

# Etika Emansipatoris Jürgen Habermas: Etika Paradigmatik di Wilayah Praksis

Irfan Safrudin

---

## ABSTRAK

Bermula dari pemikiran Marx, Habermas mengembangkan filsafat kritis. Filsafat ini berkaitan erat dengan kritik terhadap hubungan-hubungan sosial yang nyata, dan merasa diri bertanggungjawab atas keadaan sosial. Namun, ia bukanlah semacam teori transformasi masyarakat yang tinggal dilaksanakan. Ciri khas pemikiran kritis: di satu pihak, perdebatan tetap berlangsung di tingkat filosofis-teoretis, jadi tidak mau menjadi sebuah ideologi perjuangan; dan di pihak lain, ia justru sebagai kegiatan teoretis yang tetap tinggal dalam medium pikiran, maka filsafat kritis menjadi praktis. Habermas mendialogkan Teori Kritisnya yang disebut “Teori Tindakan Komunikatif” dengan tradisi-tradisi besar ilmu-ilmu sosial. Teori Kritis melakukan pemihakan pada praxis sejarah tertentu, yaitu pembebasan manusia dari perbudakan, membangun masyarakat atas dasar hubungan antarpribadi yang merdeka dan pemulihan kedudukan manusia sebagai subjek yang mengelola sendiri kenyataan sosialnya. Teori Kritis didorong oleh kepentingan emansipatoris. Ia menolak objektivitas filsafat dan ilmu-ilmu sosial, karena—menurutnya—di belakang objektivitas tersembunyi kepentingan struktur kekuasaan untuk tidak diganggu-gugat. Habermas merumuskan bahwa ‘praxis’ harus dipahami sebagai bentuk interaksi atau komunikasi. Komunikasi merupakan interaksi yang diantarakan secara simbolis, menurut bahasa. Bahasa sebagai media dalam komunikasi harus dipahami lewat metode hermeneutika. Dari sinilah etika diskursus dirumuskan dengan bentuk konsensus yang bebas dari paksaan dan memungkinkan adanya dialog intersubjektivitas terbuka. Etika emansipatoris menuntut suatu keterbukaan, tidak ada dominasi satu keyakinan moral suatu lingkungan tertentu terhadap keyakinan moral lainnya.

---

## Pendahuluan

Jürgen Habermas dilahirkan di Gummersbach tahun 1929. Di Universitas kota Göttingen ia belajar kesusasteraan Jerman, sejarah dan filsafat (antara lain pada N. Hartman) dan juga mengikuti kuliah di bidang psikologi dan ekonomi. Sesudah beberapa waktu di Zurich, ia meneruskan studi filsafat di Universitas Bonn di mana ia meraih gelar “doktor filsafat” pada tahun 1954, berdasarkan sebuah disertasi tentang *Das Absolute und die Geschichte* (Yang Absolut dan Sejarah) suatu karya yang masih, secara mendalam, dipengaruhi oleh filsafat Heidegger. Pada waktu itu juga, ia berkecimpung lebih intens dalam bidang politik, terutama

sehubungan dengan diskusi yang sangat hangat tentang persenjataan kembali (*rearmament*) di Jerman.

Baru, pada tahun 1956, Habermas berkenalan dengan Lembaga Penelitian Sosial di Frankfurt dan menjadi asisten Adorno. Bersama sebuah tim (von Friedburg, Oehler, Weltz), ia mengambil bagian dalam suatu proyek riset mengenai sikap politik mahasiswa-mahasiswa di Universitas Frankfurt. Habermas terutama mengerjakan segi teoretisnya. Hasil penelitian itu terdapat dalam buku *Student und Politik* (mahasiswa dan politik) 1964 (Bertens, 1990: 213).

Sekitar waktu itu juga Habermas mempersiapkan

---

kan *Habilitationsschrift*-nya. Karangan yang berjudul *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* (Perubahan dalam struktur pendapat umum, 1962), suatu studi yang mempelajari sejauh manakah demokrasi masih mungkin dalam masyarakat industri modern. Perhatian khusus diberikan kepada berfungsi tidaknya pendapat umum dalam masyarakat modern. Karena alasan-alasan tertentu, *Habilitation* ini tidak dapat dilaksanakan di Frankfurt; Habermas terpaksa mencari seorang promotor di tempat lain dan akhirnya berhasil di Marburg. Tetapi, sebelumnya ia sudah diundang menjadi profesor filsafat di Heidelberg (1961-1964). Pada tahun 1964, ia kembali lagi ke Frankfurt sebagai profesor sosiologi dan filsafat untuk mengganti Horkheimer. Sesuai dengan tradisi madzhab Frankfurt, ia juga tidak asing lagi di Amerika Serikat, sebab selama beberapa waktu ia mengajar pada *New School for Social Research* di New York (Bertens, 1990: 215).

Satu hal yang perlu diperhatikan untuk memahami posisinya sebagai pemikir Marxis (Madzhab Frankfurt) adalah peranannya di kalangan mahasiswa Frankfurt. Di Universitas Frankfurt, seperti Adorno dan Horkheimer, Habermas melibatkan diri dalam gerakan-gerakan mahasiswa kiri Jerman, meskipun keterlibatannya hanya sejauh sebagai seorang pemikir Marxis. Ia terutama menjadi populer di kalangan kelompok yang menamakan dirinya *Sozialistischer Deutsche Studentenbund* (Kelompok Mahasiswa Sosialis Jerman). Dalam hal ini, ia mendapat reputasi sebagai pemikir baru yang diharapkan dapat melanjutkan tradisi pemikiran Horkheimer, Adorno, dan Marcuse. Seperti telah kita ketahui, gerakan-gerakan ini menjelang tahun 1970-an mulai melancarkan aksi-aksi kekerasan yang tak dapat dibenarkan oleh para pemikir Institut. Di sini, seperti para pendahulunya, Habermas juga melontarkan kritiknya kepada gerakan-gerakan itu. Aksi-aksi itu dikecamnya sebagai 'revolusi palsu', 'bentuk-bentuk pemerasan yang diulang kembali', 'picik' dan *counterproductive*. Dan juga seperti yang dialami para pendahulunya, Habermas mengalami konflik-konflik langsung dengan para mahasiswa secara dramatis (Hardiman, 1990: 75).

Konfrontasi ini agaknya membuka tahap baru dalam posisi Habermas sebagai pemikir neo-Marxis. Pada tahun 1970, ia mengundurkan diri dari Universitas Frankfurt dan menerima tawaran untuk bergabung di dalam institusi lain di kota Starnberg, yaitu *Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der Wissenschaftlich-technischen Welt* (Institut Max Planck untuk Penelitian Kondisi-Kondisi Hidup dari Dunia Teknis-Ilmiah). Bersama C.F. von Weizsacker, Habermas menjadi direktur Institut pada tahun 1972. Kepindahannya ke Starnberg membuatnya semakin jauh dari para aktivis kiri Jerman yang sampai pada pertengahan tahun 1970-an masih mengecamnya sebagai orang yang "melalaikan kewajiban-kewajiban", akan tetapi justru dengan mengambil jarak terhadap aksi-aksi politis tersebut, ia mendapat kemungkinan untuk mengembangkan dasar-dasar bagi Teori Kritisnya dengan isi, gaya, dan jalan yang berbeda dari para pendahulunya, tetapi juga dengan prinsip-prinsip yang berlainan dari para pemikir Marxis pada umumnya (Hardiman, 1990: 76).

Jürgen Habermas sebagai tokoh terkemuka dewasa ini semakin berpengaruh, baik dalam dunia filsafat maupun ilmu-ilmu sosial, melalui filsafat Kritisnya. Filsafat kritis ini mengambil inspirasi dari pemikiran Marx. Ciri khas filsafat kritis adalah bahwa *ia selalu berkaitan erat dengan kritik terhadap hubungan-hubungan sosial yang nyata*. Pemikiran kritis merefleksikan masyarakat serta dirinya sendiri dalam konteks dialektika struktur-struktur penindasan dan emansipasi. Filsafat ini tidak mengisolasi diri dalam menara gading teori murni, seakan-akan filsafat dapat secara netral menganalisis hakikat manusia dan masyarakat tanpa sekaligus terlibat di dalamnya. Pemikiran kritis merasa diri bertanggung jawab terhadap keadaan sosial yang nyata (Suseno, 1993: 175).

Para pengagum menemukan kekecewaan apabila mengharapkan dari filsuf-filsuf itu semacam bimbingan dalam usaha mewujudkan keadilan sosial, semacam teori transformasi masyarakat yang tinggal dilaksanakan. Gaya berpikir aliran kritis justru menolak untuk menjadi ajaran yang dapat menjadi pegangan. Mereka justru curiga

---

terhadap segala ajaran. Ciri khas gaya pemikiran kritis adalah bahwa di satu pihak perdebatan tetap berlangsung di tingkat filosofis-teoretis, jadi tidak mau menjadi sebuah ideologi perjuangan, tetapi di pihak lain beranggapan bahwa justru sebagai kegiatan teoretis yang tetap tinggal dalam medium pikiran, filsafat kritis menjadi praktis. Kata “praktis” yang dipergunakan oleh Habermas harus selalu dipahami dalam pengertian Aristotelian sebagai komunikasi yang mewujudkan kehidupan nyata masyarakat. (Suseno, 1993:176; lihat juga Suseno, 1990:x). Oleh karena itu, terjadi konfrontasi dengan mahasiswa dan Habermas terpaksa meninggalkan Frankfurt.

Para filsuf kritis menolak menjadi “guru”. Itulah sebabnya, “murid-murid” yang mau “berguru” pada mereka itu selalu mesti kecewa, mereka selalu salah paham. Mazhab Frankfurt, seperti halnya Habermas, akhirnya ditolak oleh para mahasiswa yang mencari sebuah ideologi yang mendukung perlawanan mereka terhadap sistem masyarakat “kapitalisme tua” itu. Para mahasiswa akhirnya kecewa karena “guru-guru” yang mereka dewakan itu tidak mau memberi wejangan tentang revolusi sebagaimana mereka harapkan oleh para mahasiswa, malah memperingatkan bahwa para mahasiswa akan membuat simplikasi fatal kalau mau melakukan semacam revolusi (lihat juga Bertens, 1990:215).

Apabila mengikuti penelitian-penelitian Habermas dari tahun 1960-an sampai tahun 1980-an, akan ditemukan bahwa teori kritis sudah berkembang sedemikian jauh dan kompleks. Sejak tahun 1970-an, sejak dia pindah dari Universitas Frankfurt ke *Max Planck Institute* di kota Starnberg, Habermas memusatkan diri pada pengembangan teori komunikasi dengan mengintegrasikan *Linguistic-analysis* dalam teori kritis. Di tahun 1980-an karya besarnya *The Theory of Communicative Action* (Habermas, 1984), menandai sebuah usaha yang bukan briliannya untuk mendialogkan Teori Kritisnya yang disebut “Teori Tindakan Komunikatif” dengan tradisi-tradisi besar ilmu-ilmu sosial. Minat pengembangan ke arah teori komunikasi ini bukanlah sebuah “loncatan” besar, dalam arti perubahan minat

pemikiran secara mendasar. Secara umum, sejak awal, Habermas tetap konsisten dalam minatnya, sehingga kita bisa menemukan dengan jelas sebuah arah ke teori komunikasi dalam karya-karyanya di tahun 1960-an, ketika dia masih berada di Universitas Frankfurt (Hardiman, 1996: xix).

Dari teori-teori komunikasi inilah, Habermas merumuskan beberapa teorinya seperti pertautan Teori dan Praxis, Teori Ilmu pengetahuan tidak bebas nilai bahkan teori Etikanya. Pembahasan etika Habermas begitu kompleks, kita harus siap dengan seperangkat teori yang mendasarinya. Di samping itu, kita harus memahami tokoh-tokoh yang mempengaruhinya, seperti Immanuel Kant, Hegel, Marx, Weber, Pierce, Pitche, Dilthey, Gadamer, Freud, Horkheimer, Adorno, dan Marcuse.

### **Madzhab Frankfurt dan Marxisme**

Nama “Madzhab Frankfurt” (*Die Frankfurter Schule*) digunakan untuk menunjukkan sekelompok sarjana yang bekerja pada *Institut für Sozialforschung* (Lembaga untuk Penelitian Sosial) di Frankfurt am Main.<sup>1</sup> Lembaga ini didirikan pada tahun 1923 oleh Felix Well, anak seorang pedagang gandum yang kaya raya dan sarjana dalam ilmu politik, dengan bantuan ayahnya. Maksudnya ialah membentuk sebuah pusat penelitian sosial yang independen dan yang mempunyai dasar finansial sendiri, untuk dapat menyelidiki persoalan-persoalan sosial yang — entah karena apa — tidak ditangani oleh penelitian ilmiah pada waktu itu, seperti sejarah gerakan kaum buruh dan asal-usul antisemitisme. Oleh karenanya, Lembaga Penelitian ini tidak mau bergantung pada Universitas Frankfurt, yang pada saat itu masih muda, biarpun beberapa anggotanya mengajar di universitas tersebut. Kebanyakan anggotanya merasa simpati terhadap Marxisme dan beberapa di antaranya menjadi anggota partai komunis Jerman (Berten, 1990:176).

Lembaga Penelitian Sosial di Frankfurt mencapai suatu periode keemasan ketika Max Horkheimer menjadi direktornya pada tahun 1930 (Dancy & Sosa, ed., 1993:268). Horkheimer

---

mendirikan suatu majalah baru, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Majalah untuk Penelitian Sosial), yang menjadi salah satu majalah terkemuka dalam bidangnya. Sudah sejak permulaannya, Lembaga Penelitian di Frankfurt mengumpulkan sarjana-sarjana dari pelbagai bidang keahlian, supaya persoalan-persoalan yang menyangkut masyarakat dapat dipelajari dari berbagai segi ilmiah. Keahlian Horkheimer sendiri adalah filsafat sosial. Di antara rekan-rekannya terdekat, dapat disebut: Friedrich Pollock (ekonomi), Leo Lowenthal (sosiologi kesusasteraan), Walter Benjamin (ilmu kesusasteraan), Theodor W. Adorno (musikologi, filsafat, psikologi, sosiologi), Erich Fromm (psikoanalisis), dan Herbert Marcuse (filsafat). Horkheimer merupakan tokoh peletak dasar pengembangan sebuah program multidisipliner yang disebut Teori Kritis. Program ini bergerak dalam jalur filsafat kritis yang sudah dirintis sejak Hegel dan Karl Marx.

Orang yang mengikuti perkembangan ilmu-ilmu sosial Barat tidak akan terkejut jika mendengar bahwa secara intelektual, Marxisme dalam bentuk ortodoksnya sudah lebih dari setengah abad yang silam ditanggapi dengan sikap kritis (Thompson, 1983:73). Horkheimer bukanlah orang pertama yang tidak puas dengan marxisme ortodoks, sebab sebelum dia sudah ada para revisionis dan orang-orang, seperti Gramsci, Lukacs, dan Korsch yang tidak kurang kritisnya. Akan tetapi, di tangan Horkheimerlah Marxisme sungguh-sungguh dihadapi sebagai sebuah pendekatan akademis-filosofis yang diharapkan dapat memberi terang teoretis pada praksis kehidupan bermasyarakat. Dengan tidak menyembah sebagai program partai, Horkheimer mengembalikan Marxisme menjadi filsafat kritis,<sup>2</sup> yang dipadukan dengan kritisisme Kant (lihat Reinhold Friedrich Alfred Horle, 1952:47-48), Hegel, dan juga metode psikoanalisis Freud. Dua tokoh termasyhur lainnya, Theodor Adorno dan Herbert Marcuse, ikut bergabung dalam program teorinya ini (Hardiman, 1996:xv-xvi).

Sekurang-kurangnya ada enam tema dalam program teori madzhab Frankfurt, sejauh dirumuskan Habermas, yaitu bentuk-bentuk integrasi sosial masyarakat pascaliberal, sosialisasi

dan perkembangan ego, media massa dan kebudayaan massa, psikologi sosial protes, teori seni, dan kritik atas positivisme.<sup>3</sup>

Titik-tolak kritis sejak Horkheimer adalah masalah positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, yaitu anggapan bahwa ilmu-ilmu sosial bebas nilai (*value-free*), terlepas dari *praxis* sosial dan moralitas, dapat dipakai untuk prediksi, bersifat objektif. Anggapan semacam itu mengental menjadi kepercayaan umum bahwa satu-satunya bentuk pengetahuan yang benar adalah pengetahuan ilmiah, dan pengetahuan macam itu hanya bisa diperoleh dengan metode ilmu-ilmu alam.<sup>4</sup>

Menurut Horkheimer, objektivitas filsafat dan ilmu-ilmu sosial adalah semu, karena di belakangnya tersembunyi kepentingan struktur kekuasaan untuk tidak diganggu-gugat. Teori-teori objektif atau “bebas nilai” itu *de facto* memberikan legitimasi terhadap realitas yang digambarkan “secara objektif” itu. Hal ini disebut teori tradisional. Teori tradisional<sup>5</sup> ini bekerja dengan cara deduktif (Kattsoff, 1990:28; Dancy & Sosa, 1993:201), yaitu bertolak dari hukum-hukum yang telah berhasil dirumuskan bergerak menuju fakta-fakta konkret yang dipandang tunduk pada hukum-hukum umum itu. Karena hukum dirumuskan dari kejadian-kejadian konkret dan empiris, teori tradisional juga bekerja dengan cara induktif (Kattsoff, 1990:29-30; Dancy & Sosa, 1993:391), yaitu bertolak dari pengamatan data khusus, lalu mengambil kesimpulan umum darinya menjadi suatu hukum. Dengan kedua metode itu, teori tradisional menjadi apa yang disebut Husserl ‘sistem tertutup dari proposisi-proposisi bagi ilmu pengetahuan sebagai keseluruhan’ (Hardiman, 1990:55).

Melawan pola teori tradisional dengan objektivitas semu tersebut, Horkheimer dan madzhab Frankfurtnya merumuskan gagasan sebuah teori kritis. Konsep teori kritis (*Concept of critical theory*) mereka sebenarnya melanjutkan dari teori kritik rasionya Immanuel Kant (*Kant's immanent critique of reason*). Teori Kritis tidak berarti langsung mengkritik. Kritik langsung mereka curigai karena mudah menjadi moralitas dan sebagai padanan negatif langsung sebuah objektivitas, malah dapat menjadi objektivistik

---

dalam arti yang sama. Teori yang kritis harus melalui dimensi sejarah. Ia menelusuri sejarah hubungan sosial, juga sejarah pembentukan teori-teori. Dalam menelusuri sejarah itu ke belakang, sejarah membuka diri sebagai sejarah penderitaan. Penelusuran itu tidak dilakukan secara “bebas nilai”, melainkan didorong oleh penolakan terhadap segala penderitaan yang tak perlu serta oleh “imperatif kategoris” (Marx) untuk mematahkan belenggu-belenggu manusia, jadi untuk mengemansipasinya (Suseno, dalam Sutrisno & Hardiman, 1994:148-149; lihat juga Verhaak dan Imam, 1991:172).

Horkheimer menyatakan bahwa ketidaknetralan Teori Kritis<sup>6</sup> itu terletak pada pemihakannya pada *praxis* sejarah tertentu. Dan pemihakan itu terdapat di dalam tujuan Teori Kritis, yaitu pembebasan manusia dari perbudakan, membangun masyarakat atas dasar hubungan antarpribadi yang merdeka dan pemulihan kedudukan manusia sebagai subyek yang mengelola sendiri kenyataan sosialnya. Dengan pemihakan ini, Teori Kritis hendak mengkritik keadaan-keadaan aktual dengan referensi pada tujuannya.<sup>7</sup>

Teori Kritis diharapkan menjadi sebuah teori yang emansipatoris.<sup>8</sup> Teori ini sebagai teori yang memihak, dialamatkan kepada kelompok sosial tertentu di dalam masyarakat yang akan menjadi kelompok sasarannya. Horkheimer belum menunjukkan siapakah subjek revolusioner yang menjadi alamat Teori Kritis, tetapi Horkheimer menyatakan bahwa pengemban Teori Kritisnya bukan kaum proletariat karena dari individu yang cacat dalam masyarakat tak dapat diharapkan suatu revolusi sejati. Dengan adanya alamat tertentu bagi Teori Kritis, sekali lagi dijelaskan bahwa Teori Kritis tidak bersifat netral dan karenanya terkait dengan *praxis* emansipatoris. Dengan keterangan ini menjadi jelas bahwa Teori Kritis merupakan pembaharuan atas teori-teori Marxis yang menghendaki emansipasi mereka yang tertindas dan ternista di dalam masyarakat yang timpang (Hardiman, 1990:59).

Di kemudian hari, Habermas merumuskan dasar epistemologinya dengan mengatakan bahwa

segala bentuk ilmu diuruskan oleh kepentingan kognitif, maka tidak bebas nilai, termasuk Teori Kritis yang didorong oleh kepentingan emansipatoris. Teori Kritis madzhab Frankfurt inilah yang menjadi dasar pengembangan Teori Kritis Habermas.

### **Teori Kritis Habermas dan Kritik terhadap Teori Marx**

Salah satu unsur inti Teori Kritis adalah tuduhan bahwa di belakang selubung objektivitas ilmu-ilmu, tersembunyi kepentingan-kepentingan kekuasaan. Kepentingan-kepentingan itu dipahami sebagai ekonomis, sebagai kepentingan eksploitatif yang — dalam sistem kapitalisme tua — tidak lagi terbuka, melainkan terwujud dalam dehumanisasi seluruh hubungan antarmanusia di bawah prinsip tukar.

Penelitian terhadap hubungan antara ilmu pengetahuan dan kepentingan menjadi salah satu usaha pokok Habermas.<sup>9</sup> Penegasan kunci Habermas adalah bahwa tidak masuk akal kita bicara secara umum tentang kepentingan di belakang ilmu-ilmu sebagaimana dilakukan oleh Horkheimer, Adorno, dan Marcuse (Suseno, 1994: 182).

Bagaimana adanya kepentingan-kepentingan itu bisa ditunjukkan? Habermas mengajak para ilmuwan yang masih meyakini soal kebebasan-nilai ilmu pengetahuan untuk merefleksikan proses penelitian ilmiah itu sendiri. Habermas membedakan ilmu pengetahuan ke dalam tiga cakupan:

*Pertama*, ilmu-ilmu empiris-analitis. Sebelum seorang peneliti dalam ilmu-ilmu ini mendekati data penelitiannya, dia sudah mengambil suatu sistem acuan lebih dahulu untuk menetapkan aturan-aturan untuk menyusun ataupun menguji teori-teorinya. Pengandaianya, yaitu teori yang sah adalah yang terdiri dari pernyataan-pernyataan atau proposisi-proposisi hipotetiko-deduktif. Misalnya, dalam bentuk “Bila X berlaku, maka I terjadi”. Pernyataan memiliki isi empiris yang dapat dicek secara indrawi, misalnya “Bila air dipanaskan 100 derajat, air akan mendidih”. Pernyataan macam ini adalah sebuah prognosis (ramalan ilmiah)

---

berdasarkan sebuah syarat atau kondisi yang sudah ditentukan. Habermas mengatakan bahwa empirisme menganggap proposisi-proposisi macam ini bisa menunjuk pada kebenaran yang pasti tentang realitas, padahal proposisi macam itu sangat tergantung pada eksperimen dan operasi-operasi ilmuwan. Proposisi-proposisi macam itu, menurut Habermas, hanya menyangkut tindakan-tindakan dan proses yang dapat dikontrol secara teknis, dan bukan mendeskripsikan realitas pada dirinya. Oleh karena itu, dalam menjalankan penelitian dan merumuskan teori-teori, ilmuwan diarahkan oleh kepentingan teknis untuk menguasai proses-proses yang dianggap objektif itu. Sistem acuan ilmu-ilmu ini adalah penguasaan teknis (Hardiman, 1996:8).

Bagaimana pandangan Habermas terhadap perkembangan baru sains dan teknologi? Apakah dia menutup diri terhadap hal tersebut? Habermas mengutip pandangan Charles Sanders Peirce yang mengatakan bahwa setiap pertanyaan yang diajukan pasti ada jawabannya yang benar, ada kesimpulan akhirnya, yang hendak dituju oleh pendapat setiap orang secara ajeg. Untuk merumuskan apa yang dikatakan “ajeg”, Habermas memakai teori Peirce tentang tiga bentuk penyimpulan yaitu: deduksi, induksi, dan abduksi (*The Three Cotary Propositions*) (Dancy & Sosa, 1993:207; lihat juga Karl-Otto Apel, 1981:164-176).

*Kedua*, ilmu-ilmu historis-hermeneutis. Dalam pemikirannya, Habermas mengacu pada hasil-hasil usaha dari Dilthey dengan metode hermeneutiknya. Ilmu-ilmu yang masuk dalam cakupan ini berusaha memahami makna (*Sinnverstehen*), dan bukan menjelaskan (*Erklaren*) fakta yang diobservasi. Teori-teori dalam ilmu-ilmu ini tidak disusun secara deduktif dengan acuan suksesnya kontrol teknis, melainkan merupakan tafsiran, dengan cara yang sama seperti menafsirkan teks. Dalam metode ini, ada usaha memahami makna menurut tradisi, tetapi makna itu hanya dapat ditentukan kalau si penafsir memahami makna pada zamannya. Tugas penafsir adalah mengomunikasikan kedua dunia makna itu, dan hasil tafsirannya diperlukan untuk memahami tingkah-laku sosial yang diarahkan oleh makna yang berlaku dewasa ini. Di sini lalu menjadi jelas

bahwa penelitian hermeneutis diarahkan oleh kepentingan yang sifatnya praktis, untuk mencapai saling pengertian atau konsensus (Hardiman, 1996:9).

Habermas mengemukakan bahwa dalam proses pemahaman terjadi dilema pemahaman, dia mengatakan:

As the art of rendering indirect communications understandable, hermeneutics corresponds exactly to the distance that the subject must maintain and yet at the same time express between itself, as the identity of its structure in life history, and its objectifications. The penalty of not doing so is doing reified by those to whom the subject addresses itself (lihat Habermas, 1971:166; Sumaryono, 1996:85).

(Sebagai suatu seni yang menggambarkan komunikasi tidak langsung tetapi dapat dipahami, hermeneutik berhubungan dengan jangkauan yang harus dicapai oleh subjek dan pada saat itu pula diungkapkan kembali sebagai identitas struktur yang terdapat di dalam kehidupan, sejarah dan objektivitas. Di sini hermeneutik menghadapi dilema antara tetap objektif dan bersifat subjektif, atau antara tetap subjektif dan harus menjadi objektif).

Dilema tersebut semakin menjadi besar terutama dalam ilmu-ilmu pengetahuan tentang hidup atau *Geisteswissenschaften*. Dilema itu merupakan pertanyaan: “eksklusif linguistik atau analisis empiris”. Di sini disjungsi tidak dapat berlaku, sebab kita tidak dapat melakukan analisis linguistik eksklusif atau analisis empiris murni. Pemahaman harus mengombinasikan keduanya. Hal ini hanya mudah untuk dikatakan, namun sulit untuk dilaksanakan. Interpretasi tergantung pada hubungan timbal balik antara pemahaman atas bagian-bagian yang merupakan “keseluruhan yang terdiri dari campuran macam-macam hal yang sudah diketahui sebelumnya” dan koreksi terhadap apa saja yang di kemudian hari dirasakan tidak sesuai lagi (Habermas, 1971:86).

Habermas mengambil alih tugas Dilthey dengan mengatakan Dilthey telah mengikuti logika penyelidikannya sendiri dan akan melihat bahwa objektivitas pemahaman hanya mungkin bila interpreter atau hermeneut menjadi *partner* dalam

---

dialog komunikatif. Ini berarti bahwa hermeneut harus mengadakan interaksi, sebagaimana terjadi dalam dialog atau dialektika antara yang umum dan yang individual. Apa yang benar di dalam yang universal tidak harus benar pula di dalam yang individual, dan sebaliknya (Habermas, 1971:86). Di sinilah perbedaan antara ilmu-ilmu alamiah dan ilmu-ilmu kemanusiaan.

*Ketiga*, ilmu-ilmu kritis, dalam khazanah ilmu pengetahuan. Dasarnya adalah penelitian-penelitian yang dilakukan oleh Madzhab Frankfurt. Ilmu sosial berusaha menjelaskan tingkah-laku sosial. Pernyataan-pernyataan dan teori-teori sosial cenderung menganggap keajegan-keajegan gejala sosial sebagai sebuah keniscayaan seperti dalam ilmu-ilmu alam. Ilmu-ilmu kritis tidak puas dengan usaha macam itu. Ilmu-ilmu kritis ini justru akan berusaha menunjukkan bahwa keajegan-keajegan tertentu yang merupakan pola hubungan ketergantungan ideologis pada dasarnya bisa diubah. Apa yang dianggap sebagai “hukum-hukum” yang mengatur proses-proses sosial itu, oleh ilmu jenis ketiga ini, ditunjukkan tidak berlaku. Sebagai contoh metodenya, Habermas menyebut “refleksi-diri” (*self-reflection*). Ia menunjuk kritik-ideologi Marxis dan psikoanalisis Freud sebagai pelaksanaan metode ini. Refleksi diri adalah kritik yang membebaskan orang yang melakukannya dari hubungan-hubungan ketergantungan itu. Oleh karena itu, di dalam melakukan refleksi diri, ilmuwan kritis diarahkan oleh kepentingan jenis yang ketiga ini, yaitu kepentingan kognitif emansipatoris (Hardiman, 1996:9).

Sekarang persoalannya, bagaimana sesungguhnya kepentingan terkait dengan pengetahuan? Atau dengan kata lain proses kognitif mana kita bisa menunjukkan kaitan itu? Menurut Habermas, di dalam kekuatan “refleksi-diri”, pengetahuan dan kepentingan menyatu.

Apa yang dimaksud dengan “refleksi-diri” ini perlu dipahami dalam wawasan idealisme Jerman. Untuk menjelaskannya, Habermas mengacu pada pendirian seorang idealis sezaman Hegel, yakni Fichte, bahwa rasio mengandung dua segi: kehendak dan kesadaran. Yang dimaksud Fichte di sini menjadi lebih jelas dalam filsafat Hegel.<sup>10</sup>

Filsuf ini berusaha menunjukkan bahwa rasio kita memiliki kemampuan untuk menemukan kendala-kendala yang merintang perkembangan diri kita untuk mencapai otonomi dan tanggung jawab atau kedewasaan (*Mundigkeit*). Ilustrasi yang termasyhur untuk ini adalah dialektika tuan dan budak. Lewat kerja pakasanya, si budak menjadi sadar diri akan posisinya di hadapan tuannya. Dengan kata lain, “refleksi-diri”<sup>11</sup> sepadan dengan “kritik”, dan rasio yang menjalankannya adalah apa yang oleh Madzhab Frankfurt di sebut “rasio kritis” (Hardiman, 1996:12-13).

Upaya yang dilakukan Habermas dalam mencari pertautan antara teori dan *praxis*, tujuannya adalah untuk apa? Sebenarnya Habermas ingin menjelaskan sekaligus mengkritik Marx tentang pengertian *praxis*. Kritik terhadap Marx ini kemudian menjadi inti pemikiran Habermas selanjutnya. Bukan hanya Marx yang mereduksikan manusia pada pekerjaan, melainkan seluruh Teori Kritis masyarakat mengikuti Marx dalam penyempitan perspektif itu. Menurut Habermas, itulah sebabnya Horkheimer dan Adorno tidak melihat jalan ke luar dari ‘dialektika pencerahan’.

Dalam wilayah *praxis*, *praxis* adalah konsep sentral bagi teori-teori yang mencari pertautannya dengan kehidupan sosial karena pemahaman tentang *praxis* menentukan bagaimana suatu teori dengan maksud praktis dilaksanakan. Sampai generasi pertama Teori Kritis berakhir, *praxis* dipahami sebagai kerja dan kerja sebagai kategori epistemologis sudah menjadi kecenderungan umum sejak Hegel. Setelah adanya Habermas, dia mengadakan tafsiran baru atas konsep ini. Dengan tegas, Habermas membuat distingsi antara kerja dan interaksi atau komunikasi sebagai dua dimensi dari *praxis*.

Habermas menyatakan perbedaan antara kerja dan interaksi:

Dengan ‘kerja’ atau ‘tindakan rasional bertujuan’ saya memahami tindakan instrumental ditentukan oleh aturan-aturan teknis yang berdasarkan pengetahuan empiris. Di dalam setiap hal aturan-aturan itu menyatakan prediksi-prediksi bersyarat tentang peristiwa-peristiwa fisis atau sosial yang dapat diamati. Prediksi-prediksi ini dapat

---

membuktikan tepat atau keliru. Kelakuan pemilihan rasional ditentukan oleh strategi-strategi yang didasarkan atas pengetahuan analitis. Strategi-strategi itu menyatakan tak langsung deduksi-deduksi dari aturan-aturan preferensi (sistem-sistem nilai) dan prosedur-prosedur pengambilan keputusan; proposisi-proposisi ini baik dideduksikan secara tepat atau keliru. Tindakan rasional-bertujuan menentukan tujuan-tujuan di bawah kondisi-kondisi yang telah ada. Tetapi sementara tindakan instrumental mengatur sarana-sarana yang cocok atau tidak cocok menurut kriteria penguasaan efektif atas kenyataan, tindakan strategis tergantung hanya pada evaluasi yang tepat atas pemilihan-pemilihan alternatif yang mungkin, yang dihasilkan dari kalkulasi yang ditambahkan oleh nilai-nilai dan norma-norma (Habermas, 1990:59-60).

Mengenai komunikasi yang disamakan dengan interaksi, adalah:

Dengan 'interaksi', di lain pihak, saya maksudkan tindakan komunikatif, interaksi simbolis. Tindakan komunikatif itu ditentukan oleh norma-norma konsensual yang mengikat, yang menentukan harapan-harapan timbal-balik mengenai tingkah-laku dan yang harus dimengerti dan diketahui sekurang-kurangnya oleh dua subyek yang bertindak. Norma-norma sosial diberlakukan lewat sanksi-sanksi. Makna dari norma-norma itu diobyektifkan dalam komunikasi lewat bahasa sehari-hari. Sementara kesahihan aturan-aturan teknis dan strategi-strategi tergantung pada kesahihan proposisi-proposisi yang secara analitis tepat dan secara empiris benar, kesahihan norma-norma sosial didasarkan hanya dalam intersubjektivitas saling pemahaman maksud-maksud dan diamankan oleh pengetahuan umum mengenai kewajiban-kewajiban (Habermas, 1990:60-61).

Habermas juga menunjukkan bahwa baik dalam tindakan rasional-bertujuan maupun dalam tindakan komunikatif, tingkah laku yang menyalahi aturan akan menimbulkan akibat-akibat tertentu. Ia menyatakan:

Pelanggaran suatu aturan memiliki akibat yang berbeda menurut tipe. Tingkah-laku yang tidak ahli, yang melanggar aturan-aturan teknis dan strategi-strategi yang sah, ditentukan *per se* untuk gagal

lewat tidak adanya sukses; 'hukuman' yang terjadi katakanlah, merupakan penolakan oleh kenyataan. Tingkah-laku yang menyimpang, yang melanggar norma-norma konsensual, menimbulkan sanksi-sanksi yang terkait dengan aturan-aturan hanya secara eksternal, yaitu oleh konvensi (Habermas, 1990:60-61).

Di sinilah perbedaan antara Marx dan Habermas. Meskipun Marx melihat bahwa pekerjaan dan komunikasi antarmanusia tidak sama, namun ia tetap mencoba untuk memahami komunikasi antarmanusia sebagai perkembangan pekerjaan. Menurut Habermas, itu sama sekali tidak mungkin: pekerjaan dan komunikasi (interaksi) adalah dua macam tindakan dasar manusia, yang meskipun saling mengandaikan, saling mengantarakan dan berkaitan erat, namun tidak dapat dikembalikan satu pada yang satunya (Suseno, 1993:187). Alasannya, yaitu: bekerja adalah sikap manusia terhadap alam, komunikasi adalah sikap terhadap manusia lain. Dalam pekerjaan, hubungan antara manusia dan alam tidak simetris: manusia mengerjakan alam, ia adalah aktif, sedangkan alam adalah bahan pasif. Pekerjaan merupakan hubungan kekuasaan. Manusia menguasai alam melalui pekerjaan (Suseno, 1993:187).

Komunikasi adalah hubungan yang simetris atau timbal-balik. Komunikasi selalu terjadi di antara pihak yang sama kedudukannya. Komunikasi justru bukan hubungan kekuasaan, melainkan hanya dapat terjadi apabila kedua belah pihak saling mengakui kebebasannya dan saling percaya. Komunikasi tidak mengembangkan keterampilan, melainkan kepribadian orang. Seseorang menjadi ahli komunikasi melalui internalisasi peran-peran sosial. Komunikasi salah diganjar sanksi.

Maka, penelitian Habermas, sejak tahun 1970-an semakin diarahkan pada pengembangan sebuah teori perkembangan masyarakat. Yang dimaksudkan adalah sebuah pola atau *pattern* yang dapat "direkonstruksikan". Menurut Habermas, perkembangan masyarakat adalah proses kompleks di mana sebuah masyarakat belajar bukan hanya dalam dimensi keterampilan-



---

keterampilan teknis, melainkan juga dalam dimensi normatif-etis (Suseno, 1993:188), melalui diskursus *praxis*, yang dipahami sebagai bangunan hubungan komunikasi. Habermas merumuskan Diskursus Etik dengan media bahasa yang dipahami dengan teori-teori hermeneutik.

### **Dari *Praxis* Merumuskan Etik**

Seperti telah dibahas dalam wilayah *praxis*, ada unsur yaitu: pekerjaan dan komunikasi yang mempunyai perbedaan. Perbedaan tersebut mempunyai implikasi bagi bentuk Teori Kritis. Pekerjaan adalah tindakan yang memiliki rasionalitas sasaran, ia merupakan tindakan instrumental. Tujuan terletak di luar pekerjaan itu sendiri, karena orang bekerja demi hasil pekerjaan. Sebaliknya, komunikasi merupakan interaksi yang diantarakan secara simbolis, menurut bahasa, dan mengikuti norma-norma. Bahasa harus dimengerti, benar, jujur dan tepat. Keberlakuan norma-norma itu hanya dapat dijamin melalui kesepakatan dan pengakuan bersama bahwa kita terikat olehnya.

Sekarang Habermas merumuskan etika dengan istilah etika diskursusnya dalam prinsip berikut ini: bahwa yang boleh mengklaim keabsahan hanyalah norma-norma yang disepakati (atau dapat disepakati) oleh semua yang bersangkutan sebagai partisipan sebuah diskursus praktis. Prinsip moral dirumuskan sedemikian rupa hingga mengeluarkan sebagai tidak sah norma-norma yang tidak mungkin memperoleh persetujuan terarah semua pihak yang mungkin terkena olehnya (Suseno, 1993:48).

Jadi, dalam etika, diskursus sebuah norma moral adalah sah apabila (dapat) disepakati. Agar kesepakatan itu absah, diandaikan dua syarat. Syarat pertama berupa penguniversalisasian yang harus diakui dulu. Syarat kedua adalah diskursus itu bebas dari tekanan (Suseno, 1993:48).

Bagaimana kesepakatan itu terjadi di antara partisipan (penafsir) sendiri dalam sebuah diskursus etika? Meminjam pernyataan K. Otto Apel (sebagai orang yang sama-sama merumuskan Etika Diskursus), ketika dia mendiskusikan hermeneutika Gadamer, dia menemukan bahwa

berbagai penafsiran bukan hanya membawa pada pemahaman yang berbeda, melainkan juga menampilkan persoalan tentang ketepatan dan kebenaran. Di sini kita berhadapan dengan persoalan keabsahan, keabsahan intersubjektif. Keabsahan intersubjektif pada gilirannya mengandaikan kemungkinan dicapainya kesepakatan lewat wacana argumentatif dalam komunitas para penafsir itu. Namun, prosedur mencapai kesepakatan itu bagaimana? Syarat dasar dalam prosedur itu tentulah bahwa para peserta harus dianggap memiliki peluang yang sama untuk bicara dan dilarang menggunakan segala bentuk pemaksaan. Satu-satunya kekuatan yang bisa diandalkan hanyalah kekuatan argumen yang lebih baik. Untuk itu perlu diandaikan adanya suatu "komunitas komunikasi ideal". Fungsi komunitas ideal ini adalah sebagai semacam "meta-institusi" yang mendasari keabsahan pengetahuan intersubjektif (Sugiharto, 1996:62).

Mengenai syarat-syarat normatif tentang keabsahan argumen amatlah penting pula dalam diskusi kritis. Dan syarat-syarat itu dicari oleh Apel dengan strategi yang disebutnya "Pragmatis Transendental", yaitu strategi yang menggabungkan penelitian atas bahasa sebagai medium pengetahuan dan penggunaan tanda-tanda linguistik oleh si pembicara.

Bagi Habermas sendiri, inti perkaranya hanyalah bagaimana mendapatkan rasionalitas komunikatif, yaitu syarat-syarat yang memungkinkan komunikasi sosial antarbudaya yang berbeda; suatu rasionalitas yang sama bagi semua peserta dialog dan memang disyaratkan dalam tiap bentuk komunikasi. Bagaimanakah hal itu bisa didapatkan? Habermas mencarinya dengan cara mengeksplisitkan ke taraf teoretis keterampilan intuitif prateoretis yang biasanya mendasari tiap tindakan bicara, menilai, memahami, dan beraksi. Namun, berbeda dari analisis transendental Kantian atas syarat-syarat rasionalitas, penelitian Habermas hanya mencari pengetahuan yang sifatnya tidak mutlak melainkan hipotesis, tidak *a priori* melainkan empiris, tidak pasti melainkan bisa saja salah. Meskipun demikian, *toh* pengetahuan ini dapat memperlihatkan struktur-struktur dan

---

syarat-syarat universal juga, dan karena itu kurang lebih dapat menunjuk keabsahan universal (Sugiharto, 1996:63).

Demikian, Habermas memang bermaksud mengembalikan dasar-dasar universal pengetahuan dan pemahaman, namun dasar-dasar ini tidak ditarik dari kodrat alamiah, melainkan terutama ditarik dari kebudayaan, yaitu dari rasionalitas yang mengungkapkan diri dalam bahasa dan merupakan dasar komunikasi.

Berhubung perkara komunikasi bagi Habermas adalah perkara lebih mendasar, maka persoalan hermeneutika pun haruslah ditarik ke dalam konteks komunikasi. Hermeneutika selalu berada dalam konteks komunikasi di mana suatu subjek menyampaikan gagasan dan subjek lain harus menafsirkannya. Maka ini bukanlah sekadar soal pernyataan tentang fakta, sebab si penyampai tadi menawarkan makna tertentu yang memberi arah tertentu pula bagi penafsirnya (Sugiharto, 1996:63).

Lebih jauh lagi, hermeneutika haruslah merupakan penafsiran atas syarat-syarat yang memungkinkan tindakan-tindakan komunikatif dapat dipahami. Oleh karena itu, menurut Habermas, dengan pemahaman hermeneutis sebagai metode ilmu-ilmu budaya, ilmu-ilmu ini tidak terutama merupakan hasil kegiatan kognitif subjek transendental, melainkan terkait pada sistem tindakan subjek yang berinteraksi. Seperti ilmu-ilmu alam terkait pada sistem tindakan, yaitu sistem tindakan instrumental, ilmu-ilmu budaya, dalam hal ini, berakar pada sistem tindakan komunikatif. Metode hermeneutik memiliki fungsi 'transendental' yang mirip dengan metode ilmu-ilmu alam. Jika metode ilmu-ilmu alam digunakan untuk memahami atau menyingkapkan kenyataan alam agar manusia dapat mengontrol alam secara teknis di berbagai kondisi *spatio-temporal*, metode hermeneutis dimaksudkan untuk menjaga saling-pemahaman antarsubjek dalam hidup sehari-hari menurut norma-norma umum. Menurut ungkapan Habermas sendiri: "Metode hermeneutis memungkinkan bentuk konsensus yang bebas dari paksaan dan memungkinkan semacam intersubjektivitas terbuka di mana tindakan komunikatif tergantung. Dengan kata lain,

hermeneutika berfungsi untuk menghindarkan bahaya-bahaya kemacetan komunikasi dan ini mencakup dua dimensi. Dalam dimensi vertikal, menghindarkan kemacetan komunikasi di dalam sejarah hidup individu sendiri maupun dalam tradisi sosial tempat individu hidup. Dalam dimensi sosial, pemahaman hermeneutis memperantarai tradisi-tradisi yang berbeda-beda dari individu-individu, kelompok-kelompok, dan kebudayaan-kebudayaan (Hardiawan, 1990:160-161).

Rumusan etika emansipatoris tidak terlepas dari wilayah *praxis* yang dipahami sebagai bentuk interaksi antarbudaya individu, kelompok yang didekati oleh metode hermeneutika, sehingga melahirkan rumusan yang bersifat konsensus intersubjektif. Maka, etika emansipatoris menuntut keterbukaan "kebijaksanaan moral praktis" itu. "Setiap kebijaksanaan harus bersedia dipertanyakan dan dikritik oleh 'kebijaksanaan-kebijaksanaan' lain. Sesuatu yang dianggap tepat secara moral dalam sebuah lingkungan sosial tertutup harus mau ditantang oleh keyakinan-keyakinan moral dari lingkungan-lingkungan sosial lain. Keyakinan-keyakinan moral salah satu lingkungan sosial budaya tidak boleh mau memaksakan diri pada lingkungan sosial budaya lain hanya karena meyakini diri sebagai moralitas universal, melainkan hanya boleh mau memperluas daerah keberlakuannya dalam dialog dengan konteks-konteks dan kebudayaan-kebudayaan lain. "Keberlakuan universal harus dapat membuktikan diri dalam konfrontasi dengan mereka yang berpikir lain". Hanya dengan syarat itu berlaku bahwa "konteks adalah tempat di mana apa yang universal hadir secara potensial" (Suseno, 1993:52).

Kalau dalam lingkungan mikro saja kepercayaan pada sebuah kebijaksanaan moral praktis hanya dapat diterima sejauh membuka diri terhadap tantangan dialogis, maka semua masalah moral fundamental dan struktural, jadi etika makro, hanya dapat dipecahkan secara wajar atas dasar prinsip-prinsip moral yang dihasilkan dalam diskursus terbuka. Dogmatisme moral tidak dapat dipertahankan. Hal itu tidak berarti bahwa orang, atau kelompok orang, misalnya warga sebuah agama, tidak boleh memiliki keyakinan-keyakinan

moral spesifik. Apalagi tidak berarti mereka selalu harus menggantung bendera keyakinan mereka mengikuti bertiupnya angin. Akan tetapi, itu berarti bahwa keyakinan-keyakinan itu hanya mempertahankan harkat etisnya apabila membiarkan diri ditantang secara diskursif. Menolak untuk menanggapi pandangan-pandangan etis alternatif secara otomatis berarti melepaskan klaim atas universalitas keyakinan-keyakinan moralnya dan itu sebenarnya sama dengan melepaskan klaim bahwa keyakinan-keyakinan itu berstatus moral (Suseno, 1993:52-53).

## Penutup

Madzhab Frankfurt, melalui Teori Kritisnya, mengembalikan teori Marxisme sebagai sebuah filsafat kritis. Filsafat Marx dibawa wilayah filosofis dan hal ini untuk menghindari dari ideologisasi sebuah pemikiran. Meskipun begitu, pengaruh pemikiran Marx begitu besar sehingga membuat Mazhab Frankfurt tidak bisa memperbaiki pemikiran Marx di wilayah praksis. Wilayah '*praxis*' direduksi pada apa yang dinamakan Marx sebagai 'kerja'. Habermas sebagai penerus dari madzhab Frankfurt mencoba untuk meneruskan dan merumuskan kembali Teori Kritisnya, yang telah mengalami jalan buntu oleh pemikir terdahulu (generasi pertama). Persoalannya generasi pertama masih mereduksi persoalan *praxis* ke dalam pengertian 'kerja'.

Habermas merumuskan bahwa '*praxis*' harus dipahami sebagai bentuk interaksi atau komunikasi. Komunikasi merupakan interaksi yang diantarakan secara simbolis, menurut bahasa. Bahasa sebagai media dalam komunikasi harus dipahami lewat metode hermeneutika. Dari sinilah etika diskursus dirumuskan dengan bentuk konsensus yang bebas dari paksaan (tekanan) dan memungkinkan adanya dialog intersubjektivitas terbuka.

Etika emansipatoris menuntut suatu keterbukaan. Artinya, tidak ada dominasi satu keyakinan moral suatu lingkungan tertentu terhadap keyakinan moral yang lainnya. Keberlakuan universalnya harus membuktikan diri dalam berdialog dengan moralitas yang lainnya. ⑩

## Catatan:

- 1 Istilah madzhab Frankfurt (*Frankfurt School*) tidak hanya untuk kelompok Horkheimer, Adorno, dan Marcuse, tetapi juga figur-figur seperti Habermas dan Wellmer. Lihat Raymond Geuss. *The Idea of A Critical Theory Habermas & the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), h. 1.
- 2 Selanjutnya pembahasan mengenai ini bisa dilacak dari tulisan Frans Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai.....*, h. 160-164.
- 3 Hardiman, 1996. Dari sini juga dirumuskan tiga tema besar yang mewarnai seluruh pemikiran madzhab Frankfurt di kemudian hari, yaitu: pertama, menetapkan kembali 'persoalan-persoalan besar dalam filsafat' melalui program penelitian interdisipliner; kedua, menolak pandangan-pandangan Marxisme ortodoks; ketiga, merumuskan teori masyarakat yang memungkinkan perubahan ekonomi, budaya, dan kesadaran, atau dengan kata lain, menyusun suatu teori dengan maksud praktis. lihat F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi.....*, h. 42-43.
- 4 *Ibid.*
- 5 Jurgen Habermas. *Theory and Practice*, terj John Viertel (Cambridge: Cambridge Polity Press, 1988), h., 211. Menurut Olafson, istilah Objektivitas digunakan oleh Habermas untuk memahami Pengetahuan dan masyarakat yang terkait dengan kepentingan-kepentingan. Lihat Frederick A. Olafson. "Habermas as a Philosopher", dalam majalah *Ethics*, Vol. III Nomor 100, 1990, h., 643.
- 6 Menurut Horkheimer, Teori Kritis mempunyai 4 karakter, yaitu: *pertama*, Teori Kritis bersifat historis. Artinya, Teori Kritis dikembangkan berdasarkan situasi masyarakat yang konkret dan berpijak di atasnya. Atau, sebagai "kritik imanen" terhadap masyarakat yang nyata-nyata tidak manusiawi; *kedua*, Teori Kritis disusun dalam kesadaran akan keterlibatan historis para pemikirnya, Teori Kritis itu juga bersifat kritis terhadap dirinya sendiri; *ketiga*, sebagai akibat metode dialektisnya, Teori Kritis memiliki kecurigaan kritis terhadap masyarakat aktual. Kecurigaan Teori Kritis itu dapat dihubungkan dengan Kritik Ideologi Marx yang bermaksud menelanjangi kedok-kedok ideologis yang dipakai untuk menutup-nutupi manipulasi, ketimpangan dan kontadiksi-kontradiksi di dalam masyarakat; *keempat*, Teori Kritis merupakan 'teori dengan maksud praktis', yaitu teori yang tidak memisahkan dirinya dari *praxis*. Maksudnya, Teori Kritis dibangun justru untuk mendorong transformasi masyarakat dan transformasi masyarakat itu hanya dilakukan di dalam *praxis*. Dengan singkat dapat dikatakan bahwa Teori Kritis merupakan komitmen praktis sang pemikir kritis di dalam sejarahnya. Dengan cara ini Teori Kritis menjadi tidak netral. Lihat F. Budi

---

Hardiman, *Kritik Ideologi*..., h. 58

7 *Ibid.*

8 Lihat rumusan Horkheimer dan Adorno, ketika mereka berdua menulis tentang perbedaan antara mitology dan Pencerahan (*Myth and Enlightenment*). Jurgen Habermas. "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Hoerkheimer and Adorno" dalam Jurgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1992), h., 114-116.

9 Hal ini sebagai usaha untuk menerjemahkan karya-karya Marx sebagai kritik. Habermas mencoba mengolah permasalahan dasar dari ajaran-ajaran Marx, mengenai usaha-usaha menemukan pertautan antara teori dan *praxis* dan *materialisme sejarah*. Pembahasan yang lebih lengkap lihat Roos Poole, *Moralitas dan Modernitas di Bawah Bayang-Bayang Nihilisme*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 104-106.

10 Pembahasan tentang refleksi-diri menurut Hegel yang lebih lengkap. Lihat F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*..., h 116-118

11 Menurut Habermas, depolitisasi massa dan bangkitnya teknokrasi menyebabkan masyarakat kehilangan pemahaman dirinya. Unsur tindakan komunikatif dan konsep-konsep interaksi simbolis tidak diperhatikan. Model-model interaksi sosial dan pemahaman-diri (refleksi-diri) masyarakat sendiri diganti dengan model-model pengetahuan ilmiah. Dengan kata lain, pemahaman-diri terhadap dunia kehidupan sosial diganti dengan reifikasi-diri manusia di bawah kategori-kategori tindakan rasional-bertujuan dan tingkah laku adaptif. Meluasnya tingkah-laku adaptif itu menandakan bahwa lingkup interaksi yang dimediasi secara linguistik ditelan oleh struktur tindakan rasional-bertujuan. Kesadaran jenis baru yang muncul dalam masyarakat kapitalis lanjut ini disebut Habermas kesadaran teknokratis. Lihat A. Widyarsono. "Teknologi dan Sain Sebagai Ideologi (Rasionalisasi Weber menurut Habermas)", dalam Tim Redaksi Driyakara, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), h. 103.

## Daftar Referensi

Apel, Karl-Otto. 1981. *Charles S. Peirce From Pragmatism to Pragmaticism*. Terj. John Michael Krois, Massachusetts: University of Massachusetts.

Bertens, K. 1990. *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia.

Dancy, Jonathan & Ernest Sosa (ed.). 1993. *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publisher.

Driyakara, Tim Redaksi. 1993. *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Geuss, Raymond. 1989. *The Idea of a Critical Theory Habermas & the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jurgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Terj. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

\_\_\_\_\_. 1988. *Theory and Practice*. Terj. John Viertel. Cambridge: Cambridge Polity Press.

\_\_\_\_\_. 1992. "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Hoerkheimer and Adorno" dalam Jurgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity* Cambridge: Polity Press.

\_\_\_\_\_. 1990. *Ilmu dan teknologi Sebagai Ideologi*. Jakarta: LP3ES.

\_\_\_\_\_. 1971. *Knowledge and Human Interes*. Trans. by Jeremy J Shapiro. Boston: Beacon Press.

Hardiman, Francisco Budi. 1990. *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius.

\_\_\_\_\_. 1996. *Menuju Masyarakat Komunikatif Ilmu, Masyarakat, Politik & Postmodernisme Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius.

Horle, Reinhold Friedrich Alfred. 1952. *Studies in Philosophy*. Harvard: Harvard University Press.

Kattsoff, Louis. 1990. *Pengantar Filsafat*. Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, Frederick A. "Habermas as a Philosopher", dalam majalah *Ethics*, Vol. III Nomor 100, 1990.

Poole, Ross. 1993. *Moralitas & Modernitas di Bawah Bayang - Bayang Nihilisme*. Yogyakarta: Kanisius.

- 
- Sugiharto, I. Bambang. 1996. *Postmodernisme Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sumaryono, E. 1996. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suseno, Franz Magnis. 1990. "Pengantar", dalam Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi Sebagai Ideologi*. Terj. Hassan Basari. Jakarta: LP3ES.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Marxisme dan Teori Kritis Madzhab Frankfurt", dalam Sutrisno, FX. Mudji & Hardiman, F Budi, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*. Yogyakarta: Kanisius.
- Thompson, John B. 1983. *Critical Hermeneutics A Study Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verhaak, C dan Imam, R. Haryono. 1991. *Filsafat Ilmu Pengetahuan Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Widyarsono, A. 1993. "Teknologi dan Sain Sebagai Idiologi (Rasionalisasi Weber menurut Habermas)", dalam Tim Redaksi Driyakara, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

