



Ilustrasi: Marchyella Satyavita

Manusia dalam Disekuilibrium Alam

*Kritik atas Ekofenomenologi Saras Dewi
Muhammad Unies Ananda Raja*

Abstrak

Saras Dewi dalam bukunya *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam* (2015) berpendapat bahwa perlu adanya suatu rekonstruksi ontologis untuk mengetahui dasar dari problem ekologis yang ada saat ini. Tesis yang diajukan adalah bahwa manusia telah memisahkan diri dari alam. Keterpisahan itu membuat ekuilibrium alam terganggu. Demi mengembalikan hal itu, perlu penegasan kembali bahwasanya manusia ialah entitas yang tak terpisah dari alam. Dalam artikel ini, saya memproblematisasi beberapa hal dari proyek ekofenomenologi Dewi. Pertama, penggunaan term “Manusia” secara abstrak membuat analisis Dewi abai mengenai perbedaan-perbedaan ontologi yang ada di dunia. *Kedua*, konsep “Alam” yang dibawa Dewi tidak valid karena kondisi “Ekuilibrium” itu sendiri tidak pernah ada di Bumi. *Ketiga*, konsep “Disekuilibrium” mengasumsikan keterpisahan “Manusia” dan “Alam”. Selain itu, konsep “Disekuilibrium” juga tidak relevan dalam menghadapi problem aktual saat ini, yakni epos Antroposen. Epos ini menandai berubahnya kondisi Bumi secara fundamental. Maka, problemnya bukanlah bagaimana mengembalikan “Ekuilibrium” yang tidak pernah ada, melainkan menghadapi perubahan tersebut.

Kata kunci: *Saras Dewi, ekofenomenologi, manusia, alam, Antroposen*

Pendahuluan

Wacana etika lingkungan lahir dari respons terhadap fenomena-fenomena kerusakan alam. Etika lingkungan berusaha untuk mencari sumber permasalahan dan solusi dari kerusakan alam yang terjadi. Menurut Sonny Keraf, ada tiga model teori etika lingkungan, yakni antroposentrisme, biosentrisme, dan ekosentrisme. Dari ketiga teori ini, antroposentrisme dipandang sebagai sumber permasalahan krisis lingkungan yang ada saat ini.¹

Antroposentrisme, menurut Keraf, adalah teori etika lingkungan yang memandang manusia sebagai pusat dari sistem alam semesta. Manusia dipandang sebagai satu-satunya entitas yang memiliki

nilai tertinggi.² Entitas lain, seperti hewan, tumbuhan, dan organisme-organisme abiotik, ada untuk kepentingan manusia. Manusia menjadi penguasa dan pemilik dari alam secara luas. Jika manusia adalah tuan atas alam, maka manusia berhak mengeksploitasi alam sesuai keinginannya. Alam hanya menjadi sumber daya yang ada bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan dan keinginannya. Hasilnya, alam rusak karena eksploitasi berlebih yang dilakukan oleh manusia. Maka dari itu, teori biosentrisme dan ekosentrisme mencoba untuk memberikan pandangan alternatif dalam melihat relasi manusia dan alam.

Menurut Keraf, biosentrisme memusatkan etika lingkungan pada

1. Sony Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: Kompas, 2010, hlm. 45

2. *Ibid*, hlm. 47

kehidupan.³ Menurut biosentrisme, manusia memiliki kewajiban moral terhadap alam sebab setiap kehidupan adalah sesuatu yang bernilai, apapun bentuknya. Biosentrisme hendak memperluas cakupan etika agar ia tidak hanya menjadi domain manusia, melainkan seluruh kehidupan di muka Bumi.

Berbeda dengan biosentrisme, teori ekosentrisme memperluas penekanan biosentrisme dari kehidupan menuju Bumi sebagai totalitas. Menurut Arne Næss dalam Saras Dewi, Bumi tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang mati dan sumber eksploitasi manusia. Melainkan, Bumi adalah tempat berlangsungnya kehidupan setiap spesies makhluk hidup yang bergantung padanya.⁴ Ekosentrisme mengkritik dikotomi antara manusia dan alam serta dikotomi akal dan emosi. Dikotomi tersebut menyebabkan keterpisahan yang menyebabkan manusia mempunyai pembenaran untuk melihat bahwa dirinya adalah liyan dari alam. Padahal, menurut ekosentrisme, alam dan manusia adalah satu kesatuan.

Meski teori-teori etika lingkungan telah dikembangkan dalam menanggapi kerusakan-kerusakan alam yang terjadi, menurut Dewi, “Pemikiran etis tidak cukup tajam membedah dan memilah substansi permasalahan kerusakan alam”.⁵ Dewi dengan bukunya *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam* (2015) menghadirkan kritik terhadap pandangan etis dalam melihat kerusakan alam. Ia menyatakan bahwa filsuf perlu melampaui perdebatan etis dan menuju

perdebatan ontologis mengenai sumber kerusakan alam. Dewi menjelaskan,

“Rekonstruksi terhadap alam yang rusak tidak dapat diselesaikan melalui pandangan etis praktis saja, melainkan melalui pemahaman ontologis tentang alam.”⁶

Masalah utama yang mesti disoroti, menurut Dewi, bukanlah “pandangan etis-deskriptif belaka”. Menurut Dewi, para pemikir etika lingkungan “selalu melompat pada prinsip etis yang mesti dilakukan, padahal pertanyaan ontologis tentang siapakah manusia di tengah alam perlu menjadi sorotan utama”.⁷ Sehingga, penekanan yang lebih tepat adalah bagaimana menjelaskan hubungan ontologis manusia sebagai subjek dengan dunianya.

Permasalahan lingkungan yang saat ini dihadapi oleh manusia, menurut Dewi, bersumber dari “disharmoni yang terjadi lantaran adanya diskoneksi relasi manusia dengan alam”.⁸ Diskoneksi itu kemudian menciptakan suatu kondisi disequilibrium. Menurut Dewi, kondisi ekuilibrium “menandakan kondisi dua substansi, meski berbeda atau berlawanan tetap saling berpengaruh dan dapat bertahan dalam titik stabil”. Sebaliknya, disequilibrium adalah “ketiadaan stabilitas itu”.⁹ Dewi melihat bahwa ketiadaan stabilitas ekuilibrium di Bumi disebabkan oleh manusia yang mendominasi dan mengeksploitasi alam.

Dewi kemudian melakukan investigasi terhadap sumber diskoneksi alam dan manusia. Ia menemukan bahwa sumbernya ialah tradisi

3. *Ibid*, hlm. 67

4. Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, Jakarta: Marjin Kiri, 2015, hlm. 29

5. *Ibid*, hlm. 1

6. *Ibid*

7. *Ibid*, hlm. 35

8. *Ibid*, hlm. 9

9. *Ibid*, hlm. 3

modern Barat. Seperti yang ia jelaskan,

“Manusia modern menganggap dirinya spesies tertinggi di alam. Pada Abad Pertengahan, ia menguasai alam atas validasi kitab suci. Pada Abad Pencerahan, rasio yang ia jadikan validasinya untuk menguasai alam. Berdasarkan postulasi Cartesian, ‘*Cogito Ergo Sum*’, manusia ialah entitas yang mampu menyadari keberadaannya. Hanya manusia yang dapat meragukan dirinya. Melalui akalanya, ia mampu menyadari bahwa dirinya bereksistensi. Kemampuan *cogitans* menjadi keistimewaan bagi manusia. Atas dasar alasan itu seluruh fondasi antroposentik dibentuk.”¹⁰

Menurut Dewi, dominasi manusia semakin diperkuat dengan perkembangan teknologi pasca Revolusi Industri. Teknologi menjadi wujud keunggulan manusia atas spesies lain di Bumi. Dengan itu “sumber daya alam digunakan tanpa menyadari dampak ekologisnya”.¹¹ Gagasan antroposentris yang terbentuk kemudian membuat keberadaan alam sebagai “pemuas segala kebutuhan manusia”.¹²

Kemudian, Dewi menawarkan solusinya, yakni dengan ekofenomenologi. Menurutnya, ekofenomenologi adalah kacamata yang tepat dalam melihat dan merumuskan kembali relasi manusia dan alam. Ekofenomenologi, seperti dijelaskan Dewi berarti:

“memahami ekosistem sebagai fenomena, bukan objek yang terlepas dari subjek, tetapi fenomena yang menyaratkan adanya intensionalitas antara subjek dengan objeknya....Metode fenomenologi lingkungan menunjukkan realisasi dimensi ontologis hubungan manusia dan alam menjadi fundamental sebagai upaya memecahkan problem disequilibrium yang terjadi.”¹³

Dalam merumuskan proyek filosofisnya, Dewi menggabungkan pemikiran Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, dan Martin Heidegger. Dari Husserl, Dewi mengambil ide tentang suspensi keputusan guna “memahami alam apa adanya, tanpa segala atribut yang manusia berikan kepadanya”.¹⁴ Selain itu, Dewi juga mengambil ide tentang intensionalitas agar “subjek dapat memahami objek secara sungguh-sungguh”.¹⁵ Dari Merleau-Ponty, Dewi merasa bahwa ide mengenai ontologi tubuh adalah suatu kerangka yang tepat untuk memahami relasi manusia dengan alam. Seperti yang ia jelaskan, alam seringkali direduksi; alam hanyalah materi (materialisme) atau hasil pikiran manusia (idealisme). Dengan ontologi tubuh, dikotomi tersebut dilampaui, sehingga “alam menjadi fenomena yang dialami oleh tubuh. Tubuh menjadi perangkat ontologis dapat diartikan sebagai tubuh yang berfungsi secara intensional”.¹⁶ Kemudian, dari Heidegger, Dewi mengambil ide mengenai *Dasein*, kritik terhadap teknologi, dan *dweller*. Konsep

10. *Ibid*, hlm. 21

11. *Ibid*, hlm. 22

12. *Ibid*

13. *Ibid*, hlm. 148

14. *Ibid*, hlm. 150

15. *Ibid*, hlm. 151

16. *Ibid*, hlm. 153

Dasein digunakan untuk memahami bahwa “subjek tidak terpisahkan dari dunianya”.¹⁷ Kritik terhadap teknologi berguna untuk memahami bahwa saat ini teknologi “masih di tahap banal, benda yang digunakan manusia diperuntukkan untuk menggerus alam demi memenuhi kepentingan dirinya”.¹⁸ Konsep *dweller* memberikan wawasan bahwa manusia seharusnya “menjadi pemukim (*dweller*) yang hidup harmonis serta damai dengan alam”.

Dalam artikel ini, saya bermaksud untuk memproblematisasi beberapa konsep yang digunakan dalam proyek filosofis Dewi. Jangkauan problematisasi saya ada dalam ranah rumusan masalah yang dibawa Dewi: hubungan yang terdiskoneksi antara manusia dan alam membuat disequilibrium dalam alam. Ada tiga kata kunci dalam kalimat tersebut: manusia, alam, dan disequilibrium. Kritik saya akan meliputi: (1) Problematisasi atas konsep manusia, meliputi penggunaan term “Manusia” secara abstrak yang menimbulkan universalisasi manusia; (2) Problematisasi atas konsep alam, yang meliputi: (a) asumsi implisit dalam konsep alam yang digunakan Dewi, dan (b) problem dari asumsi implisit tersebut; (3) Problematisasi atas konsep disequilibrium yang meliputi: (a) inkonsistensi konsep disequilibrium dalam bangunan rumusan masalah Dewi, dan (b) relevansi konsep disequilibrium dalam menghadapi Antroposen.

“Manusia”

“Tapi siapa, kita?”¹⁹ Jacques Derrida melontarkan pertanyaan itu dengan maksud: siapakah yang dimaksud oleh seorang filsuf ketika ia mengatakan “kita”, dalam arti luas “kita manusia”? Siapakah “Manusia” yang dimaksud? Saya pikir pertanyaan ini juga patut diajukan pada Saras Dewi: “Tapi siapa, kita?” Ketika ia berkata “adanya disharmoni manusia dan alam”²⁰ atau “memahami keterputusan [manusia dan alam]”²¹, siapakah yang ia maksud “Manusia”? Saya akan memakai kata “Manusia” dan “Alam” untuk menekankan bahwa kata tersebut problematis untuk digunakan begitu saja.

Dewi tidak pernah menjelaskan siapa “Manusia” yang ia maksud. Namun, dari penjelasannya mengenai sumber keterputusan manusia dan alam sudah jelas yang ia maksud ialah manusia modern Barat. Dewi memang sempat menyebut “manusia modern”²², tetapi setiap kali “Manusia” muncul dalam teksnya, “Manusia” itu selalu merupakan “Manusia” yang abstrak. Penggunaan konsep yang abstrak ini problematis bagi Derrida, sebab “segalanya terbentuk seakan-akan tanda ‘manusia’ [“*man*”] tidak mempunyai asal-usul, tidak mempunyai batasan sejarah, kultural, dan linguistik”.²³

Dalam istilah Raymond Williams, apa yang disebut Dewi adalah “*the singular Man*”.²⁴

17. *Ibid*, hlm. 154

18. *Ibid*, hlm. 155

19. Jacques Derrida, *The Ends of Man* dalam *Margins of Philosophy*, terjemahan Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1972, hlm. 136

20. Saras Dewi, *op.cit*, hlm. 22

21. *Ibid*, penekanan oleh saya

22. *Ibid*

23. Derrida, *op.cit*, hlm. 116

24. Raymond Williams, *Ideas of Nature* dalam *Problems in Materialism and Culture*, London: Verso, 1980, hlm. 84. Memang ada nada seksis dalam penyebutan “Man”.

Bagi Williams, penyebutan “*the singular Man*” mempunyai sisi problematis. Menurut nya,

“jika kita hanya berbicara mengenai *singular Man* dan *singular Nature* kita bisa “membuat suatu sejarah umum [*general history*], tapi dengan konsekuensi menyingkirkan sejarah yang nyata [*real*] dan mengubah [*altering*] relasi sosial”.²⁵

Artinya, ketika Dewi membicarakan “Manusia” secara abstrak ia telah menyingkirkan, apa yang disebut Williams, *real history* dan mengkonstruksi suatu *general history*. Hal ini dapat dilihat kembali dari analisisnya mengenai sumber antroposentrisme. Dewi dengan analisisnya memperlihatkan seakan-akan sejarah “Manusia” adalah sejarah perkembangan peradaban orang-orang Eropa. Namun, seperti kata Donna Haraway,

“Tidak ada yang tinggal di mana saja; semua orang hidup di suatu tempat. Tidak ada yang terhubung dengan segalanya; segalanya terhubung pada sesuatu”.²⁶

Artinya, tidak ada “Manusia” yang abstrak; hanya ada “manusia” yang partikular, historis, dan selalu tersituasi.

Jika menilik sejarah pemikiran selain yang ada di Barat, Philippe Descola menunjukkan bahwa pemisahan antara “Manusia” dan “Alam” tidak terjadi di luar peradaban Barat. Descola melalui *Beyond Nature and Culture* (2013) menunjukkan bahwa “oposisi antara alam dan kebudayaan tidaklah universal seperti yang diklaim banyak orang”.²⁷ Descola membuat klaim ini berdasarkan hasil observasi antropologis di

berbagai suku Amerindian, suku pedalaman Amerika Utara, suku pedalaman di Asia Tenggara, suku pedalaman di Pulau Papua, suku-suku di Afrika, bahkan hingga di Cina, Jepang, dan India.

Berdasarkan hal tersebut, Descola mengklasifikasikan bahwa setidaknya ada empat pola ontologi. *Pertama*, animisme yang melihat bahwa segala entitas yang ada mempunyai interioritas yang sama, meski tubuhnya berbeda. Ontologi semacam ini dapat ditemukan di masyarakat pedalaman Amazon, Amerika Utara dan Siberia, dan beberapa bagian Asia Selatan sampai Tenggara dan Melanesia. *Kedua*, naturalisme yang berpandangan bahwa hanya manusia yang mempunyai interioritas khusus dan berbeda dari yang lain, namun terhubung dengan semesta non-manusia melalui materialitasnya. Model ontologi ini dapat ditemukan di masyarakat Eropa sejak zaman Klasik. *Ketiga*, totemisme yang memandang bahwa manusia dan non-manusia memiliki kesamaan fisik dan moral yang didapatkan dari prototipe tertentu. Orang-orang Aborigin Australia banyak yang mempunyai pandangan seperti ini. *Keempat*, analogisme yang melihat segala entitas di dunia ini berbeda-beda. Maka dari itu, diperlukan suatu penyetaraan di antara mereka. Pandangan seperti ini dapat ditemui di Cina, Eropa zaman Pencerahan, Afrika Barat, dan masyarakat adat Andes dan Amerika Tengah. Descola membuat sebuah tabel untuk memperjelas maksudnya.²⁸ Lebih jelasnya lihat Tabel 1.

Untuk memberikan contoh, saya nukilkan analisis Descola mengenai dua suku, yakni suku Achuar dan suku Makuna. Suku Achuar yang hidup di pedalaman antara

25. *Ibid*

26. Donna Haraway, *Staying with The Trouble*, Durham: Duke University Press, 2016, hlm. 31

27. Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, terjemahan Janet Lloyd, Chicago: University of Chicago Press, 2013, hlm. xviii

28. Diambil dari Descola, *op.cit*, hlm. 122

Ekuador dan Peru, menurut Descola, menyatakan bahwa tumbuhan dan hewan mempunyai jiwa, atau yang disebut mereka sebagai *wakan*, sama seperti manusia.²⁹ Bagi orang-orang Achuar, alam “bukanlah elemen transenden atau objek yang butuh disosialisasikan. Melainkan, ia adalah subjek dalam relasi sosial. Alam adalah perpanjangan dari rumah dan pekarangannya [*world of the homestead*]”.³⁰ Bagi para perempuan, tumbuhan adalah saudara kandungnya dan bagi para lelaki, hewan adalah saudara ipar. Maka dari itu, menurut Descola, makhluk “Alam” adalah mitra sosial yang nyata bagi “Manusia”.³¹ Kosmologi suku

Interioritas Sama Fisikalitas Berbeda	Animisme	Totemisme	Interioritas Sama Fisikalitas Sama
Interioritas Berbeda Fisikalitas Sama	Naturalisme	Analogisme	Interioritas Berbeda Fisikalitas Berbeda

Tabel 1

Makuna malah lebih radikal dari Achuar. Bagi orang Makuna, manusia, tumbuhan, hewan adalah “orang” yang punya mortalitas, kehidupan sosial dan seremonial, serta intensionalitas yang sama.³² Perbedaan di antara mereka ditentukan dari karakteristik mitos asal-usulnya, makanannya, dan cara reproduksinya. Namun, bagi orang Makuna, perbedaan ini bersifat fleksibel. Seperti dijelaskan Descola: “manusia bisa menjadi hewan, hewan bisa menjadi manusia, dan hewan dari spesies satu bisa berganti ke spesies lain”.³³ Maka dari itu, tidak ada perbedaan yang berarti antara ranah “Manusia” dan “Alam”.

Descola juga menjelaskan bahwa banyak kosmologi suku-suku pedalaman Amerika yang tidak punya distingsi ontologis jelas antara “Manusia” dan “Alam”.

29. *Ibid*, hlm. 5

30. *Ibid*, hlm. 6

31. *Ibid*, hlm. 6

32. *Ibid*, hlm. 8

33. *Ibid*

Menurut Descola, kosmologi orang-orang Amerindian banyak yang menilai bahwa

“entitas yang menghuni dunia terkoneksi dalam kontinum luas yang didasarkan pada prinsip kesamaan dan diatur oleh rezim sosialitas yang sama”.³⁴

Hal ini mendukung tesis utama yang dilontarkan Descola bahwa dualisme “Manusia” dan “Alam” tidak universal.

Contoh lain ditunjukkan Descola melalui kosmologi suku Chewong yang bertempat di Provinsi Pahang, Malaysia. Analisis ini merupakan kutipan Descola dari penelitian Signe Howell. Masyarakat Chewong memang hanya berisi 260 manusia, tapi kemasyarakatannya berisi bukan hanya manusia tapi juga roh, hewan, tumbuhan, dan banyak objek lain yang punya karakteristik sama dengan manusia. Setiap makhluk mempunyai *ruwai* yang merupakan esensi dari “seorang” individu. Tiap-tiap makhluk punya *ruwai*-nya sendiri-sendiri. Tubuh hanyalah pakaian yang bisa dilepas sewaktu-waktu, terutama saat bermimpi. *Ruwai* manusia saat bermimpi bisa berada dalam tubuh hewan atau tumbuhan, begitu juga sebaliknya. Menurut Descola,

“bukan hanya perbedaan antara natural, supernatural, dan manusia tidak ada artinya bagi orang Chewong, bahkan kemungkinan untuk membagi realitas dalam kategori-kategori menjadi ilusi semata, sebab seseorang tidak akan yakin mengenai identitas seseorang, apakah manusia atau bukan manusia yang ditopengi oleh pakaian spesies lain”.³⁵

Pola kosmologi yang hampir sama juga dapat ditemui dalam kosmologi suku Nuaulu yang berlokasi di Pulau Seram, Indonesia. Menurut Roy Ellen seperti dikutip Descola, dalam kosmologi suku Nuaulu adalah hal yang tidak mungkin untuk mengklasifikasikan segala entitas yang ada di dunia, sebab mereka semua berada dalam keseimbangan kosmik. Begitu juga dengan orang-orang yang menghuni Laguna Marovo, Kepulauan Solomon. Bagi mereka, tidak ada perbedaan antara ranah “Alam” yang berbeda dari “kebudayaan” atau “masyarakat”.³⁶

Saya kira sudah cukup contoh yang saya nukilkan dari buku Descola. Poin utama dari contoh-contoh di atas sama seperti sebelumnya, yakni distingsi “Manusia” dan “Alam” yang ada di Barat tidak terjadi di semua tempat di dunia ini. Ketika Dewi menyebutkan adanya disharmoni antara “Alam” dan “Manusia”, siapakah “Manusia” yang ia maksud? Ini bukan hanya soal bermain-main dengan istilah. Abstraksi term “Manusia” berkonsekuensi pada universalisasi manusia. Dalam hubungannya dengan kondisi, dalam istilah Dewi, “disekuilibrium” Bumi saat ini, universalisasi “Manusia” melalui abstraksi “Manusia” membuat kabur konsep tanggung jawab. Siapa yang mestinya bertanggung jawab pada terjadinya “disekuilibrium” itu? Jika kita menyepakati analisisnya bahwa diskoneksi itu terjadi karena konstruksi ontologi Barat yang dualis, apakah kemudian semua “Manusia” mesti bertanggungjawab? Apakah orang-orang yang bahkan tidak memahami “Alam” seperti yang diandaikan orang-orang Barat Modern mesti bertanggungjawab atas terjadinya “disekuilibrium” di dunia?

Contoh konsekuensi nyata dari universalisasi “Manusia” ini bisa dilihat

34. *Ibid*, hlm. 9

35. *Ibid*, hlm. 23

36. *Ibid*, hlm. 24

dalam usaha-usaha konservasi “Alam”. Seperti diungkapkan Descola, “Nilai yang diemban oleh politik internasional mengenai konservasi alam sangat dipengaruhi oleh kosmologi yang spesifik, yakni kosmologi naturalis”.³⁷ Kosmologi yang dimaksud ialah kosmologi Barat yang memisahkan “Manusia” dan “Alam”. Hal ini berimbas pada suku-suku di pedalaman yang daerahnya dinyatakan rawan atau terancam. Menurut Descola, banyak suku di pedalaman yang mau tak mau harus menerima tugas sebagai “penjaga ‘Alam’”, meski konsep “Alam” sendiri asing dalam pikiran mereka. Ada juga suku-suku yang menolak.³⁸ Di sini terlihat bahwa universalisasi dan abstraksi “Manusia” membawa tirani universal, mengutip istilah Descola, dalam usaha-usaha “konservasi ‘Alam’”. Bahkan, orang-orang yang tak mengenal konsep distingsi “Manusia” dan “Alam” harus menanggung beban ekologis bagi orang-orang yang menganggap bahwa pola pikirnya berlaku secara universal.

Dengan mengabstraksi manusia ke dalam “Manusia” sebagai entitas yang general, konsekuensi logisnya adalah

“menafikan perbedaan manusia dalam hal ketimpangan sosial yang dialami sekelompok orang, juga bagaimana kekayaan, kebangsaan, kesukuan, gender, kelas, dan sebagainya dipengaruhi oleh relasi yang timpang tersebut”.³⁹

Lebih lanjut lagi, dengan abstraksi tersebut, “Manusia” menjadi sosok homogen yang merusak “Alam” secara bersamaan dan besar-besaran melalui industrialisasi, eksploitasi sumber daya alam, dan konsumsi berlebih.

Artinya, jika tindakan itu dilakukan oleh semua “Manusia”, abstraksi itu adalah suatu “manuver borjuis yang merepresentasikan kepentingan sekelompok orang seakan-akan itu adalah kepentingan semua orang”.⁴⁰ Padahal sudah jelas bahwa ada ketimpangan sosial yang terjadi dan tidak semua orang melakukan hal yang sama.

Pertanyaan Derrida kembali menyeruak: “*But who, we?*” Siapakah kita “Manusia”? Tidak ada. Tidak ada “Manusia” yang abstrak. Abstraksi terhadap konsep “Manusia” hanya membawa pada apa yang disebut “*general history*” oleh Williams. Sehingga, hal ini membuat fakta-fakta bahwa ada kelompok-kelompok “Manusia” lain yang mempunyai pandangan dunia yang sepenuhnya berbeda dengan orang-orang Barat terabaikan. Lebih jauh lagi, abstraksi itu membawa konsekuensi nyata bagi orang-orang yang berbeda tapi disamakan.

Lalu, siapa “Manusia” yang dimaksud Dewi saat ia menyatakan bahwa sumber disequilibrium adalah relasi yang timpang antara “Manusia” dan “Alam”? Jika tidak semua “Manusia” menjadi penyebab disequilibrium, sebab tidak semua “Manusia” mengasumsikan keterpisahannya dengan “Alam”, maka tesis awal Dewi tidak bisa diterima. Sekali lagi, semenjak tidak ada “*singular Man*”, maka “Manusia” tidak bisa menyebabkan “disequilibrium”. Hanya “Manusia” tersituasikan yang punya kemampuan tersebut.

“Alam”

Setelah membahas “Manusia”, bagian ini akan membahas mengenai “Alam”. Saya telah menulis “Alam” sebelumnya. Tujuannya sama, yakni untuk menekankan bahwa

37. Philippe Descola, *Who Owns Nature?, Books and Ideas*, 21 January 2008. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.booksandideas.net/Who-owns-nature.html>

38. *Ibid*

39. Jeremy Davies, *The Birth of the Anthropocene*, California: University of California Press, 2016, hlm. 52

40. *Ibid*, hlm. 53

term tersebut terlalu problematis untuk dibiarkan begitu saja. Untuk memulai bagian ini, mari lihat apa yang ditulis Dewi mengenai “Alam”. Ia menulis:

“Alam adalah enigma bagi manusia. Konsepnya berusaha didekati dari berbagai pendekatan, misalnya: alam sebagai objek sains, latar belakang manusia, atau sumber kehidupan [sic]. Manusia terpesona oleh alam, tetapi ia juga menyerang alam... Dalam investigasi ini, alam diselidiki secara ontologis. Maksudnya, pemahaman itu lebih menasar pencapaian makna tentang suatu objek...pembedahan secara ontologis menjadikan alam dicermati dengan lebih bijaksana. Penundaan terhadap segala prasangka antroposentrik dilakukan. Tidak hanya itu, menanggungkan pemaknaan kehadiran alam sebatas bentuk fisiknya, atau pemaknannya dalam terminologi yang terlampau usang”.⁴¹

Dalam penjelasan tersebut, terlihat bahwa Dewi mula-mula menunda semua asumsi-asumsi mengenai apa yang disebut sebagai “Alam”. Di sisi lain, ada suatu kontradiksi inheren dalam usaha Dewi untuk memahami “Alam”. Asumsi yang paling mudah ditangkap ialah bahwa “Alam” mempunyai sifat harmonis dan mempunyai kondisi dalam ekuilibrium. Tanpa asumsi ini, tesis awalnya mengenai disekuilibrium “Alam” yang disebabkan oleh diskoneksi “Manusia” dan “Alam” tidak masuk akal. Jika begitu, Dewi tidak bermula dari “Alam” yang ditanggungkan asumsi-asumsinya, namun berangkat dari satu konsepsi mengenai “Alam” tertentu yang ada di kepalanya. Hal ini ditambah lagi dengan

pernyataannya: “Patut direnungkan pula makna hidup bagi manusia pasca kondisi yang mulanya alamiah”.⁴² Bukankah bagian “yang mulanya alamiah” suatu indikasi jelas bahwa konsep “Alam” yang dibawa Dewi menyiratkan asumsi tertentu, yakni asumsi bahwa keadaan harmonis “Alam” telah hilang karena ulah “Manusia”? Sehingga, apa yang perlu dilakukan ada restorasi kestabilan tersebut. Singkat kata, Dewi tidak memulai penyelidikan ontologis dari konsep “Alam” yang ditanggungkan asumsi-asumsi terhadapnya. Melainkan, ia memulai dari suatu ide tertentu mengenai “Alam”.

Perkenankanlah saya mengutip satu paragraf dari buku Ernst Lehmann, seorang profesor botani yang punya afiliasi dengan partai Nazi Jerman.

“Kami menyadari bahwa pemisahan manusia dari alam, dari keseluruhan kehidupan, membawa kerusakan pada manusia sendiri dan kehancuran negara. Hanya dengan penyatuan kembali manusia kepada keseluruhan alam kita bisa memperkuat rakyat kita. Inilah hal fundamental dalam tugas biologis kita di era ini. Manusia saja tidak lagi menjadi fokus pikiran kira, tetapi kehidupan secara menyeluruh...Keinginan menuju keterhubungan [*connectedness*] kepada totalitas kehidupan, kepada alam itu sendiri, alam tempat kita lahir, itulah makna terdalam dan esensi hakiki dari pemikiran Nasional Sosialis.”⁴³

Dari kutipan di atas, pertanyaan yang muncul kemudian ialah: mengapa Saras Dewi dan seorang Nazi bisa punya pandangan yang sama mengenai sumber kerusakan “Alam”,

41. Dewi, *op.cit*, hlm. 8-9

42. *Ibid*, hlm. 9-10. Penekanan oleh saya

43. Ernst Lehmann, *Biologischer Wille. Wege und Ziele biologischer Arbeit im neuen Reich*, Munchen, 1934, hlm. 10-11 dalam Peter Staudenmaier, *Fascist Ecology: The “Green Wing” of the Nazi Party and Its Historical Antecedents* dalam Janet Biehl dan Peter Staudenmaier, *Ecofascism: Lesson from the German Experience*, Edinburgh: AK Press, 1995, hlm. 4

yakni keterpisahan “Manusia” dengan “Alam”? Asumsi apa yang memengaruhi mereka?

Kesamaan tersebut tak lain disebabkan karena konsep “Alam” yang dibawa oleh mereka adalah konsep yang khas pada sejarah pemikiran Barat periode Romantik. Gerakan Romantisme yang berkembang pada pertengahan abad XVII adalah perlawanan terhadap gerakan Pencerahan yang lekat dengan usaha rasionalisasi terhadap “Alam”. Upaya mereka banyak direalisasikan dalam sastra, musik, dan seni rupa. Konsep “Alam” di periode ini diandaikan sebagai sesuatu yang telah hilang dari “Manusia”. “Alam” menjadi sosok yang menandakan sumber penyembuhan, keutuhan, kemurnian yang telah dirusak oleh “Manusia”. Menurut penjelasan Timothy Morton mengenai pemikiran Romantik, “kerusakan yang telah terjadi memisahkan subjek dari objek, yang kemudian membuat manusia teralienasi dari dunianya”.⁴⁴ Solusi dari keterpisahan itu ialah menjembatani keterpisahan subjek, dalam arti lain “Manusia”, dan objek, dalam arti lain “Alam”, atau yang disebut Friedrich Schelling sebagai rekonsiliasi.

Tentu saya tak bermaksud untuk menghina atau menyamakan Dewi dengan seorang Nazi. Namun, saya ingin memperlihatkan bahwa program filosofis Dewi adalah program Romantik. Tesis utama Dewi bahwa diskoneksi “Manusia” dan “Alam” menghasilkan “Disekuilibrium” adalah tesis Romantik semata. Tak ada yang baru sama sekali. Masalahnya, Dewi justru berangkat dengan menyatakan bahwa ia mula-mula menangguk segala asumsi mengenai “Alam” dan mencoba menganalisis secara ontologis “Alam” sebagai “Alam”

itu sendiri. Sayangnya, itu tak lebih dari omong kosong.

Dewi tidak bisa menyatakan bahwa ia bermula dari “Alam” tanpa asumsi. Dewi justru membawa beragam asumsi, bahkan keseluruhan pemikiran Romantik. Padahal, konsep “Alam” yang dibawanya bergantung pada asumsi bahwa ada keadaan “alami”. Keadaan tersebut kemudian rusak atau terganggu karena aktivitas “Manusia” yang diakibatkan oleh struktur dualistik metafisika Pencerahan. Ada perasaan kehilangan terhadap “keharmonisan” atau kondisi “alamiah” yang butuh direstorasi melalui rekonsiliasi “Manusia” dan “Alam”.

Sayangnya, menurut saya Dewi buru-buru mengabstraksi konsep “Alam” tanpa memberi justifikasi apapun mengenai asumsi-asumsi yang dibawanya. Misalnya, apakah mungkin membicarakan konsep “Alam” sebagai “Alam” itu sendiri? Lalu, apakah memang ada “Ekuilibrium” yang diandaikannya dalam “Alam”? Dewi menerima asumsi ini begitu saja.

Menurut Williams, “Ide mengenai alam mengandung muatan sejarah manusia yang begitu besar”.⁴⁵ Bagi Williams, mempelajari konsep atau ide tentang “Alam” tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan manusia di dalamnya. Menurut Williams:

“Ide mengenai alam adalah ide mengenai manusia; dan ini bukan lain adalah ide mengenai manusia dalam masyarakat, tentu saja berhubungan dengan ide mengenai bentuk masyarakat itu sendiri... Alam mungkin memang suatu benda atau gaya atau juga prinsip-prinsip, namun demikian ia memiliki sejarah”.⁴⁶

44. Timothy Morton, *Ecology Without Nature*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, hlm. 22

45. Williams, *op.cit.*, hlm. 70

46. *Ibid.*, hlm. 71

Poinnya adalah: tidak ada konsep “Alam” yang lepas begitu saja dari sejarah perkembangan “Manusia”. Untuk lebih spesifik lagi, investigasi ontologis yang hendak dilakukan Dewi sejak awal pun sudah keliru sebab berpretensi untuk berangkat tanpa asumsi apa-apa. Padahal, “Alam” yang diandaikannya adalah konsepsi “Alam” yang secara spesifik adalah gagasan Romantik.

Pertanyaannya, kemudian, ialah: apakah konsepsi “Alam” ala kaum Romantik ini problematis? Bagi saya jawabannya ya. Dewi menyatakan bahwa ada kondisi “Alamiah” yang telah diganggu oleh “Manusia”, sehingga menyebabkan “Disekuilibrium”. Namun, pertanyaannya: kondisi “Alamiah” seperti apa yang ia maksud? Pernahkah ada kondisi “Alamiah” itu di Bumi ini? Menurut Daniel Botkin, “Alam” dikarakterisasikan oleh perubahan bukan konstan. Bahkan, ia menyebut keadaan *balance of Nature* sebagai mitos.⁴⁷ Selain itu, menurut Williams, “Sebagian besar dari apa yang kita sebut lanskap natural... adalah produk desain dan kerja manusia”.⁴⁸ Artinya, “Manusia”, dengan berbagai macam pola aktivitasnya yang beragam dan juga di berbagai tempat yang berbeda, telah selalu mempengaruhi “Alam”.

Sekarang, para geolog mengusulkan bahwa Bumi saat ini tengah berada di epos baru, yakni epos Antroposen. Sebelumnya, menurut skala waktu geologis, Bumi berada di era Holosen. Term Antroposen pertama kali digagas oleh Paul Crutzen dan Eugene Stoermer. Apa yang membuat Bumi beralih menuju Antroposen ialah akumulasi aktivitas “Manusia”, sekali lagi dengan berbagai macam pola aktivitasnya yang beragam dan juga di berbagai tempat yang berbeda, yang mampu mengubah Bumi

secara fundamental. Perubahan itu terjadi pada daratan, atmosfer, perairan, laut, keragaman hayati, perubahan karbon, nitrogen, fosfor, dan sulfur. Menurut Crutzen dan Stoermer, “Adalah hal yang tepat untuk menekankan peran sentral manusia dalam geologi dan ekologi dengan mengajukan penggunaan term ‘Antroposen’ untuk epos geologi saat ini”.⁴⁹

Dari sudut pandang geologis, Bumi tidak pernah berada dalam satu kondisi yang “stabil” atau “harmonis”. Jeremy Davies menjelaskan bahwa *geohistory* atau sejarah Bumi sangat dipengaruhi oleh kontingensi atau sesuatu yang tidak bisa diprediksi. Bumi tidak selalu seperti apa yang ada saat ini. Bumi selalu berubah karena adanya benda hidup dan non-hidup. Seperti yang dipaparkan Davies,

“Kehidupan sejak dahulu adalah daya geofisik [*geophysical force*]...Benda hidup, di satu sisi, dan benda geofisik seperti batuan dan iklim di sisi lain, adalah, secara mendasar, bagian-bagian tak terpisahkan dari siklus ekologis yang bekerja di permukaan Bumi”.⁵⁰

Artinya, adanya benda hidup dan non-hidup selalu mempengaruhi bagaimana keadaan Bumi, atau kalau bisa disebut “Alam”.

Poin bahwa benda hidup dan non-hidup mempengaruhi keadaan Bumi saya rasa butuh ditekankan. Maksud saya adalah bahwa bukan hanya “Manusia” yang menjadi faktor yang mendorong berubahnya Bumi ke Antroposen. Bagi saya, ini justru menunjukkan bahwa tidak ada antroposentrisme dalam Antroposen. Mengutip Davies kembali:

47. Adrian Ivakhiv, *Whose 'Nature'?*, The Promeganate: A New Journal of Neopagan Thought 8, 1999, hlm. 14

48. Williams, *op.cit.*, hlm. 78

49. Paul Crutzen dan Eugene Stoermer, *The Anthropocene*, Global change newsletter, 41, 2000, hlm. 18

50. Davies, *op.cit.*, hlm. 60-61

“Manusia membuat perubahan-perubahan [menuju Antroposen] mungkin, namun itu bukan berarti ia mempunyai kendali atas perubahan yang dihasilkan.

Kumbang Kolorado dan atom klorin, begitu juga tupai dan pohon kudzu, punya pengaruh pula dalam perubahan menuju Antroposen...Ide mengenai Antroposen justru menempatkan mereka semua dalam bidang ontologis yang sama”.⁵¹

Diusulkannya Antroposen menjadi epos baru dalam skala waktu geologi menunjukkan bahwa kestabilan “Alam” itu tidak ada, sebab Bumi, yang dalam sejarahnya telah melalui berbagai keadaan, kini tengah berada dalam perubahannya secara fundamental. Implikasinya, apa yang diandaikan sebagai kondisi “Stabil” tengah mengalami perubahan. Dengan beralihnya Bumi menuju Antroposen, akan ada banyak yang tidak diketahui mengenai Bumi, sebab secara fundamental ia sudah berbeda karakternya dengan pada masa Holosen. Maka dari itu, wajar jika Crutzen menyebut epos Antroposen sebagai “*terra incognita*”⁵² atau dunia yang belum diketahui.

Justru, kestabilan “Alam” yang diandaikan selama ini adalah kestabilan Bumi di era Holosen. Sebab, menurut Davies, “Holosen menjadi penting bagi manusia karena itulah satu-satunya epos geologis yang memungkinkan manusia membangun peradabannya hingga sampai saat ini”.⁵³ Dengan begitu, kembali ke pertanyaan di atas, menurut saya, Dewi tidak punya basis argumen apapun yang melandasi pernyataannya mengenai kondisi “alamiah Alam”. Selain itu, “Alam”, atau mungkin lebih tepat Bumi, tidak pernah ada dalam kondisi

konstan atau statis, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Jawaban tersebut bersinggungan langsung dengan tesisnya mengenai “Disekuilibrium”. Jika Bumi atau “Alam” tidak pernah berada dalam keadaan yang stabil, dalam arti ini “Ekuilibrium”, maka tesis awal Dewi sama sekali tidak logis. Bagaimana mungkin “Alam” atau Bumi yang tidak pernah punya “Ekuilibrium” bisa ada dalam kondisi “Disekuilibrium”? Ketidaklogisan dalam proyek filosofis Dewi ini jelas disebabkan karena tidak adanya klarifikasi atas konsep “Alam” yang dibawanya. Ia menerima begitu saja bahwa “Alam” punya kondisi yang “Ekuilibrium” tanpa ada justifikasi apa-apa. Jika pembaca menerima argumen saya bahwa “Alam” atau Bumi tidak punya kondisi “Ekuilibrium”, dalam arti asumsi Dewi mengenai “Alam” yang “Ekuilibrium” itu keliru, maka seluruh proyek filsafatnya tak ada gunanya, sebab ia mencari suatu solusi atas permasalahan yang tidak ada.

Meskipun begitu, saya sama sekali tidak menafikan bahwa ada fenomena-fenomena yang mempengaruhi bagaimana Bumi bekerja yang memberikan efek tidak diinginkan bagi manusia-manusia, seperti perubahan iklim. Namun, untuk mengaku sebagai seseorang yang berusaha mengungkap permasalahan ekologis yang lebih dalam dari pada yang dilakukan para etikus, Dewi tentunya harus lebih berhati-hati dalam merumuskan masalah.

“Ekuilibrium”

Bagian ini akan meneruskan pembahasan mengenai “Disekuilibrium”. Sebelumnya, saya telah membahas bagaimana konsep “Alam” yang stabil itu tidak ada dan oleh karenanya kondisi “Disekuilibrium”

51. *Ibid*, hlm. 73

52. Paul Crutzen, *Geology of Mankind*, Nature, 415(6867), 2002, hlm. 23

53. *Ibid*, hlm. 5

sebagai problem yang diajukan Dewi justru tidak logis. Saya akan menunjukkan ketidaklogisan yang lain. Hal ini berhubungan dengan tesis awal Dewi, yakni diskoneksi, ketimpangan, atau keterpisahan “Manusia” dengan “Alam” menimbulkan keadaan “Disekuilibrium”. Dari kalimat ini, dapat dipahami bahwa “Disekuilibrium” terjadi karena ada keterpisahan “Alam” dan “Manusia”. Namun, saya akan mengklaim bahwa konsep “Disekuilibrium” itu sendiri, mula-mulanya, sudah mengandaikan keterpisahan itu.

Bagaimana itu bisa terjadi? Di sini saya masih berpegangan pada argumen Williams. Ia menyatakan bahwa:

“Selama banyak milenia manusia telah mengintervensi, mencoba menguasai [control]. Dari awal masa pertanian dan domestifikasi hewan, manusia secara sadar melakukan hal tersebut... Untuk mengatakan bahwa manusia ‘mengintervensi’ proses alami/natural berarti mengasumsikan bahwa manusia tidak mungkin melakukan hal itu, atau memutuskan untuk tidak melakukan itu. Alam harus diasumsikan terpisah dari manusia, sebelum bahasan mengenai intervensi atau perintah diajukan”.⁵⁴

Pembahasan mengenai kondisi “Disekuilibrium” berarti pembicaraan mengenai, apa yang disebut Williams, intervensi “Manusia” kepada “Alam”. Ada intervensi “Manusia” yang membuat “Alam” yang semulanya ada dalam kondisi “Ekuilibrium” menjadi “Disekuilibrium”. Namun, menurut Williams, hal itu mengasumsikan bahwa “Manusia” mesti, terlebih dahulu, diasumsikan terpisah dari

“Alam”. Artinya, jika Dewi mengandaikan bahwa solusi dari problem ekologis atau problem “Alam” adalah restorasi kondisi “Ekuilibrium”, adalah hal yang aman bagi saya bahwa keterpisahan itu selalu ada, bahkan dalam kondisi “Ekuilibrium”. Maka, tesis Dewi bahwa keterpisahan “Manusia” dan “Alam” membuat kondisi “Disekuilibrium” justru tidak logis.

Selain problem tersebut, saya akan membahas bagaimana konsep “Disekuilibrium” itu justru tidak relevan dalam menghadapi problem saat ini, khususnya dalam menanggapi epos Antroposen. Pembahasan ini berhubungan dengan konsep “Alam” yang implisit dalam pembahasan Dewi. Konsep “Alam” yang diandaikannya mempunyai kondisi “Ekuilibrium” yang terganggu karena ‘diskoneksi’ antara “Manusia” dan “Alam”. Namun, seperti yang sudah saya tunjukkan sebelumnya, asumsi bahwa ada kondisi “Alamiah” adalah mitos belaka. “Alam”, atau lebih tepatnya Bumi, selalu berubah. Lebih dari itu, kini perubahan Bumi secara fundamental tengah terjadi. Yang harus dimengerti ialah: transisi menuju Antroposen bisa bersifat sangat lama dan tidak ada jalan kembali.⁵⁵ Artinya, Bumi tidak bisa “diarahkan” kembali menuju Holosen.

Menurut McKenzie Wark, Antroposen menandakan kematian “Tuhan yang masih bersembunyi di balik pandangan dunia ekologi yang *self-correcting*, *self-balancing*, dan *self-healing*”.⁵⁶ Wark bahkan menyatakan bahwa dengan adanya Antroposen:

“Manusia bukan lagi menjadi sosok yang berada di latar depan [*foreground*] yang mengejar kepentingannya sendiri berhadapan dengan latar belakang [*background*] totalitas

54. Williams, *op.cit.*, hlm. 75

55. Will Steffen, dkk., *Stratigraphic and Earth System approaches to defining the Anthropocene*, *Earth's Future*, 4, 324345, 2016

56. *Ibid*

siklus organik yang mungkin diusik manusia namun masih bisa tetap berada dalam keseimbangan dan harmoni jika manusia menarik diri [*withdraw*] dari ekkses”.⁵⁷

Artinya, asumsi mengenai Bumi atau “Alam” yang mempunyai kondisi “Ekuilibrium” yang terganggu sehingga menjadi “Disekuilibrium” mesti ditolak. Dengan menganggap bahwa ada “Ekuilibrium” yang harus direstorasi, Dewi justru memberikan optimisme palsu bahwa masih ada “Stabilitas” atau “Harmoni” yang bisa diselamatkan dengan mengurangi ekkses konsumsi atau eksploitasi sebagian besar “Manusia”. Sayangnya, apa yang dihadapi saat ini lebih dari itu. Sebagaimana diserukan oleh Wark, “*Peradaban ini sudah berakhir. Dan kita semua mengetahuinya*”.⁵⁸

Lebih jauh lagi, menyatakan bahwa Bumi atau “Alam” berada di kondisi “Disekuilibrium” sama halnya dengan menyatakan bahwa “ini tidak akan lama”. Inilah yang juga dikhawatirkan oleh Bruno Latour. Secara spesifik ia mengkritik penggunaan term “krisis ekologi”. Alasannya sama: “membicarakan tentang sebuah ‘krisis’ hanya akan jadi cara lain untuk meyakinkan diri kita, berkata bahwa ‘ini juga akan terlewati’”.⁵⁹ Masalahnya, apa yang kita hadapi saat ini, bagi Latour, bukan lagi krisis, melainkan mutasi. Itu berarti, “kita terbiasa dengan dunia yang ini; sekarang kita melewati batas, memutasi dunia itu menjadi yang lain”.⁶⁰ Antroposen itulah yang dimaksud Latour sebagai mutasi. Ini sama dengan apa yang dikatakan Wark sebagai berakhirnya “peradaban” ini. Maka,

masalahnya bukanlah bagaimana mengembalikan kondisi “Ekuilibrium” seperti semula, tetapi seperti yang dijelaskan Davies, bagaimana menanggapi masa transisi menuju Antroposen ini.⁶¹

Jika asumsi yang digunakan masih dalam konteks “Disekuilibrium”, diandaikan sekarang kita masih ada di Bumi atau “Alam” yang sama. Namun, asumsi itu tidak akan bisa digunakan dalam memandang perubahan Bumi secara geologis menuju Antroposen. Transisi ini bukanlah suatu kondisi “Disekuilibrium”, sebab tidak pernah ada kondisi “Ekuilibrium” itu sendiri. Antroposen menandakan beralihnya kondisi Bumi menuju kondisi . Menurut Zalasiewicz dkk.,

“Antroposen merepresentasikan suatu fase baru dalam sejarah Bumi, ketika daya alam dan daya manusia jalin-menjalin, sehingga nasibnya saling bergantung”.⁶²

Sebagai sebuah usaha memahami permasalahan yang dihadapi berbagai kelompok manusia, khususnya permasalahan ekologis, Dewi justru tidak menasar masalah yang relevan. Seperti yang berulang kali saya katakan, masalahnya bukan lagi mengenai bagaimana merestorasi kondisi “Ekuilibrium” yang terganggu.

Penutup

Untuk menutup artikel ini, saya akan merangkum beberapa problem dalam tesis awal Dewi yang telah saya eksplorasi. *Pertama*, tidak semua “Manusia” memiliki pandangan ontologi yang dualistik seperti

57. McKenzie Wark, *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, New York: Verso, 2015, hlm. th

58. *Ibid*, hlm. th. Penekanan oleh saya,

59. Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on The New Climate Regime*, terjemahan oleh Catherine Porter, Cambridge: Polity Press, 2017, hlm. th

60. *Ibid*

61. Davies, *op.cit*, hlm. 208

62. Jan Zalasiewicz, dkk., *The New World of the Anthropocene*, Environmental Science and Technology Viewpoint, 44.(7), 2010, hlm. 2238-2231

tradisi pemikiran Barat. Penggunaan term “Manusia” secara abstrak oleh Dewi membuat analisisnya universalis dan mengabaikan keragaman realitas “Manusia”. *Kedua*, konsep “Alam” yang dibawa oleh Dewi mengasumsikan sifat “Stabil” atau “Ekuilibrium”. Saya telah menunjukkan bahwa “Ekuilibrium” itu problematis, sebab tidak pernah ada kondisi yang “Stabil” itu. Konsekuensinya, konsep kondisi “Disekuilibrium” yang diandaikan sebagai masalah justru tidak logis. *Ketiga*, supaya konsep “Disekuilibrium” itu logis, sebab bagi Dewi, keterpisahan itu yang menyebabkan “Disekuilibrium”, ia mesti sudah mengandaikan keterpisahan “Manusia” dan “Alam” yang berarti membuat diagnosis Dewi keliru. *Terakhir*, konsep “Disekuilibrium” itu sendiri tidak relevan dalam menanggapi isu terkini, yakni Antroposen. Sebab, apa yang dihadapi saat ini ialah perubahan fundamental yang tengah terjadi di Bumi, atau yang disebut sebagai Latour sebagai “mutasi” dan bukan bagaimana mengembalikan “Ekuilibrium” yang terganggu.

Dari eksplorasi ini, saya hendak menekankan bahwa diperlukan kehati-hatian dalam merumuskan proyek filosofis yang berhubungan dengan isu ekologis atau lingkungan. Penggunaan term-term tertentu perlu diperhatikan dengan seksama, sebab tiap term punya asumsi filosofis dan juga muatan historis, politis, sosial, dan etis. []

Daftar Pustaka

- Biehl, Janet and Peter Staudenmaier. *Ecofascism: Lesson from the German Experience*. Edinburgh: AK Press, 1995.
- Crutzen, Paul and Eugene Stormer. "The Anthropocene." *Global Change Newsletter* 41 (2000): 17-18.
- Crutzen, Paul. "Geology of Mankind." *Nature* (2002): 23.
- Davies, Jeremy. *The Birth of the Anthropocene*. California: University of California Press, 2016.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Trans. Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- . *Who Owns Nature?* 21 Januari 2008. 29 September 2017. <<http://www.booksandideas.net/Who-owns-nature.html>>.
- Dewi, Saras. *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*. Jakarta: Marjin Kiri, 2015.
- Haraway, Donna. *Staying with The Trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Ivakhiv, Adrian. "Whose 'Nature'? The Transcendental Signified of A New Field." *The Promeganate: A New Journal of Neopagan Thought* 8 (1999): 14-20.
- Keraf, Sonny. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on The New Climate Regime*. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Morton, Timothy. *Ecology Without Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Steffen, Will, dkk. "Stratigraphic and Earth System approaches to defining the Anthropocene." *Earth's Future* 4 (2016): 324-345.
- Wark, McKenzie. *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. New York: Verso, 2015.
- Williams, Raymond. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980.
- Zalasiewicz, Jan, dkk. "The New World of the Anthropocene." *Environmental Science and Technology Viewpoint* 44.7 (2010): 2228-2231.