

**Kebebasan yang Kontradiktif:
Metakritik Adorno atas Konsep Kebebasan Kant
dalam *Dialektika Negatif***

Tesis untuk memenuhi sebagian persyaratan
mencapai derajat Magister
Program Studi Magister Filsafat

Diajukan oleh
Jeffrey Willever Jacobson
03720819

Kepada



**PROGRAM PASCASARJANA
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT DRIYARKARA**

Jakarta, Mei 2023

ABSTRAK

- [A] **Nama:** Jeffrey Willever Jacobson (03720819)
- [B] **Judul Tesis:** Kebebasan yang Kontradiktif: Metakritik Adorno atas Konsep Kebebasan Kant dalam *Dialektika Negatif*
- [C] ii + 94 halaman; 2023
- [D] **Kata-kata kunci:** Kebebasan, Marxisme Barat, Mazhab Frankfurt, Metakritik, Dialektika Negatif, Idealisme Transendental, Materialisme, Teori Kritis, Teori dan *Praxis*, Modernitas, Filsafat Moral, Filsafat Praktis, Etika, Filsafat Manusia, Filsafat Sejarah, Filsafat Sosial, Psikoanalisis, Revolusi, Utopia, Akal Budi, Antinomi, Antisistem, Konstelasi, Identitas, Ketidakidentikan, Yang Ditambahkan (*das Hinzutretende*), Kausalitas, Determinisme, Watak Inteligibel, Kehendak, Masyarakat Kapitalis
- [E] **Isi Abstrak:** Tesis ini menganalisis isi dan relevansi metakritik Theodor W. Adorno atas konsep kebebasan Immanuel Kant dalam karya Adorno *Dialektika Negatif*. Pertama, konteks pemikiran Adorno digambarkan, dengan berfokus pada Adorno sebagai pemikir Marxis Barat. Kemudian, proyek umum Adorno dalam *Dialektika Negatif* dipaparkan, sebelum beralih ke pemikiran Kant tentang kebebasan untuk menyediakan konteks bagi pemahaman metakritik Adorno. Adorno mengkritik Kant 'dari luar', menggunakan pemikiran Hegel, Marx, Freud, dan Adorno sendiri, dan dari dalam, menunjukkan masalah logis dalam teks dan konsep Kant. Kritik Adorno dari luar berfokus pada isi sosial terselubung dalam pemikiran Kant. Menurut Adorno, Antinomi Ketiga yang memperlawankan kebebasan dengan kausalitas sebenarnya dipicu oleh kontradiksi dalam masyarakat kapitalis antara kepentingan individu dengan masyarakat. Suara hati Kant dilihat sebagai superego Freudian. Yang Ditambahkan diusulkan sebagai motivasi tindakan. Kritik Adorno dari dalam berfokus pada keterkaitan konseptual di antara kausalitas dan kebebasan yang seharusnya terpisah serta kesulitan watak inteligibel memotivasi tindakan dalam waktu. Metakritik Adorno menunjukkan ketidakidentikan kebebasan dengan dirinya sendiri karena merupakan represi di masa kini dan belum terwujud sesuai dengan makna sejatinya. Metakritik Adorno dinilai kurang relevan karena menuntut perubahan sosial untuk perwujudan kebebasan tetapi tidak mampu mengharapakan atau membayangkan bagaimana perubahan tersebut bisa dilaksanakan.
- [F] **Daftar Pustaka:** 96 (1941–2022)
- [G] **Dosen Pembimbing:** Prof. Dr. J. Sudarminta, M. Phil.

Bab 1: Pendahuluan

Kebebasan merupakan salah satu istilah yang paling sering digunakan, tetapi juga paling terkontestasi, di dunia kontemporer. Semua orang menyukainya, ingin memilikinya, dan mencurigai orang atau instansi yang diduga akan merampasnya. Di wacana politik Amerika Serikat, perdebatan mengenai topik seperti kepemilikan senjata api, politik uang, aborsi, mandat vaksin, perlindungan lingkungan, dan masih banyak lagi tidak berputar jauh dari berbagai pengertian akan kebebasan-kebebasan tertentu. Saat kepresidenan George W. Bush, penyebaran kebebasan digunakan sebagai pembenaran perang di Afganistan dan Irak. Saat ini, dengan semakin diterimanya ideologi neoliberalisme di kalangan elit di seluruh dunia, kebebasan sering dipahami dalam arti sempit sebagai kebebasan pelaku pasar.¹

Tidak jarang, kedua belah pihak dalam pertikaian mengenai isu tertentu menganggap dirinya masing-masing sebagai pembela kebebasan, dan lawannya sebagai pembawa kezaliman. Umumnya fenomena ini dijelaskan dengan membedakan antara pengertian kebebasan, misalnya yang positif versus yang negatif.² Misalnya, terkait kepemilikan senjata api, satu pihak menginginkan kebebasan negatif untuk membawa senjata tanpa dihalangi oleh pemerintah, sementara pihak lain menginginkan kebebasan positif untuk berkembang di lingkungan yang tidak terancam oleh warga bersenjata.

Theodor W. Adorno mengusulkan penjelasan yang lebih provokatif dan jarang didengar: barangkali konsep kebebasan kita pada zaman modern bersifat kontradiktif pada dirinya sendiri. Adorno adalah salah satu filsuf Jerman yang paling besar pada abad ke-20, meskipun dia mungkin lebih terkenal saat ini sebagai kritikus kebudayaan dan seni. Sebagai pemikir Marxis Barat dan anggota Mazhab Frankfurt, dia memanfaatkan banyak sumber daya filosofis yang cenderung diabaikan oleh pemikir Marxis yang lebih ortodoks, khususnya filsafat Jerman klasik.

Tesis ini akan menjelajahi salah satu kontribusi filosofisnya yang selama ini agak kurang mendapat perhatian: “metakritik”nya atas konsep kebebasan dalam pemikiran Immanuel Kant, tokoh utama filsafat modern. Harapan sederhana dari tesis ini ada tiga: penulis bisa memperdalam pemahaman akan pemikiran Adorno, pemikiran Kant, makna kebebasan, dan kemungkinan akan perwujudan kebebasan di dunia kita.

1. Lih., mis., Daniel Stedman Jones, *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 2–8.

2. Lih., mis., Henri Vogt, “Covid and Freedom,” *Social Science Information* 60(4) (2021), 548–559.

1.1 Rumusan Masalah

Ada dua pertanyaan utama yang ingin dijawab oleh tesis ini:

1. Apa isi metakritik Adorno terhadap konsep kebebasan Kant dalam *Dialektika Negatif*?
2. Seberapa relevan metakritik tersebut bagi pemahaman kita akan kebebasan saat ini?

Dua pertanyaan utama ini hanya bisa dijawab setelah beberapa pertanyaan sekunder terlebih dahulu:

1. Bagaimana Adorno menanggapi zamannya dalam pemikirannya?
2. Bagaimana Adorno membaca dan memahami sejarah filsafat?
3. Apa itu metakritik?
4. Apa proyek Adorno dalam *Dialektika Negatif*?
5. Apa konsep kebebasan Kant?

Berikut sistematika penulisan yang menjelaskan bagaimana pertanyaan tersebut dijawab sepanjang tesis.

1.2 Metode

Tesis ini membahas dua pemikir secara cukup mendalam, tetapi metodenya bukan perbandingan. Sebaliknya, karena Adorno membahas masalah kebebasan melalui suatu pembacaan kritis atas Kant, maka pengertian akan posisi Kant merupakan prasyarat bagi pengertian akan posisi Adorno. Dengan kata lain, ‘tokoh utama’ tesis adalah Adorno, yang teks pemikirannya dibahas sepanjang dua setengah dari tiga bab pokok. Kant mengisi peran pendukung tetapi tetap esensial, dan pemikirannya didekati melalui teks primer.

Teks utama tesis ini adalah bab “Kebebasan: Metakritik Akal Budi Praktis” dari *Dialektika Negatif* karya Theodor W. Adorno. Mendekati bab tersebut membutuhkan tiga lapisan kontekstualisasi: (1) *Dialektika Negatif* dipahami dalam konteks hidup dan karya Adorno secara keseluruhan; (2) bab “Kebebasan” dipahami dalam konteks *Dialektika Negatif* secara keseluruhan; dan (3) isi bab “Kebebasan” dipahami dalam konteks pemikiran Kant tentang kebebasan. Untuk lapisan (1), penulis memanfaatkan berbagai teks primer Adorno serta teks-teks sekunder; untuk lapisan (2) penulis menggunakan *Dialektika Negatif* serta teks-teks sekunder; dan untuk lapisan (3) penulis menggunakan

dua karya Kant, *Kritik Akal Budi Murni* dan *Pendasaran Metafisika Moralitas*, serta teks-teks sekunder. Rencana pelaksanaan pendekatan berlapis ini diuraikan di Sistematika Penulisan berikut.

1.3 Sistematika Penulisan

Tesis ini terdiri dari lima bab serta berbagai subbab dan subsubbab (biasanya disebut ‘bagian’), dengan isi dan judul sebagai berikut (subsubbab tidak dimasukkan di sini supaya garis besar struktur tesis tampak dengan jelas):

Bab 1: Pendahuluan

Bab ini memperkenalkan tema dan struktur tesis ini secara singkat. Bab 1 terdiri dari empat subbab: 1.1, Rumusan masalah; 1.2, Metode; 1.3, Sistematika penulisan; dan 1.4, Perihal teks dan terjemahan.

Bab 2: Adorno dan masanya

Bab ini menceritakan kembali riwayat hidup Adorno dan menyajikan konteks pemikirannya. Di bab ini pertanyaan sekunder 1, 2, dan 3 dari Rumusan Masalah dijawab, dan lapisan kontekstualisasi (1) dari Metode dilalui. Bab 2 terdiri dari empat subbab: 2.1, Riwayat hidup; 2.2, Adorno sebagai pemikir Marxis Barat; 2.3, Pengaruh dari luar tradisi Marxis; dan 2.4, Rangkuman.

Bab 3: Menuju Metakritik Akal Budi Praktis

Bab ini menjembatani Bab 2, yang menawarkan konteks umum tentang hidup dan karya Adorno, dan Bab 4, yang menganalisis metakritik Adorno terhadap pemikiran Kant dalam *Dialektika Negatif*. Di bab ini pertanyaan sekunder 4 dan 5 dari Rumusan Masalah dijawab, dan lapisan kontekstualisasi (2) dan (3) dari Metode dilalui. Bab 3 terdiri dari tiga subbab: 3.1, Dialektika negatif: teks dan proyek; 3.2, Konsep kebebasan Kant; dan 3.3, Rangkuman.

Bab 4: Metakritik Akal Budi Praktis

Bab ini mempresentasikan, menganalisis, dan menilai metakritik Adorno terhadap pemikiran Kant dalam *Dialektika Negatif*. Di bab ini kedua pertanyaan utama tesis dijawab. Bab 4 terdiri dari empat subbab: 4.1, Kritik dari luar; 4.2, Kritik dari dalam; 4.3,

Penutup Metakritik Akal Budi Praktis; 4.4 Adorno sang Kantian?; 4.5, Evaluasi; dan 4.6, Rangkuman.

Bab 5: Penutup

Bab ini merangkum kembali bab pokok tesis (2, 3, dan 4) dan mengusulkan proyek penelitian yang lebih lanjut. Bab 5 terdiri dari dua subbab: 5.1, Rangkuman dan 5.2, Penelitian Lebih Lanjut.

1.4 Perihal teks dan terjemahan

Saat ini, *Dialektika Negatif* telah diterjemahkan dua kali ke dalam bahasa Inggris. Versi pertama adalah terjemahan resmi oleh EB Ashton yang pertama kali diterbitkan oleh Continuum pada 1973; versi kedua adalah terjemahan tidak resmi oleh Dennis Redmond yang tersedia di internet. Sangat disayangkan, kedua terjemahan ini sering dinilai kurang bermutu. Konon Robert Hullot-Kentor, yang sudah meraih pujian saat menerjemahkan *Teori Estetik* karya Adorno, sedang mengerjakan terjemahan *Dialektika Negatif* juga, tetapi sudah tidak ada kabar terkait proyek itu selama bertahun-tahun. Selama mengerjakan tesis, penulis berkonsultasi dengan dua terjemahan bahasa Inggris yang tersedia, tetapi rujukan utama penulis adalah *Negative Dialektik*, versi bahasa Jerman yang diterbitkan oleh Suhrkamp. Semua kutipan *Dialektika Negatif* diterjemahkan dari versi bahasa Jerman ini, tetapi halaman di versi resmi bahasa Inggris selalu dicantumkan juga. Untuk karya Adorno yang lain, penulis menggunakan terjemahan bahasa Inggris, kecuali “Pendidikan setelah Auschwitz.”

Teks utama Kant adalah *Kritik Akal Budi Murni* dan *Pendasaran Metafisika Moralitas*. Untuk yang pertama, penulis menggunakan terjemahan bahasa Inggris oleh Werner Pluhar; untuk yang kedua, penulis menggunakan edisi dwibahasa yang dipersiapkan oleh Mary Gregor dan Jens Timmermann. Berkat edisi dwibahasa itu, penulis sempat menerjemahkan kutipan Kant dari bahasa Jerman, tetapi semua kutipan dari *Kritik Akal Budi Murni* diterjemahkan dari bahasa Inggris.

Bab 2: Adorno dan masanya

Bab ini menyajikan konteks historis pemikiran Adorno serta beberapa pokok umum mengenai pemikirannya terkait dengan konteks itu, dan bertujuan untuk memberi orientasi kepada pembaca bagi pembahasan *Dialektika Negatif* secara mendetail di bab berikutnya. Bab ini terdiri dari beberapa subbab: subbab 2.1 menceritakan kembali secara singkat riwayat hidup Adorno, subbab 2.2 memosisikan pemikiran Adorno dalam konteks Marxisme Barat, dan subbab 2.3 membahas pengaruh kepada Adorno dari luar tradisi Marxis yang penting bagi tesis ini: Kant, Hegel, dan Freud. Subbab 2.4 merupakan rangkuman.

2.1 Riwayat hidup³

Theodor Ludwig Wiesengrund (dia baru mulai menggunakan “Adorno,” nama keluarga ibunya, saat dewasa) lahir 11 September 1903 di Frankfurt di keluarga borjuis yang mapan. Ayahnya, Oscar Wiesengrund, seorang Yahudi terasimilasi, bekerja sebagai pedagang anggur; ibunya, Maria Calvelli-Adorno, seorang Katolik dari Korsika, adalah penyanyi opera yang cukup ternama. Adiknya Maria, Agathe, seorang pianis, juga tinggal bersama mereka, dan “dua ibu” inilah yang menanamkan jiwa bermusik Adorno yang akan dia miliki seumur hidupnya. Masa kecil Adorno sangat bahagia. Kecerdasan Adorno muda juga melebihi usianya: pada umur 15 tahun, dia mulai membaca *Kritik Akal Budi Murni* karya Kant setiap Sabtu sore dengan temannya, Siegfried Kracauer. Prosesnya berlangsung selama beberapa tahun. Filsafat dan musik kemudian menjadi bidang keahlian utama bagi Adorno saat dewasa.

Adorno masuk Universitas Frankfurt pada 1921 dan meraih gelar doktor pada 1924 dengan sebuah disertasi yang mengkritik konsep objek dalam pemikiran Husserl. Pada masa kuliahnya Adorno bertemu dua teman yang akan menjadi rekan yang sangat memengaruhi pemikirannya: Max Horkheimer dan Walter Benjamin. Pada 1925 Adorno

3. Isi subbab ini disarikan dari berbagai sumber, terutama Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, terj. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: Belknap Press, 2008); Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, terj. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2005); Martin Jay, *Adorno* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 24–55; Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (London: Verso, 2014), 11–13; Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute* (New York: The Free Press, 1977), 1–23; Reinhard Pabst, “Ein Sohn aus gutem Hause: Theodor W. Adorno’s Kindheit in Frankfurt,” *Forschung Frankfurt* 3-4 2003, 44–47; Sonja Boos, *Speaking the Unspeakable in Postwar Germany: Toward a Public Discourse on the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014), 195–209; serta berbagai sumber insidental yang lain. Rujukan dari luar sumber-sumber tersebut dicantumkan seperlunya.

pindah ke Wina untuk belajar komposisi musik dengan Alban Berg, salah satu murid Arnold Schönberg, komponis yang membawa musik klasik Barat ke era pascatonalitas dengan teknik 12 nadanya. Dengan Mazhab Wina Kedua yang 'dipimpin' Schönberg, Adorno berharap bisa menemukan sebuah klik estetis dan intelektual, tetapi ternyata masa heroik Mazhab itu, yang akan mendukung solidaritas itu, sudah lampau. Schönberg sudah tidak tinggal berdekatan dengan murid-muridnya, sehingga iklim sosial yang Adorno harapkan tidak terwujud. Berg juga kurang mengapresiasi ambisi filosofis Adorno dalam kaitannya dengan musik. Pada saat itu Adorno masih bimbang dengan pilihan vokasinya—musik atau filsafat?—tetapi setelah pengalamannya di Wina, dia tidak lagi mempertimbangkan musik sebagai karier.

Pada 1926 Adorno kembali ke Frankfurt dan mulai menulis habilitasinya (kualifikasi pascadoktoral di Jerman) di bawah bimbingan Hans Cornelius, seorang Neokantian eklektik. Habilitasi Adorno yang pertama, yang berusaha menggabungkan pemikiran Kant dengan Freud tetapi juga bernuansa Marxis, tidak lulus ujian. Pada akhir 1920-an Adorno mulai sering bermain ke Berlin dan bergabung dengan lingkaran sosial bersama, di antara lain, Kracauer, Benjamin, Ernst Bloch, Kurt Weill, dan Bertolt Brecht. Karya Bloch *Roh Utopia* sangat mengesankan bagi Adorno. Meski Adorno selalu menganggap dirinya sebagai tokoh intelektual yang radikal, di masa ini, dipengaruhi teman-temannya, politik pribadinya mulai menjadi lebih Marxis. *Sejarah dan Kesadaran Kelas* karya Lukács sangat ramai dibahas di kalangannya. Pada 1929 Adorno mulai menulis habilitasi baru di bawah bimbingan teolog Paul Tillich; karya tulis habilitasi baru ini, yang di kemudian hari dibukukan dengan judul *Kierkegaard: Konstruksi atas yang Estetik*, diterima oleh panitia penilai habilitasi, dan pada 1931 Adorno menjadi dosen filsafat di Universitas Frankfurt. Pada masa ini juga, Adorno mulai berhubungan dengan Institut Penelitian Sosial (*Institut für Sozialforschung*) yang sejak 1930 dipimpin oleh Horkheimer. Institut itu menerbitkan beberapa artikel dan ulasan Adorno di jurnalnya, tetapi Adorno belum resmi bergabung sebagai anggota.

Setelah Hitler menguasai pemerintah Jerman pada 1933, Adorno kehilangan jabatan dosen dan izinnya untuk mengajar. Usahanya untuk mencari pekerjaan lain juga dihalangi oleh statusnya sebagai bukan bangsa Arya. Adorno, seperti banyak orang Yahudi-Jerman yang terasimilasi, merasakan dirinya lebih Jerman daripada Yahudi; dia terpaksa mengenali keyahudiannya sendiri melalui cara antisemitisme membatasi pilihannya dan akhirnya mengancam nyawanya. Meskipun begitu, Adorno muda dapat

dikatakan cukup naif terkait cara dia memandang Nazisme. Berbagai temannya, seperti Horkheimer, Benjamin, Kracauer, dan Bloch, dengan jelas melihat masa depan Jerman yang suram dan sudah meninggalkan negara itu, tetapi Adorno berpendapat bahwa partai Nazi hanya didukung oleh minoritas pemilih Jerman, bahwa pemerintahannya tidak kompeten, dan bahwa ajaran rasnya terlalu konyol untuk dianggap serius. Namun, menjelang akhir 1934, Adorno akhirnya menerima kenyataan dan pindah ke Oxford untuk menjadi mahasiswa di Kolese Merton. Dia tidak pernah merasa cocok dengan iklim filosofis di Inggris. Pada saat ini Adorno masih berani rajin mengunjungi Jerman, dan dia menikahi Gretel Karplus pada 1937 di Berlin. Pernikahan mereka tidak pernah menghasilkan anak.

Pada 1938 Adorno, bersama Gretel, mengikuti rekannya Horkheimer dan Herbert Marcuse ke Amerika Serikat, pertamanya di kota New York, tempat Institut Penelitian Sosial sudah secara resmi berafiliasi dengan Universitas Columbia, lalu tahun 1941 pindah ke Los Angeles. Los Angeles di masa itu kadang dijuluki “Weimar di pesisir Pasifik” karena begitu banyak tokoh intelektual dari Jerman telah mengungsi ke sana, termasuk Schönberg, Brecht, Thomas Mann, dan Hanns Eisler. Masa ‘pembuangan’ Adorno di AS ternyata sangat produktif. Dia berkembang sebagai sosiolog saat belajar berbagai teknik empiris dalam penelitian sosial dan memimpin tim yang menghasilkan *Kepribadian Otoriter*, suatu kajian mengenai faktor-faktor subjektif yang membuat manusia modern cenderung menerima dan mendukung fasisme. Dia juga menulis beberapa karyanya yang hingga kini paling dikenal: *Dialektika Pencerahan* (bersama Horkheimer), yang mengidentifikasi pencerahan itu sendiri dalam perkembangan historisnya sebagai akar malapetaka-malapetaka abad ke-20, dan juga mengandung kritik masyhur atas ‘industri budaya’; *Minima Moralia*, yang terdiri dari berbagai refleksi fragmentaris mengenai kehidupan di masa kapitalisme akhir; dan *Filsafat Musik Baru* (yang sebagiannya diambil oleh Thomas Mann, tetangga Adorno di LA, untuk novelnya *Doktor Faustus*), yang merayakan progresivisme musik Schönberg dan mencela karya-karya Igor Stravinsky sebagai neoklasisisme yang regresif.

Periode 1950-an dan 1960-an, setelah dia pulang ke Jerman, merupakan masa kejayaan Adorno. Dia menjadi tokoh intelektual publik yang sangat memengaruhi pembentukan budaya politik Republik Federal Jerman. Pada saat itu, banyak orang Jerman hanya ingin membangun negara mereka kembali, tanpa mengakui tanggung

jawab moral mereka terhadap Shoah, baik itu sebagai pelaku atau saksi bisu.⁴ Adorno terus tampil di radio dan televisi (teknik ‘industri budaya’ yang dipelajarinya di AS) dan bersikeras agar rakyat Jerman menghadapi masa lalunya, misalnya di pidato “Pendidikan setelah Auschwitz” yang dibuka dengan pernyataan, “Tuntutan bahwa Auschwitz tidak ada lagi adalah yang pertama-tama bagi pendidikan.”⁵ Adorno juga aktif sebagai profesor filsafat dan sosiologi di Universitas Frankfurt, dan kuliahnya digemari banyak mahasiswa. Selain itu, Adorno menjadi sosiolog terpandang dan memainkan peran utama dalam “pertikaian positivisme” melawan Karl Popper. Kubu Adorno, yang saat itu sudah mulai dikenal dengan sebutan “Mazhab Frankfurt,” beranggapan bahwa sosiologi harus memiliki orientasi kritis terhadap masyarakat sebagai keseluruhan, berbeda dengan kubu “rasionalisme kritis” Popper yang ingin menggunakan ilmu-ilmu alam sebagai model untuk sosiologi.

Adorno juga sangat produktif di masa ini dan menghasilkan banyak tulisan, termasuk kumpulan tulisan pendek seperti *Prisma-Prisma*, *Catatan tentang Sastra*, dan *Disonansi-Disonansi*; karya filosofis seperti *Jargon Kesejatian*, yang mengkritik filsafat eksistensi Jerman, dan *Hegel: Tiga Kajian*; dan buku tentang komponis seperti Beethoven, Wagner, Mahler, dan Berg. Namun, dua karya paling penting dari fase akhir karier Adorno adalah *Dialektika Negatif*, yang merupakan ekspresi Adorno yang paling lengkap tentang pemikiran filosofisnya sendiri dan yang dia sebut sebagai “anak gemukku”; dan *Teori Estetis*, yang belum terselesaikan hingga ia wafat. Kedua buku tersebut sering dianggap sebagai mahakarya Adorno; ada juga indikasi bahwa di periode yang sama, Adorno merencanakan satu lagi buku besar, tentang filsafat moral. Seandainya karya terakhir itu ditulis, maka tiga karya akhir Adorno akan menyerupai tiga *Kritik* Kant dalam struktur maupun isi: *Dialektika Negatif* sebagai analog *Kritik* pertama yang urusannya utamanya adalah filsafat teoretis, buku filsafat moral sebagai analog *Kritik* kedua yang urusannya utamanya adalah filsafat praktis, dan *Teori Estetis* sebagai analog *Kritik* ketiga, yang salah satu tema besarnya adalah estetika.

Bagian akhir hidup Adorno ditandai bentrokan dengan gerakan mahasiswa Kiri Baru. Adorno dan para mahasiswa sebenarnya memiliki banyak pandangan yang sama:

-
4. Mengenai sikap nasional Jerman di masa pasca perang, lih. Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 6–11.
 5. Theodor W. Adorno, “Erziehung nach Auschwitz,” dalam *Ausgewählte Schriften*, jil. 1 (Links Bibliothek), 3: “Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung”; lih. juga Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, terj. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 2005), 191.

bahwa negara dan masyarakat Jerman harus mengakui masa lalu Nazinya, bahwa fasisme laten masih saja mengintai negara Jerman, bahwa polisi terlalu keras terhadap demonstran mahasiswa, dst. Namun, Adorno beranggapan bahwa para mahasiswa kurang matang secara teoretis dan terlalu naif dalam usaha mereka untuk langsung melaksanakan suatu *praxis* yang radikal. Menurut Adorno, hanya teorilah yang merupakan *praxis* asli yang masuk akal pada masa itu dalam sejarah (pokok ini akan dibahas secara lebih mendalam di bawah). Para mahasiswa, sebaliknya, menuntut agar Adorno ikut serta dalam unjuk rasa mereka dan membuka kuliahnya untuk diskusi tentang peristiwa seputar gerakan mahasiswa sebagai konsekuensi praktis dari teori Adorno sendiri. Mereka menganggap Adorno terlalu nyaman dengan posisinya di masyarakat sehingga semangat revolusionernya sudah menghilang. Adorno, pada gilirannya, tetap ingin mempertahankan kemandiriannya sebagai teoretikus. Sayap radikal gerakan mahasiswa sering mengganggu dan berusaha menguasai kuliahnya, sehingga Adorno terpaksa membatalkan kuliahnya di Semester Musim Panas 1969. Pada 6 Agustus 1969, saat berlibur dengan istrinya di Pegunungan Alpen Swiss, Adorno mengalami serangan jantung dan meninggal.

2.2 Adorno sebagai pemikir Marxis Barat

Tesis ini berangkat dari anggapan bahwa Adorno sebaiknya digolongkan sebagai pemikir Marxis Barat. Meskipun hubungan persis antara pemikiran Adorno dengan Marx dan pemikiran Marxian masih diperdebatkan,⁶ kita akan melihat bahwa, setidaknya dalam konteks tesis ini, penggolongan inilah yang paling tepat. Gillian Rose dan Susan Buck-Morss memang benar saat mereka mengatakan bahwa label Marxis, dan bahkan Marxis Hegelian, tidak cukup untuk menjelaskan seluruh pemikiran Adorno.⁷ Di sini, “Barat”nya “Marxis Barat” cukup berjasa karena menyediakan ruang untuk berbagai bidang perhatian khas Adorno seperti filsafat, seni, dan fenomena kebudayaan. Sebaliknya, tanpa label Marxis itu, kita akan sulit memahami dorongan utama di balik *Dialektika Negatif*, teks yang menjadi objek pokok tesis ini.

6. Lih. Peter Osborne, “Adorno and Marx,” dalam *A Companion to Adorno*, ed. Peter E. Gordon dkk. (Hoboken: Wiley, 2020), 303ff.

7. Lih. Rose, *Melancholy Science*, ix; Buck-Morss, *Origin*, xiii.

2.2.1 Apa itu Marxisme Barat?

Istilah Marxisme Barat (kadang juga disebut “Neomarxisme”) merujuk suatu kecenderungan intelektual Marxis yang muncul pada 1920-an; latar belakang bagi perkembangannya adalah kesuksesan Revolusi Oktober di Rusia, disusul beberapa tahun kemudian oleh Stalinisasi Internasional III/Komunis (Komintern), bersamaan dengan kegagalan revolusi komunis lainnya di Eropa, khususnya di Jerman.⁸ “Barat” di sini membedakan pemikiran Marxis Barat dari paham Marxisme Soviet/arus utama saat itu yang dirumuskan oleh Internasional II maupun III.⁹ Pada umumnya, Marxisme Barat dianggap diluncurkan pada 1923 dengan penerbitan dua buku: *Sejarah dan Kesadaran Kelas* karya György Lukács dan *Marxisme dan Filsafat* karya Karl Korsch.¹⁰ Korsch, sedang membahas kembali riwayat karyanya, mengeksplisitkan pemahamannya akan pemikiran dia maupun Lukács sebagai bentuk perlawanan terhadap ideologi Bolshevik yang semakin dipaksakan kepada para komunis di Eropa sebagai berikut: “[s]aat berjalan ke Barat [dari Moskwa], filsafat Marxis-Leninis ini menemukan karya-karya Lukács, saya, dan orang Komunis ‘Barat’ lain yang merupakan *suatu kecenderungan filosofis antagonistik di dalam Internasional Komunis itu sendiri*.”¹¹ Jadi, dari awal Marxisme Barat merupakan gerakan kritis di dalam Marxisme yang sulit berdamai dengan ortodoksi Marxis-Leninis yang semakin kaku dan tidak menoleransi saingan.

Dua aspek yang saling berkaitan dari pemikiran Lukács dan Korsch adalah tekanan mereka kepada Hegelianisme pemikiran Marx dan kritik mereka akan paham materialis dialektis yang lazim di kalangan Bolshevik saat itu. Arus utama komunis, mengikuti pernyataan Engels bahwa kaum buruh merupakan “ahli waris filsafat Jerman klasik,”¹² cenderung menganggap filsafat Hegel (serta hampir semua filsafat modern pra-

-
8. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: Verso, 1979), 42–3; Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), 7–8.
 9. Jay, *Totality*, 2; JG Merquior, *Western Marxism* (London: Paladin, 1986), 1–2; Marcel van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union: A Survey of Critical Theories and Debates since 1917*, terj. Jurriaan Bendien (Leiden: Brill, 2007), 4.
 10. Merquior, *Western Marxism*, 2; Slavoj Žižek, “Varieties of the Transcendental in Western Marxism,” *Problemi International* 3.3 (2019), 6.
 11. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, terj. Fred Halliday (New York: Modern Reader, 1970), 119: “As it moved westwards, this Marxist-Leninist philosophy encountered the works of Lukács, myself, and other ‘Western’ Communists which formed an antagonistic philosophical tendency within the Communist International itself”; lih. juga Andrew Arato dan Paul Breines, *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism* (New York: Seabury Press, 1979), 207–8.
 12. Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, 1941), 61.

Marx) sebagai pemikiran borjuis yang sudah usang dan tidak perlu diperhatikan lagi.¹³ Setelah kematian Marx, Engels, bersama dengan seangkatan teoretikus baru seperti Karl Kautsky dan Georgi Plekhanov, bekerja untuk menyistamkan pemikiran Marx;¹⁴ materialisme dialektis tidak hanya dilihat sebagai teori tentang masyarakat manusia, tetapi juga tentang perkembangan alam semesta.¹⁵ Pandangan ini, melalui tulisan-tulisan Engels yang cenderung lebih singkat, padat, dan jelas ketimbang tulisan Marx, sangat memengaruhi tokoh yang kemudian merumuskan ortodoksi Marxisme sebagai ideologi politik, seperti Lenin dan Stalin.¹⁶ Lukács dan Korsch, sebaliknya, menganggap pandangan ini dangkal; Korsch menyebutnya “amnesia Hegel,” sementara Lukács menyebutnya “Marxisme vulgar.”¹⁷

Aspek dari pemikiran Hegel yang menurut Lukács dan Korsch kurang mendapat perhatian di Marxisme dominan ini adalah peran subjektivitas manusia dalam materialisme dialektis. Marxisme vulgar melihat materialisme dialektis sebagai ilmu objektif yang hanya mendeskripsikan realitas, tetapi menurut Lukács dan Korsch, tanpa saling pengaruh antara subjek dan objek, “materialisme dialektis” tidak sama sekali dapat disebut “dialektis.”¹⁸ Bagi Lukács, pengertian yang lebih dialektis terdapat di “Tesis-tesis mengenai Feuerbach” karya Marx, khususnya nomor XI yang mengatakan bahwa tujuan asli filsafat adalah mengubah dunia, tidak hanya menafsirkannya.¹⁹ Marxisme vulgar, menurut Lukács, hanya menafsirkan dunia dengan mengidentifikasi hukum sejarah yang seakan berjalan dengan sendirinya, layaknya hukum alam. Dalam materialisme yang sungguh dialektis, sebaliknya, subjek revolusioner—kaum proletar—mengubah objeknya—masyarakat kapitalis—melalui pengetahuannya tentang dirinya sendiri maupun masyarakat sebagai keseluruhan.²⁰ Dengan kata lain, menurut Lukács, dengan datangnya kaum proletar dalam sejarah, datanglah juga kesempatan untuk kesatuan antara subjek dengan objek, teori dengan *praxis*, pengetahuan dengan tindakan, ada dengan keharusan.²¹ Salah satu konsekuensi dari tekanan Lukács maupun Korsch pada peran

13. Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 93.

14. Anderson, *Considerations*, 5–6.

15. Lih, mis., Engels, *Feuerbach*, 47–8, 59; li. juga Jacoby, *Defeat*, 38–9.

16. Jacoby, *Defeat*, 52–53.

17. Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 172.

18. Ibid.; li. juga Franz Magnis-Suseno, *Dalam Bayang-Bayang Lenin: Enam Pemikir Marxism dari Lenin sampai Tan Malaka* (Jakarta: Gramedia, 2016), 141ff.

19. Karl Marx dan Frederick Engels, *Selected Works* Jil. 1 (Moscow: Progress Publishers, 1976), 15.

20. Jay, *Totality*, 108; li. juga Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, terj. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: MIT Press, 1971), 2–3.

21. Jay, *Totality*, 110; li. juga Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 86–7.

subjek dalam mewujudkan revolusi adalah revolusi tersebut tidak dapat diandalkan begitu saja sebagai keniscayaan sejarah seperti yang dilakukan dalam Marxisme vulgar. Kritik ini tidak diterima dengan baik oleh Internasionale Komunis.²²

Untuk memahami mengapa pemikiran Lukács dan Korsch mendapat kecaman yang begitu berat, perlu kita menilik secara lebih mendetail konteks historis gerakan sosialis pada 1920-an. Saat itu, Uni Soviet dilihat sebagai teladan, tempat revolusi telah berhasil dan yang dianggap akan memicu revolusi di seluruh Eropa.²³ Para pemimpin Uni Soviet, sebaliknya, merasa bahwa keberhasilan mereka di masa depan tergantung dari keberhasilan revolusi lain di Eropa, supaya Uni Soviet yang masih terbelakang secara ekonomi bisa menerima dukungan dari luar. Negara yang paling diharapkan adalah Jerman, karena memiliki gerakan buruh yang kuat.²⁴ Keadaan ini diakui oleh Lenin sendiri saat dia mengatakan, “[t]anpa revolusi di Jerman, kita pasti akan kalah.”²⁵ Dalam konteks kegagalan revolusi itu, Stalin (yang menggantikan Lenin sebagai pemimpin Uni Soviet setelah wafatnya Lenin pada 1924) menerapkan kebijakan “Sosialisme di Satu Negara”: tujuan komunisme internasional bukan lagi revolusi di seluruh dunia melainkan penopangan Uni Soviet sebagai benteng komunisme di dunia. Sementara itu, Uni Soviet menjadi pusat birokratis dan intelektual bagi seluruh Komintern, dan partai-partai komunis di Eropa yang dahulunya cenderung mandiri dan demokratis menjadi kaki tangan belaka.²⁶ Lukács dan Korsch, dengan mengkritik aspek penting dari apa yang masih menjadi dogma Marxis di Uni Soviet, seolah-olah menjadi otoritas tersendiri yang mempertanyakan hegemoni Soviet. Dalam konteks inilah istilah “Marxisme Barat” pertama kali muncul, sebagai ejekan dalam jargon Soviet bagi pemikir ‘sesat’ seperti Lukács dan Korsch.²⁷

Lukács dan Korsch dikecam secara eksplisit oleh Grigoriy Zinoviev, yang saat itu menjabat sebagai ketua Komintern, di Kongres Dunia Kelima organisasi itu pada 1924. Zinoviev mengecam pemikiran mereka sebagai “revisionisme teoretis” yang tidak dapat ditoleransi.²⁸ Setelah peristiwa ini, Lukács semakin merevisi isi pemikirannya supaya

22. Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 172–3.

23. Hermann Weber, “The Stalinization of the KPD: Old and New Views,” dalam *Bolshevism, Stalinism, and the Comintern: Perspectives on Stalinization, 1917–53*, ed. Norman Laporte dkk. (London: Palgrave Macmillan, 2008), 30.

24. Jacoby, *Defeat*, 63; lih. juga Chris Harman, *The Lost Revolution: Germany 1918 to 1923* (London: Bookmarks, 1982), 208.

25. Dikutip dalam Harman, *Lost Revolution*, 11: “Without the revolution in Germany, we are doomed.”

26. Weber, “Stalinization,” 30; lih. juga Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 165.

27. Jacoby, *Defeat*, 59; lih. juga Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 177.

28. Dikutip dalam Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 180.

sesuai dengan ortodoksi Stalinis, dan dia akhirnya diterima kembali sebagai tokoh intelektual partai Komunis. Korsch, sebaliknya, menjadi semakin kritis, dan dikeluarkan dari partai pada 1926.²⁹ Di sini, nasib Lukács dan Korsch menunjukkan dua pilihan yang ada bagi para pemikir Marxis Barat di kemudian hari: tetap bergabung dengan Partai, dengan konsekuensi tidak boleh mengkritik ajaran atau tindakannya (selain Lukács, Louis Althusser juga mengambil jalur ini); atau lepas dari Partai agar sempat mengembangkan pemikiran sendiri dengan bebas, dengan konsekuensi tidak lagi terlibat secara langsung dalam politik Komunis atau gerakan buruh.³⁰ Pilihan kedua ini yang diambil oleh para pemikir Mazhab Frankfurt, termasuk Adorno.

Dibekali latar belakang historis ini, kita bisa memahami mengapa ciri-ciri khas Marxisme Barat—seperti jarak dari politik Marxis dan organisasi buruh;³¹ kecenderungan untuk memperhatikan budaya, seni, filsafat, dan ranah ‘bangunan atas’ pada umumnya (dan mengabaikan analisis ekonomi dan politik yang menandai Marxisme klasik);³² keterbukaan terhadap pengaruh intelektual borjuis seperti Idealisme Jerman, teori sosial modern, dan psikoanalisis;³³ penggunaan bahasa yang rumit dan sulit dipahami oleh mereka yang tidak berpendidikan tinggi;³⁴ dan pesimisme³⁵—bisa muncul: Marxisme Barat, dalam rumusan Perry Anderson, merupakan “produk *kekalahan*.”³⁶ Api revolusioner masih membara dalam *Sejarah dan Kesadaran Kelas*, tetapi pada saat karya Lukács itu muncul, gelombang revolusi sosialis di Eropa sudah surut dan tidak akan pernah kembali. Para anggota Mazhab Frankfurt sempat menyaksikan kaum proletar yang Lukács masih harapkan sebagai penebus sejarah malah merangkul fasisme. Sementara itu, “sosialisme” Uni Soviet di bawah pimpinan Stalin menjadi sistem otoriter yang kaku, birokratis, dan sangat berdarah. Dalam konteks ini, tidak mengherankan bahwa para anggota Mazhab Frankfurt menjauh dari politik sosialis. Pada saat semua kemungkinan praktis tampak tidak menjanjikan, tindakan yang paling masuk akal adalah apa yang Adorno sebut sebagai “tidak ikut serta” [*Nicht-Mitmachen*].³⁷

29. Jacoby, *Defeat*, 83ff., 92ff.; Arato dan Breines, *Young Lukacs*, 164ff.

30. Anderson, *Considerations*, 44; lih. juga Jacoby, *Defeat*, 60.

31. Anderson, *Considerations*, 29; Jay, *Totality*, 7.

32. Anderson, *Considerations*, 42, 75–6; Jay, *Totality*, 7–9; Merquior, *Western Marxism*, 4.

33. Anderson, *Considerations*, 55–6; Jay, *Totality*, 2–3, 8–9; Merquior, *Western Marxism*, 6–7.

34. Anderson, *Considerations*, 53–4; Jay, *Totality*, 11.

35. Anderson, *Considerations*, 88; Jay, *Totality*, 8.

36. Anderson, *Considerations*, 42: “a product of defeat.”

37. Lih., mis., Adorno, “Erziehung,” 8; lih. juga Adorno, *Critical Models*, 195.

2.2.2 Mazhab Frankfurt

Istilah “Mazhab Frankfurt” merujuk sekelompok pemikir Jerman yang bekerja sama di Institut Penelitian Sosial (selanjutnya disingkat menjadi IPS); anggota utama (setidaknya di generasi pertamanya) adalah Adorno, Marcuse, dan Horkheimer. Walter Benjamin merupakan tokoh marginal, baik secara resmi (dia tidak pernah menjadi anggota) dan secara intelektual (pemikirannya cenderung lebih eklektik daripada para anggota utama). Tokoh signifikan yang lain termasuk Erich Fromm, Leo Löwenthal, dan Friedrich Pollock. Semuanya berasal dari latar belakang sosial yang serupa: keluarga Yahudi-Jerman yang mapan. IPS sendiri merupakan lembaga yang cukup aneh, yakni sebagai pusat penelitian Marxis yang didirikan di Jerman, sebuah negara kapitalis, tanpa berafiliasi dengan partai sosialis di dalam atau di luar negeri.³⁸ IPS didanai oleh Felix Weil, menggunakan uang dari ayahnya, yang telah menjadi kaya sebagai pedagang biji-bijian di Argentina. Sepanjang masa awal IPS, dari pendiriannya pada 1923 hingga peresmian Horkheimer sebagai direktur pada 1930, orientasinya masih Marxis ortodoks.³⁹ Setelah Horkheimer mengambil alih, orientasi teoretis IPS ikut digeser ke arah Marxis Barat; semua ciri umum Marxisme Barat yang disebut di atas berlaku sebagai deskripsi atas pemikiran Mazhab Frankfurt, khususnya fokusnya kepada masalah-masalah budaya. Namun, ada beberapa kekhasan lain yang layak disebut.

Ciri khas Mazhab Frankfurt adalah usaha untuk membangun suatu teori kritis tentang masyarakat. Meskipun Adorno jarang menggunakan istilah “teori kritis,” yang lebih erat berkaitan dengan proyek Horkheimer,⁴⁰ konsepnya tetap relevan bagi suatu pemahaman akan cakrawala pemikirannya. Axel Honneth mengidentifikasi tiga ciri umum yang menurutnya berlaku bagi semua pemikir teori kritis; di sini hanya dua yang pertama akan dibahas. Pertama, “negativisme sosioteoretis” sebagai orientasi dasar: anggapan bahwa ada yang salah secara mendasar dengan masyarakat kita, dan hal itu berdampak kepada setiap individu di dalamnya, sehingga kehidupan yang baik tidak dimungkinkan.⁴¹ Albrecht Wellmer menyepakati hal ini dan menambahkan bahwa visi teori kritis atas kehidupan yang baik diarahkan kepada masa depan: meski belum

38. Anderson, *Considerations*, 32; Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1996), 14.

39. Untuk sejarah awal IPS dan tokoh-tokohnya, lih. Jay, *Imagination*, 5–21.

40. Lih. Buck-Morss, *Origin*, 66–7.

41. Axel Honneth, “Critical Theory,” terj. Brian Elliott, dalam *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. Dermot Moran (New York: Routledge, 2008), 785.

terwujud, kehidupan itu dapat dibayangkan melalui jejak-jejak yang ada saat ini.⁴²

Honneth cenderung menekankan akar Hegelian dari gagasan ini, tetapi perlu dicatat bahwa sikap kritis ini sebenarnya dikembangkan oleh kaum Hegelian Muda, dan bukan oleh Hegel sendiri, yang berusaha merekonsiliasi segala hal melalui pemikirannya.⁴³ Secara lebih khusus, kritik terhadap masyarakat sebagai keseluruhan merupakan ciri khas pemikiran Marx; “negativisme sosioteoretis” Honneth cukup konsisten dengan anggapan Marx bahwa selama masyarakat kita masih kapitalis, kita masih hidup dalam “prasejarah” umat manusia: eksistensi manusia yang sesungguhnya baru akan mulai setelah kapitalisme diruntuhkan.⁴⁴

Aspek teori kritis kedua yang disoroti Honneth menjelaskan mengapa, jika pokok pertama di atas memang benar, orang cenderung tidak menyadarinya. Di sini Honneth langsung mengakui warisan Marxian: anggapan bahwa masyarakat terstruktur sedemikian rupa sehingga keburukan-keburukannya disembunyikan.⁴⁵ Dalam bahasa Marxis klasik, hal ini disebut “kesadaran palsu” atau “ideologi.”⁴⁶ Dari sini, kita bisa melihat asal-usul dari dua aspek lain dari pemikiran Mazhab Frankfurt: fokus dengan masalah bangunan atas atau superstruktur yang sudah disebut di atas, dan interdisiplineritasnya. Para anggota Mazhab Frankfurt memiliki keahlian akademik yang beragam: Adorno, Horkheimer, dan Marcuse sebagai filsuf; Pollock sebagai ekonom; Löwenthal sebagai sosiolog; Fromm sebagai psikoanalisis, dst. Keberagaman tersebut tidak hanya persoalan latar belakang: Horkheimer yakin bahwa suatu teori kritis hanya dapat dikembangkan secara interdisipliner, dengan masukan dari filsafat tetapi juga ilmu empiris seperti sosiologi dan psikologi (khususnya psikoanalisis). Pendekatan interdisipliner ini juga bersifat kolaboratif: sebelum IPS menerbitkan sebuah artikel atau esai oleh salah satu anggotanya, tulisan itu dikritik oleh para anggota lainnya.⁴⁷ Di balik pendekatan tersebut ada asumsi yang menyimpang dari Marxisme klasik, yakni bahwa berbagai gejala sosial yang muncul di abad ke-20 seperti fasisme, Nazisme, dan

42. Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, terj. John Cumming (New York: Continuum, 1971), 40–1.

43. Lih. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, terj. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), 45–51, 65–71 dan *passim*.

44. Lih. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, terj. SW Ryazanskaya, ed. Maurice Dobb (New York: International Publishers, 1970), 21–2.

45. Honneth, “Critical Theory,” 796.

46. Lih. Ron Eyerman, “False Consciousness and Ideology in Marxist Theory,” *Acta Sociologica* 24.1/2 (1981), 44ff.

47. Lih. Jay, *Imagination*, 25–7.

konsumerisme, tidak dapat dijelaskan dengan hanya merujuk ekonomi politik, karena sebenarnya dasar dan bangunan atas saling memengaruhi.⁴⁸

Ciri terakhir yang membedakan Mazhab Frankfurt, bahkan dari pemikir Marxis Barat lain seperti Lukács, adalah sikap terhadap kaum proletar. Seperti sudah kita lihat, Lukács masih mengharapkan proletariat sebagai kelas revolusioner, penyatu teori dengan *praxis* yang akan mewujudkan revolusi. Kegagalan revolusi-revolusi Eropa setelah Perang Dunia Pertama tidak menggoyangkan keyakinannya, karena menurutnya “hukum gerak masyarakat” yang telah ditemukan Marx akan terus berjalan dan menghasilkan resistansi di proletariat.⁴⁹ Dalam hal ini, Mazhab Frankfurt dapat dikatakan lebih peka terhadap gejala sosial empiris, terutama semakin terintegrasinya kaum buruh ke dalam masyarakat.⁵⁰ Pembaca *Sejarah dan Kesadaran Kelas* tidak mungkin melewatkan nada eskatologis di karya itu—kita merasakan keyakinan penulis bahwa “waktunya [revolusi] sudah dekat.” Di tulisan Mazhab Frankfurt, sebaliknya, revolusi terasa sangat jauh, bahkan mustahil.⁵¹ Mereka tidak ingin bergabung dengan partai komunis yang semakin didominasi oleh Marxisme-Leninisme yang kaku, tetapi juga tidak ingin melepaskan harapan Marxis untuk suatu penebusan di masa depan. Keadaan intelektual dan sosial ini dirumuskan dengan tepat oleh Russell Jacoby sebagai “[pemikir] Marxis tanpa partai atau proletariat menghadapi partai dan proletariat tanpa Marxisme.”⁵² Bagi Mazhab Frankfurt, dan tentu bagi Adorno, kita dapat dikatakan sedang hidup di masa pasca-revolusi: revolusi itu tidak hanya berlalu sebagai peristiwa dalam sejarah, tetapi juga sebagai harapan konkret.

2.2.3 Adorno dan Marxisme Barat

Ada dua aspek relevan dari pemikiran Adorno yang menurun langsung dari pemikiran Marxis: teknik analitiknya yang di sini akan disebut metakritik, dan pengertiannya akan hubungan antara teori dengan *praxis* yang justru mengutamakan teori. Sebagaimana kita akan lihat, dua aspek ini

48. Jay, *Imagination*, 53–55.

49. Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School* (London: Verso, 2014), 153.

50. Jay, *Imagination*, 43.

51. Feenberg, *Praxis*, 153; lih. juga Merquior, *Western Marxism*, 113–4.

52. Jacoby, *Defeat*, 113: “Marxists without a party or a proletariat faced a party and a proletariat without Marxism.”

2.2.3.1 Metakritik

Metakritik adalah salah satu sebutan untuk pendekatan yang Adorno gunakan saat dia menganalisis setiap produk kebudayaan, termasuk teks filsafat. Pendekatan ini menggabungkan perhatian saksama terhadap detail-detail suatu gejala, objek, atau teks dengan penjelasan yang mempertimbangkan konteks sosiohistorisnya. Adorno tidak secara konsisten menyebut pendekatannya “metakritik”; begitu pula literatur sekunder (Fredrick Jameson, misalnya, menyebutnya “pemikiran stereoskopik,” istilah yang tidak pernah digunakan Adorno),⁵³ tetapi dalam konteks tesis ini, istilah ini memiliki dua keunggulan: (1) Adorno menggunakannya dalam judul bab kebebasan *Dialektika Negatif*, dan (2) Andrew Feenberg telah menggunakan konsepnya untuk menghubungkan Marx, Lukács, Adorno, dan Habermas di satu garis perkembangan, yang akan dibahas di bawah. Ternyata metakritik merupakan sumbangan Adorno yang paling penting berkaitan dengan diskusinya tentang kebebasan di konteks sejarah filsafat.

Adorno sendiri memberi deskripsi yang paling jelas atas metodenya saat dia menggambarkan sebagai ‘mendengarkan musik dari luar ruang konser’. Kita diajak membayangkan bahwa saat kita menghadiri sebuah konser, setelah sesi istirahat, kita tidak kembali ke kursi tetapi menunggu di luar ruangnya, misalnya di lobi atau lorong. Di satu sisi, musiknya tetap akan terdengar, meskipun agak redam; di sisi lain, kita akan mampu memperhatikan keadaan sosial pertunjukan itu—siapa yang menghidrinya, diadakan di tempat seperti apa, dst.—secara yang tidak mungkin kita lakukan kalau masih asyik menikmati pertunjukan di dalam. Bagi Adorno, kedua pandangan ini—dari luar maupun dari dalam—dibutuhkan untuk sungguh memahami sesuatu, sehingga masing-masing tidak dapat direduksi menjadi yang lain. Selalu ada tegangan di antara keduanya.⁵⁴

Dorongan metakritis ini muncul dalam bentuk yang paling mendasar dalam anggapan Marx bahwa isi filsafat suatu masyarakat, bersamaan dengan politik, moralitas, dan agamanya, ditentukan oleh tata ekonominya.⁵⁵ Secara termasyhur anggapan ini, kaidah segala materialisme historis, dirumuskan sebagai “Bukanlah kesadaran manusia yang menentukan eksistensinya, melainkan eksistensi sosialnya yang menentukan

53. Lih. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of Dialectic* (London: Verso, 1990), 28.

54. Theodor W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, ed. Christoph Ziermann, terj. Nicholas Walker (Malden: Polity Press, 2017), 154.

55. Lih., mis., “The German Ideology,” dalam Marx dan Engels, *Selected*, 25.

kesadarannya.”⁵⁶ Menurut Marx, agama, misalnya, merupakan tanggapan terhadap konflik antarkelas yang mendasari masyarakat. Agama merupakan “candu rakyat” karena menjanjikan penyelesaian di surga atas masalah-masalah duniawi tanpa menyentuh masalah tersebut di kehidupan nyata. Bagi Marx, sebaliknya, masalah yang muncul di “bangunan atas” masyarakat tidak mungkin terselesaikan tanpa suatu revolusi yang meniadakan penyebab materialnya.⁵⁷ Anggapan inilah yang mendasari tuntutan Marx di Tesis XI mengenai Feuerbach agar filsafat tidak hanya menawarkan teori tetapi juga *praxis*, yakni, tindakan yang mengubah dunia.

Lukács berangkat dari asumsi yang sama dengan Marx, tetapi fokus analisis dia adalah filsafat klasik Jerman, khususnya Kant. Bagi Lukács, antinomi-antinomi yang menandai pemikiran Kant, misalnya yang di antara kebebasan dengan keniscayaan, atau di antara subjek dan objek, merupakan “antinomi-antinomi pemikiran borjuis” yang berasal dari masyarakat kapitalis. Kant, menurut Lukács, salah mengidentifikasi struktur pikiran borjuis dengan struktur rasionalitas universal, sehingga apa yang muncul baginya sebagai batas pengetahuan (misalnya *das Ding an sich*), sebenarnya merupakan batas kesadaran kelasnya. Di analisis Lukács, sama seperti Marx, antinomi-antinomi borjuis ini tidak mungkin terselesaikan pada tataran pemikiran saja; perubahan sosial yang dibutuhkan, bersamaan dengan subjek pengetahuan yang baru: bukan kaum borjuis melainkan proletar.⁵⁸

Seperti sudah kita lihat, Adorno setuju dengan Marx dan Lukács bahwa filsafat, khususnya filsafat modern, hanya dapat dipahami dengan merujuk baik konteks sosial produksinya maupun isi sosialnya yang terselubung. Dia juga setuju bahwa masalah filosofis, seperti antinomi-antinomi Kant, tidak akan bisa diselesaikan tanpa suatu perubahan pada tataran sosial yang memicu masalah tersebut. Perbedaan kunci antara Adorno dengan kedua pendahulunya itu adalah sikapnya terhadap perubahan sosial tersebut, harapannya bahwa revolusi sebenarnya akan tiba. Baik Lukács maupun Marx yakin bahwa kaum proletar akan mendatangkan revolusi; kita juga melihat bahwa Lukács menafsirkan peran proletariat di situ sebagai pelaku yang menyelesaikan antinomi pemikiran borjuis. Adorno, sebaliknya, menulis dari sudut pandang setelah kegagalan revolusi. Jika, seperti yang diklaim oleh Alfred Sohn-Rethel, pemikiran Lukács

56. Marx, *Contribution*, 21: “It is not the consciousness of men that determines their existence, but their social existence that determines their consciousness.”

57. Lih. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, terj. Chris Turner (London: Verso, 2007), 15, 17.

58. Feenberg, *Praxis*, 91–3; lih. juga Lukács, *History*, 110ff.

maupun Adorno mengembangkan “bangunan atas teoretis dan ideologis bagi revolusi yang tidak pernah terjadi,”⁵⁹ kita tetap perlu membedakan posisi temporal keduanya terkait revolusi itu. Lukács menunjukkan antinomi-antinomi pemikiran borjuis bersamaan dengan ekspektasinya bahwa antinomi tersebut akan diselesaikan oleh *praxis* kaum proletar; Adorno, sebaliknya, membiarkan antinomi itu tetap menggantung dalam tegangannya.⁶⁰

Cara membaca yang metakritis ini tampaknya memiliki akar dalam pengalaman Adorno membaca Kant bersama Siegfried Kracauer saat masih remaja. Dalam salah satu tulisannya dari 1960-an, Adorno mengaku bahwa dia menganggap pengaruh Kracauer padanya lebih besar daripada semua guru resminya, dan menggambarkan pengalamannya sebagai berikut:

Di bawah bimbingan [Kracauer], saya mengalami karya itu dari awal tidak hanya sebagai epistemologi saja, tidak sebagai analisis atas kondisi untuk putusan yang sah secara ilmiah, tetapi sebagai semacam teks terkode yang darinya **keadaan historis roh** dapat dibaca, dengan harapan samar bahwa dengan melakukan hal itu kita bisa memperoleh sedikit kebenaran itu sendiri.⁶¹

Tentu deskripsi di atas, khususnya sebutan akan “kode,” lebih menekankan isi sosial daripada isi filosofis dan karena itu lebih dekat dengan gaya analisis Lukács atau Marx dan Engels daripada Adorno dewasa yang mencari keseimbangan di antara dua perspektif itu. Salah satu rumusan Adorno dewasa yang juga relevan untuk pembahasan berikutnya berbunyi sebagai berikut: “Pemikiran itu berciri ganda: dia ditentukan secara imanen dan teliti, namun dia merupakan cara berperilaku yang—tak tercabutkan—real di tengah-tengah realitas.”⁶² Di subbab berikutnya, kita akan melihat bagaimana tegangan antara perspektif luar dan perspektif dalam merupakan salah satu ciri dari pendekatan dialektis Adorno yang dia warisi dari Hegel.

59. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, terj. Martin Sohn-Rethel (Chicago: Haymarket Books, 2021), xx.

60. Lih. Feenberg, *Praxis*, 153–5.

61. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature*, jil. 2, terj. Shierry Weber Nicholsen, ed. Rolf Tiedemann (New York: Columbia University Press, 1992), 58–9: “Under his guidance, I experienced the work from the beginning not as mere epistemology, not as an analysis of the conditions of scientifically valid judgments, but as a kind of coded text from which the historical situation of spirit could be read, with the vague expectation that in doing so one could acquire something of truth itself.” Tekanan saya.

62. Adorno, *Critical Models*, 261: “Thinking has a double character: it is immanently determined and rigorous, and yet an inalienably real mode of behavior in the midst of reality.”

2.2.3.2 Teori dan *praxis*

Terkait masalah teori dan *praxis* juga, posisi Adorno ditentukan oleh sikapnya yang dikondisikan oleh pengalamannya akan sejarah. Tulisannya yang paling lengkap mengenai tema ini, “Catatan Marginal pada Teori dan Praxis,” langsung menanggapi tuduhan, terutama dari gerakan mahasiswa, bahwa Adorno tidak berani mengimbangi posisi teoretisnya dengan tindakan yang nyata.⁶³ Tidak hanya dari perspektif mahasiswa radikal saat itu, suatu tuntutan untuk ‘kembali berteori’ dapat dilihat sebagai pembalikan atas tuntutan Marx, sudah dibahas di atas, bahwa filsafat harus menjadi praktis.⁶⁴

Adorno meletakkan pembelahan antara teori dengan *praxis* di masa purba kehidupan. Menurutnya, *praxis* berasal dari pekerjaan dalam arti Marxian, yakni, sebagai produksi manusia atas sarana penghidupannya sendiri.⁶⁵ Asal-usul ini menandai semua *praxis* manusia dengan ketidakbebasan: pemaksaan untuk mengorbankan keinginan demi bertahan hidup. *Praxis* menuntut supaya segala usaha diarahkan kepada tujuan itu, suatu yang dapat kita amati langsung dengan melihat ‘gaya hidup’ serangga yang bagi Adorno terkesan menjijikkan.⁶⁶ Teori, sebaliknya, menjadi bebas persis sejauh dia bisa menolak tuntutan praktis untuk diterapkan.⁶⁷ Dalam bentuk pemikiran, teori mampu melampaui apa yang ada; justru di titik itulah teori bisa menjadi kritis, sementara *praxis* sendiri hanya bisa bekerja dengan apa yang tersedia baginya.

Akhirnya, bagi Adorno, meskipun kita dapat membedakan teori dari *praxis*, keduanya tidak dapat dipisahkan begitu saja. Kegiatan berteori pun tidak dapat dilabelkan sebagai praktik yang murni teoretis karena tetap merupakan tindakan di dunia. Justru anggapan bahwa ‘pemikiran murni’ bisa dilakukan dianggap “ideologi” oleh Adorno yang berakar dalam pembagian kerja purba di antara pekerjaan manual dengan pekerjaan intelektual.⁶⁸ Maksud Adorno di sini menjadi jelas ketika melihat teladan pembagian kerja tersebut di konteks Barat di Athena kuno. Kehidupan kontemplatif [*bios theoretikos*] yang menurut Aristoteles merupakan kebahagiaan tertinggi bagi manusia⁶⁹ hanya dimungkinkan (pada masa itu) oleh perbudakan, yang memang menjadi dasar

63. Maroje Višić, “Revisiting Adorno’s Position on the Relation of Theory to Praxis,” *Obnovljeni Život* 75.3 (2020), 313.

64. Lih. juga Miguel Candiotti, “Praxis,” dalam *The SAGE Handbook of Marxism*, ed. Beverley Skeggs dkk. (London: SAGE Publications, 2022), 545.

65. Lih. Marx dan Engels, *Selected*, 20–1.

66. Adorno, *Critical Models*, 262.

67. Adorno, *Critical Models*, 260.

68. Adorno, *Critical Models*, 261–2.

69. Lih. mis., Christopher Shields, *Aristotle*, edisi kedua (New York: Routledge, 2014), 402ff.

ekonomi *polis-polis* Yunani kuno (dan dibenarkan dalam filsafat politik Aristoteles).⁷⁰ ‘Kemurnian’ kontemplasi menyembunyikan eksploitasi. Adorno juga menyadari akan ketidakadilan bahwa di masa kini ada juga orang, termasuk Adorno sendiri, yang sempat menjalankan suatu yang cukup dekat dengan *bios theoretikos*, sementara mayoritas manusia masih harus bersusah-payah agar terus bereksistensi saja. Baginya, ketimpangan tersebut menunjukkan kemungkinan akan suatu masyarakat yang menjamin kehidupan seperti yang Adorno nikmati bagi semua orang.⁷¹

Anggapan umum akan adanya suatu teori ‘murni’ juga relevan bagi keadaan yang Adorno hadapi dengan gerakan mahasiswa. Jika teori selalu sudah praktis, maka tuduhan sayap radikal gerakan mahasiswa—misalnya, semboyan “[s]iapa pun yang menyibukkan dirinya dengan teori, tanpa bertindak secara praktis, adalah pengkhianat terhadap sosialisme,” yang konon dicoret di dinding kamar seorang mahasiswa yang lebih memilih belajar daripada turun ke jalan⁷²—tidak lagi masuk akal. Klaim mereka untuk memiliki satu-satunya *praxis* yang benar ternyata juga ideologis, karena dipakai untuk menyingkirkan bentuk *praxis* yang lain. Adorno merumuskannya sebagai berikut: “Dogma tentang kesatuan teori dengan *praxis*, bertentangan dengan doktrin yang mendasarinya, tidak dialektis: [dogma tersebut] diam-diam mengapropriasi identitas sederhana pada saat hanya kontradiksilah yang sempat menjadi produktif.”⁷³ Gerakan mahasiswa (dan siapa pun yang menetapkan diri sebagai ahli waris *praxis* asli) melihat masalah teori dan *praxis* terlalu sederhana, seolah-olah mereka hanya perlu membaca ‘resep’ di buku Marx (atau Engels, Lenin, Stalin, Mao...) lalu menerapkannya begitu saja. Bagi Adorno, senada dengan kritik Lukács akan Marxisme vulgar, pendekatan ini melupakan dialektika. *Praxis* yang dihasilkan olehnya hanya bisa *praxis* semu.

Bagi Adorno, sebaliknya, pengakuan akan momen teoretis dalam dialektika teori-*praxis* memungkinkan suatu *praxis* yang benar di masa depan:

Setiap renungan mengenai kebebasan meliputi konsepsi atas kemungkinan perwujudannya, asalkan renungan itu tidak direbut oleh *praxis* dan direkayasa supaya cocok dengan hasil yang disuruh oleh *praxis* tersebut. Sama seperti

70. Lih. Aristotle, *Politics*, terj. CDC Reeve (Indianapolis: Hackett, 2017), 1254b1 16–26.

71. Adorno, *Critical Models*, 267.

72. Adorno, *Critical Models*, 263: “Whoever occupies himself with theory, without acting practically, is a traitor to socialism.”

73. Adorno, *Critical Models*, 277: “The dogma of the unity of theory and praxis, contrary to the doctrine on which it is based, is undialectical: it underhandedly appropriates simple identity where contradiction alone has the chance of becoming productive.”

pembelahan subjek dan objek tidak dapat langsung dibatalkan melalui perintah pemikiran, begitu juga kesatuan langsung antara teori dengan *praxis* hampir tidak mungkin: hal itu akan meniru identitas palsu antara subjek dengan objek dan akan melanjutkan prinsip dominasi yang menyatakan identitas dan yang harus dilawan oleh *praxis* yang benar.”⁷⁴

Meskipun tampak paradoksal pada pandangan pertamanya, bagi Adorno, harapan terbaik bagi suatu *praxis* yang benar—yakni, suatu masyarakat tanpa dominasi, baik atas sesama manusia maupun atas alam—adalah teori yang dibiarkan berjalan ‘dengan sendirinya’. Sebagaimana kita akan lihat di bab berikutnya, *Dialektika Negatif* merupakan usaha teoretis ini yang paling menyeluruh di bidang filsafat.

2.3 Pengaruh dari luar tradisi Marxis

Adorno, sebagai pemikir Marxis Barat, terbuka terhadap pengaruh dari luar tradisi Marxis itu sendiri. Subbab ini menyajikan gambaran sekilas mengenai tiga tokoh berpengaruh yang pemikirannya relevan bagi diskusi kebebasan dalam *Dialektika Negatif*: Kant, Hegel, dan Freud. Fokus pada kebebasan sebagaimana dibahas dalam *Dialektika Negatif* berarti beberapa tokoh yang umumnya dinilai penting, seperti Nietzsche dan Walter Benjamin, tidak dibahas. Seperti di subbab sebelumnya, pembagian historis ini juga akan menerangi beberapa pokok perhatian sistematis Adorno sesuai dengan cara dia menanggapi pemikir yang dibahas.

2.3.1 Kant⁷⁵

Pengaruh Kant pada pemikiran Adorno cenderung kurang diperhatikan di literatur sekunder dibandingkan Hegel, Nietzsche, Freud, dan Weber.⁷⁶ Meskipun begitu, pemikiran Kant cukup penting bagi Adorno: kita sudah melihat bahwa *Kritik* pertama

74. Adorno, *Critical Models*, 265: “Every meditation upon freedom extends into the conception of its possible realization, so long as the meditation is not taken in hand by praxis and tailored to fit the results it enjoins. Just as the division of subject and object cannot be revoked immediately by a decree of thought, so too an immediate unity of theory and praxis is hardly possible: it would imitate the false identity of subject and object and would perpetuate the principle of domination that posits identity and that a true praxis must oppose.”

75. Mengingat bahwa Bab 4 membahas konfrontasi Adorno yang paling menyeluruh dengan filsafat Kant, yakni, bab “Kebebasan” dari *Dialektika Negatif*, maka bagian ini hanya akan membahas beberapa corak umum.

76. Lih. Josef Frükl, “‘Großartige Zweideutigkeit’: Kant,” dalam *Adorno-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung*, edisi kedua, ed. Richard Klein dkk. (Berlin: JB Metzler, 2019), 386; lih. juga Sabine Hollewedde, “Adornos Kant-Rezeption: Eine vernachlässigte Grundlage kritischer Philosophie,” dalam *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2017/2018*, ed. Alexander Max Bauer dan Nils Baratella, 209–233. (Oldenburg: BIS-Verlag, 2019), 209.

Kant merupakan pengalaman membaca filsafat pertama bagi Adorno muda bersama Siegfried Kracauer. Selain dari bab tentang Kant dalam *Dialektika Negatif*, Adorno juga memberi setidaknya dua mata kuliah yang sudah dibukukan tentang Kant: *Masalah-Masalah Filsafat Moral* dan *Kritik Akal Budi Murni Kant*.

Bagi Adorno, Kant menduduki posisi unggul tidak hanya sebagai filsuf, tetapi sebagai wakil semangat borjuis muda. Dengan kata lain, Kant bagi Adorno tidak hanya berperan sentral bagi filsafat modern, tetapi juga bagi modernitas itu sendiri, yakni, cara manusia memahami dirinya sendiri sebagai ‘modern’. Secara khusus, filsafat Kant begitu ekspresif atas keadaan modern karena sifat antinomisnya. Subjek dan objek, fenomena dan noumena, yang empiris dan yang inteligibel, kebebasan dan determinisme: perlawanan-perlawanan tak terselesaikan ini muncul untuk pertama kalinya dalam pemikiran Kant, menurut Adorno, bukan sebagai perkembangan yang terjadi murni internal bagi filsafat, tetapi karena adanya antinomi serupa dalam masyarakat borjuis. Dalam hal ini, pemikiran Adorno banyak berutang kepada Lukács, yang sikapnya terhadap Kant sudah sempat kita lihat di atas.⁷⁷ Antinomi yang paling signifikan bagi tesis ini adalah salah satu antinomi resmi Kant, Antinomi Ketiga, yang memperlawankan adanya kebebasan dengan universalitas kausalitas alami.

2.3.2 Hegel

Hegel merupakan salah satu pengaruh terbesar pada pemikiran Adorno. Adorno menulis banyak tentang Hegel, misalnya di bukunya *Hegel: Tiga Kajian*; di berbagai mata kuliahnya seperti *Pengantar Dialektika* dan *Sejarah dan Kebebasan*; dan, seperti Kant, Hegel mendapatkan satu bab ‘model’ dalam *Dialektika Negatif*, yang berjudul “Roh Dunia dan Alam-Sejarah.” Warisan Adorno yang terpenting dari Hegel adalah dialektika, dipahami sekaligus sebagai ‘metode’ filosofis dan sebagai struktur pemikiran, dan bahkan realitas, itu sendiri.⁷⁸ Bagi Adorno (dan sebagaimana umumnya diakui dalam sejarah filsafat), Hegel adalah pencipta dialektika dalam bentuk modernnya, kemudian Marx membalikkan dialektika Hegel dari idealis menjadi materialis.⁷⁹ Adorno sendiri ingin mengembangkan versi dialektikanya sendiri, yang awalnya dia sebut “dialektika terbuka”

77. Lih. mis., JM Bernstein, “Concept and Object: Adorno’s Critique of Kant,” dalam *A Companion to Adorno*, ed. Peter E. Gordon dkk. (New York: John Wiley & Sons, 2020), 487–8; lih. juga Frükl, “Großartige Zweideutigkeit,” 387, dan Hollewedde, “Kant-Rezeption,” 210.

78. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 1–2 dan *passim*.

79. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 6–7 dan *passim*.

atau “dialektika patah,” tetapi yang kemudian diresmikan sebagai “dialektika negatif.”⁸⁰ Sebagaimana kita akan lihat di bab berikutnya, dialektika negatif adalah tanggapan terhadap kegagalan bentuk-bentuk dialektika sebelumnya serta filsafat pada umumnya. Meskipun Adorno cukup kritis terhadap banyak aspek pemikiran Hegel, beberapa konsep berkaitan dengan dialektikanya tetap dipertahankan olehnya.

Adorno memahami dialektika Hegel sebagai “gerakan konsep”.⁸¹ Gerakan konsep dapat dilihat dari dua sisi yang saling berkaitan: yang ‘murni konseptual’ dan yang historis. Dari sisi murni konseptual, Hegel melihat bahwa konsep menghasilkan atau sudah mengandung negasinya sendiri. Contoh klasik mengenai gerakan ini diambil dari bagian awal *Ilmu Logika* Hegel.⁸² Hegel berangkat dari konsep ‘ada’ murni. Ada murni, karena tidak terdiferensiasi atau ditentukan sama sekali, bukan apa-apa; jika ada bukan apa-apa, maka ada tidak ada: ada adalah ketiadaan. Ada telah dinegasikan dari dalam dirinya sendiri. Dengan kata lain, konsep ada adalah kontradiktif karena tidak identik dengan dirinya sendiri. Hegel tidak berhenti dengan kontradiksi ini. Masih ada satu tahap lagi setelah negasi: pengangkatan [*Aufhebung*], yakni, pembatalan sekaligus pelestarian. Negasi ada–ketiadaan pun ‘diangkat’ [*aufgehoben*] sebagai kemenjadian. Dalam kemenjadian, sesuatu yang tidak ada menjadi ada, atau sesuatu yang ada menjadi tidak ada. Di satu sisi, kemenjadian menyelesaikan kontradiksi ada–ketiadaan dengan memediasi atau menjadi perantara bagi keduanya. Di sisi lain, kontradiksi itu dipertahankan, tetapi kali ini secara internal bagi konsep kemenjadian.⁸³ Satu pokok penting mengenai gerakan konsep ini, baik bagi Hegel maupun Adorno: hal ini bukan permainan konsep-konsep yang dilakukan dengan sewenang-wenang oleh si filsuf, melainkan merupakan perkembangan yang sudah ada dalam konsep itu sendiri.⁸⁴

Contoh di atas juga menunjukkan aspek lain dari dialektika Hegel yang sangat penting bagi Adorno: ‘negasi tertentu’ [*bestimmte Negation*]. Melalui gerakan konsep, kita bisa melihat bahwa negasi bukan sekadar peniadaan, yang setelahnya kita hanya bisa pulang dengan tangan kosong. Karena hal yang dinegasikan adalah hal spesifik, kita menjadi lebih tahu tentang hal itu melalui negasinya. Dapat dikatakan bahwa justru

80. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 21, 95.

81. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 4ff.

82. Lih. George Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, terj. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 59ff.

83. James Gordon Finlayson, “Hegel, Adorno, and the Origins of Immanent Criticism,” *British Journal of the History of Philosophy* 22.6 (2014), 1150.

84. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 7 dan *passim*.

negasilah yang mendorong kemajuan dalam pemikiran Hegel.⁸⁵ Gagasan ini membawa kita ke sisi kedua gerakan konsep, yakni, yang historis.

Hegel beranggapan bahwa kemajuan melalui negasi tidak hanya terjadi dengan konsep, tetapi juga di dunia nyata. Setiap bidang yang Hegel analisis—filsafat, sejarah, seni, agama, dll.—dianggap mengalami pola kemajuan yang sama, bermula dari yang sederhana dan tak terdiferensiasi, lalu menjadi semakin rumit, karena setiap pengangkatan tetap melestarikan tahap-tahap sebelumnya di dalam dirinya. Dunia kita, bagi Hegel, tidak berubah secara acak, tetapi berkembang menuju tujuan tertentu, yakni, suatu keseluruhan yang mencakup semua penentuan yang merupakan tahap-tahap menuju perwujudannya.⁸⁶ Keseluruhan menyelesaikan semua kontradiksi yang sebelumnya mendorong kemajuannya. Dalam konteks keseluruhan, semua klaim sebelumnya, yang hanya merupakan sebagian dari kebenaran, dapat dipahami; inilah arti pernyataan Hegel bahwa “Yang benar adalah keseluruhan.”⁸⁷ Misalnya, mengenai kebebasan, Hegel melihat bahwa ada perkembangan dari peradaban Timur purba, tempat hanya satu orang, sang raja, bebas, sementara yang lain menjadi kawulanya; ke peradaban Yunani/Romawi kuno, tempat beberapa orang, yakni, warga *polis* atau negara, bebas, sementara yang lain menjadi budak; ke peradaban Kristiani Jerman, tempat semua orang menjadi bebas. Kebebasan satu orang atau sebagian orang belum merupakan kebebasan yang benar, tetapi hanya kebebasan yang parsial. Kebebasan yang benar, yakni, kebebasan yang dewasa, baru terwujud di tahap terakhir.⁸⁸

Dialektika Hegel adalah dialektika idealis: artinya, pemikirannya bermula dan berakhir dengan subjek.⁸⁹ Subjek kemenjadian dunia kita bagi Hegel bukan manusia individu melainkan roh absolut, yang mengonstitusikan dunia sebagai objeknya dan mengenali dirinya sendiri melalui perkembangan objek itu. Di akhir sejarah, roh absolut sepenuhnya terwujud; objek telah menjadi identik dengan subjek.⁹⁰ Identitas subjek–

85. Lih. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 28–9.

86. Jay, *Totality*, 56–7.

87. GWF Hegel, *Phenomenology of Spirit*, terj. AV Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 11; “*The True is the whole.*”

88. Löwith, *Hegel to Nietzsche*, 32–3.

89. Lih. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966), 56: “Setiap [usaha] menetapkan konsep-konsep subjek sebagai dasar substansial adalah idealisme (*Jegliches fundamentum in re der Begriffe dem Subjek zuzurechnen, ist Idealismus*)”; bdk. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, terj. EB Ashton (New York: Continuum, 2007), 49.

90. Jay, *Totality*, 54–6. Tentu penjabaran ini tidak mempertimbangkan pembacaan ‘pasca-metafisis’ atas Hegel yang ditawarkan oleh, mis., Robert Pippin atau Terry Pinkard. Pembacaan tersebut, meskipun menarik, tidak relevan bagi pemahaman Adorno akan Hegel. Hegelnya Adorno adalah ‘Hegel metafisis’, sama seperti Kantnya Adorno adalah ‘Kant dua dunia’, bukan ‘Kant dua aspek’.

objek ini melandasi rumusan masyhur Hegel seperti “yang rasional itu nyata; dan yang nyata itu rasional.”⁹¹ Identitas ini antara yang rasional dengan yang nyata memiliki implikasi politis yang kuat, dan mewarnai seluruh pemikiran Hegel: peran filsafat adalah menjelaskan mengapa tatanan yang sudah ada adalah rasional, dan mengajak kita untuk berdamai dengannya.⁹² Sikap ini tentu jauh berbeda dari yang terdapat di seruan Marx, hanya belasan tahun setelah wafatnya Hegel, agar filsafat mengubah dunia.

Adorno menolak idealisme Hegel, dan cenderung lebih berpihak kepada dialektika materialis yang dikembangkan Marx. Agar cepat menangkap perbedaannya, kita bisa mengangkat lagi contoh kebebasan di atas. Seperti sudah kita lihat, Hegel melihat berbagai bentuk masyarakat sebagai perwujudan dari klaim tertentu tentang kebebasan. Misalnya, masyarakat Yunani kuno akan ditafsirkan sebagai klaim bahwa kebebasan adalah hal yang sebaiknya dimiliki oleh sebagian orang saja, sementara yang lain diperbudak: pemikiran menentukan perwujudannya sendiri di ranah sosial. Suatu penjelasan materialis, sebaliknya, akan melihat perbudakan sebagai bentuk relasi produksi yang mendasari masyarakat kuno dan menimbulkan pemikiran tentang kebebasan di masyarakat itu. Fakta bahwa Aristoteles membenarkan perbudakan dalam filsafatnya, misalnya, dapat dibaca sebagai akibat dari relasi produksi Athena kuno.⁹³ Meskipun Adorno bukan pemikir materialis historis yang ortodoks, dia cenderung mengandalkan pandangan sejarah itu sebagai asumsi latar belakang pemikirannya, misalnya, anggapannya bahwa para pemikir Idealisme Jerman mewakili kepentingan kaum borjuis yang sedang membebaskan dirinya dari sisa-sisa belenggu feodalisme.⁹⁴

Adorno juga menolak ‘positivitas’ dialektika Hegel: anggapan bahwa sejarah universal manusia menuju yang baik dan rasional. Secara umum, penolakan ini dapat dilihat sebagai tanggapan terhadap malapetaka-malapetaka abad ke-20, khususnya Shoah (yang oleh Adorno selalu disebut secara metonimi sebagai “Auschwitz”). Shoah, menurut Adorno, tidak dapat diintegrasikan sebagai tahap dalam suatu narasi tentang kemajuan manusia; narasi seperti itu membenarkan genosida dan juga gagal dalam sungguh

91. GWF Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, terj. HB Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 20: “*What is rational is actual; and what is actual is rational*”; bdk. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, jil. 7 (New York: Doubleday, 1994), 172.

92. Löwith, *Hegel to Nietzsche*, 45–6.

93. Lih. Tilo Wesche, “Negative Dialektik: Kritik an Hegel,” dalam *Adorno-Handbuch*, ed. Klein dkk., 379. Contoh kebebasan di atas tidak dibahas di sumber ini.

94. Lih. Espen Hammer, *Adorno and the Political* (New York: Routledge, 2006) 112; lih. juga Frederick Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (New York: International Publishers, 2017), 16ff.

melihat kebudayaan yang telah dibuat oleh manusia.⁹⁵ Di samping itu, keseluruhan yang bagi Hegel merupakan tujuan sejarah yang mampu mencakup dan mendamaikan segala sesuatu di dalam dirinya bagi Adorno tidak demikian. Bagi Adorno, keseluruhan yang kita miliki adalah masyarakat kapitalis, yang tidak sama sekali berdamai. Di sisi lain, keseluruhan seperti yang dibayangkan oleh Hegel menurut Adorno akan bersifat totaliter karena mengidentikkan segala sesuatu secara niscaya berarti menekankan atau membuang hal atau aspek yang tidak cocok dengan identitas yang sedang dipaksakan. Usaha Adorno untuk mempertahankan apa yang tidak identik merupakan aspek kunci dari dialektika negatifnya, yang akan dibahas lebih lanjut di bab berikutnya.⁹⁶ Sikap Adorno ini tampak dengan jelas di salah satu rumusan termasyhurnya yang merupakan pembalikan dari rumusan Hegel yang sudah sempat kita lihat: “Keseluruhan adalah yang tidak benar.”⁹⁷

Dengan dialektika negatif, Adorno ingin mempertahankan teknik analitik Hegelian seperti gerakan konsep melalui kontradiksi, negasi tertentu, dan kritik imanen, sementara membuang komitmen metafisis Hegel yang menurutnya tidak dapat dipertahankan dan bersumber dalam idealismenya, termasuk konservatismenya dalam politik. Adorno juga memanfaatkan dialektika materialis tetapi tidak pernah berkomitmen kepadanya sebagai doktrin seperti yang diajarkan Komintern saat dia hidup. Seperti sudah kita lihat, Adorno menolak salah satu butir kepercayaan materialisme dialektis yang terpenting: anggapan bahwa kaum proletar akan memimpin revolusi dan mewujudkan masyarakat komunis. Adorno tidak menyangkal harapan utopis, tetapi dia tidak dapat melihat perwujudan harapan itu sebagai ujung dari suatu proses perkembangan sejarah yang niscaya. Dengan menolak filsafat sejarah Hegelian maupun Marxis, dialektika negatif Adorno berada di posisi yang paradoksal—suatu filsafat tentang perkembangan yang pada dirinya sendiri tidak berkembang, karena konsep perkembangan mengandaikan pertumbuhan menuju suatu bentuk yang dewasa. Adorno pun menyadari paradoks ini, dan mengakui di kalimat pertama Prakata *Dialektika Negatif* bahwa rumusan “dialektika negatif” itu “melanggar tradisi” [*verstößt gegen die Überlieferung*] karena tidak berharap akan suatu hasil yang positif setelah

95. Lih., mis., Theodor W. Adorno, *History and Freedom*, ed. Rolf Tiedemann, terj. Rodney Livingstone (Malden: Polity Press, 2006), 7.

96. Jay, *Marxism and Totality*, 260–1; lih. juga Hammer, *The Political*, 100–102, dan Wesche, “Kritik an Hegel,” 379.

97. Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951), 80: “Das Ganze ist das Unwahre”.

semua negasinya.⁹⁸ Melalui analisisnya akan salah satu model dialektika negatif yang Adorno sajikan, tesis ini akan melihat seberapa berhasilnya Adorno dalam usaha ini.

2.3.3 Freud

Peran Freud dalam pemikiran Adorno agak sulit dinilai. Di satu sisi, Adorno tampaknya tidak pernah menulis buku atau membuat kuliah khusus tentang Freud setelah kegagalan habilitasi pertamanya. Di sisi lain, konsep-konsep Freudian sering muncul dalam tulisannya, dan, sangat berbeda dengan pendekatan Adorno saat membahas pemikir lain, cenderung diandaikan benar begitu saja. Hal ini akan terlihat dengan sangat jelas di bab berikutnya, karena salah satu kritik Adorno atas kebebasan dan moralitas Kantian mengandaikan pembagian struktur jiwa menjadi id, ego, dan superego di dalam pemikiran Freud akhir.

Secara lebih luas, utang konseptual kepada Freud dapat dilihat di penjelasan genetik, yang sering berakar di naluri dan dorongan biologis yang lain, yang ditawarkan oleh Adorno bagi asal-usul berbagai fenomena.⁹⁹ Dalam bab berikutnya, aspek ini akan dilihat di konsep “Yang Ditambahkan” [*das Hinzutretende*], tetapi satu contoh lain yang dengan cukup baik menunjukkan kecenderungan Adorno ini terdapat di bagian pengantar *Dialektika Negatif* yang berjudul “Idealisme sebagai Amarah” [*Idealismus als Wut*]. Di bagian itu, Adorno meletakkan dorongan subjek rasional untuk membuat suatu sistem pengetahuan yang menyeluruh, yaitu, yang mencakup segala hal, di masa purba manusia sebagai pemangsa:

Pemangsa itu lapar; menerkam korban itu sulit, sering berbahaya. Hewan itu tentu membutuhkan dorongan-dorongan tambahan supaya berani. [Dorongan-dorongan tersebut] menyatu dengan rasa lapar yang tidak menyenangkan menjadi amarah terhadap korbannya, [dan] ekspresi amarah ini kemudian menakuti dan melumpuhkan korban, sesuai [dengan tujuan pemangsa]. Dengan kemajuan menuju perikemanusiaan, hal ini dirasionalisasikan melalui proyeksi. Hewan rasional, yang doyanan memakan lawannya dan beruntung karena sudah memiliki superego, harus mencari alasan ... makhluk yang akan dimakan harus dianggap jahat ... **Sistem adalah perut dijadikan roh**, amarah [adalah] tanda khas setiap idealisme.¹⁰⁰

98. Adorno, *Negative Dialektik*, 7.

99. Bdk. Deborah Cook, ed., *Theodor Adorno: Key Concepts* (Stocksfield: Acumen, 2008), 29–30.

100. Adorno, *Negative Dialektik*, 31–2: “*Raubtiere sind hungrig; der Spring aufs Opfer ist schwierig, oft gefährlich. Damit das Tier ihn wagt, bedarf es wohl zusätzlicher Impulse. Diese fusionieren sich mit der Unlust des Hunger zur Wut aufs Opfer, deren Ausdruck diese zweckmässig widerum schreckt und lähmt. Beim Fortschritt zur Humanität wird das rationalisiert durch Projektion. Das animal rationale, das Appetit auf seinen Gegner hat, muß, bereits glücklicher Besitzer eines Überichs, einen Grund finden ... Das zu fressende Lebewesen muß böse sein ... Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines*

Kutipan ini, selain dari memperlihatkan cara Freud memengaruhi Adorno dan Adorno memanfaatkan Freud, juga mengandung pokok yang penting bagi pembahasan di bab selanjutnya.

Di sini, Adorno mengemukakan suatu asal-usul bagi perkembangan rasionalitas manusia yang bahkan lebih purba daripada mitos dan praktik animis yang dibahas di *Dialektika Pencerahan*: bukan masyarakat suku melainkan leluhur genetik manusia!¹⁰¹ Kedua genealogi tersebut sama-sama mengutamakan bertahan hidupnya subjek dan dominasi atas objek, tetapi ada beberapa perbedaan yang signifikan. Pertama, sementara sasaran utama *Dialektika Pencerahan* adalah peran rasionalitas instrumental dalam mendistorsi Pencerahan sehingga berujung dengan Shoah,¹⁰² sasaran Adorno di sini adalah impuls sistematis dalam idealisme. Dengan kata lain, sementara genealogi *Dialektika Pencerahan* lebih berakar dalam ranah produksi masyarakat, baik secara kekuatan maupun relasi, genealogi Adorno di sini membatasi diri pada ranah konseptual, ranah kesadaran. Kiranya perbedaan tekanan ini dapat dijelaskan dengan merujuk partisipasi Horkheimer di teks pertama, tetapi tidak di teks kedua. Buck-Morss merumuskan perbedaan orientasi kedua pemikir ini sebagai perbedaan antara “sosiologi filosofis” Horkheimer dengan “filosofi sosiologis” Adorno.¹⁰³ Akhirnya, Adorno di sini berfokus kepada dimensi organisme dan juga dimensi afektif yang relatif absen dari *Dialektika Negatif*.

Dominasi atas alam yang digambarkan oleh Adorno di sini juga akan relevan secara khusus bagi kritiknya terhadap Kant. Kant menempatkan kebebasan sebagai “batu kunci” sistemnya, yakni, batu yang ditempatkan di posisi pusat dan paling atas pada sebuah pelengkung; begitu batu kunci dicabut, seluruh pelengkung runtuh.¹⁰⁴ Estimasi tinggi terkait kebebasan dilanjutkan oleh pemikir Idealis Jerman yang bekerja di konteks pasca-Kantian, khususnya Hegel,¹⁰⁵ dan juga diakui sebagai warisannya yang terpenting

jeglichen Idealismus”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 22–3. Tekanan saya.

101. Lih. Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, terj. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 1ff.

102. Lih. Buck-Morss, *Origin*, 59–61.

103. Buck-Morss, *Origin*, 68. Adorno tidak pernah melupakan peran masyarakat dalam semua pemikirannya, tetapi dia selalu lebih tertarik dengan konsep-konsep filsafat; Horkheimer tampaknya merupakan kebalikan dari Adorno dalam hal ini.

104. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, terj. Werner Pluhar (Indianapolis: Hackett, 2002), 3.

105. Lih. Will Dudley, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 15.

oleh masyarakat terdidik Jerman secara lebih luas pada masa itu.¹⁰⁶ Dari perspektif Adorno, kebebasan Kant dapat dilihat sebagai suatu yang tidak murni, dan bahkan masih berdarah.

2.4 Rangkuman

Di bab ini, kita telah memperoleh suatu pandangan umum mengenai Adorno sebagai manusia maupun pemikir. Salah satu ‘mandarin’ Jerman terakhir, yang pendidikan dan habitusnya masih berakar di abad ke-19,¹⁰⁷ pemikirannya terbentuk melalui pengalaman pribadinya akan pahitnya sejarah abad ke-20: kegagalan revolusi, kemunculan fasisme, pembangunan kembali Jerman setelah perang, merambatnya industri budaya, dan yang paling dahsyat, Auschwitz. Dia berfilsafat, tidak untuk merekonstruksi pemikiran masa lalu dengan setia, tetapi untuk menanggapi dan memahami keadaannya pada saat dia hidup.¹⁰⁸ Dari situlah lahir metakritik. Di satu sisi, kesadaran akan pendekatan khas Adorno akan membantu kita mengatur ekspektasi untuk konfrontasinya dengan Kant: bukan suatu eksegesis yang ingin sebersimpati mungkin dengan tujuan sistematis Kant, melainkan suatu yang lebih provokatif, seperti sudah kita lihat di atas dengan “idealisme sebagai amarah.” Di sisi lain, tuntutan yang sama harus berlaku bagi pemikiran Adorno sendiri. Tulisannya tidak boleh hanya dipahami menurut konteks historis produksinya, tetapi harus mampu berbicara kepada kita saat ini. Apa sumbangan pemikiran Adorno tentang kebebasan bagi masa kini? Melalui bab-bab berikutnya, pertanyaan itu akan terjawab.

106. Lih. Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 82–4.

107. Lih. Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), 5–13; lih. juga Jay, *Adorno*, 17–8 dan Rose, *Melancholy*, 10.

108. Jay, *Adorno*, 56–7, 60; Buck-Morss, *Origin*, 51.

Bab 3: Menuju Metakritik Akal Budi Praktis

Bab ini menjembatani Bab 2, yang mempresentasikan konteks pemikiran Adorno secara umum, dengan Bab 4, yang membahas bab “Kebebasan” dari *Dialektika Negatif*. Sesuai dengan tujuan itu, bab ini terdiri dari dua subbab: subbab 3.1 memaparkan struktur dan isi *Dialektika Negatif* secara keseluruhan, agar bab “Kebebasan” dapat dipahami dalam konteks itu, dan subbab 3.2 membahas beberapa pokok pemikiran Kant yang mendapat perhatian kritis Adorno di bab tersebut.

3.1 Dialektika negatif: teks dan proyek

Teks *Dialektika Negatif* terdiri dari sebuah prakata singkat, sebuah pengantar yang cukup panjang, dan tiga bagian utama. Bagian pertama berjudul “Hubungan dengan Ontologi” dan sebagian besar berisi kritik atas Husserl dan Heidegger; bagian itu, dan sikap Adorno terhadap fenomenologi pada umumnya, tidak akan dibahas di tesis ini. Bagian kedua berjudul “Dialektika Negatif: Konsep dan Kategori-Kategori,” dan isinya sesuai dengan judul itu. Bagian ketiga berjudul “Model-Model” dan dibagi menjadi tiga bab: pertama, “Kebebasan: Metakritik Akal Budi Praktis”; kedua, “Roh Dunia dan Alam-Sejarah:¹⁰⁹ Ekskursus mengenai Hegel”; dan ketiga, “Renungan tentang Metafisika.” Adorno memaksudkan tiga bab tersebut sebagai model cara kerja dialektika negatif.¹¹⁰ Subbab ini terutama menggunakan bahan dari Pengantar dan Bagian kedua *Dialektika Negatif*.

Adorno mendeskripsikan *Dialektika Negatif* sebagai tempat dia “membuka kartunya” [*legt ... die Karten auf den Tisch*];¹¹¹ di salah satu mata kuliahnya dia menjelaskan maksud dari pernyataan ini secara lebih lanjut. Di teks ini, katanya, pembaca akan mendapat suatu pandangan umum mengenai apa yang melandasi atau ada di balik berbagai analisisnya atas beraneka gejala. Dengan kata lain, *konsep* dialektika negatif dapat dilihat sebagai “metodologi” Adorno yang terdapat di buku *Dialektika Negatif*, meskipun Adorno mengklaim bahwa suatu metodologi dalam arti sempit tidak mungkin, karena metode seharusnya mengikuti objek yang akan dianalisis, tidak

109. Mengikuti penggunaan Andrew Bowie yang menerjemahkan istilah khas Adorno, *Naturgeschichte*, sebagai *nature-history*, karena terjemahan lebih lazim seperti “sejarah alam” atau “sejarah alami” memberi kesan yang agak berbeda; lih. Andrew Bowie, *Adorno and the Ends of Philosophy* (Malden: Polity Press, 2013), 80ff.

110. Lih. Adorno, *Negative Dialektik*, 8.

111. Adorno, *Negative Dialektik*, 7.

dirumuskan terlebih dahulu.¹¹² Tentu ada tegangan antara dua konsepsi tersebut. Simon Jarvis menafsirkan tegangan itu sebagai berikut: dialektika negatif adalah nama bagi “apa yang terjadi di dalam pemikiran Adorno sendiri,” dan karena itu tidak menghasilkan sebuah metode yang dapat diterapkan di mana saja.¹¹³ Jika ada konsistensi dalam pendekatan Adorno, hal itu berasal dari caranya berpikir, bukan kekakuan metodis yang dibawa-bawanya.

Dialektika Negatif bukan sekadar karya metodologi filosofis; ada juga isi substansialnya. Seperti sudah kita lihat, karya ini merupakan perwujudan paling menyeluruh atas seruan implisit Adorno untuk “kembalilah berteori” sebagai bentuk *praxis* yang paling sesuai dengan keadaannya di masa pasca-revolusi. Objek teoretis Adorno di *Dialektika Negatif* adalah filsafat; teksnya dapat dilihat sebagai eksplorasi atas pertanyaan, “masih mungkinkah kita berfilsafat?” Pertanyaan ini diangkat secara eksplisit di Pengantar, sementara ulasan kritis Adorno atas berbagai pemikir di bagian-bagian berikutnya merupakan konfrontasinya dengan tradisi filsafat yang berfokus pada tokoh modern (terutama Kant dan Hegel) maupun kontemporer (terutama Husserl dan Heidegger).

3.1.1 Kritik-diri filsafat

Pengantar *Dialektika Negatif* dibuka dengan salah satu pernyataan termasyhur Adorno: “Filsafat, yang pernah tampak usang, tetap bertahan hidup, karena saat perwujudannya terlewati.”¹¹⁴ Berkat pembahasan di bab sebelumnya tentang konteks Marxis pemikiran Adorno, kita tidak mengalami kesulitan dalam menafsirkannya: “perwujudan” filsafat, mengikuti Tesis XI tentang Feuerbach, adalah revolusi dalam masyarakat, atau, dengan kata lain, *praxis* yang dijanjikan oleh teori Marxis. Rujukan ini diakui secara hampir universal di literatur sekunder.¹¹⁵ Klaim bahwa saat perwujudan filsafat *terlewati* merujuk kegagalan revolusi, yang juga dibahas di Bab 2. *Praxis* telah gagal, sementara filsafat yang menjanjikan keberhasilan *praxis* itu masih ada. Tugas

112. Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, ed. Rolf Tiedemann, terj. Rodney Livingstone (Malden: Polity Press, 2008), 5–6.

113. Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction* (New York: Routledge, 1998), 168: “The title Negative Dialectics ... intends to name what happens in Adorno’s thought itself.”

114. Adorno, *Negative Dialektik*, 13: “Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 3.

115. Lih., mis., Hammer, *The Political*, 98; Bowie, *Ends of Philosophy*, 22; dan Max Pensky, “Critique and Disappointment: Negative Dialectics as Late Philosophy,” dalam *Companion to Adorno*, ed. Gordon, 504–5.

filosofat di konteks seperti itu adalah menjelaskan kegagalan tersebut dan mencari bentuk dan cara kerja yang baru, jika hal itu masih mungkin. Bagi Adorno, *praxis* tidak gagal dengan sendirinya, tetapi karena kurang dipersiapkan oleh teori. Dia membalikkan pernyataan Marx bahwa filsuf harus mengubah dunia, tidak hanya menafsirkannya: “[b]arangkali tafsir itu yang menjanjikan peralihan praktis kurang memadai.”¹¹⁶ Filosofat, kata Adorno, “harus mengkritik dirinya sendiri tanpa ampun,” harus bertanya apakah dirinya sendiri masih mungkin, setelah pembenaran yang sebelumnya diharapkan darinya diakui tidak akan datang dalam bentuk yang dijanjikan.¹¹⁷

Di sisi lain, sasaran kritik Adorno juga mencakup klaim, yang bagi Adorno paling kentara dalam pemikiran Hegel, bahwa filosofat mampu mengetahui keseluruhan realitas secara yang melampaui semua ilmu-ilmu.¹¹⁸ Menurut Adorno, filosofat tidak hanya “mengingkari janji untuk menjadi satu dengan realitas”,¹¹⁹ tetapi juga tertinggal oleh kemajuan ilmu-ilmu: “Kelongsong konseptual di mana, menurut kebiasaan filosofis, keseluruhan dianggap dapat ditampung, menyerupai—mengingat masyarakat yang semakin meluas dan kemajuan ilmu alam positif—sisa-sisa ekonomi primitif di antara kapitalisme industri akhir.”¹²⁰ Dengan kata lain, struktur-struktur pemikiran yang kita warisi dari filosofat sudah tidak memadai untuk memahami dunia saat ini. Di universitas modern, filosofat telah turun derajat dari pengetahuan absolut menjadi satu ilmu di antara ilmu lain, tetapi tanpa objek yang jelas.¹²¹ Jadi, filosofat tidak hanya tampak usang dari perspektif Marxis yang mengharapkan perubahan sosial, tetapi juga usang pada kenyataan dari perspektif teoretis yang mengharapkan pengetahuan, atau bahkan kebijaksanaan, tentang keseluruhan ada. Jika filosofat masih mungkin, menurut Adorno, ia harus bermula dari fakta kegagalan ganda tersebut—usaha untuk membuat permulaan serba baru seperti yang dilakukan oleh Husserl atau Heidegger akan jatuh ke dalam

116. Adorno, *Negative Dialektik*, 13: “Vielleicht langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verhieß”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 3.

117. Adorno, *Negative Dialektik*, 13–4: “ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 3–4.

118. Untuk klaim Hegel ini secara umum, lih. Dudley, *Hegel, Nietzsche*, 103–107 dan Löwith, *Hegel to Nietzsche*, 41; untuk pengomentaran yang secara eksplisit menekankan aspek Hegelian dari kritik Adorno di sini, lih. Bowie, *Ends of Philosophy*, 22 dan Pensky, “Critique and Disappointment,” 505.

119. Adorno, *Negative Dialektik*, 13: “Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit ... brach”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 3.

120. Adorno, *Negative Dialektik*, 13: “Die begrifflichen Gehäuse, in denen, nach philosophischer Sitte, das Ganze sollte untergebracht werden können, gleichen angesichts der unermesslich expandierten Gesellschaft und der Fortschritte positiver Naturerkenntnis Überbleibseln der einfachen Warenwirtschaft inmitten des industriellen Spätkapitalismus”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 3.

121. Adorno, *Negative Dialektik*, 14.

lubang yang sama dengan Kant, Hegel, atau tradisi Marxis.¹²² Adorno melihat dialektika negatif sebagai cara berfilsafat yang luput dari kesalahan filsafat tradisional justru karena kembali menghadapi filsafat itu sendiri secara kritis.¹²³

3.1.2 Konsep dialektika negatif: berbagai bentuk ketidakidentikan

Kata kunci dialektika negatif adalah ketidakidentikan [*Nichtidentität*]: “Dialektika adalah kesadaran konsekuensi akan ketidakidentikan.”¹²⁴ Hal utama yang tidak identik, menurut Adorno, adalah konsep dengan objeknya, atau dengan kata lain, pemikiran dengan ada. Pertama, perlu dicatat bahwa pengertian Adorno tentang konsep berasal dari Kant (dan kemudian diwarisi oleh para pemikir Idealis Jerman setelahnya). “Revolusi Kopernikus” Kant mengutamakan peran aktif subjek dalam tindakan mengetahui. Subjek tidak hanya mencerminkan objek secara pasif, tetapi menyatukan pengalamannya sendiri dengan menggolongkan apa yang diindra di bawah konsep tertentu. Konsep bagi Kant bukan pemberian Tuhan atau esensi tetap yang ada di luar sana melainkan sumbangan dari subjek itu sendiri. Tanpa sumbangan tersebut, baik pengalaman maupun pengetahuan tidak mungkin terjadi.¹²⁵ Secara mendasar, Adorno setuju dengan Kant mengenai peran aktif subjek dalam pengonstitusian pengetahuannya, tetapi dia mengklaim bahwa sumbangan dari subjek ini cenderung mendistorsi dan mendominasi objek yang diketahui.

Bagi Adorno, ketika kita membuat keputusan yang menggolongkan hal partikular di bawah satu konsep, kita menyamakan hal itu dengan konsepnya. Misalnya, dalam keputusan, “Pak Tono adalah guru,” Pak Tono disamakan dengan konsep guru. Anggapan Adorno ini sesuai dengan wacana tradisional logika, yang sering menformalkan pernyataan jenis ini menggunakan tanda sama dengan, misalnya $S = P$ atau $A = B$.¹²⁶ Menurut Adorno, formalisasi ini memalsukan karena Pak Tono tidak identik dengan konsep guru. Pertama, kita bisa mengatakan bahwa dia lebih dari guru saja: dia juga, misalnya, seorang ayah, anggota majelis gereja, pengidap diabetes, dst. Tetapi pengakuan akan berbagai peran Pak Tono tidak menyelesaikan masalah, karena semua peran

122. Jarvis, *Critical Introduction*, 150–1.

123. Hammer, *The Political*, 98.

124. Adorno, *Negative Dialektik*, 14: “Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität.”

125. Lih. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terj. Werner Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1996), Bxvi; lih. juga Bernstein, “Concept and Object,” 488–490, dan Pinkard, *German Philosophy*, 33–6.

126. Lih., mis., Alex Lanur, *Logika Selayang Pandang* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 26; lih. juga Adorno, *Lectures*, 9.

tersebut juga akan ditetapkan kepada Pak Tono sebagai predikat konseptual dari suatu keputusan, sama saja dengan konsep guru. Pak Tono sebagai individu tak tertangkap. Dalam bahasa Adorno, “objek-objek tidak menghilang ke dalam konsep mereka.”¹²⁷ Selalu ada aspek dari fenomena partikular atau individu yang lolos dari konsep. Aspek ini disebut “yang tidak identik” atau “yang nonkonseptual.”

Pengakuan akan ketidakidentikan tidak berarti konsep tidak boleh dipakai, karena bagi Adorno semua pemikiran mengandalkan identifikasi: “Berpikir berarti mengidentifikasi,”¹²⁸ yakni, menggunakan konsep. Adorno menyebut konsep sebagai “organon [alat] pemikiran sekaligus tembok di antara pemikiran dan apa yang dipikirkan.”¹²⁹ Solusi bukan pembuangan konsep melainkan, seperti sudah kita lihat, kesadaran konsekuen akan ketidakidentikan. Di sini, muncullah paralel antara tujuan Adorno dengan tujuan Kant di *Kritik* pertama, yakni, sebagai teguran terhadap penggunaan akal budi secara dogmatis—bagi Kant, dengan berasumsi bahwa hal yang tidak dapat menjadi objek pengalaman tetap dapat diketahui, dan bagi Adorno, dengan berasumsi bahwa konsep sesuai begitu saja dengan realitas.¹³⁰ Adorno melihat dialektika negatif sebagai korektif terhadap filsafat tradisional yang masih naif tentang konsep, dan menggambarkannya dengan berbagai kiasan. Filsafat yang sadar akan keterbatasan konsep, kata Adorno, “mencabut tutup mata [kita].”¹³¹ Lebih jauh lagi, konsep, seperti dunia menurut Weber, harus mengalami *Entzauberung*, harus kehilangan nuansa gaibnya,¹³² dan Adorno sering menyebut dampak konsep kepada pemikiran sebagai “sihir” atau “guna-guna” [*Bann*].¹³³ Secara paling umum, filsafat “harus berusaha untuk melampaui konsep melalui konsep itu sendiri.”¹³⁴ Seruan ini, sejalan dengan deskripsi

127. Adorno, *Negative Dialektik*, 15: “die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 5.

128. Adorno, *Negative Dialektik*, 15: “Denken heißt identifizieren”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 5.

129. Adorno, *Negative Dialektik*, 15: “Organon des Denkens und gleichwohl die Mauer zwischen disem und dem zu Denkenden”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 15.

130. Diinspirasi oleh Fredric Jameson, yang melihat keseluruhan *Dialektika Negatif* sebagai jauh lebih dekat dengan Kant daripada yang umumnya dikira; lih. Jameson, *Late Marxism*, 72–6.

131. Adorno, *Negative Dialektik*, 21–2: “streift die Binde von den Augen”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 12. Di sini Adorno menggunakan metafora yang memiliki riwayat yang sangat panjang di sejarah filsafat, yakni, mengibaratkan pengetahuan yang benar dengan penglihatan yang jelas. Lih., mis., Alegori Goa Platon, khususnya 517e–519a.

132. Adorno, *Negative Dialektik*, 22.

133. Adorno, *Negative Dialektik*, 8, 16, 32, 35, dan *passim*.

134. Adorno, *Negative Dialektik*, 25: “An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugetungen”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 15.

Adorno atas tugas filosofisnya sebagai “menggunakan kekuatan subjek untuk mendobrak penipuan subjektivitas konstitutif,”¹³⁵ dapat dilihat sebagai ‘program’ dialektika negatif.

Kiranya program Adorno ini menunjukkan dua jalan bagi suatu filsafat yang sadar akan ketidakidentikan. Pertama, analisis “mikrologis” atas fenomena partikular, yang paling tampak di pembahasan Adorno tentang berbagai karya seni. Mikrologi ini, yang sangat berutang kepada pemikiran Walter Benjamin,¹³⁶ berada di luar lingkup tesis ini, baik secara tekstual maupun tematis. Kedua, konfrontasi kritis dengan filsafat tradisional dan kontemporer demi menyelamatkan apa yang masih layak darinya, jika memang ada. Jalan kedua inilah yang diambil dalam *Dialektika Negatif*.

Jika kita hanya berhenti dengan analisis ketidakidentikan di atas, barangkali evaluasi Robert Pippin bahwa dialektika negatif bukan suatu sumbangan besar bagi filsafat teoretis dapat diterima: Pippin beranggapan bahwa hasilnya adalah setiap istilah diberi tanda bintang disertai catatan, “Perhatian: konsep yang baru digunakan tidak sesuai dengan partikularitas indrawi yang mungkin digolongkan di bawahnya.”¹³⁷ Mengikuti tafsir Pippin, kita tinggal menulis keputusan contoh di atas sebagai “Pak Tono adalah guru*”, dengan catatan bahwa konsep guru tidak sungguh sesuai dengan Pak Tono sebagai individu, atau bahkan apa yang sungguh khas tentang Pak Tono adalah justru apa yang nonkonseptual tentang dirinya. Namun, ketidakidentikan juga memiliki arti lain. Sampai di sini, pembahasan hanya menyangkut apa yang disebut Andrew Bowie sebagai “arti sepele” [*trivial sense*] ketidakidentikan,¹³⁸ yakni, yang menyangkut objek sehari-hari yang tanpa kesulitan digolongkan di bawah konsep tertentu, seperti guru, buku, atau anjing. Arti sepele ini menunjukkan *kekurangan* konsep, ketidaksesuaian konsep dengan objeknya karena konsep tidak mampu menangkap keseluruhan objek itu. Dalam arti ini objek ‘lebih besar’ dari konsep. Arti lain dari ketidakidentikan muncul dengan konsep yang lebih “tegas” [*nachdrücklich*], seperti kebebasan, yang tidak dapat dipahami sebagai abstraksi dari berbagai objek individual.¹³⁹

Adorno menulis sebagai berikut tentang kebebasan sebagai konsep tegas:

135. Adorno, *Negative Dialektik*, 8: “mit der Kraft des Subjekts den Trug konsumtiver [sic] Subjektivität zu durchbrechen; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, xx. Edisi *Dialektika Negatif* yang saya gunakan tampaknya mengandung kekeliruan, yakni, menggunakan kata “konsumtiver” dan bukan “konstitutiver.”

136. Lih. Buck-Morss, *Origin*, 74–6.

137. Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 105: “Caution: Concepts just used not adequate to the sensuous particulars that might fall under them.”

138. Bowie, *Ends of Philosophy*, 67.

139. Adorno, *Negative Dialektik*, 151.

Keputusan bahwa seseorang adalah manusia bebas merujuk ... konsep kebebasan. Tetapi [konsep tersebut] pada gilirannya adalah lebih daripada yang dipredikasi tentang manusia itu, sama seperti manusia itu, melalui penentuan lain, adalah lebih daripada konsep kebebasannya. Konsep [kebebasan] tidak hanya mengatakan bahwa ia dapat diterapkan kepada setiap manusia individual yang didefinisikan bebas. **Rezeki konsep tersebut adalah ide tentang suatu keadaan di mana individu-individu mempunyai kualitas yang tidak dapat dikatakan tentang siapa pun di sini dan saat ini ... Konsep kebebasan tertinggal oleh dirinya sendiri, begitu digunakan secara empiris.** Maka dari itu [konsep kebebasan] bukan apa yang dia katakan. Tetapi karena ia selalu juga harus menjadi konsep bagi apa yang digolongkan di bawahnya, ia dihadapkan dengan hal itu. Konfrontasi itu memaksanya ke dalam kontradiksi dengan dirinya sendiri.¹⁴⁰

Di sini kita melihat dua aspek dari ketidakidentikan yang tidak muncul di versi sepelanya: aspek *kritik sosial* dan aspek *historis*.¹⁴¹ Aspek kritik sosial berangkat dari negativisme sosioteoretis yang merupakan orientasi dasar pemikiran Adorno sebagai teori kritis (sudah dibahas di 2.2.2 di atas): ada yang salah secara mendasar dengan masyarakat, dan kesalahan ini berdampak pada semua orang di dalamnya. Kita semua hidup secara kurang rasional; kita terhambat dalam mencapai kebaikan oleh tata sosial yang menstruktur kehidupan bersama kita, yakni, kapitalisme. Negativisme tersebut dilihat di kutipan di atas, khususnya bagian yang ditebalkan, pada anggapan bahwa kebebasan merupakan hal yang belum terwujud dalam arti esensialnya, dan tidak akan terwujud tanpa suatu perubahan dasar dalam tata masyarakat. Aspek historis menunjukkan kebebasan sebagai konsep yang sedang menjadi dan karena itu belum sepenuhnya terjadi. Karena kebebasan belum terwujud, maka penggunaannya saat ini salah, tetapi kesalahan itu sekaligus merupakan janji akan perwujudannya. Kepalsuan identifikasi saat ini akan ditebus di masa depan.

140. Adorno, *Negative Dialektik*, 151–2: “Das Urteil, jemand sei ein freier Mann, bezieht sich ... auf den Begriff der Freiheit. Der ist jedoch seinerseits ebensowohl mehr, als was von jenem Mann prädisiert wird, wie jener Mann, durch andere Bestimmungen, mehr ist denn der Begriff seiner Freiheit. Ihr Begriff sagt nicht nur, daß er auf alle einzelnen, als frei definierten Männer angewandt werden könne. Ihn nährt die Idee eines Zustands, in welchem die Einzelnen Qualitäten hätten, die heut und hier keinem zuzusprechen wären. ... Der Begriff der Freiheit bleibt hinter sich zurück, sobald er empirisch angewandt wird. Er ist dann selber nicht das, was er sagt. Weil er aber immer auch Begriff des unter ihm Befäßen sein muß, ist er damit zu konfrontieren. Solche Konfrontation verhält ihn zum Widerspruch mit sich selbst”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 150–1.

141. Sebenarnya, bahkan contoh Pak Tono mengandung isi sosial yang akan dikritik oleh Adorno, yakni cara Pak Tono terpaksa menyamakan identitas sosialnya dengan peran yang disediakan oleh pekerjaannya; lih. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 94.

Kedua aspek ini menyatu dalam apa yang disebut Adorno sebagai “unsur utopis” identifikasi: “A akan/harus menjadi apa yang belum dia jadi.”¹⁴² Selama kita belum hidup di utopia, tempat “di atas identitas dan di atas kontradiksi, suatu ada bersama dari yang berbeda,”¹⁴³ yakni, selama kebebasan belum terwujud, penggunaan konsep itu sebagai deskripsi manusia hidup adalah pemalsuan yang berfungsi secara ideologis, yakni, untuk membenarkan masyarakat yang ada. Jadi, dalam kasus konsep tegas, ketidakidentikan menjadi alat kritis bertanduk dua: kritis terhadap konsep yang disalahgunakan, dan kritis terhadap masyarakat yang belum sesuai dengan arti utopis konsep. Dasar kritik ini adalah jarak di antara konsep dengan realitas.¹⁴⁴

Bentuk identifikasi satu lagi yang sangat penting bagi analisis Adorno tidak terdapat di ranah konseptual, tetapi di ranah material, khususnya pasar: prinsip pertukaran [*das Tauschprinzip*] sebagaimana dirintis oleh Marx. Bentuk penyamaan yang berlaku di pasar bukan $A = B$ seperti di pernyataan logika melainkan x komoditas $A = y$ komoditas B , yang sama-sama senilai dengan sejumlah uang, z .¹⁴⁵ Sederhananya, pasar mereduksi segala hal di dalamnya—termasuk kegiatan produktif manusia¹⁴⁶—menjadi harga, yakni, suatu nilai kuantitatif. Setiap barang ada harganya, sehingga barang apa pun dapat ditukarkan dengan apa pun yang lain melalui mediasi uang. Begitu kapitalisme mendunia, begitu juga lingkup pasar meluas, sehingga mencakup tidak hanya komoditas ‘pasaran’ seperti gandum atau minyak tanah tetapi juga warisan budaya bukan benda, karbon di atmosfer Bumi, dan mineral yang terletak di Bulan, asteroid, atau planet lain. Bersamaan dengan kuantifikasi benda, partikularitas kualitatifnya menghilang: “semua ciri indrawinya dipadamkan”¹⁴⁷ karena hanya harga yang menentukan nilainya. Mengenai hal ini, Adorno sepenuhnya setuju dengan Marx. Jika analisis sebelumnya berfokus pada kritik atas penggunaan konsep, yakni, cara subjek menyalahpahami realitas melalui cara berpikirnya, maka prinsip pertukaran menekankan sisi objektif, sebagai hukum gerak masyarakat kapitalis di mana semua

142. Adorno, *Negative Dialektik*, 151: “A soll sein, was es noch nicht ist”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 150.

143. Adorno, *Negative Dialektik*, 151: “über der Identität und über dem Widerspruch ein Miteinander des Verschiedenen”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 150.

144. Adorno, *Negative Dialektik*, 152; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 151; lih. juga Jay, *Adorno*, 61.

145. Lih. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, jil. 1, terj. Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1990), 139, 162, dan *passim*.

146. Lih. Marx, *Capital*, 128.

147. Marx, *Capital*, 128: “All its sensuous characteristics are extinguished.”

peralatan konseptual ini beroperasi. Sebagaimana lazimnya dalam pandangan dialektikis, aspek subjektif dan objektif dari realitas ini dianggap saling mengondisikan.

Adorno menulis bahwa prinsip pertukaran dan prinsip identifikasi adalah “keluarga sejak dahulu kala” [*urverwandt*].¹⁴⁸ Pernyataan ini menarik justru karena memperlihatkan jarak Adorno dari paham umum materialisme historis. Bahkan pemikir heterodoks seperti Alfred Sohn-Rethel, yang dikutip oleh Adorno dengan pujian di *Dialektika Negatif* dan yang melihat kesamaan di antara pemikiran abstrak dengan peran pertukaran komoditas di suatu masyarakat, tetap beranggapan bahwa dasar pemikiran abstrak adalah pertukaran komoditas.¹⁴⁹ Sebaliknya, JM Bernstein menunjukkan bahwa Adorno justru mengutamakan ranah konseptual: barangkali cara berpikir tertentu yang menyebabkan kapitalisme.¹⁵⁰ Tesis ini tidak akan berpihak terkait klaim Bernstein ini, kecuali bahwa agak sulit disesuaikan dengan berbagai pernyataan Adorno di tempat lain di *Dialektika Negatif* yang mengutamakan realitas sosial. Paling mungkin, Adorno, sebagai dialektikawan sejati, tidak akan berkomitmen sepenuhnya kepada salah satu alternatif sebagai lebih berprioritas di pasangan dasar–bangunan atas, tetapi menekankan saling pengonstitusian dialektis di antara keduanya.

3.1.3 Antisistem dan Model/Konstelasi

Adorno menyebut *Dialektika Negatif* sebagai sebuah “antisistem,”¹⁵¹ dan sikap antisistematis umumnya diakui sebagai corak penting pemikirannya.¹⁵² Kita sudah melihat satu kritik Adorno atas sistem di Bab 2, yakni, bahwa “sistem adalah perut dijadikan roh” yang berakar dalam amarah pemangsa terhadap mangsa yang harus dimakan. Berbekal pembahasan tentang ketidakidentikan di atas, kita bisa sedikit memperdalam pembahasan tentang gagasan ini. Memakan sesuatu adalah kasus ekstrem dari mengidentikkan hal itu dengan diri sendiri: kita sekaligus meniadakan hal yang dimakan dan menyerapkannya sehingga menjadi bagian dari tubuh kita sendiri. Saat kita makan, hal yang berbeda dengan diri kita dimusnahkan supaya kita terus bertahan hidup. Sementara itu, dengan mempresentasikan genealogi ini, Adorno menunjukkan bahwa menurutnya dorongan untuk mengidentifikasi yang disoroti dialektika negatif

148. Adorno, *Negative Dialektik*, 147; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 146.

149. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual*, 6–7 dan *passim*.

150. Bernstein, “Concept and Object,” 491–2.

151. Adorno, *Negative Dialektik*, 8; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, xx.

152. Lih., mis., Jarvis, *Critical Introduction*, 139; dan Rose, *Melancholy Science*, 16.

tidak bermula sebagai masalah filosofis (mis., formalisasi dalam logika), dan tidak juga sebagai konsekuensi dari relasi produksi manusia (mis. ‘abstraksi nyata’ yang dihasilkan oleh proses pertukaran). Sebaliknya, bentuk identifikasi tersebut dapat dilihat sebagai rasionalisasi atas kecenderungan yang jauh lebih purba.¹⁵³

Gambaran ini tetap perlu dikualifikasi. Pertama, kritik genealogis Adorno harus dibedakan dari kritik serupa yang dilakukan oleh Nietzsche. Bagi Nietzsche, genealogi adalah pembongkaran: begitu sumber ‘asli’ sesuatu ditelanjangi sebagai berbeda dengan apa yang diklaim olehnya—secara paling termasyhur dalam anggapan Nietzsche bahwa moralitas Kristiani sebenarnya hanyalah buah *ressentiment* kaum lemah¹⁵⁴—maka klaim substansialnya juga dianggap kosong. Bagi Adorno tidak demikian, berkat wawasan Hegeliannya yang disebut di Bab 2 sebagai sisi historis gerakan konsep. Asal-usul suatu gagasan dalam dominasi, ketidakadilan, dan bahkan kekeliruan tidak menentukan ciri gagasan itu selamanya.¹⁵⁵ Anggapan sebaliknya justru merupakan salah satu ciri utama pemikiran sistematis yang dilawan Adorno, dan yang disebut olehnya sebagai filsafat asal-usul.

Kedua, “sistem adalah perut dijadikan roh” harus tidak ditafsirkan sebagai pernyataan terakhir atau definitif Adorno tentang sistem. Sekali lagi, alasannya kembali ke ketidakidentikan. “Sistem adalah perut dijadikan roh” merupakan pernyataan predikatif tentang sistem dan karena itu, konsekuen dengan pemaparan di atas, sekaligus benar dan salah: $A = B$ dan $A \neq B$. Dengan kata lain, pernyataan tersebut tidak dimaksudkan sebagai sebuah *definisi* tentang sistem justru karena kesadaran kita tentang ketidakidentikan antara A dengan B tidak memungkinkan definisi dalam arti sederhana. Sebagai alternatif, sistem akan ‘didefinisikan’ ulang sehingga aspek lainnya muncul, meskipun ‘definisi’ itu pun tetap bersifat parsial. Slavoj Žižek menggambarkan proses Adorno ini dengan sangat jelas: “Kita berusaha menangkap atau membayangkan objek pemikiran; kita gagal, melewatinya, dan melalui kegagalan-kegagalan ini sendiri lokasi objek yang menjadi sasaran [akhirnya] dikelilingi, bentuknya menjadi kelihatan.”¹⁵⁶ Adorno akan menggunakan pendekatan yang sama saat membahas kebebasan.

153. Bdk. Peter E. Gordon, *Adorno and Existence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 125.

154. Lih. Rüdiger Bittner, “*Ressentiment*,” dalam *Nietzsche, Genealogy, Morality*, ed. Richard Schacht (Berkeley: University of California Press, 1994), 128–9.

155. Sebaliknya, berbagai peristiwa atau gerakan yang awalnya membebaskan, seperti pemikiran Pencerahan atau revolusi-revolusi borjuis, dengan mudah membeku dan menjadi represif.

156. Žižek, “Varieties of the Transcendental,” 20: “*one tries to grasp or conceive the object of thought; one fails, misses it, and through these very failures the place of the targeted object is encircled, its contours become discernible.*”

Adorno menawarkan genealogi alternatif satu lagi mengenai sistem, secara khusus perkembangan sistem-sistem besar filsafat di era modern. Dia mengaitkan perkembangan tersebut dengan penegasan-diri kaum borjuis, yang di abad itu masih merupakan kelas revolusioner, melawan sisa-sisa feodalisme. Di ranah filsafat, wakil kaum borjuis adalah rasio individu yang membebaskan dirinya dari skolastisisme abad pertengahan. Menurut Adorno, rasio malah menjadi takut setelah kemenangannya: takut akan kekacauan yang merajalela setelah keruntuhan ontologi skolastik. Menanggapi rasa takut itu, “rasio borjuis berusaha menghasilkan dari dirinya sendiri tata yang dinegasikannya di luar dirinya sendiri”;¹⁵⁷ dia membangun sistem.

Sistem menurut Adorno memiliki dua corak utama: dia dikembangkan dari satu prinsip saja (rasio) dan mencakup keseluruhan ada. Sistem seperti ini dibangun di era modern awal oleh Leibniz dan Spinoza, tetapi impuls sistematis dilanjutkan dengan beberapa perbedaan oleh Kant dan Hegel.¹⁵⁸ Rasio dianggap dapat bekerja dengan sendirinya untuk memahami segala hal, meskipun rasio itu hanya menggunakan konsep yang hampir tidak sama sekali mengandung isi kualitatif. Barangkali Spinozalah yang menunjukkan kecenderungan ini dengan paling jelas, karena karya utamanya, *Etika*, merupakan sistem deduktif tertutup yang menghasilkan kesimpulan tentang Allah, alam semesta, dan kodrat manusia dari hanya beberapa definisi dan aksioma.¹⁵⁹ Bagi Adorno, dorongan rasio untuk mencakup segala hal adalah dorongan patologis yang ingin mendominasi apa yang diketahui dan, seperti di tindakan mengetahui pada umumnya, ingin mengidentifikasi objek dengan subjek. Tidak hanya itu, tuntutan sistem untuk menjadi menyeluruh berarti hal yang ada di luar sistem tidak dapat ditoleransi: harus dimasukkan ke dalam atau ditiadakan. Dengan antisistemnya, Adorno tidak menetapkan kesatuan dan dominasi sebagai prinsipnya tetapi justru mencari “apa yang ada di luar sihir kesatuan itu.”¹⁶⁰

Adorno menggunakan dua istilah untuk merujuk pengganti antisistematisnya bagi sistem: model dan konstelasi. Kedua istilah tersebut tidak merujuk dua hal yang berbeda tetapi merupakan sebutan Adorno bagi cara dia menyusun konsep-konsep.

157. Adorno, *Negative Dialektik*, 30: “bürgerliche ratio unternahm es, aus sich heraus die Ordnung zu produzieren, die sie draußen negiert hatte”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 21.

158. Adorno, *Introduction to Dialectics*, 26–27.

159. Lih, mis., cara Spinoza membahas Allah di Baruch Spinoza, *The Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect, and Selected Letters*, ed. Seymour Feldman, terj. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1992), 31ff; lih. juga Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, jil. 4 (New York: Doubleday, 1994), 17–8.

160. Adorno, *Negative Dialektik*, 8: “was außerhalb des Banns solcher Einheit wäre”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, xx.

Dilihat sekilas, “model” barangkali terdengar terlalu ilmiah dan birokratis daripada yang biasa kita harapkan dari Adorno, kecuali kita tahu, mengikuti wawasan Fredric Jameson, bahwa Adorno mengambil istilahnya dari komponis Arnold Schönberg. Schönberg menyebut “baris nada” [*tone row*] yang menjadi dasar dari sebuah komposisi yang menggunakan teknik 12 nadanya sebagai “model.”¹⁶¹ Dalam komposisi 12 nada, baris nada terdiri dari semua nada di tangga nada kromatis disusun sedemikian rupa sehingga tidak menyiratkan tonalitas apa pun saat disuarakan—misalnya, urutan nada G C E dengan tegas menyiratkan tonalitas C mayor, sehingga tidak boleh digunakan di baris nada, tetapi interpolasi satu nada lain, misalnya G#, sehingga menjadi G C G# E, membuat tonalitas C mayor sudah tidak muncul di situ. Jika 12 (semua) nada dikumpulkan tanpa memunculkan tonalitas, maka tidak ada hierarki di antara mereka. Si komponis membuat komposisinya dengan memanipulasi baris nada: transposisi, pembalikan, inversi, dst.

Kiranya konsep model ini memiliki dua kaitan dengan *Dialektika Negatif*. Pertama, susunan nada tanpa hierarki dalam komposisi 12 nada dapat dianalogikan dengan susunan konsep secara asistematis: tanpa satu konsep kunci yang dilihat sebagai asal-usul dan pengatur konsep lain.¹⁶² Kedua, proses komposisi 12 nada mencerminkan struktur teks *Dialektika Negatif*. Meskipun secara garis besar *Dialektika Negatif* memiliki pembagian tema seperti yang diuraikan di 3.1.1, pembahasan yang terdapat di dalam masing-masing bagian sangat tidak sistematis; Franz Magnis-Suseno dengan tepat mengamati bahwa “[k]ita dapat mulai membacanya di setiap halaman.”¹⁶³ Tema yang dibahas di satu tempat dibahas lagi di tempat lain dengan cara yang berbeda. Repetisi tema dengan variasi sebagai prinsip perkembangan karya tentu dipinjam dari ranah musik, dan permainan urutan unsur-unsur adalah metode khas komposisi 12 nada.¹⁶⁴ Metode tersebut menghasilkan teks yang padat dan sulit didekati, persis seperti komposisi Mazhab Wina Kedua.

161. Jameson, *Late Marxism*, 61.

162. Dalam harmoni konvensional musik klasik, sebuah komposisi dengan tonalitas C mayor, misalnya, akan bermula dan berakhir di kunci itu, dan melodi akan bermula dan berakhir di nada C, yang merupakan nada tonik bagi kunci C. Semua nada yang lain dipahami, dan penggunaannya bahkan dibolehkan atau dilarang, berdasarkan relasinya dengan tonik, atau, dengan kata lain, fungsinya dalam kunci itu.

163. Franz Magnis-Suseno, *Dari Mao ke Marcuse: Percikan Filsafat Marxis Pasca-Lenin* (Jakarta: Gramedia, 2013), 235.

164. Susan Buck-Morss beranggapan bahwa proses penulisan Adorno lebih dekat dengan yang digunakan seorang komponis daripada penulis filsafat konvensional, dan Martin Jay beranggapan bahwa salah satu keunikan Adorno adalah dia tidak hanya mendukung modernisme estetis, tetapi juga mempraktikkannya. Lih. Buck-Morss, *Origin*, 101, dan Jay, *Adorno*, 17.

Konstelasi atau serasi bintang juga ditematisasi oleh Adorno sebagai kumpulan tidak berhierarki yang tetap menyatu:

Momen yang menyatukan [tetap] bertahan hidup ... tetapi tanpa juga menyerahkan dirinya kepada abstraksi sebagai prinsip tertingginya, karena tidak ada jalan yang maju langkah demi langkah menuju suatu konsep lebih tinggi dan lebih umum; daripada itu, konsep-konsep masuk ke dalam konstelasi ... Hanya konstelasilah yang merepresentasikan, dari luar, apa yang oleh konsep telah dipangkas dari dalam, apa yang lebih, yang ia sama-sama ingin dan tidak bisa jadi. Dengan berkumpul di sekeliling hal yang diketahui, konsep-konsep [dalam konstelasi] secara potensial menentukan batinnya, mencapai melalui pemikiran apa yang secara niscaya diberantas oleh pemikiran dari dalam dirinya sendiri.¹⁶⁵

Kutipan ini mengaitkan sikap antisistematis Adorno dengan pemikirannya tentang ketidakidentikan. Di bagian pertama kutipannya, dia mengontraskan sistem, yang dipimpin oleh satu konsep, dengan konstelasi, yang tidak demikian. Kemudian, kita melihat cara konstelasi bisa sedikit mengatasi ketidakidentikan yang melekat kepada konsep. “Apa yang konsep telah pangkas dari dalam” adalah partikularitasnya, tetapi kekurangan itu dapat disuplementasi dengan mengumpulkan konsep lain, tidak di bawah, tetapi di sekitarnya. Namun, suplementasi itu tidak sempurna: konstelasi hanya “merepresentasikan” yang tidak identik, dan batin objek hanya ditentukan “secara potensial.” Dengan bahasa lain, kita bisa mengatakan bahwa pemahaman bagi Adorno selalu bersifat kontekstual,¹⁶⁶ dan Adorno menyebut sejarah sebagai aspek sangat penting dari konteks itu.¹⁶⁷

Semua ini sesuai dengan pendekatan Adorno di metakritiknya atas akal budi praktis, yang dapat juga dilihat sebagai usaha untuk menyusun konstelasi kebebasan. Sebagaimana kita akan lihat, Adorno memosisikan pemikiran Kant dalam tradisi Pascakantian, khususnya dengan merujuk pemikiran Hegel, Marx, dan Freud. Satu catatan terakhir mengenai model dan konstelasi sebagai susunan nonhierarkis adalah dimensi etis atau bahkan politis yang tersirat di dalamnya. Ini dapat dilihat ketika

165. Adorno, *Negative Dialektik*, 162–3: “Das einigende Moment überlebt ... doch auch ohne der Abstraktion als oberstem Prinzip sich zu überantworten, dadurch, daß nicht von der Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten ... Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 162.

166. Lih. Bowie, *Ends of Philosophy* 25–6.

167. Adorno, *Negative Dialektik*, 163.

Adorno menyebut utopia sebagai “suatu ada bersama dari yang berbeda,” yakni, kebersamaan yang tetap menghargai perbedaan individu.¹⁶⁸

3.1.4 ‘Materialisme’ Adorno

Hubungan pemikiran Adorno dengan materialisme agak rumit; Simon Jarvis bahkan beranggapan bahwa seluruh proyek filosofis Adorno dapat dideskripsikan sebagai usaha untuk mencapai materialisme sejati tanpa tidak sengaja membawa-bawa idealisme ke dalamnya.¹⁶⁹ Bagian ini tidak membahas materialisme dalam arti seluas itu, tetapi membatasi dirinya pada beberapa pokok yang berkaitan dengannya yang dibahas di *Dialektika Negatif* dan relevan bagi konfrontasinya dengan Kant: “prioritas objek” [*Vorrang des Objekts*], secara khusus dalam diutamakannya penjelasan sosial daripada individu untuk watak dan tindakan manusia; pentingnya tubuh atau momen somatik dalam pengalaman; dan akhirnya, berkaitan dengan momen somatik itu, pentingnya penderitaan sebagai tolok ukur kebenaran.

Prioritas objek tentu berkaitan dengan tema yang terbaca sepanjang subbab ini, yakni, bahwa peran subjek dalam tindakan mengetahui cenderung menaklukkan apa yang berbeda; namun, sementara itu, sikap agresif subjek ini dapat dilihat sebagai kompensasi bagi kelemahannya. Adorno memang mengkritik dominasi subjek, tetapi dia juga ingin mengempiskan konsepsi subjek tentang dirinya sendiri yang terlalu besar. Salah satu cara Adorno melakukan hal ini adalah dengan mengontraskan subjek rasional yang dianggap mengonstitusikan objeknya dengan individu dalam masyarakat kapitalis yang begitu tidak berdaya di hadapan kekuatan-kekuatan sosial yang jauh lebih besar daripada dirinya: “seberapa bersalahnya subjek untuk dunia konseptual, [dunia itu] bukan milik subjek melainkan bermusuhan dengannya.”¹⁷⁰ Ada kontradiksi yang cukup besar di antara cara subjek direpresentasikan dalam filsafat idealis dengan cara individu nyata hidup, sehingga sulit tidak menyimpulkan bahwa manusia individu tidak bisa merupakan subjek transendental yang memungkinkan pengalamannya.

Dengan kata lain, Adorno ingin mengkritik idealisme dengan menunjukkan apa yang disebut sebagai objektivitas palsu dan subjektivitas palsunya. Objektivitas palsu

168. Semboyan nasional Indonesia *Bhinneka Tunggal Ika* dapat dianggap mengucapkan cita-cita yang serupa.

169. Lih. Jarvis, *Critical Introduction*, 149ff.

170. Adorno, *Negative Dialektik*, 167: “die begriffene Welt, wie immer auch durch Schuld des Subjekts, nicht seine eigene sondern ihm feind ist”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 167.

adalah fetisisme konsep, yaitu, asumsi bahwa konsep identik begitu saja dengan realitas, seperti dibahas di atas. Fetisisme tersebut melupakan asal-usul sosial konsep-konsep. Subjektivitas palsu adalah asumsi akan peran subjek, tidak hanya sebagai pengonstitusi pengalamannya, tetapi sebagai pengonstitusi realitas.¹⁷¹ Terkait subjektivitas palsu ini, Adorno juga menyebut kebutuhan akan suatu demitologisasi, tidak sebagai *reductio ad hominem* tetapi *reductio hominis*; bukan reduksi segala hal menjadi manusia, melainkan reduksi atas manusia itu sendiri.¹⁷²

Di satu sisi, sudut pandang Adorno di sini dapat dikatakan Hegelian secara garis besar, sejauh lebih mengutamakan eksistensi sosial daripada individu, atau lebih tepatnya, menunjukkan eksistensi sosial sebagai konteks niscaya bagi pembahasan apa pun mengenai cara individu menentukan dirinya sendiri. Namun, jauh berbeda dengan Hegel, Adorno tidak melihat bahwa eksistensi sosial ini menghasilkan atau menjamin kebebasan. Justru sebaliknya: Adorno melihat masyarakat secara keseluruhan sebagai hal yang menindas.

Momen somatik juga sangat penting bagi Adorno. Kita sudah melihat bahwa sebagian dari *reductio hominis* Adorno adalah penolakan atas status mandiri subjek, pemikiran, atau rasio dengan mendeskripsikan cara semua hal ini terjadi dalam sejarah spesies manusia. Bagi Adorno, subjek rasional bukan substansi murni yang terpisah dari alam yang dipikirkan olehnya, melainkan bagian dari suatu proses alami yang sedang terjadi di dalam manusia hidup: “Kesadaran adalah fungsi dari subjek yang hidup, konsepnya dibentuk menurut gambar itu. Hal ini tidak dapat diusir dari artinya sendiri.”¹⁷³ Tujuan Adorno di sini bukan membuang rasionalitas melainkan membongkar mitos kemurnian yang dibuat rasionalitas tentang dirinya sendiri. Subjek tidak berbeda secara substansial dari objek-objeknya, dan tidak dapat dipisahkan dari konteks objek tersebut: “Dia yang kepadanya sesuatu terberi masuk secara a priori dalam ranah yang sama dengan apa yang terberi kepadanya.”¹⁷⁴ Ranah bersama itu bukan yang rohani melainkan yang material. Hal ini dilihat dari fakta bahwa semua pengalaman memiliki momen somatik pada dasarnya. Adorno menyebut momen somatik sebagai bagian dari

171. Adorno, *Negative Dialektik*, 196; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 197–8.

172. Adorno, *Negative Dialektik*, 185; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 186.

173. Adorno, *Negative Dialektik*, 184: “Bewußtsein ist Funktion des lebendigen Subjekts, sein Begriff nach dessen Bild geformt. Das ist aus seinem eignen Sinn nicht zu exorzieren”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 185.

174. Adorno, *Negative Dialektik*, 195: “Der, dem etwas gegeben wird, gehört a priori derselben Sphäre an wie das ihm Gegebene”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 196.

kognisi yang tidak kognitif karena meskipun akhirnya diolah oleh pikiran, momen somatik tidak berasal dari pikiran, tetapi merupakan lapisan pengalaman yang lebih mendasar.¹⁷⁵

Momen somatik paling penting bagi Adorno dalam kaitannya dengan penderitaan fisik, karena menurutnya penderitaan mengorientasikan pemikiran kita terhadap perubahan sosial supaya penderitaan dapat ditiadakan. Penderitaan bagi Adorno adalah hal yang langsung dirasakan, berbeda dengan pengalaman yang dimediasi oleh penggunaan konsep. Saat menderita secara fisik, kita langsung tahu bahwa penderitaan itu seharusnya tidak ada. Pengetahuan itu juga menimbulkan solidaritas dengan sesama kita, bahkan “semua yang hidup” [*jedem Lebenden*], supaya masyarakat ditata sedemikian rupa supaya penderitaan itu tidak ada lagi.¹⁷⁶ Momen somatik ini juga menjadi penting dalam pembahasan Adorno tentang Kant, sebagai “yang ditambahkan” [*das Hinzutretende*].

3.1.5 Rangkuman menuju Kant

Setelah ulasan di bab ini dan bab sebelumnya mengenai pemikiran Adorno secara umum dan proyeknya dalam *Dialektika Negatif*, kita mampu menyimpulkan untuk sementara seperti apa analisisnya tentang konsep kebebasan dalam pemikiran Kant. Pertama-tama, analisis itu merupakan metakritik, yaitu, kritik dari luar maupun dalam yang memahami isi teks Kant sesuai dengan konteks sejarahnya yang dipahami secara garis besar sesuai dengan historiografi Marxis. Metakritik ini juga mempertimbangkan sejarah yang merentang di antara zaman Kant dan zaman Adorno; tujuan utamanya bukan pengontekstualisasian atas Kant dalam zamannya sendiri melainkan demi masa kini Adorno, pertengahan abad ke-20. Satu implikasi penting dari perspektif ini adalah Adorno membaca Kant dari posisi setelah kegagalan filsafat. Asumsi bahwa filsafat telah gagal mewarnai seluruh pembacaannya; Adorno tidak bekerja sebagai peneliti akademik yang ingin merekonstruksi versi paling meyakinkan dari pemikiran Kant, tetapi sebagai pembaca kritis yang mencari tahu letak kesalahannya serta apa yang masih menjanjikan darinya.

Sebelum melangkah ke analisis itu, perlu terlebih dahulu ada sedikit eksposisi mengenai pemikiran Kant sendiri.

175. Adorno, *Negative Dialektik*, 193; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 192.

176. Adorno, *Negative Dialektik*, 201–2; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 203–4.

3.2 Konsep Kebebasan Kant

Bab Kebebasan Adorno merupakan konfrontasi dengan pemikiran Kant. Sama dengan subbab sebelumnya yang menjelaskan aspek-aspek dari proyek *Dialektika Negatif* secara umum yang penting bagi konfrontasi itu, begitu juga subbab ini akan melakukan hal yang sama untuk pemikiran Kant. Pemaparan di sini bersifat umum dan sejauh mungkin tidak akan masuk ke dalam perdebatan yang terdapat di literatur Kantian.¹⁷⁷ Konsep kebebasan, sebagai penentuan-diri individu, umumnya diakui sebagai konsep kunci seluruh pemikiran Kant,¹⁷⁸ termasuk oleh Kant sendiri,¹⁷⁹ sehingga konsep tersebut tidak dapat dipahami terlepas dari sistem Kant secara keseluruhan; karena itu, subbab ini tidak luput dari sedikit pembahasan mengenai tujuan sistematis Kant secara garis besar.

3.2.1 Proyek *Kritik* Pertama: Pengadilan Akal Budi

Filsafat kritis Kant bermula dengan *Kritik Akal Budi Murni*, juga disebut *Kritik* pertama. Di karya itu Kant ingin menggunakan akal budi untuk menetapkan batas wajar penggunaan akal budi itu sendiri. Sebagai konsekuensi, frasa “kritik akal budi murni” memiliki makna ganda, karena akal budi berlaku sebagai subjek sekaligus objek kritiknya. Dengan akal budi sebagai objek, *Kritik* pertama adalah kritik *atas* akal budi: akal budilah yang dikritik karena menurut Kant, sejauh ini kemampuan tersebut digunakan dengan terlalu bebas sehingga jatuh dalam kontradiksi dan spekulasi yang tidak bermanfaat. Sementara itu, dengan akal budi sebagai subjek, kritik ini adalah kritiknya akal budi, karena akal budilah yang melakukannya. Kant telah menyelenggarakan pengadilan yang cukup aneh, karena hal yang sama ditempatkan sebagai hakim sekaligus terdakwa.¹⁸⁰

Secara khusus, Kant ingin bertanya mengenai kemungkinan akan suatu ilmu metafisika yang sama kuatnya dan pastinya dengan matematika atau fisika. Metafisika,

177. Misalnya, Henry E. Allison digunakan sebagai sumber penting tentang pemikiran Kant, tetapi tesis ini tidak membahas atau mengandalkan tafsir “dua aspek” Allison tentang idealisme transendental Kant.

178. Lih., mis., Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, terj. James Haden (New Haven: Yale University Press, 1981), 333; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 1–2; dan Pinkard, *German Philosophy*, 43.

179. Kant, *Practical Reason*, 3.

180. Kant, *Pure Reason*, Axi–xii. Mengenai metafora pengadilan, lih. juga Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 9, 16–20.

jika ada, akan merupakan ilmu yang murni *a priori* (tanpa rujukan sama sekali kepada pengalaman) dan hanya menggunakan konsep (berbeda dengan matematika, yang menggunakan konsep dan intuisi).¹⁸¹ Objek ilmu metafisika adalah tiga hal yang, menurut Kant, paling ingin diketahui oleh manusia: Tuhan, kebebasan, dan keabadian jiwa.¹⁸² Kant akhirnya¹⁸³ menyimpulkan bahwa metafisika dalam arti itu tidak mungkin; kita tidak dapat mengetahui Tuhan, kebebasan, dan jiwa secara ilmiah, yakni, sebagai objek pengetahuan teoretis, karena mereka transenden, atau dengan kata lain, tidak dapat menjadi objek pengalaman. Kita tidak bisa tahu bahwa Tuhan ada dengan sama pastinya dengan pengetahuan kita bahwa $7 + 5 = 12$, dan kita juga tidak bisa mengharapkan perluasan pengetahuan kita melalui pengkajian atas objek-objek metafisika seperti yang terjadi di ilmu matematika. Walaupun begitu, ketiganya tetap dapat dipikirkan dan bahkan diandaikan ada saat kita bertindak dalam kehidupan kita masing-masing. Kant dengan masyhur menjelaskan prestasi ini sebagai “meniadakan *pengetahuan* guna menyediakan ruang untuk *iman*.”¹⁸⁴

Meskipun Kant merasakan dirinya telah berhasil dalam menetapkan batas wajar penggunaan akal budi sehingga tidak boleh digunakan terlepas dari pengalaman, dia tetap mengakui bahwa ada dorongan dari dalam akal budi sendiri untuk melampaui batas tersebut. Pengakuan ini terdapat di kalimat-kalimat pembuka *Kritik Akal Budi Murni* —“Akal budi manusia memiliki nasib yang khas terkait satu jenis pengetahuannya: dia diganggu oleh pertanyaan yang tidak dapat di tolak olehnya, karena [pertanyaan tersebut] dilontarkan kepadanya oleh kodrat akal budi itu sendiri, tetapi yang tidak pula dapat dijawab olehnya, karena [pertanyaan tersebut] melampaui setiap kemampuan akal budi manusia...”¹⁸⁵—meskipun baru dijelaskan kemudian. Menurut Kant, akal budi memiliki kecenderungan untuk melengkapi pengalaman kita dengan berusaha mencapai suatu keseluruhan yang mengandung apa yang kita alami. Dengan kata lain, ketika kita mengalami hal-hal yang terkondisikan, akal budi kita menuntut agar kita menemukan apa yang tak terkondisikan sebagai dasar hal yang terkondisikan itu.¹⁸⁶ Misalnya, kita

181. Kant, *Pure Reason*, Bx–xiv.

182. Kant, *Pure Reason*, B395n222.

183. “Akhirnya” di sini tentu melewati argumentasi Kant untuk mendukung kesimpulan tersebut, yang meleset terlalu jauh dari batas tesis ini.

184. Kant, *Pure Reason*, Bxxx: “*annul knowledge in order to make room for faith.*”

185. Kant, *Pure Reason*, Avii: “*Human reason has a peculiar fate in one kind of its cognitions: it is troubled by questions that it cannot dismiss, because they are posed to it by the nature of reason itself, but that it it also cannot answer, because they surpass human reason’s every ability.*”

186. Kant, *Pure Reason*, A409/B436.

mengakui kausalitas sebagai corak umum pengalaman. Setiap fenomena yang kita alami memiliki sebab, dan begitu juga sebabnya, sehingga kita bisa menelusuri rantai sebab-akibat ke belakang sejauh yang kita inginkan. Dengan menuntut yang tak terkondisikan dalam konteks ini, akal budi ingin melengkapi rantai sebab-akibat, misalnya dengan menemukan awal mutlak dari rantai tersebut, sebab yang tak tersebabkan. Namun, menurut Kant, awal mutlak ini tidak dapat dialami, sehingga usaha akal budi untuk mengetahuinya pasti gagal.¹⁸⁷

Kegagalan akal budi di sini bersifat produktif: dia menghasilkan antinomi-antinomi, yakni, kontradiksi niscaya antara dua sudut pandang yang sama-sama dapat dibuktikan secara logis. Antinomi yang paling penting bagi Adorno adalah Antinomi Ketiga, yang memperlawankan kebebasan dengan kausalitas alam. Namun, sebelum masuk ke Antinomi Ketiga, perlu dibahas terlebih dahulu idealisme transendental Kant yang berperan sangat penting dalam solusinya terhadap antinomi tersebut.

3.2.2 Idealisme Transendental: Sebuah Sketsa Singkat

Idealisme transendental adalah doktrin Kant yang merupakan konsekuensi dari Revolusi Kopernikusnya yang menempatkan subjek, bukan objek, pada pusat pengalaman dan pengetahuan. Doktrin ini juga dapat dilihat sebagai usaha untuk mendamaikan rasionalisme dengan empirisme. Kita sudah melihat bahwa inti Revolusi Kopernikus Kant adalah peran aktif subjek dalam mengonstitusikan pengalaman, atau dengan kata lain, kespontanan subjek.¹⁸⁸ Diparafrase dari rumusan Kant, selama ini para filsuf telah berasumsi bahwa pengetahuan harus sesuai dengan objek, sementara Kant ingin menguji asumsi bahwa objek yang harus sesuai dengan pengetahuan subjek.¹⁸⁹ Jika ternyata asumsi itu bisa menjelaskan apa yang kita alami secara yang lebih baik dan meyakinkan daripada asumsi yang ada sebelumnya, maka sebaiknya asumsi itu diterima sebagai kenyataan, atau setidaknya penjelasan terbaik, sama seperti Matahari, dan bukan Bumi, akhirnya diterima sebagai pusat Tata Surya. Sesuai dengan asumsi bahwa objeklah yang disesuaikan dengan cara subjek mengetahuinya, pengalaman kita sudah tidak dapat

187. Kant, *Pure Reason*, A414–8/B441–6; lih. juga Pinkard, *German Philosophy*, 41–2.

188. Lih. Pinkard, *German Philosophy*, 35–6.

189. Kant, *Pure Reason*, Bxvi: “Thus far it has been assumed that all our cognition must conform to objects. On that presupposition, however, all our attempts to establish something about them a priori, by means of concepts through which our cognition would be expanded, have come to nothing. Let us, therefore, try to find out by experiment whether we shall not make better progress in the problems of metaphysics if we assume that objects must conform to our cognition”.

dianggap terdiri dari cerminan persis atas apa yang ada di luar sana, tetapi dari presentasi atau representasi [*Vorstellung*] yang sudah diolah oleh pikiran. Apa yang dapat diketahui, menurut Kant, adalah penampakan [*Erscheinung*], sementara hal sebagaimana adanya pada dirinya sendiri [*das Ding an sich*] tidak dapat diketahui atau pun dialami. Perbedaan antara ranah penampakan dengan ranah *an sich* adalah inti idealisme transendental.¹⁹⁰

Idealisme transendental dapat dilihat sebagai upaya Kant untuk menyelamatkan apa yang benar dari rasionalisme maupun empirisme sementara membuang apa yang keliru dari keduanya. Dari empirisme, Kant menerima bahwa akal budi tidak dapat bekerja secara yang berguna terlepas dari pengalaman. Namun, dia menolak kesimpulan skeptis dari fakta tersebut, yakni, bahwa kita hanya bisa tahu pengalaman kita dan abstraksi dari pengalaman itu, sehingga tidak ada kategori universal yang sah. Untuk membantah skeptisisme, Kant meminjam gagasan tentang pengetahuan *a priori* dari kaum rasionalis, tetapi dia juga menyadurnya. Apa yang *a priori*, menurut Kant, bukan gagasan bawaan yang ditanamkan oleh Tuhan dalam manusia, sebagaimana dikira kaum rasionalis, melainkan struktur subjektivitas manusia itu sendiri.¹⁹¹ Bagi Kant, “semua yang kita tahu secara *a priori* tentang hal-hal adalah apa yang kita sendiri taruh di dalamnya.”¹⁹²

Sebagai contoh, kita bisa melihat cara Kant menanggapi konsepsi Hume tentang kausalitas. Hume, seorang empiris skeptis, berargumen bahwa kita tidak pernah bisa menyimpulkan bahwa kausalitas itu ada, karena kita hanya bisa mengamati bahwa dua peristiwa terjadi secara berurutan. Hubungan kausal tidak diindra, sehingga kausalitas hanya merupakan penjelasan kita bagi berbagai urutan peristiwa yang pernah kita saksikan. Kant setuju dengan Hume bahwa hubungan kausal tidak dapat diindra, tetapi menurutnya fakta itu tidak berarti bahwa kausalitas tidak dapat dianggap ada. Sebaliknya, Kant mengklaim bahwa kausalitas merupakan bagian niscaya dari subjektivitas itu sendiri, atau dengan kata lain, merupakan sumbangan subjek kepada pengalaman.¹⁹³ Karena kausalitas disumbangkan oleh subjek kepada pengalaman, maka

190. Kant, *Pure Reason*, A369.

191. Lih. Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 59.

192. Kant, *Pure Reason*, Bxviii: “all we cognize *a priori* about things is what we ourselves put into them”; bdk. Cassirer, *Life and Thought*, 158.

193. Lih. Copleston, *History of Philosophy*, jil. 4, 16–7, 28–9, 57–9.

prinsip itu bisa berlaku secara universal, tetapi hanya untuk ranah penampakan, tidak untuk ranah *an sich*.

Seperti yang kita akan lihat di bagian berikutnya, idealisme transendental memungkinkan Kant untuk menyelesaikan berbagai masalah filosofis, tetapi pandangan ini juga memiliki beberapa konsekuensi yang agak sulit diterima, baik bagi pembaca di zaman Kant hingga saat ini, termasuk pembaca yang sangat bersimpati dengan aspek lain dari pemikiran Kant.¹⁹⁴ Revolusi Kopernikus Kant dapat dilihat, sesuai dengan usulan Ernst Cassirer, sebagai pergeseran dari ontologi ke epistemologi.¹⁹⁵ Dengan mengikuti Kant, kita sudah tidak bisa membahas struktur realitas begitu saja, tetapi hanya struktur realitas sebagaimana dapat diketahui oleh kita. Masih ada suatu ranah—ranah *an sich*—yang tentangnya kita hanya bisa mengatakan bahwa ranah itu ada, tanpa menentukan apa pun tentang isinya. Lagi pula, berbagai hal yang dianggap oleh orang banyak sebagai corak hakiki realitas, seperti ruang dan waktu, bagi Kant merupakan sumbangan subjek, secara khusus sebagai bentuk murni intuisi, dan karena itu tidak berlaku bagi *Dinge an sich*, hanya bagi penampakan. Seperti kita akan lihat di bagian berikutnya, idealisme transendental juga memainkan peran yang krusial bagi cara Kant menunjukkan kemungkinan akan kebebasan manusia.

3.2.3 Antinomi Ketiga

Antinomi-antinomi akal budi murni terdapat di Dialektika Transendental, bagian dari *Kritik* pertama yang berurusan dengan penggunaan akal budi secara keliru, yakni, secara terlepas dari pengalaman. Secara khusus, antinomi-antinomi ini muncul berkaitan dengan tuntutan akal budi untuk mengetahui keseluruhan yang darinya objek pengalaman kita merupakan sebagian. Kant juga menyebut pemikiran kita tentang keseluruhan ini “ide kosmologis.” Prinsip akal budi yang menghasilkan ide kosmologis berbunyi sebagai berikut: “Jika yang terkondisikan diberikan, maka jumlah semua kondisi dan karena itu apa yang tak terkondisikan secara mutlak (yang hanya melaluinya yang terkondisikan mungkin [ada]) juga diberikan.”¹⁹⁶ Kita bisa memverifikasi berlakunya prinsip ini dengan berefleksi tentang pengalaman kita atas ruang: dari posisi

194. Lih. Pinkard, *German Philosophy*, 92; Lih. juga Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, edisi diperbaharui dan diperbesar (New Haven: Yale University Press, 2004), 3–4.

195. Cassirer, *Life and Thought*, 144ff.

196. Kant, *Pure Reason*, A409/B436: “If the conditioned is given, then the entire sum of conditions and hence the absolute unconditioned (through which alone the conditioned was possible) is also given.”

kita saat ini, kita tinggal membayangkan sebuah garis lurus yang terus memanjang ke satu arah. Kita bisa membayangkan diri kita sedang mengikuti garis itu sehingga keluar dari atmosfer Bumi, Tata Surya, Bima Sakti, dst., tetapi sebesar apa pun skala pandangan kita, kita hanya akan mengalami sebagian dari garis itu. Akal budi menyumbangkan ide kosmologis tentang keseluruhan yang akan mengandung garis itu: atau garis akhirnya menemukan ujung alam semesta, atau garis memanjang tak terbatas, selamanya. Menurut Kant, kedua alternatif ini sama-sama tidak dapat dialami, dan karena itu tidak dapat dikonfirmasi atau pun dibantah, dan dapat dianggap sebagai hasil akal-akalan [*vernünfteln*] saja. Masalah tentang batas alam semesta dalam ruang dan waktu merupakan tema Antinomi Pertama dan tidak akan dibahas lebih lanjut, tetapi disebut di sini karena menunjukkan dengan jelas cara ide kosmologis menghasilkan antinomi. Bagi Kant, semua antinomi akal budi murni muncul karena kita menyamakan penampakan dengan *das Ding an sich*, dan dapat diselesaikan dengan merujuk idealisme transendental.¹⁹⁷

Setiap antinomi memiliki pola yang sama. Pertama, Kant menyatakan sebuah tesis dan sebuah antitesis, diletakkan bersebelahan. Kemudian, baik tesis maupun antitesis dibuktikan, dengan berangkat dari asumsi bahwa lawannya benar: tesis bermula dengan asumsi bahwa antitesis benar, dan sebaliknya. Masing-masing bukti berjalan secara *argumentum e contrario*¹⁹⁸ dengan menunjukkan bahwa meskipun kita berasumsi, misalnya, bahwa tesis benar, maka penalaran logis dari tesis itu berujung dalam kesimpulan bahwa antitesis benar, dan begitu juga sebaliknya. Tesis dan antitesis saling membatalkan; akal budi telah menghasilkan kontradiksi yang tampaknya tak terselesaikan. Satu pokok lagi yang sangat penting saat menafsirkan antinomi Kant: saat mempresentasikan tesis dan antitesis, Kant tidak menggunakan suaranya sendiri, tetapi memainkan peran yang disebut Henry Allison sebagai “persona.”¹⁹⁹ Secara khusus, Kant berperan sebagai seorang rasionalis dogmatis dalam tesis, dan sebagai seorang empiris dogmatis dalam antitesis.²⁰⁰ Suara Kant sendiri baru muncul kemudian, saat antinomi-

197. Kant, *Pure Reason*, A409–22/B435–49; lih. juga Allison, *Theory of Freedom*, 13–4.

198. Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, ed. Thomas Schröder, terj. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000), 33.

199. Henry E. Allison, *Kant's Conception of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 244ff.

200. Kant, *Pure Reason*, A465–471/B493–499.

antinomi diselesaikan dengan menggunakan idealisme transendental. Berikut Antinomi Ketiga diuraikan.²⁰¹

Tesis Antinomi Ketiga berbunyi sebagai berikut: “Kausalitas menurut hukum-hukum alam bukan satu-satunya kausalitas yang darinya semua penampakan dunia dapat diturunkan; untuk menjelaskan penampakan tersebut, [adanya] suatu kausalitas melalui kebebasan harus diasumsikan.”²⁰² Antitesis, berlawanan dengan tesis, berbunyi: “Tidak ada kebebasan, tetapi segala hal di dunia terjadi hanya menurut hukum-hukum alam.”²⁰³ Jadi, konflik di Antinomi Ketiga terjadi di antara universalitas kausalitas alam dengan adanya kebebasan. Menggunakan bahasa kontemporer, asumsi yang memotivasi konflik ini adalah asumsi *inkompatibilis*: jika alam bersifat murni deterministik, maka kebebasan tidak ada.²⁰⁴

Bukti untuk tesis berangkat dari asumsi bahwa antitesis benar, yakni, bahwa kausalitas alam adalah satu-satunya jenis kausalitas yang ada. Menurut kausalitas alam, setiap hal atau peristiwa yang ada, atau pernah ada, disebabkan oleh hal atau peristiwa yang mendahuluinya. Artinya, seberapa jauh ke belakang kita menelusuri rantai sebab-akibat, kita selalu bisa melangkah lebih jauh: setiap sebab, tanpa terkecuali, juga disebabkan. Kalau begitu, runtunan kausal tidak pernah selesai, dan alam sebagaimana kita mengalaminya tidak pernah dijelaskan dalam arti didasari secara kausal. Dengan kata lain, runtunan kausal sendiri tidak pernah dijelaskan secara memadai karena penyebabnya tidak bisa ditunjukkan. Maka dari itu, harus disimpulkan bahwa ada kespontanan mutlak yang tidak disebabkan, namun mampu memulai suatu runtunan kausal dengan sendirinya. Kant menamakan kespontanan ini kebebasan transendental.

Bukti untuk antitesis, sebaliknya, berangkat dari asumsi bahwa tesis benar, yakni, bahwa kebebasan transendental memang ada. Bentuk argumentasinya juga sedikit berbeda dengan bukti tesis. Tesis, seperti sudah kita lihat, menyimpulkan bahwa harus ada kausalitas selain dari kausalitas alam karena kausalitas alam mengontradiksikan dirinya sendiri sebagai prinsip tunggal: antitesis dianggap kontradiktif secara logis. Antitesis, sebaliknya, berargumen bahwa adanya kebebasan transendental melanggar

201. Antinomi Ketiga, termasuk komentarnya, terdapat di Kant, *Pure Reason*, A444–51/B472–9; di uraian berikut, rujukan kepada teks Kant hanya dicantumkan untuk kutipan langsung.

202. Kant, *Pure Reason*, A444/B472: “The causality according to laws of nature is not the only causality, from which the appearances of the world can thus one and all be derived. In order to explain these appearances, it is necessary to assume also a causality through freedom.”

203. Kant, *Pure Reason*, A445/B473: “There is no freedom, but everything in the world occurs solely according to laws of nature.”

204. Lih. Allison, *Theory of Freedom*, 1 dan *passim*.

kausalitas sebagai kondisi kemungkinan pengalaman.²⁰⁵ Kausalitas bagi Kant merupakan kategori yang berlaku *a priori* bagi semua pengalaman, dan justru fakta itu yang menjamin keteraturan pengalaman kita akan alam. Kebebasan sebagai kapasitas untuk memulai runtunan kausal baru akan merusak keteraturan itu. Pengalaman kita akan menjadi hal yang anarkis, sehingga apa pun bisa terjadi dengan sendirinya kapan saja, tanpa hubungan dengan apa yang terjadi sebelumnya.

Komentar yang menyusul bukti-bukti mengeksplisitkan suatu ambiguitas yang tersirat di buktinya atas keduanya: dengan konsep kebebasan transendental, Kant sekaligus membahas kebebasan Tuhan dalam menciptakan alam semesta dan kebebasan manusia untuk menentukan dirinya sendiri.²⁰⁶ Mengikuti logika tesis, kebebasan transendental yang dibutuhkan untuk mendasari dan menjelaskan runtunan kausal alam hanya perlu digunakan sekali, yakni, oleh Tuhan pada saat penciptaan. Penciptaan sebagai penyebab yang tak disebabkan akan memadai sebagai dasar rantai sebab-akibat yang berlaku di seluruh alam semesta. Wakil antitesis bahkan rela menerima hal ini, karena saat penciptaan akan terletak di luar batas pengalaman dan karena itu tidak mengganggu keteraturan alam yang berjalan dengan sendirinya setelah diciptakan. Hal yang tidak dapat diterima oleh wakil antitesis adalah anggapan bahwa manusia juga memiliki kebebasan yang sama, sehingga kausalitas alam sudah tidak dapat dianggap berlaku karena dapat dilanggar kapan saja oleh setiap orang. Namun, justru hal ini yang diafirmasi oleh wakil tesis saat dia menyebut keputusan untuk berdiri dari kursi sebagai contoh penggunaan kebebasan transendental. Menurut wakil tesis, “keputusan dan tindakan” [*Entschliessung und Tat*]²⁰⁷ tersebut merupakan “suatu permulaan pertama mutlak dari seruntunan penampakan.”²⁰⁸ Jadi, tesis antinomi ini dengan tegas berkomitmen bahwa setiap manusia memiliki kebebasan transendental, dan tesis dan antitesis tampaknya tidak dapat direkonsiliasi.

3.2.3 Ciri/Watak Inteligibel sebagai solusi Antinomi Ketiga

Pertama, perlu dilihat bagaimana Kant mengandalkan idealisme transendental pada umumnya untuk menyelesaikan semua antinomi, sebelum melangkah ke aspek-aspek khusus tentang solusinya untuk antinomi ketiga. Solusi bermula dengan analisis

205. Allison, *Theory of Freedom*, 20.

206. Lih. Allison, *Conception of Freedom*, 243.

207. Lih. Allison, *Theory of Freedom*, 26.

208. Kant, *Pure Reason*, A450/B478: “an absolutely first beginning of a series of appearances.”

Kant atas silogisme yang memicu ide-ide kosmologis: “Jika yang terkondisikan diberikan, maka seluruh runtunan dari semua kondisi juga diberikan; objek-objek indrawi diberikan kepada kita sebagai terkondisikan; karena itu, dst.”²⁰⁹ Kant membiarkan pembacanya menyelesaikan silogisme tersebut, kurang lebih: ‘keseluruhan objek-objek indrawi juga diberikan’. Silogisme ini keliru menurut Kant karena perbedaan cakupan di antara premis mayor dan premis minor. Premis mayor mengucapkan suatu andaian logis yang selalu akan berlaku bagi kondisi apa pun yang dibayangkan. Kita memikirkan dan menyatukan yang terkondisikan dengan keseluruhannya pada saat yang sama. Premis minor, sebaliknya, merujuk objek indrawi, dan karena itu, cakupannya lebih terbatas. Objek indrawi hanya dapat dikatakan diberikan kepada kita sejauh kita langsung mengalaminya. Adanya runtunan tak terbatas objek indrawi memang tersirat dalam pengalaman kita akan satu objek, tetapi tidak diberikan dalam arti yang sama dengan cara objek pengalaman langsung diberikan.²¹⁰

Kesimpulan dari analisis tersebut adalah ide kosmologis tidak berlaku bagi penampakan, dan konflik di antara ide tersebut—misalnya, bahwa alam semesta dapat dianggap terbatas atau tidak terbatas dalam ruang dan waktu—adalah konflik semu. Walaupun begitu, ide kosmologis menurut Kant bukan ilusi belaka, karena masih memiliki fungsi positif bagi pengetahuan kita, yakni, sebagai prinsip regulatif akal budi. Sebagai prinsip regulatif, ide kosmologis berfungsi sebagai peraturan yang diberlakukan dalam pengalaman: bagi penampakan apa pun, selalu mencari kondisi dari penampakan itu, dan begitu pula kondisinya, dst., *seakan-akan* pencarian itu akan berujung dalam suatu keseluruhan kondisi-kondisi. Jika hal ini dilakukan dengan kesadaran kritis, kita sekaligus tahu bahwa keseluruhan tersebut bukan suatu yang dapat dicapai, melainkan hanya merupakan praandaian bagi penyelidikan kita.²¹¹

Antinomi Ketiga merupakan kontradiksi di antara universalitas kausalitas di alam dengan adanya kebebasan. Alam adalah ranah di mana segala sesuatu hanya bisa terjadi karena disebabkan oleh keadaan yang ada sebelumnya, sementara kebebasan transendental adalah kemampuan untuk membuat keadaan yang serba baru, tanpa hubungan niscaya dengan keadaan yang mendahuluinya. Kant menyebut kebebasan dalam arti ini sebagai ide transendental karena kita bisa memikirkannya tanpa merujuk

209. Kant, *Pure Reason*, A497/B525: “If the conditioned is given, then the entire series of all its conditions is also given; now objects of the senses are given to us as conditioned; consequently, etc.”

210. Kant, *Pure Reason*, A498–500/B526–28.

211. Kant, *Pure Reason*, A508–10/B536–8.

pengalaman, dan kita tidak mungkin menemukannya di dalam pengalaman. Dari situ dapat disimpulkan bahwa akal budi sendiri yang menyumbangkan ide ini, dan akal budi mampu melakukan hal ini justru karena keseluruhan kondisi (dalam konteks ini rantai kausal) tidak akan ditemukan dalam pengalaman pula. Karena rantai kausal tak pernah selesai, maka akal budi memiliki ‘ruang konseptual’ untuk menciptakan jenis kausalitasnya sendiri.²¹²

Adalah sangat penting bagi Kant bahwa tanpa kebebasan transendental sebagaimana dibahas di atas, kebebasan praktis tidak mungkin ada. Dengan kebebasan praktis Kant memaksudkan apa yang membedakan manusia dari hewan: kemampuan untuk memilih tindakan yang berbeda dengan, atau bahkan bertabrakan dengan, naluri atau nafsu. Hewan, menurut Kant, tidak memiliki kemampuan itu, sehingga perilakunya secara niscaya ditentukan oleh nalurinya. Dari sini dapat dilihat bahwa bagi Kant, hewan merupakan bagian dari alam, sehingga perilakunya selalu mengikuti hukum alam; hewan tidak memiliki kebebasan. Manusia, sebaliknya, memiliki kebebasan—dia mampu bertindak dengan merujuk apa yang *harus*, atau lebih tepatnya, *seharusnya* terjadi. “Seharusnya” [*Sollen, ought*] adalah hal yang serba asing bagi alam. Alam diatur oleh hukum-hukum yang bercirikan universalitas dan keniscayaan: hukum alam mendeskripsikan apa yang selalu terjadi, tanpa terkecuali. Suatu seharusnya, sebaliknya, menunjukkan peristiwa yang belum tentu terjadi, sehingga tidak mungkin dihasilkan oleh kausalitas yang sama yang berlaku di alam.²¹³

Bagi Kant, jenis kausalitas kedua ini, yakni, kausalitas dari kebebasan, hanya mungkin ada jika idealisme transendental benar. Kausalitas alam berlaku secara universal di ranah penampakan, sehingga jika penampakan dan *Dinge an sich* tidak dibedakan, maka tidak ada ruang untuk kausalitas selain dari kausalitas alam: “jika penampakan adalah *Dinge an sich*, maka kebebasan tak terselamatkan.”²¹⁴ Idealisme transendental, sebaliknya, beranggapan bahwa masih ada ranah lain, yakni, ranah *an sich*. Ranah *an sich* dapat dilihat sebagai asal-usul kebebasan, sehingga adanya jenis kausalitas kedua ini tidak bertolak belakang secara logis dengan keuniversalan kausalitas alam di ranah penampakan.²¹⁵

212. Kant, *Pure Reason*, A532–3/B560–1; Allison menggunakan kiasan ‘ruang konseptual’ ini dengan rujukan sedikit lebih luas di Allison, *Theory of Freedom*, 11.

213. Kant, *Pure Reason*, A533–4/B561–2, A547–8/B575–6, dan A802/B830; lih. juga Wood, *Ethical Thought*, 51–3.

214. Kant, *Pure Reason*, A536/B564: “*if appearances are things in themselves, then freedom cannot be saved.*”

215. Kant, *Pure Reason*, A535–6/B563–4.

Kant menjelaskan cara dua kausalitas bekerja dalam tindakan manusia dengan merujuk konsep ciri atau watak [*Charakter*].²¹⁶ Ciri dapat dilihat sebagai jenis kausalitas; ada dua jenis tersebut, yakni, yang empiris dan yang inteligibel. Ciri empiris sesuai dengan penampakan dan dunia indrawi, sementara ciri inteligibel sesuai dengan yang *an sich*. Setiap tindakan manusia memiliki dua ciri ini sekaligus. Dilihat dari ciri empiris, setiap tindakan manusia disebabkan oleh keadaan yang mendahuluinya, sebagaimana layaknya semua peristiwa alami. Dilihat dari ciri inteligibel, tindakan itu adalah hasil kebebasan transendental: suatu permulaan serba baru yang tidak disebabkan oleh apa pun di dunia indrawi. Tidak hanya tindakannya tetapi subjek manusia sendiri juga dianggap berciri ganda seperti ini: ada subjek empiris yang tidak bebas karena seluruhnya ditentukan oleh kausalitas alam, dan subjek inteligibel atau subjek transendental yang bebas.²¹⁷ Inilah solusi Kant terhadap Antinomi Ketiga yang menunjukkan cara determinisme alam dan kebebasan manusia dapat berlaku pada saat yang sama, dan bahkan dalam tindakan yang sama: “kebebasan dan alam, masing-masing istilah sesuai dengan makna lengkapnya, akan ditemukan dalam tindakan yang sama ... sekaligus dan tanpa konflik apa pun.”²¹⁸

Pengertian Kant akan ciri inteligibel sebagai letak kebebasan memiliki implikasi yang mendalam bagi pengertiannya akan tanggung jawab moral. Karena tindakan bebas subjek dianggap berasal dari akal budi di ranah *an sich*, maka tindakan itu tak terkondisikan secara empiris. Begitu pula moralitas tindakan itu: tidak ada faktor empiris yang mampu meringankan imoralitas suatu tindakan jahat. Kant memberi contoh tentang kebohongan dengan niat merusak. Menurut Kant, di satu sisi kita bisa menemukan penyebab kebohongan itu di watak empiris pelaku, baik itu cara dia dibesarkan, lingkungan sosialnya, atau pun kepribadiannya, tetapi penjelasan yang hanya merujuk faktor empiris tersebut tidak sampai di apa yang kita maksudkan ketika kita mengatakan bahwa seseorang bersalah secara moral. Ketika kita menganggap seseorang bersalah, kata Kant, semua faktor empiris itu justru tidak masuk dalam

216. Istilah ini agak sulit diterjemahkan secara konsisten. Saat pertama kali digunakan dan didefinisikan, *Charakter* bersifat abstrak, sebagai “hukum kausalitas,” sehingga masuk akal jika diindonesiakan sebagai “ciri” (A539/B567); namun, di pembahasan Kant yang lebih lanjut tentang perannya dalam moralitas, *Charakter* dengan jelas merujuk watak seseorang (A554–5/B582–3).

217. Kant, *Pure Reason*, A538–41/B566–9; A545/B573.

218. Kant, *Pure Reason*, A541/B569: “*freedom and nature, each in the complete meaning of its term, would be found in the same actions ... simultaneously and without any conflict.*”

pertimbangan. Kita beranggapan bahwa orang itu bersalah sebagai pribadi, dan hal ini menyangkut watak inteligibel:

[M]eskipun kita percaya tindakan itu ditentukan oleh penyebab-penyebab [empiris] ini, kita tetap menyalahkan pelakunya. Kita menyalahkannya tidak karena sikap alaminya yang kurang menguntungkan, tidak karena keadaan yang memengaruhinya—bahkan tidak karena cara dia hidup sebelumnya ... kesalahannya ini berdasarkan hukum akal budi; dan akal budi dalam hal ini dianggap sebagai penyebab yang, bagaimanapun semua kondisi empiris tersebut, mampu dan seharusnya menentukan perilaku orang itu secara yang berbeda. Dan kausalitas akal budi tidak sama sekali dianggap sebagai pertepatan semata; sebaliknya, [kausalitas tersebut] dianggap lengkap pada dirinya sendiri, bahkan jika insentif-insentif sensibel tidak sama sekali mendukung kausalitas ini tetapi melawannya. Tindakan itu ditetapkan kepada watak inteligibel pelaku; sekarang—pada saat dia berbohong—seluruh kesalahan menjadi miliknya. Karena itu akal budinya, tanpa memedulikan semua kondisi empiris perbuatannya, seluruhnya bebas, dan perbuatannya harus secara keseluruhan ditetapkan kepada kelalaian akal budi.²¹⁹

Dari kutipan di atas, menjadi jelas bahwa kepelakuan moral seorang manusia terletak pada watak inteligibelnya. Watak empiris, jika dibiarkan berjalan sendiri, akan seluruhnya ditentukan oleh faktor-faktor empiris, tidak jauh berbeda dengan hewan, dan tanpa kebebasan sama sekali, karena tanpa kemampuan untuk memulai runtunan kausal yang tidak disebabkan oleh keadaan sebelumnya. Orang berbuat jahat karena akal budinya terlalu lemah untuk menentukan tindakannya. Jika watak inteligibel yang akhirnya dapat disalahkan, maka watak itulah, dan bukan watak empiris, yang merupakan diri sejati setiap orang, setidaknya sebagai pelaku moral.

Satu pokok terakhir yang penting mengenai kebebasan di *Kritik* pertama: Kant tidak menganggap kebebasan ini dibuktikan ada. Yang penting baginya hanyalah menunjukkan bahwa kebebasan transendental tidak bertentangan dengan universalitas kausalitas alam, sehingga keberadaan akan keduanya tidak menghasilkan kontradiksi

219. Kant, *Pure Reason*, A555/B583: “although we believe the action to be determined by these causes, we nevertheless blame the perpetrator. We blame him not because of his unfortunate natural makeup, not because of the circumstances influencing him — indeed, not even because of his previous way of life ... This blame is based on a law of reason; and reason is regarded in this blaming as a cause that, regardless of all the mentioned empirical conditions, could and ought to have determined the person’s conduct differently. And the causality of reason is by no means regarded merely as concurrence; rather, it is regarded as in itself complete, even if the sensible incentives were not at all for this causality but were even against it. The action is imputed to the agent’s intelligible character: now — at the instant when he is lying — the guilt is entirely his. Hence his reason, regardless of all empirical conditions of the deed, was wholly free, and to its failure is the deed to be imputed entirely”.

logis.²²⁰ Saat Kant kembali membahas kebebasan, di bagian Kanon Akal Budi Murni, dia mengesampingkan kebebasan transendental dengan mengatakan bahwa jenis kebebasan itu “tetap menjadi masalah,” dan hanya berfokus pada kebebasan praktis.²²¹ Namun, jika kita beranggapan bahwa Kant berbicara secara konsisten di kedua bagian ini,²²² maka kebebasan transendental harus diasumsikan di balik setiap pembahasan tentang kebebasan praktis.²²³ Ambiguitas ini—bahwa kebebasan transendental sekaligus dibutuhkan dan tak terbukti—tetap ada di pembahasan Kant tentang kebebasan di karya-karya filsafat moralnya.

Jadi, bagi Kant di *Kritik* pertama, kebebasan subjek merupakan analog praktis dengan kespontanannya di bidang teoretis: kegiatan-diri yang tidak tergantung dari apa pun di luar dirinya sendiri.²²⁴ Sama pula dengan kespontanan, kebebasan bukan hal yang didemonstrasikan oleh Kant melainkan diasumsikan. Kebebasan ‘terletak’ pada akal budi seseorang: hanya subjek rasional yang bebas, dalam arti mampu menentukan tindakannya sendiri meskipun segala faktor empiris, lahir maupun batin, mendorongnya ke arah lain. Kemampuan ini bisa ada karena kodrat akal budi yang sama sekali tidak empiris, tetapi merupakan dasar *an sich* bagi semua tindakan subjek.

3.2.4 Kebebasan dalam filsafat moral Kant

Subbab ini melihat bagaimana Kant mengembangkan konsepsi kebebasannya dalam karya filsafat moralnya, terutama *Pendasaran Metafisika Moralitas*, tetapi dengan rujukan kepada *Kritik Akal Budi Praktis* atau *Kritik* kedua. Meskipun terdapat perbedaan, baik di antara dua teks tersebut maupun dengan *Kritik* pertama, konsepsi umum mengenai kebebasan sebagaimana dipaparkan di bagian sebelumnya tetap berlaku dalam filsafat moral Kant. Sekali lagi, fokus pembahasan adalah apa yang penting bagi pembaca Adorno atas pemikiran Kant, khususnya anggapan Adorno bahwa Kant ‘menyelundupkan’ konsep kausalitas dan hukum ke dalam ranah yang seharusnya bebas dari keduanya.

220. Kant, *Pure Reason*, A557–8/B585–6.

221. Kant, *Pure Reason*, A803–4/B831–2.

222. Banyak pembaca Kant menolak anggapan tersebut; menurut “teori tambal sulam” [*patchwork theory*], *Kritik* pertama dirakit dari berbagai draf, sehingga ada bagian tertentu yang tidak dapat disesuaikan yang satu dengan yang lain. Lih. Allison, *Theory of Freedom*, 54ff, dan *Conception of Freedom*, 234.

223. Lih. Allison, *Conception of Freedom*, 292–3.

224. Bdk. Pinkard, *German Philosophy*, 45–7.

Konsep penting yang muncul di *Pendasaran* adalah kehendak. Kant tidak memberi satu definisi tetap atas kehendak. Ada juga sedikit ambiguitas dalam penggunaan istilahnya sejauh Kant kadang menyebut kehendak sebagai hal yang ditentukan oleh akal budi, tetapi kadang juga sebagai hal yang tidak lain dari akal budi itu sendiri.²²⁵ Terlepas dari ambiguitas tersebut, kita bisa mengatakan dengan tegas bahwa kehendak merupakan kemampuan, yang dimiliki oleh setiap makhluk rasional, untuk bertindak secara yang terlepas dari, dan bahkan berlawanan dengan, apa pun di luar makhluk itu (misalnya ajaran, tekanan sosial, atau objek yang diinginkan) maupun unsur tidak rasional di dalam makhluk itu (kecenderungan, keinginan, hasrat, dst.). Barangkali pengertian ini diucapkan dengan paling jelas oleh Kant sebagai berikut: “*Kehendak* adalah jenis kausalitas makhluk hidup sejauh [makhluk tersebut] rasional, dan *kebebasan* akan merupakan corak kausalitas itu, bahwa dia bisa bekerja secara mandiri dari penyebab *asing* yang menentukannya.”²²⁶ Kehendak hanya dimiliki oleh makhluk rasional karena hanya makhluk rasional yang menetapkan tujuan untuk dirinya sendiri;²²⁷ makhluk tidak rasional, seperti hewan, bisa mengejar tujuan sesuai dengan nalurinya tetapi tidak pernah menetapkan tujuannya atau menyadari akan dirinya sendiri sebagai makhluk yang bertujuan.²²⁸ Jika dikaitkan dengan diskusi di *Kritik* pertama di atas, maka kehendak tidak lain dari kemampuan itu yang melaluinya watak inteligibel bisa merealisasikan kebebasannya.

Berikut sebuah contoh sederhana untuk menggambarkan cara kerja kehendak.

Saya sedang memakan biskuit sambil menonton serial televisi. Saya sudah menghabiskan sejumlah biskuit yang wajar, tetapi saya masih ingin lanjut makan dan bahkan menghabiskan semua biskuit di bungkus biskuit yang baru saja saya buka. Di satu sisi, saya tahu bahwa seharusnya saya tidak menghabiskan biskuit itu, tetapi di sisi lain saya terdorong oleh nafsu makan saya untuk melakukan hal itu. Apa yang saya akan lakukan? Bagi Kant, dilema seperti ini hanya bisa dialami oleh makhluk rasional seperti

225. Hal ini terjadi berulang kali dalam *Pendasaran*; sebagai contoh, lih. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edisi Jerman–Inggris, ed. dan terj. Mary Gregor, direvisi oleh Jens Timmermann (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 4:408: “kewajiban pada dirinya sendiri ... terletak pada ide akan suatu akal budi yang menentukan kehendak atas dasar yang **a priori**” (“*Pflicht überhaupt ... in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt*”), dibandingkan dengan 4:412: “kehendak tidak lain dari akal budi praktis” (“*so ist der Wille nicht anders, als practische Vernunft*”).

226. Kant, *Groundwork*, 4:446: “*Der Wille ist eine Art von Caußalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Caußalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann*”.

227. Kant, *Groundwork*, 4:437.

228. Wood, *Ethical Thought*, 51.

manusia, karena kehendak kita tidak selalu ditentukan sesuai dengan apa yang dianggap baik oleh akal budi. Seperti sudah kita lihat, tidak ada dilema bagi hewan, yang hanya akan mengikuti nafsunya untuk makan tanpa pertimbangan lebih lanjut. Tidak ada dilema pula bagi makhluk yang kehendaknya selalu ditentukan oleh akal budi (yang memiliki “kehendak suci”),²²⁹ sehingga dia selalu bertindak sesuai dengannya. Manusia menduduki posisi khusus di antara kedua ekstrem tersebut: kita bisa mengenali suatu tindakan sebagai hal yang baik tetapi tidak melakukannya, atau sebaliknya, mengenali suatu tindakan sebagai tidak baik tetapi tetap melakukannya.²³⁰ Kegagalan moral seperti ini merupakan sisi balik dari kemampuan kita untuk bertindak secara yang mandiri dari semua faktor empiris yang mengondisikan tindakan itu, yakni, kebebasan kita. Apa pun keputusan saya terkait biskuit, keputusan itu bebas, dalam arti terserah saya mau mengikuti arahan akal budi atau dorongan indrawi.

Akal budi mengomunikasikan arahnya dalam bentuk imperatif atau perintah, yakni, menggunakan kata harus: misalnya, “Saya harus tidak menghabiskan biskuit ini.” Menurut Kant ada dua jenis imperatif: yang hipotetis dan yang kategoris. Keduanya dapat dijelaskan menggunakan contoh biskuit di atas. Imperatif hipotetis berlaku ketika saya ingin mencapai tujuan tertentu yang bersifat pilihan, dan karena itu hanya mengikat secara kontingen. Misalkan saya sedang diet, imperatif tersebut bisa berbunyi, “Saya harus tidak menghabiskan biskuit ini karena saya tidak ingin badan saya menjadi gemuk.” Seandainya saya tidak peduli tentang berat badan saya, maka perintahnya tidak berlaku. Dengan kata lain, imperatif hipotetis bersifat murni pragmatis.²³¹

Imperatif kategoris, sebaliknya, merupakan perintah moral yang tidak bersyarat dan mengikat secara mutlak.²³² Perbedaan ketatnya pengikatan dari imperatif hipotetis disebabkan oleh perbedaan tujuan yang mendasarinya: imperatif hipotetis, seperti sudah kita lihat, didasari oleh tujuan relatif, sementara imperatif kategoris didasari oleh manusia sebagai kodrat rasional, yang menurut Kant memiliki nilai mutlak, atau, dengan kata lain, merupakan tujuan pada dirinya sendiri.²³³ Dari anggapan inilah lahir salah satu bentuk rumusan imperatif kategoris: “Bertindak sedemikian rupa supaya kamu menggunakan kemanusiaan, baik dalam dirimu sendiri maupun dalam diri setiap orang

229. Kant, *Groundwork*, 4:414.

230. Kant, *Groundwork*, 4:412–3; lih. juga Wood, *Ethical Thought*, 61.

231. Kant, *Groundwork*, 4:413–4, 420, 441.

232. Kant, *Groundwork*, 4:416.

233. Kant, *Groundwork*, 4:428–9.

lain, selalu pada saat yang sama sebagai tujuan, tidak hanya sebagai sarana.”²³⁴ Berikut rumusan ini dijelaskan menggunakan contoh biskuit.

Menghabiskan biskuit dapat ditafsirkan melanggar imperatif kategoris dengan paling mudah jika orang lain ditambahkan dalam skenarionya: istri saya. Sebagai makhluk rasional, dia dapat menetapkan tujuannya sama seperti saya, dan sebagai anggota rumah tangga, dia sama-sama berhak untuk memakan biskuit itu dengan saya. Jika saya menghabiskan biskuit, saya menyangkal kodrat rasional istri saya karena saya tidak menghargai kemampuan dan kepentingannya yang sama dengan saya, seolah-olah hanya tujuan yang saya tetapkan untuk diri saya sendiri yang penting. Nilai mutlaknya sebagai makhluk rasional seakan ditiadakan.

Kant juga menawarkan setidaknya dua rumusan lain atas imperatif kategoris, meskipun menurutnya ketiga rumusan ini mengucapkan hukum moral yang satu dan sama.²³⁵ Diskusi atas ketiganya dalam kaitan dengan satu contoh akan memberi gambaran yang cukup lengkap atas dasar-dasar filsafat moral Kant. Rumusan pertama dan paling terkenal berbunyi “bertindaklah hanya menurut maksim itu yang melaluinya kamu bisa sekaligus menghendaki bahwa [maksim tersebut] menjadi hukum universal.”²³⁶ Maksim adalah prinsip atau dasar subjektif bagi tindakan.²³⁷ Di contoh biskuit, maksim saya bisa berbunyi “Saya akan menghabiskan camilan di rumah jika saya menginginkannya, tanpa mempertimbangkan keinginan orang lain.”²³⁸ Supaya tahu apakah maksim ini melanggar imperatif kategoris, kita tinggal menguji apakah saya bisa menghendaki bahwa maksim ini menjadi hukum universal, yakni, berlaku bagi semua makhluk rasional, dan tidak hanya untuk saya sendiri.

Karena Kant melihat bahwa kehendak tidak lain dari akal budi, maka kriteria yang menentukan apakah suatu dapat dikehendaki atau tidak adalah kontradiksi: kita tidak bisa sekaligus menghendaki bahwa peristiwa tertentu terjadi dan tidak terjadi. Berkaitan dengan itu, kita tidak bisa menghendaki suatu tujuan tanpa juga menghendaki sarannya.²³⁹ Dari beberapa contoh yang dianalisis oleh Kant di *Pendasaran*, terdapat dua pendekatan untuk menemukan adanya kontradiksi seperti ini: mencari kontradiksi logis

234. Kant, *Groundwork*, 4:429: “Handle so, daß du die Menschheit, sowol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”

235. Kant, *Groundwork*, 4:436.

236. Kant, *Groundwork*, 4:421: “handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.” (teks miring di teks asli).

237. Kant, *Groundwork*, 4:400; lih. juga Kant, *Pure Reason*, A812/B840.

238. Maksim ini bisa dibandingkan dengan yang ditawarkan oleh Kant di *Groundwork*, 4:422–3.

239. Kant, *Groundwork*, 4:423; Wood, *Ethical Thought*, 83–4.

dalam upaya untuk menguniversalkan maksim, dan membayangkan seperti apa dunia di mana maksim itu dipraktikkan secara universal. Misalnya, saat Kant membahas maksim untuk membuat janji palsu guna meminjam uang, Kant mengatakan bahwa universalisasi maksim itu akan menjadikan janji sebagai hal yang mustahil, karena tak seorang pun akan memercayai janji di dunia seperti itu. Janji tanpa kepercayaan bukan janji, melainkan omong kosong.²⁴⁰

Contoh biskuit, sebaliknya, tampaknya lolos dari ujian universalisasi ini. Tidak ada kontradiksi kehendak dalam membayangkan dunia di mana setiap orang menghabiskan camilan sesuai seleranya, asalkan saya menerima bahwa saya sering tidak akan mendapat camilan saat saya menginginkannya, karena sudah dihabiskan terlebih dahulu oleh orang lain. Contoh ini menunjukkan kekurangan pada ujian universalisasi yang diturunkan dari rumusan imperatif kategoris ini: ujian universalisasi, pada dirinya sendiri, membolehkan banyak tindakan yang secara intuitif tampak kurang baik, dan juga melarang banyak tindakan yang tampak netral.²⁴¹ Aspek ini dari filsafat moral Kant sudah banyak dikritik, barangkali secara termasyhur oleh Hegel, yang mengatakan bahwa jika non-kontradiksi, atau dengan kata lain identitas dengan dirinya sendiri, menjadi prinsip tertinggi kehendak, maka filsafat moral Kant menjadi murni formal, yakni, sama sekali tanpa isi konkrit.²⁴²

Menurut Allen Wood, fokus yang berlebihan pada universalisasi sebagai ujian moralitas cenderung mendistorsi pemikiran Kant dan melewatkan apa yang disebut olehnya sebagai “pokok moral” [*the moral point*] imperatif kategoris, yakni, bahwa kita tidak boleh mengecualikan diri kita sendiri dari aturan atau perilaku yang dianggap wajib bagi semua orang lain.²⁴³ Kant menjelaskan hal ini dengan cukup jelas:

Sekarang, ketika kita memperhatikan diri kita sendiri pada setiap pelanggaran kewajiban, kita menemukan bahwa kita sebenarnya tidak menghendaki bahwa maksim kita menjadi hukum universal, karena hal itu mustahil bagi kita, tetapi kebalikan dari [maksim itu] tetap menjadi hukum pada umumnya; kita hanya

240. Kant, *Groundwork*, 4:422; Wood, *Ethical Thought*, 87–8.

241. Wood, *Ethical Thought*, 102–7. Salah satu contoh Wood atas maksim netral yang dilarang: “Saya akan membeli mainan kereta api, tetapi tidak pernah akan menjualnya.” Maksim ini tidak dapat diuniversalkan karena mainannya tidak dapat dibeli jika tidak ada yang menjualnya, tetapi secara intuitif tidak jahat.

242. GWF Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, 1825–6*, jil. 3: *Medieval and Modern Philosophy*, edisi ter revisi, ed. Robert F. Brown, terj. RF Brown dkk. (Oxford: Clarendon Press, 2009), 191.

243. Wood, *Ethical Thought*, 108–9.

mengambil kesempatan, demi kita, atau (kali ini saja) demi keuntungan inklinasi kita, untuk membuat pengecualian tentangnya.²⁴⁴

Ketika kita mencari untung sendiri dengan membuat janji palsu, kita mengandaikan bahwa orang lain menepati dan memercayai janji. Ketika kita rakus (setidaknya dalam keadaan dengan sumber daya yang terbatas), kita mengandaikan bahwa orang lain hanya makan dalam jumlah yang wajar. Meskipun contoh biskuit tidak menghasilkan kontradiksi logis seperti di contoh janji palsu, tetap ada kontradiksi moral antara apa yang saya bolehkan untuk diri saya sendiri dengan apa yang saya harapkan dari semua orang lain.

Dari sinilah kelihatan unsur komunal pemikiran moral Kant yang terkadang kurang dapat perhatian. Tindakan saya selalu dirujuk kepada suatu komunitas orang yang memiliki rasionalitas yang sama dengan saya. Refleksi saya tentang mereka membuka jalan bagi akal budi saya sendiri. Imperatif kategoris, dengan membatasi lingkup tindakan saya, sekaligus mengonstitusikan suatu asosiasi di antara saya dengan semua makhluk rasional lain yang menaatinya. Imperatif kategoris menjadi dasar bagi tata politik yang egaliter.²⁴⁵ Kant mengeksplisitkan semangat komunal ini saat dia mengajak kita untuk membayangkan diri kita sebagai anggota suatu “kerajaan tujuan-tujuan”, tempat setiap anggota dilihat, melalui tindakannya sendiri, membuat aturan yang berlaku bagi semua anggota kerajaan itu.²⁴⁶ Tindakan dan kehendak anggota kerajaan tujuan bisa harmonis karena setiap anggota mengikuti arahan akal budinya.

Akhirnya, perlu dicatat bahwa Kant tidak membuat kemajuan dalam usahanya untuk mendemonstrasikan kenyataan kebebasan, baik dalam *Pendasaran* maupun *Kritik* kedua. Dalam *Pendasaran*, Kant melihat bahwa kebebasan dan hukum moral saling menyiratkan: kita menganggap diri kita bebas supaya bisa melihat diri kita sebagai terikat oleh hukum moral, dan kita melihat diri kita terikat oleh hukum moral supaya bisa menganggap diri kita bebas. Kant pun mengaku bahwa lingkaran itu tidak dapat dipecahkan dalam arti diberi satu dasar mutlak yang darinya salah satu konsep ini

244. Kant, *Groundwork*, 4:424: “Wenn wir nun auf uns selbst bey jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freyheit, für uns, oder (auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen.”

245. Lih. O'Neill, *Constructions of Reason*, 24.

246. Kant, *Groundwork*, 4: 431, 439.

diturunkan.²⁴⁷ Di *Kritik* kedua, kebebasan serta hukum moral berubah menjadi “fakta akal budi,” yakni, hal yang kenyataannya diterima begitu saja.²⁴⁸ Jadi, tetap seperti di *Kritik* pertama, kita tidak bisa tahu bahwa kita bebas; kita hanya bisa mengandaikannya.

3.3 Rangkuman menuju Bab 4

Kini kita memiliki konteks yang memadai untuk mendekati “Metakritik Akal Budi Praktis” Adorno di *Dialektika Negatif*. Dalam *Dialektika Negatif*, Adorno mengadakan suatu konfrontasi kritis dengan tradisi filsafat yang menekankan ketidakidentikan, semangat antisistematis, dan ‘materialisme’ dalam arti khas. Kita juga tahu sedikit tentang konsep kebebasan Kant, yakni, sebagai kemandirian akal budi dari segala pengaruh asing dalam menetapkan dirinya sendiri. Kebebasan ini berakar dalam ranah *an sich* dan karena itu tidak diketahui sebagai objek, tetapi adanya tetap diandaikan.

247. Kant, *Groundwork*, 4: 450.

248. Wood, *Ethical Thought*, 171.

Bab 4: Metakritik Akal Budi Praktis

Adorno menyebut bab “Kebebasan” sebagai salah satu model dialektika negatif. Dari pembahasan di bab-bab sebelumnya, kita sudah mampu membuat asumsi sementara tentang isinya. Dialektika negatif, sebagai kesadaran konsekuen akan ketidakidentikan, akan menunjukkan ketidakidentikan konsep kebebasan dengan dirinya sendiri. Konsep kebebasan di sini adalah kebebasan menurut Kant dan sebagaimana diwarisi oleh pemikir-pemikir setelahnya, khususnya Hegel. “Model” menunjukkan cara kerja dialektika negatif, yakni, dengan struktur yang lebih menyerupai komposisi musik daripada argumentasi sistematis. Tesis ini tidak mungkin memiliki struktur yang sama, sehingga presentasi pemikiran Adorno di sini merupakan hasil olahan penulis yang tidak mengikuti teks Adorno halaman per halaman. Akhirnya, bab “Kebebasan” merupakan suatu metakritik, yakni, kritik sekaligus dari dalam dan dari luar. Secara khusus, kritik Adorno dari luar mengandalkan aspek dari pemikiran Hegel, Marx, dan Freud, sementara kritik Adorno dari dalam berfokus pada hubungan di antara kausalitas dengan kebebasan dalam pemikiran Kant. Pada umumnya, motif Hegelian yang paling sering muncul di bab ini, sementara pemikiran Marx dan Freud cenderung menyediakan orientasi umum atau asumsi latar belakang yang diandaikan oleh Adorno dalam analisisnya.

Adorno bermula dengan suatu definisi atas kebebasan dalam pemikiran Kant yang kiranya akan disetujui oleh Kant sendiri: “kesatuan teratur dari semua dorongan yang ternyata sekaligus spontan dan ditentukan oleh akal budi, berbeda dengan kausalitas alami”.²⁴⁹ Sepanjang bab “Kebebasan”, Adorno menyerang pengertian ini dari berbagai penjur. Akhirnya kita akan melihat bahwa bagi Adorno, kebebasan sebagaimana dipahami dalam tradisi filosofis [Kantian] menjadi atau merupakan kebalikannya, yakni, pemaksaan atau represi, tetapi juga mengandung janji akan kebebasan sejati.

4.1 Kritik dari luar

4.1.1 Kritik Hegelian-Marxian

Kritik Hegelian adalah paling dominan dalam analisis Adorno, mengingat bahwa konsep dialektika Adorno berasal dari Hegel. Meskipun begitu, ‘Hegelianisme’ Adorno selalu mengandung sikap kritis terhadap masyarakat (tanda khas Hegelian Muda) serta

²⁴⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, 210: “*die gesetzmäßige Einheit aller Impulse, die als zugleich spontan und vernunftbestimmt sich erweisen, zum Unterschied von der Naturkausalität*”; bdk. Adorno *Negative Dialectics*, 212.

pandangan materialis terhadap sejarah (sumbangan khusus Marx dan Engels), sehingga unsur Hegelian dan Marxian dalam kritiknya sering sulit dipisahkan yang satu dari yang lain. Karena alasan itu aspek Hegelian dan Marxian dari kritik Adorno dilihat bersama di bagian ini.

Motif Hegelian yang pertama adalah kemustahilan memisahkan individu dari konteks sosial, sebagaimana diandaikan oleh Kant dalam semua anggapannya tentang individu yang bebas dari segala pengaruh asing saat menentukan diri sendiri dalam tindakannya. Dalam konteks ini, Adorno menyebut 'kemurnian' kehendak yang dicari oleh Kant sebagai "kemurnian kimiawi yang dimiskinkan",²⁵⁰ yakni, sebagai hasil rekayasa filsuf yang justru kehilangan aspek pentingnya. Di satu sisi, sebagaimana kita akan lihat di pembahasan tentang Yang Ditambahkan, kemurnian ini memisahkan subjek dari dorongan jasmani yang bagi Adorno harus ada untuk memotivasikan tindakan. Di sisi lain, kemurnian itu seolah-olah memisahkan subjek dari masyarakat yang mengonstitusikannya.²⁵¹ Adorno melihat bahwa bagi Kant, individu menciptakan kebebasannya sendiri, karena titik tolak Kant adalah kebebasan individu. Kant tidak melihat kebebasan sebagai konsep yang menjadi dalam sejarah dan hanya bisa muncul di kondisi sosial tertentu.

Dalam hal ini, menurut Adorno, pemikiran Kant mencerminkan kepentingan zamannya: "Sejak abad ke-17, filsafat besar menentukan kebebasan sebagai kepentingannya yang paling khas; menurut mandat tersirat kaum borjuis untuk memberinya dasar yang jernih. Namun, kepentingan ini berlawanan dengan dirinya sendiri."²⁵² Di sini kita melihat bahwa Adorno memahami kebebasan sesuai dengan apa yang disebut di Bab 2 sebagai sisi historis gerakan konsep. Menurut Adorno, kebebasan tidak menjadi pokok yang sangat penting dalam filsafat karena perkembangan konseptual yang terjadi di dalam filsafat saja; sebaliknya, para filsuf menanggapi peristiwa yang sedang terjadi di sekeliling mereka, secara khusus penegasan-diri kaum borjuis sebagai kelas revolusioner di masa itu, yang sekaligus memimpin revolusi politik atas nama hak universal dan revolusi ekonomi/teknologi dalam bentuk revolusi

250. Adorno, *Negative Dialektik*, 211: "*diesem Verarmten, chemisch Reinen*"; bdk. Adorno *Negative Dialectics*, 213.

251. Adorno, *Negative Dialektik*, 232.

252. Adorno, *Negative Dialektik*, 211: "*Seit dem siebzehnten Jahrhundert hatte die große Philosophie Freiheit als ihr eigentümlichstes Interesse bestimmt; unterm unausdrücklichen Mandat der bürgerlichen Klasse, sie durchsichtig zu begründen. Jenes Interesse jedoch ist in sich antagonistisch*"; bdk. Adorno *Negative Dialectics*, 214.

industri.²⁵³ Adorno menyebut kepentingan ini berlawanan dengan dirinya sendiri karena dorongan rasionalistik yang membebaskan manusia, sebagai individu, dari feodalisme, juga memenjarakannya dalam masyarakat kapitalis yang sangat menekan individu. Di sisi lain, kemajuan dalam ilmu pengetahuan yang mendorong revolusi industri semakin merepresentasikan alam semesta sebagai keseluruhan deterministik yang tidak menyediakan ruang untuk kebebasan individu. Adorno melihat keadaan ini sebagai latar belakang objektif (sosial) antinomi-antinomi Kant, khususnya Antinomi Ketiga;²⁵⁴ ‘alam’ yang muncul sebagai tantangan terhadap kebebasan menutupi masyarakat—alam kedua—yang sebenarnya mengekangnya.²⁵⁵

Pertimbangan seperti ini melahirkan pernyataan yang dapat dilihat sebagai pernyataan Adorno yang paling umum tentang kebebasan, ‘definisinya’ atas istilah itu: “Kebebasan hanya dapat ditangkap dalam negasi tertentu sesuai dengan bentuk konkret ketidakbebasan.”²⁵⁶ Negasi tertentu, seperti kita lihat di Bab 2, merujuk wawasan Hegel bahwa menegasikan sesuatu juga bersifat produktif. Di sini Adorno menyangkal bahwa kebebasan dapat diartikulasikan secara positif, setidaknya dalam kondisi historis saat dia berkarya. Sesuai dengan penyangkalan tersebut, segala klaim bahwa manusia memiliki kebebasan harus juga ditolak. Meskipun komitmen Adorno terhadap negativitas ini dapat memberi kesan yang bernada putus asa (kritik-diri tanpa ampun yang kita temukan di Bab 3), semuanya dilakukan demi suatu kebebasan di masa depan yang tetap dapat diandaikan. Hal ini adalah aspek Marxian yang melandasi semua pemikiran Adorno tentang kebebasan dan mengimbangi negativitasnya: bahwa kebebasan itu bisa diwujudkan suatu saat di masa depan, jika tata sosial kita berubah. Tidak mustahil, hanya terhalangi.

Adorno barangkali terdengar paling Marxis saat membahas kebebasan dan ketidakbebasan sebagaimana dialami individu di masyarakat kapitalis. Menurutnya, individu merasa bebas sejauh dia merasa bisa memisahkan dirinya dari masyarakat dan menentukan tujuannya sendiri. Adorno mengaku bahwa jenis kebebasan ini merupakan kemajuan masyarakat modern di satu sisi, tetapi di sisi lain masih sangat terbatas, dan karena itu cenderung menipu individu sehingga merasa lebih bebas daripada

253. Lih., mis., EJ Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789–1848* (New York: Mentor, 1962), 44ff dan 74ff.

254. Adorno, *Negative Dialektik*, 212.

255. Adorno, *Negative Dialektik*, 218.

256. Adorno, *Negative Dialektik*, 228: “*Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt der Unfreiheit*”; bdk. Adorno *Negative Dialectics*, 231.

kenyataannya. Individu bertindak sendiri, tetapi hanya sebagai pelaku pasar yang mengejar kepentingannya sendiri sebagai fungsi sistem pertukaran. Akhirnya, dengan mementingkan diri sendiri, dia melayani dan menopang sistem tersebut.²⁵⁷ Anggapan umum bahwa individu bebas memiliki fungsi ideologis, yakni, untuk membenarkan dan melestarikan tata sosial yang berlaku.

Dalam konteks ini, Adorno menawarkan rumusannya sendiri atas Antinomi Ketiga.²⁵⁸ Dalam 'Antinomi Ketiga' Adorno, sama seperti bagi Kant, kita tidak mampu menjawab pertanyaan apakah ada kehendak bebas atau tidak, tetapi isi dan alasan ketidakmampuan itu sangat berbeda. Antinomi Ketiga Kant disebabkan oleh kontradiksi logis di antara dua cara memahami alam dan posisi manusia di dalamnya. Bagi Adorno, sebaliknya, kontradiksi yang relevan adalah kontradiksi sosial di antara keinginan individu untuk menjadi bebas dengan masyarakat yang membatasinya. Lagipula, baik jawaban "ya" maupun "tidak" kepada pertanyaan itu akan merasa berat bagi individu yang bertanya. Jika dia menjawab "ya, aku bebas," dia langsung merasa bersalah karena tidak mampu melakukan perubahan yang berarti di masyarakat yang tidak adil, dan tidak juga melakukan apa yang diinginkannya. Dia hanya bebas untuk melanjutkan tata sosial yang berlaku. Sebaliknya, jika dia menjawab "aku tidak bebas," tata sosial itu seolah-olah diabadikan, dijadikan hal mutlak yang tak terkalahkan. Manusia tanpa kebebasan sama sekali tidak berbeda dengan barang tukar masyarakat kapitalis.²⁵⁹

Pernyataan Adorno tentang kebebasan sebagai negasi tertentu juga memiliki pasangan 'praktis' di lain tempat di bab yang sama: "Kebebasan menjadi konkret dalam bentuk-bentuk represi yang berubah: dalam perlawanan terhadapnya."²⁶⁰ Menariknya, di sini Adorno tampaknya berpihak pada Kant, sejauh menemukan kebebasan dalam kemampuan individu untuk melakukan resistansi terhadap kondisi sosial yang menindasnya. Dialektika Adorno tidak berhenti tetapi terus berputar (terutama dari Kant ke Hegel lalu kembali, dengan yang satu digunakan untuk mengkritik yang lain),²⁶¹ tetapi sejauh pertanyaan mana pun mengenai kebebasan akhirnya berujung dalam tindakan tertentu, pernyataan kecil ini (ketika dilihat dalam konteks keseluruhan bab

257. Adorno, *Negative Dialektik*, 256–7.

258. Adorno tidak mempresentasikan gagasan yang dirangkum di paragraf ini sebagai versinya sendiri atas Antinomi Ketiga; namun, kemiripannya dengan presentasi Kant sulit diabaikan.

259. Adorno, *Negative Dialektik*, 258–9.

260. Adorno, *Negative Dialektik*, 260: "Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese"; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 265.

261. Jarvis, *Critical Introduction*, 149.

“Kebebasan”) barangkali menjadi yang paling penting, seperti akan dilihat di evaluasi di subbab 4.3.

Aspek Hegelian terakhir dan paling umum dari kritik Adorno adalah kecenderungan melihat berbagai oposisi biner dalam pemikiran Kant sebagai pasangan yang sebenarnya saling memediasi. Hal ini akan dilihat secara lebih mendalam di pembahasan Antinomi Ketiga di subbab berikutnya, tetapi di sini dapat dicatat bahwa perbedaan Kant antara yang sensibel dengan yang inteligibel—perbedaan yang menyediakan jalan keluar dari Antinomi Ketiga—sering menjadi sasaran. Kant membedakan subjek inteligibel yang bebas dari subjek empiris yang tidak. Tentu yang inteligibel yang diutamakan sebagai pelaku moral, tetapi Adorno sering menunjukkan bahwa subjek inteligibel bergantung pada subjek empiris untuk isi konkretnya. Sebaliknya, jika subjek inteligibel menentukan tindakan subjek empiris, maka tindakannya mereproduksi determinisme yang membuat subjek empiris tidak bebas karena mengidentikkan subjek empiris dengan diri inteligibel itu—satu bentuk identifikasi yang menindas, seperti kita lihat di Bab 3.²⁶²

Dalam konteks ini Adorno menawarkan satu visi lain tentang perwujudan kebebasan:

Barangkali manusia bebas akan dibebaskan pula dari kehendak; tentu individu-individu hanya akan bebas dalam masyarakat yang bebas. Bersama dengan menghilangnya represi luar ... [begitu pula represi] batin ... [Kebingungan filsafat tradisional mengenai kebebasan dan tanggung jawab] berubah menjadi partisipasi setiap individu secara aktif dan tanpa rasa takut dalam keseluruhan yang sudah tidak mengeraskan keikutsertaan mereka layaknya institusi, tetapi [keikutsertaan tersebut] akan memiliki akibat yang nyata.²⁶³

Kutipan ini menjalin berbagai pokok perhatian Adorno. Pertama, kebebasan tidak akan terwujud tanpa perubahan dasar dalam tata masyarakat sebagai keseluruhan. Kedua, masyarakat baru ini akan ditandai tiadanya pemaksaan sosial, termasuk yang sekarang mengonstitusikan diri setiap individu dalam bentuk represi. Ketiga, tiadanya pemaksaan tersebut membuka ruang bermain bagi setiap individu secara yang menghargai setiap individu yang lain. Sekali lagi, utopia Adorno terdengar sangat Kantian, secara khusus

262. Adorno, *Negative Dialektik*, 259.

263. Adorno, *Negative Dialektik*, 259: “Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit; sicherlich erst in einer freien Gesellschaft die Einzelnen frei. Mit der äußeren Repression verschwände ... die innere ... so ginge diese über in die angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Ganzen, welches die Teilnahme nicht mehr institutionell verhärtet, worin sie aber reale Folgen hätte”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 264.

sesuai dengan implikasi komunal imperatif kategoris yang dibahas di Bab 3. Keempat, individu itu tidak hanya akan bebas bergerak tetapi juga diberdayakan untuk membuat perubahan di dunia, suatu yang tertutup baginya di masyarakat kapitalis.

4.1.2 Kritik Freudian

Seperti sudah disebut di Bab 2, Adorno menggunakan pemikiran Freud secara unik dibandingkan dengan tokoh lain, tidak sebagai pemikir yang perlu dikritik seperti Kant atau Hegel, tetapi sebagai sumber ilmiah yang menjelaskan perkembangan dan struktur pikiran manusia. Adorno tampaknya melihat teori-teori Freud sebagai bagian dari kemajuan ilmiah umum yang terjadi sepanjang abad ke-19 dan ke-20, sama nyatanya dengan teori evolusi Darwin atau mekanika mesin uap. Secara khusus, Adorno beranggapan bahwa suara hati individu diidentikkan begitu saja dengan superego. Terlepas dari kewajaran penilaian itu, ia tetap membuka ruang untuk pertimbangan mengenai hubungan antara yang inteligibel dengan yang empiris dalam pemikiran Kant.

Adorno melihat bahwa suatu penjelasan ilmiah mengenai pertumbuhan dan pembentukan manusia individual merupakan tantangan terhadap inti filsafat moral Kant. Seperti sudah kita lihat, bagi Kant, kebebasan dan kepelakuan moral terletak di watak inteligibel tanpa mengindahkan keadaan atau watak empiris seseorang. Suara hati berbicara seolah-olah ‘dari luar’ diri empiris seseorang tetapi tetap dialami. Akhirnya, fenomena ini menjadi fakta akal budi bagi Kant: suatu yang tak terbantahkan, yang ada begitu saja. Menurut Adorno, Kant beranggapan bahwa asal numenal suara hati menempatkannya di luar batas kritik. Adorno, sebaliknya, melihat bahwa psikoanalisis telah menjelaskan asal-usul ego dan superego dengan memadai sehingga suara hati tidak sekuat yang diandaikan Kant. Lagipula, menurut paham Freudian, ucapan superego tidak menyuarakan suatu hukum moral tetap tetapi berbicara dengan suara represif masyarakat. Dengan kata lain, hal yang dilihat oleh Kant sebagai suara terdalam moralitas seseorang ‘ternyata’ hanyalah heteronomi yang memaksa individu dari luar.²⁶⁴

4.1.3 Yang Ditambahkan (*das Hinzutretende*)

Das Hinzutretende (di sini diterjemahkan sebagai Yang Ditambahkan)²⁶⁵ adalah sumbangan khas Adorno terhadap psikologi moral. Konsepnya merupakan kritik

264. Adorno, *Negative Dialektik*, 264–6.

265. “Yang Ditambahkan” ditulis dengan huruf besar hanya untuk menandai penggunaan teknisnya di sini sebagai kata benda, tetapi tidak dimaksudkan untuk ‘menyubstansikan’ istilahnya.

terhadap Kant dari luar sejauh Adorno menganggapnya lebih memadai sebagai penjelasan tindakan manusia daripada penjelasan Kant yang menurutnya aporetis. Awalnya Adorno menjelaskan Yang Ditambahkan sebagai berikut: “Keputusan-keputusan subjek tidak keluar secara mekanis dalam rantai kausal, tetapi guncangan terjadi.”²⁶⁶ Guncangan tersebut—Yang Ditambahkan—menurut Adorno merupakan justru unsur yang dibutuhkan untuk melengkapi pengertian tradisional tentang kehendak dan tindakan. Kita sudah melihat bahwa bagi Kant, kehendak tidak lain dari akal budi sendiri. Adorno kemudian bertanya bagaimana akal budi murni, yang sama sekali tidak memiliki isi empiris, bisa memengaruhi alam. Secara tradisional, kehendak dianggap sebagai penghubung antara pemikiran subjek dengan dunia yang dipengaruhi olehnya melalui tindakannya, tetapi jika kehendak juga merupakan akal budi, maka penghubung itu tidak dapat dikatakan ada: “sebagai *logos* murni, kehendak menjadi tanah tak bertuan antara subjek dan objek.”²⁶⁷

Adorno melihat Hamlet, sering dirayakan sebagai salah satu tokoh berkesadaran modern pertama di sastra dunia, sebagai representasi masalah ini. Sepanjang drama *Hamlet*, Hamlet tahu apa yang harus dilakukan: membalas dendam terhadap pamannya, Claudius, karena Claudius telah membunuh ayah Hamlet dan menikahi ibunya. Hamlet diberi tahu fakta ini oleh hantu ayahnya di bagian awal sandiwaranya. Meskipun begitu, dia tidak mampu bertindak, tetapi merenungkan keadaannya terus-menerus. Ada jurang yang tak terseberangi antara pemikirannya dengan dunia.²⁶⁸ Di salah satu kuliahnya yang membahas bahan dari *Dialektika Negatif*, Adorno memperdalam contoh Hamlet ini dalam kaitannya dengan Yang Ditambahkan. Di adegan terakhir sandiwara, Hamlet akhirnya membunuh Claudius. Adorno berpendapat bahwa hal yang akhirnya memotivasikan tindakan ini bukan pemikiran melainkan luka: Hamlet tergores oleh pedang Laertes saat mereka berduel. ‘Tambahan’ yang dibutuhkan oleh Hamlet adalah momen somatik, di sini rasa sakit, yang sudah kita lihat di Bab 3 merupakan bagian penting dari materialisme Adorno.²⁶⁹

266. Adorno, *Negative Dialektik*, 224: “Die Entscheidungen des Subjekts schnurren nicht an der Kausalkette ab, ein Ruck erfolgt”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 226–7.

267. Adorno, *Negative Dialektik*, 225: “Als reiner *lóyos* wird der Wille ein Niemandsland zwischen Subjek und Objekt”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 228.

268. Adorno, *Negative Dialektik*, 225.

269. Adorno, *History and Freedom*, 233–4.

Meskipun begitu, Yang Ditambahkan tidak murni jasmani: Adorno mendeskripsikannya sebagai “kesatuan intramental dan somatik,”²⁷⁰ suatu yang berbeda dengan rasio tetapi tidak irasional, sebuah sisa yang dibuang pada saat filsafat Kant memahami kehendak atau akal budi praktis sebagai hal yang murni dari yang empiris. Bagi Adorno, Yang Ditambahkan menyelesaikan masalah yang menghantui Kant maupun Hamlet mengenai kemungkinan akan tindakan; karena dia sebagian berakar dalam tubuh, tetap ada hubungan dengan alam di luar pemikiran. Yang Ditambahkan menjawab pertanyaan bagaimana kespontanan yang dijunjung tinggi oleh Kant dapat diwujudkan dalam makhluk hidup.²⁷¹

4.2 Kritik dari dalam

Kritik Adorno atas Kant ‘dari dalam’—yakni, dengan membaca dan menganalisis teks Kant sendiri daripada mengkritiknya menggunakan pemikir lain, seperti di subbab 4.1—berpusat pada dua tema: (1) Antinomi Ketiga Kant dan cara konsep kebebasan dan kausalitas saling berkaitan, dan (2) watak inteligibel sebagai solusi yang menyelamatkan kemungkinan akan kebebasan. Eksposisi di subbab ini sangat berutang kepada rekonstruksi yang dilakukan oleh Gerhard Schweppenhäuser dalam bukunya *Ethik nach Auschwitz*.

4.2.1 Antinomi Ketiga

Antinomi Ketiga Kant memperlawankan adanya kebebasan dengan universalitas kausalitas alami. Alam adalah ranah tanpa kebebasan karena segala hal yang terjadi di dalamnya terjadi menurut hukum tetap, tanpa pengecualian. Kebebasan dipahami sebagai kemampuan bertindak secara yang tidak ditentukan oleh kausalitas alam, tetapi kemampuan itu pun dipahami sebagai jenis kausalitas—‘kausalitas melalui kebebasan’, yang *harus* ada. Berdasarkan pertimbangan ini Adorno beranggapan bahwa dari presentasi tesis pun, Antinomi Ketiga sudah mencampur dua konsep yang seharusnya menjadi lawan.²⁷²

270. Adorno, *Negative Dialektik*, 226: “intramental und somatisch in eins”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 228–9.

271. Adorno, *Negative Dialektik*, 226–7.

272. Adorno, *Negative Dialektik*, 242; lih. juga Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie* (Wiesbaden: Springer, 2016), 87.

Keadaan menjadi lebih rumit lagi ketika kita mengingat bahwa kausalitas bagi Kant adalah kategori, yakni, sumbangan subjek kepada pengalaman yang menstruktur pengalaman itu, dan karena itu tidak menghubungkan objek pada dirinya sendiri (*an sich*) dalam relasi kausal tetapi hanya objek sebagaimana tampak bagi subjek. Kant memanfaatkan idealisme transendental ini untuk mendamaikan kebebasan dengan kausalitas alami: subjek bisa deterministik sejauh menjadi bagian dari alam, sebagai subjek empiris, tetapi tetap bebas sebagai watak inteligibel. Menurut Adorno, Kant melakukan kekeliruan saat dia mengklaim bahwa subjek harus berpikir secara kausal. Keharusan tersebut memaksakan subjek justru di wilayah yang dia seharusnya bebas: watak inteligibel diperlakukan seperti hal yang dikonstitusikan, bukan pengonstitusi.²⁷³ Kebebasan, dalam hatinya yang terdalam, ditentukan oleh hukum: “Jika konstitusi kausalitas melalui akal budi murni, yang seharusnya merupakan kebebasan, sudah tunduk kepada kausalitas, maka hampir tidak ada tempat lain selain penurunan kesadaran terhadap hukum.”²⁷⁴

Bagi Adorno, ikatan konseptual kebebasan dan hukum bukan sekadar kekeliruan logis, karena juga melibatkan dominasi, baik atas diri sendiri maupun alam. Hukum, sesuai dengan definisinya, menuntut bahwa semua yang ada di bawahnya menurutnya atau menjadi sama dengannya. Semua objek yang muncul di hadapan subjek yang menghasilkan hukum seperti itu, baik hukum alam maupun hukum kebebasan, akan mengalami kekerasan identifikasi supaya disesuaikan dengan hukum itu. Alam hanya diketahui sejauh ditaklukkan.²⁷⁵ Hukum moral akan muncul bagi subjek sebagai perintah asing, karena hukum tersebut berasal dari luar watak empirisnya, yakni dari luar seluruh kepribadiannya. Dengan kata lain, kebebasan manusia diucapkan sebagai perintah yang harus diikuti.²⁷⁶ Tentu, sejauh kita bebas, pilihan selalu terbuka untuk tidak mengikuti perintah hukum moral, tetapi dalam kasus itu kita tetap akan dihukum dengan rasa bersalah. Dalam kuliahnya mengenai tema ini, Adorno mengucapkan pengalaman ini secara lebih berwarna: kebebasan yang tersisa bagi kita hanyalah kebebasan untuk menjadi orang berengsek.²⁷⁷ Di sini, penyamaan yang dilakukan oleh Adorno di antara

273. Adorno, *Negative Dialektik*, 244; lih. juga Schweppenhäuser, *Ethik*, 91.

274. Adorno, *Negative Dialektik*, 244: “Unterliegt bereits die Konstitution der Kausalität durch die reine Vernunft, die doch ihrerseits die Freiheit sein soll, der Kausalität, so ist Freiheit vorweg so kompromittiert, daß sie kaum einen anderen Ort hat als die Gefügigkeit des Bewußtseins dem Gesetz gegenüber”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 248.

275. Adorno, *Negative Dialektik*, 246; lih. juga Schweppenhäuser, *Ethik*, 89.

276. Adorno, *Negative Dialektik*, 251.

277. Adorno, *Problems*, 133: “an utter swine”.

suara hati dengan superego tampak lebih wajar, sejauh berfungsi sebagai instansi yang menghukum subjek karena kesalahannya.²⁷⁸ Kebebasan Kantian dialami sebagai kekuatan represif.

4.2.2 Watak inteligibel dan empiris

Kita sudah melihat beberapa kritik Adorno terhadap watak inteligibel di bab ini: bahwa watak inteligibel tidak memiliki hubungan dengan dunia empiris, sehingga membutuhkan Yang Ditambahkan dengan unsur somatiknya agar bisa berakar di dunia tersebut, dan bahwa watak inteligibel sebagai sumber hukum moral akhirnya menjadi instansi represif yang mendominasi watak empiris. Bagian ini berfokus pada satu kritik Adorno lagi mengenai kesulitan merekonsiliasi watak inteligibel yang berada di luar waktu dengan watak empiris yang berada di dalam waktu. Hingga kini masalah ini masih ditanggapi oleh pengomentaran Kantian.²⁷⁹

Kritik ini cukup sederhana: watak inteligibel, sebagai subjek *an sich*, berada di luar ruang dan waktu, yang hanya berlaku untuk penampakan empiris. Subjek empiris berada dalam waktu, dan tindakannya tentu terjadi dalam waktu, sehingga sulit membayangkan bagaimana subjek yang di luar waktu dapat menjadi pelaku tindakan tersebut. Adorno mengucapkannya sebagai berikut:

Tak terpahami bagaimana kebebasan, yang pada prinsipnya merupakan atribut tindakan temporal dan hanya teraktualisasi secara temporal, dapat dipredikasi mengenai suatu yang secara radikal tidak berwaktu; tak terpahami pula bagaimana hal tidak berwaktu itu bisa berdampak pada dunia yang spasiotemporal, tanpa menjadi berwaktu sendiri dan tersasar di ranah kausal Kantian.²⁸⁰

Adorno kemudian menyebut *das Ding an sich* sebagai *deus ex machina*, yakni, dewa yang turun dari langit untuk menyelamatkan protagonis di drama Yunani kuno pada saat tidak ada cara lain dia bisa selamat. Dengan kata lain, Adorno melihat penggunaan Kant atas

278. Jean Laplanche dan Jean-Bertrand Pontalis. *The Language of Psychoanalysis* (London: Karnac Books, 1988), 436–7.

279. Lih., mis., Wood, *Ethical Thought*, 178–9.

280. Adorno, *Negative Dialektik*, 249: “Unerfindlich, wie Freiheit, prinzipiell Attribut temporalen Handelns und einzig temporal aktualisiert, von einem radikal Unzeitlichen soll prädisiert werden können; unerfindlich auch, wie ein derart Unzeitliches in die raumzeitliche Welt hineinzuwirken vermöchte, ohne selbst zeitlich zu werden und ins Kantische Reich der Kausalitäts-sich, zu verirren”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 254.

watak inteligibel sebagai cara yang tidak realistis untuk menyelamatkan bangunan teoretisnya.

Jika di sini Adorno terkesan terlalu meremehkan, perlu diingat bahwa doktrin tentang kepelakuan moral yang terletak di luar waktu memiliki implikasi yang akan sulit diterima bagi banyak orang, terutama bahwa perubahan watak tampaknya menjadi hal yang mustahil.²⁸¹ Orang yang pernah berbuat jahat akan selalu menjadi jahat, karena kejahatannya dikehendaki oleh watak inteligibelnya yang berada di luar waktu dan kiranya tidak akan berubah. Kant juga teguh pada pandangan ini, dan bahkan, sebagaimana didokumentasikan oleh Adorno, rela menganggap anak kecil tertentu jahat.²⁸² Meskipun sudah menjadi pandangan umum bahwa penganiayaan atau pengalaman tragis di masa kecil bersama dengan faktor struktural seperti kemiskinan berkorelasi dengan masalah saat lebih dewasa, sehingga tidak jarang keluar pernyataan bahwa anak malang itu tidak pernah memiliki kesempatan untuk berhasil dsb., doktrin Kant akan lebih kejam lagi: anak itu tetap akan jahat, walaupun masa kecilnya bahagia dan kebutuhannya terpenuhi, karena wataknya yang jahat melampaui segala faktor empiris. Dalam konteks ini, penilaian Adorno bahwa hasrat untuk menghukum berada di balik banyak filsafat moral Kant cukup masuk akal.²⁸³

4.3 Penutup Metakritik Akal Budi Praktis

Bagian penutup bab “Kebebasan” menjalin berbagai benang dari Bab 3 dan Bab 4 tesis ini, sehingga layak dikutip dengan cukup panjang sebelum dikomentari.

Kontradiksi kebebasan dan determinisme bukan, sebagaimana diinginkan oleh pemahaman-diri kritik akal budi, yang di antara dogmatisme dan skeptisisme sebagai posisi teoretis, melainkan yang mengenai pengalaman diri subjek-subjek, kadang bebas, kadang tidak bebas ... Bebaslah subjek-subjek, menurut model Kantian, sejauh mereka sadar akan diri mereka sendiri, identik dengan diri mereka sendiri; sebaliknya, mereka tidak bebas dalam identitas tersebut sejauh mereka patuh terhadap dan meneruskan pemaksaannya. Tidak bebaslah mereka sebagai alam yang tidak identik, yang hambur, namun tetap bebas, karena dalam dorongan-dorongan yang membanjiri mereka—ketidakidentikan subjek dengan dirinya sendiri bukan apa pun yang lain—mereka juga akan bebas dari ciri pemaksaan identitas ... Semua individu di masyarakat yang tersosialisasi tidak mampu [mencapai] moralitas yang dituntut secara sosial, dan hanya akan mampu dalam masyarakat yang dibebaskan. Satu-satunya moralitas sosial yang masih ada adalah mengakhiri ketakterbatasan buruk itu, pertukaran pembalasan dendam

281. Wood, *Ethical Thought*, 179.

282. Adorno, *Negative Dialektik*, 284–5.

283. Adorno, *Negative Dialektik*, 255.

fasik itu. Tapi bagi individu, yang tersisa dari yang moral hanyalah apa yang dipandang remeh oleh teori moral Kantian, yang mengakui bahwa hewan memiliki inklinasi, tetapi bukan rasa hormat: berusaha hidup sedemikian rupa sehingga kita boleh percaya telah menjadi hewan yang baik.²⁸⁴

Der Widerspruch von Freiheit und Determinismus ist nicht, wie das Selbstverständnis der Vernunftkritik es möchte, einer zwischen den theoretischen Positionen des Dogmatismus und Skeptizismus, sonder einer der Selbsterfahrung der Subjekte, bald freid, bald unfrei ... Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen - nichts anderes ist die Nichtidentität des Subjekts mit sich -, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden ... Alle Einzelnen sind in der vergesellschafteten Gesellschaft des Moralischen unfähig, das gesellschaftlich gefordert ist, wirklich jedoch nur in einer befreiten Gesellschaft wäre. Gesellschaftliche Moral wäre einzig noch, einmal der schlechten Unendlichkeit, dem verruchten Tausch der Vergeltung sein Ende zu bereiten. Dem Einzelnen indessen bleibt an Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzedierte, nur Verachtung hat: versuchen, so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein.

Kutipan ini, jika langsung dibaca tanpa persiapan yang dilakukan di tesis ini, barangkali akan memberi kesan agak rancu, tetapi kini kita mampu memahaminya.

Pertama, Adorno menyangkal Antinomi Ketiga Kant sebagai bentuk kontradiksi yang paling nyata. Bagi individu yang hidup, kebebasan dan lawannya bukan persoalan teoretis yang direnungkan melainkan hal yang langsung dirasakan, dan rasa itu selalu dimediasi secara sosial. Kemudian Adorno menyatakan, lalu membantah, dua tesis Kantian mengenai kebebasan. Pertama, Kant beranggapan bahwa subjek bebas karena mampu menentukan dirinya sendiri sesuai dengan akal budinya dan berlawanan dengan segala faktor empiris; dengan kata lain, kebebasan adalah kemampuan mengidentikkan diri sendiri dengan perintah akal budi. Adorno membantah: pengidentikan seperti itu adalah pemaksaan yang mengecualikan semua yang tidak identik dari subjek. Subjek yang bebas menurut Kant malah menindas dirinya sendiri. Kedua, Kant beranggapan bahwa semua makhluk yang tidak mampu menentukan diri hanyalah bagian dari alam yang murni ditentukan oleh dorongan jasmaninya atau dari luar. Adorno membantah: ada juga kebebasan di situ, karena makhluk tidak rasional itu luput dari pemaksaan identifikasi.

284. Adorno, *Negative Dialektik*, 292; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 299.

Setelah membahas ke[tidak]bebasan sebagai masalah teoretis, Adorno lanjut ke dimensi sosialnya. Dalam konteks keseluruhan masyarakat kapitalis, setiap individu yang berusaha menjadi bebas akan gagal. Pertama-tama, dia harus mencari nafkah, dan pencarian itu memaksakannya ke dalam peran sosial tertentu yang tidak identik dengan partikularitas indrawinya. Solidaritas yang seharusnya dia rasakan dengan sesama manusianya terhalangi oleh dorongan kompetisi masyarakat. Manusia lain dan bahkan dirinya sendiri tampak sebagai nilai tukar saja, yang dapat saling menggantikan tanpa perubahan yang berarti. Masyarakat begitu luas, dan individu begitu kecil, sehingga membuat perubahan yang bermakna tampak sia-sia, mustahil. Sementara itu, dia sadar akan ketidakbebasannya, dan merasa bersalah karena menurut ideologi masyarakatnya dia sebenarnya bebas. Ketidakbebasannya direpresentasikan kepadanya sebagai kegagalan individual.

Bagi Adorno, hanya tersisa dua bentuk moralitas yang masuk akal, yang satu sosial dan yang lain individual. Moralitas sosial adalah revolusi: mengakhiri “ketakterbatasan buruk” masyarakat kapitalis.²⁸⁵ Namun, seperti sudah kita lihat sepanjang tesis ini, Adorno tidak memiliki banyak harapan akan terjadinya revolusi, dan tentu tidak menyediakan rencana atau pun bayangan mengenai bagaimana revolusi itu bisa tercapai. Tanpa harapan akan revolusi nyata, tinggal moralitas individu. Di sini muncul kembali ‘materialisme’ Adorno, khususnya tekanan pada pentingnya pengalaman jasmani. Adorno menegaskan kembali sifat hewani manusia, yang menurut paradigma Kantian termasuk seluruh eksistensi empirisnya, semua kecuali akal budinya. Bentuk pernyataan terakhir menyerupai imperatif kategoris, tetapi mengucapkan sentimen yang mustahil bagi Kant: kebaikan moral tidak mungkin ditetapkan kepada hewan. Bagi Adorno pula, rumusan ini bersifat lebih sugestif daripada eksplisit. Apa itu hewan yang baik...? Hingga kini penulis belum menemukan tafsir yang meyakinkan.

4.4 Adorno sang Kantian?

Akhirnya, setelah mencapai ujung bab “Kebebasan,” kita sudah mampu menjawab pertanyaan utama pertama dari rumusan masalah tesis ini, yakni, apa isi metakritik Adorno terhadap konsep kebebasan Kant dalam *Dialektika Negatif*? Jawaban singkatnya, Adorno menunjukkan ketidakidentikan konsep kebebasan Kant dengan dirinya sendiri.

285. “Ketakterbatasan buruk” adalah istilah Hegel yang mendeskripsikan konsepsi waktu yang bertambah terus selamanya dan tidak memiliki struktur yang jelas; dengan menggunakan istilah ini di sini Adorno menunjukkan minimnya harapan praktisnya akan suatu revolusi. Lih. Jay, *Totality*, 56.

Sisi negatif dari ketidakidentikan ini—apa yang disebut di Bab 3 sebagai kekurangan konsep—tampak dengan cukup jelas: Adorno beranggapan bahwa konsep kebebasan Kant tidak memberi kita apa yang dijanjikan olehnya, yakni, otonomi individu dalam hubungannya dengan masyarakat dan sesama manusia. Sebaliknya, kebebasan itu malah menindas individu dengan berbagai cara: dengan mempresentasikan kepada individu bahwa dia bebas meskipun pada kenyataannya dia dikekang oleh masyarakat kapitalis (kritik Hegelian-Marxian), atau dengan memaksakan individu untuk mengidentikkan dirinya dengan perintah hukum moral yang sebenarnya memiliki asal-usul sosial, kemudian menghukumnya dengan rasa bersalah jika perintah tidak dituruti (kritik Freudian). Seorang pembaca *Dialektika Negatif* dapat dimaklumi seandainya dia mengambil kesimpulan bahwa kritik seperti itu merupakan keseluruhan kritik Adorno di sini, mengingat bahwa nadanya di bab “Kebebasan” hampir selalu negatif.²⁸⁶

Hal yang mudah dilewatkan, namun esensial, adalah kehadiran sisi lain ketidakidentikan di bab ini. Adorno menganalisis konsep kebebasan persis sesuai dengan contoh yang kita lihat di Bab 3: tidak hanya sebagai kekurangan konsep, tetapi juga sebagai kelebihan. Kelebihan konsep tegas adalah janji utopis mengenai perwujudan konsep itu sesuai dengan makna sejatinya di masa depan. Beberapa kali sepanjang Metakritiknya, Adorno menggambarkan keadaan terekonsiliasi di mana kepentingan individu dengan masyarakat menjadi harmonis dan tidak lagi bertentangan. Menariknya, visi ini selalu menyerupai apa yang digambarkan oleh Kant sebagai ‘kerajaan tujuan-tujuan’, tempat kebebasan setiap individu dijamin oleh komunitas individu yang memperlakukan sesama dengan rasa hormat yang sama yang mereka miliki untuk diri sendiri.

Perbedaannya terletak pada perwujudannya. Bagi Kant, kerajaan tujuan-tujuan dapat dicapai melalui pemikiran semata, dengan hanya membayangkan diri kita sebagai anggota kerajaan itu saat bertindak. Bagi Adorno, sebaliknya, keadaan ini hanya mungkin terjadi di bawah kondisi sosial dan material tertentu, yakni, setelah kapitalisme diruntuhkan. Ada jurang sosial yang memisahkan kita dari keadaan terekonsiliasi itu, dan bagi Adorno jurang itu saking luasnya tidak ada langkah praktis yang dapat diambil untuk mencoba menyeberanginya. Satu-satunya bentuk *praxis* yang dianjurkan olehnya adalah berteori. Adorno barangkali dapat digolongkan sebagai pemikir Kantian secara

286. Perlu dicatat bahwa dalam kuliahnya, Adorno sering memuji Kant dan cenderung mempresentasikan pemikirannya secara yang lebih seimbang antara kelebihan dan kekurangannya.

serupa dengan penggolongannya sebagai Marxis: dia setuju secara garis besar dengan tujuan yang ingin dicapai, tetapi membantah hampir setiap detail mengenai landasan teoretis maupun pelaksanaannya.

4.5 Evaluasi

Bab 2 menggambarkan konteks pemikiran Adorno tetapi berhenti pada masa Adorno sendiri, atau dengan kata lain, memperlakukan Adorno sebagai pemikir kontemporer. Pembaca diajak memahami Adorno sesuai dengan tuntutan dan tantangan zamannya, melihat bagaimana pemikirannya dimotivasikan oleh pengalaman historisnya. Tetapi kini Adorno sendiri telah menjadi tokoh sejarah, dengan karya terakhirnya ditulis lebih dari setengah abad yang lalu. Saat Adorno wafat, Perang Dingin dan Perang AS di Vietnam masih berlangsung, gerakan mahasiswa masih kuat, dan neoliberalisme belum muncul sebagai kekuatan dunia. Evaluasi apa pun mengenai pemikirannya harus mempertimbangkan cara pemikiran itu diterima, ditolak, atau diabaikan oleh pemikir sesudahnya, serta relevansinya bagi masyarakat yang sudah banyak berubah.

Adorno jelas merupakan pemikir yang tetap ‘hidup’ saat ini. Di ilmu humaniora, catatannya tentang industri budaya telah menjadi bacaan standar mahasiswa yang mewakili sudut pandang kritis terhadap budaya populer. Ceramahnya tentang ekstremisme sayap kanan, yang baru diterbitkan pada 2020, umumnya diterima sebagai suara dari masa lampau yang mendahului zamannya dalam kemampuannya untuk memperingatkan kita tentang bahaya yang semakin mengintai politik kontemporer.²⁸⁷ Di sisi lain, Adorno dan rekannya di Mazhab Frankfurt masih dianggap sebagai pemikir berbahaya oleh tokoh politik kanan populer seperti Jordan Peterson, yang melihat mereka sebagai pembawa momok “neomarxisme pascamodern” yang mengancam dasar peradaban Barat.²⁸⁸ Umumnya dapat dikatakan bahwa kini pengaruh Adorno lebih terasa di bidang kebudayaan daripada filsafat.

Fakta itu cukup wajar mengingat bahwa Adorno tidak menarik garis tegas antara filsafat dan produk kebudayaan lain, dan tidak memperlakukan karya filsafat dengan cara yang jauh berbeda dengan karya seni. Mengingat pengalamannya sebagai

287. Lih., mis., Peter E. Gordon, “The Scars of Democracy: Theodor W. Adorno and the crises of liberalism”, *The Nation*, 15 Desember, 2020.

288. Lih., mis., Slavoj Žižek, “A Reply to my Critics Concerning an Engagement with Jordan Peterson,” *The Philosophical Salon*, 18 Februari, 2018.

pengungsi, tidak mengherankan bahwa sikap Adorno cenderung sangat kritis. Adorno berkarya ketika Shoah masih diingat oleh kebanyakan orang; kebudayaan yang memungkinkan genosida, menurutnya, tidak bisa lain dari kebudayaan yang (mengutip Brecht) “istananya ... terbuat dari tahi anjing.”²⁸⁹ Filsafat tidak luput dari penilaian ini. Fakta bahwa SS merawat sebuah “Pohon Ek Goethe” di Buchenwald menunjukkan kebutuhan akan suatu interogasi menyeluruh atas kebudayaan Jerman.²⁹⁰ Dalam konteks ini skeptisisme Adorno terhadap warisan filsafat Jerman klasik sangat masuk akal.

Puluhan tahun kemudian, ingatan akan Shoah tetap perlu dijaga, apalagi dengan jumlah penyintas yang semakin menipis. Namun, ada risiko akan pembendaan ‘Auschwitz’ dalam cara kita menanggapi pemikiran Adorno, dalam arti hanya menggunakan pemikiran itu sebagai lensa untuk melihat ke belakang, ke kebiadaban Nazi. Tuntutan Adorno bahwa Auschwitz tidak boleh terulang dapat terlalu mudah dipahami dalam arti sempit sehingga hanya mencakup genosida terhadap bangsa Yahudi dan bukan genosida pada umumnya. Ketika Auschwitz terulang (sebagaimana memang sering terjadi sejak zaman Adorno), namanya bukan Auschwitz lagi.

Sebagai filsuf, dan khususnya terkait pemikirannya tentang kebebasan dan kritiknya terhadap Kant, dampak Adorno lebih terbatas. Jean-Luc Nancy, dalam bukunya tentang kebebasan, mengutip Adorno mengenai kebebasan sebagai kepentingan khas filsafat modern, tetapi tidak menggunakan atau menanggapi gagasan itu secara mendalam.²⁹¹ Kiranya pemikiran filosofis Adorno cenderung jarang digunakan karena sifat pesimisnya, yang dikritik oleh Habermas sebagai pemikiran yang tidak punya ‘jalan keluar’.²⁹² Adorno sendiri tidak melihat langkah yang dapat diambil untuk mewujudkan kebebasan, sehingga menggunakan pemikirannya juga bisa merasa sia-sia.

Hal ini pasti berkaitan juga dengan yang sering disebut sebagai “defisit politik” dalam pemikiran Adorno.²⁹³ Masyarakat memang selalu hadir dalam pemikirannya, tetapi hampir selalu sebagai keseluruhan yang monolitik. Pasangan dialektis masyarakat adidaya ini adalah individu yang tidak berdaya, dan analisis Adorno cenderung melompat bolak-balik di antara dua kutub ini. Hal yang tidak pernah muncul (setidaknya

289. Adorno, *Negative Dialektik*, 357 “*ihr Palast ... gebaut ist aus Hundscheiße*”; bdk. Adorno, *Negative Dialectics*, 366.

290. *Hitler, ein Film aus Deutschland*, sutr. Hans-Jürgen Syberberg (1978, München: TMS Film GmbH).

291. Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, terj. Bridget McDonald (Stanford: Stanford University Press, 1993), 4.

292. Lih. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, terj. Frederick Lawrence (Cambridge: Polity, 1998), 128–9.

293. Lih., mis. Hammer, *The Political*, 1–2.

dalam *Dialektika Negatif*) adalah entitas di antara dua kutub tersebut: kelompok manusia dalam bentuk apa pun. Bahkan visi utopis Adorno hanya terdiri dari individu yang dibebaskan. Seandainya Adorno menaruh lebih banyak perhatian pada cara individu-individu bisa menyatu dan membangun kekuasaan demi mencapai tujuan tertentu, mendukung keputusan yang mewarnai pemikirannya mungkin bisa sedikit bubar.

Bagi pembela Adorno, selalu tersedia jawaban terhadap kritik seperti ini: tuntutan untuk aplikasi praktis apa pun dari pemikirannya gagal memahami alasan dia berteori dan mengancam kemurnian teori itu. Kiranya jawaban itu hanya akan meyakinkan bagi pengikut setianya. Bagi kita-kita yang lain, masih ada satu jawaban lagi, meski bersifat tidak langsung: tidak dari karya teoretis Adorno tetapi dari kariernya sebagai tokoh intelektual publik. Di sini, pidato radio Adorno yang berjudul “Pendidikan setelah Auschwitz” merupakan contoh yang baik.

Sebagai pidato radio, “Pendidikan setelah Auschwitz” dimaksudkan untuk rakyat Jerman Barat pada umumnya, bukan mahasiswa atau spesialis akademik. Isi pidato tersebut tidak akan dibahas secara menyeluruh di sini. Ada dua pokok saja yang perlu dicatat. Pertama, teks itu bertujuan untuk mendorong rakyat Jerman supaya menanggapi Shoah dengan serius dan tidak berusaha melupakannya. Fakta ini saja menunjukkan bahwa Adorno percaya akan kepelakuannya sebagai individu dan kemampuannya untuk memengaruhi masyarakat Jerman pada saat itu, dan juga akan kemampuan masyarakat Jerman untuk berubah menuju arah yang lebih positif karena himbauannya. Kedua, pidato itu mengandung beberapa usulan praktis terkait penyelenggaraan sekolah-sekolah di Jerman, termasuk intervensi khusus dalam pendidikan anak dini,²⁹⁴ pengutusan pasukan pendidikan politik dari kota ke daerah pedesaan,²⁹⁵ dan terapi psikoanalitis untuk pelaku Auschwitz supaya faktor penentu dalam pembentukan wataknya bisa ditemukan.²⁹⁶ Baik tindakan Adorno saat memberi pidato ini maupun nasihat di dalamnya dapat dilihat sebagai perwujudan dari pernyataan Adorno dalam *Dialektika Negatif* (sudah dikutip di bagian 4.1.1): “Kebabasan menjadi konkret dalam bentuk-bentuk represi yang berubah: dalam perlawanan terhadapnya.” Contoh ini bisa meyakinkan kita bahwa Adorno sebagai pribadi memiliki komitmen praktis yang besar dan bukan hanya teoretikus murni, tetapi hubungan antara karya teoretisnya yang sangat pesimis mengenai kemungkinan akan perubahan dengan tindakannya sebagai

294. Adorno, “Erziehung,” 5–6.

295. Adorno, “Erziehung,” 9.

296. Adorno, “Erziehung,” 13.

tokoh intelektual publik tetap menjadi masalah. Tampaknya tidak ada benang merah yang menyatukan kedua sisi kehidupan intelektual Adorno ini.

Nilai metakritik Adorno juga perlu dipertanyakan. Setiap kali kita mengkritik sesuatu dari luar, ada risiko bahwa kritik dari dalam menjadi kurang relevan atau bahkan tidak dibutuhkan. Hal ini dilihat dari penjelasan Adorno mengenai asal-usul sosial Antinomi Ketiga. Jika kontradiksi antara universalitas kausalitas alami dengan kebebasan sebenarnya disebabkan oleh kontradiksi kepentingan dalam masyarakat, dan kebebasan sejati hanya akan terwujud setelah suatu perubahan mendasar dalam struktur masyarakat, buat apa antinomi itu perlu dianalisis atau dikritik secara filosofis? Toh kontradiksi sosial tetap akan ada setelah kritik itu disampaikan.

Kini kita sudah siap menjawab pertanyaan utama kedua tesis ini, yakni, seberapa relevan metakritik tersebut bagi pemahaman kita akan kebebasan saat ini? Sangat disayangkan, kita terpaksa menjawab bahwa relevansi metakritik Adorno cukup terbatas. Jika kita mengikuti argumentasinya, kita diantar keluar dari ranah filsafat, karena kebebasan yang kita cari tidak terdapat di sana, tetapi di perubahan sosial yang nyata. Masalahnya, seperti pariwisata yang telanjur membayar untuk melihat pemandangan yang mengecewakan, kita keluar dengan tangan kosong, karena pemikiran yang mengantar kita sampai di titik itu tidak membekali kita dengan cara atau pendekatan yang akan membantu kita membuat perubahan tersebut.

4.6 Rangkuman

Di bab ini kita telah melihat isi metakritik Adorno terhadap konsep kebebasan Kant dan menjawab dua pertanyaan utama tesis ini. Metakritik Adorno terdiri dari kritik atas Kant dari luar dan dari dalam. Dari luar, Adorno beranggapan bahwa Antinomi Ketiga sebenarnya merupakan hasil kontradiksi sosial terkait kepentingan kaum borjuis. Kebebasan sekaligus dipromosikan secara ideologis dan dibatasi secara sosial. Adorno juga menyamakan suara hati Kantian dengan superego Freud. Dari dalam, Adorno melihat bahwa bagi Kant, kebebasan pun ditentukan oleh kausalitas dan bahwa watak inteligibel, yang berada di luar waktu, sulit dibayangkan mampu memotivasi tindakan di dalam waktu.

Secara keseluruhan, metakritik Adorno menunjukkan ketidakidentikan konsep kebebasan Kant dengan dirinya sendiri. Di satu sisi, kebebasan kurang dari apa yang diklaim oleh konsepnya, karena sebenarnya merepresi. Di sisi lain, janji utopis kebebasan

tetap ada di masa depan dan dapat diwujudkan jika tata sosial berubah. Adorno diperlihatkan sebagai pemikir Kantian sejauh visinya atas keadaan terekonsiliasi menyerupai kerajaan tujuan-tujuan Kant.

Dampak pemikiran filosofis Adorno yang sedikit sejak zamannya dijelaskan sebagai akibat dari pesimismenya. Meskipun kariernya sebagai tokoh intelektual publik menunjukkan komitmen terhadap perubahan sosial, hal itu tetap bertentangan dengan isi karya teoretisnya. Pesimisme ini juga menjadikan metakritik Adorno kurang relevan bagi pemahaman kita atas kebebasan saat ini.

Bab 5: Penutup

Bab ini terdiri dari (1) rangkuman bab pokok tesis ini, dan (2) usulan untuk penelitian lebih lanjut yang bisa menggunakan tesis ini sebagai dasar atau titik tolak.

5.1 Rangkuman

Tesis ini menganalisis isi dan relevansi metakritik Adorno atas konsep kebebasan Kant dalam *Dialektika Negatif*. Bab 2 menyajikan konteks pemikiran Adorno, bermula dengan riwayat hidupnya. Adorno lahir pada 11 September 1903 di Frankfurt di keluarga borjuis. Sebagai pemuda dia tertarik dengan seni, khususnya musik, dan filsafat. Ketika Hitler berkuasa, dia mengungsi ke Amerika dan bergabung dengan Mazhab Frankfurt. Di Amerika dia menghasilkan beberapa karya penting seperti *Dialektika Pencerahan*. Setelah perang usai, Adorno kembali ke Jerman Barat bersama Horkheimer dan menjadi dosen dan tokoh intelektual publik yang terkenal. Setelah bentrokan dengan aktivis mahasiswa yang radikal, Adorno meninggal akibat serangan jantung saat berlibur di Swiss.

Adorno adalah tokoh Marxis Barat: dia menolak kekakuan Marxisme ortodoks dan lebih memilih mengkaji kebudayaan dan seni daripada ekonomi dan politik. Sebagai anggota Mazhab Frankfurt, dia mengembangkan pendekatan interdisipliner yang menggabungkan filsafat, sosiologi, psikoanalisis, dan kritik seni. Dua aspek khas dari pemikirannya yang berasal dari Marxisme Barat adalah metakritik dan anggapannya mengenai hubungan antara teori dan *praxis*. Metakritik adalah kritik atas produk kebudayaan yang dilakukan sekaligus dari luar dan dari dalam produk itu. Adorno berpendapat bahwa *praxis* yang paling cocok untuk periode setelah kegagalan revolusi adalah kembali berteori untuk mencari kesalahan teoretis yang berujung dalam kegagalan tersebut. Adorno juga dipengaruhi oleh tokoh dari luar tradisi Marxis seperti Kant, Hegel, dan Freud.

Bab 3 mempresentasikan proyek umum Adorno dalam *Dialektika Negatif* dan juga memaparkan aspek dari pemikiran Kant yang penting untuk pemahaman akan kritik Adorno. *Dialektika Negatif* adalah perwujudan paling tegas atas usaha Adorno untuk kembali berteori setelah kegagalan revolusi. Secara khusus, *Dialektika Negatif* melakukan kritik-diri terhadap filsafat untuk mengetahui apakah filsafat masih mungkin.

Konsep kunci dialektika negatif adalah ketidakidentikan. Setiap identifikasi antara individu dengan konsepnya adalah pemalsuan yang menghapus partikularitas individu itu. Ketika konsep tegas seperti kebebasan dianalisis menurut ketidakidentikannya, maka

ketidakidentikan itu memiliki dua sisi. Di satu sisi, konsep memiliki kekurangan karena tidak mampu menangkap keseluruhan objek yang digolongkan di bawahnya. Tetapi konsep juga memiliki kelebihan yang tidak identik, yakni, janji utopis akan perwujudan makna sejati konsep tersebut pada suatu saat di masa depan. Sisi ketidakidentikan ini selalu memiliki fungsi kritis terhadap masyarakat yang ada, selama kita hidup dalam keadaan yang tidak terekonsiliasi.

Adorno membangun *Dialektika Negatif* sebagai antisistem, yakni, susunan tidak hierarkis antara unsur-unsurnya. Susunan ini juga disebut model atau konstelasi, dan memiliki afinitas dengan proses komposisi musik 12 nada. Adorno ingin mempraktikkan filsafat materialis, yang baginya berarti mengutamakan objek dan bukan subjek serta memperhatikan pengalaman jasmani, khususnya penderitaan.

Di *Kritik Akal Budi Murni*, Kant menggunakan akal budi untuk menarik batas wajar penggunaan akal budi itu sendiri. Menurutnya, jika akal budi digunakan secara terlepas dari pengalaman, dia jatuh ke dalam kekeliruan. Kekeliruan ini tidak dapat diatasi dari sudut pandang pengalaman naif tetapi dihindari dengan mengandalkan idealisme transendental. Idealisme transendental membedakan antara ranah empiris atau ranah penampakan sebagai ranah semua pengalaman kita dan ranah *an sich* yang dapat dipikirkan tetapi tidak dialami. Kita pasti membuat kekeliruan jika kita menyamakan penampakan dengan *Dinge an sich*. Idealisme transendental memungkinkan kita untuk memiliki pengetahuan *a priori*, tetapi hanya sejauh sesuai dengan struktur subjektivitas kita sendiri. Yang kita tahu secara *a priori* adalah sumbangan kita sendiri kepada pengalaman. Menurut Kant, berbagai fenomena yang kita anggap sebagai corak hakiki realitas seperti kausalitas, ruang, dan waktu sebenarnya merupakan sumbangan subjek dan tidak berlaku bagi *Dinge an sich*. Idealisme transendental memainkan peran esensial dalam solusi Kant terhadap Antinomi Ketiga.

Di Antinomi Ketiga, tesis bahwa manusia memiliki kebebasan transendental dan antitesis bahwa tidak ada kebebasan tampaknya saling membatalkan. Namun, berkat idealisme transendental, kita bisa membayangkan diri kita sebagai bebas di ranah *an sich* tetapi tidak bebas di alam, alias ranah empiris. Watak inteligibel kita, yang berada di luar ruang dan waktu, adalah sumber kepelakuan moral kita saat kita menggunakan kebebasan kita.

Konsepsi umum Kant mengenai kebebasan tetap sama dalam filsafat moralnya: kebebasan kita terjamin oleh asal-usulnya di ranah *an sich*. Karena kita memiliki

kehendak, atau akal budi saat digunakan secara praktis, kita mampu mengatasi rintangan empiris apa pun dan melakukan apa yang seharusnya kita lakukan. Jika kita sekaligus menganggap diri kita sendiri maupun manusia lain sebagai tujuan pada dirinya sendiri, maka muncullah kerajaan tujuan-tujuan, yakni, komunitas individu setara yang saling menghargai. Di kerajaan tujuan-tujuan, kita tidak boleh membuat pengecualian untuk diri kita sendiri dari perilaku yang kita harapkan dari orang lain.

Bab 4 mempresentasikan dan menganalisis metakritik Adorno atas konsep kebebasan Kant. Konsep kebebasan Kant dikritik dari luar dan dari dalam. Dari luar, Adorno beranggapan bahwa Antinomi Ketiga sebenarnya merupakan hasil kontradiksi sosial terkait kepentingan kaum borjuis. Kebebasan sekaligus dipromosikan secara ideologis dan dibatasi secara sosial. Adorno juga menyamakan suara hati Kantian dengan superego Freud. Dari dalam, Adorno melihat bahwa bagi Kant, kebebasan pun ditentukan oleh kausalitas dan bahwa watak inteligibel, yang berada di luar waktu, sulit dibayangkan mampu memotivasikan tindakan di dalam waktu.

Secara keseluruhan, metakritik Adorno menunjukkan ketidakidentikan konsep kebebasan Kant dengan dirinya sendiri. Di satu sisi, kebebasan kurang dari apa yang diklaim oleh konsepnya, karena ternyata merepresi individu, tidak memberdayakannya. Di sisi lain, janji utopis kebebasan tetap ada di masa depan dan dapat diwujudkan jika tata sosial berubah. Adorno diperlihatkan sebagai pemikir Kantian sejauh visinya atas keadaan terekonsiliasi menyerupai kerajaan tujuan-tujuan Kant.

Sedikitnya dampak pemikiran filosofis Adorno sejak zamannya dijelaskan sebagai akibat dari pesimismenya. Meskipun kariernya sebagai tokoh intelektual publik menunjukkan komitmen terhadap perubahan sosial, hal itu tetap bertentangan dengan isi karya teoretisnya. Pesimisme ini juga menjadikan metakritik Adorno kurang relevan bagi pemahaman kita atas kebebasan saat ini.

5.2 Penelitian lebih lanjut

Kiranya ada dua proyek penelitian lebih lanjut yang bisa dikembangkan dari tesis ini: yang pertama terkait konsep metakritik dalam pemikiran Adorno, dan yang kedua terkait peran Adorno sebagai tokoh intelektual publik. Konsep metakritik tidak hanya muncul dalam *Dialektika Negatif*. Adorno juga menulis buku yang mengkritik Husserl

dengan judul *Melawan Epistemologi: Sebuah Metakritik*.²⁹⁷ Apakah metakritik di buku itu sama dengan metakritik akal budi praktis? Jika tidak, apa perbedaannya? Apakah metakritik muncul di tempat lain lagi di karya-karya Adorno? *Melawan Epistemologi* adalah karya yang lebih awal daripada *Dialektika Negatif*, sehingga perbandingan antara keduanya bisa menunjukkan perkembangan tertentu dalam pemikiran Adorno.

Salah satu hasil dari tesis ini adalah tekanan pada pentingnya teks-teks yang dihasilkan oleh Adorno sebagai tokoh intelektual publik, seperti pidato di radio (termasuk “Pendidikan setelah Auschwitz”, kuliah yang diberikan Adorno, dan penampilannya di televisi. Teks seperti ini telah menerima jauh lebih sedikit perhatian ilmiah daripada karya-karya ‘resmi’ Adorno seperti *Dialektika Negatif* dan *Teori Estetik*. Sebenarnya, sudah terdapat banyak artikel dan buku yang membahas peran Adorno sebagai tokoh intelektual publik; namun, sejauh saya, belum ada kajian sistematis yang mengumpulkan dan menganalisis semua teks publik Adorno sebagai keseluruhan.

297. Theodor W. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, terj. Willis Domingo (Cambridge: Polity Press, 2013).

Daftar Pustaka

- Adorno, Theodor W. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Terj. Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 2005.
- . “Erziehung nach Auschwitz.” dalam *Ausgewählte Schriften*. Jil. 1, 3–18. Links Bibliothek.
- . *History and Freedom*. Ed. Rolf Tiedemann, terj. Rodney Livingstone. Malden: Polity Press, 2006.
- . *An Introduction to Dialectics*. Ed. Christoph Ziermann, terj. Nicholas Walker. Malden: Polity Press, 2017.
- . *Lectures on Negative Dialectics*. Ed. Rolf Tiedemann, terj. Rodney Livingstone. Malden: Polity Press, 2008.
- . *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951.
- . *Negative Dialectics*. Terj. EB Ashton. New York: Continuum, 2007.
- . *Negative Dialectics*. Edisi Kedua. Terj. Dennis Redmond. Tanpa Penerbit. 2021. url: https://www.academia.edu/39707967/Negative_Dialectics .
- . *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.
- . *Notes to Literature*. Jil. 2. Terj. Shierry Weber Nicholsen, ed. Rolf Tiedemann. New York: Columbia University Press, 1992.
- . *Problems of Moral Philosophy*. Ed. Thomas Schröder, terj. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Allison, Henry E. *Kant's Conception of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- . *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . *Kant's Transcendental Idealism*. Edisi Diperbaharui dan Diperbesar. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso, 1979.
- Arato, Andrew dan Paul Breines. *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism*. New York: Seabury Press, 1979.
- Aristotle. *Politics*. Terj. CDC Reeve. Indianapolis: Hackett, 2017.
- Balibar, Étienne. *The Philosophy of Marx*. Terj. Chris Turner. London: Verso, 2007.

- Bernstein, JM. "Concept and Object: Adorno's Critique of Kant." dalam *A Companion to Adorno*, ed. Peter E. Gordon dkk., 487–501. New York: John Wiley & Sons, 2020.
- Bittner, Rüdiger. "Ressentiment." dalam *Nietzsche, Genealogy, Morality*, ed. Richard Schacht, 127–38. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Boos, Sonja. *Speaking the Unspeakable in Postwar Germany: Toward a Public Discourse on the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014.
- Bowie, Andrew. *Adorno and the Ends of Philosophy*. Malden: Polity Press, 2013.
- Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- Candioti, Miguel. "Praxis." dalam *The SAGE Handbook of Marxism*, ed. Beverley Skeggs dkk., 543–558. London: SAGE Publications, 2022.
- Cassirer, Ernst. *Kant's Life and Thought*. Terj. James Haden. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Connerton, Paul. *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Cook, Deborah, ed. *Theodor Adorno: Key Concepts*. Stocksfield: Acumen, 2008.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Jil. 4, *Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*. New York: Doubleday, 1994.
- . *A History of Philosophy*. Jil. 7: *Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. New York: Doubleday, 1994.
- Claussen, Detlev. *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. Terj. Rodney Livingstone. Cambridge, MA: Belknap Press, 2008.
- Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Engels, Frederick. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. New York: International Publishers, 1941.
- . *Socialism: Utopian and Scientific*. New York: International Publishers, 2017.
- Eyerman, Ron. "False Consciousness and Ideology in Marxist Theory." *Acta Sociologica* 24.1/2 (1981), 43–56.
- Feenberg, Adrew. *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*. London: Verso, 2014.

- Finlayson, James Gordon. "Hegel, Adorno, and the Origins of Immanent Criticism." *British Journal of the History of Philosophy* 22.6 (2014), 1142–1166.
- Frükl, Josef. "'Großartige Zweideutigkeit': Kant." dalam *Adorno-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung*, edisi kedua, ed. Richard Klein dkk., 386–91. Berlin: JB Metzler, 2019.
- Gordon, Peter E. *Adorno and Existence*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- . "The Scars of Democracy: Theodor W. Adorno and the crises of liberalism." *The Nation*, 15 Desember, 2020. url: <https://www.thenation.com/article/politics/adorno-aspects-new-right-wing-extremism/> .
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Terj. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity, 1998.
- Hammer, Espen. *Adorno and the Political*. New York: Routledge, 2006.
- Harman, Chris. *The Lost Revolution: Germany 1918 to 1923*. London: Bookmarks, 1982.
- Hegel, GWF. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen W. Wood, terj. HB Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Lectures on the History of Philosophy, 1825–6*. Jil. III: *Medieval and Modern Philosophy*. Edisi terevisi. Ed. Robert F. Brown. Terj. RF Brown dkk. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- . *Phenomenology of Spirit*. Terj. AV Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *The Science of Logic*. Terj. George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hobsbawm, EJ. *The Age of Revolution: 1789–1848*. New York: Mentor, 1962.
- Hollewedde, Sabine. "Adornos Kant-Rezeption: Eine vernachlässigte Grundlage kritischer Philosophie." dalam *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2017/2018*, ed. Alexander Max Bauer dan Nils Baratella, 209–233. Oldenburg: BIS-Verlag, 2019.
- Honneth, Axel. "Critical Theory." Terj. Brian Elliott. dalam *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. Dermot Moran, 784–813. New York: Routledge, 2008.
- Horkheimer, Max dan Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr, terj. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Jacoby, Russell. *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- Jameson, Fredric. *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of Dialectic*. London: Verso, 1990.
- Jarvis, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 1998.
- Jay, Martin. *Adorno*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- . *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- . *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Jones, Daniel Stedman. *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Terj. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett, 2002.
- . *Critique of Pure Reason*. Terj. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1996.
- . *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edisi Jerman–Inggris. Ed. dan terj. Mary Gregor, direvisi oleh Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Korsch, Karl. *Marxism and Philosophy*. Terj. Fred Halliday. New York: Modern Reader, 1970.
- Lanur, Alex. *Logika Selayang Pandang*. Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Laplanche, Jean, dan Jean-Bertrand Pontalis. *The Language of Psychoanalysis*. London: Karnac Books, 1988.
- van der Linden, Marcel. *Western Marxism and the Soviet Union: A Survey of Critical Theories and Debates since 1917*. Terj. Jurriaan Bendien. Leiden: Brill, 2007.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Terj. David E. Green. New York: Columbia University Press, 1991.
- Lukács, Georg. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Terj. Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press, 1971.
- Magnis-Suseno, Franz. *Dalam Bayang-Bayang Lenin: Enam Pemikir Marxism dari Lenin sampai Tan Malaka*. Jakarta: Gramedia, 2016.
- . *Dari Mao ke Marcuse: Percikan Filsafat Marxis Pasca-Lenin*. Jakarta: Gramedia, 2013.

- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Jil. 1. Terj. Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1990.
- . *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Terj. SW Ryazanskaya, ed. Maurice Dobb. New York: International Publishers, 1970.
- dan Frederick Engels. *Selected Works*. Jil. 1. Moscow: Progress Publishers, 1976.
- Merquior, JG. *Western Marxism*. London: Paladin, 1986.
- Müller-Doohm, Stefan. *Adorno: A Biography*. Terj. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Nancy, Jean-Luc. *The Experience of Freedom*. Terj. Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- O'Neill, Onora. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Osborne, Peter. "Adorno and Marx." dalam *A Companion to Adorno*, ed. Gordon dkk., 303–319.
- Pabst, Reinhard. "Ein Sohn aus gutem Hause: Theodor W. Adorno's Kindheit in Frankfurt." *Forschung Frankfurt* 3-4 2003, 44–47. url: <https://www.forschung-frankfurt.uni-frankfurt.de/36050217/adorno-kindheit.pdf>.
- Pensky, Max. "Critique and Disappointment: *Negative Dialectics* as Late Philosophy." dalam *Companion to Adorno*, ed. Gordon, 503–517.
- Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pippin, Robert. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Plato. *Republic*. Terj. CDC Reeve. Indianapolis: Hackett, 2004.
- Ringer, Fritz K. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Rose, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: Verso, 2014.
- Schweppenhäuser, Gerhard. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer, 2016.
- Shields, Christopher. *Aristotle*. Edisi kedua. New York: Routledge, 2014.

- Sohn-Rethel, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Terj. Martin Sohn-Rethel. Chicago: Haymarket Books, 2021.
- Spinoza, Baruch. *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect, and Selected Letters*. Ed. Seymour Feldman, terj. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1992.
- Syberberg, Hans-Jürgen, sutr. *Hitler: ein Film aus Deutschland*. 1978, München: TMS Film GmbH.
- Višić, Maroje. "Revisiting Adorno's Position on the Relation of Theory to Praxis." *Obnovljeni Život* 75.3 (2020), 311–322. doi: <https://doi.org/10.31337/oz.75.3.2> .
- Vogt, Henri. "Covid and Freedom," *Social Science Information* 60(4) (2021), 548–559. doi: <https://doi.org/10.1177/05390184211050850> .
- Weber, Hermann. "The Stalinization of the KPD: Old and New Views. dalam *Bolshevism, Stalinism, and the Comintern: Perspectives on Stalinization, 1917–53*, ed. Norman Laporte dkk., 22–44. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- Wellmer, Albrecht. *Critical Theory of Society*. Terj. John Cumming. New York: Continuum, 1971.
- Wesche, Tilo. "Negative Dialektik: Kritik an Hegel." dalam *Adorno-Handbuch*, ed. Klein dkk., 377–385.
- Wood, Allen. W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Žižek, Slavoj. "A Reply to my Critics Concerning an Engagement with Jordan Peterson." *The Philosophical Salon*, 18 Februari, 2018. url: <https://thephilosophicalsalon.com/a-reply-to-my-critics-concerning-an-engagement-with-jordan-peterson/> .
- . "Varieties of the Transcendental in Western Marxism." *Problemi International* 3.3 (2019), 5–25.