



## MENELAAH TEORI KRITIS JÜRGEN HABERMAS

Oleh: I w a n

Jurusan PAI IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Email: reyamza\_firdaus@yahoo.co.id

### Abstrak

*Banyak pemikir menyalahkan bahwa usaha-usaha yang didasarkan pada semangat Pencerahan untuk mencari kebenaran dan rasio universal atas nama kebebasan dapat membawa pada penyingkiran dan penekanan terhadap paradigma pikir yang lain. Efek negatif semangat pencerahan yang mendorong eksploitasi alam dan penindasan manusia memang dapat dibaca sebagai 'bencana', namun 'jiwa murni' dari pencerahan, sebagaimana dibaca dengan jernih oleh Habermas, adalah emansipasi. Teori besar Habermas berbicara tentang kolonisasi dunia-hidup oleh sistem, dan halangan komunikasi yang bebas dan terbuka. Dunia hidup adalah kenyataan komunikasi keseharian. Sistem bersumber pada dunia hidup, namun kemudian mengembangkan strukturnya sendiri yang tumbuh semakin berjarak dan terpisah dari dunia hidup. Sekalipun terdapat persoalan 'ontopistemis' yakni terkait dengan 'ketidakmungkinan' bahwa partisipan dalam argumen dapat secara lengkap menghilangkan kepentingan pribadi, pemikiran kritis tetaplah produktif dalam usaha mereka untuk membawa unsur-unsur tak terkatakan dari pemikiran ke dalam realitas pertimbangan dan diskursus. Terdapat beberapa masalah yang masih terbuka, termasuk tuduhan 'inkonsistensi' Habermas terhadap 'semangat emansipatoris' yang muncul dalam *Between Facts and Norms*. Juga beberapa isu tentang globalisme dan identitas budaya.*

**Kata Kunci : Teori Kritis, Jürgen Habermas, Emansipasi**

## A. Pendahuluan

Seperti kita ketahui bahwa misi Teori Kritis adalah membuat filsafat dan ilmu pengetahuan sebagai praksis emansipatoris. Artinya, bahwa filsafat dan ilmu pengetahuan harus menjadi kekuatan dapat yang membebaskan manusia dari segala bentuk dominasi atau kekangan struktur-struktur dominasi, termasuk mitos. Pendirian ini menyiratkan pengertian bahwa Teori Kritis tentu saja digagas dalam sebuah masyarakat, yaitu masyarakat kapitalisme di mana eksploitasi manusia atas manusia terjadi di dalamnya. Para borjuis memeras buruh untuk kepentingan akumulasi modal. Teori Kritis ingin mengubah keadaan yang dianggap tidak adil ini.

Sampai di situ, tampaklah bahwa Teori Kritis memiliki hubungan dengan pemikiran Marx. Seperti diketahui, Marx adalah seorang filsuf yang amat menaruh perhatian pada perubahan keadaan produksi kapitalisme yang bukan saja eksploitatif, tetapi juga membuat manusia teralienasi, baik dengan dirinya sendiri mau pun dengan sesamanya. Bagi Marx, satu-satunya cara untuk mengubah situasi ini adalah melalui perjuangan kelas. Kelas buruh harus bersatu untuk melawan kaum borjuis. Singkat kata, kalau mau lepas dari penindasan yang ada harus ada revolusi kelas yaitu revolusi proletariat. Pada intinya, generasi pertama Teori Kritis masih mengikuti pemikiran Marx tersebut. Maka, filsafat atau ilmu pengetahuan menjadi praxis ketika filsafat dan atau ilmu pengetahuan harus melahirkan revolusi dalam masyarakat.

Seperti gayung bersambut, gagasan Teori Kritis awal ini segera menjadi 'kitab suci' gerakan mahasiswa di kala itu. Bahkan salah satu tokoh Teori Kritis awal, yaitu Herbert Marcuse bahkan dianggap sebagai nabi oleh para aktivis (mahasiswa) gerakan kiri baru yang terkenal itu. Gejala ini bagi Horkheimer dan Adorno terlihat sebagai pengkultusan gagasan. Teori Kritis menjadi mitos baru, yaitu suatu gagasan yang dianggap memiliki kebenaran absolut. Gejala ini berarti pula bahwa praxis emansipatoris yang coba diperjuangkan oleh Teori Kritis awal menjadi sia-sia. Teori Kritis justru menjadi dominasi baru yang tidak membuat orang tidak lagi berpikir kritis karena suatu gagasan yaitu Teori Kritis sudah dianggap sebagai kebenaran.

## **B. Riwayat dan Perjalann Hidup Jürgen Habermas**

JÜRGEN Habermas dilahirkan pada tahun 1929 di Dusseldorf Jerman. Ia mempelajari filsafat di Universitas Gottingen dan Bonn dan mulai bergabung ke dalam Institute Fur Sozialforschung pada tahun 1956, yaitu lima tahun setelah Institut itu didirikan kembali di bawah kepemimpinan Adorno. Waktu itu ia berusia 27 tahun dan mengawali karier akademisnya sebagai asisten Theodor Adorno (seorang filsuf Jerman terkemuka di Institute for social Research) antara tahun 1958-1959. Gelar Ph.D, didapatkannya setelah berhasil menyelesaikan dan mempertahankan disertasinya yang berjudul *Das Absolut und die Geschichte* (Yang Absolut dan Sejarah) yang kemudian diterbitkan menjadi buku pada tahun 1954 dan berisi tentang pertentangan antara yang Mutlak dan Sejarah dalam pemikiran Schelling.

Sementara ia melibatkan diri di dalam kesibukan-kesibukan Institut, ia mempersiapkan sebuah *Habilitations-Schrift* yang berjudul *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* (perubahan dalam Struktur Pendapat Umum, 1962), dan menjadi salah satu karya yang termasyhur diantara karya-karya awalnya sebagai anggota Institut. Habilitation itu dilaksanakan di Mainz pada tahun 1961, sementara pada tahun itu juga memberikan kuliah di Universitas Heidelberg sampai pada tahun 1964, dan setelah mengakhiri tugas mengajarnya, ia kembali ke Universitas Frankfurt dan menggantikan kedudukan Horkheimer dalam mengajar sosiologi dan filsafat.

Satu hal yang penting dalam memahami posisinya sebagai pemikir marxis adalah peranannya di kalangan mahasiswa Frankfurt. Seperti halnya Adorno dan Horkheimer, Habermas melibatkan diri dalam gerakan-gerakan mahasiswa kiri Jerman (new left), 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. Namun sejak tahun 1970-an, hubungan baiknya dengan gerakan ini mengendur sejak gerakan ini mulai melancarkan aksi-aksi dengan cara kekerasan yang tidak dapat ditolerir, seperti para pendahulunya, Habermas juga melontarkan

kritikannya kepada gerakan-gerakan itu, ia mengecamnya sebagai gerakan “revolusi Palsu”, “bentuk-bentuk pemerasan yang diulangi kembali”, “Picik” dan kontraproduktif.

Namun Konfontrasi itu agaknya membuka tahapan baru dalam posisi Habermas sebagai pemikir neo-Marxis. Pada tahun 1970 ia mengajukan pengunduran diri dari Frankfrut dan bergabung pada Institut lain, yaitu Max Planck Institute zur Erfoschung der Lebensbedingungen Wissenschaftlich-technischen Welt (Institut Max Planck Untuk Penelitian Kondisi-Kondisi Hidup dari Dunia Teknis-Ilmiah) di Starnberg bersama dengan C.F.von Weizsacker, bahkan JÜRGEN Habermas pada tahun 1972 sempat menjabat sebagai direkturnya. Di tempat inilah ia diangkat sebagai professor filsafat dan pensiun tahun 1994. Di tempat ini, ia juga memiliki keleluasaan untuk mengembangkan dasar-dasar teori kritisnya yang berbeda dengan gaya, isi dan jalan dari pendahupendahulunya, seperti Adorno, Hokheimer dan Marcuse dan juga sangat berbeda warna dengan pemikir marxis pada umumnya.

### **C. Teori Kritis Jürgen Habermas: Asumsi-Asumsi Dasar Menuju Metodologi Kritik Sosial**

Masalah yang mengemuka dalam filsafat sosial dan politik terkait dengan hakikat suatu kajian filsafat tercermin dalam pertanyaan-pertanyaan: Apa peran yang semestinya dilakukan oleh ‘rasio’ dalam refleksi-refleksi abstrak tentang masyarakat? Apakah suatu teoritisasi atas dasar suatu perspektif yang tidak memihak dan netral tentang masyarakat itu mungkin? Ataupun teoritisasi yang ada ini hanyalah sebuah permukaan dari suatu pemikiran yang sesungguhnya bias dan ditujukan hanya untuk kepuasan diri sendiri? (Christman, 2002: 1).

Persoalan ‘metodologis’ dalam pemahaman sosial ini sesungguhnya terkait dengan perkembangan yang terjadi pada kajian-kajian tentang realitas sosialpolitik, di samping tuntutan pragmatis untuk menjawab berbagai masalah yang dihadapi oleh masyarakat itu sendiri. Dinamika masyarakat pada satu sisi menuntut adanya reorientasi dan restrukturisasi bangunan metodologis ilmu sosial, pada sisi lain kajian atas dasar sudut pandang baru menyajikan kekayaan

analisis atas berbagai dimensi dan hubungan-hubungan sosial yang tak mampu diungkap melalui pendekatan sebelumnya.

Pergeseran pemahaman aspek ‘teoritis’ dan ‘praktis’ dari teori terjadi secara gradual. Akibat yang ditimbulkan oleh perubahan tersebut pada akhirnya membawa pada situasi ‘keberjarakan’ antara kajian politik klasik dengan realitas sosial dewasa ini. Pendekatan klasik terhadap politik menjadi sesuatu yang asing bagi kita (Habermas, 1973: 42). Politik dan perangkat teori sosial yang mendukungnya menjadi sesuatu yang ‘jauh’, karena kecenderungan yang kuat adanya penekanan pada aspek normatif, dan juga terjadi proses marginalisasi klaim-klaim pengetahuan yang mendasari putusan politik dengan menyatakannya sebagai jenis pengetahuan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara epistemologis. Akibatnya, bila dicermati perkembangan yang terjadi dewasa ini pada dunia ‘politik’, jarak kajian ilmiah terhadap ‘dunia praksis’ nampak menjadi semakin lebar.

Realitas aktual dewasa ini ditandai dengan meningkatnya mobilitas sosial, kesadaran kultural yang lebih luas, dan globalisasi ekonomi. Ketiga gejala tersebut telah menjadikan asumsi-asumsi tradisional tentang masyarakat menjadi terisolasi, atau dengan kata lain konsep masyarakat homogen dalam pemikiran politik menjadi lebih dicurigai. Masyarakat kemudian lebih digambarkan sebagai *multikultural* (Christman, 2002: 2). Pengandaian-pengandaian sebagaimana muncul dalam ‘politik demarkasi’ yang mengandaikan adanya kotak-kotak komunitas homogen yang membingkai individu-individu, menjadi sebuah pengandaian yang secara kognitif dan normatif mengingkari realitas. Pluralitas menjadi bagian dari karakter sosial yang meski diterima dan dijadikan bagian dari bangunan analisis dan konstruksi sosial.

Pada sisi lain, meningkatnya komunikasi internasional telah membuat interaksi antar budaya dan tradisi menjadi sedemikian lebih kuat, walau masih dihantui oleh keraguan tentang status ontis dari kesamaan identitas dan kepentingan. Sudah menjadi kebutuhan dari umat manusia dewasa ini, bahwa penteorian tentang ‘hak-hak asasi manusia’ tanpa penelitian ke dalam jenis-jenis manusia yang berbeda sebagaimana dikonseptualisasikan sekarang akan merupakan hal yang sangat kontroversial (Christman, 2002: 2). Aspek

ontologism-epistemologis terkait dengan kategori-kategori dasar tentang manusia dan masyarakat kemudian menjadi mengemuka. Titik pandang transendental atas hakikat manusia dan masyarakat mulai dipertanyakan. Namun apabila kerangka normatif transendental dalam memahami manusia dan masyarakatnya ditolak, adakah kerangka 'normatif' lain yang menghargai pluralitas budaya atau pluralitas struktural yang tidak terjebak dalam pluralisme? Masih adakah kerangka 'normatif' yang mampu merangkum segala perbedaan tanpa kehilangan daya pengarah menuju masyarakat damai sejahtera?

Jürgen Habermas yang lahir pada tahun 1929 adalah pemikir kontemporer yang mencurahkan usahanya untuk menjawab persoalan-persoalan dasar di atas melalui dan berpijak dari suatu tradisi yang disebut Teori Kritis. Teori Kritis yang dipahami sebagai 'teori sosial yang dikonsepsikan dengan intensi praktis', merupakan buah pikiran yang muncul dari refleksi yang luas tentang hakikat pengetahuan, struktur penelitian sosial, dasar normatif interaksi sosial, dan tendensi-tendensi politis, ekonomis, dan sosio-kultural dari jaman ini (McCarthy, 1978: 1). Habermas juga dinilai sebagai seorang teoritikus neo-marxian, yang pada tahun-tahun awal karirnya dia secara langsung sudah diasosiasikan dengan Madzab Kritis. Sekalipun dia memberikan sumbangan penting pada Teori Kritis, selama bertahun-tahun dia menggabungkan teori marxian dengan banyak masukan teori yang lain dan menghasilkan serangkaian gagasan teoritis yang sangat khas (Ritzer, 2003: 132). Habermas adalah juru bicara yang paling kuat dan berpengaruh sekarang ini dari tradisi Madzab Frankfurt (Miller, 2002: 64).

Dia telah membuat kajian yang paling khusus tentang komitmen epistemologis dari teori kritis sebagaimana terlihat dalam upaya dia untuk mengembangkan lebih lanjut garis pemikiran yang telah dibuat oleh pemikir-pemikir Madzab Frankfurt. Habermas tertarik untuk menunjukkan adanya kaitan antara kekuasaan dan pengetahuan dengan memaparkan suatu 'politik epistemologi' (Mumby dalam Miller, 2002: 66). Teori Habermas mengungkapkan kebutuhan epistemologis dan etis bagi adanya suatu komitmen pada sebagian pemikir untuk secara kritis merefleksikan keyakinan-keyakinan pribadi dan sosialnya (Endres, 1996: 1). Arah aksiologis yang demikian kiranya mampu

menjawab kebutuhan pengembangan ilmu sosial dan juga ilmu humaniora, terlebih ilmu-ilmu humaniora memiliki kesulitan metodologis khusus yang meski juga diatasi, yakni bahwa pada ilmu-ilmu humaniora secara umum, dan khususnya pada filsafat, tidak terdapat sebuah ‘metode’ yang melindungi dari kemungkinan terjadi kekeliruan ‘metodologis’ sebagaimana misalnya jika dibandingkan dengan metode yang terdapat pada ilmu-ilmu eksperimental dan statistik (Christman, 2002: 9).

#### **D. Asumsi-Asumsi Dasar: Ontologi Sosial**

Teori Kritis bekerja atas dasar suatu kerangka *metateoritis* (Miller, 2002: 69). Teori Kritis berpijak pada suatu pandangan umum tentang hakikat realitas sosial, baik dalam dimensi faktual maupun dimensi normatif. Belajar dan mengamati realitas-realitas sosial masa lalu dan realitas sosial masa kini merupakan pijakan penting dalam membangun proyeksi masyarakat yang diharapkan. Suatu *ontologi sosial* selalu berdimensi historis –faktual dan sekaligus proyektif. Suatu pandangan umum tentang hakikat masyarakat akan membentuk cara pandang terhadap masa lalu dan masa kini, namun sekaligus juga mengarah pada proyeksi masyarakat yang dicita-citakan. Pada pendekatan seperti inilah diusahakan untuk diungkap perspektif ontologi sosial Habermas tentang masyarakat modern dan masyarakat kapitalisme lanjut.

Berpijak dari pembacaan tentang masyarakat modern yang berjangkar pada tradisi pencerahan, Habermas melihat beberapa tendensi menindas dari tradisi Pencerahan sebagaimana secara terbuka telah diserang oleh Postmodernisme, karenanya dia menolak pendekatan transendental dan idealistik atas rasio. Habermas ingin menyajikan sebuah konsep rasio yang akan dapat dijadikan pijakan evaluasi terhadap norma-norma sosial (Endres, 1996: 1).

Seluruh proyek Habermas mengarah pada pembebasan manusia atas segala bentuk penindasan, termasuk sekalipun penindasan itu dilakukan dalam dan atas nama ‘rasionalitas modern’. Impresi masa muda Habermas ketika menyaksikan fakta-fakta yang terungkap dalam pengadilan Nuremberg terkait dengan kejahatan kolektif atas kemanusiaan, sungguh membentuk pandangan ontologis dia tentang seluruh atribut manusia dan masyarakatnya. Sangat menghentak

nurani dan pikiran Habermas, bagaimana sebuah kebudayaan yang memunculkan tradisi berpikir Kant hingga Marx yang didominasi oleh tema pembebasan dan realisasi kebebasan dapat menjadi lahan subur bagi munculnya Hitler dan nazisme. Mengapa Jerman dahulu tidak menghalangi monster penyakit ini dengan upaya yang lebih kuat lagi? Impresi atas kekejaman Nazi telah membuat Habermas memikirkan kembali dan mengapropriasi tradisi pemikiran Jerman yang telah menjadi kacau. *Rasio, kebebasan, dan keadilan* bukan hanya merupakan issue yang diekplorasi secara teoritis, namun merupakan tugas praktis yang meski dicapai. Sebuah tugas praktis yang menuntut komitmen yang penuh gairah (Bernstein, 1991: 2).

Terdapat konsep-konsep dasar dan asumsi-asumsi dasar yang menjadi landasan ontis pembacaan Habermas atas realitas sosial. Konsep-konsep tersebut adalah *tentang kepentingan, dunia-hidup, sistem, argumentasi, rasionalitas, dan kolonisasi dunia-hidup*. Adapun asumsi-asumsi dasar yang pokok adalah hubungan antara kepentingan dan pengetahuan; komunikasi dan bentuk-bentuk interaksi sosial; dan syarat-syarat ontis adanya konsensus rasional. Berikut pokok-pokok soal tersebut akan diulas satu per satu. Kepentingan (*Interesse*) adalah orientasi dasar yang berakar pada kemampuan manusia dan menjadi sarana dasariah manusia untuk melestarikan keberadaannya, dan untuk menentukan dan mengkreasi dirinya sendiri (Howe, 2000: 6).

Sumbangan langsung Habermas pada posisi epistemologis ini adalah pembedaanya tentang apa yang disebut sebagai ‘kepentingan-kepentingan yang membentuk pengetahuan’ dalam masyarakat, yakni kepentingan analitis-empiris, kepentingan hermeneutis-historis, dan kepentingan emansipatoris-kritis. Dengan mendefinisikan kepentingan-kepentingan yang membentuk pengetahuan ini, Habermas ingin untuk membuat kita waspada terhadap klaim bahwa pengetahuan diidentifikasi melalui kepentingan yang tunggal. Dengan demikian dia menekankan bahwa pengetahuan ilmiah bukanlah satu-satunya pengetahuan yang harus diperhitungkan di dunia (Miller, 2002: 66).

*Kepentingan kognitif empiris-analitis* berakar dalam hasrat teknis untuk menggunakan kontrol atas dunia fisis dan sosial. Kepentingan kognitif ini menyatakan bahwa pengetahuan meski terdiri dari hukum-hukum deterministis



dan umum tentang alam dan masyarakat yang dapat digunakan untuk meraih kontrol teknis atas proses-proses sosial dan fisis sekaligus. *Kepentingan kognitif hermeneutis-historis* berakar dalam hasrat untuk memahami keunikan aktivitas manusia. Kepentingan ini melihat pendekatan positivistis sebagai reduksionistis dan percaya bahwa pengetahuan meski didasarkan atas teks-teks pertama dan lokal yang secara historis disituasikan. Kepentingan ini merupakan kepentingan praktis yang berakar pada kebutuhan-kebutuhan praktis keseharian bagi bertahannya manusia. Akhirnya, *kepentingan kognitif emansipatoris-kritis* melihat pengetahuan sebagai suatu proses refleksi diri yang melalui proses ini ketegangan-ketegangan dan kedaruratan historis dapat diungkap. Kepentingan ini merefleksikan ‘tendensi-tendensi alamiah manusia untuk refleksi diri mengarah pada otonomi dan pemberdayaan’. Dalam makna epistemologis, kepentingan emansipatoris-kritis dihubungkan dengan kepentingan hermeneutis-historis dalam arti bahwa keduanya melihat pengetahuan dan makna sebagai sesuatu yang telah disituasikan secara sosial dan historis. Bagaimanapun, teoritikus-teoritikus kritis mengenalkan suatu dinamika politis ke dalam representasi historis-hermeneutis ini melalui konsep-konsep ideologi dan kekuasaan (Miller, 2002: 67).

Kritik Habermas atas pemahaman manusia tentang pengetahuan ini sesungguhnya berpijak dari kritiknya terhadap perspektif tentang pengetahuan yang telah menjadi dominan dalam masyarakat modern, sebagaimana anggapan-anggapan dasar tentang pengetahuan dalam ilmu. Habermas melihat adanya masalah ‘apriori’ yang ada pada pengorganisasian pengalaman manusia yang ada pada semua ilmu, dan juga terjadi pada pembentukan wilayah-wilayah objek ilmu sebagaimana disajikan oleh ‘kerangka transendental’. Di dalam ruang fungsional *tindakan instrumental* subjek menghadapi objek yang dinamis. Di sini sesuatu, peristiwa, dan kondisikondisi secara prinsip dapat dimanipulasi. Dalam *interaksi* atau *komunikasi intersubjektif* kita menghadapi objek yang berbicara dan bertindak sebagai subjek. Di sini pribadi, tuturan, dan kondisi-kondisi secara prinsip dibangun dan dipahami secara simbolis. Wilayah objek ilmu-ilmu *empiris-analitis* dan *hermeneutis* didasarkan atas objektifikasi realitas seperti ini, yang setiap harinya selalu dijalankan dengan titik pandang kontrol teknis atau komunikasi intersubjektif.

Objektivasi realitas ini diungkapkan dengan melalui suatu komparasi metodologis dari konsep-konsep teoritis, kontruksi logis dalil-dalil, hubungan antara teori dan wilayah objek, kriteria verifikasi, prosedur pengujian, dan lain-lain. Melawan semuanya itu, dalam *fungsi pragmatis* informasi dapat diproduksi oleh ilmu-ilmu yang berbeda. Terkait dengan fungsi pragmatis, pengetahuan analitis empiris dapat mengasumsikan bentuk eksplanasi kausal atau ramalan-ramalan bersyarat yang juga merujuk pada fenomena yang dapat diamati, adapun pengetahuan hermeneutis merupakan sebuah aturan interpretasi dari kompleks-kompleks tradisional tentang makna. Dengan demikian terdapat sebuah hubungan sistematis antara struktur logis dari suatu ilmu dengan struktur pragmatis dari penerapan yang mungkin dari informasi yang dijabarkan dari kerangka pikir ilmiah (Habermas, 1973: 8).

Dalil bahwa *setiap struktur logis ilmu berkaitan erat dengan fungsi pragmatis dari pengetahuan ilmiah* merupakan pijakan penting dalam bangunan *teori kritis* Habermas. Dalil tersebut juga membantu untuk memahami wilayah dan bentuk komunikasi intersubjektif yang berbeda, yakni 'dunia-hidup'.

*Dunia-hidup (lifeworld)* adalah sebuah konsep yang semula digunakan oleh Alfred Schutz untuk merujuk dunia kehidupan sehari-hari. Schutz terutama mengkaitkannya dengan hubungan-hubungan intersubjektif dalam dunia hidup, namun Habermas memiliki suatu ketertarikan yang berbeda tentang dunia hidup.

Habermas pada pokoknya mengkaitkannya dengan *komunikasi* antar pribadi yang terdapat dalam dunia hidup. Secara ideal, komunikasi tersebut meski bebas dan terbuka, dan tidak ada tekanan. Bagi Habermas komunikasi yang bebas dan terbuka berarti suatu *rasionalisasi* dalam dunia-hidup. Sekalipun konsep rasionalisasi telah digunakan dalam maknanya yang negatif, dan dalam konteks lain Habermas akan menggunakannya secara demikian, dalam lingkup terbatas dunia-hidup dan komunikasi, rasionalisasi memiliki konotasi positif. Yang berinteraksi dengan yang lain akan secara rasional termotivasikan untuk menerima komunikasi yang bebas dan terbuka, mengarah pada kesalingpahaman. Metode rasional akan digunakan untuk menerima *konsensus*.

Konsensus akan muncul bilamana argument yang lebih baik menang. Dengan kata lain, kekuatan-kekuatan luar seperti kekuasaan yang lebih besar dari

partai tidak akan berperan dalam pencapaian konsensus. Orang-orang memperdebatkan issue-issue dan konsensus dicapai hanya berdasarkan pada *argumentasi* yang paling baik (Ritzer, 2003: 132). Penting untuk dicatat bahwa Habermas menaruh perhatian pada jenis tertentu dari komunikasi, yang dia sebut sebagai '*argumentasi*', yang didefinisikan sebagai *situasi yang menempatkan partisipan dalam komunikasi dapat secara kritis mengkaji suatu klaim hipotetis atas validitas* (Habermas, 1990: 85).

Habermas dalam rangka menemukan suatu dasar bagi evaluasi klaim-klaim etis hanya menaruh perhatian pada pembicaraan-pembicaraan yang berkaitan dengan situasi yang menempatkan orang-orang berdiskusi tentang dapat diterima atau tidaknya suatu praktek etis tertentu. Bagi Habermas '*argumentasi*' memiliki tiga tahap umum praanggapan, yakni: *aras logis, aras proses dialektis, dan aras proses retorik* (Habermas, 1990: 86-94). Pertama, aras logis dari praanggapan yang berkenaan dengan pembuatan argumen-argumen yang kuat dan konsisten. Aras ini menuntut pembicara menyingkirkan kontradiksi-kontradiksi yang ada pada dirinya sendiri dan menerapkan makna ungkapan secara konsisten. Kedua, pada aras dialogis atau prosedural dari praanggapan, menuntut orang yang terlibat dalam diskusi tentang suatu klaim yang problematis mengadopsi suatu sikap hipotetis yang dapat membuat mereka mempertimbangkan validitas klaim-klaim tanpa menghiraukan kebutuhan-kebutuhan langsung dalam situasi tersebut. Sikap hipotetis ini menuntut partisipan-partisipan dalam argumen mengambil jarak dari perspektif-perspektif pribadi mereka dan mempertimbangkan persoalan-persoalan yang relevan secara kritis. Terakhir, pada aras retorik dari praanggapan, menuntut bahwa '*struktur situasi pembicaraan bebas dari tekanan dan ketidaksetaraan*' (Habermas, 1990: 87).

Karena jenis argumentasi yang digambarkan Habermas menuntut bahwa persetujuan didorong secara rasional, pengaruh-pengaruh yang jauh dari rasio tidak dapat dilibatkan dalam putusan-putusan partisipan. Bilamana orang ditekan atau diperdaya untuk setuju dengan alasan-alasan dari yang lain, pembicaraan tersebut tidak dapat dinyatakan sebagai '*argumen*' sebagaimana dijelaskan oleh Habermas (Andres, 1996:2). Modal penting bagi '*argumentasi*' adalah *pemilahan dimensi-dimensi dunia-hidup*.

Bagi Habermas terdapat tiga dimensi dunia-hidup, yakni: *dunia objektif* yang merepresentasikan fakta-fakta yang independen dari pemikiran manusia dan berfungsi sebagai titik referensi umum untuk menentukan kebenaran; *dunia sosial* yang terdiri dari hubungan-hubungan intersubjektif; dan *dunia subjektif* dari pengalaman pribadi. Bagi Habermas, pribadi yang dapat memilah tiga aspek dari pengalaman dan perspektif yang melibatkan mereka, mencapai suatu pemahaman 'tak terpusat' (decentered) dari dunia hidup. Ketidak-berpusatan membawa orang untuk membedakan persoalan kebenaran, keadilan, dan rasa secara baik sesuai dengan pandangan-pandangan objektif, sosial, dan subjektif (Habermas, 1990: 133-141). Ketidak-berpusatan kemudian menjadi sesuai dengan tahap moral post-konvensional Kohlberg yang menempatkan seseorang pada kemampuan untuk mengatasi kebutuhan-kebutuhan personal dan norma-norma sosial demi pertimbangan masalah-masalah moral secara abstrak (Andres, 1996: 3).

Konsep 'lepas dari pusat' bagi Habermas dijelaskan lebih jauh dengan konsepnya tentang sikap hipotetis yang merupakan praanggapan hakiki dalam pemikirannya tentang argumen. Dengan sikap ini, kepercayaan seseorang terhadap objek, hubungan sosial, dan pengalaman pribadi dapat ditanggalkan hingga suatu batas yang memungkinkan orang dapat mempertimbangkan dasar-dasar norma yang sedang dipersoalkan. Jika partisipan dalam argumen tidak meninggalkan komitmen mereka pada beberapa fakta dan norma-norma tertentu, maka mereka tidak dapat dipertimbangkan *sah (legitimate)* terlibat dalam diskusi. Dengan sikap ini, yang diraih melalui ketidakberpusatan dan penanggalan keyakinan-keyakinan konvensional, seseorang akan masuk ke dalam sebuah argumen yang disiapkan untuk digerakkan hanya oleh penalaran atau oleh 'kekuatan argumen yang lebih baik' (Habermas, 1990: 158-159). Dengan melepaskan diri seseorang dari kebutuhan-kebutuhan pribadi, norma-norma sosial, dan keyakinan-keyakinan yang telah ada, seseorang diperlengkapi untuk bergerak menuju konsensus yang dimotivasi secara rasional tentang validitas norma-norma oleh orang-orang yang berbagi sikap ini (Andres, 1996: 4).

Konsep Habermas tentang 'decentered attitude' memiliki aspek ganda. Pada satu sisi menghargai orang-orang sebagaimana ia berjangkar pada sejarah pribadi dan sosialnya. Pada sisi lain, teorinya nampak menuntut orang-orang

untuk membuang komitmen-komitmen rasional dan moral yang telah ada, dan mempertimbangkannya kembali secara hipotetis bilamana mereka berargumentasi dengan orang lain tentang penerimaan atas suatu norma (Endres, 1996: 4).

Habermas melihat usaha tersebut sebagai penjernihan intuisi keseharian sebagaimana disosialisasikan dan didasarkan secara historis. Dia secara berhati-hati menyatakan bahwa dia tidak mengajukan suatu ‘objektivitas berkelanjutan dari sikap inter-personal’ (Habermas, 1990: 48). Sungguhpun dunia hidup yang ditentukan secara kultural merupakan satu-satunya latar belakang bagi semua pemikiran dan komunikasi, Habermas menerima bahwa pengamat ilmiah sosial mengadopsi suatu sikap teoritis tertentu yang memampukannya untuk membawa diri mereka sendiri mengatasi perspektif-perspektif dunia-hidup, baik yang terdapat pada praktek kehidupannya sendiri, maupun dunia-hidup yang ia teliti (Habermas, 1984: 122-123).

#### **E. Dari Kritik Pengetahuan ke Kritik Ilmu: Epistemologi Sosial**

*“The objectivity of knowledge is structurally dependent on the intersubjective conditions of its communicability”* (Habermas, 2001: 44). Bagi Habermas masalah dasar filsafat modern adalah: bagaimana pengetahuan (Erkenntnis) yang memadai itu mungkin, yang implikasinya berimbas pada adanya suatu demarkasi metafisis, yang ketika demarkasi itu berlaku pada ilmu menimbulkan anggapan normatif bahwa ilmu memiliki tempat serasnya yang sah hanya jika berlandaskan pengetahuan filosofis yang tegas (Habermas, 1971: 3). Habermas melihat bahwa sejak Kant ilmu tidak lagi secara serius dirangkul oleh filsafat. Sejak itu ilmu hanya dapat dipahami secara epistemologis, yang berarti ilmu dianggap sebagai satu kategori dari pengetahuan yang mungkin (*possible knowledge*), yang sejauh sebagai pengetahuan ilmu tidak disamakan secara mencolok dengan pengetahuan absolut filsafat, dan tidak juga secara buta disamakan dengan dimensi aktual dari riset. Kedua kecenderungan tersebut ‘menutup’ dimensi yang membentuk konsep epistemologis ilmu, yang dengannya ilmu dapat dipahami dalam horizon pengetahuan yang mungkin dan *legitimate* (Habermas, 1971: 4).

Dengan hanya menonjolkan dimensi kognitif ilmu, dimensi-dimensi lain yang menjadi ladang tempat bertumbuhnya akar dan pohon pengetahuan ilmiah itu telah dikesampingkan dari pemahaman. Posisi filsafat terhadap ilmu yang sekarang dapat disebut melalui ‘teori pengetahuan’, menurut Habermas telah diruntuhkan oleh gerakan filsafat itu sendiri. Filsafat dilepaskan dari posisi ini oleh filsafat itu sendiri. Sejak itu teori pengetahuan telah digantikan oleh sebuah metodologi yang kosong dari pemikiran filosofis. *Scientism* menjadi dasar adanya validitas eksklusif, dan positivisme modern telah menyelesaikan tugas ini dengan sukses yang tak kentara namun tak terbantahkan (Habermas, 1971: 4-5). Sementara ilmu-ilmu natural dan kultural/hermeneutis mampu hidup secara mutual dan ko-eksisten, sekalipun lebih bermusuhan dibandingkan dengan damai, ilmu sosial harus mengemban ketegangan dari pendekatan-pendekatan yang berbeda dalam satu atap, yang dalam praktek-praktek riset mereka mendorong refleksi atas hubungan antara metodologi analitis dan hermeneutis (Habermas, 1996: 3). Gambaran yang kontras yang menunjukkan tarik-menarik pendekatan analitis dan pendekatan hermeneutis dalam kajian ilmiah tentang masyarakat mendorong Habermas untuk melacak pokok persoalannya pada praanggapan di belakang bangunan kajian ilmiah maupun filosofis atas masyarakat.

Kajian filsafat sosial sebagaimana disajikan dalam *Theory and Praxis* dimaksudkan oleh Habermas sebagai sebuah upaya untuk membuat suatu *teori ilmu* yang dapat dilihat dengan jelas, sebuah teori yang dimaksudkan mampu untuk merangkum secara sistematis syarat-syarat penyusunan ilmu dan penerapannya (Habermas, 1973: 7). Oleh karenanya, bagi Habermas setiap diskusi tentang syarat-syarat pengetahuan yang mungkin, saat sekarang, meski mulai dari posisi yang dihasilkan oleh filsafat ilmu. Kita tidak dapat lagi secara langsung kembali pada dimensi pengkajian epistemologis. Positivisme secara tidak reflektif telah melompati dimensi ini, yang menjelaskan mengapa positivisme secara umum telah mundur di belakang tingkat refleksi sebagaimana disajikan oleh filsafat Kant. Bagi Habermas nampak sebagai suatu keharusan untuk menganalisa konteks yang menjadi asal mula ajaran positivistic sebelum masuk pada diskusi tentang ‘pengetahuan yang mungkin’ (Habermas, 1971: 5).

Habermas mengakui bahwa ke depan, kajian sistematis atas dasar kepentingan manusia terhadap pengetahuan ilmiah tidak dapat secara abstrak memulihkan epistemologi. Sesungguhnya ‘pemulihan epistemis’ itu hanya dapat mengantar kembali pada dimensi yang pertama dibuka oleh Hegel melalui kritik diri yang radikal terhadap epistemologi yang kemudian sekali lagi dihalangi oleh positivisme (Habermas, 1971: 5). Dalam rangka mencari pijakan kritik terhadap epistemologi sosial, Habermas kembali pada Marx.

Hebermas melihat bahwa tujuan-tujuan Materialisme Historis untuk mencapai suatu eksplanasi tentang evolusi sosial yang sedemikian komprehensif itu mencakup hubungan imbal-balik antara asal mula teori itu sendiri dengan penerapannya. Perspektif ini menempatkan subjek dalam masyarakat dimensi yang berbeda, karena dengan bantuan teori tersebut dapat memperoleh pencerahan tentang peran emansipatoris subjek dalam proses sejarah. Teori Materialisme Historis melihat teori itu sendiri sebagai suatu momen katalis yang niscaya dalam kompleks sosial kehidupan yang dianalisanya, dan kompleksitas ini dianalisis oleh teori itu sebagai interkoneksi integral dari keharusankeharusan, dari sudut pandang sublatif (pelenyapan dengan suatu pemindahan secara logis urutan atau proses yang berikutnya, demikian seterusnya) (Habermas, 1973: 1-2).

Dengan demikian bagi Habermas teori Materialisme Historis meliputi suatu hubungan ganda antara *teori* dan *praksis*. Atas dasar pijakan tentang hubungan ganda ini, Teori Kritis dibedakan dari ilmu, sebagaimana juga dibedakan dengan filsafat. Jika ilmu memusatkan susunan konteks dan wilayah pokok soal yang mereka hadapi sebagai sosok yang objektivistis, sementara sebaliknya, filsafat terlalu menaruh kesadaran pada asal-mulanya sebagai sesuatu yang secara ontologis utama. Dengan mengantisipasi konteks dari aplikasinya sendiri, Teori Kritis berbeda dengan dengan apa yang oleh Horkheimer sebut sebagai ‘teori tradisional’. Teori Kritis memahami bahwa klaim-klaimnya terhadap validitas dapat diverifikasi hanya dalam suatu proses pencerahan yang berhasil, dan itu berarti: diskursus praktis yang berkaitan dengan teori tersebut. Teori Kritis menolak klaim-klaim kontemplatif dari teori yang dibangun dalam bentuk logika tunggal (*monologic*). Teori Kritis menilai bahwa semua filsafat yang ada hingga sekarang, bahkan dengan semua klaim-klaimnya, juga hanya

diduga memiliki watak kontemplatif yang demikian (Habermas, 1973: 2).Aspek kontemplatif dan sekaligus praksis dari pendekatan kritis inilah yang membedakan Teori Kritis dengan filsafat yang monologis, namun juga membedakannya dengan analisis atas dasar kepentingan teknis-praktis saja.

Berbeda dengan doktrin tentang Hukum Kodrat dalam teori-teori politik klasik, filsafat sosial modern dapat menyatakan klaim-klaimnya tentang masyarakat dalam status yang 'lebih baik' dengan secara serius mengambil sudut pandang ilmiah. Hal tersebut dilakukan hanya dengan melalui suatu pemisahan hubungan filsafat sosial dengan unsur-unsur pengalaman yang dipertahankan oleh filsafat praktis. Filsafat sosial, dengan mengambil bentuk monologis, tidak lagi mampu secara hakiki dikaitkan dengan praksis, namun hanya melulu terkait dengan tindakan yang terarah pada tujuan (*goal-directed purposive action*) yang diarahkan oleh rekomendasi-rekomendasi teknis-sosial. Dalam kerangka yang demikian, Materialisme Historis dapat dimengerti sebagai sebuah teori sosial yang dikonsepsikan dengan sebuah intensi praktis, yang menjauhi kelemahan-kelemahan yang saling melengkapi baik dari ilmu politik tradisional dan filsafat sosial modern. Materialisme historis kemudian menyatukan klaim pada suatu watak ilmiah dengan suatu struktur teoritis yang mengacu pada praksis. Atas dasar titik pijak ini Habermas hendak mengklarifikasi lebih jauh tiga aspek hubungan antara teori dan praksis, yakni, pertama, aspek empiris hubungan antara ilmu, politik, dan opini publik pada masyarakat kapitalisme lanjut; kedua, aspek epistemologis hubungan antara pengetahuan dan kepentingan; dan ketiga, aspek metodologis dari suatu teori sosial dengan tujuan untuk mampu menopang peran suatu kritik (Habermas, 1973: 3).

#### **F. Kategori Pengetahuan Fungsi Sarana Organisasi Sosial**

Bagi Habermas ilmu dapat menganalisis secara refleksif konteks sosial yang melekat pada ilmu tidak hanya secara institusional, namun juga secara metodologis, dan pada saat yang sama menentukan penggunaan informasi yang dihasilkan secara ilmiah, dan ini merupakan *tugas kritis substantif dari ilmu*. Dengan demikian pada akhirnya penggunaan praktis dari ilmu, penerjemahan ilmu kedalam teknologi dan strategi, pada satu sisi, dan pada sisi lain ke dalam



praksis komunikatif, juga dapat dipersiapkan secara ilmiah. Ini merupakan tugas dari ‘prakseologi’ yang masih pada bentuk-bentuk awalnya (Habermas, 1973: 6).

Habermas juga menolak objektivitas ilmu. Ilmu memang dibangun dalam kerangka kepentingan objektivasi alam dan realitas dalam rangka eksploitasi, dan dari sini sesungguhnya muncul *paradoks* bahwa demi teraihnya teori murni, ‘kepentingan’ ditekankan dalam rangka melayani ‘kepentingan’ untuk memandang dunia sebagai sesuatu yang independen dari ‘kepentingan’ (Howe, 2000:6-7).

Sejak ‘klarifikasi’ ini, ilmu-ilmu sosial sungguh-sungguh telah dipisahkan dari unsur-unsur normatif yang diwarisinya dari ilmu politik klasik. dan dalam rangka menuju bentuk ‘pengetahuan ilmiah’, filsafat sosial ternyata telah kehilangan kearifan yang sebelumnya mampu disediakan dalam ilmu politik (Habermas, 1973: 44). Habermas menilai bahwa pembedaan epistemologis yang dilakukan oleh Vico masih memelihara pembedaan Aristoteles antara ilmu dan kearifan, antara *episteme* dengan *phronesis*. Tujuan ilmu adalah pencapaian ‘kebenaran abadi’ dengan melalui pernyataan-pernyataan tentang hal-hal yang selalu dan pasti terjadi. Sedangkan kearifan praktis hanyalah berkaitan dengan ‘yang mungkin’, namun dengan kadar teoritisnya yang kurang justru memberikan kadar kepastian yang lebih tinggi dalam kehidupan praktis (Habermas, 1973: 45).

Pembedaan ini memang seolah mengangkat status ilmiah teori sosial, namun sesungguhnya mengantar teori sosial pada titik yang semakin jauh dari praksis. Dari sisi metodologis, terdapat kesan bahwa ilmu sosial dan teori social mengadopsi teknik eksperimental dari tradisi ilmu alamiah. Namun Habermas melihat hal yang berbeda. Habermas menilai bahwa sebelum metode eksperimen diperkenalkan dalam ilmu-ilmu alam, dalam teori sosial telah ada abstraksi metodologis dengan mencobakan teori atau konsep sosial pada kondisi-kondisi empiris. Konstruksi teoritis diikuti dengan konstruksi eksperimental pada kehidupan sosial (Habermas, 1973: 55-56). Dari apa yang telah dikembangcobakan oleh para filsuf sosial, sesungguhnya telah muncul dan diusahakan –walau tidak dalam konstruksi metodologis yang purna – penyatuan kembali antara dimensi teoritis dan dimenasi praksis dalam ilmu-ilmu sosial.

Atas dasar itu, Habermas memandang perlu adanya pengembangan pendekatan sosial yang berangkat dari epistemologi yang pada satu sisi mampu

mengartikulasikan *faktisitas*, pada sisi lain juga memberi tempat pada *normativitas*. Jawaban itu bagi Habermas ada pada sebuah ‘proyek’ yang disebut sebagai ‘sosiologi interpretatif’ (*interpretative sociology*). Walau suatu sosiologi interpretatif mendasarkan bahasa sebagai subjek dari kehidupan dan subjek dari tradisi, namun tidak mengikat dirinya sendiri pada pra anggapan idealis bahwa kesadaran yang terartikulasikan secara linguistik menentukan hal-hal materiil dari paktek hidup. Konteks objektif dari tindakan sosial tidak dapat direduksi pada dimensi arti intersubjektif ataupun pada makna yang diteruskan secara simbolis.

Bagi Habermas, infra-struktur masyarakat adalah momentum dalam suatu kompleks, yang walau seperti apa pun dimediasi secara simbolik, juga merupakan paksaan-paksaan dari realitas; baik dari alam eksternal yang mengantar pada prosedur eksploitasi teknologis, atau oleh alam internal, yang direfleksikan dalam tekanan-tekanan hubungan sosial dalam kekuasaan (Habermas, 1996: 173-174). Dua kategori paksaan internal-eksternal tersebut tidak hanya merupakan objek dari interpretasi; namun di balik kerangka bahasa, kategori-kategori tersebut sangat mempengaruhi aturan-aturan gramatikal berkenaan dengan pemahaman atau interpretasi kita tentang dunia (Habermas, 1996: 174).

Terkait dengan orientasi epistemis yang demikian, Habermas cenderung menggantikan konsep ontologis tentang ‘dunia’ yang dijabarkan dari tradisi fenomenologis, dan menerima pasangan konsep ‘dunia’ dan ‘dunia-hidup’. Habermas mengambil posisi yang demikian karena ia melihat bahwa subjek-subjek masyarakat yang berpartisipasi dalam kerjasama interpretasi itu sendiri secara implisit menggunakan konsep ‘dunia’ (*world, domain*) (Habermas, 1984:82).

Proses dialektis partisipan sebagai subjek dan sekaligus objek bagi tradisi kultural dalam dunia-hidup ini memiliki peran penting dalam konstruksi Habermas mengenai tindakan komunikatif. Habermas sendiri dalam rangka melawan kecenderungan monologis dalam kajian social cenderung untuk mengganti ‘interpretasi koginitivistis yang satu sisi’ dari ‘pikiran objektif’ dengan suatu konsep pengetahuan kultural yang dibedakan menurut beberapa klaim validitas. Bagi Habermas, pembagian ‘dunia’ menjadi tiga dunia sebagaimana dilakukan Popper telah memarginalisasikan unsur-unsur non-kognitif dari

kebudayaan, padahal unsur-unsur inilah yang memberikan pemaknaan bagi suatu teori tindakan sosiologis (Habermas, 1984: 83).

### **G. Kesimpulan**

Pada saat sekarang perjuangan antara keyakinan yang berbeda yang digambarkan Weber dalam diagnosisnya yang terkenal pada waktu ini telah mendapatkan bentuk politisnya yang langsung sebagai suatu benturan antar kebudayaan. Banyak pemikir menyalahkan bahwa usaha-usaha yang didasarkan pada semangat Pencerahan untuk mencari kebenaran dan rasio universal atas nama kebebasan dapat membawa pada penyingkiran dan penekanan terhadap paradigma pikir yang lain. Efek negatif semangat Pencerahan yang mendorong eksploitasi alam dan penindasan manusia memang dapat dibaca sebagai ‘bencana’, namun ‘jiwa murni’ dari Pencerahan, sebagaimana dibaca dengan jernih oleh Habermas, adalah *emansipasi*. Habermas secara nyata telah menerapkan cara berpikir dengan garis yang berbeda dengan jalan pemikiran Pencerahan yang tradisional sebagaimana dilakukan Kant, yang tidak menaruh perhatian pada kepentingan individu yang khusus.

Teori besar Habermas berbicara tentang kolonisasi dunia-hidup oleh sistem, dan halangan komunikasi yang bebas dan terbuka. Dunia hidup adalah kenyataan komunikasi keseharian. Sistem bersumber pada dunia hidup, namun kemudian mengembangkan strukturnya sendiri yang tumbuh semakin berjarak dan terpisah dari dunia hidup. Sekalipun terdapat persoalan ‘ontoepistemis’ yakni terkait dengan ‘ketidakmungkinan’ bahwa partisipan dalam argumen dapat secara lengkap menghilangkan kepentingan pribadi, pemikiran kritis tetaplah produktif dalam usaha mereka untuk membawa unsur-unsur tak terucapkan dari pemikiran ke dalam realitas pertimbangan dan diskursus.

Bagaimanapun tawaran Teori Kritis terletak pada dimensi ‘metateori’, yakni berbicara tentang kerangka di balik paradigma analisis dan praksis sosial. Banyak dimensi pemikiran Habermas yang belum diungkap, namun bangunan dasar Teori Kritis dalam konteks ontologis dan epistemologis telah diusahakan untuk dipaparkan. Terdapat beberapa masalah yang masih terbuka, termasuk tuduhan ‘inkonsistensi’ Habermas terhadap ‘semangat emansipatoris’ yang

muncul dalam *Between Facts and Norms*. Juga beberapa issue tentang globalisme dan identitas budaya. Untuk kajian yang lebih suntuk, sungguh memerlukan ruang lain yang memadai.

### Daftar Pustaka

- Bernstein, Richard J., ed. 1991. *Habermas and Modernity*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts Christman.
- John. 2002. *Social and Political Philosophy, A contemporary introduction*, Routledge, London & New York.
- Endres, Ben. 1996. *Habermas and Critical Thinking*, [http://www.ed.uiuc.edu/EPS-Yearbook/96\\_docs/endres.html](http://www.ed.uiuc.edu/EPS-Yearbook/96_docs/endres.html).
- Habermas, Jürgen. 1971. *Knowledge and Human Interest* (asli: 1968, 'Erkenntnis und Interesse, transl. by Jeremy J. Saphiro), Beacon Press, Boston.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Theory and Practice* (asli: 1971, 'Theorie und Praxis', transl by John Viertel), Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and Rationalization of Society* (asli: 1981, 'Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung', transl by Thomas McCarthy), Beacon Press, Boston.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action* (asli: 1983, 'Moralbewusstsein und kommunikativen Handeln', transl by Christian Lenhart & Shierry Weber Nicholson, introduction by Thomas McCharty), Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (asli: 1992, 'Faktizität und Geltung: Beiträge Zur Diskurstheorie Des Rechts und Des Demokratischen Rechtsstaats', transl and introduction by William Rehg), MIT Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen. 2001. *The Liberating Power of Symbols, Philosophical essays*, Polity Press, Cambridge.
- Held, David. 1980. *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

- Heath, Joseph. 2003. *Communicative Action and Rational Choice*, MIT Press, Cambridge.
- Howe, Leslie, A. 2000. *On Habermas*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont
- Marsh, James L., 2001, *Unjust Legality, A Critique of Habermas's philosophy of law*, Rowman & Littlefoeld, Lahman.
- McCarthy, Thomas. 1978. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, London.
- Miller, Katherine. 2002. *Communications Theories: Perspectives, Processes, and Contexts*, McGraw Hill, Boston.
- Ritzer, George. 2003. *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots, The Basics*, McGraw Hill, Boston.