

HIPOSUBJEKTIVITAS TIMOTHY MORTON: SEBUAH TAWARAN FILSAFAT MANUSIA DI ERA ANTROPOSEN

DEVANANTA RAFIQ

Pascasarjana Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta
E-mail: devananta.rizqi.r@mail.ugm.ac.id

Abstract: This article proposes a new alternative account to anthropocentric explanations of the philosophy of man through Timothy Morton's view of 'hyposubjectivity'. Anthropocentrism is a paradigm that privileges human beings in cosmology, epistemology, and axiology. An alternative view is important because large-scale changes are threatening and may lead to the extinction of life in the biosphere, which results in a new proposed geological time classification that shifts the Holocene epoch to the Anthropocene. Ironically, while the anthropocentric view proves its premise on human dominance over non-human conditions, this change has in fact made humans powerless in the face of the change itself. Through the concept of hyposubjectivity, Morton offers an explanation of the relationship between humans and nonhumans as a symbiotic collective that should work together through solidarity between 'species beings'. This article wants to emphasize the meaning that human being does not constitute the totality of the universe.

Keywords: hyposubjectivity, hiperobjectivity, new materialism, anthropocentrism, Anthropocene, Timothy Morton, ecology

Abstrak: Melalui pandangan Timothy Morton tentang 'hiposubjektivitas', artikel ini mencoba memberikan alternatif baru terhadap filsafat manusia yang tidak antroposentris. Antroposentrisme sendiri merupakan paradigma yang memberikan keistimewaan bagi manusia secara kosmologis, epistemik, dan aksiologis. Pandangan alternatif penting karena krisis lingkungan skala besar sedang terjadi dengan akibat kehidupan pada biosfer terancam punah hingga memunculkan usulan klasifikasi waktu geologis baru: dari kala Holosen menjadi Antroposen. Secara ironis, kala Antroposen menunjukkan di satu sisi kebenar-

an premis antroposentris bahwa kedigdayaan manusia telah berhasil mengintervensi kondisi non-manusia, tetapi di sisi lain perubahan ini kemudian justru membuat manusia tidak berdaya di hadapan krisis yang diakibatkannya sendiri. Melalui konsep hiposubjektivitas, Morton menawarkan penjelasan relasi antara manusia dan non-manusia sebagai suatu kolektif simbiotis yang seharusnya saling bekerja sama melalui solidaritas antara 'makhluk spesies'. Dengan demikian, artikel ini menekankan pemaknaan bahwa manusia bukanlah segala-galanya di semesta ini.

Kata-kata Kunci: hiposubjektivitas, hiperobjektivitas, materialisme baru, antroposentrisme, Antroposen, Timothy Morton, ekologi

PENDAHULUAN

Salah satu karakter manusia modern yang membedakannya dari para pendahulunya ialah pemaknaan dan sikapnya terhadap alam¹: manusia pramodern membiarkan alam "sebagaimana adanya" (*just as it is*), sehingga manusia bersikap menerima serta tunduk terhadap kehendak atau hukumnya. Ini berbeda dengan manusia modern yang memaknai alam sebagai objek untuk ditundukkan atau dikendalikan demi memenuhi segala keperluan manusiawi.

Hubungan tak seimbang antara manusia sebagai penguasa dan alam sebagai entitas non-manusia yang dikuasai ini bisa ditilik hulunya dari suatu pemahaman filsafat yang bersifat antroposentris (*anthropocentric philosophy*): manusia sebagai pusat semesta (kosmologi/metafisika), diskursus manusia sebagai satu-satunya penjelas dunia (epistemologi), dan kepentingan manusia sebagai basis penilaian segalanya (aksiologi).² Keistimewaan ini didapat melalui pengejawantahan sifat antroposentris dari cabang filsafat khusus berupa filsafat manusia yang "...hendak mencari

1 John Dewey, *Quest for Certainty* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1960), p. 100.

2 Cerkvenik dikutip dalam Rangga Kala Mahaswa and Agung Widhianto, "Questioning the 'Anthropos' in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?" *SHS Web of Conferences* no. 76 (2020): 01040, pp. 4-6, <https://doi.org/10.1051/shsconf/20207601040>.

inti, hakikat (esensi), akar, atau struktur dasar yang melandasi kenyataan manusia..."³

Ilustrasi filsafat manusia yang antroposentris ini bisa disimak dari anekdot Galileo yang diutarakan ulang satu waktu oleh Michel Serres.⁴ Alkisah Galileo berkelakar ketika teori heliosentrisme ditolak oleh inkuisisi Gereja Katolik, "*Eppur si muove!*" Ia bergerak! Bumi terus bergerak sesuai dengan lintasannya mengelilingi matahari; apa pun konsepsi manusia terhadapnya tidak akan bisa menghentikan gerak alamiah sang Bumi, termasuk ketika Gereja Katolik berpandangan bahwa bumi tinggal tetap. Cerita ini bukan hanya perihal problem penerimaan atas fakta ilmiah dari suatu kelompok karena ideologinya, tetapi juga narasi naif kedigdayaan penafsiran manusia yang diasumsikan serba tahu terhadap alam. Dalam kasus ini, manusia tidak memiliki cukup "kuasa" untuk menghentikan revolusi Bumi hanya karena manusia mengandaikannya secara spekulatif.

Pararel dengan cerita ini, di era kontemporer, ketika kontroversi konsep Antroposen sebagai kategori pembabakan waktu geologis menyeruak, diktum "*eppur si muove!*" kembali beresonansi. Pada tahun 2000, ahli kimia Paul Crutzen dan ahli biologi Eugene Stoermer menulis bahwa perlu ada pembabakan waktu terbaru Antroposen setelah kala/epos Holosen sebagai penanda atas intensitas aktivitas manusia yang telah mengubah alam sedemikian rupa.⁵ Secara resmi, pada 2023 proposal tentang kala Antroposen diajukan kepada International Commission on Stratigraphy (ICS) dan International Union of Geological Sciences (IUGS) untuk diratifikasi atau "diresmikan kebenarannya". Bukti alami, atau istilahnya *golden spike*, yang dipakai untuk menunjukkan peralihan waktu geologis ini adalah endapan Danau Crawford di dekat Kota

3 Supriyono Purwosaputro and Agus Sutono, "Filsafat Manusia Sebagai Landasan Pendidikan Humanis," *CIVIS: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial dan Pendidikan Kewarganegaraan* vol. 10, no. 1 (2021), p. 32.

4 Dikutip dalam Bruno Latour, "Agency at the Time of the Anthropocene," *New Literary History* vol. 45, no. 1 (2014), pp. 2-3, <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>.

5 Paul Crutzen and Eugene Stoermer, "The Anthropocene," *Global Change Newsletter* no. 41, 2000.

Toronto, Kanada, yang mengandung polutan hasil gas pembakaran bahan bakar minyak dan jejak plutonium sebagai hasil percobaan nuklir.⁶

Namun, proposal ini ditolak pada Maret 2024, sehingga Antroposen gagal menjadi suatu “kenyataan ilmiah”. Penolakan ini menimbulkan pertanyaan awam: Bukankah dengan atau tanpa kesepakatan para ilmuwan, fakta ilmiah tentang adanya perubahan endapan di Danau Crawford sudah menunjukkan bukti telah terjadinya perubahan alam akibat aktivitas manusia yang eksekutif?

Ada perdebatan ilmiah spesifik terkait geologi dalam diskursus Antroposen ini yang tidak akan dibahas lebih lanjut di sini. Kenyataannya, walaupun Antroposen diinvalidasi, tetapi ‘Antroposen’ pun tidak akan pergi dalam waktu dekat. Pernyataan resmi dari IUGS bahkan menyebutkan Antroposen, sebagai suatu istilah “...tetap akan menjadi penjelas yang tak ternilai bagi interaksi antara manusia dan lingkungan.”⁷ Jadi walaupun memang Antroposen tidak menjadi absah sebagai satuan waktu geologi, tetapi ia tetap menjelaskan bukti fenomena sosial di Bumi yang terdokumentasi secara arkeologis.⁸

Pemaknaan seperti ini sudah diantisipasi Jan Zalasiewicz selaku ketua Anthropocene Working Group (AWG) jauh-jauh hari bahkan sebelum pengajuan proposal di 2023, “Rintangan berasal dari interpretasi Antroposen yang berbeda-beda tergantung dari orang yang memikirkannya.”⁹ Lalu, penolakan tadi jadi bisa dimaknai sebagai kemenangan pemaknaan Antroposen sebagai versi kemewaktuannya manusia dan bukannya kemewaktuan Bumi; Antroposen diartikan tidak lagi “sebagai lapisan batu,

6 Alexandra Witze, “This Quiet Lake Could Mark the Start of A New Anthropocene Epoch,” *Nature* vol. 619, no. 7970 (2023), pp. 441-442, <https://doi.org/10.1038/d41586-023-02234-z>.

7 Alexandra Witze, “It’s Final: The Anthropocene Is Not An Epoch, Despite Protest Over Vote,” *Nature*, March 20, 2024, <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00868-1>.

8 Kieran D. O’Hara, *A Brief History of Geology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), p. 233.

9 Bernard Evan Kanigara, Sanya Dinda, and Jan Zalasiewicz, “Jan Zalasiewicz: ‘Masalahnya Bukan Terlalu Sedikit Bukti, Melainkan Terlalu Banyak,’” *Balairung: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia* vol. 1, no. 1 (2018), p. 156.

tetapi lebih sebagai dinamika sosial, manusia, ekonomi, politik, dan hal-hal lainnya yang justru menyetir perubahan dalam Antroposen,” lanjut Zalasiewicz.¹⁰

Ambivalensi ini tentu membingungkan, paling tidak terkait status ontologis dari Antroposen itu sendiri. Terlebih lagi, Antroposen juga menuntut penjelasan atas keterangan posisi manusia di alam semesta dan sikap filsafat manusia terhadap entitas non-manusia (*the nonhuman*). Apakah kekalahan pemerian tentang kuasa intervensi kemanusiaan terhadap alam berarti klaim antroposentrisme manusia modern tidak absah, karena “bukti” geologisnya ditolak para ilmuwan? Namun, jika mengikuti Zalasiewicz di atas, apakah berarti makna hegemonik Antroposen pasca-keputusan IUGS adalah lebih cenderung perihal “dinamika sosial, manusia, ekonomi, dan politik” yang tidak perlu menunggu bukti perubahan endapan lumpur ataupun batuan di alam bebas?

Mari kembali mengingat kata Galileo, “*Eppur si muove!*” Bumi telah beranjak ke titik nadir, karena ancaman kepunahan kehidupan akibat kehancuran biosfer tempat manusia dan non-manusia tinggal. Dengan atau tanpa “legalitas” Antroposen, pemanasan global dan krisis iklim yang terjadi tetap akan mengakibatkan kepunahan bagi makhluk yang tidak berhasil beradaptasi.¹¹ Secara ironis Antroposen berhasil mengontraskan “[...] makhluk manusia yang merupakan penggerak utama alam (malahan) tidak bisa mengendalikan efeknya secara berkelanjutan.”¹²

Ancaman kiamat di waktu Antroposen ini seolah menguak bahwa manusia tetap tidak berdaya di hadapan kekuasaan alam sebagai entitas non-manusia. Artinya, perlu ada sintesis filsafat manusia baru yang bisa digunakan untuk memandu manusia di kalabendu ini ketika status ontologis alam tidak sepenuhnya alamiah dan manusia juga mengalami daru-

10 Kanigara, Dinda, and Zalasiewicz, “Jan Zalasiewicz: ‘Masalahnya Bukan Terlalu Sedikit Bukti, Melainkan Terlalu Banyak,’” p. 156.

11 Soren Brothers, “Anthropocene or Not, It Is Our Current Epoch That We Should Be Fighting For,” *The Conversation*, March 27, 2024, <https://theconversation.com/anthropocene-or-not-it-is-our-current-epoch-that-we-should-be-fighting-for-225428>.

12 Mahaswa and Widhianto, “Questioning the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?” p. 2.

rat kemanusiaannya. Thomas Merton menyimpulkan realitas paradoksal ini dengan ironi: “Musuh utama umat manusia adalah kemanusiaan itu sendiri.”¹³ Inilah kutukan yang menimpa manusia untuk senantiasa menjelaskan kebermaknaan kehidupan.

Artikel ini akan mengulik kembali pertanyaan utama dalam filsafat manusia mengenai “siapakah manusia?” dan “bagaimanakah menjadi manusia?”¹⁴ dengan kebaruan latar Antroposen yang telah mencampurbaurkan realitas manusia dan non-manusia. Dengan redefinisi kemanusiaan tersebut, pertanyaan krusial seperti, “Apakah demarkasi manusia dan non-manusia tetap relevan?” menjadi mendesak untuk dijawab. Setelah bagian pendahuluan ini, berturut-turut akan dibahas konsep Antroposen dan ulasan atas tawaran filsafat manusia berupa gagasan hiposubjektivitas dari Timothy Morton. Berbekal konsep hiposubjektivitas ini lalu akan dianalisis lebih lanjut mengenai status ontologis, epistemologis, serta aksiologis dari relasi manusia dan entitas non-manusia berikut sekaligus problem yang mungkin timbul dari analisis sejenis beserta solusi yang bisa ditawarkan darinya. Terakhir, artikel ini akan ditutup dengan kesimpulan.

KALA ANTROPOSEN: KALABENDU MANUSIA DAN NON-MANUSIA

Antroposen secara etimologis terdengar seperti humor gelap di penghujung peradaban: nama Antroposen berasal dari bahasa Yunani ἄνθρωπος (*ánthropos*) yang berarti manusia dan καινός (*kainós*) yang berarti baru, sehingga Antroposen bisa diartikan sebagai waktu dari ‘manusia yang baru’. Bandingkan dengan Holosen yang terdiri dari kata ὅλος (*hólos*) yang berarti keseluruhan, sehingga Holosen terjemahannya adalah waktu dari ‘keseluruhan yang baru’. Holosen adalah kala yang menandai “terciptanya” manusia sebagaimana dikenal seperti sekarang ketika prakondisi materiel alamiah Bumi memungkinkan hal itu terjadi. Bukti

13 Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People* (London: Verso Books, 2017), p. 3.

14 Septiana Dwiputri Maharani, *Filsafat Manusia: Unsur-Unsur dan Problematikanya* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2008), p. 2.

geologis Holosen ialah lapisan es di Greenland yang menunjukkan berakhirnya zaman es pada 11.700 tahun yang lalu.¹⁵ Walaupun *Homo sapiens* berusia lebih tua daripada Holosen, tetapi berkat Holosen-lah peradaban manusia bisa menjadi seperti sekarang. Jika mengikuti keputusan IUGS, maka waktu yang membentang sepanjang 11.700 tahun tersebut adalah definisi dari “sekarang”.

Perbedaan pendekatan toponimi ini seolah menandakan bahwa Holosen adalah kala manusia masih tunduk kepada alam dan, sebaliknya, Antroposen adalah kala manusia berhasil menaklukkan alam. Benarkah begitu? Penamaan Antroposen dengan imaji bayang-bayang distopia lebih mengindikasikan “awal bagi suatu akhir dari waktunya manusia” atau “akhir bagi keseluruhan yang pernah bermula”. Jadi, artikel ini turut berkecenderungan mengartikan Antroposen sebagai pembentang jukstaposisi, bagi kedigdayaan dan sekaligus ketakberdayaan manusia pada saat bersamaan.¹⁶

Keberadaan sisa pembakaran bahan bakar minyak dan plutonium di Danau Crawford membuktikan jejak intervensi kemanusiaan kepada alam. Lebih jauh, sejak pertama kali Crutzen dan Stoermer mengajukan gagasan kala Antroposen, mereka ingin memberi tahu sekaligus memperingatkan kepada khalayak bahwa intervensi tersebut sudah mengubah karakter kealamiahannya dari alam.¹⁷ Mungkin, penanda dari ‘alam’ di sini kurang spesifik, mungkin lebih tepat untuk menunjuk satuan ‘Bumi’, ‘biosfer’, atau ‘ekosistem’.

Pada proses pengujian suatu skala waktu geologis yang baru, ICS dan IUGS akan memeriksa paling tidak tiga kriteria: sifat mondial atau mengglobalnya, lalu sinkronis atau keserempakannya, dan terakhir kemungkinannya untuk bertahan lama sehingga bisa direkognisi para geolog di masa yang akan datang.¹⁸ Perlu dipahami bahwa manusia di sini

15 Witze, “This Quiet Lake Could Mark the Start of A New Anthropocene Epoch.”

16 Mahaswa and Widhianto, “Questioning the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?” p. 4.

17 Crutzen and Stoermer, “The Anthropocene.”

18 O’Hara, *A Brief History of Geology*, p. 234.

memberi makna kategorial pada sesuatu yang sebetulnya hanya merupakan bayang-bayang, yaitu waktu. Penilaian terhadap waktu yang menghasilkan kodifikasi masa lalu menjadi mungkin karena aspek kekinian yang masih hadir; sejarah menjadi mungkin untuk dituliskan karena ia sudah terjadi dan dapat ditulis di masa sekarang.

“Problem kekinian” membelit ratifikasi Antroposen, karena bisa jadi kita semua sedang berada di dalamnya sehingga manusia sulit membuat jarak atasnya. Oleh karena itu, sejujurnya Antroposen lebih mirip sebuah hipotesis daripada teori. Secara geologis, Antroposen sebetulnya menunggu alam menyeruakkan bukti-bukti yang lebih mustajab untuk membuktikan keberadaannya di masa depan – jikalau para ilmuwan belum terlanjur beralih ke topik lain dan melupakannya.

Jungkat-jungkit pengaruh (kekuasaan) antara yang alami dan manusiawi ini di satu sisi memang membuat status ontologis dari mereka masing-masing menjadi kabur. Lalu bagaimana, misalnya, filsafat manusia antroposentrisme menjelaskan terbit dan tenggelamnya katastrofi Antroposen itu sendiri? Bukankah ketika manusia adalah subjek nan digdaya, berarti manusia pula lah yang bisa membenahi metabolisme alam kembali kepada – seturut istilah Saras Dewi¹⁹ – “ekuilibrium” Holosen?

Namun, menurut Jeremy Davies sejarah Bumi amat dipengaruhi kontingensi atau sesuatu yang tidak bisa diprediksi.²⁰ Pemikiran ini bisa diparafrasekan menjadi: “Manusia tidak pernah tahu apa yang akan terjadi di sisi lain kemanusiaan.” Jika dikuantifikasi, maka sudah miliaran tahun lamanya Bumi ini ada (tepatnya 4,55 Ga atau *giga-annum*/miliar tahun)²¹ dan mayoritas dari waktu itu ia berproses dengan dirinya sendiri. Oleh karena itu, pengembalian ekuilibrium Holosen tak ubahnya mimpi di siang bolong terhadap pemenuhan hasrat bertahan hidup atau

19 Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia Dengan Alam* (Jakarta: Marjin Kiri, 2015).

20 Dikutip dalam Muhammad Unies Ananda Raja, “Manusia Dalam Disekuilibrium Alam: Kritik Atas Ekofenomenologi Saras Dewi,” *Balairung: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia* vol. 1, no. 1 (2018), p. 52.

21 O’Hara, *A Brief History of Geology*, pp. 68–69.

keselamatan manusianya saja. Dalam khazanah etika hal ini disebut sebagai penegasan perimbangan moral dasar (*basic moral consideration* [BMC]) pada sisi kemanusiaan.²² Bukankah ini juga bentuk antroposentrisme yang mengetengahkan basis perhitungan nilai dari tolak ukur manusia dengan keserbamungkinan kemauannya? Jika demikian halnya, apakah kemudian manusia dibiarkan “bunuh diri” ketika realitas Holosen tidak memungkinkan lagi menopang kehidupannya?

Pada titik inilah pentingnya filsafat untuk menjernihkan kekalutan semacam ini. Terutama pada ragam filsafat manusia yang malahan bisa kontraproduktif dengan menggali kubur bagi pengagasnya sendiri. Filsafat manusia sudah terlalu lama berkutat pada problem-problem “diri-sentris” seperti dengan menuangkan bejana bernama manusia dengan kapasitas pertimbangan moralitas dan/atau rasionalismenya yang adekuat, sehingga menempatkannya secara berbeda (*exception* dus, eksklusif) nan unggul dibandingkan makhluk lainnya.²³ Hal ini diperparah misalnya dengan doktrin teologis yang menempatkan manusia sebagai tuan bagi makhluk lain di muka Bumi.

Filsafat manusia yang antroposentris ini mengakibatkan problem kealpaan pemahaman atas entitas non-manusia, seperti yang dicontohkan dengan gejala ignoransi yang ditunjukkan dari keinginan egois untuk kembali ke equilibrium Holosen. Julia Kristeva memiliki konsep dari khazanah psikoanalisis untuk menyebut fenomena ini, yaitu ‘abjeksi’: pemisahan yang-lain dari bagian diri sebagai yang dieksklusikan demi konstruksi identitas kedirian.²⁴ Dalam kasus ini manusia mengeksklusi yang non-manusia dari makna kediriannya untuk meneguhkan identitas kemanusiaan, bagaikan meneguk “obat plasebo kemanusiaan” guna merestorasi esensi/jati diri.

22 Robert L. Holmes, *Introduction to Applied Ethics* (New York: Bloomsbury Academic, 2018), pp. 288-289.

23 Neil Roughley, “Human Nature,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/>.

24 Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 1-2.

Struktur Antroposen yang mendikte kemanusiaan bisa didengar sebagai alarm tanda bahaya yang seharusnya membuat manusia terjaga dari delusinya ini. Oleh karena itu, artikel ini mendefinisikan Antroposen sebagai penanda waktu ketakterpisahan antara yang-alamiah dan yang-sosial sebagai akhir bagi bifurkasi modernitas. Filsafat manusia pada kala Antroposen harus bisa mengupayakan pemerian perihal yang asasi, tetapi tidak antroposentris dengan memberanikan diri menginklusi satuan-satuan non-manusia untuk menjadikannya kesatuan yang baru. Hasil dari filsafat ini adalah proyek ekologis mengenai interdependensi/keserbatergantungan antara yang-manusia dengan yang-non-manusia hingga membuat tatanan yang inklusif, tidak mendiskriminasi spesies, ras, dan seks/gender apa pun.²⁵

HIPOSUBJEK: GAGASAN KE(NON)MANUSIAAN TIMOTHY MORTON

Tawaran ‘filsafat ke(non)manusiaan’ – bila dapat disebut demikian – yang diajukan oleh artikel ini berangkat dari landasan pemikiran Timothy Morton (1968-) yang masuk dalam kategori mazhab materialisme baru (*new materialism*) dan ontologi berorientasikan objek (*object-oriented-ontology* atau ‘OOO’). Pertama-tama perlu dipahami ruang tamu antara manusia dengan non-manusia. Menurut Morton, ruang tamu ini adalah kesatuan simbiotis yang riil (*symbiotic real*).²⁶ Bisa dibayangkan bahwa ruang ini adalah semacam ‘biosfer’ yang menghimpun segala hal yang saling terhubung sebagai penopang kehidupan. Di antara yang-satu dan yang-segala ini, Morton mengungkap bahwa terdapat dimensi spektralitas yang mengaburkan penampakan masing-masing subjek-objek sehingga mencegah kesalingpahaman mengenai satu sama lain.²⁷ Disebut spektral, karena ia secara ontologis menghantui keber-ada-an. (Spektralitas ini bisa juga dimengerti sebagai yang-objek dalam leksikon Kristeva yang sudah disinggung sebelumnya.)

25 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 110.

26 Kata ‘simbiotis’ merupakan bentuk kata sifat dari kata benda ‘simbiosis’. Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 1–2.

27 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 54.

Artinya, untuk memahami kehidupan manusia, sebenarnya dibutuhkan entitas non-manusia di dalamnya dan begitu pula berlaku kontingensi sebaliknya. “Spektralitas adalah inklusivitas non-manusia dalam diri kita (manusia),” begitu tulis Morton.²⁸ Ketika manusia dikonfrontasikan dengan hal-yang-tidak-diketahuinya, manusia berposisi sebagai subjek yang lebih rendah posisinya dari subjek pemberi tahu. Oleh karena itu, Morton memosisikan subjek-pemberi-tahu tersebut sebagai ‘hiperobjek’ atau sebagaimana disimbolkan Immanuel Kant sebagai ‘X’.²⁹

Subjek-yang-diberi-tahu lantas bisa disebut sebagai hiposubjek dalam relasi ketimpangan modal pengetahuan ini; manusia berarti senantiasa merupakan hiposubjek di hadirat sang abjek. Penjelasan asal-usul terhadap spektralitas ini bagi Morton sifatnya sangatlah psikis: Keterpisahan (*the severing*) antara manusia dan yang-non-manusia merupakan celah traumatis yang memisahkan antara “realitas” sebagai dunia korelatif manusia dengan struktur “yang-riil” atau yang sesungguhnya terjadi tetapi berada di luar ranah simbolis penjelas, berupa simbiosis antara manusia – non-manusia sebagai suatu kesatuan biosfer.³⁰

Morton dengan memikat mengurai bahwa secara sadar spektralitas ini bukanlah sesuatu yang bisa ditunjuk begitu saja, karena ia adalah aspek ontologis dari struktur kemenjadian sesuatu.³¹ Jadi, X adalah korelat yang padanya digantungkan kontingensi kemenjadian bagi sesuatu, dengan X selalu merupakan entitas lebih dari satu atau bahkan rentetan himpunan dari sesuatu-sesuatu lainnya. Misalnya, pada tubuh manusia secara mikrobiologis adalah sekadar buntalan jejaring sel yang pada waktunya “hidup” dikarenakan energi yang dihasilkan mitokondria.³² Lalu, pada tubuh yang sama, manusia pascapandemi di dalam dirinya juga telah tercampur baur virus yang dilemahkan sebagai entitas yang dikenal sebagai vaksin. Atau, manusia penderita penyakit mematikan yang

28 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 54.

29 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 72.

30 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 13.

31 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 96.

32 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 77.

tidak bisa hidup tanpa sokongan obat-obatan atau bahkan mesin. Pada makna kehidupan yang sama, manusia dalam kesehariannya secara tidak disengaja sulit terlepas dari konsumsi mikroplastik yang sudah larut dalam air tanah, kemudian ada pula pestisida yang bercampur dengan hasil pertanian. Secara menyedihkan, bahkan manusia tidak bisa hidup tanpa kekangan benda-benda yang diciptakannya sendiri, seperti uang, media sosial digital, dll.

Pada intinya, hidup bukan perihal ketunggalan entitas, tetapi kemajemukan. Manusia sudah selalu merupakan “manusia ditambah non-manusia atau X-manusia”, masyarakat sudah selalu merupakan “masyarakat ditambah X-masyarakat”, spesies sudah selalu merupakan “spesies dengan X-spesies”, yang dalam pengertian ini pula maka eksistensi sudah selalu merupakan eksistensi “yang-satu-ditambah-X”.³³ Inilah inklusivitas yang niscaya pada kesatuan simbiostis yang riil: “Satu sudah selalu mengindikasikan yang lebih dari satu (1+n).”³⁴

Menurut pemikiran Kant, sebagaimana dipahami Morton, ontologi korelasionis semacam ini sayangnya masih berciri antroposentris karena menempatkan subjek transendental manusia sebagai korelator bagi realisasi diri.³⁵ Padahal metafisika semacam ini esensialis pada pembawaannya. Problemnnya bisa direfleksikan seperti ini, masyarakat sebagai suatu ruang sosial yang dikorelatkan kepada entitas kemanusiaan berarti mengandaikan bahwa tidak ada masyarakat tanpa gerak pengorganisasian terhadap misalnya, masing-masing individu untuk menyatukan diri pada entitas denominator baru, perangkat politik yang menyusun pranata sosial, perangkat ekonomi yang mengatur distribusi sumber daya, dst. Cara pendeskripsian barusan sudah sangat antroposentris, karena mengindikasikan keserbamampuan manusia mengeksekusi pengaturan terhadap yang-lain, seolah-olah masyarakat hanya bergantung pada dirinya sendiri.

33 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 77.

34 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 82.

35 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 7-8.

Padahal dengan pembalikan perspektif, definisi masyarakat yang sama bisa dirujuk pada: konteks tempat yang amat menentukan topografi geografis mereka (bagaimana tempat tinggal dibangun sedemikian rupa sehingga sesuai dengan kontur tanah dan batuan agar tidak membahayakan), pendirian instalasi-instalasi air bersih, listrik, hingga serat optik sebagai tulang punggung aktivitas privat maupaun komunal, kebutuhan transportasi dan bahan bakar, tidak lupa juga pemakaman, tempat pembuangan sampah, dan ketersediaan ruang terbuka di pemukiman untuk melepas penat. Ada atau tiadanya hal-hal tadi secara langsung maupun tidak, berpengaruh terhadap kehidupan pada kesatuan masyarakat.

Jika semua itu dimaknai sebagai hasil reka cipta manusia semata yang keberadaannya berkorelat dengan manusia dan bukannya sebaliknya, yaitu sebagai entitas nonmanusia yang malahan manusia memiliki ketergantungan atasnya, maka pola pikir ini adalah antroposentris. Pemaknaan yang tidak antroposentris seharusnya akan menuntun pada keberadaan keterkaitan/pelibatan yang-non-manusia sebagai bagian integral dari ruang sosial itu sendiri, secara sadar ataupun tidak.³⁶ Contoh sederhana, misalnya, pemaknaan harkat martabat manusia yang bahkan telah meninggal (tidak lagi “hidup”) harus dijaga dengan menguburnya dengan layak di pemakaman. Artinya, kemanusiaan di kasus ini kontingen terhadap keberadaan dari entitas makam itu sendiri.

Pola dan ragam gagasan yang merupakan derivasi dari filsafat manusia beranasir antroposentris bisa dijumpai pada pengertian manusia sebagai Sapiens, dualitas *res cogitans-res extansa*, dialektika ide-ide, *Übermensch*, *Dasein*, metafisika kehadiran, utilitarianisme, otonomi agensi, diktator proletariat, khalifah di muka Bumi, dst. Pendambaan akan pangkat hipersubjektivitas dalam beragam pengejawantahan filsafat manusia ini tak ubahnya suatu kemustahilan, terlebih dengan hadirnya kebaruan realitas Antroposen yang secara paksa menggaet yang-non-manusia ke hadirat manusia.

36 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 24.

Oleh karena itu, dari titik artikel ini ke depan, distingsi subjek-objek dalam kalimat yang digunakan akan lebih arbitrer sebagai pelepasan makna “subjek sebagai tuan dan objek sebagai budak.”³⁷ Kehendak subjek untuk menguasai objek akan pupus ketika objek yang dimaksud ialah hiperobjek: sesuatu yang masif dan multipleks hingga membuat kapasitas rasio manusia yang sering diidealkan itu mencapai “batas pengetahuannya” walau pengamatan baru perihal penampakannya.³⁸ Prefiks ‘hiper-’ menandakan pelampauan, sehingga hiperobjek berarti objek yang melampaui subjek maupun objek lainnya.³⁹ Antroposen adalah contoh hiperobjek yang manusia pun kebingungan menandai penampakannya: Apakah ia hadir pada tanda-tanda di endapan lumpur di dasar danau, mikroplastik di dalam darah, unsur radioaktif di es, intensitas gas metana di atmosfer, atau semua itu sekaligus dan yang-lainnya?

Relasi kuasa yang dihasilkan oleh hiperobjek ini adalah pemberian predikat hiposubjek pada sisi manusia. Jangan salah, hiposubjek juga merupakan satuan yang masif dan multipleks, tetapi berbeda dari hiperobjek yang kesatuannya naik mentransendentalisasi bagian-bagian penyusunnya, hiposubjek kesatuannya turun mengalami subsendensi pada bagian-bagiannya.⁴⁰ Artinya, kesatuan hiperobjek ‘melampaui’ atau *scandere* dari keberadaan bagian-bagian penyusunnya, seperti ketika Antroposen menjadi entitas yang lebih besar dan kuat daripada sang *anthropos* yang turut membentuknya. Sebaliknya, ketika hiperobjek berangkat melampaui yang partikular, hiposubjek akan kembali ke dalam dirinya yang partikular dengan cara membenam/subsenden (*subscendent/subscendence*).

Jadi, bisa dipahami bahwa ketika filsafat manusia yang antroposentris berlaku totaliter atas makna untuk bisa mengomando subordinat-subor-

37 Timothy Morton and Dominic Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human* (Open Humanities Press, 2021), p. 12.

38 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*, p. 13.

39 Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), p. 2.

40 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*, pp. 14–15.

dinatnya, ia malah dihadapkan dengan keniscayaan satuan-satuan pembentuk yang lebih besar dari dirinya sendiri, yang berbalik mendisiplinkan, membuat subjek harus patuh. Timothy Morton dan Dominic Boyer menjelaskan bahwa pola pemikiran hipersubjek ini terpengaruh oleh ideologi holisme yang mengandaikan bahwa subjek sama sekali dapat mencerap kebendaan (*thingness*), memilikinya, dan memanipulasinya.⁴¹ Kesatuan dalam keseluruhan hipersubjek telah mereduksi keseragaman identitas pada yang-satu. Berbeda dengan hiposubjek yang “kesatuannya lebih kecil dari gabungan bagian-bagiannya” (*the whole is smaller than the sum of its parts*).⁴²

Sebagai ilustrasi sederhana: Manusia tidak akan berdaya tanpa kerja mitokondrianya, kecekatan syaraf-syarafnya, air pelepas dahaganya, suntikan insulin jika menderita diabetes melitus, asupan suplemen dan multivitaminnya, dll. Oleh karena itu, manusia, sang hiposubjek dalam rezim Antroposen harus membenamkan diri agar bisa menyesuaikan diri pada X-biosfer, pada kesatuan simbiotis riil yang menopang kehidupan di Bumi.

‘ANTROPOSEN’-ISASI TERHADAP ‘ANTROPOS’-SENTRISME

Morton menulis bahwa Antroposen telah menjelma menjadi suatu konsep anti-antroposentrisme karena menjadi katalis bagi pemikiran spesies yang tersubsenden.⁴³ Penekanannya ada pada kesadaran bahwa manusia hanya merupakan salah satu bagian dari penyusun keseluruhan realitas Antroposen, di antara bagian-bagian penyusun yang berhasil dimobilisasi olehnya, seperti peneliti, ekonom, pemerintah, suku pedalaman, hutan, pabrik, radionuklida, gas metana, temperatur, atmosfer, samudra dan terumbu karang, bebatuan, dst. Dalam kesamaan nasib pada linima-

41 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*, p. 74.

42 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*, p. 41; lihat juga Bruno Latour et al., “‘The Whole Is Always Smaller Than Its Parts’ – A Digital Test of Gabriel Tarde’s Monads,” *The British Journal of Sociology* vol. 63, no. 4 (2012), pp. 590–615, <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2012.01428.x>.

43 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 113.

sa bersama manusia dan non-manusia di hadapan Antroposen, menurut Morton dibutuhkan solidaritas komunitas antara keduanya untuk bisa mempertahankan kehidupan bersama dalam kesatuan simbiotis riil.⁴⁴

Solidaritas berbasis kesamaan nasib ini mengimplikasikan kesetaraan yang radikal, bahwa relasi kontingensi antara manusia–non-manusia berarti juga menunjukkan kesamaan kepentingan di antara mereka.⁴⁵ Watak relasi ini bisa disebut sebagai inklusivitas dalam X-biosfer. Dalam peristilahan Bruno Latour relasi semacam ini berlandaskan atas kesetaraan/simetri radikal pada ‘ontologi datar’ (*flat ontology*).⁴⁶

Upaya mewujudkan solidaritas ini hanya bisa dilakukan jika anasir-anasir modernis yang antroposentris dikoreksi secara fundamental. S.S. Cerkvenik⁴⁷ mengidentifikasi bahwa antroposentrisme berisi pandangan terhadap tiga hak spesial manusia: keistimewaan kosmis yang menempatkan manusia sebagai “pusat” semesta, keistimewaan epistemik terhadap sudut pandang penjelasan dunia dari diskursus manusia, dan keistimewaan aksiologis yang menegaskan bahwa segala penilaian harus berdasarkan kepentingan manusia. Kalabendu Antroposen telah menyediakan justifikasi yang kuat untuk meruntuhkan pandangan antroposentrisme ini. Dari argumen yang telah disusun dalam artikel ini dengan fokus pemerian terhadap pemikiran Timothy Morton, bantahan terhadap tiga poin hak istimewa manusia tadi bisa dibuat.

Kritik atas Aspek Ontologis Antroposentrisme

Pertama, aspek kosmologis manusia terbantahkan karena Antroposen menguak kenyataan bahwa manusia tidak berdaya di hadapan yang-non-manusia sebagai suatu keseluruhan. Ketika suhu Bumi naik

44 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 2, 160.

45 Rangga Mahaswa, “Bruno Latour and Actor-Network-Anthropocene,” *Transversal: International Journal for the Historiography of Science*, no. 14 (2023), p. 2, <https://doi.org/10.24117/2526-2270.2023.i14.05>.

46 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge : Harvard University Press, 1993), utamanya pada pembahasan bab 4, pp. 91–129.

47 Dalam Mahaswa and Widhianto, “Questioning the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?” pp. 4–6.

karena pemanasan global yang membuat es kutub mencair, disusul naiknya tinggi permukaan air laut, dan rusaknya alam biosfer tempat tinggal flora-fauna, spesies manusia pun terseret ke dalam pusaran kiamat bersama-sama dengan makhluk Bumi lainnya. Oleh karena itu, manusia yang antroposentris dengan obsesinya pada kondisi hipersubjek tak ubahnya sedang menggali kuburnya bagi dirinya sendiri. Maka, gagasan Morton menjadi pengingat bahwa manusia perlu menjalankan perannya secara proporsional sebagai hiposubjek untuk memperpanjang napasnya sendiri. Sebab, di hadapan Antroposen semua makhluk sama saja statusnya sebagai subjek yang terdislokasi, sehingga secara kosmologis manusia otomatis bukanlah pusat dari semesta.

Reaksi kritis dilayangkan kepada Morton mengenai posisi gagasannya yang monistis (antidualitas) nan animistik ini. Secara ontologis, gagasan kesetaraan radikal antara manusia dan yang-non-manusia berarti berusaha mengalibrasi ulang aspek mendasar yang tidak hanya melandasi paradigma antroposentrisme, tetapi juga bahkan filsafat manusia itu sendiri: perihal kesadaran diri, agensi, dan kapasitas rasional.⁴⁸ Artinya, penjelasan kesetaraan antara manusia dan non-manusia tidak hanya perkara kepentingan⁴⁹ atau neoteologi tentang nasib, tetapi lebih kepada perihal kosmologi berupa pengomposisian alam semesta.

Sebagaimana yang sudah disinggung di subbab sebelumnya, poin kritik Morton⁵⁰ bermula dari eksklusivitas korelator manusia sebagai subjek transendental yang dalam pengejawantahannya bisa dirujuk pada argumen perihal ketiga aspek esensial faktor penerang filsafat manusia (berupa kesadaran diri, agensi, dan kapasitas rasional.⁵¹ Kosmologi yang inklusif terhadap manusia dan non-manusia ala Morton berarti menyamaratakan, sebagai kecenderungan monistis, posisi kedua entitas ini ka-

48 Malik dalam Kay Anderson and Colin Perrin, "New Materialism and the Stuff of Humanism," *Australian Humanities Review*, no. 58 (2015), p. 10.

49 Lihat Mahaswa, "Bruno Latour and Actor-Network-Anthropocene."

50 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 7-8.

51 Malik dalam Anderson and Perrin, "New Materialism and the Stuff of Humanism," p. 10.

rena manusia tidak lagi menjadi satu-satunya subjek eksklusif yang bisa menjadi korelator tersebut.⁵²

Sikap monistis yang Morton pegang semacam ini adalah upaya meredefinisi agensi yang tidak hanya 'berorientasi subjek' dengan kehendak dan rasionalitasnya.⁵³ Konsekuensinya, khususnya seperti yang diungkap oleh pengkritik alur mazhab materialisme baru ini, adalah perihalan pandangan animistik yang disebut Slavoj Žižek sebagai "spiritualisme tanpa tuhan" dengan penganugerahan agensi secara manasuka kepada yang-non-manusia⁵⁴ dan artinya sekaligus berlaku kontradiktif dengan antropomorfisasi terhadap mereka (*to anthropomorphize the nonhuman*).⁵⁵

Argumen perihalan animisme ini bisa dirujuk pada salah satu dari empat klasifikasi paradigma ontologi yang dibuat Philippe Descola yang menggunakan matriks pembedaan 'interioritas' (kondisi pengalaman subjektif) dan 'ekterioritas' (kondisi fisik).⁵⁶ *Pertama*, animisme adalah anggapan bahwa semua entitas memiliki interioritas yang sama, walaupun ekterioritasnya berbeda. *Kedua*, naturalisme yang menganggap manusia memiliki interioritas yang khusus, berbeda dengan makhluk yang lain, tetapi tetap terhubung dalam semesta non-manusia melalui materialitasnya yang sama. *Ketiga*, totemisme yang memandang bahwa manusia maupun non-manusia memiliki interioritas dan ekterioritas yang sama. *Keempat*, analogisme yang membedakan tidak saja interioritas, tetapi juga ekterioritas antara manusia dan non-manusia.

52 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 12.

53 Gabriele Dürbeck, Caroline Schaumann, and Heather Sullivan, "Human and Non-Human Agencies in the Anthropocene," *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* vol. 6, no. 1 (2015), p. 121, <https://doi.org/10.37536/ECOZO-NA.2015.6.1.642>.

54 Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Towards A New Foundation of Dialectic Materialism* (London: Verso Books, 2015), p. 9.

55 Benjamin Boysen, "The Embarrassment of Being Human," *Orbis Litterarum* vol. 73, no. 3 (2018), p. 236, <https://doi.org/10.1111/oli.12174>.

56 Dalam Raja, "Manusia Dalam Disekuilibrium Alam: Kritik Atas Ekofenomenologi Saras Dewi," p. 46.

Perihal subjektivitas ini kemudian bisa disetarakan dengan konsep agensi yang sebelumnya hanya dilekatkan pada manusia, karena bagi Descola pengejawantahan subjektivitas itu juga meliputi keberadaan jiwa dan pikiran pada non-manusia yang akhirnya menghasilkan kesadaran beserta kapasitas reflektif.⁵⁷ Sayangnya, menurut Benjamin Boysen⁵⁸ pandangan animisme yang monis ini jatuh ke jurang antihumanisme, karena tendensi pengerdilan posisi manusia, karena melucuti kapabilitas persepsi, rasionalitas, representatif, dan simbolisasi manusia yang merupakan kapasitas nonmaterial, untuk memberikan ruang bagi menyeruaknya materialitas non-manusia. Sebab pemaknaan benda sebenar-benarnya menurut materialisme baru adalah benda yang lepas dari segala intervensi kemanusiaan terhadapnya.⁵⁹ Poin ini mengingatkan pada penjelasan Morton mengenai hiperobjek yang senantiasa lebih kuat menempatkan manusia sebagai (hipo)subjek yang lebih lemah darinya.⁶⁰

Selanjutnya, tendensi subordinasi manusia dari entitas non-manusia ini dianggap malah akan menghasilkan apatisisme bagi sang manusia di dalam kondisi krisis ekologis seperti sekarang. Ketika “kehendak” dari unsur alamiah sebagai agensi non-manusia dipahami sebagai pihak yang senantiasa berperan lebih kuat dalam kehidupan di biosfer, maka kesimpulan fatalis bisa muncul darinya. Manusia yang tidak signifikan di muka Bumi hanya membuahkan kesia-siaan, misalnya dalam usahanya memperbaiki perilaku untuk menjadi lebih ramah lingkungan. Oleh karena itu, Boysen berkesimpulan bahwa mazhab materialisme baru malah akan menjadi pelanggeng terbaik bagi *status quo* kemandekan resolusi bagi krisis lingkungan.⁶¹

Mari berbalik ke poin animisme dan asumsi monisme sebelum nanti kembali membahas perihal problem fatalisme di subbagian kritik aksio-

57 Philippe Descola, “Human Natures,” *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* vol. 17, no. 2 (2009), p. 150, <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00063.x>.

58 Boysen, “The Embarrassment of Being Human,” p. 225.

59 van Wyk dalam Boysen, “The Embarrassment of Being Human,” p. 230.

60 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 72-73.

61 Boysen, “The Embarrassment of Being Human,” p. 238.

logi antroposentrisme. Pertama-tama, perlu ada klarifikasi terlebih dahulu terhadap peristilahan “subjektivitas sebagai agensi”. Persoalan dari respons kritis Žižek dan Boysen di atas adalah penggeneralisasian ragam corak pemikiran dalam lingkup pengategorian mazhab. Padahal secara khusus harus terlebih dahulu diklarifikasi apa serta bagaimana pemikir yang dimaksud menyampaikan gagasannya.

Secara ironis, gejala penggeneralisasian semacam ini bisa dijernihkan meminjam alur argumentasi Morton dan Boyer⁶² yang ada dalam logika monistis materialisme baru yang digugat sebelumnya oleh Žižek dan Boysen: Kategori adalah obsesi hipersubjektivitas sebagai keseluruhan yang berusaha mentransendentalisasi bagian-bagiannya, yang dalam kasus ini adalah satuan-satuan pemikiran para filsuf yang tercakup di dalam kategori yang dimaksud. Artinya, kategori ‘materialisme baru’ serta ‘OOO’ bisa jadi telah mereduksi keseragaman dan utamanya detail dari gagasan yang dimaksud oleh para pemikir yang dimasukkan ke dalam pengelompokan ini.

Secara khusus dan berturut-turut, kritik yang dilancarkan dalam Žižek⁶³ ditujukan khusus kepada Jane Bennett, lalu dalam Boysen⁶⁴ juga kepada Jane Bennett, kemudian juga pada Graham Harman, Diana Cole, Samantha Frost, dan Karen Barad. Artikel ini tidak akan mengklarifikasi lebih jauh pandangan mereka yang dikritik dan disebutkan sebagai representasi dari keseluruhan gerakan intelektual materialisme baru tersebut. Pertanyaan yang tepat ditujukan di sini adalah: apakah kritik sejenis seperti yang diutarakan Žižek dan Boysen mengenai pandangan animistik yang mengantropomorfisasi entitas non-manusia dari mazhab materialisme baru tepat berlaku pada argumen Morton?

Mari kembali ke definisi agensi dari animisme Descola untuk melakukan klarifikasi. Animisme di satu sisi memang bisa berarti mengantropomorfisasi yang-non-manusia, karena menyamakan kualitas kemanusiaan berupa agensi yang diperoleh dari keberadaan jiwa dan pikiran

62 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*.

63 Žižek, *Absolute Recoil: Towards A New Foundation of Dialectic Materialism*.

64 Boysen, “The Embarrassment of Being Human.”

pada entitas non-mamusia. Hal ini utamanya memang dapat ditemui dalam gagasan yang diadvokasikan oleh Bennett berupa konsep vitalisme pada yang-non-manusia yang menurutnya memiliki agensi berupa kreativitas sebagai kapasitas untuk mencipta.⁶⁵

Namun, Žižek dan Boysen, sekali lagi akibat generalisasi yang dilakukan, melewatkan poin penting bahwa makna animisme pun tidak tunggal. Ada perbedaan mendasar dari laku pelekatan karakter manusia pada yang-non-manusia untuk menganggapnya setara dengan manusia sebagaimana yang diungkap Descola dan pembiaran menyeruaknya karakter kenonmanusiaan dari yang-non-manusia yang baru kemudian membuatnya disetarakan dengan apa yang ada pada manusia seperti yang dilakukan Morton. Jenis pemerian ragam animisme ala Descola yang disasar Žižek dan Boysen ada pada animisme jenis pertama. Sebagaimana para penganut ontologi animisme ini di daerah Amazon dan Asia Tenggara yang menganggap entitas non-manusia sama-sama “hidup” karena memiliki kualitas jiwa dan pikiran, Žižek⁶⁶ dan Boysen⁶⁷ yang turut mengutipnya menganggap semua pemikir materialisme baru turut mengidap apa yang mereka sebut sebagai ‘kenaifan pramodern’.

Dalam pembelaan artikel ini terhadap Morton, maka akan diajukan argumen bahwa pemikiran Morton merupakan penjelmaan ‘animisme baru’ yang berbeda dari animisme lama seperti yang dimaksud Descola yang dijadikan basis asumsi kritik Žižek dan Boysen. Untuk memahami animisme baru ini, perlu untuk kembali ke medan perdebatan filsafat (non)manusia berupa subjektivitas atau agensi. Timothy Morton menulis bahwa pelekatan pengertian “agensi yang terdistribusi” pada yang-non-manusia (sebagai pengejawantahan monisme) tidaklah sama dengan ketika menyebut bahwa yang-non-manusia melakukan sesuatu secara persis dengan laku manusia beserta agensinya.⁶⁸ Artinya, bagi

65 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010).

66 Žižek, *Absolute Recoil: Towards A New Foundation of Dialectic Materialism*, p. 12.

67 Boysen, “The Embarrassment of Being Human,” p. 232.

68 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 180.

Morton pengertian agensi pada non-manusia tidak sama dengan kepemilikan kapasitas rasio maupun jiwa. Morton melanjutkan bahwa tindak tanduk non-manusia harus dimaknai dalam kaitannya dengan apa yang disebut sebagai 'jejaring aktan' (istilah pengganti dari 'aktor' yang kerap digunakan dalam mazhab materialisme baru). Apa yang disebut agensi non-manusia adalah hal yang menyeruak dari hasil ikatan relasional dari benda-benda dengan pihak lainnya.⁶⁹

Pemerian yang sejenis, tetapi lebih bernas bisa ditemukan pada pendapat Bruno Latour. Istilah agensi menurut Latour dengan mengikuti Michel Serres bisa dipertukarkan dengan kata ganti 'tabiat' (*trait*).⁷⁰ Tabiat ini menurut Latour secara bawaan akan menyeruak dari keberadaan segala sesuatunya, sehingga membuatnya "bermakna" bahkan di luar lingkup bahasa.⁷¹ Maksudnya ialah, bahkan secara ontologis, eksistensi sesuatu karena sebab musabab materialitas kebendaannya sudah termasuk 'keberadaan yang bermakna' di luar intervensi kapasitas non-material manusia. Lalu, pada tabiat inilah terjadi 'pertukaran' antara subjek-objek yang dalam peristilahan lainnya adalah 'timbang balik'.⁷²

Ilustrasi akan diberikan menggunakan kasus efek rumah kaca yang menyebabkan pemanasan global. Berbagai gas (sebagai entitas non-manusia) seperti karbon dioksida, metana, klorofluorokarbon, hidrofluorokarbon, dll. eksis seturut tabiatnya sendiri. Terjadilah pertukaran atau relasi timbal balik ketika mereka berinteraksi dengan sinar matahari hingga menghasilkan fenomena efek rumah kaca, yaitu terperangkapnya energi panas dari sinar matahari di biosfer. Fenomena efek rumah kaca adalah sesuatu yang alamiah karena dihasilkan murni dari entitas non-manusia pada dirinya sendiri akibat interaksi pertukaran yang terjadi satu sama lain; gas-gas tadi secara ontologis memang memiliki tabiat berupa kapasitas menahan lepasnya energi panas dari sinar matahari yang sudah masuk ke atmosfer walaupun berusaha dipantulkan kembali ke luar ang-

69 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 180.

70 Latour, "Agency at the Time of the Anthropocene," p. 6.

71 Latour, "Agency at the Time of the Anthropocene," p. 12.

72 Latour, "Agency at the Time of the Anthropocene," p. 6.

kasa oleh planet Bumi. Pertukaran yang eksekif kemudian terjadi karena jumlah berbagai gas tadi dilipatgandakan karena peran manusia yang menghasilkannya secara berlebihan melalui aktivitas konsumsi bahan bakar minyak dan batu bara misalnya. Eksternalitas aktivitas manusia yang melipatgandakan jumlah gas rumah kaca inilah yang secara non-alamiah mempercepat laju pemanasan global.

Pada aspek material, interaksi dalam 'jejaring aktan' antara berbagai gas tertentu dengan energi panas matahari di atmosfer yang mengakibatkan efek rumah kaca merupakan hasil dari agensi masing-masing pihak non-manusia yang alamiah. Kemudian fenomena percepatan pemanasan global terjadi karena intervensi nonalamiah manusia terhadap intensitas jumlah gas yang dari sananya sudah memproses efek rumah kaca secara alamiah. Jadi, harus dipahami bahwa entitas nonmanusia yang digunakan dalam penjelasan ini tidak dimaknai dalam pengertian 'kenaifan pramodern'. Berbagai gas penyebab efek rumah kaca dalam pemerian mengenai pemanasan global tadi tidak dimaknai sebagai entitas yang memiliki jiwa dan kesadarannya sendiri yang kemudian membuatnya "berkehendak" untuk menahan energi panas.

Antropomorfisasi dalam animisme baru bisa muncul karena dimungkinkannya identifikasi perilaku entitas non-manusia tersebut dalam leksikon tabiat yang sebelumnya telah dimiliki manusia. Laku antropomorfisasi ini pun hanya sejauh penggambaran laku non-manusia yang disamakan dengan manusia: seperti dalam penggunaan kata 'menahan' untuk menjelaskan interaksi yang terjadi di antara gas-gas dengan energi panas matahari yang dipantulkan Bumi. Artinya, laku antropomorfisasi yang dilakukan oleh animisme baru terjadi pada proses pelekatan karakter manusia ke non-manusia ketika tabiat non-manusia itu telah menyeruak dan dapat dikaji. Jadi, animisme baru bukanlah penyusunan tatanan monistis berdasarkan asumsi kesamaan interioritas antara manusia dan yang-non-manusia.

Gagasan antidualitas ini pun pada pembawaannya tidak niscaya antimanusia seperti tafsir '*zero sum*' atau keniscayaan kekalahan salah satu

pihak sebagaimana yang diandaikan Žižek dan Boysen. Sudah dijelaskan sebelumnya bahwa keterangan posisi hiper-/hiposubjek tidak lepas dari dinamika ikatan relasional terhadap objek apa yang menyertainya sebagai dimensi spektralitas. Gagasan Timothy Morton juga secara terang mengungkapkan perlunya spesifikasi penjas keterangan temporal dan situasi jejaring aktan ketika menganalisis relasi subjek-objek ini: (Si)apa saja yang dimaksud subjek-objek ketika berusaha mendefinisikan relasi yang dimaksud? Apa karakter agensi yang menyeruak dari relasi-relasi yang dapat diidentifikasi dari jejaring aktan tadi? Paling tidak dari dua pertanyaan turunan ini baru bisa dianalisis: Apakah manusia berposisi sebagai hipersubjek atau hiposubjek di hadapan sang objek?

Sesederhana ketika misalnya, kembali lagi ke perihal Antroposen yang menjukstaposisi secara sekaligus antara kedigdayaan dan sekaligus ketakberdayaan manusia di hadapan non-manusia.⁷³ Manusia menjadi akselerator bagi krisis iklim yang merupakan salah satu faktor pembunuh utama bagi dirinya sendiri dalam kala Antroposen, tetapi ketika sudah terlambat, rem terhadap kiamat itu malah blong; manusia pernah begitu kuat mengintervensi kealamiah Bumi hingga mengubah struktur realitasnya, tetapi kemudian ketika waktu terus berlanjut, realitas alamiah yang sama berbalik mematikan baginya. Artinya, pendulum kekuasaan itu terus berayun secara dinamis antara manusia dan yang-non-manusia, antara subjek dan objek, antara subjek dan X-subjek, begitu pula antara objek dan X-objek.

Jadi, paling tidak dalam alur berpikir Morton mengenai monisme berupa inklusivitas ontologis ini, bisa dimengerti bahwa apa yang disebut materialisme baru secara sekaligus adalah pelibatan objek/nonmanusia dalam kesatuan subjek/manusia dan juga pelibatan sebaliknya, keserba-relasian subjek/manusia pada kesatuan objek/nonmanusia. Perihal (si) apa yang lebih kuat di antara keduanya adalah hasil analisis yang terlebih dahulu harus dilakukan untuk mengungkap, tidak secara idealis dan teleologis diabstraksikan apriori.

73 Mahaswa and Widhianto, "Questioning the 'Anthropos' in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?" p. 4.

Kritik atas Aspek Epistemik Antroposentrisme

Beranjak ke kritik yang *kedua*, perihal privilese epistemik manusia yang sebetulnya sudah disinggung sedikit di atas. Paul Crutzen pernah mengutarakan bahwa kala Antroposen layaknya '*terra incognita*' yang dalam geologi merupakan istilah untuk menyebut wilayah yang belum terpetakan/terdokumentasikan.⁷⁴ Antroposen sebagai skala waktu yang masih berjalan bersama manusia dan non-manusia di dalamnya rupanya telah mengondisikan analisis manusia tidak akan pernah bernas nan lengkap: dimensi kekinian yang dialami senantiasa dihantui oleh X-kini yang bisa jadi belum terdefiniskan.⁷⁵ Misalnya, jangan-jangan X-kini itu memuat potensi laten dari berulangnya kejadian katastrofis pra-Holosen yang akhirnya menyeruakkan kondisi 'normal baru' atau malah memunculkan sesuatu yang bahkan sama sekali baru (evolusi kehidupan).

Jika pengetahuan manusia atas yang kini tidak pernah lengkap karena aspek X-kini, maka pengetahuan pun juga diikuti oleh sisi spektralitasnya berupa X-pengetahuan. Hal ini tidak saja mengenai hal-yang-tidak-diketahui dalam pemaknaannya sebagai '*known unknowns*' atau ketidaktahuan yang telah berhasil diketahui, tetapi terlebih lagi pada '*unknown unknowns*' atau perihal ketidaktahuan yang bahkan belum diketahui: ketidaktahuan manusia bahwa dirinya sendiri tidak tahu. Karena dimensi spektralitas X-pengetahuan inilah, Antroposen membenamkan manusia dalam ketidakpastian dan ketidakjelasan, walaupun misalnya dirinya merasa sudah "mengetahui".

Antroposen ternyata menguak keterbatasan epistemologi yang mengandalkan basis kapasitas sintesis pengetahuan manusiawi. Epistemologi tidak dapat dimaknai lagi terbatas dalam kerangka pikir naturalisme empiris-holistis yang reduksionis sebagai usahanya mendefinisikan realitas secara singular dan tetap untuk kemudian mengontrolnya.⁷⁶ Adopsi epis-

74 Dalam Raja, "Manusia Dalam Disekuilibrium Alam: Kritik Atas Ekofenomenologi Saras Dewi," p. 53.

75 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 77-78.

76 Andrew S. Mitchell, Mark Lemon, and Wim Lambrechts, "Learning from the Anthropocene: Adaptive Epistemology and Complexity in Strategic Managerial Thinking,"

temologi yang naif semacam itu di kala Antroposen tidak akan pernah bisa memenuhi tuntutan sains untuk berkhidmat pada perangai ilmiah itu sendiri, karena tertinggal dari laju kompleksitas dan kontingensi realitas yang senantiasa beralih wujud di waktu nyata ('*real time*').⁷⁷

Artinya, keberadaan Antroposen kini sebagai teritori pengasingan telah melucuti keistimewaan epistemik sebagaimana diandaikan filsafat manusia yang antroposentris. Alih-alih keistimewaan epistemik, hal yang dibutuhkan manusia adalah kerendahan hati epistemik (*epistemic humility*) dan keterbukaan pikiran (*open-mindedness*) terhadap kemungkinan-kemungkinan kejadian di masa kini beserta masa depan dan respons terkait pilihan etis serta politis yang berdampak bagi sesama manusia maupun non-manusia.⁷⁸

Salah satu alternatif bagi epistemologi antroposentris adalah epistemologi ekosistemis (*ecosystemic epistemology*) yang menempatkan realitas sebagai jejaring multilevel yang kompleks, tetapi tidak berusaha menyederhanakannya, mengandalkan pengalaman yang tersituasikan, dan yang terpenting adalah sejak awal menempatkan pengetahuan manusia sebagai sesuatu yang sifatnya niscaya parsial.⁷⁹ Kemudian, berpikir secara ekosistemis bukannya malah menguak ketidakbernilaian pengetahuan manusia, tetapi menegaskan bahwa proses pembelajaran manusia itu tidak akan pernah berakhir selama ia hidup (*long life learner*), karena pengetahuannya senantiasa berkembang sejalan dengan perubahan lingkungan yang memengaruhinya.⁸⁰

Dalam alur pemerian ini, untuk bisa bertahan, bisa dipahami bahwa hiposubjektivitas terkait erat dengan keterbukaan pikiran dan diri atas relasi kesalingterhubungan diri dengan yang-lain untuk memungkinkan

Sustainability vol. 12, no. 11 (2020): 4427, p. 4, <https://doi.org/10.3390/su12114427>.

77 Penulis berterima kasih atas saran poin elaborasi ini yang disampaikan oleh salah satu pengulas artikel pada tahapan *double-blind review*.

78 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 151.

79 Mitchell, Lemon, and Lambrechts, "Learning from the Anthropocene: Adaptive Epistemology and Complexity in Strategic Managerial Thinking," p. 11.

80 Lorraine Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 5-9.

perubahan dan reka cipta di kala Antroposen yang penuh ketidakpastian.⁸¹ Contohnya, manusia yang memiliki kesadaran ekologis akan mendatangkan kecemasan atas kerentanannya dari kerusakan biosfer yang dapat membuatnya terusir dari tempat tinggalnya, misalnya karena bencana alam yang tidak terprediksi. Oleh karena itu, 'tinggal' juga mencakup dimensi spektral dari X-tinggal, seumpama menumpang (*squat*) yang menggarisbawahi makna temporal dari kata tinggal.⁸² Oleh karena itu, krisis ekologis turut menghasilkan bencana kemanusiaan yang memaksa masyarakat di berbagai tempat untuk mengungsi dan menjadi imigran karena ruang hidupnya hancur.

Kritik atas Aspek Aksiologis Antroposentrisme

Intensitas yang-non-manusia pada kesatuan simbiotis riil sebagai tatanan ontologis yang inklusif menunjukkan bahwa teori nilai juga harus bisa menjelaskan keutamaan/kepentingan subjek nonmanusia. Subjek non-manusia bukanlah pihak yang harus senantiasa menyesuaikan diri terhadap prioritas nilai manusia atau malah menginvalidasi sama sekali kepentingan manusia, tetapi negosiasi tetap diperlukan. Hal ini dimulai dengan memensiunkan konsep toleransi dan bahkan simpati/empati.

Menurut Morton, etika toleransi berasal dari hitung-hitungan kebutuhan antarsubjek atas nama kepentingan pemenuhan ego diri masing-masing.⁸³ Hal ini berarti bahwa etika toleransi masih bersifat antroposentris karena mengandaikan kondisi resiprokal timbal balik atau utilitarian, bahwa berkorban itu tak apa karena keuntungan akan datang membalas di masa depan. Lalu, pada etika simpati/empati yang berasal dari asumsi altruis manusia terhadap yang-lain, menurut Morton masih pula terjatuh pada lubang holisme mengenai abstraksi 'kebaikan bersama'.⁸⁴ Sayangnya, di hadapan Antroposen tidak ada yang disebut seba-

81 Nataliia V. Zahurska, "Post-Anthropocentric Hyposubjectivation," *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University*, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias," no. 58 (2018), p. 11, <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-58-1>.

82 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*, p. 27.

83 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 144.

84 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 171.

gai kebaikan bersama itu tadi, karena kepentingan Antroposen bersifat transenden terhadap hiposubjek; kepunahan maupun koeksistensi antara manusia dan yang-non-manusia bermakna sama bagi hiperobjek Antroposen. Gejala tafsir yang semacam inilah yang sebetulnya sudah nampak dalam gagasan pengkritik materialisme baru. Hanya saja, kesimpulan fatalis yang Žižek dan Boysen adalah sesat pikir yang perlu diluruskan.

Sebagaimana yang sempat disebutkan di atas, Morton mengajukan solusi solidaritas komunitar yang secara spesifik kemudian disebutnya sebagai gotong royong/kerja bersama atau *mutual aid*.⁸⁵ Teori nilai Marx penting untuk dibahas di sini. Mungkin di luar pengetahuan banyak orang, terutama pra-*Capital* dalam buku *Economic and Philosophical Manuscript*, konsep kerja Marx bersifat antiantroposentris karena bersifat inklusif terhadap yang-non-manusia pada pengelompokan yang disebutnya sebagai makhluk spesies (*species being*). Marx di *Economic and Philosophical Manuscript*, sebagaimana dikutip Morton, menulis bahwa hewan juga “bekerja”, seperti semut dan lebah misalnya membangun sarang dan mengorganisir sumber daya untuk keberlangsungan hidup mereka.⁸⁶ Proses kerja produksi yang mereka lakukan sifatnya sepihak atau singular: hewan melakukan subsenden untuk membenamkan dirinya untuk hanya bekerja seturut panggilan alamiahnya (kemendesakan fisik yang harus terpenuhi). Di lain pihak, sifat kealamiahannya dalam kerja manusia malah dirampas oleh sistem penindasan kapitalisme sebagai hiperobjek: penyerahan diri pada keseluruhan sistem kerja upahan yang eksploitatif telah merenggut individualitas dan kemanusiaan para pekerja. Dampak kerja yang seperti ini salah satunya adalah alienasi manusia dari sifat alamiahnya dalam menjalankan suatu kerja layaknya ‘makhluk spesies’ yang lain, yaitu para non-manusia.

Manusia juga memiliki panggilan ‘kemendesakan fisik’ alamiah yang sama dengan entitas non-manusia dalam ranah pekerjaannya. Marx, sebagaimana dikemukakan Morton, memiliki penggambaran yang indah

85 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 170–171.

86 Dikutip dalam Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 41–42.

soal ini: kerja produksi manusia seharusnya tak ubahnya seperti ulat sutra yang membuat serat kepompong atau lebah yang menghasilkan madu sebagai cadangan makanan mereka.⁸⁷ Menulis puisi, bermain gim, menyelesaikan persamaan matematika, meditasi, mendaras kitab suci, menyapu rumah, dst. juga adalah kerja dalam ranah pembahasan ini, yang walaupun tarafnya disepelekan nilainya karena jeratan struktur kapitalis yang memprioritaskan nilai tukar yang diukur dengan mata uang daripada tingkat kepuasan dan kesenangan individu agar “memenuhi panggilan alamiahnya”. Jadi, dalam ‘kerja spesies’, kalau boleh disebut begitu, urusan upah atau kuantifikasi kerja bukanlah prioritas atau tidak lebih berharga daripada nilai kealamiahannya dari kerja demi “kemendesakan fisik yang harus terpenuhi”.

Namun, bukankah bila demikian kerja tetap menjadi sebuah upaya pemuasan ego manusia yang artinya bersifat antroposentris? Pembahasan yang turut menjadi relevan di sini adalah perihal tuduhan fatalisme bagi pemikir mazhab materialisme baru: mengapa kerja manusia bisa menjadi bermakna ketika di hadapan yang-non-manusia ia menjadi tidak berkutik? Di sini pemaknaan ego haruslah tepat, karena kerjanya makhluk spesies juga harus didasari atas kesadaran ontologis mengenai inklusivitas dalam X-biosfer. Tawaran kerja bersama atau *mutual aid* dari Morton melampaui pengertian sempit koeksistensi: manusia dan yang-non-manusia bisa masing-masing bekerja sesuai dorongan alaminya tanpa saling meniadakan. Namun, kebersamaan ini juga bermakna pada aspek spektralitas X-bersama karena mereka berelasi secara kontingen: satu kerja pasti memiliki pengaruh dengan kerja yang lain, meminjam istilah Latour hal ini disebut relasi ‘timbang balik’, tentu dalam kadarnya yang berbeda-beda.⁸⁸

Artinya, ranah kerja bersama ini sebetulnya adalah bagian inheren dalam kesatuan solidaritas X-biosfer; kerja manusia dan nonmanusia sebagai makhluk spesies beriringan dalam siklus kehidupan yang sama

87 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 75.

88 Bruno Latour, “Agency at the Time of the Anthropocene,” p. 71.

tanpa adanya prioritas kerja mana yang lebih berharga sebagai “pusat” dan yang-lain sebagai “pinggiran”.⁸⁹ Konsekuensi turunannya, bisa disimpulkan bahwa tidak ada anasir fatalis dalam alur pendapat semacam ini. Misalnya, ketika manusia yang mengejawantahkan hipersubjektivitas tidak memberikan kesempatan bagi yang-non-manusia untuk bekerja sesuai panggilan alamiahnya karena merasa kebutuhannya yang harus senantiasa dipenuhi, maka secara timbal balik, karena mereka berada dalam ruang inklusif yang sama, mau tidak mau kesatuan simbiotis riil yang terdampak langsung dari kerusakan alam tadi akan berbalik merugikan sang manusia.

Jadi, bukannya kemudian kerja manusia tidak bermakna sama sekali, tetapi maknanya bergantung pada kerja yang-non-manusia dan begitu pula sebaliknya bahwa kerja alamiah entitas non-manusia pun terdampak secara kontingen pada kerja manusia; kerja manusia tetap akan bermakna sebagaimana pula kerjanya non-manusia. Kesadaran atas materialitas ini akhirnya turut mengantarkan manusia kepada gagasan mengenai ‘etika lingkungan’ atau yang secara lebih tepat dalam artikel ini dengan berpijak pada pemikiran Morton berupa solidaritas dan X-solidaritas yang bisa dikembangkan lebih jauh sebagai ‘etika spektral’ (*spectral ethics* atau *ethics of the spectral*).

Akhirnya, artikel ini menggarisbawahi gagasan baru bahwa Antroposen secara efektif dapat digunakan sebagai kritik yang menyeluruh atas filsafat manusia antroposentrisme. Kutipan dari Morton dan Boyer berikut layak untuk disimak, “Daripada kita (manusia) berpikir bahwa kita adalah segalanya, seharusnya kita berpikir bahwa kita in berarti, tetapi (kita) bukanlah segalanya.”⁹⁰ Sebagai yang berarti, manusia juga bisa berupaya untuk menjadi lebih baik secara kolektif bersama yang-non-manusia, tanpa harus melekatkan makna kediriannya melampaui makhluk spesies yang lain. Subsendensi sebagai gerak hiposubjek bagi manusia adalah upaya pemrograman ulang atas kesadaran, pemikiran,

89 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 18.

90 Morton and Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human*, p. 65.

dan sikap atas realitas X-biosfer demi kehidupan bersama antara kita dan X-kita, antara manusia dan yang-non-manusia pada kesatuan simbiotis riil.

Solidaritas yang muncul rintisannya berkat Antroposen ini bagi Timothy Morton tidak akan menghasilkan ledakan besar berupa revolusi, seperti yang dibayangkan para Marxis misalnya.⁹¹ Namun, tepat di poin akhir resolutif ini, gagasan Morton sebetulnya perlu diperiksa. Utamanya dalam kaitannya dengan proyek perluasan gagasan solidaritas komunitas, karena ia memaknai gerak revolusioner sebagai suatu hasrat hiper-subjek yang berusaha melampaui partikularitas. Menurutnya, hal yang lebih mungkin dilakukan adalah menciptakan ledakan-ledakan berukuran kecil dan sedang yang terdistribusi pada kesatuan simbiotis riil.⁹²

Sayangnya Morton tidak memberikan pemerian yang memuaskan perihal pemaknaan oksimoronnya mengenai gerak revolusioner sebagai sesuatu yang partikular ini. Apalagi terkait dengan aspek mondial dari krisis lingkungan itu sendiri yang membutuhkan gerakan politik revolusioner yang melampaui lingkup-lingkup partikular. Namun, kekaburan makna politis di sini tidak mengurangi pelajaran penting dari kebaruan analisis hiposubjektivitas terhadap filsafat (non)manusia di kala Antroposen: manusia bukannya menguasai, tetapi bekerja bersama (dengan non-manusia); bukan hak keistimewaan, tetapi kewajiban kerendahan hati.

KESIMPULAN

Problem utama dalam diskursus filsafat manusia secara fundamental berasal dari obsesi pada hipersubjektivitas yang termanifestasikan melalui tendensi antroposentrisme. Kecenderungan modernis pada filsafat manusia ini dimulai dari pendefinisian sebagai pencarian atas "...inti, hakikat (esensi), akar, atau struktur dasar yang melandasi kenyataan manusia..."⁹³ Penjelasan filosofis tentang manusia mengejawantahkan antro-

91 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 176.

92 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, p. 176.

93 Purwosaputro and Sutono, "Filsafat Manusia Sebagai Landasan Pendidikan Human-

posentrisme itu sendiri: secara ontologis manusia ditempatkan sebagai pusat semesta, secara epistemik manusia dianggap memiliki sudut pandang penjelas yang paling mumpuni atas dunia, dan secara aksiologis manusia dengan kepentingannya adalah sumber bagi segala penilaian.⁹⁴

Filsafat manusia yang antroposentris ini bisa dituduh sebagai penyebab akselerasi menuju dimensi kemewaktuan Antroposen, sebuah kala 'manusia yang baru' yang penuh dengan bencana ekologis. Menurut Timothy Morton, obsesi pada hipersubjek membuat manusia teralienasi dari kesatuan simbiotis riil yang menopang kehidupan di muka Bumi dan oleh karenanya, manusia perlu kembali menjadi bagian dari kolektif simbiotis ini dengan menempatkan dirinya secara proporsional.⁹⁵ Antroposen layaknya menjadi penyadar kegawatdaruratan yang diakibatkan kondisi ketaksaan pemaknaan dualitas antara kemanusiaan dari yang-non-manusia: manusia tidak bisa bermakna sebagai hipersubjek yang menganggap dirinya pusat dunia ketika Antroposen menempatkan manusia hanya menjadi salah satu bagiannya di antara entitas non-manusia yang telah menjadi begitu masif dan multipleks. Manusia justru menjadi bermakna dengan menjadi hiposubjek dengan gerak subsendensi untuk bersolidaritas dengan yang-non-manusia dalam relasi kerja bersama. Dari sini, baru kemudian kemungkinan-kemungkinan atas masa depan bersama yang lebih baik bisa terbuka dalam ketidakpastian yang telah diletupkan Antroposen.

DAFTAR RUJUKAN

- Anderson, Kay, and Colin Perrin. "New Materialism and the Stuff of Humanism." *Australian Humanities Review*, no. 58 (2015): 1-15.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Boysen, Benjamin. "The Embarrassment of Being Human." *Orbis Litterarum* vol. 73, no. 3 (2018): 225-242. <https://doi.org/https://doi.org/>

is," p. 32.

94 Cerkvenik dalam Mahaswa and Widhianto, "Questioning the 'Anthropos' in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?" pp. 4-6.

95 Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*, pp. 23, 125.

org/10.1111/oli.12174.

Brothers, Soren. "Anthropocene or Not, It Is Our Current Epoch That We Should Be Fighting For." *The Conversation*, March 27, 2024. <https://theconversation.com/anthropocene-or-not-it-is-our-current-epoch-that-we-should-be-fighting-for-225428>.

Code, Lorraine. *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*. New York: Oxford University Press, 2006.

Crutzen, Paul, and Eugene Stoermer. "The Anthropocene." *Global Change Newsletter* no. 41, 2000.

Descola, Philippe. "Human Natures." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* vol. 17, no. 2 (2009): 145-157. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00063.x>.

Dewey, John. *Quest for Certainty*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1960.

Dewi, Saras. *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia Dengan Alam*. Jakarta: Marjin Kiri, 2015.

Dürbeck, Gabriele, Caroline Schaumann, and Heather Sullivan. "Human and Non-Human Agencies in the Anthropocene." *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* vol. 6, no. 1 (March 7, 2015): 118-136. <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2015.6.1.642>.

Holmes, Robert L. *Introduction to Applied Ethics*. New York: Bloomsbury Academic, 2018.

Kanigara, Bernard Evan, Sanya Dinda, and Jan Zalasiewicz. "Jan Zalasiewicz: "Masalahnya Bukan Terlalu Sedikit Bukti, Melainkan Terlalu Banyak"." *Balairung: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia* vol. 1, no. 1 (2018): 150-159.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

Latour, Bruno. "Agency at the Time of the Anthropocene." *New Literary History* vol. 45, no. 1 (2014): 1-18. <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>.

_____. *We Have Never Been Modern*. Cambridge : Harvard University Press, 1993.

Latour, Bruno, Pablo Jensen, Tommaso Venturini, Sébastien Grauwin, and Dominique Boullier. "'The Whole Is Always Smaller Than Its Parts' - A Digital Test of Gabriel Tardes' Monads." *The British Journal of Sociology* vol. 63, no. 4 (2012): 590-615. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2012.01428.x>.

- Maharani, Septiana Dwiputri. *Filsafat Manusia: Unsur-Unsur Dan Problematikanya*. Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2008.
- Mahaswa, Rangga. "Bruno Latour and Actor-Network-Anthropocene." *Transversal: International Journal for the Historiography of Science*, no. 14 (2023): 1–13. <https://doi.org/10.24117/2526-2270.2023.i14.05>.
- Mahaswa, Rangga Kala, and Agung Widhianto. "Questioning the 'Anthropos' in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?" *SHS Web of Conferences* no. 76 (2020): 01040. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20207601040>.
- Mitchell, Andrew S., Mark Lemon, and Wim Lambrechts. "Learning from the Anthropocene: Adaptive Epistemology and Complexity in Strategic Managerial Thinking." *Sustainability* vol.12, no. 11 (2020): 4427. <https://doi.org/10.3390/su12114427>.
- Morton, Timothy. *Humankind: Solidarity with Non-Human People*. London: Verso Books, 2017.
- _____. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Morton, Timothy, and Dominic Boyer. *Hyposubjects: On Becoming Human*. Open Humanities Press, 2021.
- O'Hara, Kieran D. *A Brief History of Geology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Purwosaputro, Supriyono, and Agus Sutono. "Filsafat Manusia Sebagai Landasan Pendidikan Humanis." *CIVIS: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Pendidikan Kewarganegaraan* vol. 10, no. 1 (2021): 27–44.
- Raja, Muhammad Unies Ananda Raja. "Manusia Dalam Disekuilibrium Alam: Kritik Atas Ekofenomenologi Saras Dewi." *Balairung: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia* vol. 1, no. 1 (2018): 40–57.
- Roughley, Neil. "Human Nature." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/>.
- Witze, Alexandra. "It's Final: The Anthropocene Is Not An Epoch, Despite Protest Over Vote." *Nature*, March 20, 2024. <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00868-1>.
- _____. "This Quiet Lake Could Mark the Start of A New Anthropocene Epoch." *Nature* vol. 619, no. 7970 (2023): 441–442. <https://doi.org/10.1038/d41586-023-02234-z>.

Zahurska, Nataliia V. "Post-Anthropocentric Hyposubjectivation." *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias,"* no. 58 (2018): 6-12. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-58-1>.

Žižek, Slavoj. *Absolute Recoil: Towards A New Foundation of Dialectic Materialism*. London: Verso Books, 2015.