritas yang bersikap eksklusif. Negara harus aktif mengintervensi ruang-ruang dialog publik untuk meredam polarisasi berbasis identitas yang semakin mengkhawatirkan di era media sosial (Lim, 2017).

Kedua, kohesi sosial di Indonesia memiliki akar kultural yang kuat bernama gotong royong, yang merupakan perwujudan Sila Ketiga Pancasila tentang Persatuan Indonesia. Revitalisasi Pancasila menuntut konsep gotong royong tidak sekadar menjadi jargon seremonial, melainkan diintegrasikan secara nyata ke dalam kebijakan negara (Bowen, 1986). Dalam ranah kebijakan inklusif, negara merawat kohesi dengan membangun infrastruktur dan akses yang merata dari Sabang sampai Merauke, sehingga tidak timbul kecemburuan regional yang dapat memicu disintegrasi. Dalam ranah mitigasi konflik, pemerintah berperan aktif sebagai mediator komunitarian ketika terjadi gesekan antarkelompok, mengedepankan pendekatan restoratif dan kultural daripada sekadar penegakan hukum yang bersifat punitif (Braithwaite, 2002).

Ketiga, pemerintahan yang merawat kohesi sosial menganut prinsip demokrasi permusyawaratan, bukan demokrasi mayoritarian, sebagaimana diamanatkan oleh Sila Keempat Pancasila. Logika "yang kuat yang menang" atau common-denominator politik elektoral yang memecah belah harus ditolak (Hatta, 1957). Musyawarah untuk mufakat mengarahkan pengambilan keputusan pada pencarian titik temu (kalimatun sawa), di mana negara memastikan bahwa kelompok-kelompok kecil dan masyarakat adat tetap memiliki suara dan hak yang setara dalam kebijakan publik (Latif, 2011). Inklusivitas semacam ini memungkinkan setiap warga merasa menjadi bagian utuh dari komunitas nasional, bukan sekadar penonton dari pinggiran.

Keempat, kohesi sosial mustahil terwujud di atas ketimpangan ekonomi yang menganga. Sila Kelima Pancasila tentang Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia menempatkan keadilan ekonomi sebagai perekat sosial yang paling fundamental. Politik Kebajikan melihat kesejahteraan bukan sebagai hasil dari kompetisi pasar bebas semata, melainkan sebagai tanggung jawab bersama seluruh komponen bangsa (Mubyarto, 1988). Negara hadir melalui kebijakan redistribusi kekayaan, jaminan sosial (seperti BPJS), dan penguatan UMKM. Ketika ketimpangan ditekan, potensi konflik horizontal antarkelas sosial dapat diminimalisir. Keadilan sosial, dalam pengertian ini, adalah "lem" paling kuat yang merekatkan persatuan nasional (Latif, 2011).

Pemikiran tentang merawat kohesi sosial ini sejalan secara mendalam dengan gagasan Drs. Mohammad Hatta tentang demokrasi politik dan demokrasi ekonomi. Hatta setuju bahwa Indonesia tidak boleh meniru individualisme Barat yang pincang, namun ia juga memberikan catatan kritis agar negara kekeluargaan tidak terjerumus menjadi negara totaliter atau autokrasi sebagaimana fasisme yang berkembang di Jerman dan Jepang pada masanya (Hatta, 1957). Hatta menuangkan gagasan kekeluargaan ini secara konkret ke dalam sistem ekonomi nasional, yang kemudian termaktub dalam Pasal 33 UUD 1945. Ayat pertama pasal tersebut berbunyi: "Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan" (UUD 1945). Koperasi, dalam pandangan Hatta, bukan sekadar badan usaha, melainkan sendi ekonomi yang memanifestasikan prinsip gotong royong dalam kehidupan ekonomi bangsa (Hatta, 1957; Swasono, 2010).

Lebih dari itu, Hatta berargumen bahwa jauh sebelum Barat datang, desa-desa di Indonesia sudah mempraktikkan demokrasi asli yang berbasis pada tiga hal: rapat (musyawarah), mufakat, dan gotong royong (Hatta, 1957). Konsep inilah yang diadopsi menjadi demokrasi Indonesia—bukan demokrasi liberal yang berbasis voting mayoritas-minoritas secara mutlak, melainkan demokrasi yang berakar pada kearifan komunal masyarakat Nusantara. Pandangan Hatta ini menegaskan bahwa tugas utama pemerintah Indonesia adalah menjaga harmoni di dalam keberagaman. Pemerintahan tidak boleh abai apalagi netral ketika kohesi sosial terancam oleh individualisme ekstrem yang egois maupun kolektivisme radikal yang intoleran. Negara harus aktif menanamkan kebajikan publik (civic virtue), memupuk rasa saling percaya (social trust), dan memastikan bahwa menjadi warga negara Indonesia berarti menjadi bagian dari satu keluarga besar yang saling menopang (Latif, 2011; Hatta, 1957). Secara spesifik, merawat kohesi sosial berarti negara secara aktif memitigasi polarisasi dan memperkuat modal sosial (social capital) di tingkat akar rumput (Putnam, 2000).

Dimensi kedua dari kontekstualisasi Politik Kebajikan di Indonesia adalah substansialisasi Pancasila—sebuah upaya terus-menerus untuk menghidupkan kembali Pancasila bukan sekadar sebagai jargon politik atau alat formalitas, melainkan sebagai kompas moral dan etika hidup bernegara yang memprioritaskan gotong royong (Latif, 2011). Dalam kacamata komunitarian, substansialisasi Pancasila berarti mengembalikan Pancasila sebagai jiwa dan pemandu moral nyata dalam kehidupan bernegara, bukan sekadar simbol atau alat kekuasaan. Pancasila dipandang sebagai ikatan etis (ethical bond) yang

lahir dari akar budaya masyarakat Indonesia sendiri, dengan gotong royong sebagai inti utamanya (Soekarno, 1945; Latif, 2011).

Filsafat komunitarian menekankan bahwa manusia tidak bisa hidup terpisah dari komunitasnya, dan kebaikan bersama (*common good*) jauh lebih penting daripada kebebasan individu yang mutlak (MacIntyre, 1981; Taylor, 1989; Sandel, 2009). Di Indonesia, "Politik Kebajikan" ini mewujud ketika negara dan masyarakat bergerak berdasarkan etika dan moralitas bersama, bukan sekadar persaingan politik praktis. Pancasila, dalam kerangka ini, adalah "kebajikan publik" (*civic virtue*) asli Indonesia yang menyatukan dalam keberagaman (Latif, 2011). Ia bukan konstruksi teoretis yang diimpor dari luar, melainkan kristalisasi dari nilai-nilai yang telah hidup dalam masyarakat Nusantara selama berabad-abad. Namun, kenyataan pahit harus diakui: selama ini, Pancasila sering kali direduksi menjadi komoditas politik (Heryanto, 2006). Reduksi ini terjadi dalam beberapa bentuk yang memprihatinkan. Pancasila dijadikan sebatas teks yang dihafal dalam upacara bendera, dijadikan tameng oleh penguasa untuk menyingkirkan lawan politik, atau dipakai sebagai stempel legitimasi bagi kebijakan-kebijakan yang justru bertentangan dengan substansinya (Bourchier, 2015). Ketika Pancasila hanya menjadi formalitas, dampaknya sangat mengerikan: korupsi, intoleransi, dan ketimpangan sosial tetap merajalela karena tidak ada internalisasi nilai yang sungguh-sungguh (Latif, 2011). Pancasila kehilangan jiwanya—ia menjadi tubuh tanpa roh, kata-kata tanpa makna.

Substansialisasi, oleh karenanya, merupakan sebuah keharusan. Ia berarti melakukan pemaknaan secara mendalam terhadap setiap sila dan mempraktikkannya dalam kebijakan publik serta perilaku sehari-hari. Pancasila harus difungsikan sebagai kompas kebijakan negara setiap undang-undang dan keputusan politik harus diuji dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar: Apakah kebijakan ini berkeadilan sosial? Apakah ini menghormati kemanusiaan? Apakah ini memperkuat atau justru memperlemah persatuan? (Latif, 2011). Pancasila juga harus berfungsi sebagai etika hidup bernegara yang menuntun para pemimpin untuk memiliki integritas (Sila Pertama dan Kedua), menjaga persatuan di atas kepentingan golongan (Sila Ketiga), mengutamakan musyawarah (Sila Keempat), dan berpihak pada rakyat kecil (Sila Kelima) (Notonagoro, 1975).

Inti dari revitalisasi Pancasila terletak pada gotong royong. Soekarno pernah memeras kelima sila Pancasila menjadi satu frasa tunggal: "Gotong Royong" (Soekarno, 1945). Dalam konteks modern, merevitalisasi gotong royong berarti membangun solidaritas sosial—rasa saling peduli antarwarga negara, di mana yang kuat membantu yang lemah, bukan saling menjatuhkan dalam kompetisi yang tidak sehat sebagaimana terjadi dalam kapitalisme murni (Mubyarto, 1988). Gotong royong abad ke-21 juga berarti kolaborasi inklusif yang melibatkan kerja sama antara pemerintah, sektor swasta, dan masyarakat sipil untuk menyelesaikan masalah-masalah bangsa—dari kemiskinan, pendidikan, hingga perubahan iklim (Latif, 2011). Melalui substansialisasi ini, Pancasila dipulihkan fungsinya dari "alat stempel kekuasaan" menjadi "gaya hidup bangsa." Politik tidak lagi dipandang sebagai ajang perebutan kekuasaan yang pragmatis, melainkan sebagai seni mengelola kebaikan bersama demi keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia (Latif, 2011; Sandel, 2009).

Dimensi ketiga dari kontekstualisasi Politik Kebajikan di Indonesia adalah perlindungan kultural sebuah upaya untuk mempertahankan budaya oriental bangsa Indonesia sebagaimana tersirat dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, serta membentengi identitas budaya lokal dan nasional dari penetrasi individualisme ekstrem yang dibawa oleh arus globalisasi (Tomlinson, 1999). Politik Kebajikan dalam konteks Indonesia, khususnya melalui revitalisasi Pancasila, merupakan respons filosofis dan praktis terhadap arus globalisasi yang membawa paham individualisme ekstrem dan hiper-konsumerisme (Sandel, 2012). Melalui kacamata komunitarian, pendekatan ini berfokus pada perlindungan kultural untuk menjaga keberlangsungan identitas budaya yang menjadi fondasi kohesi sosial bangsa Indonesia (Hefner, 2000).

Pemahaman tentang Politik Kebajikan dan komunitarianisme menjadi titik tolak yang penting dalam konteks ini. Politik Kebajikan merupakan sebuah pendekatan politik yang menempatkan moralitas, karakter, etika bersama, dan kebaikan kolektif di atas sekadar perebutan kekuasaan atau prosedur hukum formal (Sandel, 2009). Di Indonesia, "kebajikan tertinggi" ini tertuang dalam nilai-nilai Pancasila. Sementara itu, komunitarianisme adalah pandangan yang percaya bahwa individu tidak bisa dipisahkan dari komunitasnya identitas, moralitas, dan hak-hak seseorang dibentuk oleh masyarakat, budaya, dan sejarah tempat mereka hidup (MacIntyre, 1981; Taylor, 1989). Pandangan ini berbeda secara diametral dengan liberalisme-individualisme yang menganggap individu sepenuhnya otonom dan terpisah dari ikatan sosial.

Revitalisasi Pancasila sebagai fondasi perlindungan kultural bukan sekadar menghafal teks lambang negara, melainkan menghidupkan kembali Pancasila sebagai falsafah hidup aktif (*living ideology*) (Latif, 2011). Sila Pertama dan Kedua membingkai kebajikan spiritual dan kemanusiaan. Sila Ketiga Persatuan Indonesia menjadi inti dari semangat komunitarian, di mana kebersamaan mengalahkan egoisme pribadi atau kelompok. Sila Keempat dan Kelima mengatur bagaimana keputusan diambil secara musyawarah untuk mencapai keadilan bagi seluruh komunitas, bukan hanya segelintir orang (Notonagoro, 1975; Latif, 2011).

Mengapa perlindungan kultural menjadi keniscayaan? Globalisasi, dengan segala manfaatnya, juga membawa penetrasi kultur yang sangat menekankan kebebasan mutlak individu (*hyper-individualism*) dan konsumerisme tanpa batas (Barber, 1995). Jika dibiarkan tanpa penyeimbang, hal ini dapat mengikis tatanan sosial khas Indonesia dengan budaya orientalnya yang kaya dan beragam (Tomlinson, 1999). Di sinilah perlindungan kultural berperan sebagai benteng pertahanan melalui beberapa pilar yang saling menopang. Pilar pertama adalah membentengi identitas lokal. Kebudayaan daerah seperti sistem kekerabatan, hukum adat yang adil, keanekaragaman sosial, dan kearifan lokal—harus dilindungi karena merupakan akar dari kebudayaan nasional (Koentjaraningrat, 1985). Jika budaya lokal punah, identitas nasional akan rapuh. Perlindungan ini bukan berarti menolak perubahan atau menutup diri dari dunia luar, melainkan memastikan bahwa modernisasi berjalan beriringan dengan pelestarian nilai-nilai kultural yang menjadi jati diri bangsa.

Pilar kedua adalah mempertahankan filosofi gotong royong dari ancaman transaksionalisme. Komunitarianisme Indonesia mewujud dalam gotong royong hubungan antarmanusia yang bersifat resiprokal, bermartabat, dan saling menghormati (Bowen, 1986). Perlindungan kultural berusaha memastikan bahwa hubungan antarmanusia dalam konteks asli Indonesia yang dibangun di atas rapat (*musyawarah*), mufakat, dan gotong royong tidak berubah menjadi sekadar hubungan transaksional-ekonomi atau untung-rugi materialistik (Hatta, 1957). Ketika relasi sosial direduksi menjadi kalkulasi pasar, maka yang hilang bukan hanya tradisi, melainkan juga kemanusiaan itu sendiri (Sandel, 2012).

Pilar ketiga adalah menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dalam individualisme ekstrem, "Hak Saya" adalah yang utama dan hampir mutlak. Namun, dalam komunitarianisme Pancasila, hak seseorang dibatasi dan diimbangi oleh kewajiban sosial terhadap komunitas dan negaranya (Latif, 2011). Keseimbangan ini bukan penindasan terhadap kebebasan, melainkan pengakuan bahwa kebebasan yang bermakna hanya mungkin terwujud dalam konteks komunitas yang sehat dan saling menopang (Sandel, 1998).

Secara praktis, kontekstualisasi Politik Kebajikan melalui perlindungan kultural ini dapat diimplementasikan dalam beberapa ranah. Dalam ranah pendidikan berkarakter, politik pendidikan Indonesia harus menyediakan kurikulum yang tidak hanya fokus pada kecerdasan akademis (*kognitif*), tetapi juga pada internalisasi nilai budaya, budi pekerti, dan rasa cinta tanah air (Ki Hajar Dewantara, 1962; Lickona, 1991). Dalam ranah kebijakan publik berbasis komunitas, pembangunan tidak boleh mengorbankan ikatan sosial masyarakat demi modernisasi—misalnya, melalui perlindungan terhadap masyarakat adat dan pasar tradisional dari ekspansi kapital yang destruktif (Li, 2007). Dalam ranah kewargaan digital (*digital citizenship*), pemerintah harus mampu membangun etika bermedia sosial yang santun dan bertanggung jawab, guna menangkal radikalisme ego digital dan budaya *cyberbullying* yang lahir dari kebablasan berekspresi tanpa tanggung jawab sosial (Lim, 2017). Secara keseluruhan, Politik Kebajikan melalui revitalisasi Pancasila adalah upaya sadar bangsa Indonesia untuk menegaskan: "Kita boleh maju dan modern secara global, tetapi kita tidak boleh kehilangan jiwa kita sebagai bangsa yang guyub, bergotong-royong, dan berketuhanan." Dengan melindungi kultur lokal dan nasional, Indonesia menjaga benteng pertahanannya agar tidak hancur oleh egoisme individualis yang dibawa oleh arus modernitas dunia (Latif, 2011). Namun, perlu ditegaskan bahwa perlindungan kultural ini tidak berarti menolak standar *good governance* yang mencakup transparansi, akuntabilitas, partisipasi publik, penegakan hukum, dan efektivitas pelayanan publik—justru standar-standar tersebut dapat terwujud secara lebih otentik dan berkelanjutan ketika ia berakar pada nilai-nilai moral dan kultural yang hidup dalam masyarakat (Sandel, 2009; Grindle, 2004).

PENUTUP

Berdasarkan keseluruhan analisis yang telah diuraikan dalam pembahasan, penelitian ini sampai pada dua kesimpulan fundamental yang saling berkaitan dan memperkuat satu sama lain. Penerapan *Politics of Virtue* (Politik Kebajikan) ala Michael J. Sandel dalam konteks Indonesia menegaskan satu proposisi mendasar: peran negara tidak boleh pasif. Penelitian ini menunjukkan bahwa selama ini, konsep *good governance* di Indonesia mengalami reduksi makna yang sistematis—dari formalisme birokrasi, digitalisasi dangkal, partisipasi seremonial, hingga komodifikasi politik—sebagian besar karena ia bersandar pada paradigma liberal yang menempatkan negara sebagai entitas netral yang enggan memasuki wilayah moral (Sandel, 2009; Pratikno, 2005). Paradigma "negara wasit" ini, sebagaimana telah dibongkar oleh Sandel, bukan hanya ilusi ia juga berbahaya, karena kekosongan moral yang ditinggalkannya akan segera diisi oleh konsumerisme dan egoisme individu yang menggerogoti ikatan sosial masyarakat (Sandel, 2012; Putnam, 2000).

Politik Kebajikan menawarkan jalan keluar bagi Indonesia untuk keluar dari jebakan negara netral yang pasif tersebut. Dengan meninggalkan model "negara wasit" dan beralih menjadi "negara pengasuh kebajikan," pemerintah memikul tanggung jawab moral yang aktif untuk merawat kebersamaan, kohesi sosial, dan solidaritas warga (Sandel, 2009). Model ini bukan sekadar konstruksi teoretis yang diimpor dari luar; ia menemukan resonansi yang sangat mendalam dengan jiwa Pancasila sebagai dasar negara Indonesia (Latif, 2011). Dalam kerangka Pancasila, keadilan sosial tidak pernah dimaknai semata-mata sebagai distribusi kesejahteraan material, melainkan juga sebagai pemeliharaan nilai-nilai luhur budaya bangsa, penguatan ikatan komunal melalui gotong royong, dan perlindungan terhadap martabat setiap warga negara tanpa terkecuali (Notonagoro, 1975; Hatta, 1957).

Penelitian ini menunjukkan bahwa kontekstualisasi Politik Kebajikan di Indonesia termanifestasi melalui tiga dimensi yang saling menopang. Pertama, merawat kohesi sosial negara secara aktif memitigasi polarisasi dan memperkuat modal sosial di tingkat akar rumput, sebagaimana diamanatkan oleh seluruh sila Pancasila dan sejalan dengan gagasan demokrasi asli Indonesia yang dikemukakan oleh Hatta (1957). Kedua, substansialisasi Pancasila menghidupkan kembali Pancasila bukan sebagai jargon politik atau formalitas upacara, melainkan sebagai kompas moral nyata dalam setiap kebijakan publik dan perilaku bernegara, dengan gotong royong sebagai intinya sebagaimana Soekarno (1945) pernah merumuskan. Ketiga, perlindungan kultural membentengi identitas budaya lokal dan nasional dari penetrasi individualisme ekstrem yang dibawa oleh globalisasi, tanpa menutup diri dari kemajuan zaman (Tomlinson, 1999; Latif, 2011).

Oleh karena itu, kesimpulan pertama yang dapat ditegaskan adalah bahwa penguatan peran moral negara dalam kerangka Politik Kebajikan bukan merupakan bentuk otoritarianisme atau pemaksaan doktrin tertentu. Ia justru merupakan bentuk perlindungan terhadap jati diri kultural Indonesia di tengah dinamika zaman yang kian individualistik (Sandel, 2009; Latif, 2011). Negara yang aktif secara moral bukan negara yang menindas, melainkan negara yang merawat merawat kebersamaan, merawat kebajikan, dan merawat makna hidup bernegara yang melampaui sekadar prosedur dan angka-angka di atas kertas. Dengan demikian, *good governance* yang sesungguhnya yang mencakup transparansi, akuntabilitas, partisipasi publik, penegakan hukum, dan efektivitas (UNDP, 1997) hanya dapat terwujud secara maksimal ketika ia berakar pada tujuan moral bersama sebagaimana diamanatkan dalam Pembukaan UUD 1945 alinea keempat, bukan ketika ia direduksi menjadi sekadar instrumen teknis-administratif yang hampa nilai.

Sandel, dalam *The Tyranny of Merit* (2020), memberikan diagnosis yang tajam terhadap krisis politik kontemporer di berbagai negara termasuk fenomena yang sangat relevan dengan Indonesia. Menurutnya, ketidakpuasan rakyat yang merebak di banyak negara bukanlah semata-mata masalah ekonomi atau distribusi kekayaan; ia adalah krisis yang jauh lebih dalam krisis empati dan kebutaan etis para elite (Sandel, 2020). Elite politik, ekonomi, dan intelektual cenderung memandang keberhasilan mereka sebagai pencapaian individual semata hasil dari bakat, kerja keras, dan meritokrasi sehingga mereka kehilangan kemampuan untuk berempati dengan mereka yang tertinggal (Sandel, 2020). Keangkuhan meritokratis (*meritocratic hubris*) ini, menurut Sandel, adalah racun paling mematikan bagi solidaritas sosial dan demokrasi yang bermakna. Dalam konteks Indonesia, diagnosis Sandel ini menemukan relevansinya yang mengejutkan. Ketimpangan ekonomi yang menganga, oligarki politik yang mengakar, serta kesenjangan antara retorika pemerintahan yang baik dan realitas pelayanan publik yang buruk—semua ini bukan sekadar kegagalan teknis, melainkan manifestasi dari krisis moral yang

sistemik (Hadiz, 2010; Aspinall & Berenschot, 2019; Robison & Hadiz, 2004). Para elite baik di pusat maupun di daerah sering kali memandang kekuasaan sebagai hak istimewa yang melekat, bukan sebagai amanah moral yang harus dipertanggungjawabkan kepada rakyat. Ketidakpuasan masyarakat, dalam kerangka ini, menyasar langsung pada ketiadaan empati dan kebutaan etis para elite yang telah terputus dari realitas kehidupan rakyat kebanyakan (Sandel, 2020; Winters, 2011).

Oleh karena itu, membawa pemikiran komunitarian Sandel ke ruang publik Indonesia bukan sekadar latihan akademis atau pengujian teori di ruang kelas. Ia merupakan tindakan pemberdayaan politik moral (moral-political empowerment) yang memiliki daya ubah nyata (Sandel, 2009, 2020). Pemberdayaan ini bergerak dalam setidaknya tiga arah yang saling menguatkan. Pertama, gerakan ini menuntut redistribusi martabat (redistribution of recognition). Mengikuti gagasan Sandel (2020) dan sejalan dengan pemikiran Axel Honneth (1996) tentang the struggle for recognition, keadilan bukan hanya soal siapa mendapat berapa banyak secara material, melainkan juga soal siapa yang diakui, dihormati, dan dianggap bermartabat dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam konteks Indonesia, redistribusi martabat berarti mengakhiri praktik di mana suara petani, nelayan, buruh, pedagang kecil, dan masyarakat adat dianggap kurang bernilai dibandingkan suara para teknokrat, pejabat, dan oligark (Latif, 2011). Setiap warga negara, terlepas dari status sosial dan ekonominya, memiliki hak yang setara untuk didengar, dihargai, dan dilibatkan secara bermakna dalam pengambilan keputusan publik.

Kedua, gerakan ini menolak normalisasi ketimpangan. Selama ini, ketimpangan ekonomi dan sosial sering kali dianggap sebagai konsekuensi alamiah dari meritokrasi mereka yang berhasil pantas mendapat lebih, dan mereka yang gagal harus menerima nasibnya (Sandel, 2020). Politik Kebajikan menolak narasi ini secara fundamental. Ketimpangan bukanlah takdir yang harus diterima, melainkan ketidakadilan yang harus dilawan melalui kebijakan yang berpihak pada kebaikan bersama (common good), sebagaimana diamanatkan oleh Sila Kelima Pancasila tentang Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia (Latif, 2011; Mubyarto, 1988). Sistem ekonomi yang dibangun di atas asas kekeluargaan, sebagaimana digagas oleh Hatta dan termaktub dalam Pasal 33 UUD 1945, merupakan perlawanan konstitusional terhadap normalisasi ketimpangan (Hatta, 1957; Swasono, 2010).

Ketiga, gerakan ini mengingatkan para elite bahwa kekuasaan mereka berakar pada mandat moral rakyat. Dalam tradisi komunitarian, kekuasaan tidak pernah merupakan hak istimewa yang melekat sejak lahir atau pencapaian individual semata; ia selalu merupakan amanah yang bersumber dari kepercayaan komunitas (Sandel, 2009). Ketika elite politik dan ekonomi melupakan akar moral kekuasaannya, ketika mereka memandang jabatan sebagai privilese alih-alih tanggung jawab, maka mereka telah mengkhianati mandat yang diberikan rakyat (Sandel, 2020). Politik Kebajikan menuntut para pemimpin untuk kembali pada kesadaran bahwa legitimasi mereka ditentukan bukan oleh prosedur elektoral semata, melainkan oleh sejauh mana mereka mampu mewujudkan kebajikan publik (civic virtue) dan kebaikan bersama (common good) yang menjadi tujuan fundamental bernegara (Sandel, 2009; Latif, 2011).

Dengan demikian, kedua kesimpulan penelitian ini saling melengkapi dalam satu visi yang utuh. Di satu sisi, negara harus bertransformasi dari entitas netral-pasif menjadi pengasuh kebajikan yang aktif merawat kohesi sosial, mensubstansiasikan Pancasila, dan melindungi identitas kultural bangsa. Di sisi lain, transformasi ini hanya mungkin terjadi apabila dibarengi dengan pemberdayaan politik moral yang menuntut redistribusi martabat, menolak normalisasi ketimpangan, dan mengembalikan kekuasaan pada akar moralnya: mandat rakyat. Hanya dengan menempuh kedua jalan ini secara simultan, good governance di Indonesia dapat dibebaskan dari reduksi makna yang selama ini memenjarakannya, dan dikembalikan pada substansinya yang sejati—sebagai instrumen untuk mewujudkan tujuan moral bersama bangsa Indonesia: melindungi segenap bangsa, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial (UUD 1945).

DAFTAR PUSTAKA

A. Karya Buku Utama

- Kaelan. (2002). *Filsafat Pancasila: Pandangan hidup bangsa Indonesia*. Paradigma.
- Kaelan. (2013). *Negara kebangsaan Pancasila: Kultural, historis, filosofis, yuridis, dan aktualisasinya*. Paradigma.
- Latif, Y. (2011). *Negara paripurna: Historisitas, rasionalitas, dan aktualitas Pancasila*. Gramedia Pustaka Utama.
- Latif, Y. (2014). *Mata air keteladanan: Pancasila dalam perbuatan*. Mizan Pustaka.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (1996). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, M. J. (2005). *Public philosophy: Essays on morality in politics*. Harvard University Press.
- Sandel, M. J. (2007). *The case against perfection: Ethics in the age of genetic engineering*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, M. J. (2009). *Justice: What's the right thing to do?*. Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, M. J. (2012). *What money can't buy: The moral limits of markets*. Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, M. J. (2020). *The tyranny of merit: What's become of the common good?*. Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, M. J., & Piketty, T. (2025). *Equality: What it means and why it matters*. Polity Press.
- Suseno, F. M. (1987). *Etika politik: Prinsip-prinsip moral dasar kenegaraan modern*. Gramedia Pustaka Utama.
- Suseno, F. M. (1995). *Mencari sosok demokrasi: Sebuah telaah filosofis*. Gramedia Pustaka Utama.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.

B. Jurnal, Esai, dan Artikel Ilmiah

- Samsuri. (2004). *Civic virtues dalam pendidikan moral dan kewarganegaraan di Indonesia era Orde Baru*. Fakultas Ilmu Sosial dan Ekonomi, Universitas Negeri Yogyakarta.
- Sandel, M. J. (1984). The procedural republic and the unencumbered self. *Political Theory*, 12(1), 81–96.
- Sandel, M. J. (1989). Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality. *California Law Review*, 77(3), 521–538.
- Sandel, M. J. (2004, April). The case against perfection. *The Atlantic Monthly*, 293(3), 50–62.