

Menggugat Hegemoni Antroposentrisme Melalui Dekonstruksi Hermeneutika Ekologis

Bapthista Mario Yosryandi Sara

marioyosryandi30@gmail.com

Universitas Nasional

Abstrak

Krisis iklim dan kehancuran alam akhir-akhir ini merupakan gejala multidimensi yang tidak cukup dipahami dengan pendekatan ilmiah dan teknokratik semata. Perlu adanya kajian secara filosofis akar dari krisis tersebut, yaitu dominasi paradigma antroposentris terhadap relasi manusia dan alam. Dengan analisis filsafat ekologi, etika lingkungan, hermeneutika, ekofenomenologi, serta antroposentrisme, artikel ini berusaha untuk membongkar cara berpikir yang menempatkan manusia sebagai sentral eksistensi dan mengobjektifikasi alam layaknya sumber daya privat. Tulisan ini hendak menegaskan, bahwasannya keberlanjutan ekologi menuntut pembalikan paradigma menuju etika biosentris dan teosentris, serta mengajukan kritik atas diskursus pembangunan berkelanjutan yang masih terjebak di balik logika kapitalistik dan modernisme. Melalui telaah teoritis dan kajian literatur atas kehancuran lingkungan di negara-negara dunia ketiga—terhususnya Indonesia, artikel ini memperlihatkan jika kehancuran ekosistem di abad-21 merupakan bagian dari krisis cara berpikir manusia itu sendiri; antroposentris, ekstraktif, dan kapitalis. Maka dari itu, menuju transisi yang berkelanjutan, perlu revolusi ontologis dan etis dengan memandang alam dan kehidupan di sekitarnya sebagai suatu kesatuan, subjek bukan objek eksploitasi.

Kata Kunci: *Antroposentrisme; Krisis Lingkungan; Perubahan iklim; Filsafat Ekologi; Keberlanjutan; Keadilan*

Pendahuluan

Dewasa ini krisis ekologis—yang ditandai oleh perubahan iklim global, naiknya permukaan laut, deforestasi berskala besar, perampasan ruang hidup (*land grabbing*), dan punahnya keanekaragaman hayati di berbagai belahan dunia—bukan sekadar akumulasi dari bencana alam atau disfungsi sosial-kultural semata. Fenomena demikian merupakan simptom dari krisis peradaban yang lebih dalam dan struktural. Ia bukan hanya kegagalan teknis dalam pengelolaan lingkungan, melainkan ekspresi dari sistem pengetahuan dan nilai yang membentuk relasi manusia dengan alam sejak berabad-abad. Selama dua dekade terakhir, laporan ilmiah dari *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC; 2023), *Stockholm Resilience Centre* (SRC; 2007), hingga gerakan lingkungan akar rumput menunjukkan, bahwa sistem kehidupan di bumi sudah melampaui banyak batas planetari (*planetary boundaries*), yang berpotensi membawa akan bumi menuju kondisi *hothouse Earth*¹—suatu situasi umpan balik iklim yang mempercepat kehancuran biosfer.

Ironisnya, meski sudah banyak disepakati pelbagai perjanjian internasional sejak *Kyoto Protocol* (1997), *Paris Agreement* (2016), *Agenda Sustainable Development Goals* (SDGs; 2015), hingga muncul upaya transisi energi global, mekanisme *carbon offsetting*, dan promosi ekonomi hijau (*green economy*), nyatanya

1 Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., et al. (2018). "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), hlm. 8252-8259.

krisis ekologis terus melaju secara eksponensial. Upaya tersebut terbukti belum mampu melampaui nalar pembangunan bercorak eksploitatif yang melekat dalam paradigma modernitas kapitalistik. Justru seperti dibahas oleh Büscher dan Fletcher (2020),² banyak kebijakan keberlanjutan kontemporer direduksi menjadi solusi teknokratis yang melayani kepentingan akumulasi kapital. Dengan kata lain, solusi semu tersebut mereproduksi wujud baru dari ekstraktivisme hijau (*green extractivism*) yang merampas ruang hidup masyarakat dan memperlebar jurang ketimpangan struktural di sektor lingkungan.

Masalah lingkungan hidup hari ini tidak lagi dipahami layaknya permasalahan sektoral yang terisolasi. Ia menuntut pembacaan ulang terhadap konstruksi pemikiran modern, terutama terhadap dikotomi antara manusia dan semesta. Di sinilah pentingnya pendekatan filsafat sebagai jalan kritis untuk menyelami akar metafisik, epistemologis, serta yang etis dari relasi manusia dan alam. Krisis ekologis sendiri merupakan krisis cara manusia “*menjadi ada di dunia*” atau dalam istilah Heideggerian (1977),³ krisis dari *Seinsvergessenheit*—lupa akan hakikat keberadaan yang bukan hanya manusiawi, tetapi juga ekologis.

Salah satu akar yang cukup kontras dari krisis tersebut ialah antroposentrisme: pandangan yang menempatkan manusia layaknya pusat dan ukuran segala sesuatu, serta menjadikan alam sebagai objek subordinat untuk dieksploitasi. Antroposentrisme ini, yang oleh Descartes (1998)⁴ dikatakan saja ide filosofis, namun telah menjadi fondasi epistemologis sains modern, dan diistilah oleh Moore (2015)⁵ yakni kapitalisme industri, dan proyek kolonialisme yang mengobjektifikasi alam dan juga masyarakat adat. Dalam persimpangan ini, kritik terhadap antroposentrisme bukan semata bersifat moral, tapi ontologis—artinya menantang struktur keberadaan dan pengetahuan yang memisahkan manusia dari dunia alamnya.

Dengan demikian, untuk merumuskan suatu jawaban radikal atas situasi ekologis hari ini,

dibutuhkan suatu *ontological turn* dalam memandang alam: bukan sebagai *resource*, tetapi sebagai *relational being*; bukan sebagai objek pasif, tetapi sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik, agensi, dan hak untuk hidup. Di sinilah pentingnya memahami filsafat ekologis sebagai medan kontestasi terhadap paradigma antroposentris dan juga ruang refleksi untuk membangun *cosmopolitics* yang melibatkan seluruh makhluk hidup (Latour, 2004).⁶

Tulisan ini menawarkan permenungan kritis dan kontemplatif terhadap dominasi perspektif yang membentuk relasi manusia dan alam, dengan menggali kontribusi dari tiga pendekatan filsafat ekologis; (1) ekosentrisme yang menolak dominasi nilai instrumental atas alam dan menegaskan nilai intrinsik ekosistem (Naess, 1989);⁷ (2) ekofeminisme yang mengungkap relasi antara penindasan terhadap alam dan subordinasi terhadap perempuan dalam kerangka patriarki kapitalistik (Shiva, 1988);⁸ dan (3) filsafat kontinental yang menafsirkan kembali ontologi relasional melalui Heidegger, Merleau-Ponty, hingga Bruno Latour. Dengan ragam pendekatan ini, diharapkan muncul khazanah pemikiran baru (*new perspective*) tentang keberlanjutan ekologis yang tidak hanya adil seturut konsep teknokratis dan ekonomis, akan tetapi secara ontologis dan etika.

Metode Penelitian

Penelitian ini mengedepankan pendekatan kualitatif dengan landasan filsafat hermeneutika sebagai acuan interpretatif utama dan metode kajian pustaka (*library research*) untuk teknik pengumpulan literatur maupun data. Kerangka ini dipilih karena permasalahan yang dikaji bersifat normatif-kritis dan konseptual, yakni menyangkut bagaimana manusia memaknai relasinya dengan alam serta mendefinisikan ulang konsep keberlanjutan untuk menghadapi kehancuran alam dan krisis iklim. Fokus utama kajian ini bukan pada data empiris menurut pengertian positivistik, tetapi pemahaman mendalam (*verstehen*) terhadap teks-teks filsafat lingkungan hidup yang memuat kritik atas cara berpikir antroposentris.

Analisis hermeneutika filosofis yang dipakai dari penelitian ini, berpedoman pada pemikiran Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Gadamer di dalam karyanya “*Truth and Method (1960)*” menekankan pentingnya

2 Büscher, B., & Fletcher, R. (2020). *The Conservation Revolution: Radical Ideas for Saving Nature*. Verso, hlm. 19-21.

3 Heidegger, Martin. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Terjemahan William Lovitt. New York: Harper & Row, hlm. 26

4 Descartes, R. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Hackett Publishing, hlm. 17-20.

5 Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso. hlm. 13-15.

6 Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press. hlm. 59-63.

7 Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press. hlm. 29-32.

8 Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books. hlm. 38-39.

efek sejarah (*wirkungsgeschichte*) dan pra-pemahaman (*Vorverständnis*) melalui proses penafsiran teks.⁹ Hal ini memungkinkan pemaknaan ulang teks-teks klasik atau kontemporer dalam dimensi krisis iklim masa kini. Ricoeur (1970) pun melengkapi pendekatan ini dengan basis “hermeneutika kecurigaan” yang membuka ruang untuk membaca dokumen secara kritis terhadap struktur dominasi dan ideologi, khususnya yang mengobjektifikasi alam.¹⁰

Oleh karena itu, metode penelitian ini tidak sekadar bersifat interpretatif, tetapi juga reflektif, otokritik, dan kritis. Proses penafsiran pun dilakukan dengan mengaitkan wacana-wacana filsafat lingkungan seperti *deep ecology* dari Naess (1973), ekofeminismenya Plumwood (1993), dan kritik ekonomi politik karbon menurut perspektif Foster (2000) dengan realita sosial-ekologis masa kini yang ditandai oleh ekspansi ekstraktivisme, privatisasi sumber daya alam, dan perubahan iklim global. Tinjauan ini menolak pemisahan kaku antara ranah epistemologis dan praksis ekologis; justru sebaliknya, ia berangkat dari keyakinan bilamana pemikiran filsafat memiliki potensi subversif terhadap hegemoni epistemik antroposentris.

Kemudian, pendekatan interdisipliner yang berusaha menggabungkan filsafat ekologi, dan studi ekonomi politik lingkungan menjadi relevan untuk menyusun pemahaman holistik atas krisis iklim sebagai suatu fenomena multidimensional. Karenanya, metode penelitian ini memposisikan filsafat bukan sebatas refleksi normatif, namun praksis epistemik yang mampu membongkar kedok atau akar-akar teologis, politis, dan ontologis dari kehancuran ekologi di era kontemporer. Tujuannya tidak lain merupakan rekonstruksi kerangka pemikiran dominan yang melanggengkan banalitas ruang hidup begitu masif, maupun merumuskan kemungkinan arah baru keberlanjutan yang adil secara sosial, ekologis, dan intergenerasional.

Antroposentrisme dan Akar Filsafat dari Krisis Ekologis

Krisis ekologis kontemporer bukanlah fenomena yang berdiri sendiri, melainkan ekspresi dari suatu krisis peradaban yang mendalam—krisis cara berpikir, merasakan, dan relasi manusia dengan dunianya. Dari gagasan ini, antroposentrisme tidak sekadar diilhami

semacam kecenderungan untuk memprioritaskan kepentingan manusia di atas makhluk hidup lainnya, melainkan struktur ontologi dan epistemologis secara sistemik membentuk relasi dominatif manusia pada alam. Serupa paradigma yang menempatkan manusia layaknya pusat nilai, makna, dan tujuan dunia, antroposentrisme telah membentuk fondasi bagi sistem sosial, ekonomi, dan ilmiah yang eksploitatif.

Jejak awal antroposentrisme dapat ditelusuri dalam filsafat Yunani Kuno, di mana Aristoteles misalnya menempatkan manusia sebagai “animal rationale”—mahluk hidup yang secara kodrati superior karena kapasitas berpikirnya.¹¹ Tetapi struktur berpikir ini mendapatkan bentuk sistemik dan hegemonik dari filsafat modern, khususnya melalui René Descartes. Dalam *Meditations on First Philosophy*, Descartes (1986: 19)¹² mengatakan, “*I am a thinking thing,*” yang menandai pemisahan radikal antara subjek yang berpikir (*res cogitans*) dan dunia material yang membentang dan pasif (*res extensa*). Alam, dengan demikian, kehilangan statusnya sebagai suatu entitas yang hidup dan otonom, dan menjadi sekadar mekanisme buta yang tunduk pada analisis, prediksi, dan kontrol manusia.

Pemisahan dualistik ini (subjek–objek, manusia–alam, rasio–emosi) merupakan landasan dari epistemologi positivistik yang menggerakkan ilmu pengetahuan modern. Berdasarkan logika ini, pengetahuan berarti kekuasaan (*knowledge as power*), sebagaimana ditegaskan oleh Francis Bacon (1980)¹³ bahwa “alam harus disiksa agar mengungkapkan rahasianya”. Maka, alam tidak dipahami, melainkan dikomodifikasi, direduksi menjadi data, dan dieksploitasi layaknya sumber daya demi tujuan produktivitas ekonomi. Transformasi ini menjadikan krisis ekologis sebagai produk struktural dari sistem pengetahuan dan ekonomi kapitalistik yang saling menopang.

Dari karyanya *The Question Concerning Technology* (1977), Heidegger menunjukkan jika cara berpikir teknologis modern (*Gestell*) bukanlah sekadar metode, melainkan cara manusia “mengungkap” (*entbergen*) dunia layaknya *standing-reserve* (*Bestand*)—yaitu

9 Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and Method* (2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall). New York: Continuum. Hal. 265-380.

10 Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press. Hal. 33-84.

11 Aristotle. (1998). *Politics*. Terjemahan. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing. Book I, 1253a.

12 Descartes, René. (1986). *Meditations on First Philosophy*. Terjemahan John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press. Hal. 17-27

13 Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row. Hal. 169-224.

persediaan sumber daya yang selalu tersedia untuk dimobilisasi demi kebutuhan manusia.¹⁴ Corak pengungkapan itu, lalu menyamakan relasi kuasa dan menormalisasi perusakan alam sebagai proses normatif dan objektif. Lebih lanjut, Heidegger (1977) menulis seyogyanya esensi dari teknologi bukanlah alat melainkan “*a way of revealing*” yang mengaburkan kediaman otentik manusia di dunia (*dwelling*).¹⁵ Di sini, manusia tidak lagi “tinggal” bersama dunia, tapi mendirikan dirinya seperti penguasa dunia, dan karenanya menjadi “bahaya terbesar” bagi keberadaan itu sendiri.

Kemudian, berangkat dari kritik metafisik Heidegger, Murray Bookchin pun menawarkan kritik struktural yang lebih eksplisit. Melalui *The Ecology of Freedom* (2005), Bookchin menegaskan bahwa akar dari krisis ekologi bukan hanya cara berpikir manusia terhadap alam, namun struktur sosial yang hierarkis dan eksploitatif—Ekologi alam bergantung pada ekologi sosial.¹⁶ Relasi dominatif akan alam, muncul dari tradisi dominasi di antara manusia itu semata: patriarki, perbudakan, kapitalisme. Maka itu, penyelamatan ekologi mensyaratkan revolusi sosial itu tidak sebatas perubahan sikap individual. Bookchin menolak pendekatan spiritualistik atau *deep ecology* yang abai kepada persoalan ketimpangan sosial, dan justru menekankan sekiranya hanya masyarakat egaliter—tanpa kelas dan dominasi—yang mampu memelihara relasi saling ketergantungan dengan alam.

Paradigma ini, sejatinya mendapat penguatan dari salah satu pemikir feminis ekologis seperti Val Plumwood. Menelisik *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), di situ Plumwood menginterpretasi bagaimana logika dominatif dalam filsafat Barat dibangun atas dikotomi hierarkis: budaya > alam, rasio > emosi, laki-laki > perempuan, manusia > hewan—siklus tersebut diilhaminya dengan *nature is cast as the inferior and subordinated Other*.¹⁷ Selaras dengan pandangan tersebut, antroposentrisme tidak dapat dipisahkan dari kolonialisme epistemik, patriarki, dan rasisme yang menjustifikasi eksploitasi global atas tubuh, tanah, dan masyarakat adat. Karena itulah, perjuangan ekologis pun merupakan gerakan dekolonial dan feminis yang membongkar bayang-

bayang filosofis dominasi.

Mengutip Carolyn Merchant dari *The Death of Nature* (1980), jika Revolusi Ilmiah bukan sebatas perihal tonggak kemajuan, ia juga momen historis di mana alam dilihat sebagai tubuh perempuan yang pasif dan siap dieksploitasi oleh kekuatan maskulin ilmu pengetahuan dan kapital. Maka konsekuensinya, terjadinya pembentukan struktur ekonomi yang berlandaskan ekstraktivisme; pengambilan nilai dari tanah, hutan, air, dan tubuh tanpa memperhitungkan regenerasi dan batas ekologis.¹⁸

Berdasarkan koridor ini, solusi dari krisis ekologis tidak bisa bertumpu ke aspek teknokratis atau “kapitalisme hijau” yang hanya mengganti sumber energi tanpa mengubah paradigma dasar keterhubungan manusia dan alam. Jalan keluar sejatinya, yakni perubahan ontologis: dari antroposentrisme menuju biosentrisme, dari dominasi menuju relasi resiprokal, dari penguasaan menuju pemulihan. Perubahan ini, tentu saja menuntut adanya transformasi aksi sosial-politik yang mengarah kepada sistem yang merasakan dan melihat rintihan alam serupa subjek yang hidup, bukan objek yang dibungkam.

Krisis Iklim sebagai Simptom Peradaban Modern

Krisis iklim global dewasa ini, bukan semacam akumulasi bencana ekologis yang bersifat geofisikal, tapi cerminan mendalam dari determinasi peradaban manusia di abad modern. Fenomena seperti peningkatan suhu global, mencairnya es di kutub, naiknya permukaan air laut, hingga eskalasi bencana hidrometeorologis (banjir, kelaparan, kekeringan, badai, dan kebakaran hutan), tak bisa dihindari dari sistem produksi dan konsumsi yang dikendalikan oleh logika kapitalisme berbasis energi fosil. Di balik bencana ekologis ini, terdapat watak relasi manusia dengan alam yang dikendalikan paradigma dominatif dan eksploitatif: manusia sebagai pusat, alam sebagai objek. Inilah fondasi dari antroposentrisme modern sebenarnya.

Menelusuri pandangan Bruno Latour (2017) dari *Facing Gaia*, di situ Bruno menggambarkan perubahan iklim tak jauh berbeda dengan “krisis representasi”, yang mana kegagalan tatanan politik kontemporer ketika memberi tempat kepada aktor non-manusia—tanah, air, udara, flora dan fauna—menggunkan

14 Heidegger, Martin. (1977). *Ibid...*, hlm. 35.

15 Heidegger, M. (1977). *Ibid...*, hlm. 26

16 Bookchin, Murray. (2005). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, hlm. 3-24, 117-142.

17 Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, hlm. 3-39, 111-144.

18 Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, hlm. 169-224.

sistem pengambilan keputusan.¹⁹ Bagi Latour, proyek modernitas telah mengasingkan alam dari ruang politik dan etika. Keterhubungan antara manusia dan bumi direduksi menjadi relasi positivistik—manusia yang mengatur alam seperti kepemilikan tunggal. Akibatnya, respons-respons institusional terhadap perubahan iklim cenderung bersifat teknis, manajerial, dan korporatis: memperdagangkan karbon, mengembangkan ekonomi hijau (*green economy*), dan mendorong mekanisme *offset* tanpa menerobos cara berpikir yang melandasi kerusakan itu sendiri.

Lebih lanjut, lewat perantara *magnum opus* Paus Fransiskus—ensiklik *Laudato Si'*: Terpujilah Engkau, Tuhan (2015); Ia begitu teguh menolak pendekatan positivisme atas krisis ekologis. Fransiskus menyerukan, bila akar musibah kerusakan alam adalah krisis spiritual dan moral yang muncul lantaran pemahaman antroposentris yang radikal. Fransiskus menulis; manusia selalu bersikap dirinya otonom, bagaikan penguasa mutlak, dengan begitu ia mereduksi dirinya—penuh kenyataan, ia tidak hanya meluhhlantakan ciptaan, tapi dirinya sendiri [...]. Kita tak akan dapat menghadapi permasalahan ekologi tanpa merombak kebiasaan ekonomi, sosial, dan budaya yang telah berkembang selama berabad-abad.²⁰

Berkaca dari *Laudato Si'*, Paus Fransiskus memperkenalkan mazhab “ekologi integral”, yaitu suatu pemahaman, bahwasannya krisis ekologis dan kesenjangan sosial merupakan dua sisi dari kepincangan masif yang sama. Keduanya saling berkelindan dan tidak dapat dipisahkan. Manakala lingkungan rusak, yang paling terdampak adalah masyarakat miskin dan marjinal. Sebagaimana penekanannya, seyogyanya kita tidak menghadapi dua krisis yang terpisah, satu lingkungan dan sosial, melainkan satu krisis kompleks yang bersifat sosial dan lingkungan.²¹ Dengan maksud lain, keadaan demikian merupakan gambaran cara hidup manusia, cara kita mengonsumsi, bekerja, membangun kota, dan merumuskan nilai. Oleh karenanya, tanggapan yang diperlukan tidak sekadar inovasi teknologi, Fransiskus menginginkan adanya pertobatan ekologis (*ecological conversion*)—perubahan paradigma yang menempatkan manusia sebagai bagian dari komunitas ekologis, bukan sebagai tunggal.

Naasnya, ekspansi kapitalisme-ekstraktif dengan pelbagai bentuk yang tengah mengendalikan kebijakan global, itu masih mempertahankan prinsip akumulasi, kompetisi, dan komodifikasi. Perdagangan karbon, investasi hijau, atau *offsetting* emisi bukanlah alternatif jika nilai-nilai yang mendasarinya kerap saja menjadikan alam sebagai objek. *Laudato Si'* mengingatkan kita:²² “penurunan keanekaragaman hayati dan hilangnya hutan tropis tidak hanya kasus ekologis. Itu bentuk konsekuensi dari sistem ekonomi yang bukan melihat keuntungan jangka pendek.” Maka dengan itu, krisis iklim semestinya menjadi ajang reflektif untuk menggugat peradaban yang membentuknya. Masyarakat terdampak, sejatinya membutuhkan selain perubahan kebijakan, ada juga dekonstruksi pola pikir, cara merasa, dan bertindak—suatu transformasi ontologis yang menitikberatkan bumi tak lagi ‘barang’, tetapi layaknya “rumah kita bersama” (*our common home*). Perubahan ini, tidak bisa terjadi dengan mengharapkan sistem yang mempertahankan etos eksploitatif dari nilai-nilai antroposentris. Sebab, krisis ini merupakan simptom peradaban modern yang telah kehilangan keintiman dengan bumi, dan karena itu pula, hanya bisa diatasi melalui pemulihan relasi yang etis, spiritual, dan politik terhadap seluruh ciptaan.

Oase Etika Ekologis dan Pemikiran Pasca-Anthroposentris

Karena tanggapan filosofis kepada krisis ekologi global, paradigma pasca-anthroposentris muncul seturut kritik radikal atas dominasi pandangan dunia kontemporer yang menempatkan manusia serupa pusat nilai moral dan epistemik atas alam. Dari konsep ini, hadir pendekatan ekologis holistik yang menantang dikotomi subjek-objek, manusia dan non-manusia, dan budaya-alam yang sejauh ini mendasari relasi eksploitatif atas lingkungan. Pemikiran ini bermaksud menghidupi kepekaan ekologis yang luas (*deep ecological consciousness*)—yang etis, ontologis, dan relasional.

Salah satu tokoh utama tradisi, ini adalah Arne Naess, filsuf Norwegia yang mengembangkan konsep “*Deep Ecology*.” Naess (1989) mengusulkan agar manusia perlu mentransformasikan paradigma nilai dan pandangan dunia melalui pengakuan *intrinsic value* seluruh makhluk hidup. *Deep Ecology* menolak antroposentrisme moral dan memperkenalkan biosentrisme, yaitu pengakuan bahwa seluruh

19 Latour, Bruno. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Terjemahan Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, hlm. 9-25.

20 Fransiskus, Paus. (2015). *Laudato Si': Terpujilah Engkau, Tuhan: Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Jakarta: Obor.

21 Fransiskus, Paus. (2015). *Ibid...*

22 Fransiskus, Paus. (2015). *Ibid...*

mahluk hidup memiliki norma intrinsik yang tidak dapat direduksi dengan kepentingan manusia.²³ Dengan itu, manusia menjadi bagian dari jaringan kehidupan yang lebih luas dan tidak lagi berada di posisi superior dari hierarki ekologis.

Etika ekologis bila mengerucut pemahaman Naess, nampaknya ia bersifat transformatif dan menyentuh dimensi batiniah manusia. Bilamana membaca manifestonya, di situ Naess menyatakan pentingnya sebuah “identifikasi ekologis” (*ecological self*), yang mana proses pengembangan kesadaran diri yang inklusif terhadap alam. Di sini, merusak hutan atau membunuh spesies lain tidak hanya tindakan destruktif ekologis, sekaligus pengejawantahan alienasi diri dari semesta.²⁴ Etika ekologis semacam ini menuntut keterlibatan afektif dan spiritual dengan meniadakan kalkulasi utilitarian Dan, pendekatan pasca-antroposentris pun diperkaya oleh pemikiran post-strukturalis seperti Gilles Deleuze dan Félix Guattari dalam *A Thousand Plateaus* (1987) yang memperkenalkan konsep rizom (*rhizome*). Rizom sendiri, adalah metafora atas cara eksistensi dan relasi yang non-hierarkis, acak, dan saling terhubung dalam jaringan dinamis. Dengan cara berpikir rhizomatik, manusia tidak lagi dilihat bak pusat struktur ekologis, melainkan jaringan entitas yang saling membentuk dan bertransformasi.²⁵ Gagasan Gilles dan Félix sendiri, menantang dualisme Cartesian dan membuka jalan bagi etika inter-subjektif antara manusia dan entitas yang bukan-manusia.

Selain daripada itu, kritik juga muncul dari Bruno Latour yang mengembangkan gagasan relasi *multispecies* dan hibriditas antara manusia, teknologi, dan alam. Latour (2004) dengan *Politics of Nature*-nya, berusaha membongkar mitos objektivitas sains modern yang telah memisahkan fakta dan nilai, sekaligus menyarankan untuk membangun “parlemen mahluk hidup”-sebuah metafora atas demokratisasi ontologi lewat pengambilan putusan ekologis.²⁶ Akan tetapi, melihat Indonesia akhir-akhir ini dengan ragam konflik sumber daya alam, etika ekologis dan pandangan pasca-antroposentris tidaklah asing.

Tradisi dan kearifan ekologis masyarakat adat dan pedesaan telah lama menjaga relasi timbal balik yang

sakral dan relasional dengan alam. Contohnya, sistem “Sasi” di Maluku yang melarang penangkapan ikan atau pemanenan hasil laut di musim-musim tertentu sebagai bentuk penghormatan atas siklus alam dan pemulihan ekosistem.²⁷ Di Sunda, kepercayaan “*Lewweung*” melarang menunjuk wilayah hutan untuk dirambah karena diyakini merupakan ruang sakral dan habitat roh leluhur.²⁸ Lalu di Bali ada “*Awig-Awig*” (aturan adat) mengatur pemanfaatan air irigasi subak secara kolektif dan harmonis antara petani, dewa, dan alam.²⁹ Kemudian “*Lubuk Larangan*”, yang mana praktik konservasi perairan oleh masyarakat adat di Provinsi Jambi. Berdasarkan prosesi ini, masyarakat adat menetapkan area tertentu di sungai sebagai zona larangan menangkap ikan untuk jangka waktu tertentu, guna menjaga kelestarian ekosistem perairan.³⁰

Di wilayah Sumatera Utara, di mana masyarakat Suku Batak memiliki sistem pengetahuan ekologi yang terintegrasi dengan adat istiadat dan praktik kepercayaan lokal. Mereka memandang, bahwa alam sebagai bagian tak terpisahkan dari tatanan kosmis, spiritual, dan sosial. Seperti halnya kepercayaan “*Huta dan Harangan*” (Hutan Adat). Menurut kosmologi Batak, hutan bukan hanya sumber kayu dan hasil hutan, tapi tempat beredarnya roh leluhur (*sumangot*) dan roh penjaga alam. Dengan itu, kawasan hutan tertentu, seperti *harangan bontar* (hutan putih), dianggap suci dan tidak boleh diganggu. Penebangan pohon besar harus melalui ritual tertentu dan atas persetujuan seluruh marga.³¹

Bergeser ke Indonesia Timur. Suku Moi Kelim

23 Naess, A. (1989). *Ibid...*, hlm. 34

24 Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith, hlm. 67-70.

25 Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Terjemahan Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. 3-25.

26 Latour, B. (2004). *Ibid...*, hlm. 99-145.

27 Putri, N.I., Chandrika, N.L., Pangestu, G.L. and Suryanda, A. (2025). Peranan kearifan lokal sistem sasi dalam pengelolaan sumber daya laut Indonesia. *Jurnal Ekologi, Masyarakat & Sains (ECOTAS)*. Diakses dari <http://journals.ecotas.org/index.php/ems> (20 Mei 2025).

28 Sinaga, T.M. (2019). *Berdaya di Tanah Rawan Bencana*. Kompas. Diakses dari <https://www.kompas.id/baca/utama/2019/05/06/berdaya-di-tanah-rawan-bencana> (25 Mei 2025).

29 Risey Junia, I.L. (2023). *Mengenal hukum adat awig-awig di dalam desa adat Bali*. *Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains*, Vol. 2, No.09. Diakses dari <https://doi.org/10.58812/jhhws.v2i09.636> (20 Mei 2025).

30 Handayani, M., Djunaidi, D., & Hertati, R. (2018). *Sistem Pengelolaan Lubuk Larangan Sebagai Bentuk Kearifan Lokal di Sungai Batang Tebo Kabupaten Bungo Provinsi Jambi*. *SEMAH: Jurnal Pengelolaan Sumberdaya Perairan*, 2(3), 45-55. Diakses dari [https://ojs.umb-bun-go.ac.id/index.php/SEMAHJPS/article/view/834](https://ojs.umb-bun.go.ac.id/index.php/SEMAHJPS/article/view/834) (25 Mei 2025).

31 Girsang, P. H. (2021). *Harangan Aek Dao: Tradisi pelestarian hutan di Desa Si Bangun Mariah, Kecamatan Silimakuta, Kabupaten Simalungun*. USU Institutional Repository. Diakses dari <https://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/32526> (28 Mei 2025).

(Papua) yang sudah berabad-abad lamanya menerapkan tradisi “*Egek*”– larangan sementara untuk aktivitas penangkapan ikan di wilayah tertentu, sehingga memungkinkan pemulihan ekosistem laut.³² Praktik ini mirip dengan sistem *Sasi* di Maluku dan menunjukkan pemahaman yang luar biasa bagi siklus alam. Terdapat pula “*Sinara*”– sebuah ritual adat yang dilakukan masyarakat di Kaimana sebelum memanfaatkan sumber daya alam (SDA) seperti pembukaan kawasan pertanian. Upacara ini mencerminkan rasa hormat dan permohonan izin kepada leluhur serta alam, sebagai bentuk tanggung jawab ekologis.³³ Di Kecamatan Wulandoni, Pulau Lembata, Nusa Tenggara Timur. Masyarakat adat Lamalera mempertahankan tradisi perburuan paus (*Baleo*) secara tradisional sedari ratusan tahun lalu. Meski berkaitan dengan perburuan, faktanya ini sebenarnya dilandasi oleh prinsip etika ekologi yang kuat dan bukan eksploitasi massal atas spesies laut. Kegiatan ini dilakukan secara musiman (biasanya berlangsung Mei-Oktober; musim *Lewa*), gunakan perahu kayu (*peledang*) dan tombak tradisional (*tempuling*)–dipakai sang juru tombak (*Lamafa*), serta didahului oleh ritual adat (*lefa*) yang ketat. Mereka sekadar menangkap paus secukupnya untuk kebutuhan pokok komunitas, tidak untuk industri atau pasar. Hasil tangkapan dibagi merata berdasarkan hukum adat dan struktur sosial. Perlu diketahui, tidak semua jenis paus itu diburu; terkecuali jenis paus sperma (*Physeter macrocephalus*) atau dikenal penduduk lokal sebagai *koteklema*. Tentu ada pantangannya, yakni perburuan paus induk dan paus kecil.

Celakanya, agenda pembangunan neoliberal yang berwujud developmentalistik dan ekstraktif di abad ke-20 sampai sekarang, tengah mengancam bahkan sedang mengobrak-abrik fondasi kearifan ekologis di atas. Kawasan hutan adat dijadikan konsesi industri ekstraktif, sementara spiritualitas alam dianggap tidak ilmiah, masih tradisional, hingga primitif. Maka pemikiran pasca-antroposentris penting dikonstruksi secara radikal berdasar kondisi sosio-kultural dan perjuangan masyarakat pedesaan yang berada di garda terdepan mempertahankan lingkungan hidup. Pada

titik inilah oase etika ekologis dan pasca-antroposentris bukan sekadar diskursus teoritis, tetapi merupakan akar perlawanan epistemik atas kolonialisme ontologis yang sudah mengobjektifikasi alam. Ia menawarkan horizon baru bagi keberlanjutan yang tidak bertumpu dari gagasan positivisme yang sarat birokratisasi, tapi melihat dari aspek keberlanjutan yang mampu mendengarkan suara sungai, denyutan gunung, binatang, roh-roh hutan, yang selama ini dibungkam menggunakan narasi pembangunan, ekonomi, dan kesejahteraan.

Kesimpulan

Krisis iklim yang kini melanda dunia, terutama di negara-negara dunia ketiga (*Global South*), itu tidak semata-mata kegagalan teknis dari manajemen sumber daya alam atau defisit inovasi teknologi, keadaan sekarang tak lain adalah manifestasi krisis peradaban yang bersumber dari paradigma antroposentris itu sendiri; pandangan dunia yang menempatkan manusia bak pusat semesta, penguasa tunggal atas kehidupan, dan pengontrol utama tatanan ekologi. Paradigma inilah yang membentuk tipologi pemikiran neoliberal yang eksploitatif, menciptakan dimensi pembangunan, lalu mensubordinasikan alam sebagai objek utilitarian sekaligus melahirkan struktur ekonomi-politik yang menjadikan bumi layaknya komoditas tidak bernyawa.

Tulisan ini memperlihatkan, bagaimana jalan keluar dari krisis ekologis tidak akan ditemukan dengan berkuat dari solusi birokrasi atau politik kebijakan yang melanjutkan logika dominasi manusia atas alam, seperti yang tercermin dari retorika ekonomi hijau (*green economy*) atau transisi energi. Sebaliknya, krisis ini menuntut perombakan mendasar cara kita memandang dunia dan keberadaan; dari antroposentris menuju paradigma teosentris dan relasional. Dengan mengeksplorasi langgam pemikiran etika ekologi, filsafat lingkungan, hermeneutika, ekofeminisme, serta ontologi relasional, tulisan ini hakikatnya ingin mempertegas pentingnya membangun paradigma baru perihal keterhubungan manusia dan alam sebagai suatu jejaring eksistensial yang saling tergantung dan merawat satu sama lain. Ini adalah langkah radikal yang menuntut transformasi lewat cara kita memahami diri, keberadaan, dan tanggung jawab moral.

Menengok kondisi Indonesia akhir-akhir ini, menghidupkan kritik pada antroposentrisme kian teramat relevan, dikarenakan pola pembangunan yang dominan masih dipengaruhi kepentingan ekstraktivisme sumber daya dan pertumbuhan yang eksploitatif. Bahkan wacana transisi energi

32 Paino, C. (2022). *Egek, Kearifan Lokal Suku Moi Mengelola Sumber Daya Alam*. Mongabay Indonesia. Diakses dari <https://mongabay.co.id/2022/10/10/egек-kearifal-lokal-suku-moi-mengelola-sumber-daya-alam/> (28 Mei 2025).

33 Putra, L. M. (2020). *Sinara, Menghargai Leluhur dan Merawat Alam*. EcoNusa. Diakses dari <https://econusa.id/id/ecoblog/sinara-menghargai-leluhur-dan-merawat-alam/> (28 Mei 2025).

terbarukan (EBT) yang mestinya membuka jalan bagi keberlanjutan, malah sering kali membenarkan perampasan tanah, penghancuran ekosistem, dan mengasingkan masyarakat pedesaan di kawasan konsesi dari sumber kehidupannya. Maka memperkuat keberlanjutan ekologis perlu keberanian untuk menghadirkan kembali prinsip keadilan—yakni penghormatan terhadap hak hidup makhluk non-manusia, kedaulatan masyarakat lokal atas ruang hidupnya, serta desentralisasi keputusan ekologis dari aktor-aktor negara dan korporasi menuju komunitas-komunitas akar rumput.

Filsafat ekologi, dengan demikian, tidak boleh berhenti di ranah kontemplasi akademik yang terasing dari realitas. Ia harus menjadi metode reflektif yang melahirkan solidaritas ekologis, mendorong perubahan kebijakan yang adil secara sosial, ekonomi, dan ekologis, maupun membongkar kedok struktur kekuasaan yang melanggengkan ketimpangan ekologis global. Demokratisasi ruang hidup, transisi ke arah etika perawatan (*ethics of care*) dan pembentukan kosmologi politik baru yang menghargai agensi alam mesti menyentuh agenda bersama; baik itu para akademisi, pemangku, kebijakan, gerakan sosial, aspirasi masyarakat. Menggugat antroposentrisme, sejatinya tidak lain adalah posisi tindakan etis dan politis yang mendesak. Ia adalah panggilan untuk menjahit kembali relasi yang adil dan regeneratif antara manusia dan dunia yang lebih dari sekadar manusia (*more-than-human world*), demi keberlanjutan hidup bersama melalui panorama dan perut bumi yang tengah terluka. ■

Daftar Pustaka

- Aristotle. (1998). *Politics*. Terjemahan C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing. Book I, 1253a.
- Bookchin, Murray. (2005). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, hlm. 3-24, 117-142.
- Büscher, B., & Fletcher, R. (2020). *The Conservation Revolution: Radical Ideas for Saving Nature*. Verso, hlm. 19-21.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Terjemahan Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. 3-25.
- Descartes, René. (1986). *Meditations on First Philosophy*. Terjemahan John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 17-27.
- Descartes, René. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Hackett Publishing, hlm. 17-20.
- Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith, hlm. 67-70.
- Fransiskus, Paus. (2015). *Laudato Si': Terpujilah Engkau, Tuhan: Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Jakarta: Obor.
- Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and Method* (edisi revisi ke-2, trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall). New York: Continuum, hlm. 265-380.
- Girsang, P. H. (2021). *Harangan Aek Dao: Tradisi pelestarian hutan di Desa Si Bangun Mariah, Kecamatan Silimakuta, Kabupaten Simalungun*. USU Institutional Repository. Diakses dari <https://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/32526> (28 Mei 2025).
- Handayani, M., Djunaidi, D., & Hertati, R. (2018). *Sistem Pengelolaan Lubuk Larangan Sebagai Bentuk Kearifan Lokal di Sungai Batang Tebo Kabupaten Bungo Provinsi Jambi*. SEMAH: Jurnal Pengelolaan Sumberdaya Perairan, 2(3), 45-55. Diakses dari <https://ojs.umb-bungo.ac.id/index.php/SEMAHJPSP/article/view/834> (25 Mei 2025).
- Heidegger, Martin. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Terjemahan William Lovitt. New York: Harper & Row, hlm. 3-35.
- Latour, Bruno. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press, hlm. 59-63.
- Latour, Bruno. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Terjemahan Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, hlm. 9-25.
- Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, hlm. 169-224.
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso, hlm. 13-15.
- Naess, Arne. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, hlm. 29-32.

- Paino, C. (2022). Egek, Kearifan Lokal Suku Moi Mengelola Sumber Daya Alam. Mongabay Indonesia. Diakses dari <https://mongabay.co.id/2022/10/10/egek-kearifal-lokal-suku-moi-mengelola-sumber-daya-alam/> (28 Mei 2025).
- Putra, L. M. (2020). Sinara, Menghargai Leluhur dan Merawat Alam. EcoNusa. Diakses dari <https://econusa.id/id/ecoblog/sinara-menghargai-leluhur-dan-merawat-alam/> (28 Mei 2025).
- Putri, N. I., Chandrika, N. L., Pangestu, G. L., & Suryanda, A. (2025). Peranan kearifan lokal sistem sasi dalam pengelolaan sumber daya laut Indonesia. *Jurnal Ekologi, Masyarakat & Sains (ECOTAS)*. Diakses dari <http://journals.ecotas.org/index.php/ems> (20 Mei 2025).
- Risey Junia, I. L. (2023). Mengenal hukum adat awig-awig di dalam desa adat Bali. *Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains*, 2(09). Diakses dari <https://doi.org/10.58812/jhhws.v2i09.636> (20 Mei 2025).
- Shiva, Vandana. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books, hlm. 38-39.
- Sinaga, T. M. (2019). Berdaya di Tanah Rawan Bencana. Kompas. Diakses dari <https://www.kompas.id/baca/utama/2019/05/06/berdaya-di-tanah-rawan-bencana> (25 Mei 2025).
- Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., et al. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252-8259.
- Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, hlm. 3-39, 111-144.
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, hlm. 33-84.