

PANDANGAN AXEL HONNETH TENTANG KEADILAN SEBAGAI INSTITUSIONALISASI KEBEBASAN DALAM RELASI PENGAKUAN

Yasintus T. Runesi

Abstract:

This article explores Axel Honneth's normative reconstruction of social liberty as discussed in his book, *Freedom's Right*. Honneth's argument is complex. On one side, he believes that justice can ultimately only be judged in terms of the ideals actually institutionalised in that society. On the other side, he insists that contemporary theories of justice that are guided almost exclusively by the legal paradigm is a theoretical folly. In the first part, this article presents Honneth's critical reading of the differences between negative and reflexive models of freedom. Then it discusses the ideas of democracy as reflexive cooperation of the 'we' in relation to the concept of social freedom. It then reviews Honneth's argument on justice as institutionalised freedom. The author compares Honneth's account of solidarity with Enrique Dussel's views in the fourth part of this article. The conclusion shows that social freedom cannot be realised without a pedagogical process in this exclusion age, and that this process might enlarge the individuals' horizon of solidarity as future citizens.

Keywords:

Axel Honneth • social freedom • justice • Enrique Dussel • solidarity

Introduksi

Kehidupan bersama yang berdamai dan berkeadilan merupakan pertanyaan dan persoalan seumur sejarah manusia. Keadilan yang berdamai dan damai yang berkeadilan merupakan persoalan yang tetap mengundang perhatian dan bahkan semakin mendesak dipikirkan masyarakat semasa ketika intensitas gesekan perbedaan yang meningkat mengarah pada konflik antarwarga. Oleh karenanya, tuntutan dan kebutuhan kondisi berdamai dan berkeadilan mendorong setiap orang untuk bertanya mengenai bentuk-bentuk operasional struktur dan sistem sosial yang menopang cara hidup yang berdamai dan berkeadilan. Ada banyak ulasan yang mengindikasikan bahwa persoalan keadilan tidak pernah selesai dijawab secara tuntas dan memuaskan semua pihak. Keadilan dan perdamaian merupakan persoalan bersama yang menyingkapkan persoalan baru sekaligus membutuhkan tanggapan dan refleksi yang terus-menerus. Barangkali dalam alur penelidikan seperti inilah, Jacques Derrida, misalnya, sampai menyatakan bahwa keadilan tidak lain adalah suatu pengalaman tentang yang tidak mungkin.¹

Tanpa mengabaikan kebutuhan akan perdamaian, orang tahu bahwa tema keadilan merupakan tema yang unik. Setiap orang tidak dapat mendekati keadilan tanpa terlibat di dalamnya, atau bahkan menjadi persoalan dirinya. Pada situasi tertentu, keterlibatan seseorang dalam setiap peristiwa konkret partikular menggerakkannya untuk berusaha keras menggapai dan merasakan keadilan, terutama ketika hak-haknya dinegasi dalam kehidupan bersama. Ketika setiap orang berjuang mendapatkan keadilan, pihak yang lebih kuat dalam posisi-tawar atau memiliki kendali hegemonis lebih mampu mengendalikan wacana tentang keadilan ketimbang pihak yang lemah. Di banyak tempat, orang mendengar atau membaca tentang begitu kuatnya persekusi terhadap kelompok-kelompok minoritas atau mereka yang dianggap tidak termasuk dalam kalkulasi kenormalan mayoritas. Kondisi semacam itu menegaskan bahwa kehidupan bersama selalu mengandung vulnerabilitas, yang dapat melahirkan bentuk-bentuk penghinaan di antara anggota masyarakat. Kondisi tersebut pun menciptakan dalam masyarakat suatu krisis *semua melawan semua*.²

Berhadapan dengan situasi ketidakadilan seperti itu, masyarakat didorong untuk merespons secara lebih serius, sebab di situ terlihat tumpang tindih antara ekspresi hak kebebasan dan kebutuhan tatanan sosial yang lebih berdamai dan berkeadilan. Dalam filsafat politik, orang cukup akrab dengan dua filsuf besar kontemporer yang mencurahkan perhatian mereka pada problem keadilan dan koeksistensi antarkomunitas. John Rawls dengan teori keadilannya³ dan Jürgen Habermas dengan teori hukumnya⁴ mengkonstruksi suatu cara yang dianggap memadai dalam menjawab problem masa kini. Kendati memiliki perbedaan visi tentang keadilan, mereka mengajukan konstruksi teoretis yang sama. Keduanya mengemukakan bentuk persahabatan antarwarga berdasarkan kecocokan historis antara prinsip-prinsip keadilan dan ideal-ideal normatif masyarakat modern-kontemporer.

Pandangan Rawls dan Habermas yang pada umumnya diakui berada dalam lajur pemikiran Kantian menerima bahwa, *pertama*, prinsip-prinsip normatiflah yang memberi legitimasi moral pada perilaku seseorang. *Kedua*, prinsip-prinsip tersebut dapat dipikirkan terlepas dari struktur institusional. Berbeda dengan keduanya, Axel Honneth dalam karyanya tentang fondasi sosial 'democratic *Sittlichkeit*,' menempatkan teori keadilan sebagai pisau analisis sosial dengan tetap memerhatikan kesesuaian antara rasio praktis dan relasi sosial yang ada dalam pengalaman nyata.⁵ Artikel ini adalah sebuah pembacaan gagasan Honneth tersebut. Artikel ini (1) menguraikan gagasan Honneth mengenai kebebasan, (2) melihat hubungannya dengan gagasannya mengenai demokrasi sebagai kerja sama refleksif (*reflexive cooperation*), (3) mendalami gagasannya tentang keadilan sebagai kebebasan yang diinstitusikan, (4) membuat catatan kritis tentang argumen tersebut, dan (5) merumuskan simpulan.

Problem Kebebasan

Dalam *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, gagasan yang menghela telisik kritis-teoretis Honneth ialah telaah apakah suatu institusi sosial cukup adil terhadap warganya. Ukurannya adalah apakah institusi tersebut memungkinkan warganya dapat berkembang secara bebas dan otonom dalam hidup konkretnya. Menurut Honneth, ketika berusaha menemukan implementasi konkret ide-ide revolusi Perancis dalam masyarakat semasa, orang akan bertemu dengan kenyataan bahwa realisasi

ide-ide itu mengalami distorsi dan penyempitan. Dalam konteks masyarakat yang sepenuhnya dikendalikan uang sebagai struktur pemaknaan realitas, kebebasan dipahami hanya sebagai hak individu untuk berjuang mencapai maksimalisasi keuntungan yang sebesar-besarnya. Kesamaan atau kesetaraan secara terbatas dipahami sebagai kesamaan di depan hukum. Dalam hal ini, tempat persahabatan atau persaudaraan (*fraternitas*) diambil alih oleh kompetisi individu dalam kerangka fundamentalisme pasar.⁶

Berhadapan dengan problem semacam ini, terutama dalam konteks hubungan antara kebebasan dan keadilan, John Rawls dan pendukung gagasannya, misalnya, memberikan jawaban berupa prinsip-prinsip umum, serta bagaimana prinsip-prinsip itu ditetapkan. Sebaliknya, Honneth, berangkat dari gagasan utama G. W. F. Hegel, menyatakan bahwa keragaman hak hanya dapat dipahami secara memadai melalui ungkapan kebebasan seseorang dalam otonominya. Usaha Honneth ini merupakan sebetulnya reaktualisasi dan reinterpretasi keyakinan Hegel. Dalam *Philosophy of Mind*, Hegel menulis bahwa ekspresi

“kebebasan yang benar adalah [model] kehidupan etis, di mana tujuan dari kehendak memiliki kandungan universal, bukan subjektif, sebut saja kandungan egosentrik; tetapi kalau kandungan tersebut hanya mungkin di dalam pikiran dan melalui pikiran, hal tersebut tidak lebih dari sesuatu yang tidak masuk akal, yang ingin mengeluarkan pikiran dari etika, agama, ketaatan dan seterusnya.”⁷

Dengan kata lain, bagi Hegel, kebebasan bukanlah konsep melainkan sebuah keterlibatan langsung dalam kehidupan sebagai kondisi yang dialami, dijalani, dan dihayati dalam kehidupan konkret. Apa yang dimaksudkan Hegel inilah yang dirangkum Honneth dalam konsepnya tentang kebebasan sebagai *Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft*.⁸ Honneth lalu mengambil konsepsi tersebut dan berupaya menempatkannya dalam konteks pengalaman nyata masyarakat Abad ke-21 ini dalam gagasannya mengenai demokrasi sebagai kerja sama refleksif.

Terkait hal itu, perlu mendasarkan teori pada pengakuan bahwa sebuah institusi sosial atau suatu tindakan memperoleh legitimasi disebut adil jika dan hanya jika ekspresi kebebasan seseorang itu dalam situasi konkret-partikular dunia-kehidupan, yang dibingkai oleh “faktisitas dan validitas” legal, semakin baik. Misalnya, dalam konteks kehidupan ekonomi, jika kehidupan masyarakat kecil dan marjinal semakin memburuk dari keadaan

sebelumnya, keabsahan keputusan-keputusan tentang manajemen investasi yang mengakibatkan kondisi tersebut tidak dapat disebut adil. Dalam *Philosophy of Right*, Hegel mengupayakan bagaimana hak-hak personal dan kebebasan seseorang dapat menerima isi konkret melalui institusi-institusi dalam negara modern. Ini adalah soal bagaimana kebebasan menubuh *di-dalam-tindakan* melalui dunia konkret dan dilindungi melalui tertib legal yang adil.⁹ Panah argumentasi Hegel hampir sejalan dengan gagasan Rousseau, Kant, dan Fichte yang berupaya untuk menemukan suatu tataan masyarakat-luas yang berdamai dan berkeadilan.

Dalam terang Masa Pencerahan dan Modernitas, sebuah negara, yakni sistem sosial yang terkonstitusi, hanya dapat disebut legitim bila secara umum mampu melindungi ekspresi kebebasan individu setiap anggotanya. Hegel menulis bahwa

“Dasar bagi hukum, secara umum adalah *bidang spirit* (ruang kesadaran) dengan tempat serta titik berangkatnya yang paling tepat adalah kehendak; bahwa kehendak itu sendiri (pada dasarnya) bebas,... dan sistem hukum adalah ruang aktualisasi kebebasan...”¹⁰

Bagi Hegel, hukum harus lebih ditempatkan sebagai tindakan mengizinkan, melindungi, dan menjamin kebebasan individu. Tujuannya ialah agar sistem hukum mampu menghadirkan *ruang* untuk merealisasi kebebasan individu. Dengan begitu, bagi Hegel, hukum (*right/Recht*) tidak hanya merupakan bingkai tindakan. Hukum pun menjadi ruang agar kebebasan individu terwujud dalam kehidupan konkret.¹¹

Untuk mengaktualisasikan idealisme Hegel, Honneth membedakan dua tipe relasi pengakuan. *Pertama*, pengakuan terhadap kebebasan individu yang mencakup kebebasan negatif dan kebebasan refleksif. *Kedua*, pengakuan tentang kebebasan sosial yang mencakup tindakan relasional dalam ruang-ruang personalitas, ekonomi/pasar, dan ruang publik politis.¹² Yang *pertama* berkaitan dengan “sistem tindakan” seseorang yang ditetapkan melalui norma-norma pengakuan legal. Sementara itu, yang *kedua* diarahkan pada pengalaman resiprokal, tempat seseorang menyadari bahwa dirinya diterima melalui motivasi dan maksud sesama. Dalam hal ini, eksistensi orang lain diakui sebagai kondisi yang tersedia demi kepenuhan motivasi dan maksud-maksud seseorang.¹³

Dalam bagian pertama *Freedom's Right*, Honneth berusaha mengungkapkan fakta problematis yang lahir dari asumsi mengenai prakondisi sosial-ontologis bagi kebebasan individu. Kaum liberalis meyakini bahwa kehidupan menjadi baik ketika ekspresi kebebasan individu dalam kondisi konkret-partikular tidak diintervensi oleh pihak luar manapun. Namun, bagaimana pelaksanaan pandangan ini dalam pengalaman nyata, menurut Honneth, adalah sebuah kemungkinan. Sering kali gambaran tampak dalam wujud konkret-kontekstual seperti tindakan melibatkan diri. Honneth membedakan tiga konsep kebebasan yang ada di jantung modernitas: negatif, refleksif, dan sosial. Ketiganya mengandung isi dan konkretisasi masing-masing. Setiap konsep berkaitan dengan yang lain. Ketiganya dibutuhkan bagi sebuah sosialitas yang berdamai dan berkeadilan.

Kebebasan negatif dalam hubungan dengan kontrak-kontrak sosial kemasyarakatan merujuk pada absennya segala bentuk pembatasan dari luar individu. Inilah kebebasan seseorang untuk mengupayakan kepentingannya tanpa mempertimbangkan pencapaian kepentingan itu dari posisi orang lain atau tanpa dirintangi pihak lain—seperti tampak dalam filsafat politik Hobbes, eksistensialisme Sartre, dan teori keadilan Nozick.¹⁴ Honneth menilai bahwa konsepsi tentang kebebasan negatif, yang dinyatakan oleh Hobbes, Sartre, dan Nozick, dalam hubungan dengan tatanan keadilan politis, berasal dari asumsi fiktif tentang keadaan alamiah manusia. Honneth menulis demikian.

“Hampir tanpa kekecualian, perumusan mengenai suatu tataan politik yang adil dimulai dengan penggambaran fiktif mengenai suatu keadaan alamiah. Dengan deskripsi yang berubah-ubah dalam term kekuatan dan cakupannya, para penulis ini memperlihatkan kemungkinan bagaimana interaksi sosial mengambil alih tempat saat otoritas politik absen. (...) Di sana, individu yang diimajinasikan hidup dalam tataan prapolitis ini, diandaikan menerimanya sebagai sebuah pembatasan kecil dan bertindak semata-mata menurut hasrat-hasrat mereka. (...) Prinsip-prinsip ini (*diandaikan*) berlaku juga dalam tatanan politik yang selalu dideterminasi dalam arah yang sama: suatu eksperimen pikiran, sejenis daftar pertanyaan fiktif yang diarahkan kepada subjek-subjek di dalam keadaan alamiah tersebut.”¹⁵

Singkatnya, model kebebasan negatif hanya terfokus pada pembatasan campur tangan atau intervensi pihak luar. Tindakan seseorang seharusnya bebas dari hal-hal eksternal. Dalam konsepsi ini, *tujuan akhir* merupakan dasar motivasi bagi tindakan seseorang. Tujuan tersebut merupakan elemen utama yang dibutuhkan sebagai basis legitimasi dalam tatanan sosial-politik tanpa perlu mempertimbangkan pihak lain. Artinya, kebebasan negatif hanyalah sarana yang dibutuhkan untuk memberi pembenaran atas tindakan seseorang dari sudut pandang kepentingan egosentrisnya.¹⁶ Dalam bahasa Hobbes, kebebasan negatif berarti sifat dasar kepentingan-diri individu yang ditentukan oleh maksud yang dipilih subjek. Bagi Sartre, kebebasan jenis ini ditentukan oleh spontanitas kesadaran prarefleksif, sedangkan bagi Nozick, kebebasan tersebut ditentukan oleh kesementaraan hasrat dan preferensi personal.¹⁷ Dari beberapa pandangan tersebut, Honneth menyatakan bahwa dalam apa yang disebut kebebasan negatif, seseorang hanya menuntut supaya tidak ada pembatasan atau campur tangan dari orang lain ketika ia sedang bertindak. Tetapi, dari dalam dirinya sendiri, subjek bersangkutan tidak mampu membatasi tindakan dirinya ketika berhadapan dengan orang lain yang memiliki kepentingan berbeda, apalagi kalau pihak tersebut merupakan bagian dari kelompok kecil atau minoritas secara sosial, religius, maupun kultural.

Kebebasan refleksif menuntut bahwa tujuan akhir individu selalu bersifat otonom. Tujuan akhir ini berhubungan dengan pertanyaan bagaimana orang menggapai keadilan sosial dalam masyarakat. Apa yang dipilih seharusnya berdasarkan pertimbangan hasrat dan keinginan-keinginan, tanpa campur tangan orang lain. Apa yang diinginkan adalah murni keinginannya sendiri. Gagasan ini bermula dari Rousseau lalu mengemuka melalui konsepsi Kant mengenai otonomi moral (*self-legislation*), yakni dalam moral imperatif dan moral hipotesisnya; melalui Herder dalam konsepsinya mengenai ideal romantik tentang realisasi-diri otentik.¹⁸ Menurut Honneth, keduanya, Kant dan Herder, dengan inspirasi Rousseau, melihat kebebasan individu yang mesti diletakkan pada kehendak bebas individu. Setiap subjek sungguh-sungguh bebas hanya kalau mampu membatasi tindakan-tindakannya berdasarkan intensi atau maksud yang ada. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa orang bebas dari setiap bentuk paksaan.

Walaupun Kant dan Herder diinspirasi Rousseau, Honneth menunjukkan bahwa saat dihadapkan pada kemurnian proses kehendak bebas, Kant dan Herder melihatnya secara berbeda. Kant melihat kehendak bebas sebagai produk otonom akal budi. Sementara itu, Herder menganggap bahwa kemurnian kehendak bebas merupakan pokok pencarian hasrat autentik seseorang. Kant melihatnya sebagai bentuk determinasi-diri. Herder menemukannya sebagai bentuk realisasi-diri. Kant mengidentifikasinya dalam hubungan dengan otonomi diri; Herder dalam hubungan dengan otentisitas ekspresi diri. Menurut Honneth, apa yang dilihat Kant sebagai kapasitas rasional subjek noumenal dapat diinterpretasi sebagai rangkaian kecakapan empiris. Karena itu, tindakan refleksif membutuhkan pelaksanaan kebebasan yang dapat digambarkan sebagai hasil proses sosialisasi. Dalam proses itu, setiap orang dapat belajar melihat diri sebagai sesama-penulis hukum-hukum yang valid secara moral.¹⁹

Dalam perkembangan kemudian, ditemukan upaya detransendentalisasi karakter transendental gagasan Kant. Upaya tersebut didapat melalui penafsiran ulang kerangka klaim-klaim empiris, dan reformulasinya dalam term-term intersubjektif. Jürgen Habermas, misalnya, dengan membaca gagasan Kant melalui kerangka pikir G. H. Mead, meletakkan subjek moral dalam komunitas komunikatif. Di sini, subjek tidak lagi bersifat soliter. Subjek merupakan hasil komunikasi di antara sesama anggota komunitas wicara. Dalam pandangan ini, individu memperoleh otonominya melalui keterlibatannya dalam komunitas komunikatif. Di komunitas tersebut setiap orang belajar melihat diri sebagai pihak yang berada di bawah dan terikat oleh norma-norma moral universal, yang diterima dalam kerja sama dengan sesamanya.

Sampai di sini, menjadi jelas bahwa kebebasan refleksif berkaitan erat dengan problem otonomi individu dan realisasi-diri individu dalam ruang publik sosial. Gagasan tentang otonomi moral individu membutuhkan konsep keadilan prosedural, yang mampu melayani sistem-sistem sosial berdasarkan deliberasi demokrasi atau kerja sama deliberatif. Dengan demikian, menurut Honneth, isi substantif konsepsi keadilan berasal dari prosedur determinasi-diri kolektif dari masyarakat bersangkutan. Akan tetapi, substansi tersebut tidak membantu dalam mengantisipasi

keputusan yang diambil kemudian, yakni bahwa subjek yang otonom mesti mengambil keputusan berdasarkan kepentingannya.²⁰

Dari konsepsi keadilan yang berakar dalam gagasan tentang ideal aktualisasi-diri, ditemukan dua arah penerapan konsepsi tersebut, yakni pendekatan *individualis* dan pendekatan *kolektivis*. Dalam pendekatan *individualis*, reflektivitas aktualisasi-diri dipandang sebagai tindakan eksklusif atau tertutup subjek individual. Totalitas sumber daya sosial dan kondisi-kondisi kultural mesti ditata sedemikian rupa sehingga menopang kebebasan ekspresi otentik setiap individu. Dengan kata lain, tugas pemerintah adalah menciptakan suatu “suasana kebebasan” sosial yang memungkinkan setiap individu membuka kapasitas, kemampuan, dan keyakinan pribadinya demi menggapai kemungkinan-kemungkinan terbaik bagi dirinya. Sementara itu, dalam pendekatan *kolektivis*, individu tidak dapat mengisolasi diri untuk menggapai kemungkinan-kemungkinan terbaik bagi dirinya. Dalam hal ini, individu berada dalam suatu hubungan kerja sama dengan berbagai pihak.²¹

Akhirnya, *kebebasan sosial* berkiblat pada gagasan Hegel mengenai kebebasan sebagai “berada-bersama-yang-lain/di-dalam-yang-lain” (*mutual recognition*).²² Hal ini dalam kaitan dengan demokrasi akan dibahas di bagian berikutnya. Sementara ini, bisa dilihat bahwa bagi Honneth, kebebasan negatif dan refleksif adalah dua bentuk kebebasan dengan status *yang mungkin*.²³ Maka, dalam bagian kedua bukunya, Honneth berargumentasi bahwa kedua bentuk kebebasan yang diasosiasikan dengan kebebasan individu tersebut dan pelembagaan keduanya melalui hukum legal dan praksis moral selalu bersifat satu sisi atau satu dimensi.²⁴ Bila dilihat dari sisi kebebasan refleksif, kebebasan negatif tidak memadai, karena hanya memperhatikan hal-hal eksternal dan tidak memperhatikan rintangan internal bagi determinasi-diri. *Isi* satu tindakan-itu-sendiri tidak pasti bebas. Sebaliknya, kebebasan refleksif individu yang diekspresikan sering mengabaikan kondisi-kondisi sosial masyarakat.

Kedua bentuk kebebasan tersebut hanya diarahkan menuju upaya menciptakan “sebuah keadaan terlindung yang disediakan bagi [kebutuhan] pelampiasan egosentris.”²⁵ Dalam hal ini, patologi sosial muncul bilamana penerapan kedua bentuk kebebasan tersebut menjadi absolut. Penerapan absolut ini muncul berdasarkan interpretasi keliru

akibat kendali subjektivisme individual yang tampak dalam pemaknaan satu sisi atas ekspresi kebebasan seseorang. Patologi menjadi penanda konkret dan gambaran nyata deviasi sosial karena perkembangan keliru ekspresi kebebasan tersebut.²⁶ Artinya, ruang individual sebagai medan ekspresif kebebasan secara serampangan menerabas ruang sosial. Dalam hal ini, ekspresi pikiran dan dorongan individual tidak mampu disesuaikan dengan tatanan sosial yang ada. Ini semacam kediktatoran subjektivisme yang semena-mena dalam ekspresinya di ruang publik.²⁷

Kedua bentuk kebebasan tersebut memberi individu kebebasan untuk bertindak, tetapi realisasi aktualnya, menurut Honneth, masih harus ditentukan oleh kualitas relasi intersubjektivitas (kebebasan sosial) dalam institusi-institusi pengakuan sosial masyarakat, seperti keluarga, pasar, dan ruang publik politik demokrasi. Kualitas hubungan itu hanya terwujud dalam keterlibatan langsung subjek secara konkret partikular. Hanya ketika individu mampu merealisasikan bentuk pengakuan resiprokal ke dalam tindakan-tindakan nyata yang dibutuhkan bagi reproduksi masyarakat—dalam keluarga, ekonomi (pasar), dan politik demokrasi—kebebasan bisa terealisasi. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa komunitas tempat seseorang terlibat langsung mampu menghadirkan keadilan.

Mengingat model kebebasan negatif dan kebebasan positif, kenyataan sosial hanyalah suatu proses peralihan menuju yang ideal tentang kebebasan *in se*. Maka, pemahaman intersubjektivitas Hegelian-Honnethian menuntut agar kualitas relasi sosial yang terkandung dalam praktis sosial dan institusi sosial tampil sebagai medan keterlibatan konkret. Di dalamnya, bentuk-bentuk kebebasan tersebut menubuh secara sosial. Medan konkretisasi kebebasan itu menurut Honneth terjadi dalam ruang ‘kekitaan’ relasi personal, ‘kekitaan’ ekonomi pasar, dan ‘kekitaan’ politik demokrasi. Singkatnya, apa yang disebut sebagai kondisi adil terjadi hanya jika setiap anggota masyarakat memiliki kebebasan maksimal untuk turut berpartisipasi atau mengambil bagian dalam institusi-institusi pengakuan: keluarga, pasar, dan politik demokrasi, sesuai dengan peran masing-masing. Ketiga ruang tersebut secara implisit mengandung norma-norma (ide-ide ‘awal’ mengenai prakondisi sosial dan institusional kebebasan individu) yang memungkinkan kebebasan sosial direalisasikan. Hanya dengan menjaga keseimbangan antara ketiga bentuk kebebasan ini dalam institusi-institusi pengakuan yang berbeda-beda, keadilan dapat terealisasi.

Kekitaan Demokratis

Dengan menemukan bahwa bentuk kebebasan moral dan legal merupakan kondisi kemungkinan di ranah konseptual-imanen; bahwa keduanya menjadi nyata dalam interaksi langsung dalam pengalaman hidup konkret-partikular, Honneth membentangkan rekonstruksi historis dan sosiologis mengenai kebebasan sosial yang mencakup keluarga, pasar, dan politik demokrasi. Ia menyebut ketiga ruang sosial ini tiga sistem tindakan relasional. Artinya, ketiga ruang tersebut menyediakan kemungkinan-kemungkinan bagi subjek agar mampu mencapai otentisitas kehadiran. Maka, Honneth mencoba memperkenalkan praksis sosial dalam institusi-institusi dan perkembangan sosial. Praksis tersebut dapat memberi kontribusi bagi aktualisasi kebebasan sosial, serta meminimalisasi perkembangan yang keliru. Secara analitis-kategoris, ketiganya dapat dijelaskan terpisah. Dalam pengalaman keterlibatan praktis konkret dalam keseharian, ketiganya saling-mengisi (*perikoretik*) dan tidak terpisahkan.

Ada diskontinuitas sekaligus kontinuitas teoretis dengan *locus classicus* pandangan Honneth di *The Struggle for Recognition*. Dalam buku ini, ia mengelaborasi teori sosial dengan mendasarkannya pada gramatika intersubjektif. Teori sosial ini terwujud melalui gerakan sosial, yakni pengakuan intersubjektif di antara aktor-aktor sosial. Dalam *Freedom's Right*, Honneth membangun sebuah teori politik normatif yang membantu memperkenalkan dan membenarkan norma-norma, prinsip-prinsip, dan institusi yang membangun masyarakat berdamai dan berkeadilan. Rekonstruksi normatifnya bersifat ontogenesis, dan bertujuan menjelaskan bagaimana hubungan intersubjektivitas itu terwujud dalam beragam sistem tindakan. Sistem ini mencakup kebutuhan dan kepemilikan individual dalam relasi personal, kepentingan dan kapasitas individual dalam kekitaan ekonomi, dan tujuan-tujuan individual determinasi-diri dalam kekitaan demokrasi.²⁸

Untuk mengembangkan gagasannya mengenai kebebasan sosial melalui ketiga topografi kebebasan di atas, Honneth memakai prinsip individuasi dan inklusi sosial sebagai penuntun rekonstruksi normatif.²⁹ Di satu sisi, hadir tidaknya keadilan dalam kehidupan praktis dinilai dari personalitas seseorang (terbuka atau tidak) pada saling pengakuan (*mutual recognition*),

sehingga semakin meluaslah penerimaan sosial terhadap seseorang dalam merealisasikan dirinya. Di sisi lain, dinilai apakah pribadi bersangkutan termasuk atau tidak di dalam relasi-relasi pengakuan yang ada. Relasi pengakuan ini akan meluaskan lingkaran intersubjek. Maksudnya, jika integrasi sosial menjadi dasar relasi pengakuan masyarakat, akan ditemukan peningkatan atau penguatan aspek moral integrasi sosial masyarakat melalui perluasan pengakuan atau inklusi individu. Secara moral, aspek integrasi sosial diperkuat melalui prinsip individuasi atau inklusi sosial.³⁰

Penolakan terhadap keberadaan kelompok minoritas di daerah mayoritas menunjukkan bahwa kelompok tertentu tidak dianggap dan diakui keberadaannya dalam komunitas warga. Menurut Honneth, terkait dengan sistem tindakan tersebut dalam masyarakat demokratis, apa yang disebut adil tidak hanya ditentukan oleh apakah dan sejauh mana semua anggota masyarakat memiliki kebebasan negatif dan kebebasan refleksif. Lebih jauh, yang disebut adil dialami, jika mungkin oleh semua anggota masyarakat. Masyarakat memiliki kebebasan secara sosial untuk berpartisipasi dalam institusi-institusi pengakuan: keluarga, pasar, dan politik demokrasi, sesuai dengan peran masing-masing. Aktualitas kebebasan melalui keterlibatan di dalam institusi pengakuan, tidak ditentukan oleh orientasi hasrat atau kecenderungan seksual subjek atau keagamaan, misalnya, tetapi oleh kehadirannya sebagai pribadi yang memiliki hak-hak dasar kewargaan politik yang sama dengan orang lain.³¹

Ketiga ruang tersebut secara implisit mengandung norma-norma yang memungkinkan kebebasan sosial terealisasikan. Dalam ungkapan Habermas, sebagaimana dikutip Redder dan Schmidt, ada sumber-sumber prapolitis, dan di atasnya berdiri prinsip-prinsip normatif yang mengatur sosialitas masyarakat secara keseluruhan.³² Dengan menjaga keseimbangan ekspresi-etis ketiga bentuk kebebasan ini dalam institusi-institusi pengakuan yang berbeda, di sana ada keadilan, dan secara moral, integrasi sosial semakin meningkat.

Akan tetapi, untuk mencapai hal itu, Honneth dalam refleksinya mengenai masyarakat demokrasi menyatakan bahwa setiap orang dalam kelompok sosial yang berbeda membutuhkan ruang kebebasan melalui sebarang hubungan kooperatif. Hubungan ini mengandung relasi antara perkembangan personalitas individu dan komunitas demokrasi yang menjadi

payung sosial bersama.³³ Seperti dicatat oleh David Owen, keanggotaan seseorang di setiap kelompok partikular menghasilkan sebetuk kebiasaan bertindak, yang secara sosial bermanfaat *qua* keanggotaannya, sehingga memungkinkan wujud-nyata aspek-aspek partikularnya. Hanya di dalam komunitas demokratis, yang dihayati sebagai model kerekanan sosial antarkelompok dalam relasi yang bebas, *pluralitas aspek* setiap orang mampu direalisasi di dalam jalur hubungan timbal-balik yang saling memperkaya.³⁴

Untuk memperkuat gagasannya mengenai demokrasi sebagai bentuk kerekanan reflektif, Honneth membandingkan dua model teori demokrasi radikal, yakni republikanisme dan proseduralisme.³⁵ Ia mencatat bahwa di satu sisi, kedua bentuk demokrasi radikal ini memiliki sasaran kritik yang sama, yakni demokrasi liberal. Kesamaan tersebut menyangkut cara memahami dan mempraktekkan formasi kehendak demokrasi secara memadai. Hal tersebut diupayakan lewat usaha menemukan bidang fundamental yang tepat bagi proses formasi kehendak demokrasi. Formasi ini dimengerti dalam bingkai konsultasi komunikatif. Jadi, republikanisme dan proseduralisme mencoba menemukan pola yang tepat agar demokrasi menjadi praksis.

Selain kesamaan tersebut, republikanisme dan proseduralisme memiliki perbedaan konseptual menyangkut ruang publik demokrasi. Proseduralisme memahaminya dalam kaitan dengan membenaran-pembenaran moral mengenai aturan-aturan politik. Sementara itu, republikanisme memahaminya dalam term keutamaan masyarakat warga. Proseduralisme memahami ruang publik demokrasi sebagai “prosedur, yang melaluinya, masyarakat mencoba mengatasi persoalan-persoalan politik secara rasional dengan cara yang sah,” sedangkan republikanisme memahami ruang publik demokrasi sebagai “medium, yang melaluinya komunitas politis membangun dirinya sendiri.”³⁶

Lebih dalam lagi, perbedaan keduanya secara jelas tampak dalam gambaran masing-masing model dalam kaitan dengan hukum. Honneth meringkasnya demikian.

“Republikanisme politis pada dasarnya memiliki kecenderungan untuk memahami norma-norma legal sebagai instrumen sosial, yang melaluinya suatu komunitas politis berupaya memelihara identitas mereka. Proseduralisme, sebaliknya, yakin bahwa hak-hak dasar menunjuk pada sebetuk jaminan bagi keberlangsungan eksistensi

melalui hubungan antara ruang publik demokrasi dan administrasi politis masyarakat. Bagi republikanisme, hukum adalah kristalisasi ekspresi-ekspresi partikular pemahaman-diri warga yang bersatu melalui solidaritas sosial, sedangkan proseduralisme merujuk pada sekumpulan peraturan yang disetujui, sebagai ukuran-ukuran pencegahan yang secara moral sah, demi melindungi prosedur-prosedur demokrasi dalam seluruh kompleksitasnya.³⁷

Melihat perbandingan yang dibuat oleh Honneth, Owen menyatakan bahwa kedua bentuk demokrasi radikal tersebut memiliki kekuatan dan kelemahannya masing-masing. Kekuatan teori republikan terletak dalam kemampuannya memperkaya pandangan tentang komunitas politis, ketika pengaturan-diri terpadu erat dengan partisipasi subjek dalam aktivitas bersama secara politis demi mencapai kebaikan umum. Singkatnya, republikanisme memberi ruang bagi persamaan akses pencapaian hak dan tujuan-tujuan hidup bagi semua warga dalam komunitas politik. Teori prosedural, sebaliknya, menyediakan basis yang kuat bagi resolusi rasional ketika berhadapan dengan problem-problem politis. Pada basis tersebut, kesetaraan awal antara otonomi privat dan publik diakui dan dipelihara.³⁸

Selain tentang kekuatan masing-masing, Honneth mencatat pula kelemahannya masing-masing. Pada *republikanisme*, Honneth menilai bahwa kecenderungan memberi prioritas pada aktivitas politik sebagai bentuk tertinggi aktivitas manusia mengakibatkan pendukung republikanisme tidak mampu menoleransi konsepsi-konsepsi kebaikan yang tidak memberi prioritas pada aktivitas politik. Republikanisme juga tidak pernah menunjukkan secara jelas standar institusional bentuk formasi pandangan intersubjektif yang memadai: apakah aktivitas politik itu merupakan sarana atau instrumen, atau malah menjadi tujuan bagi dirinya sendiri.³⁹ Sementara itu, *proseduralisme*, seperti yang ditunjukkan Habermas, memiliki kelemahan dalam konteks bahwa ia tidak dapat memberi jaminan bagi tuntutan prioritas kesetaraan sosial di atas prinsip formasi kehendak demokrasi. Perspektif satu sisi ini mengakibatkan prinsip-prinsip proseduralisme membutuhkan pembenaran bukan lewat prinsip-prinsip yang diajukannya, melainkan pembenaran dari luar prinsip-prinsip yang bersangkutan. Dengan demikian, pendekatan proseduralisme mengabaikan fakta bahwa sebuah ruang publik demokrasi hanya bisa berfungsi kalau ada pengandaian bersama yang diterima oleh setiap pihak yang terlibat dalam diskursus komunikatif.⁴⁰

Dengan kata lain, proseduralisme melindungi kondisi legal yang dibutuhkan oleh setiap pihak, tetapi tanpa suatu kerangka bersama yang mencakup semua pihak yang terlibat dalam reproduksi sosial, dan orang tidak mampu mengetahui bagaimana habitus demokratis mesti dibangun dan dipertahankan.⁴¹ Dalam cara ini, secara tidak langsung Habermas mempertentangkan kebutuhan sistem dan dunia-kehidupan. Karenanya, muncul dua pilar fiksional, yakni mengandaikan (1) keberadaan organisasi tindakan yang bebas-norma, dan (2) keberadaan ruang komunikasi yang bebas-dominasi.⁴² Honneth mengusulkan gagasan tentang bentuk kehidupan etis demokrasi, bukan pertama-tama berdasar pada kebajikan-kebajikan politis seperti dianjurkan model republikan maupun prosedural, tetapi pada kesadaran kerekanaan sosial. Dari sini, kebebasan yang dialami seseorang terbit bukan dari hasil wicara intersubjektif, tetapi kerekanaan komunitas.⁴³

Ini tidak berarti bahwa bersama Honneth orang mesti menolak pendekatan republikanisme maupun proseduralisme. Yang diperlukan adalah penerimaan kedua pendekatan tersebut dalam komplementaritas yang kreatif. Orang tidak bertolak dari prinsip-prinsip normatif, melainkan dari model komunikatif kebebasan yang memungkinkan perkembangan lebih kuat dan memadai formasi kehendak-demokratis. Yang disebut demokrasi sebagai kerja sama reflektif ditandai tiga hal penting. *Pertama*, dalam konteks pluralisme, model ini tidak memberi privilese khusus pada salah satu pendekatan sebagai satu-satunya *locus* kebaikan umum, dan yang akan mengakibatkan politik menjadi satu dimensi saja. Subjek dibebaskan dari kemungkinan *panoptisasi* keyakinan, yang memungkinkannya berganti keanggotaan dari satu keyakinan atau ideologi ke keyakinan atau ideologi lain.⁴⁴

Kedua, karena ruang publik menentukan sarana, yang melaluinya masyarakat berupaya mengatasi problem, pembentukan dan komposisi ruang publik tersebut tergantung pada kriteria rasional penyelesaian setiap masalah. Dalam konteks demokrasi sebagai kerja sama reflektif, diperlukan pembedaan institusi sebagai sebuah keseluruhan yang bergantung pada proses eksperimental. Seturut syarat rasionalitas dari keputusan terdahulu, masyarakat memutuskan bagaimana lembaga negara harus diorganisasi dan bagaimana berhubungan dengan yurisdiksi mereka melayani kebutuhan

masyarakat sipil.⁴⁵ Ini berarti bahwa lembaga negara tidak menjadi tujuan bagi dirinya sendiri, melainkan sudah seharusnya menjadi sarana dan instrumen. Ketika penguatan lembaga-lembaga negara diutamakan—berarti mereka menjadi tujuan—keterlibatan masyarakat sipil adalah sekadar sarana bagi penguatan lembaga-lembaga tersebut. Misalnya, pascapemilu presiden 2019, ditemukan kecenderungan ke penguatan lembaga-lembaga negara, seperti terlihat dalam Peraturan Presiden No. 37, Tahun 2019.

Ketiga, demokrasi sebagai kerja sama refleksif menyumbang bagaimana habitus demokrasi dibentuk dan dipertahankan. Demokrasi sebagai kerja sama refleksif memotivasi masyarakat untuk melibatkan diri dalam ruang demokratik berdasarkan kesadaran pada kerekanan sosial. Kesadaran ini ditunjukkan, misalnya, melalui pemilahan kerja. Gagasan demokrasi sebagai kerja sama refleksif membantu mendamaikan dua elemen penting, yakni deliberasi rasional dan komunitas demokrasi, yang kini dipisahkan sebagai dua hal yang saling bertentangan dalam konteks demokrasi.⁴⁶ Dalam kerangka kerja sama refleksif, perhatian normatif diarahkan dari organ negara kepada kondisi nonkoersif legislasi-diri di antara masyarakat. Di situ, sejauh aktivitas-aktivitas penelitian atau deliberasi tidak mengambil-alih kesamaan partisipasi, dan informasi yang cukup serta tuntutan maksimal kebebasan bagi semua dilindungi, keputusan-keputusan demokratik mendapatkan legitimasi yang cukup.⁴⁷

Sistem tindakan bersama ini disebut ‘relasional’ karena keterlibatan masyarakat dalam konteks formasi kehendak demokrasi yang bersifat saling mengisi (*complement*). Ini juga dapat dipandang sebagai tindakan ‘etis’ karena mereka melibatkan bentuk kewajiban yang tidak dibatasi sekadar sebuah keharusan (*ought*), malah harus dinyatakan bahwa kewajiban diperlukan bagi tindakan kooperatif, yakni kewajiban yang bisa disebut sebagai moralitas. Namun, moralitas ini tidak terdiri atas tindakan menjamin kesempatan bagi determinasi diri, tetapi sebagai bagian intrinsik praksis sosial yang disebut sistem tindakan relasional.⁴⁸ Relasionalitas tindakan ini bisa membentuk ruang kebebasan sosial kalau setiap subjek bisa dipercaya memahami peran konstitutif kewajiban tersebut sebagai tindakan refleksif. Kalau dipaksakan, subjek tidak mampu melihat tindakan itu sebagai wujud objektif kebebasan mereka. Jadi, demokrasi merupakan

kerja sama refleksif antarmasyarakat sebagai ruang kebebasan sosial jika peran kewajiban dalam setiap bidang relasi spesifik (keluarga, pasar, dan negara) mendukung kondisi refleksif, dipandang sebagai hal yang dihasrati dan dijustifikasi dalam sistem tindakan relasional.⁴⁹

Keadilan sebagai Institusionalisasi Kebebasan

Dari penelidikan dan reaktualisasi Honneth terhadap Hegel, ditemukan bahwa keadilan tidak dicapai melalui reduksi atas gagasan itu menjadi prinsip universal atau prosedur tertentu. Keadilan bisa dicapai melalui implementasi konkret apa yang dimaknai adil, dengan ditopang pilar-pilar pengakuan, yakni relasi personal dalam keluarga, masyarakat sipil dalam interaksi ekonomi berkerakyatan, dan dengan bantuan negara. Dalam ruang-ruang tersebut, formasi kehendak demokrasi sebagai ruang partisipasi masyarakat diperluas secara kreatif dan kritis. Ekspresi kebebasan dapat dikatakan adil sejauh bentuk-bentuk relasi sosial melindungi setiap orang dari pelanggaran hak asasinya.

Dalam *Freedom's Right*, Honneth tidak bermaksud mengklaim bahwa proyek idealis Hegel sudah berhasil dalam konteks pluralisme. Yang ditunjukkan adalah bahwa ada identitas substansial antara ketiga pilar pengakuan dan masalah kebebasan, yakni dalam relasi personal, masyarakat sipil, dan formasi kehendak demokratis. Melalui rekonstruksi normatifnya, Honneth menunjukkan bahwa kebebasan negatif yang menekankan otonomi individu dan kebebasan refleksif yang menekankan otentisitas individu bersifat reduktif dan tidak memadai dalam horizon subjek di tengah masyarakat plural. Yang dibutuhkan ialah kesadaran sebagai subjek yang hadir bersama orang lain dalam lembaga-lembaga sosial masyarakat, seperti dalam keluarga, lingkungan ekonomis, dan diskursus demokrasi.

Walaupun mengakui bahwa Hegel tidak cukup berhasil, Honneth tetap menunjukkan juga bahwa Hegel membantu orang keluar dari kerangka berpikir yang melulu legalistis. Ia mencatat bahwa

“Hegel menggunakan metode sebagai sarana untuk menciptakan keseimbangan antara kondisi sosial dan historis dengan pemikiran rasional. Ketika ia mulai membandingkan refleksi tentang tujuan-tujuan individu yang harus dikejar secara rasional dan determinasi empiris sosialisasi kebutuhan dalam modernitas, tujuan subjek harus dikejar

secara realistis demi menggapai aktualisasi diri di bawah pengaruh kondisi-kondisi yang muncul secara bertahap. Untuk membuat maksud Hegel menjadi jelas, kita bisa menyebut penelidikan bagi kesimbangan antara konsep teoretis dan realitas historis sebagai sebuah rekonstruksi normatif.”⁵⁰

Rekonstruksi normatif membantu orang melihat bahwa negara sering tidak cukup mempengaruhi kondisi dalam relasi personal dan sistem ekonomi, ketika bidang-bidang tersebut sepenuhnya digerakkan norma-norma subjektivis (*self-referential*). Sering terdengar keluhan bahwa negara tidak hadir justru ketika negara menjadi sangat legalistis. Honneth kemudian menegaskan bahwa

“penggerak dan medium proses historis perwujudan prinsip kebebasan yang dilembagakan bukanlah hukum (*law*), setidaknya bukanlah yang pertama, tetapi perjuangan sosial atas pemahaman yang tepat mengenai prinsip ini, dan perubahan perilaku yang dihasilkan. Oleh karena itu, fakta bahwa teori-teori keadilan kontemporer dibimbing hampir secara eksklusif oleh paradigma legal merupakan sebetulnya kebodohan teoretis.”⁵¹

Honneth tidak memaksudkan bahwa orang perlu menolak sistem legal dalam berdemokrasi, tetapi bahwa kecenderungan legalistis justru menjadi penyebab ketidakadilan. Orang mengabaikan hal-hal seperti kesadaran moral, kebajikan-kebajikan etis yang menentukan kerekanan, dan reproduksi sosial yang berdamai dan berkeadilan. Menurut Honneth, aspek-aspek sosiologis dan historiografis turut menentukan perubahan perilaku moral dalam kehidupan sehari-hari. Di situ kebebasan sebagai kondisi inheren terwujud dalam keterlibatan setiap orang. Oleh karena itu, kehidupan etis yang demokratis menjadi nyata kalau prinsip kebebasan yang dilembagakan menubuh dalam habitus berpikir dan bertindak masyarakat. Lingkup bidang kehidupan sosial dalam relasi resiprositas, sebagaimana relasi dalam bidang-bidang individual, bersatu dalam sebuah “kita bersama”.⁵²

Di sini sistem sosial kehidupan etis-demokratis merepresentasikan sebuah jaring ketergantungan yang rumit. Dalam jejaring itu, wujud kebebasan dalam satu bidang kehidupan bergantung pada wujud prinsip kebebasan yang mendasari bidang kehidupan lain.⁵³ Jika bentuk relasi antarbidang kehidupan sepenuhnya bersifat legalistis, segala sesuatu dinilai

hanya dari satu aspek dan masyarakat pun menjadi legalistis.⁵⁴ Padahal, prinsip-prinsip ekonomi yang manusiawi, kesadaran-diri warga demokratis dan anggota keluarga yang teremansipasi saling terkait dalam kerangka ideal-ideal masyarakat yang dilembagakan. Bidang yang satu tidak dapat berkembang tanpa hubungan dengan kedua bidang lain. Namun, di atas semua itu, bidang formasi kehendak demokratis mesti mendapatkan prioritas dibanding kedua yang lain karena dua alasan berikut.⁵⁵ *Pertama*, sesuai prinsip negara demokrasi modern, otoritas negara menjaga ruang ini dengan legitimasi perubahan yang dicapai melalui perjuangan sosial di berbagai ruang tindakan menjadi kondisi yang tetap dan dijamin secara legal. Kombinasi elementer antara legislasi-diri demokratis dan bentuk negara konstitusional menjadi pusat. Di dalamnya, pusat-pusat ruang kehidupan lain menjangkarkan diri dalam independensi norma-norma kebebasan. Formasi kehendak demokratis memiliki kekuatan menginterupsi arah wacana serta melindungi hasil-hasil formasi melalui sarana legislasi. *Kedua*, karena prinsip kebebasan merujuk pada hakikat ruang demokrasi dan menandai ruang refleksif bagi penentuan dan tematisasi subjek.

Menurut Honneth, prioritas pada ruang formasi kehendak demokrasi dibandingkan keluarga dan pasar didasarkan pada fakta bahwa sekalipun mekanisme diskursif dapat berlangsung di kedua bidang tersebut, keduanya bukanlah bagian dari bidang struktur institusional. Perbedaan ini lahir dari bentuk pelembagaan kebebasan di bidang-bidang tersebut. Hanya dalam ruang demokratis-politis, interaksi antarwarga melibatkan pertukaran argumen, yakni proses refleksif. Dua bidang lainnya, dalam interaksi kooperatifnya ialah melalui penyelesaian timbal-balik tindakan-tindakan praktis, yang di dalamnya mekanisme refleksif hanya berfungsi menopang keduanya. Di kedua bidang tersebut, persoalan-persoalan menempati prioritas utama yang menuntut penguatan aspek fungsional pikiran ketimbang aspek kritis pikiran.⁵⁶ Dalam ruang publik, formasi kehendak demokratis merepresentasikan dasar dan struktur pelembagaan kebebasan. Di dalamnya kewajiban orang adalah menemukan melalui berbagai diskusi dan dialog yang memajukan, tanggung jawab yang berdamai dan berkeadilan dari otoritas negara di hadapan tantangan perkembangan sosial di masyarakat. Dalam formasi kehendak publik, semua perkembangan yang keliru dan kebijakan-kebijakan politik yang

bersifat opresif menjadi isu yang harus didiskusikan secara kritis secara publik.⁵⁷

Pelembagaan adalah bagaimana kebebasan dan otonomi seseorang mendapatkan tempat ekspresi di ruang publik secara damai dan adil. Jika negara tidak mampu melindungi ekspresi kebebasan seseorang dari ancaman atau persekusi, ada ketidakpedulian negara yang berakibat pada penghancuran ruang publik. Seharusnya proses kehidupan berdemokrasi berdiri di atas beberapa ketentuan normatif, yang berfungsi melindungi dan menguatkan ekspresi kebebasan dalam kekitaan demokrasi dan di kedua bidang lain, yakni keluarga dan pasar. Semakin luas kebebasan sosial seseorang bisa direalisasikan, semakin tinggi kesetaraan, kebebasan, dan kepercayaan-diri warga. Oleh karena itu, mereka yang terlibat deliberasi dan mengupayakan kebaikan dan kesejahteraan tidak bisa mengabaikan hubungan-hubungan sosial di kedua bidang relasi lain.⁵⁸

Setiap orang, lanjut Honneth, memiliki kewajiban mendukung upaya realisasi pelembagaan kebebasan pada setiap momen historis. Tanpa itu, kebebasan di bidang formasi-kehendak demokrasi terlepas dari bidang kebebasan sosial lain dalam jaring institusional ketergantungan ketiganya. Setiap teori demokrasi yang gagal melihat hubungan inheren ketiga bidang di atas, apalagi menghilangkan kriteria normatif proses demokratis, tidak melihat signifikansi bidang formasi kehendak demokrasi sebagai otoritas refleksif. Namun, masyarakat sebagai komunitas politik membutuhkan elemen kultural bersama yang berfungsi sebagai bingkai motivasi, untuk memprioritaskan proses formasi kehendak demokrasi di ruang publik.⁵⁹

Bingkai motivasi ini tidak lain adalah kebebasan sosial yang didefinisikan Honneth sebagai berada bersama orang lain dalam institusi: *ruang institusional* dalam relasi personal, dalam relasi ekonomi pasar, dalam relasi ruang publik politik, yang melindungi relasi pengakuan satu sama lain. Kebebasan sosial pertama-tama bukanlah konsep abstrak, tetapi praksis pengakuan timbal-balik setiap orang yang terlibat dalam institusi-institusi sosial tersebut.⁶⁰ Kebutuhan pemenuhan kebutuhan dan kepentingan seseorang menggambarkan kemungkinan ekspresi langsung kebebasan. Kondisi kemungkinan itu diciptakan dalam interaksi sosial, tempat subjek belajar merumuskan hasrat dan intensinya di level *universal*.

Catatan Kritis

Honneth menunjukkan bahwa keadilan hanya bisa dicapai kalau kebebasan sosial setiap orang atau semua komunitas sosial dan kultural dalam suatu negara dijamin. Pemaksaan nilai kelompok tertentu kepada kelompok lain sudah merupakan tanda ketidakadilan dalam masyarakat. Dalam konteks pluralisme, kondisi-kondisi yang menjamin ekspresi kebebasan setiap orang merupakan syarat penting negara atau masyarakat maju secara berdamai dan berkeadilan. Absennya jaminan terhadap ekspresi kebebasan seseorang atau komunitas marginal tertentu menandai rusaknya mekanisme pengakuan timbal-balik sesama warga. Dalam hal ini, elemen-elemen kultural yang mbingkai kehidupan bersama seperti Pancasila, misalnya, belum berakar sebagai kerangka pikir bersama. Dengan memprioritaskan formasi kehendak demokrasi, tampaknya Honneth bergerak dari ide persaudaraan (*fraternitas*) kepada kepercayaan dan solidaritas. Solidaritas adalah intensionalitas satu sama lain yang melahirkan kepercayaan di masyarakat yang berbeda latar belakang kultural, agama maupun ideologi.⁶¹

Pada pemikiran Honneth, peralihan konsep dari *fraternitas* warisan Revolusi Prancis ke konsepsi solidaritas menandai usahanya keluar dari kerangka kompetisi dan individualisme *ke dalam* yang telah mengambil alih tempat persahabatan. Maksudnya, persahabatan ala kapitalisme dan fundamentalisme pasar itu bersifat instrumental sehingga penciptaan situasi penerimaan bersifat internal dan komunal, yakni terbatas pada kelompok-kelompok kepentingan oligarkis. Sementara itu, solidaritas bersifat terbuka dan meluas, melampaui logika identitas yang cenderung membatasi.

Titik tolak Honneth masih berakar dalam perspektif subjek. Pandangannya tentang pentingnya kebebasan masih berdasarkan perspektif liberalisme yang menempatkan subjek sebagai titik tolak teoretis. Tujuan kehidupan publik dalam kerangka liberalisme adalah pencapaian kebebasan maksimum bagi setiap warga untuk menjadi diri sendiri, serta realisasi maksud, kebutuhan, dan kepentingan pribadi.⁶² Namun, kerangka liberalisme sebagai sebuah teori-super yang komprehensif dan pelembagaan kebebasan sosial cenderung menjadi perspektif yang monopolistis.

Honneth tidak memperlihatkan dengan jelas hubungan antara kebebasan sosial dan hidup baik dalam *Freedom's Right*. Konsep hidup baik absen dari usahanya memperjuangkan kebebasan sosial, padahal tujuan tertinggi kebebasan, menurut Paul Ricoeur, adalah hidup baik, yakni kesempurnaan eksistensi dan pencapaian keutamaan. Ricoeur menyatakan bahwa intensi setiap etika politik adalah “menggapai hidup baik, bersama dan bagi orang lain, dalam institusi-institusi yang adil.”⁶³ Ia menunjukkan bahwa kebebasan hanya terjadi kalau orang sudah memerjuangkan hidup baik bersama-sama. Dalam hidup bersama yang demikian, tindakan atau perilaku setiap kelompok komunitas atau setiap orang, terutama dalam konteks identitas, memiliki posisi hegemonik, tidak merugikan kelompok lain, terutama kelompok marjinal. Maka, hidup baik pertama-tama tidak diarahkan pada kepribadian dalam kerangka harga-diri dan identitas. Dalam konteks keutamaan, hidup baik terlihat melalui *praxis* bersama dan bagi orang lain dalam relasi-relasi yang berdamai dan berkeadilan.

Saya menemukan bahwa gagasan solidaritas Honneth ini memiliki kesamaan dengan Enrique Dussel, hanya dengan titik tolak yang berbeda. Honneth membangun pandangannya dengan bersandarkan pada pandangan liberalisme barat. Sementara itu, Dussel berangkat dari posisi keberlinaan para korban: orang tertindas, orang miskin, janda, yatim piatu, orang asing, dan mereka yang dieksklusi dari *demos* atau dari *forum* yang berteriak dari eksterioritas posisi mereka.⁶⁴ Honneth memilih memberi prioritas pada solidaritas dibanding pada persahabatan karena dalam konteks integrasi sosial, solidaritas tidak mensyaratkan afeksi positif terhadap orang lain, yang merupakan elemen penting persahabatan. Misalnya, dalam relasi ekonomi tindakan setiap orang bagi orang lain dibingkai kepentingan keuntungan ekonomi, suatu tindakan bagi orang lain tanpa intensi bagi pencapaian maksud orang lain. Artinya, afeksi positif tidak memiliki tempat utama. Kalaupun hal ini ada, selalu bersifat terbatas dan disubstitusi kepada keuntungan ekonomis. Intensi dalam relasi ekonomis bertujuan pencapaian atau maksimalisasi kepentingan pribadi yang sering tidak memperhitungkan maksud dan kepentingan orang lain.

Solidaritas bagi Dussel merupakan daya yang mendorong alteritas. Daya tersebut merupakan hasrat metafisis terhadap yang-lain (*the other*). Posisinya berada di luar sistem yang dicakup oleh apa yang disebut tindak intoleransi maupun toleransi. Solidaritas adalah suatu pertanggungjawaban

(*taking-charge*) terhadap yang-lain. Ia adalah sebentuk *respons*. Solidaritas itu universal, karena memiliki referensi pada semua perbedaan: keberlainan mereka yang mengalami kekerasan, didiskriminasi, dieksploitasi, yang marjinal dan tertindas oleh negara maupun kelompok mayoritas, dan seterusnya. Solidaritas Honnethian adalah solidaritas bersama dan bagi orang lain (*for each other*), sedangkan solidaritas Dusselian adalah solidaritas bagi orang lain dalam alteritasnya (*for the others*).

Sampai di sini bisa dikatakan bahwa dalam perspektif Dussel, konsepsi keduanya tentang keadilan bagi setiap orang melalui pelembagaan kebebasan sosial dalam ruang publik demokrasi masih menyimpan benih intoleransi. Benih ini muncul ketika interpretasi-interpretasi yang keliru kebebasan masih menguasai cara pandang kelompok tertentu, terutama kelompok mayoritas yang memiliki hegemoni sosial dan kultural. Oleh karena itu, menurut Dussel, dibutuhkan sebuah pedagogi pembebasan yang berangkat dari praksis pembelajaran aktual. Peserta didik diantar untuk mengalami perbedaan. Mereka belajar memberikan ruang kepada orang lain untuk berekspresi, belajar untuk tidak merasa terancam oleh perbedaan yang diperlihatkan orang lain yang berbeda latar belakang sosial maupun kultural. Honneth yakin bahwa pendidikan pun merupakan tempat dan institusi yang menyediakan kondisi kemungkinan bagi partisipasi warga negara *masa depan* dalam proses berdemokrasi.⁶⁵ Gagasan keduanya penting, mengingat dalam konteks Indonesia yang plural, justru pendidikan menjadi lahan persemaian perpecahan. Pendidikan cenderung menjadi tempat manusia dibentuk untuk memandang mereka yang berbeda keyakinan sebagai musuh.

Dalam konteks masa kini, pendidikan yang dijalankan dalam slogan merdeka belajar demi mendukung kemajuan teknologi, tanpa disadari terjebak dalam kerangka teknokratif. Dalam perspektif Habermas, pendidikan semacam ini justru tidak bertujuan emansipatif. Konsep merdeka belajar dalam kenyataannya mengidentikkan pendidikan dengan pengajaran. Tampaknya saja bersifat holistik. Mengikuti Kant, Honneth menyatakan bahwa proses pendidikan yang mencakup pengembangan ketrampilan, kabajikan pragmatis, dan otonomi mesti menjadi sarana membentuk respek-diri dan kepercayaan-diri yang akan membantu orang untuk hidup sebagai warga republik. Artinya, ketiga hal di atas tidak dimaksud sebagai sarana bagi individu menggapai tujuan-tujuan

ekonomisnya, tetapi sebagai media pengakuan sosial, tempat seseorang melalui proses pedagogis membuat dirinya sadar akan pentingnya nilai-nilai dan sikap yang layak dalam dan bagi kehidupan bersama dalam perbedaan.⁶⁶ Kalau diamati secara kritis bisa tampak bahwa konsep merdeka belajar cenderung terfokus pada aspek yang mendukung logika teknokrasi politik dan dunia kehidupan yang digerakkan oleh logika persaingan ekonomi. Dalam arti ini, sekolah sebagai lembaga pendidikan belum cukup berhasil mempersiapkan peserta didik menjadi warga negara yang terbuka pada perbedaan dan mampu menghargai kebebasan orang lain.

Simpulan

Dalam konteks masyarakat kontemporer, ditemukan kecenderungan bahwa apa yang disebut adil bagi seseorang hanya dan harus dicapai melalui sebuah ketaatan pada positivisme juridikal. Artinya, keadilan diperoleh melalui ketaatan legal, padahal ketaatan dan pemenuhan terhadap hukum bisa berujung 'kematian'. Banyak fakta menunjukkan bahwa pengadilan tidak selalu menjadi tempat orang menemukan keadilan dalam artinya yang paling positif. Ketaatan pada hukum (*law*) pun bisa berbuah kematian.⁶⁷ Bagi Honneth, kecenderungan ini merupakan kekeliruan, sebab keadilan disempitkan pada persoalan undang-undang. Keadilan selalu merupakan hasil keputusan legal. Honneth mengingatkan untuk melihat keadilan sebagai hasil suatu pola relasi antarsesama dalam ruang lingkup relasi personal, relasi ekonomi, dan relasi formasi kehendak demokrasi warga. Dalam bahasa lain, apa yang disebut keadaan adil itu pertama-tama tidak terletak pada kepemilikan kepentingan atau hasrat-hasrat diri yang dilindungi lewat ketaatan pada undang-undang yang mewajibkan. Keadilan terletak pada kesadaran untuk menciptakan situasi penerimaan di antara sesama warga.

Dalam mengembangkan gagasannya mengenai kebebasan sosial melalui ketiga topografi kebebasan di atas, Honneth memakai prinsip individuasi dan inklusi sosial sebagai penuntun rekonstruksi normatif. Artinya, hadir tidaknya keadilan dalam kehidupan praktis dinilai, di satu sisi, dari personalitas keterbukaan seseorang kepada saling pengakuan (*mutual recognition*). Pengakuan ini semakin meluaskan penerimaan sosial terhadap seseorang dalam merealisasikan dirinya. Di sisi lain, keterkaitan orang

dengan relasi-relasi pengakuan yang ada, yang semakin merentangkan lingkaran intersubjek yang saling mengakui. Tantangan di masyarakat kita adalah bahwa penerimaan terhadap seseorang, terutama dalam lingkungan kerja profesional dan keterlibatan formasi demokratis, masih bergantung pada asal-usul kultural atau keagamaan seseorang. Seseorang cenderung dinilai bukan berdasarkan prestasi, tetapi berdasarkan asal-usul.

Oleh karenanya, prasyarat penting yang niscaya bagi penciptaan hidup berdamai dan berkeadilan adalah bahwa masyarakat warga sekurang-kurangnya bersedia belajar menerima semua orang yang dicap sebagai ‘ekterior’. Di sini, pelembagaan kebebasan membutuhkan pendidikan sebagai prakondisi bagi keterlibatan masyarakat dalam kerangka demokrasi sebagai suatu kerja sama refleksif. Pendidikan adalah proses pedagogis yang bertujuan mencapai *praxis* tindakan intersubjektif, yakni solidaritas sebagai hasrat ontologis dalam relasi pengakuan yang adil, untuk mencapai hidup baik sebagai kesempurnaan eksistensi dan pencapaian keutamaan.

Bibliografi:

- Dahl Rendtorff, Jacob. “Axel Honneth: The law of freedom – Institutionalization of freedom in modern societies - A reconstruction and some remarks.” *Journal Nordicum-Mediterraneum*. Vol. 7 no. 2 (2012). <http://nome.unak.is/nm-marzo-2012/vol-7-n-2-2012/45-conference-paper/306> (acces 05.12.2015)
- Derrida, Jacques. “Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority.” *The Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar. London: Routledge, 2002.
- Dussel, Enrique. “From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*.” *Journal of Social Philosophy*, Vol. 38, No. 1 (2007). DOI: 10.1111/j.1467-9833.2007.00367.x
- _____. *Ethics of Liberation*. Trans. Eduardo Mendieta, Camilo Pérez Bustillo, Yolanda Angulo, and Nelson Maldonado-Torres. Durham: Duke University Press, 2013.
- Febler, Christian. *Money: The New Rules of the Game*. Trans. Jacqueline Mathewes. Switzerland: Springer International, 2017.

- Ferrara, Allesandro. "Social Freedom and Reasonable Pluralism: Reflections on *Freedom's Right*." *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 45, No. 6 (July 2019). DOI. 10.1177/019145371984236.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. William Rehg., Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- _____. *The Theory of Communicative Action I*. Trans. Thomas McCharty. Boston: Beacon Press, 1984.
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen W. Wood. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Outlines of the Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Rev. ed. and intro. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. *Philosophy of Mind*. Trans. W. Wallace & A. V. Miller. Rev. by Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Honneth, Axel. "Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today." *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Trans. John Farrell. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.
- _____. "Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation." *Disrespect: The Normative Foundation of Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.
- _____. "Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy." *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*. Eds. Odin Lysaker and Jonas Jakobsen. Leiden: Brill, 2015.
- _____. "Recognition, Democracy and Social Liberty: A Reply." *Philosophy and Social Criticism*, Vol 45, No. 6 (2019). DOI: 10.1177/0191453719843439.
- _____. "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser." *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*. Nancy Fraser and Axel Honneth. Trans. Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke, London: Verso, 2003.

- _____. “The Realm of Actualized Freedom: Hegel’s Notion of a ‘Philosophy of Right’.” *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Trans. Joseph Ganahl. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.
- _____. *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Trans. Joseph Ganahl. Cambridge, UK: Polity Press, 2014.
- _____. *The Critique of Power*. Trans. Kenneth Baynes. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
- _____. *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*. Trans. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2017.
- _____. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, trans. Joel Anderson, Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- Owen, David. “Self-Government and ‘Democracy as Reflexive Cooperation’.” *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Eds. Bert van den Brink and David Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Pinkard, Terry. “Review of Axel Honneth’s, *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*.” *Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal* (2014.10.26). <http://ndpr.nd.edu/news/53335-freedom-s-right-the-social-foundations-of-democratic-life/> (access 12.02.2015).
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Rev. edition. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971].
- Redder, Michael, and Josef Schmidt. “Habermas and Religion.” *An Awareness of What is Missing*. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge, UK: Polity Press, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Schaub, Jörg. “Misdevelopment, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory.” *Critical Horizons*, 16, No. 2 (May 2015). DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000043.
- Tacitus. *The Annals: The Reigns of Tiberius, Claudius, and Nero*. Trans. J. C. Yardley. Intro. Anthony A. Barrett. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Endnotes:

- 1 Jacques Derrida, "Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority," *The Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (London: Routledge, 2002) 244.
- 2 Cf. Axel Honneth, "Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation," *Disrespect: The Normative Foundation of Critical Theory* (Cambridge, UK: Polity Press, 2007) 134.
- 3 John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]).
- 4 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996).
- 5 Axel Honneth, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, trans. Joseph Ganahl (Cambridge, UK: Polity Press, 2014). Edisi Jerman: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011); selanjutnya disingkat Honneth, *Freedom's Right*.
- 6 Axel Honneth, *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*, trans. Joseph Ganahl (Cambridge: Polity Press, 2017); cf. Allesandro Ferrara, "Social Freedom and Reasonable Pluralism: Reflections on *Freedom's Right*," *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 45, No. 6 (July 2019). DOI. 10.1177/0191453719842363; cf. Christian Febler, *Money: The New Rules of the Game*, trans. Jacqueline Mathewes (Switzerland: Springer International, 2017).
- 7 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, trans. W. Wallace & A. V. Miller, rev. by Michael Inwood (Oxford: Oxford University Press, 2010). Sumber Jerman: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III: Die Philosophie des Geistes*, Werke 10, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986) §469.
- 8 Kutipan ini saya ambil dari Jacob Dahl Rendtorff, "Axel Honneth: The law of freedom – Institutionalization of freedom in modern societies - A reconstruction and some remarks," *Journal Nordicum-Mediterraneum* Vol. 7 no. 2 (2012); <http://nome.unak.is/nm-marzo-2012/vol-7-n-2-2012/45-conference-paper/306> (access 05.12.2015).
- 9 Axel Honneth, "The Realm of Actualized Freedom: Hegel's Notion of a 'Philosophy of Right'," *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, trans. Joseph Ganahl (Cambridge, UK: Polity Press, 2012) 20-21.
- 10 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Sebagai pembanding saya menggunakan juga G. W. F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, rev. ed. and intro. Stephen Houlgate (Oxford: Oxford University Press, 2008); dalam kurung oleh saya.
- 11 Honneth, "The Realm of Actualized Freedom," *art. cit.*, 21.
- 12 Saya terbantu oleh pembacaan yang dilakukan oleh Jörg Schaub dalam "Misdevelopment, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory," *Critical Horizons*, 16, No. 2 (May 2015), 112. (access 21.7.2015). DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000043.
- 13 Honneth, *Freedom's Right*, 44-45.
- 14 *Ibid.*, 23.
- 15 *Ibid.*, 25-26.

- 16 *Ibid.*, 27.
- 17 *Ibid.*, 28.
- 18 *Ibid.*, 33.
- 19 *Ibid.*, 34.
- 20 *Ibid.*, 37.
- 21 *Ibid.*, 38-39.
- 22 *Ibid.*, 65.
- 23 *Ibid.*, 123-124.
- 24 *Ibid.*, 67.
- 25 *Ibid.*, 124; dalam kurung oleh saya.
- 26 Dengan merujuk pada gagasannya mengenai reifikasi sosial sebagai bentuk lupa akan pengakuan, dapat dinyatakan bahwa bentuk deviasi sosial yang diakibatkan oleh ekspresi destruktif karena interpretasi yang keliru berakar dalam ketidakmampuan subjek untuk bertindak sebagai *ko-legislator* dalam pengalaman nyatanya. Cf. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, trans. Joel Anderson (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996).
- 27 *Ibid.*, 128. Terry Pinkard dalam catatan reviewnya atas *Freedom's Right* menegaskan bahwa perspektif yang ditawarkan Honneth tentang kebebasan memiliki signifikansi besar yang dibutuhkan saat ini, sebab membantu memberi perhatian pada upaya pembedaan yang seimbang antara institusi-institusi sosial yang lebih kecil seperti keluarga, dengan fungsi institusi yang lebih besar seperti demokrasi dalam kehidupan konkret, berhadapan dengan masalah masyarakat kini, yakni tentang bagaimana fragmentasi dan segmentasi kehidupan kontemporer menghalangi orang dalam mengembangkan kebebasannya atau bahkan kecenderungan untuk secara langsung mengekspresikannya secara tidak tepat. Lih. Terry Pinkard, "Review of Axel Honneth's, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*," *Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal* (2014.10.26); <http://ndpr.nd.edu/news/53335-freedom-s-right-the-social-foundations-of-democratic-life/> (access 12.02.2015).
- 28 Honneth, *Freedom's Right*, 131.
- 29 Cf. Axel Honneth, "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser," *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*, Nancy Fraser and Axel Honneth, trans. Joel Golb, James Ingram, & Christiane Wilke (London: Verso, 2003) 184-185.
- 30 *Ibid.*, 185.
- 31 Bandingkan hal ini dengan lima argumentasi Franz Magnis-Suseno mengenai diskriminasi terhadap para LGBT dalam artikelnya "Perkawinan Sejenis tidak Berdasar," *Kompas*, 23 Februari 2016.
- 32 Cf. Michael Redder & Josef Schmidt, "Habermas and Religion," *An Awareness of What is Missing*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge, UK: Polity Press, 2010) 7.
- 33 Cf. Axel Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today," *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, trans. John Farrell (Cambridge, UK: Polity Press, 2007) 227.
- 34 David Owen, "Self-Government and 'Democracy as Reflexive Co-operation,'" *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. Bert van den Brink & David Owen (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 291.

- 35 Ketika menyebut kedua model demokrasi radikal ini, menurut Honneth, proseduralisme merujuk pada pemikiran yang dikembangkan oleh Habermas dalam bukunya, *Between Facts and Norms*, sedangkan republikanisme merujuk pada pemikiran Arendt yang dikembangkan secara tidak langsung dalam bukunya *On Revolution*. Lih. Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation," *art. cit.*, 218-219, 237n, juga uraian Owen, *art. cit.*, 296-297.
- 36 Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation," *art. cit.*, 218-219.
- 37 *Ibid.*, 219.
- 38 Owen, "Self-Government and 'Democracy as Reflexive Co-operation,'" *art. cit.*, 297.
- 39 Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation," *art. cit.*, 234.
- 40 *Ibid.*, 235.
- 41 Cf. Owen, "Self-Government and 'Democracy as Reflexive Co-operation,'" *art. cit.*, 299.
- 42 Axel Honneth, *The Critique of Power*, trans. Kenneth Baynes (Cambridge, MA: The MIT Press, 1991) 298.
- 43 Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation," *art. cit.*, 233.
- 44 Cf. Owen, "Self-Government and 'Democracy as Reflexive Co-operation,'" *art. cit.*, 301.
- 45 Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation," *art. cit.*, 234.
- 46 *Ibid.*, 232-233; Cf. Owen, "Self-Government and 'Democracy as Reflexive Co-operation,'" *art. cit.*, 301. Menurut Enrique Dussel, pertentangan semacam ini disebabkan teori demokrasi kontemporer sebagaimana tampak dalam karya Rawls dan Habermas, yakni keadilan dipikirkan sebagai sesuatu yang bersifat formal (prosedural - Habermas) atau material (Rawls), yang mengakibatkan hak-hak (*right*) dipertentangkan dengan kebaikan. Lihat kritik Enrique Dussel dalam *Ethics of Liberation*, trans. Eduardo Mendieta, Camilo Pérez Bustillo, Yolanda Angulo, & Nelson Maldonado-Torres, (Durham: Duke University Press, 2013).
- 47 Honneth, *Freedom's Right*, 305.
- 48 *Ibid.*, 125-126.
- 49 *Ibid.*, 126.
- 50 *Ibid.*, 56.
- 51 *Ibid.*, 329.
- 52 *Ibid.*, 330.
- 53 *Ibid.*
- 54 Tacitus (56-117 M), senator Romawi dan sejarawan, menunjukkan bahwa mentalitas legalistik tidak berhubungan dengan baiknya moralitas seseorang atau suatu komunitas *polis*. Sebaliknya mentalitas tersebut seiring sejalan dengan mentalitas warga dan pejabat negara yang korup. Jadi, semakin korup suatu masyarakat, semakin banyak produk hukum yang dikeluarkan. Lih. Tacitus, *The Annals: The Reigns of Tiberius, Claudius, and Nero*, trans. J. C. Yardley, intro. Anthony A. Barrett (Oxford: Oxford University Press, 2008) III.27.
- 55 Honneth, *Freedom's Right*, 331.
- 56 Bandingkan dengan jenis-jenis tindakan menurut Habermas. Lih. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action I*, trans. Thomas McCharty (Boston: Beacon Press, 1984).

- 57 Honneth, *Freedom's Right*, 331-332.
- 58 *Ibid.*, 332.
- 59 *Ibid.*
- 60 *Ibid.*, 49.
- 61 *Ibid.*, 333; Axel Honneth, "Recognition, Democracy and Social Liberty: A Reply," *Philosophy and Social Criticism*, Vol 45, No. 6 (2019), 701. DOI: 10.1177/0191453719843439.
- 62 Honneth, *Freedom's Right*, 126.
- 63 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992) 172.
- 64 Enrique Dussel, "From Fraternity to Solidarity: Toward a Politics of Liberation," *Journal of Social Philosophy*, Vol. 38, No. 1 (2007). DOI: 10.1111/j.1467-9833.2007.00367.x
- 65 Honneth, "Recognition, Democracy and Social Liberty," 697; Axel Honneth, "Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy," *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*, eds. Odin Lysaker and Jonas Jakobsen (Leiden: Brill, 2015). Honneth yang mengikuti jejak teoretis Hegel terjebak dalam kekurangan yang sama, yakni tidak memperhitungkan bagaimana pendidikan harus dilaksanakan. Hegel percaya bahwa formasi diri setiap orang berlangsung di semua bidang kehidupan, tetapi keyakinan itu tidak mendorongnya untuk memikirkan bagaimana pendidikan sebaiknya dijalankan. Honneth mengakui kekurangan tersebut dan menjawabnya dalam refleksinya tentang pendidikan dan ruang publik. Lihat kritik terhadap Honneth dalam Ferrara, "Social Freedom and Reasonable Pluralism," *art. cit.*, 5.
- 66 Honneth, "Education and the Democratic Public Sphere," *art. cit.*, 25.
- 67 Dussel, "From Fraternity to Solidarity," *art. cit.*, 82.