

MELIHAT KEMBALI DINAMIKA KRITIK AGAMA MENURUT KARL MARX

Hizkia Fredo Valerian*

Abstract

Marx's critique of religion is a part of his ideological critique of society. In Marx's view, religion as an integral part of society's consciousness which must be rejected due to it offers a false consciousness. For Marx, religion is not helped humans to liberate themselves from an oppressive situation otherwise it affirmed that. Therefore, Marx undoubtedly assumed religion will disappear along with the economic structure's change. However, Marx's assumption is never to be proved. Precisely religion still has an important effect on social life. Then the main question we could ask for now whether Marx's critique will turn to be vain? This article will focus on how is Marx's critique reinterpreted just like Jürgen Habermas's did. Habermas is one of the thinkers who grew in Marxist tradition and then goes beyond it. Habermas preserves Marx's Ideological critique in through different critical way. Habermas's view here can explain how religion still become an important part of society, and he offers a critical paradigm in communication praxis too at the same time.

Keywords: Critique on religion, critique of ideology, praxis, subject.

Abstrak

Kritik Marx terhadap agama adalah bagian dari kritik ideologinya terhadap masyarakat. Marx melihat bahwa agama sebagai bagian integral dari kesadaran masyarakat harus ditolak karena menawarkan kesadaran palsu. Bagi Marx, agama tidak membantu kehidupan manusia untuk keluar dari situasi penindasan, malah justru meneguhkannya. Oleh sebab itu, secara niscaya Marx melihat bahwa agama dengan sendirinya akan hilang seiring

* Mahasiswa Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta.

dengan perubahan struktur ekonomi. Namun anggapan tersebut tidak kunjung terbukti. Dalam kenyataan yang terjadi justru sebaliknya, bahwa agama memiliki pengaruh yang penting dalam kehidupan sosial. Lantas apakah kritik Marx tidak lagi berharga? Tulisan ini hendak melihat kembali bagaimana kritik Marx diinterpretasikan ulang. Salah satunya oleh Jürgen Habermas, pemikir yang tumbuh dari kalangan pemikir Marxis sekaligus melampauinya. Habermas mempertahankan kekuatan kritik Ideologi Marx meski dengan sentuhan yang kritis dan berbeda. Di sini pandangan Habermas dapat menjelaskan bagaimana agama menjadi bagian yang penting dalam masyarakat, dan di saat yang sama ia menawarkan paradigma kritis melalui praksis komunikasi.

Kata-kata kunci: kritik agama, kritik ideologi, praksis, subjek

PENDAHULUAN

Sejak kemunculannya, perspektif kritik ideologi Karl Marx telah menjangkau bidang-bidang kehidupan seperti ekonomi, politik termasuk agama. Dalam hal ini, kritik Marx cenderung menolak agama, karena alih-alih membantu masyarakat dalam mengubah situasinya, agama justru meneguhkan *Status Quo*. Hanya saja dalam perjalanannya, Marx dan pengikutnya rupanya tidak berhasil membuktikan surutnya agama dalam konstelasi ekonomi-politis. Namun apabila berkaca dari fenomena kontemporer, justru semakin jelas menunjukkan kian menguatnya peran agama dalam kehidupan politis, seperti halnya tampak dalam *tren* gerakan fundamentalisme dan terorisme. Hal ini secara telak membantah prediksi Marx tentang agama. Dengan demikian apakah lantas kritik Marx terhadap agama tidak lagi berharga?

Tulisan ini hendak melihat bagaimana gagasan Marx mengalami proses yang panjang. Sejak titik tolaknya dari ateisme Feuerbach sampai dengan pergerakan dinamika Teori Kritis pasca perang dunia kedua, gagasan Marx banyak memberi pengaruh yang penting di kancah kritik ideologi terhadap dinamika perkembangan masyarakat modern. Tulisan ini hendak berfokus dalam menguraikan bagaimana gagasan Marx tentang agama memiliki daya kritisnya, sejauh dibaca secara konsisten sebagai suatu kritik

atas ideologi. Lanskap yang coba disajikan dalam tulisan ini bermula dari inspirasi antroposentris Feuerbach, sampai dengan reinterpretasi Habermas atas kritik ideologi Marx yang di kemudian hari memberi alternatif gambaran tentang peran agama dalam masyarakat.

Untuk itu, tulisan ini akan melangkah dalam tiga pijakan argumentasi. Pokok argumentasi yang pertama akan membahas tentang pemikiran Feuerbach yang memengaruhi Marx, khususnya kritik Feuerbach terhadap ajaran Hegel yang begitu menarik minat Marx pada persoalan perjalanan manusia dalam sejarah. Lalu pokok yang kedua, akan dibahas bagaimana Marx mengembangkan ajaran Feuerbach, mengkritiknya dan memperluas gagasannya tentang agama sebagai bagian dari struktur yang bertendensi untuk mengalienasi manusia. Dalam hal ini Marx kemudian menunjukkan ciri ideologis dari agama. Dan pokok argumentasi yang ketiga, akan sedikit melihat kembali implikasi kritik Marx lebih jauh di kemudian hari dikembangkan dan dikritik. Di bagian ini hendak dilihat dinamika dari beberapa pemikir yang merespon pandangan Marx, di mana salah satu yang signifikan adalah Habermas. Pada bagian akhir akan ditutup dengan sebuah kesimpulan.

BELAJAR DARI FEUERBACH: ALLAH ADALAH PROYEKSI

Georg Wilhelm Frederich Hegel (1770-1831) yang begitu mengagumi peristiwa revolusi Perancis, menafsirkan peristiwa tersebut sebagai suatu momentum penting yang menandai sebuah perubahan radikal dalam kehidupan manusia. Baginya, Revolusi Perancis merupakan representasi dari dialektika Roh Absolut yang tengah mengaktualisasikan dirinya dalam realitas (Tjahjadi 2004, 322). Aktualisasi Roh Absolut, bagi Hegel, menandai suatu perkembangan sejarah pada tingkat yang lebih tinggi, yakni kehidupan yang lebih rasional (Hardiman 2011, 155). Dalam pandangan Hegel, Roh Absolut sebagai Sang Subjek sejarah, semakin sadar dan menemukan dirinya dalam realitas melalui suatu dialektika. Maka secara lebih sederhana, Hegel mengandaikan bahwa perubahan struktural dalam sejarah adalah representasi konkret dari dialektika Roh Absolut sebagai yang menentukan aktualitas gerak laju sejarah.

Gagasan tersebut adalah salah satu bagian penting dari pengembangan Hegel atas pemikiran Kant yang telah meletakkan dasar epistemologis, di mana rasionalitas dalam aktivitas mengetahui objek dalam realitas begitu ditentukan oleh struktur kesadaran subjek. Hegel mempertajam peran subjek dalam realitas dengan memahami adanya sang subjek yang berperan membentuk sejarah, yakni suatu Roh Absolut yang menemukan dirinya melalui proses intelek dalam pengembaraan di dalam dunia (Tjahjadi 2007, 77-78). Demikian Hegel memahami bagaimana dalam kompleksitas dinamika realitas semakin dimengerti secara rasional oleh subjek yang sadar akan Adanya. Seluruh dinamika kenyataan seolah dapat dirangkum dalam abstraksi atau gagasan tentang gerak kesadaran subjek yang absolut, di mana Hegel sangat optimis terhadap perkembangan sejarah yang diperankan oleh sang Roh Absolut ini. Bahkan Hegel memahami bahwa berbagai kemajuan tatanan kehidupan yang ditandai oleh kebebasan dan rasionalitas dalam sejarah, merupakan representasi konkret dari proses kesadaran dan pernyataan diri sang Roh Absolut; yang tanpa ragu disebutnya “perjalanan Allah di dalam dunia” (Magnis-Suseno 1999, 58-59).

Hal tersebut menuai kritik keras dari salah satu muridnya sendiri yakni Ludwig Feuerbach (1804-1872). Bagi Feuerbach, gagasan Hegel tidak lebih adalah sebuah teologi yang hendak memberi justifikasi pada keberadaan Allah. Sebagaimana Allah dalam kristianisme, yang seolah-olah menentukan segala sesuatu termasuk laju sejarah. Feuerbach menolak Hegel dengan menuduh filsafatnya sebagai kepercayaan agama dengan menjustifikasi peran Roh Absolut yang ingin ditunjuknya sebagai Allah. Bagi Feuerbach, filsafat Hegel menjungkirbalikkan pemahaman akan sejarah karena ia melupakan peran konkret dari manusia, yang ditempatkannya seolah-olah hanya sebagai objek instrumental bagi aktivitas Roh Absolut tersebut. Feuerbach melihat bahwa reduksi atas peran manusia adalah penyangkalan atas kepastian inderawi dalam realitas. Karena yang pasti semestinya adalah yang nyata, yang konkret dan yang inderawi, sehingga yang pasti adalah manusia dan bukan Roh Absolut atau Allah (Magnis-Suseno 2016, 68-69).

Demikian Feuerbach lantas menolak Hegel sekaligus menolak Allah sebagai dasar pemikiran ateismenya. Menurut Feuerbach, manusialah yang nyata, dan manusia itulah yang memiliki peran sebagai subjek yang menentukan realitas. Dengan itu, Feuerbach disebut sebagai pengembang

filsafat ateisme setelah menggeser filsafat teologis Hegel ke ranah antropologi (Hardiman 2011, 198). Karena menurut Feuerbach, sudah semestinya titik tolak dari filsafat adalah realitas inderawi yakni kehidupan manusia itu sendiri.

Lebih lanjut Feuerbach melihat bahwa pada kenyataannya, optimisme sejarah yang menekankan Roh Absolut juga menunjukkan bahwa pemikiran tentang Allah adalah proyeksi manusia belaka. Allah adalah bentukan dari pemikiran manusia saja karena pada kenyataannya tidak lebih dari objek pikiran manusia. Agama pada akhirnya menjadi proyeksi hakikat manusia, yang dianggapnya sebagai Allah, dipercaya, diagungkan dan disembah, sejatinya adalah angan-angan yang diobjektifikasikan dari hakikat manusia (Magnis-Suseno 2006, 66-67). Dengan agama, manusia malah memandang hakikatnya sebagai sesuatu yang berada di luar dirinya. Menurut Magnis-Suseno, hal tersebut memiliki dua konsekuensi. Di satu sisi, hal positif dari agama adalah menjadikan manusia mengenali berbagai kualitas dan sifat yang menunjukkan hakikat dirinya. Namun, pada sisi lain, sayangnya, manusia kemudian lupa dan menganggap bahwa hakikat itu bukan dirinya dan jauh melampaui dirinya. Pada gilirannya manusia justru terasing dari hakikatnya sendiri.

Hal tersebut tentu menjadi masalah serius, karena keterasingan menjadikan manusia kemudian terisolasi dari kesadaran akan hakikat dan potensinya. Oleh sebab itu potensi manusia justru terkungkung dan tak berdaya di hadapan idealisasi hakikatnya, atau lebih tepatnya idealitas yang dikenalnya sebagai Allah. Seperti halnya angan-angan tentang sifat maha kuasa, maha baik dan maha kuat, telah menempatkan Allah jauh melebihi manusia, sehingga harus manusia takut, tunduk dan berharap pasrah kepadanya. Tanpa sadar idealisasi Allah dalam agama membuat dirinya terasing, daripada berusaha untuk menjadi berkuasa, baik dan kuat. Manusia justru semakin jauh dari kemampuan untuk mengaktualisasikan hakikatnya yang sejati (lih. Magnis-Suseno 2006, 66-68).

Maka tampak jelas ketika Feuerbach bertitik tolak pada realitas inderawi, ia ingin sepenuhnya mengutamakan peran manusia dalam realitas. Manusia harus dibebaskan untuk mewujudkan hakikatnya, dengan menyadari bahwa proyeksi yang dibangun sebagai Allah ada dalam diri manusia sendiri. Feuerbach hendak memberikan peran subjek pada manusia yang mampu merealisasikan potensi-

potensinya. Hakikat yang tertinggi dari manusia tidak lagi dipandang sebagai Allah, melainkan akumulasi kualitas sifat-sifat dan potensi-potensi seluruh manusia atau disebutnya dengan *Gattung* (bangsa manusia) yang sejatinya dapat diaktualisasikan (Tjahjadi 2016, 207). Artinya, agar manusia dapat mengaktualisasikan hakikatnya, manusia harus melepaskan diri dari determinasi agama yang melulu hanya berharap pada Allah. Demikian filsafat Feuerbach merupakan suatu antroposentrisme yang melawan filsafat yang metafisis dan idealistis.

RADIKALISASI MARX ATAS KRITIK AGAMA

Marx disadarkan oleh pemikiran antropologis Feuerbach di atas. Marx yang semula juga berasal dari kalangan pengikut Hegel, lalu memilih posisi kontra terhadap Hegelianisme-idealistik. Ia berdiri di posisi yang sama dengan Feuerbach. Salah satunya pemicunya adalah pengaruh Feuerbach yang memberi inspirasi pada Marx tentang arti penting manusia di dalam sejarah. Marx, sama seperti Feuerbach, menolak konsep besar dialektika metafisis Hegel yang didasarkan pada aktualitas Roh Absolut sebagai penentu arah sejarah. Bila Hegel secara dingin memandang fakta dan dinamika sejarah sebagai suatu kepastian dari gerak Roh Absolut, Marx, sepakat dengan Feuerbach untuk menolak tendensi tersebut sebagai suatu ilusi metafisika. Menurut Feuerbach, gerak sejarah harus dilihat secara konkret pada realitas kehidupan manusia, alih-alih melalui ide-konsep metafisis yang abstrak. Oleh sebab itu, ketika Feuerbach mengusulkan bahwa manusialah yang perlu menjadi pusat dari sejarah dan bukan ide-ide, Marx mengembangkan lebih jauh dan memperluas cakupan kajiannya dalam ranah konkret. Yakni menyorot unsur-unsur pembentuk tatanan kehidupan manusia dan masyarakat dalam paradigma materialistik.

Terkait dengan agama, seperti Feuerbach, Marx juga menolak agama dalam muatan idealismenya. Agama lalu dianggapnya hanya sebagai sebuah khayalan yang tidak pernah akan membebaskan manusia. Dalam hal ini, Marx searah dengan Feuerbach yang melihat agama sebagai penghambat, bahkan mempersulit kehidupan manusia di dalam dunia nyata. Karena manusia tidak bisa mengubah struktur masyarakat yang menindas dengan konsep-konsep ilusi seperti agama. Dari situ, Marx kemudian mengembangkan cakupan

kritiknya atas agama terkait dengan fungsi dan peran agama dalam masyarakat.

Namun harus dipahami bahwa Marx tidak sepenuhnya setuju pada kritik agama Feuerbach. Karena ia kemudian melihat masih ada kekurangan dalam pemikiran Feuerbach. Marx menilai bahwa Feuerbach belum sepenuhnya menuntaskan kritiknya. Marx melontarkan pertanyaan, apabila benar bahwa agama adalah khayalan yang menjerat manusia, lantas mengapa manusia merasa membutuhkan agama? Pertanyaan inilah yang belum dijawab Feuerbach dan kemudian sekaligus menjadi dasar kritik radikal Marx terhadap agama dalam hubungannya dengan masyarakat. Karena bagi Marx, kesadaran kritis bahwa konsepsi Allah sebagai rekaan manusia belum dapat menyelesaikan persoalan yang mendasar, yakni mewujudkan kebebasan manusia konkret. Di sinilah dimensi praksis kritik Feuerbach dipermasalahan, karena bagi Marx, kritik agama Feuerbach ternyata masih terlalu abstrak. Dalam tesis ke VI tentang Feuerbach, Marx menyebutkan:

Feuerbach menyelesaikan [masalah] esensi agama menjadi esensi manusia. Tetapi esensi manusia bukanlah abstraksi yang melekat dalam setiap individu. Dalam kenyataannya itu [individu] adalah ensambel hubungan sosial. Feuerbach, yang tidak masuk pada kritisisme terhadap esensi nyata ini, akibatnya dipaksa: [1] Untuk mengabstrak dari proses sejarah dan [justru] menegaskan sentimen agama [*Gemüt*; mind] sebagai sesuatu yang ada pada dirinya sendiri, dan mengajukan suatu proposisi manusia individual yang –terisolasi- [secara] abstrak; [2] Oleh karena itu, esensi manusia, dengan hal itu, hanya dipahami sebagai "genus," sebagai suatu yang internal, generalitas bodoh yang secara alami menyatukan banyak individu.¹ (Marx & Engels 1955, 71).

Dalam kerangka berpikir ini, Marx menunjukkan bahwa kritik Feuerbach belum tuntas karena hanya sampai pada ide abstrak manusia general [*Gattung*]-nya. Alih-alih memberi dasar bagi praksis, kritik tersebut masih menjadi sebuah konsep metafisika yang abstrak. Dengan demikian, sejatinya, Feuerbach malah belum bebas dari proyeksi, dan Feuerbach hanya mengganti ilusi agama dengan ilusi lainnya (Tjahjadi 2016, 239).

Dalam lingkup yang lebih luas, Marx melihat kritik tersebut harus didudukan dalam cakupan realitas kehidupan manusia sebagai masyarakat, di mana ia sendiri melihat bahwa di dalam kenyataan ada struktur-struktur yang menindas seperti yang paling jelas mengemuka adalah ekonomi (Hardiman 2009, 56). Maka Marx beranggapan, bahwa manusia berlari kepada khayalan seperti agama, karena manusia sebenarnya hendak menghindari penderitaannya. Dalam struktur ekonomi kapitalis, masyarakat yang ditindas dan dieksploitasi cenderung dibuat tertidur melupakan penderitaannya. Sementara pada saat yang sama, agama-lah yang menawarkan proyeksi kebebasan dan keselamatan lantas menjadi tempat bernaung dan berharap bagi mereka yang tertindas. Marx melihat dengan curiga bahwa, “[...] manusia membuat agama, agama tidak membuat manusia. Dengan kata lain, agama adalah kesadaran diri dan perasaan diri manusia yang belum menemukan dirinya atau telah kehilangan dirinya lagi. Sementara manusia bukanlah pengada abstrak yang berada di luar dunia. Manusia adalah manusia dunia, negara, masyarakat.”² (Marx & Engels 1955, 41)

Dalam kecurigaan yang lebih radikal, Marx menuduh bahwa agama sengaja diciptakan untuk menjadikan masyarakat irasional dan pasif terhadap kondisi penderitaannya. Marx menyebut,

Negara ini, masyarakat ini, menghasilkan agama, kesadaran dunia terbalik, karena mereka adalah dunia terbalik. Agama adalah teori umum [tentang] dunia, ringkasan ensiklopedis tentangnya, suatu logika dalam bentuk populer, titik terhormat yang spiritualistik, adanya semangat, sanksi moral, [yang] memenuhi rasa khidmat, [suatu] landasan universal untuk penghiburan dan pembenaran. Ini adalah realisasi sifat-fantasi esensi manusia karena esensi manusia tidak memiliki realitas yang sejati. Karena itu, perjuangan melawan agama secara mediatif adalah perjuangan melawan dunia lain, yang mana agama merupakan aroma spiritual³ (Marx & Engels 1955, 41-42).

Tegasnya, agama adalah candu.⁴ Oleh sebab itu, dalam upaya untuk merubah dan membebaskan masyarakat, Marx merasa bahwa ilusi dan khayalan seperti halnya agama harus dikritik. Masyarakat harus disadarkan untuk berpikir

rasional supaya bisa segera bertindak untuk mengubah kondisi kehidupannya. Maka, “penghapusan agama sebagai kebahagiaan khayal masyarakat diperlukan untuk kebahagiaan mereka yang sesungguhnya. Tuntutan untuk melepaskan ilusi tentang kondisinya adalah tuntutan untuk melepaskan kondisi yang membutuhkan ilusi”⁵ (Marx & Engels 1955, 42). Dari sini, Marx kemudian membedakan dua komponen dalam masyarakat yakni “struktur atas”: ideologi, agama, dan konsep-konsep keyakinan abstrak, dan “basis”; struktur ekonomi, mekanisme pasar dan produksi konkret (Tjahjadi 2016, 241-242; Hardiman 2015, 207). Dari pembedaan inilah gagasan materialisme sejarah dikembangkan. Karena menurut Marx, perubahan struktur yang disebutnya basis atau ekonomi jauh lebih penting dari struktur atas yakni ilusi, metafisika, dan agama dalam membebaskan manusia (Hardiman 2015, 207-209).

Dengan demikian penting untuk dicermati, bahwa maksud kritik Marx terhadap agama harus dilihat secara paralel dengan kritiknya terhadap struktur ekonomi masyarakatnya.⁶ Sebagai bentuk sikap kritis terhadap gagasan dan ide-ide, ia melihat bahwa pembebasan dari ideologi dan ilusi merupakan bagian dari upaya mewujudkan perubahan masyarakat dari kondisi konkret. Daniel S. Pals menjelaskan bahwa bagi Marx, untuk memahami persoalan fundamental manusia, hal tersebut tidak bisa lepas dari tatanan materialnya; bahwa meskipun “dari keberadaannya pertama-tama di dalam dunia, manusia dimotivasi oleh ide-ide, tetapi apa yang perhatian yang paling mendasar adalah materi, kebutuhan-kebutuhan dasar untuk bertahan hidup (*survival*)” (Pals 2006, 123).

Maka, apabila mengacu pada apa yang dilihat Marx sebagai masalah konkret dalam kehidupan, yakni adanya penindasan struktural ekonomi kapitalis yang menjerat kebebasan manusia, itulah haruslah diubah secara radikal. Ekonomi pada umumnya hanya dipahami sebagai upaya penimbunan laba atau keuntungan tanpa memikirkan dampaknya bagi kehidupan manusia, sehingga kesadaran diri manusia sebagai makhluk yang bebas direduksi dengan mekanisme industri-produksi (Hardiman 2015, 210-211). Pada akhirnya hidup manusia dihabiskan untuk menjadi sarana produksi tanpa memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan. Oleh sebab itu, dalam pemikiran Marx, terjadinya perubahan radikal pada struktur ekonomi berarti sebuah revolusi yang total.

Dalam konteks struktur ekonomi kapitalis, menurut Marx, revolusi hanya mungkin bila dimotori oleh para proletariat yang sadar akan penindasan dalam sistem kerja. Maka, pertama-tama para proletar atau buruh harus disadarkan bahwa dirinya ditindas dalam fungsinya sebagai sarana produksi. Mereka harus diarahkan untuk memahami kondisi sebenarnya, yakni penghisapan melalui beratnya sistem kerja yang dibebankan sekedar demi upah yang tidak sebanding dengan pekerjaannya. Karena dalam sistem itu, semakin keras para buruh bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, justru para pemilik modal yang semakin diuntungkan (Pals 2006, 124). Demikian dalam interaksi produksi, keduanya merepresentasikan suatu hubungan-hubungan penguasaan dan perampasan hak melalui struktur produksi (Magnis-Suseno 2016, 119-121). Apabila para buruh semakin tergantung untuk terus bekerja kepada para pemilik modal, semakin melebar juga perbedaan kelas menjadi kian senjang.

Marx, dalam konteks tersebut, mencurigai posisi agama dan ide tentang Allah yang mempromosikan sebuah mimpi transenden, menyajikan suatu konsep tentang realitas di seberang kondisi sejarah. Dengan agama, manusia mengenal keselamatan atau pembebasan sebagai janji eskatologis pada akhirnya, sehingga mereka dapat menerima dan mau menjalani kenyataan hidup dalam penderitaan (Tjahjadi 2016, 240). Inilah candu yang berbahaya di mana menurut Marx mekanisme ideologis agama bekerja. Dengan ini, agama sedemikian rupa bisa menjadi alat ideologis yang membenarkan penindasan kehidupan manusia. Maka tidak heran bahwa agama sepenuhnya harus ditolak, karena penindasan pada tataran ideologi sangat berbahaya bagi kebebasan manusia dan menjadikan manusia bersikap secara irasional. Menurut Marx manusia memiliki kemampuan untuk membebaskan dirinya, dengan meruntuhkan struktur ekonomi yang dialaminya. Dengan demikian, manusia tidak bisa lagi mengandalkan agama dan ide Allah yang terus menerus membohongi dan membenarkan kondisi penindasan. Mereka harus didorong untuk bertindak dalam mengupayakan praksis emansipasi.

Marx yang memimpikan suatu masyarakat yang bebas, yakni masyarakat yang tidak lagi terpilah dalam kelas penindas dan yang ditindas, begitu meyakini bahwa berbagai kontradiksi dalam sistem kapitalis pada gilirannya menghasilkan konsekuensi dialektis yang mentransformasikan masyarakat secara radikal. Bahkan, Marx begitu optimis pada dialektika yang terjadi

dalam sejarah merupakan fase-fase yang harus dialami sebagai suatu keniscayaan dari gerak sejarah. Dan dalam hal ini, rupanya Marx tidak sepenuhnya membuang pemikiran Hegel, karena ia meyakini pemahaman tentang dialektika konkret, yang hanya dimungkinkan dalam proses sejarah melalui suatu mekanisme kontradiksi (Pals 2006, 126-127). Marx mengandaikan kontradiksi tersebut bermula dari situasi penindasan yang fatal, dan akan memuncak pada revolusi yang terjadi ketika kelas-kelas yang tertindas melakukan perlawanan. Dengan kata lain, revolusi dengan sendirinya dapat terjadi ketika penindasan sudah total dan sudah matang (Magnis-Suseno 2016, 84).

Demikianlah pada saatnya sejarah akan berubah dengan sebuah revolusi sebagai akibat dari pertentangan kepentingan kedua kelas ekonomi yang senjang. Marx melihat bahwa pertentangan kepentingan antara buruh dan pemilik modal merupakan kondisi objektif yang pasti terjadi. Misalnya saja, di satu pihak, pemilik modal menghendaki keuntungan sebanyak-banyaknya, sedangkan di pihak lain para buruh menghendaki upah setinggi-tingginya dan pengurangan jam kerja. Semakin banyak keuntungan dimiliki oleh segelintir penguasa, sementara di pihak lain semakin banyak buruh yang miskin. Produksi barang-barang semakin masif sementara sebagian besar masyarakat tidak mampu membeli. Dengan begitulah pada saatnya mekanisme struktur ekonomi menjadi irasioal (Magnis-Suseno 2016, 156). Dan dalam situasi tersebut, revolusi akan membunyah melalui pemberontakan dan perlawanan yang mewujudkan perubahan tatanan secara radikal, di mana sistem hak milik diruntuhkan hingga tidak ada lagi kelas penguasa (Magnis-Suseno 2016, 174).

MELIHAT KEMBALI DIALEKTIKA SEJARAH DAN PERSOALAN KRITIK IDEOLOGI

Demikian Marx meramalkan bahwa struktur ekonomi akan berubah, dan pada saatnya masyarakat akan bertransformasi mewujudkan kondisi tanpa kelas yang disebutnya sebagai masyarakat sosialis. Hanya saja ramalan Marx tak kunjung terwujud. Dan malah di kemudian hari, dapat dilihat betapa kapitalisme menjadi sangat adaptif dan mampu berevolusi, sedangkan sebaliknya, gerakan para buruh justru melemah dalam kompromi. Dalam

konteks ini, upaya Lenin pasca revolusi 1917 merupakan tonggak penting dari awal pembakuan ajaran Marx sebagai gerakan ideologis yang diusung Uni Soviet. Menurut Magnis-Suseno, Lenin adalah sosok penting yang mampu menyusun dan mempersiapkan revolusi. Bahkan Lenin juga mampu membangun suatu partai komunis yang terbesar dan menjadi alat implementasi gagasan Marxis sekaligus instrumen perlawanan terhadap kapitalisme dan imperialisme.

Lenin memberlakukan pola kepemimpinan yang sentralistik untuk menjaga visi revolusi dapat mencapai tujuannya. Lenin beranggapan dengan diterjemahkannya ajaran Marx dalam suatu doktrin ilmiah dan aturan yang menata seluruh kehidupan secara ketat dapat menopang terwujudnya mimpi emansipasi masyarakat sosialis (Magnis-Suseno 1995, 162-165). Hanya saja, apa yang dilakukan Lenin, yang juga diteruskan oleh Stalin, tak ubahnya suatu ideologisasi yang berbahaya. Karena bukannya menghancurkan penindasan, sistem yang dibangun malah melahirkan penindasan yang baru. Penerapan suatu tafsir resmi –ortodoksi- terhadap Marxisme rupanya tak kalah ambivalen, karena negara komunis yang didirikan Lenin menjelma sebagai sebuah rezim diktator yang mengerikan. Artinya, dengan menjadikan Marxisme sebagai ideologi yang tertutup, ia justru mengalami deviasi yang membelokkannya dari cita-cita pembebasan dari Marx (Magnis-Suseno 1995, 162-165).⁷

Di kemudian hari, para pemikir dalam kalangan Mahzab Frankfurt muncul sebagai generasi Marxis yang baru dan mengkritik gerakan ideologis Marxisme-ortodoks yang diterapkan Lenin dan Stalin. Para pemikir Mahzab Frankfurt menolak mewujudkan suatu pembebasan melalui kekerasan dan penindasan. Mereka mengkritik, dengan menjadikan Marxisme sebagai sebuah doktrin resmi, gagasan Marx justru kehilangan muatan emansipatorisnya (Sindhunata 2019, 32-33). Para pemikir Mazhab Frankfurt menggaungkan upaya untuk kembali pada semangat pembebasan Marx dengan mengkritik suatu totalisasi ideologis. Dan para pemikir Mahzab Frankfurt lalu meradikalisasikan kritik ideologi Marx untuk membangun kritik terhadap struktur kesadaran masyarakat. Dari sinilah kemudian Mazhab Frankfurt, yang diprakarsai oleh dua tokoh pentingnya Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, mengembangkan kritik Marx dalam suatu Teori kritis; suatu teori yang dapat mengubah keadaan (Magnis-Suseno 2016, 208).

Dalam Teori kritis Mazhab Frankfurt, penindasan secara ideologis kian kompleks terjadi dalam masyarakat. Dengan mengembangkan kritik Marx dan memadukannya dengan psikoanalisa dari Sigmund Freud, Teori kritis hendak menunjukkan betapa penindasan dapat terjadi secara sukarela. Ideologi kekuasaan, telah sedemikian rupa memanipulasikan kesadaran masyarakat, tidak hanya terjadi dalam cara berpikir ekonomis, namun semakin kompleks dalam bidang-bidang yang menjangkau kehidupan seluruhnya (Hardiman 2009, 55-57). Dan dalam pandangan Teori kritis, ilmu pengetahuan justru menjadi instrumen bagi agenda kekuasaan daripada menuntun pada pencerahan. Oleh sebab itu, Teori kritis menilai bahwa harus ada perubahan radikal, yang diandaikan melalui perubahan orientasi ilmiah pada praksis emansipasi. Maka pertama-tama, mereka ingin melakukan perubahan dalam cara pandang tentang rasionalitas ilmiah, dengan memberinya orientasi pada upaya-upaya pembebasan (Magnis-Suseno 2016, 207-211).⁸

Hanya saja hal tersebut sulit mendapatkan bentuk implementasi praktisnya. Teori kritis pada akhirnya mengalami kebuntuan karena praksis yang dibangun mengarah pada gerakan-gerakan konfrontasi dan usaha pengambilalihan kekuasaan (Hardiman 2009, 81). Barulah seorang Jürgen Habermas, tokoh yang semula berada dalam lingkungan Mazhab Frankfurt, mencoba memberi terobosan. Habermas menunjukkan bahwa kegagalan Teori kritis Mazhab Frankfurt disebabkan oleh keterbatasan epistemologi yang diwarisi sejak Marx. Bagi Habermas, Marx sudah berjasa dalam meletakkan suatu pendasaran rasionalitas kritis yang berorientasi pada pembebasan manusia. Hanya saja, menurut Habermas, Marx melihat struktur kehidupan sosial manusia secara sempit hanya melalui paradigma ekonomis yakni kerja. Marx mengandaikan bahwa interaksi sosial terjadi dalam pola rasionalitas kerja yang bersifat mekanis, sehingga tidak mengherankan bila Marx melihat bahwa dialektika perubahan sosial dapat terjadi melalui revolusi, atau konfrontasi yang bersifat fisik. Dan rupanya paradigma ini juga yang menghantarkan Teori kritis pada kebuntuannya, sebab transformasi secara umum cenderung dipahami sebagai sebuah gerakan revolusioner yang konfrontatif. Bila Marx, maupun Teori kritis cenderung mendorong suatu pola pikir revolusioner dalam konfrontasi kekuatan masa, maka keduanya jatuh pada pola ideologis yang berorientasi pada kekerasan dan kekuasaan yang menindas. Hal senada dengan apa yang dilakukan para tokoh Marxisme-

ortodoks. Habermas menawarkan sebuah tafsir baru atas masyarakat dengan melihat bahwa interaksi sosial tidak hanya terjadi dalam skema mekanistik kerja (Habermas 1971, 91-98).

Bagi Habermas, paradigma kerja sebagaimana ada di dalam pola pikir Marx merepresentasikan sebuah relasi subjek-objek, di mana manusia menjadi subjek atas objek yang dikuasainya, yang mana terjadi seperti manusia menguasai alam (Hardiman 2009, 81). Dan menurut Habermas, relasi manusia dengan manusia yang lainnya berbeda yakni bersifat intersubjektif. Menurut Habermas, emansipasi hanya dapat terwujud manakala manusia dapat saling berperan sebagai subjek. Maka, Habermas menawarkan sebuah alternatif paradigma rasionalitas komunikasi. Disinilah Habermas mengatasi Marx sekaligus para pendahulunya di Mazhab Frankfurt, bahwa praksis emansipasi dapat terjadi dalam suatu relasi komunikasi yang bersifat intersubjektif.

Menurut Habermas, Marx terbatas melihat bahwa salah satu praksis aktualisasi diri manusia hanya kerja. Dan bagi Marx dengan kerja itu pula, perubahan struktur kehidupan ditentukan berdasarkan perubahan tatanan produksi. Sedangkan bagi Habermas, paradigma kerja yang ditawarkan Marx masih terbatas pada dimensi kognitif-teknis yang berorientasi pada pola relasi penguasaan subjek atas objek di luar dirinya (Wuthrow, Hunterm Bergesen dan Kursweil 1984: 289). Hal ini hanya berlaku pada rasionalitas teknologis yang dicontohkan dari usaha manusia sebagai subjek yang mengembangkan berbagai sarana untuk mengelola, menguasai dan memanipulasi alam bagi kepentingan subjek.

Hal tersebut tentu tidak bisa diterapkan di dalam realitas sosial di mana manusia harus berinteraksi dengan manusia lainnya sebagai sesama subjek. Menurut Habermas, dalam pola relasi sosial berlaku dimensi komunikasi dengan orientasi pada kesepahaman antar subjek. Sebagaimana Hardiman menjelaskan hal tersebut:

Di sini, sebagai ganti “paradigma kerja”, Habermas mengacu pada “paradigma komunikasi”. Implikasi dari paradigma baru ini adalah memahami *praxis* emansipatoris sebagai dialog komunikatif dan tindakan komunikatif yang menghasilkan pencerahan. Hal itu bertolak belakang dengan teori Marxis klasik yang menempuh jalan

revolusioner untuk menjungkirbalikkan struktur masyarakat demi terciptanya masyarakat sosialis yang dicita-citakan. Habermas menempuh *jalan konsensus* dengan sarana terciptanya *demokrasi radikal*, yaitu hubungan sosial yang terjadi dalam lingkup *komunikasi bebas penguasaan* (Hardiman 2009, 91).

Hal itu membawa implikasi yang sangat luas. Sebelumnya, dalam asumsi adanya struktur bangunan atas (ideologi, gagasan, agama) dan bangunan basis (ekonomi), Marx menganggap basis atau ekonomi lebih utama sehingga secara kritis ia menolak sepenuhnya bangunan atas seperti agama, ide-ide atau gagasan dan ideologi. Sedangkan bagi Habermas, semuanya itu memiliki hubungan yang tidak bisa dipisahkan dalam kapasitas rasionalitas subjek.

Habermas mengakui bahwa kondisi konkret harus dirubah, dan hal itu tidak serta-merta dapat dilakukan dengan menolak seluruhnya tendensi ideologis yang ada di dalam diri subjek. Melalui komunikasi, baik gagasan, ideologi dan agama dapat dikritisi secara rasional untuk menemukan orientasi emansipasi melalui tindakan komunikasi. Demikian di dalam komunikasi, diandaikan bahwa subjek *memiliki kebebasan dan dapat mengambil jarak kritis* terhadap kecenderungan ideologisasi sempit. Habermas mengatakan:

Dalam tindakan komunikatif, peserta tidak terutama berorientasi pada keberhasilan individu mereka sendiri; mereka mengejar tujuan individu mereka dengan syarat bahwa mereka dapat menyelaraskan rencana aksi mereka berdasarkan definisi situasi bersama. Dalam hal ini, negosiasi definisi situasi adalah elemen penting dari pencapaian interpretif yang diperlukan untuk tindakan komunikatif⁹ (Habermas 1987a, 286).

Menurut Habermas, tidak mungkin manusia dapat melepaskan sepenuhnya pengaruh-pengaruh konteks dunia kehidupan (*Lebenswelt*) yang membentuk pandangan tentang dunianya (*world-view*). Oleh sebab itu, komunikasi yang diintroduksi oleh Habermas tidak bertujuan untuk mengganti suatu ideologi dengan ideologi lainnya, namun menjalin sebuah interaksi sosial dalam komunikasi rasional untuk mencapai kesepakatan antar subjek yang terlibat. Sebutnya, “Dengan ini, pola budaya interpretasi, evaluasi, dan ekspresi menyajikan sumber daya untuk pencapaian saling pengertian oleh peserta

yang ingin menegosiasikan definisi umum dari suatu situasi, dan dalam kerangka itu, untuk sampai pada konsensus mengenai sesuatu di dunia”¹⁰ (Habermas 1987b, 125).

Dengan demikian, Habermas telah mendudukan persoalan kritik ideologi pada taraf epistemologi, yang dalam terang tersebut, Habermas masih mengandaikan adanya peran-peran dari “bangunan atas” dalam diskursus tentang “bangunan basis”. Atau dengan kata lain, meski dalam kategori rasionalitas dalam membicarakan transformasi sosial, Habermas, mengatasi Marx dan para pendahulunya di Mazhab Frankfurt, berupaya untuk melibatkan komponen-komponen “bangunan atas” yang beroperasi di dalam kehidupan manusia. Dengan demikian, perubahan sosial tidak bisa sepenuhnya mengabaikan tata nilai, ekspresi-ekspresi keyakinan dan kepercayaan, kebenaran-kebenaran yang menjadi referensi nilai kehidupan. Hal ini pula berarti, menurut Habermas, jelas masih ada ruang bagi keterlibatan agama dalam kehidupan masyarakat (lih. Sunarko 2010, 228-237).

PENUTUP

Pada akhirnya dapat dipahami bahwa masalah yang paling mendasar adalah tentang kekuasaan yang membelenggu kebebasan manusia. Dari Marx, kritik ideologi yang dibangunnya berorientasi pada penghancuran struktur-struktur kekuasaan yang menindas. Maka, apa saja yang menyokong suatu *Status Quo*, harus ditolak demi mewujudkan sebuah tatanan yang manusiawi. Dalam hal ini, agama secara khusus dilihat sebagai penyokong struktur yang harus dicurigai. Bagi Marx, agama pada akhirnya hanya menjadi candu yang menawarkan eskapisme dalam ilusi daripada sebuah daya perubahan bagi masyarakat. Dengan demikian, agama pun dipandang hanya sebatas sebagai instrumen ideologis yang memanipulasi. Satu hal pokok yang penting dari kritik Marx di sini adalah, bahwa penindasan terhadap kemanusiaan tidak bisa dibenarkan.

Dalam gagasan tentang agama, Marx mewariskan suatu paradigma kritis yang tidak pernah lekang ketika berhadapan dengan kecenderungan ideologisasi. Tidak bisa disangkal juga bahwa agama harus dipandang secara kritis untuk menghindari kecenderungan ideologisnya. Dalam hal ini, fungsi kritik agama dari Marx cukup relevan utamanya dalam memahami gejala

instrumentalisasi agama dalam kepentingan-kepentingan yang bersifat ideologis-kekuasaan. Dari kritik Marx, kita diajak untuk curiga terhadap potensi penindasan dari ideologi yang menjelma dalam struktur. Dalam hal ini, Marx melihat agama bisa menjadi penyokong dari struktur yang menindas.

Meski juga hal tersebut harus juga dipahami secara kritis, karena argumentasi Marx tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Sampai saat ini, prediksi Marx tidak juga terbukti bahwa agama dapat ditolak sepenuhnya. Malah, pengaruh agama kian terasa utamanya dalam kehidupan politis. Dalam hal ini Habermas dengan tajam dapat menunjukkan titik lemah kritik Marx yang masih terkungkung dalam pola kekuasaan: suatu kecenderungan ideologis yang sejatinya menjadi sasaran kritik Marx. Habermas, kemudian mempertajam paradigma kritik ideologi dari Marx untuk menunjukkan potensi emansipasinya justru dengan mengandalkan kapasitas rasio kritis. Apa yang menjadi argumentasi Habermas adalah bahwa transformasi sosial menemukan alternatifnya melalui komunikasi yang bebas, di mana setiap gagasan dalam praktik sosial dapat dicermati dan dikritisi. Di sini Habermas memberi terobosan yang secara epistemologis memperbaiki kritik ideologi Marx. Implikasinya, bilamana Marx curiga dan menolak seluruh “bangunan atas” dalam kehidupan manusia, Habermas justru memberi ruang bagi “bangunan atas”, termasuk agama sebagai bagian dari realitas sosial yang harus dikomunikasikan secara rasional.¹¹ Dalam hal ini, Habermas juga tidak menutup kemungkinan bahwa agama dapat memberi kontribusi yang positif dalam kehidupan masyarakat. Sejauh mana agama menyembunyikan kepentingan dan orientasi pada kekuasaan? Dalam pertanyaan inilah muatan dari kritik ideologi sejak Marx hingga Habermas cukup relevan.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Hardiman, F. Budi. 2009. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2015. *Pemikiran-Pemikiran yang membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: Erlangga, 2011, cetakan ke-6.
- Habermas, Jürgen. 1987a. *The Theory of Communicative Action vol I; Reason and The Rationalization of Society*, terj. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- _____. 1987b. *The Theory of Communicative Action vol II; Lifeworld and System: A Critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1971. *Toward a Rational Society*, London: Heinemann.
- Marx, Karl & F. Engels. 1955. *On Religion*, Moskow: Foreign Language Publishing House.
- Magnis-Suseno, Franz. 2016. *Dari Mao ke Marcuse: Percikan Filsafat Marxis pasca Lenin*, Jakarta: Gramedia.
- _____. 1992. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2006. *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2016. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, cetakan ke-10.
- Pals, Daniel S. 2006. *Eight Theories of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Sindhunata. 2019. *Dilema Usaha Manusia Rasional: Teori Kritis Mahzab Frankfurt, Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno*. Jakarta: Gramedia.

Sunarko, A. 2010. “Ruang public dan Agama menurut Habermas”, dalam F. Budi Hardiman. *Ruang Publik: Melacak “partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius.

Tjahjadi, Simon P. L. 2016. “Filsafat Marx, Agama dan Teologi”, dalam Wahyu S. Wibowo dan Robert Setio (ed), *Teologi yang Membebaskan dan Membebaskan Teologi*, Yogyakarta: Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana dan Taman Pustaka Kristen.

_____. 2004. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius.

_____. 2007. *Tuhan para Filsuf dan Ilmuwan: Dari Descartes sampai Whitehead*, Yogyakarta: Kanisius.

Wuthnow, Robert., James Davison Hunter, Albert Bergesen, Edith Kurzweil. 1984. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, London: Routledge.

Catatan Akhir

¹ Feuerbach resolves the religious essence into the human essence. But the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations.

Feuerbach, who does not enter upon a criticism of this real essence, is consequently compelled: [1] To abstract from the historical process and to fix the religious sentiment [*Gemut*] as something by itself and to presuppose an abstract –isolate- human individual. [2] The human essence, therefore, can with him be comprehend only as “genus,” as an internal, dumb generality which merelu *naturally* unites the many individual.

² The basis of irreligious criticism is: Man makes religion, religion does not make man. In other words, religion is the self-consciousness and self-feeling of man who has either not yet found himself or has already lost himself again. But man is no abstract being squatting outside the world. Man is the world of man, the state, society.

³ This state, this society, produce religion, a reversed world-consciousness, because they are a reversed world. Religion is the general theory of that world, its encyclopaedic compendium, its logic in popular form, its spiritualistic point *d'honneur*, its enthusiasm, its moral sanction, its solemn completion, its universal ground for consolation and justification. It is fantastic realization of the human essence because the human essence has no true reality. The struggle against religion is therefore mediately the fight against the other world, of which religion is the spiritual aroma.

⁴ Religious distress is at the same time the expression of real distress and the protest against real distress. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of heartless

world, just as it is the spirit of a spiritless situation. It is the opium of the people. Karl Marx & F. Engels, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy", dalam *On Religion*, 1955, h. 42

⁵ The abolition of religion as the *illusory* happiness of the people is required for their *real* happiness. The demand to give up the illusions about its condition is the *demand to give up a condition which needs illusions*. The criticism of religion is therefore in *embryo the criticism of the vale of woe*, the *halo* of which is religion

⁶ Dalam konteks masyarakat Jerman sebagai sasaran kritiknya, Marx menyebutkan: Meanwhile, once modern politico-social reality itself is subjected to criticism, once criticism rises to truly human problems, it finds itself outside the German *status quo* or else it would reach out for its object below its object. An example. The relation of industry, of the world of wealth generally, to the political world is one of the major problems of modern times. In what form is this problem beginning to engage the attention of the Germans? In the form of protective duties, of the prohibitive system, of national economy. Marx & Engels 1995, h. 46

⁷ Adapun beberapa tokoh yang terkenal seperti George Lukacs dan Karl Korsch, mendapat penolakan dan justru dicurigai ketika mencoba untuk menyajikan kembali sebuah penelusuran terhadap ajaran Marx, dan dianggap melenceng dari ajaran ortodoks tersebut. Namun harus dilihat pula bahwa Lukacs dan Korsch berada dalam afiliasi terhadap partai-partai komunis. Oleh karena itu, sorotan dari Moskwa pun cukup ketat dan tidak memberi pilihan pada gerakan lain di luar ajaran ortodoks. Lih. Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, hlm. 162- 165

⁸ Horkheimer kemudian melihat bahwa persoalan modernitas juga mengakar pada krisis rasionalitas. Bahwa pada kenyataannya, modernitas yang mengagungkan rasio, justru memunculkan berbagai masalah. Melalui beberapa peristiwa yang tengah melanda Eropa, dari Fasisme Nazi, Stalinisme, hingga kejahatan dalam Perang Dunia II, rupanya melahirkan refleksi yang cukup kritis terhadap rasionalitas. Bahwa kemajuan yang selama ini diimpikan, justru menjadi sebuah penghancuran kemanusiaan yang kejam. Rasionalitas rupanya hanya menjadi "sarana kalkulasi penguasaan dunia". Franz Magnis-Suseno, *Dari Mao ke Marcuse*, h. 211

⁹ In communicative action participants are not primarily oriented to their own individual successes; they pursue their individual goals under the condition that they can harmonize their plans of action on the basis of common situation definitions. In this respect the negotiation of definitions of situation is an essential element of the interpretive accomplishment required for communicative action

¹⁰ According to this, cultural patterns of interpretation, evaluation, and expression serve as resources for the achievement of mutual understanding by participants who want to negotiate a common definition of a situation, and within that framework, to arrive at a consensus regarding something in the world.

¹¹ Di kemudian hari, Habermas dikritik oleh muridnya Axel Honneth dengan konsep rekognisi (*recognition*). Honneth memperluas potensi kritik Teori kritis yang dikembangkan Habermas, dengan menunjukkan kelemahan komunikasi rasional. Menurut Honneth, Habermas masih terbatas pada menerapkan standar universal dengan rasionalitas, dan dengan itu emansipasi yang digagasnya terbatas. Honneth menawarkan *recognition* yang dikembangkannya dari Hegel untuk lebih awas terhadap pluralitas.