

Menimbang Etika Non-Antroposentrisme dalam Peristiwa Geologi Antroposen

Rangga Kala Mahaswa
Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta
Centre for Anthropocene Studies and Geophilosophy
mahaswa@ugm.ac.id

Abstract

The Anthropocene marks a turning point in how we understand humans, as geological agents shaping the Earth's systems. This shift has sparked deep ethical debates in environmental philosophy, particularly between anthropocentric and non-anthropocentric positions. While both offer important insights, they often struggle to fully grasp the complexity of the Anthropocene, especially when it comes to nonhuman agency and the vast scale of geological time. This article introduces a post-anthropocentric ethical approach as a critical alternative that moves beyond the usual divide. It emphasizes the interconnectedness of species and the multi-causal nature of geological change, calling for a rethinking of human subjectivity. Rather than viewing humans as the central, autonomous actors in the world, this perspective sees them as part of a broader, plural network of agencies. In this light, environmental ethics becomes a more inclusive practice, one that recognizes the shared roles of both human and nonhuman beings in navigating the climate crisis.

Keywords: non-anthropocentric ethics, anthropocentrism, the Anthropocene, anthropomorphic-reductionism, multi-causality.

Abstrak

Diskursus “Antroposen” (*The Anthropocene*) memosisikan manusia sebagai agen geologis baru. Perdebatan Antroposen tidak dapat terlepas dari cara komunitas akademik geologi menafsirkan status manusia di dalam penjelasan ilmiah geologi. Hubungan historis antara manusia, dunia-kehidupan, dan bumi menjadi bagian penting dalam wacana ini. Di samping itu, di bidang kajian filsafat kritis, pertanyaan tentang “manusia” (*antropos*) masuk dalam bagian perdebatan etika lingkungan antara kubu antroposentris (kuat, lemah, dan moderat) dan non-antroposentris (biosentris, ekosentris, dan zoosentris). Kedua pandangan ini saling memberikan argumentasi normatif untuk menjelaskan peristiwa geologi Antroposen secara kritis dan mendalam. Namun, artikel ini mencoba untuk menawarkan suatu pendekatan etika pasca-antroposentrisme sebagai alternatif dari kedua perdebatan etika lingkungan di balik filsafat Antroposen. Etika pasca-antroposentrisme memberikan pandangan bahwa etika non-antroposentrisme memiliki ambivalensi etis, yakni ketika gagal memahami kembali tapal batas keterlibatan manusia sebagai agen geologis yang inheren dengan gerak multi-kausalitas Antroposen. Hal selaras terjadi dengan etika berbasis antroposentrisme yang mereduksi peristiwa skala waktu geologi hanya pada manusia tanpa mempertimbangkan agensi non-manusia. Dengan demikian, pendekatan pasca-antroposentrisme dalam etika Antroposen memungkinkan melihat kembali subjektivitas manusia yang memiliki dimensi pluriversal. Subjektivitas manusia bukan lagi dipahami sebagai jangkar-tunggal dari semesta yang otonom dan dominan, melainkan harus dimaknai ulang sebagai bagian dari jaringan agensi ragam spesies yang kompleks, terlebih lagi dalam kondisi krisis iklim Antroposen.

Kata-Kata Kunci: etika non-antroposentrisme, antroposentrisme, geologi Antroposen, antropomorfis-reduktif, pasca-antroposentrisme.

Pendahuluan

Pada suatu acara peluncuran Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia *BALAIRUNG* yang bertemakan Antroposen pada tahun 2017, saya mendapatkan kesempatan untuk bertanya secara langsung kepada Jan Zalasiewicz tentang konsekuensi filosofis atas penyematan kata “antropos” dalam wacana baru di bidang geologi. Jan Zalasiewicz ialah seorang geolog dan paleontolog yang

juga menjadi ketua peneliti di Anthropocene Working Group (AWG). AWG ini bertugas untuk mengumpulkan “paku emas” (*golden spike*), yaitu bukti atau penanda tentang ruang dan waktu tentang terjadinya Antroposen sebagai sebuah proposal ratifikasi baru menggantikan “kala” (*epoch*) geologi Holosen. Singkatnya, saya bertanya kepada Zalasiewicz kurang lebih demikian, “Apakah tidak berisiko memilih kata ‘antropos’ atau manusia dalam wacana skala waktu geologi ini?” Lantas, ia menjawab, “Kami tidak peduli, karena fakta geologisnya memang demikian”. Lalu, Zalasiewicz melanjutkan dengan gamblang, “Tidak masalah siapapun mau mengganti namanya kala geologi hari ini dengan istilah seperti Kapitalosen, Plastiksen, Cthulusen atau apapun itu, geolog akan tetap bekerja sebagaimana mestinya...”. Seketika setelahnya, saya menambahkan, “Apakah mungkin dalam geologi Antroposen yang selama ini membicarakan tentang semesta struktur geologis (misalnya, sedimentasi es, tanah, bebatuan) akan mulai melibatkan ‘manusia’ di dalamnya, bukankah itu hal yang bertentangan dengan prinsip geologi yang membicarakan masa lalu?”. Diskusi kami berdua ditutup dengan jawaban spontan Zalasiewicz, “Mengapa tidak? Manusia adalah bagian dari ‘waktu mendalam’ (*deep time*) geologi; cepat atau lambat, fosil dari aktivitas antropogenik akan terakumulasi menjadi sedimentasi terluar, terbaru, dan termuda dari lapisan batuan bumi—itulah kala Antroposen”.

Sayangnya, tujuh tahun setelah diskusi itu, sidang ratifikasi geologi Antroposen ditolak oleh International Commission on Stratigraphy (ICS) di bulan Maret 2024. Penolakan formal Antroposen sebagai skala waktu geologi baru tidak dapat terlepas dari minimnya bukti kecukupan antropogenik-global-sinkronik dan keketatan batas-batas stratigrafis transisi paku emas dari Holosen ke Antroposen (Witze, 2024). Penolakan atas minimnya bukti ini tidak kemudian menyurut. Gelombang kritik dari para geolog dan non-geolog Antroposen mencoba untuk mengadvokasi dari hasil ratifikasi dengan tawaran bentuk “peristiwa geologis” (*geological event*), alih-alih memaksanya menjadi “kala geologi” (*geological epoch*). Argumentasinya masih seputar dampak “antropogenik massal” (*mass anthropogenic*) yang disinyalir beranjak ke level keplanetan; mulai dari munculnya isotop plutonium dari uji coba nuklir, temuan senyawa kimiawi baru dari limbah-polusi industrial, sampai penggunaan masif plastik yang memunculkan pencemaran mikroplastik secara global. Jika dibandingkan dengan peristiwa kepunahan luar biasa Kapur-Paleogen (K-Pg) yang menandai akhir Zaman Kapur, yang kemudian dikenal sebagai peristiwa kepunahan massal kelima sekitar 66 juta tahun lalu, sebagai akhir dari dominasi spesies dinosaurus di bumi, tentu hal tersebut bukan perbandingan yang setara dengan aktivitas global manusia yang pernah ada. Sementara itu, titik balik wacana batas sedimentasi baru Antroposen ditandai mulai dari Revolusi Industri pada abad ke-18 yang menandai kenaikan CO₂, peristiwa *The Great Acceleration* pada 1950an, sampai sekarang sebagai puncak industrialisasi dan globalisasi (Steffen et al., 2015; Zalasiewicz et al., 2015).

Melihat kegagalan ratifikasi formal Antroposen, saya semakin yakin terhadap inti dari wacana Antroposen yang seharusnya dapat ditelaah lebih lanjut dari perspektif non-geologi, salah satunya ialah filsafat. Beberapa kritik tajam menyerang kegagalan narasi geologi Antroposen karena dianggap kekurangan bukti geologis yang memiliki pembuktian dengan tingkat keakuratan-global yang sinkronik. Namun, bagi saya justru, keputusan penting tentang penolakan ratifikasi skala

waktu geologi baru ini mencerminkan semangat “kehati-hatian” dan “kejujuran” epistemik lintas-disipliner yang lebih luas. Ada semacam pengakuan bahwa geologi secara tradisional memang beroperasi dalam investigasi penelaahan rentang waktu geologis secara mendalam dalam skala waktu ratusan bahkan jutaan tahun, sedangkan rentang waktu yang diusulkan untuk Antroposen baru mencakup beberapa dekade hingga abad terakhir. Tentu saja, hal ini menantang kriteria konvensional ilmiah geologi dalam menyusun suatu waktu mendalam baru di dalam skala waktu geologis yang menggantikan Holosen. Apa yang menarik kemudian, penolakan ini tidak kemudian secara mentah-mentah meniadakan dampak antropogenik yang mulai membentuk sedimentasi baru. Menurut Timothy Morton (2024), Antroposen akan memberikan kerangka baru dalam memahami arah bentuk bumi bagi manusia dan semesta kehidupan; baik secara sains, semantik, dan kultural.

Berdasarkan latar belakang pendahuluan di atas, saya kemudian memberikan penekanan baru bahwa sudah seharusnya wacana Antroposen dapat diposisikan kembali dalam sudut pandang filsafat dan etika terapan. Kontra wacana yang mungkin ialah memosisikan Antroposen sebagai wacana terbuka non-geologi. Artinya, Antroposen terbuka untuk didefinisikan, dikritisi, dan bahkan didekonstruksi kembali untuk dapat memberikan suatu pandangan baru terhadapnya. Apabila tuntutan geologi formal cenderung menuju ke arah global-sinkronik, pendekatan lokal-diakronik ini dapat menjadi tawaran yang menarik. Alasan pengusulan atas proposal lokal-diakronik merujuk terhadap *status quo* bahwa penyebab atau asal-usul Antroposen yang melibatkan manusia ialah bukan manusia secara universal dan serentak bersamaan yang ada di seluruh dunia. Misalnya, bagaimana dengan manusia yang ada di dunia pertama atau negara industrial pertama yang justru berkontribusi lebih dulu terhadap peningkatan emisi gas rumah kaca? Atau, bagaimana dengan manusia yang tinggal di wilayah terluar dari pusat pembangunan namun sama-sama terdampak terhadap krisis iklim akibat aktivitas masif antropogenik pembangunan? Kesadaran ini hanya dapat relevan jika tidak melakukan universalisasi terhadap aktivitas keseluruhan manusia. Tentunya, tidak semua manusia melakukan hal serupa, lantaran sebagian di antaranya masih mempertahankan kebudayaan tradisional dengan berpijak pada pengetahuan ekologis lokalnya. Dari sini, dapat dimengerti bahwa ambiguitas ratifikasi formal tersebut memberikan pertanyaan lebih lanjut pada status manusia di tengah-tengah wacana Antroposen. Apakah Antroposen identik dengan antroposentrisme, atau sebaliknya? Apakah Antroposen hanya membicarakan dampak dari aktivitas manusia; terutama ketika manusia menciptakan berbagai teknologi, artefak, limbah, sampah, dan polutan secara antropogenik semata?

Menurut Joanna Zylińska (2014), dalam karyanya *Minimal Ethics for the Anthropocene*, kajian etika “baru” perlu untuk segera dikembangkan dalam rangka mengantisipasi ketidakpastian dari krisis Antroposen yang semakin kompleks, tak terkendali, dan destruktif bagi manusia. Zylińska (2014) percaya bahwa Antroposen merupakan momen untuk “memperbaiki kembali pola pikir” (*a reparation of thought*) manusia secara lebih kritis dengan tidak sekadar terjebak pada bentuk pemikiran yang hanya berpusat untuk kepentingan manusia semata. Kegagalan restorasi ekologi juga terjadi bukan karena kesalahan penerapan metode sains dan teknologi, melainkan adanya

penyakit akan cara pikir konservatif-modern tentang hubungan antara manusia dan alam yang sangat dualis sebagai simptom narsistik. Sejalan dengan pemikiran Zylinska, artikel ini kemudian memosisikan etika “pasca-antroposentris” (*post-anthropocentric*) sebagai bentuk pendekatan etika “lingkungan” yang selalu mendominasi dalam bingkai riset kelingkungan filosofis; mulai dari pendekatan non-antroposentris (misalnya, biosentrisme, ekosentrisme, dan zoosentrisme) yang terkadang dibaca terlalu naif dan seolah-olah menghilangkan aspek manusia atau kemudian dengan malu-malu memosisikan manusia “sekira”-nya setara dengan entitas spesies yang lain.

Selanjutnya, artikel ini tidak mencoba untuk mengadvokasi perjuangan lanjutan atas ratifikasi Antroposen, tetapi memosisikan pentingnya Antroposen menjadi latar belakang perspektif berpikir bagi pemahaman manusia di tengah-tengah krisis ekologis global yang “sedang” dan “akan” melanda di masa depan. Argumentasi filosofis yang ingin saya bangun ialah menolak interpretasi posisi Antroposen yang cenderung terlalu “memanusiakan wacana geologi” (*humanizing geology*) dan terjebak pada pereduksian antroposentrisme kuat, alih-alih memikirkan kembali cara menginvestigasi pendekatan baru atas kemungkinan-kemungkinan Antroposen yang lebih terbuka pada berbagai dimensi, termasuk pendekatan etika terapan ekologi. Tentu saja, pendekatan yang saya tawarkan masih dapat diperdebatkan kemudian, tetapi bukan berarti tidak mungkin pula untuk dikembangkan sebagai kerangka alternatif tinjauan etika ketika membaca Antroposen di luar dari pengaruh antroposentrisme kuat maupun kecenderungan non-antroposentrisme yang naif. Pasalnya, sejarah Antroposen sangat mungkin ditinjau melalui dimensi spekulatif-filosofis kritis (Ulmer, 2017). Artinya, manusia bukanlah satu-satunya pusat gerak perubahan tunggal skala-waktu geologi, yang kita klaim secara berlebihan sebagai Antroposen, tetapi ada “ragam spesies” (*multispecies*) non-manusia yang juga bergerak serentak, bersama-sama dalam membangun “politik ekologi” baru.

Pembahasan artikel ini dibagi menjadi beberapa bagian. Bagian pertama mencoba untuk membongkar kembali masalah filosofis di balik geologi Antroposen. Saya menyebutnya sebagai “fantasi Antroposen” sebagai bentuk dari kontra-dimensi antroposentrisme kuat yang selalu menegaskan dan meminggirkan “para yang-lain” (*others*), yakni yang seolah-olah manusia sebagai juru selamat dari alam semesta. Di sini, pemetaan beberapa tradisi etika lingkungan yang lazim dibaca di Indonesia secara umum, mulai dari ekosentris, biosentris, dan zoosentris dihadirkan. Meskipun etika lingkungan mencoba untuk melakukan lompatan epistemik dari etika antroposentris (manusia jangkar moral dan nilai) menuju etika non-antroposentris, tetapi permasalahannya kemudian ialah tidak ada tapal batas terhadap cara kedudukan moral atau tanggung jawab etis ini bekerja. Sebabnya, etika non-antroposentris mengadvokasi bahwa “kedudukan moral” juga dapat diberikan pada objek non-manusia dalam alam; seperti hewan, tumbuhan, dan lanskap alam.

Bagian kedua berusaha menjelaskan kegagalan etika antroposentrisme. Etika antroposentris terbukti problematik karena kecenderungannya terjebak dalam universalisme normatif dan reduksionisme sektoral; baik dalam bentuk budaya, agama, maupun ekonomi. Alih-alih menawarkan respons etik yang memadai terhadap krisis ekologis, antroposentrisme justru membatasi horizon etika pada pengalaman manusia semata. Pendekatan ini pun sering kali tidak

lepas dari konstruktivisme “dunia-kehidupan” (*Lebenswelt*), dengan posisi ini condong mengunggulkan nilai-nilai ekologis diposisikan sebagai hasil konstruksi kesadaran manusia, kendati entitas yang berdiri sendiri secara ontologis. Dengan demikian, kegagalan etika antroposentrisme terletak pada ketidakmampuannya membaca kompleksitas relasional antara manusia dan non-manusia secara ontologis, bukan sekadar etis atau moralis.

Bagian ketiga mencoba untuk menjelaskan kelemahan etika non-antroposentrisme. Meskipun digadang sebagai alternatif, etika non-antroposentris ternyata tidak sepenuhnya berhasil keluar dari bayang-bayang antroposentrisme. Ia sering kali memproyeksikan nilai etis ke dalam entitas non-manusia melalui kerangka saintifik atau spekulatif yang masih berangkat dari konstruk manusia. Kecenderungan ini memunculkan sesuatu yang dapat disebut sebagai antroposentrisme terselubung, dengan narasi utamanya adalah manusia tetap menjadi pusat penilaian meski secara deklaratif dikesampingkan. Bahkan, dalam upayanya mengangkat suara entitas non-manusia, pendekatan non-antroposentris tetap mengandalkan konstruksi representasional yang menempatkan manusia sebagai juru bicara. Maka, pendekatan ini masih dibelenggu oleh epistemologi dan metodologi yang sama dengan paradigma yang ingin ditinggalkannya.

Bagian keempat, sebagai penutup, menjelaskan kondisi obskuritas Antroposen sebagai landasan menjelaskan ambivalensi etika non-antroposentrisme. Krisis Antroposen tidak bisa dipahami secara sederhana sebagai akibat langsung dari tindakan manusia semata. Sebagai peristiwa geologis yang mempertautkan dinamika alam dan budaya, krisis ini sarat dengan paradoks dan obskuritas: manusia adalah penyebab sekaligus korban, alam adalah latar sekaligus aktor. Inilah yang mempersulit artikulasi etika, baik dari kubu antroposentris maupun non-antroposentris. Ketidaksesuaian antara objek etika dan bentuk krisis ekologis kontemporer inilah yang melahirkan ambivalensi etika non-antroposentrisme. Maka, diperlukan pendekatan etis baru yang bersifat pasca-antroposentris, yang tidak sekadar menggeser pusat dari manusia ke non-manusia, tetapi merombak cara pandang terhadap keberadaan, agensi, dan tanggung jawab dalam jaringan kehidupan yang bersifat kompleks, ragam spesies, dan geologis.

Fantasi Antroposen?

Mengapa geologi Antroposen perlu untuk ditelaah dengan filsafat hari ini, padahal status keberadaannya telah gagal diratifikasi di sidang IUGS 2014? Jawabannya: selain menjadi problem ilmiah, Antroposen juga dapat menjadi problem filosofis.

Kita dapat memulai pada perdebatan tentang status dan realitas Antroposen yang disadari, dipahami, dan diteliti oleh para ilmuwan, baik di dalam komunitas ilmiah geologi dan non-geologi. Kondisi kegagalan ratifikasi Antroposen disebabkan oleh lemahnya pembuktian geologis tentang transisi skala waktu geologis yang terjadi. Penilaian ini bukan sekadar imajinasi kosong semata, tetapi juga bermodalkan pendekatan ilmiah geologis yang ketat, terarah, terukur, dan tentunya dapat dibuktikan secara empiris lewat letak situs paku emas Antroposen itu sendiri. Selain itu, kegagalan ini turut disebabkan minimnya bukti yang menjelaskan adanya temuan sedimentasi baru di permukaan bumi terluar, mengingat syarat status keilmiahannya harus global-sinkronik. Sinkronisasi geologis ini penting sebab transisi dari satu periode ke periode lainnya, umumnya,

membutuhkan pembuktian yang luas, kolektif, dan universal, sedangkan pada usulan Antroposen sedikit banyak bukti-bukti yang diberikan masih cukup relatif muda dan baru dibandingkan pengukuhan bukti dari periode Holosen itu sendiri.

Pada titik inilah, pembahasan filsafat Antroposen pada artikel ini mencoba untuk membedah kembali problem-problem kemanusiaan dalam wujud Antroposen itu sendiri. Antroposen harus dipahami sebagai “peristiwa” (*event*) geologis, dengan manusia memiliki “daya-geologis” (*geological force*) yang lebih besar dan masif pengaruhnya terhadap struktur terluar bumi berkat adanya akselerasi sains serta teknologi.

Di samping itu, masalah-masalah filosofis di balik Antroposen juga dapat kita pertanyakan, refleksikan, dan proyeksikan secara bersamaan, terutama terkait posisi manusia dalam bentang perjalanan waktu geologis. Ini terwujud dalam beberapa pertanyaan normatif seperti halnya berikut: Siapa yang paling bertanggung jawab atas terjadinya epos Antroposen? Manusia mana yang dimaksud? Di mana letaknya? Apakah masyarakat non-industrial juga bertanggung jawab? Bagaimana dengan masyarakat adat? Apa pentingnya memikirkan Antroposen? Apa yang menjadikan Antroposen sebagaimana Antroposen? Apa makna Antroposen bagi kehidupan manusia? Apakah Antroposen juga memengaruhi kehidupan nir-manusia (*non-human being*)? Apakah Antroposen merupakan masalah lokal, global, atau bahkan keplanetan?

Dari beberapa pertanyaan di atas, saya kemudian menawarkan satu konsep filosofis-kritis yang disebut sebagai “fantasi Antroposen”. Sebagaimana kerangka filsafat kritis, konsep Antroposen yang difantasi oleh manusia itu sendiri melahirkan pertanyaan: seperti apakah yang memungkinkan Antroposen untuk ada? Dan bagaimana konsekuensinya dengan nilai, moral, atau fondasi etika? Pemosisian ini terinspirasi oleh pandangan kritis Erik Swyngedouw dan Henrik Ernstson (2018) yang menawarkan bentuk depolitisasi *AnthropoScene*. Konsekuensinya, prinsip filosofis yang harus dikembangkan adalah tentang tapal batas akan cara kita mengklasifikasikan periodisasi skala waktu geologis bagi manusia.

Selain itu, politik geologi saat proses ratifikasi dianggap terlalu formal karena mensyaratkan berbagai persyaratan pembentukan stratigrafi yang kaku dan sinkronik. Padahal, sifat perubahan antropogenik yang terjadi justru sebaliknya; terjadi secara diakronik, tidak seragam, dan saling menopang tambal-sulam yang membentuk sebuah sedimentasi-sedimentasi baru yang tak pernah terjadi di bumi sebelumnya. Jika kita dipaksa untuk menutup mata atas proyek politik geologi bahwa terdapat sumber daya alam masih cukup memberikan “kehidupan” bagi manusia, maka fantasi imunologis ini akan terus menerus mempertahankan ilusi bahwa sistem bumi akan selalu berada di bawah kekuasaan dan dominasi manusia. Alam akan senantiasa dikendalikan atau disesuaikan, sembari menutupi realitas nekro-politik yang sedang bergulir dengan penuh senyap—misalnya, baik ekosida maupun genosida terjadi—yakni tentang siapa saja yang boleh hidup dan siapa yang (harus) dikorbankan.

Antroposen, sebaliknya, termanifestasi sebagai mosaik intervensi lokal (seperti sedimentasi perkotaan, pengasaman laut, dan deforestasi) yang tidak memiliki satu horizon korelasi global yang tunggal-sinkronik jika dibandingkan dengan berbagai peristiwa besar geologis pada era sebelumnya (Edgeworth et al., 2019). Menariknya, narasi Antroposen tidak kemudian semata-

mata menjadikan agensi manusia sebagai satu-satunya kekuatan geologis monolitik yang mutlak dan absolut. Antroposen tersembunyi dalam berbagai ketimpangan historis dan bahkan kekuatan kapitalisme global yang turut memperparah krisis keplanetan (Chakrabarty, 2021; Clark & Yusoff, 2017; Moore, 2016). Di samping itu, ketegangan epistemik terjadi ketika Antroposen hanya direduksi berdasarkan fantasi antropomorfisme reduktif seumpama menandakan lahirnya “zaman manusia”. Padahal, apabila dibandingkan secara setara, ketika kita sampai di zaman manusia, konsekuensinya, lapisan geologi terluar kita telah meninggalkan jejak antropogenik—entah baik atau buruk bagi manusia kemudian.

Pendekatan realisme spekulatif, misalnya, menyebut fantasi Antroposen sebagai bagian dari kenafian untuk “menanggalkan manusia” dalam Antroposen ataupun “mengakselerasikan manusia” sebagai bagian inheren Antroposen. Sampah dan limbah, misalnya, merupakan bagian dari aktivitas antropogenik manusia yang dianggap buruk, padahal melalui sampah pun permasalahan ketimpangan ekologis sampai ketidakadilan lintas generasi dan iklim dapat terjadi karena meningkatnya polusi ekologis.

Kegagalan Etika Antroposentrisme?

Melihat permasalahan krisis ekologi global hari ini, pandangan etika antroposentrisme dianggap telah gagal mewarisi semangat modernisasi ekologi yang dijanjikan. Kerangka etika antroposentrisme dalam bentuk yang paling kuat, yaitu antroposentrisme kuat, dianggap telah gagal memberikan jawaban atau solusi yang memadai terhadap kehancuran ekologi yang sedang terjadi, sebab menempatkan manusia sebagai aktor transendental yang memiliki otoritas ontologis dan epistemologis atas alam. Alam diperlakukan semata sebagai objek kontrol dan kultivasi, tunduk pada kehendak dan rasionalitas manusia. Hal tersebut menjadi bentuk narasi dominan yang masih mendasari banyak kebijakan dan respons terhadap krisis iklim serta degradasi lingkungan. Meskipun demikian, terdapat wacana tandingan, yang disebut sebagai pendekatan yang berusaha meminimalkan dominasi ontologis, epistemologis, dan etis dari dominasi tunggal manusia dan lebih mempertimbangkan aspek non-manusia, atau sering disebut sebagai pendekatan “antroposentrisme lemah” (*weak anthropocentrism*). Dengan demikian, kegagalan etika antroposentrisme tidak hanya terletak pada bentuknya yang paling dominan dan eksplisit, tetapi juga pada bentuk-bentuk tandingannya yang belum sepenuhnya mampu melepaskan diri dari struktur dan bahasa kekuasaan humanistik. Lantas, tantangan yang dihadapi etika kontemporer bukan hanya mendemosi posisi manusia dalam skema moral, tetapi mendekonstruksi total kategori “manusia” itu sendiri sebagai dasar representasi etis.

a. Antroposentrisme Kuat

Antroposentrisme kuat merupakan pandangan yang secara tegas menyatakan bahwa hanya manusia yang memiliki nilai moral intrinsik. Alam dan segala isinya tidak memiliki nilai moral kecuali sejauh mereka bermanfaat bagi kepentingan manusia. Kopnina (2019) menganalisis antroposentrisme kuat sebagai keadaan ketika manusia dipandang memiliki kedudukan transendental atas alam. Hal ini berarti bahwa “manusia” (*anthropos*) memiliki posisi ontologis

dan epistemologis kuat yang dapat mendominasi alam. Selain itu, alam (semua hal yang non-manusia) dianggap sebagai objek “lembam” atau tidak memiliki daya agensial. Hierarki manusia-alam tersebut berimplikasi pada tindakan manusia atas alam semata-mata hanya untuk manusia, menjadikan tindakan atas alam bersifat chauvinistik atau spesies-sentris. Ide tentang antroposentrisme kuat bertalian erat dengan definisi awal antropos dalam Antroposen, ketika manusia dipandang sebagai “arsitek”, pengatur, dan penuntun arah perubahan lanskap bumi (Biswas Mellamphy & Vangeest, 2024). Ide antropos ini mengisyaratkan suatu transendensi (pelampauan) dari sifat kehewanian menuju kemanusiaan modern yang mampu mengatasi alam melalui pengetahuan dan instrumentasi atas non-manusia. Maka, hal-hal eksploitatif dapat dibenarkan sejauh dinilai bermanfaat bagi manusia, dan konservasi lingkungan hanya terjadi jika kerusakan alam mengarah kepada disrupsi kondisi sosial (misalnya, kesehatan, ekonomi, dan keamanan) yang mengancam spesies manusia. Ide antroposentrik kuat kemudian ditentang bukan hanya karena spesiesisme manusia, tetapi juga penyelidikan ontologis yang lebih jauh tentang konsep *antropos*: “manusia” yang mana?

b. Antroposentrisme Lemah

Berbeda dengan antroposentrisme kuat, pandangan ini masih menempatkan manusia sebagai pusat nilai moral, tetapi mulai mengakui pentingnya menjaga alam karena keterkaitan erat antara ekosistem dan kesejahteraan manusia. Ide antroposentrisme lemah muncul untuk merevaluasi kembali kedudukan manusia dengan alam serta konfigurasi ulang atas konsep kemanusiaan (Norton, 2017). Dalam model antroposentrisme kuat, ide antropos identik dengan paradigma Cartesian yang berakar dari tradisi Eropa. Antroposentrisme lemah mengekspansi konsep antropos agar lebih universal: manusia tidak lagi mendominasi alam, melainkan dinilai merupakan bagian atau “partner” dari alam itu sendiri (Kopnina *et al.* 2018). Non-manusia dipandang sebagai agen yang memengaruhi keberlangsungan spesies manusia secara nyata. Perubahan kedudukan ontologis tersebut membuat antroposentrisme lemah identik dengan model etika lingkungan yang menggeser manusia dari pusat realitas, seperti ekosentrisme dan pasca-humanisme (Biswas Mellamphy & Vangeest, 2024). Dalam memandang Antroposen, antroposentrisme lemah seperti ekosentrisme tetap tidak meninggalkan posisi antropos sebagai agen yang memiliki pengetahuan atas alam dan juga tidak membuang narasi bahwa manusia dapat menuntun keberlangsungan alam melalui pengetahuan. Antroposentrisme lemah memandang kelestarian lingkungan secara pragmatis, bahwa lingkungan penting bagi spesies manusia, sehingga keberlangsungan alam dinilai berkelindan dengan keberlangsungan generasi manusia.

c. Antroposentrisme Moderat

Berbeda dengan antroposentrisme kuat dan lemah, istilah antroposentrisme moderat muncul untuk menjembatani pendekatan antroposentris dan non-antroposentris. Kedudukan ini menyadari keunikan manusia dan pengakuan nilai dan hak moral entitas non-manusia. Dalam antroposentrisme moderat, antropos tidak lagi diupayakan untuk menjadi universal, tetapi memahami bahwa konsep manusia unik karena selalu mengalami diskursus sejarah yang memengaruhi posisi antara alam-manusia yang beragam, dan memungkinkan pengetahuan yang

ko-eksis (Agada, 2017). Sebagai contoh adalah wacana Antroposen yang ditelaah melalui narasi dekolonialisme. Secara historis, Antroposen dapat dilacak melalui kolonialisme terhadap penduduk asli (*indigenous community*). Kolonialisme mengubah pengetahuan manusia atas alam yang awalnya dianggap berkesinambungan serta selaras dengan penduduk asli menjadi terpisah dan cenderung antroposentris (Masaka, 2019). Dengan mengakui bahwa konsep manusia ialah bagian dari diskursus sejarah yang panjang serta pengetahuan manusia atas alam yang ko-eksis serta dapat ditemui dalam peradaban-peradaban lain, antroposentrisme moderat membuka kemungkinan bagi diskursus pengetahuan atas alam yang lebih terdesentralisasi. Pandangan modern dan kearifan lokal digunakan untuk memahami alam secara unik dan holistik, dengan penekanannya tidak hanya budaya yang memiliki ciri multikulturalisme, tetapi juga alam memiliki dimensi multinaturalismenya .

Mengoposisikan Non-antroposentrisme

Krisis Antroposen yang melanda saat ini tidak hanya sekadar krisis ekologis, tetapi juga dibersamai dengan berbagai krisis sosial-ekonomi. Secara filosofis, Antroposen dianggap sebagai “ide metaforis” tentang suatu peristiwa geologi bagi manusia. Namun, ini tidak menutup kemungkinan bahwa Antroposen sedang membentuk berbagai peristiwa krisis yang sangat kompleks atau yang kemudian dikenal sebagai “poli-krisis” (*polycrisis*). Konsep poli-krisis ini tidak dapat terlepas dari krisis global hari ini, mulai dari perubahan iklim, kepunahan massal, hancurnya biodiversitas, ketimpangan sosio-ekonomi, disrupsi teknologi, sampai kecemasan ekologis berlebihan, yang secara bersama-sama menciptakan risiko sistemik yang lebih besar daripada sebelumnya (Kaiser et al., 2025). Poli-krisis sendiri muncul dari umpan balik non-linier dari berbagai kerentanan yang muncul di berbagai sistem ekologi, ekonomi, sosial, dan bahkan politik. Dinamika ini menantang pendekatan reduksionistik yang hanya melihat permasalahan krisis secara parsial dan cenderung gagal mempertimbangkan keterkaitannya dengan ragam krisis lainnya yang selama ini terabaikan.

Eskalasi poli-krisis ini selalu diperluas tidak hanya pada level regional tetapi juga global yang artinya menjadi semacam titik balik bagi katastrofisme keplanetan baru dalam sistem bumi. Kecerentakan bencana inilah yang terjadi tidak hanya menyebabkan di seantero es kutub yang mencair, tetapi juga memicu lahirnya kecemasan eksistensial (Albert, 2024). Sejak meningkatnya kesadaran manusia terhadap kerusakan lingkungan global dan krisis ekologis yang diidentifikasi sebagai fase Antroposen, berbagai pendekatan etika lingkungan berkembang sebagai respons terhadap ketimpangan hubungan antara manusia dan alam. Di antara pendekatan-pendekatan tersebut, muncul tiga model utama dalam etika non-antroposentris: ekosentrisme, biosentrisme, dan zoosentrisme. Ketiganya menawarkan cara baru dalam memandang nilai moral; tidak hanya terbatas pada manusia, tetapi meluas ke entitas kehidupan (biosentrisme), hewan (zoosentrisme), dan sistem ekologis secara keseluruhan (ekosentrisme). Namun, walau ketiganya tampak menjanjikan sebagai alternatif etika lingkungan, masing-masing pendekatan ini menyimpan persoalan mendasar, baik dari sisi konseptual maupun praktis, oleh karena besarnya tuntutan moral dari pendekatan non-antroposentris yang kerap cukup kontra-produktif.

a. Ekosentrisme

Ekosentrisme merupakan salah satu konsep etika lingkungan yang mereposisi hubungan manusia dengan alam, dengan sebuah sistem ekologis diposisikan sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik sebagaimana halnya manusia (Taylor et al., 2020). Aldo Leopold, dalam pandangannya, menaruh ekosentrisme untuk bertumpu pada keterikatan manusia terhadap seluruh komponen di dalam ekosistem, baik yang biotik—seperti hewan dan tumbuhan—dan yang abiotik—seperti sungai, tanah, dan udara (Otto, 2003; Taylor et al., 2020). Dalam perspektif ini, demarkasi atas biotik-abiotik sebagaimana yang ditawarkan oleh biosentrisme nantinya menjadi kurang relevan, sebab semua komponen yang ada dalam ekosistem diandaikan terikat dalam satu kesatuan yang saling memengaruhi—dapat dipahami sebagai kesadaran ekologis kolektif, dengan alam tidak lagi menjadi komoditas tetapi menjadi komunitas (Nurchayyo, 2018; Paterson, 2006). Pandangan ini kemudian diperluas dan terbagi ke dalam dua gagasan utama, yakni antara “ekologi dangkal” (*shallow ecology*) yang berfokus pada kepentingan manusia semata dan “ekologi mendalam” (*deep ecology*) yang menuntut upaya penghapusan model hierarki dan mendorong penghargaan nilai intrinsik yang ada pada setiap makhluk atau “perjuangan kesetaraan” (*egalitarianism*) biosfer (Naess, 1994).

Meski ekosentrisme ini diposisikan sebagai hal yang berseberangan dari antroposentrisme, tetapi dalam praktiknya garis batas antara keduanya sering kali terasa kabur. Bahkan, banyak argumen yang tampak ekosentris justru pada dasarnya masih berakar pada kepentingan manusia, sebagaimana halnya perlindungan keanekaragaman hayati dalam sebuah ekosistem, yang justru tidak bisa dilepaskan dari pendasaran manfaatnya bagi keberlangsungan kehidupan dan kesejahteraan jangka panjang manusia; dengan manusia masih tetap diandalkan sebagai penentu makna dan nilai (Frantz et al., 2025; Kopnina et al., 2018). Oleh karena itu, dalam praktik kebijakan dan upaya pelestarian lingkungan, ekosentrisme sering kali tidak sepenuhnya murni—lepas dari pengaruh antroposentrisme—tetapi menjadi perpanjangan dari antroposentrisme dalam bentuk yang lebih kompleks (Kopnina et al., 2018).

Permasalahan ini dapat dianalogikan melalui kasus terjadinya pencemaran sungai yang langsung akan berdampak pada “seluruh” jaringan kehidupan yang terhubung dengannya, baik yang hidup maupun tidak hidup. Sebab itu, dalam kerangka ekosentris, manusia tidak dapat diposisikan sebagai entitas yang berada di luar ataupun terpisah dari komunitas ekologis, melainkan inheren di dalamnya. Artinya, manusia adalah bagian dari yang utuh, serta memiliki kewajiban moral untuk menghormati dan merawat lingkungannya tersebut (Tete, 2022). Pandangan semacam ini memandang relasi manusia dan alam sebagai “dua tetapi satu”, yakni kesatuan dalam tubuh kehidupan yang utuh dan tidak terpisahkan. Namun, apabila kita masih berusaha memisahkan manusia dari alam—dalam arti melanggengkan gagasan alam murni—maka posisi ekosentrisme menjadi problematis, sebab manusia tidak memiliki kewajiban etis terhadap ekologis. Konsekuensinya, ia hanya menjadi pengamat eksternal (Morton, 2009).

Lebih jauh, John Barry (dalam Haraldsdóttir Aspelund, 2023) menegaskan bahwa baik ekosentrisme maupun antroposentrisme berada dalam struktur kekuasaan yang sama, dengan memperlakukan alam sebagai instrumen, tetapi berbeda dalam lingkup dan cara memandang manfaatnya. Apabila dalam antroposentrisme kepentingan manusia secara gamblang ditunjukkan

sebagai yang utama, ekosentrisme mengedepankan keyakinan bahwa alam memiliki nilai intrinsik yang terlepas dari kebermanfaatannya terhadap manusia. Namun dalam praktiknya, argumen ekosentris justru diungkapkan secara sangat antroposentris (Gagnon Thompson & Barton, 1994). Contohnya, keberadaan hutan harus dilindungi dan ketika diabaikan maka kerusakannya akan merugikan manusia itu sendiri, baik karena banjir ataupun hal lainnya, dan bukan karena pendasaran hutan itu sendiri punya hak untuk tetap ada. Dengan demikian, meskipun niatnya adalah untuk melindungi ekologis, tetapi titik pemberat dan alasannya tetap berada pada kepentingan manusia.

Frantz et al. (2025) memperkuat posisi ini dengan memberikan argumentasi bahwa meski ekosentrisme memberikan klaim ia mengedepankan keseimbangan ekologis, tetapi kenyataannya manusia tetap menjadi pusat tindakan, dan ini tidak bisa dihindari karena manusialah yang memiliki kuasa atas penafsiran yang ada, menetapkannya, dan memberi nilai pentingnya suatu entitas di alam. Maka, tidak ayal, pada akhirnya, penulis mempertanyakan, apakah sejatinya kita benar-benar mampu melampaui bias antroposentrisme, ataukah justru kita sekadar menggeser sudut pandang—bahkan meluaskannya—tanpa benar-benar mengubah paradigma yang ada (antroposentrisme sebagai nafasnya). Dalam perspektif lainnya, Droz (2022) menunjukkan bahwa istilah antroposentrisme justru sering kali digunakan sebagai kambing hitam untuk menjelaskan degradasi dan/atau krisis lingkungan, yang padahal pemahaman dan definisi kita terhadap konsep ini sering kali kabur atau bahkan ambigu. Droz (2022) bahkan berposisi bahwa akar permasalahan sebenarnya justru berada pada hal lain, seperti halnya dualisme manusia-alam, kapitalisme, bahkan industrialisme. Oleh sebab itu, upaya melampaui antroposentrisme dengan memakai jargon ekosentrisme sebagai penyelamat adalah hal yang dangkal.

Kritiknya kemudian dimulai dari keterbatasan ekosentrisme yang cenderung mengaburkan nilai moral entitas individual (manusia) demi suatu bentuk totalitas sistemik. Dalam kerangka ekosentris, keseimbangan dan harmoni ekosistem menjadi prioritas, bahkan jika itu berarti membenarkan tindakan-tindakan seperti pembunuhan spesies invasif, penebangan selektif pohon tertentu, atau kontrol populasi satwa yang dianggap mengganggu dinamika ekologis. Di sini, muncul dilema moral yang serius: Apakah kita dapat mengorbankan kehidupan individu demi keberlangsungan sistem biosentrisme ini?

Selain itu, ekosentrisme terkadang dianggap gagal memberikan pedoman etis yang dapat diterapkan secara konsisten dalam kebijakan publik. Misalnya, pendekatan ini tidak menjawab cara kita harus menimbang antara kepentingan ekologis dan kebutuhan manusia dalam situasi darurat atau pembangunan tertentu. Dilema moral selalu menjadi tantangan dalam banyak kasus pendekatan ekosentrisme. Pertanyaannya, sebagai contoh, akankan manusia memilih untuk melanjutkan proyek energi terbarukan dengan mengorbankan sebagian besar ekosistem untuk menyelamatkan ribuan orang dari masalah polusi udara akibat pembakaran bahan bakar fosil?

b. Biosentrisme

Bagi Paul Taylor (2011), biosentrisme didefinisikan sebagai upaya memandang semua makhluk hidup memiliki nilai moral yang setara. Hal ini merupakan reaksi terhadap antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai satu-satunya makhluk yang bermoral. Problem *telos* menjadi fokus

utama biosentrisme dengan menempatkan cara kajian etika harus diperluas ke unsur kajian non-manusia lainnya. *Bios* berarti bahwa setiap tindakan harus berorientasi pada “hal-hal yang hidup” (*living things*). Taylor (2011) melakukan penyelidikan filosofis melalui kritiknya terhadap *telos* manusia yang terlalu mendominasi pada struktur hierarki kehidupan. Setiap makhluk hidup pasti memiliki kapasitas hak yang setara. Hal ini senada dengan pandangan evolusionisme Darwinian maupun psikoanalisis Freudian yang melihat bahwa terdapat kecenderungan dari semua makhluk hidup untuk berusaha mempertahankan dan mengembangkan kehidupannya secara aktif serta otonom.

Menurut Taylor (2011), hierarki antroposentrisme berasal dari sejarah, dengan secara kronologis dimulai dari penempatan Tuhan yang sempurna sebagai pusat realitas, dilanjutkan penempatan manusia memiliki akal pada posisi yang sama, dan diakhiri dengan pergantian posisi oleh non-manusia yang berada di luar rasio sebagaimana mereka selalu dianggap rendah. Biosentrisme menelurkan dan mengunggulkan istilah *animalistic* yang selama ini dianggap kebodohan untuk mendukung posisinya dan secara sekaligus mengajukan perlawanan terhadap istilah *animal rationale* yang dianggap memisahkan manusia dari hewan. Bagi biosentrisme, penghancuran atas pandangan antroposentrisme dilakukan dengan cara membawa pandangan inter-dependensi antara manusia dengan makhluk lainnya dalam proses bertahan hidup. Setiap organisme memiliki kehidupan yang unik dan di saat bersamaan lingkungan tidak bersifat deterministik tunggal, tetapi saling melengkapi. Singkatnya, biosentrisme menolak superioritas manusia dari makhluk lainnya.

Walau begitu, konsep atas biosentrisme ini sendiri tidak sepenuhnya terlepas dari akar antroposentrisme. Rottmann (2014) menunjukkan bahwa fondasi biosentrisme seringkali berasal dari mekanisme yang sama dengan antroposentrisme, khususnya dalam peluasan lingkaran moral. Ketika manusia mengembangkan rasa empati, kepedulian, atau lainnya terhadap makhluk non-manusia, proses tersebut sering kali dimediasi oleh kecenderungan untuk mengantropomorfisasi entitas non-manusia tersebut—dengan membayangkan bahwa hewan atau alam memiliki kapasitas pikiran, perasaan, dan kehendak selayaknya manusia. Ketika manusia mengantropomorfisasi makhluk lain—memberikan atribut mental atau emosi seperti manusia—maka kapasitas makhluk non-manusia untuk dapat tersakiti menjadi lebih terlihat, dan inilah yang pada akhirnya membantu memperluas lingkaran moral manusia (Rottman, 2014). Dalam konteks ini, tentu pemahaman yang dibangun, sebagaimana penderitaan atas makhluk hidup non-manusia, tidaklah berdiri sendiri sebagai suatu etika yang objektif, melainkan hanya perpanjangan dari struktur moral manusia yang sudah mapan.

Dengan memahami dan menerima bingkai seperti ini—yaitu memahami bahwa biosentrisme tetap berakar dari antroposentrisme—bukan berarti itu adalah hal yang salah ataupun keliru. Sebabnya, kita sebagai manusia perlu mengakui bahwa manusia, sebagaimana makhluk lainnya, memiliki kepentingan untuk mempertahankan spesiesnya sendiri—tidak ada bahwa manusia yang baik adalah manusia yang punah; tentu ini adalah pernyataan yang tidak bisa diterima dalam kerangka biosentris—dan di saat yang sama, mengakui bahwa kepentingan ini harus dibatasi ketika bertentangan dengan kelangsungan ekosistem secara keseluruhan (Coren, 2015). Oleh

karena itu, manusia dapat secara rasional mendukung pelestarian makhluk lain, bukan karena alasan etis murni terhadap makhluk tersebut, tetapi lebih pada untuk keberlangsungan jangka panjang spesiesnya sendiri—karena kehidupan manusia bergantung pada kehidupan makhluk lainnya; tanpa keberadaan makhluk lain, manusia mungkin terancam dan punah. Justru melalui biosentrisme, kita dapat mencari titik kompromi, menimbang kebutuhan dasar manusia harus dibatasi untuk kepentingan jangka panjang manusia itu sendiri. Argumen-argumen yang mengatakan bahwa sebagian besar pendekatan etika lingkungan, termasuk biosentrisme, telah keluar dari antroposentrisme adalah keliru, sebab ia masih menjadi landasan moral untuk menempatkan manusia sebagai tolak ukur. Pasalnya, upaya pelestarian menjadi penting karena jelas berdampak untuk menopang kehidupan manusia, dan ini menjadi sisi pragmatik yang ditawarkan oleh pengaruh antroposentrisme. Adapun, upaya-upaya pelestarian di sini bersifat instrumental, karena manusia mendapatkan manfaat dari makhluk-makhluk yang hidup di alam, dan bukan karena alam itu memiliki nilai instrinsiknya sendiri (Kopnina et al., 2018).

Selain itu, penekanan kuat yang diberikan oleh biosentrisme adalah adanya batas konseptual yang jelas antara entitas biotik (yang hidup) dan abiotik (yang tidak hidup). Menurut Schwartz (2013), perdebatan moral dalam biosentrisme terletak pada batasan di mana nilai moral hanya melekat pada makhluk hidup, sedangkan yang tidak hidup tidak memiliki nilai moral dan hanya dianggap sebagai pendukung (arena). Maka, jika seluruh bentuk kehidupan dianggap sebagai sesuatu yang bernilai baik secara inheren, konsekuensinya adalah setiap makhluk hidup harus memperoleh pertimbangan etis, baik dari yang paling sederhana seperti bakteri hingga paling kompleks seperti manusia (Nurcahyo, 2018). Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa semua makhluk hidup memiliki kapasitas untuk mempertahankan dan mengembangkan hidupnya secara otonom, tanpa perlu diajari ataupun diarahkan oleh makhluk lain. Setiap bentuk kehidupan memiliki kesadaran dalam tingkat tertentu yang memungkinkan mereka menjalani hidup secara aktif dan berkontribusi dengan kreatif. Hal ini merupakan dasar dari nilai unik setiap spesies (Pouteau, 2014). Sebagai contoh, perbedaan warna hijau pada tumbuhan dan belalang sembah tentu bukan hanya variasi visual, tetapi merepresentasikan keunikan atas proses evolusi biologis masing-masing spesies.

Melalui argumen ini, menjadi jelas bahwa biosentrisme menolak adanya hierarki nilai antarspesies, karena masing-masing memiliki fungsi, peran, dan nilai yang tidak dapat diukur dengan seragam—dan ini berbeda dengan klaim zoosentrisme pada bagian selanjutnya dari esai ini (Pouteau, 2014). Dengan demikian, kita tidak bisa membandingkan keduanya (sebab tidak setara secara fungsi dan nilai) dan/atau membandingkan dalam derajat tingkat (mana yang lebih baik). Sementara itu, keberadaan ciri khas makhluk hidup sebagaimana yang dimaksudkan sebelumnya dihasilkan melalui mekanisme evolusi dan adaptasi, sehingga setiap spesies diandaikan menciptakan pengaruh ekologisnya sendiri yang khas, dalam argumen ini makhluk hidup tentu bukan sekadar entitas pasif dalam ekosistem, melainkan agen aktif yang mengubah, menyesuaikan, dan menciptakan kondisi hidupnya sendiri. Keterhubungan antar-makhluk hidup juga menjadi pilar utama dalam konsep biosentrisme, dengan tidak ada spesies yang mampu eksis dengan terisolasi, sebab keberadaan setiap makhluk hidup hanya mungkin melalui interaksi dan

keterkaitan dengan makhluk lainnya (Paterson, 2006). Hubungan ini tidak bersifat satu arah, tetapi berupa timbal balik dan saling menopang, dengan dalam konteks ini konsep hierarki tidak bisa diterima, sebab semua harus dipahami dalam jaringan kebergantungan (Nurchayho, 2018).

Walau demikian, adanya pemaknaan simbolis yang secara inheren bersifat manusiawi ini menjadi paradoks dalam biosentrisme. Di satu sisi, ia mengklaim universalitas nilai, tetapi di sisi lain tetap menggunakan makna dan kerangka evaluasi yang sangat manusiawi. Tidak ayal, konsekuensinya, biosentrisme sendiri mengalami keterbatasan dalam menangani konflik lintas-spesies, khususnya ketika satu spesies harus dikorbankan untuk keberlangsungan spesies lainnya. Sebabnya, biosentrisme tidak memiliki demarkasi prioritas yang jelas, semua kehidupan dianggap setara. Sederhananya, apabila semua makhluk hidup dianggap memiliki nilai moral yang setara, misalnya sebagai contoh kasus, bagaimana kita bisa menentukan tindakan terbaik dalam kasus membunuh virus yang membahayakan tubuh manusia dengan menyuntikkan vaksin atau membiarkannya tetap berkembang biak dalam tubuh manusia? Kenyatannya, kita harus memilih di antara keduanya, dan akan menjadi tidak masuk akal ketika kita lebih memprioritaskan membiarkan virus berkembang biak dan membahayakan kehidupan manusia itu sendiri. Karena itu, dalam realitas keseharian, kehidupan berjalan dalam struktur relasional yang penuh dengan kompromi, predatorisme, dan kompetisi. Sementara itu, hierarki ekologis tidak mungkin untuk dinafikkan, sebab ia muncul sebagai respons alamiah dan penyeimbang. Ketiadaan hierarki nilai yang jelas membuat biosentrisme terjebak pada kegagalan atas generalisasi entitas hidup tanpa mempertimbangkan konteks ekologis, kognitif, dan relasional dari setiap makhluk. Misalnya, manusia memiliki kapasitas untuk refleksi moral, historis-budaya, dan teknologi yang unik. Menyamakan manusia dengan gulma atau mikroorganisme lain bukan hanya problematik secara filosofis, tetapi juga secara etis. Walau begitu, bukan berarti manusia harus dominan, tetapi perbedaan-perbedaan ini harus dipertimbangkan dalam pengambilan keputusan moral.

Terdapat perbedaan mendasar antara biosentrisme dan ekosentrisme. Meskipun keduanya sama-sama berangkat dari kritik terhadap antroposentrisme, misalnya pada isu iklim (Attfield, 2020), yang memahami etika hanya berlaku bagi sesama manusia dan terdapat kecenderungan egoisme kolektif. Sementara itu, masalahnya, hal-hal yang di luar dari manusia diabaikan. Padahal, problem yang masih tersisa ialah tentang isu antara tindakan manusia yang berujung antara pertimbangan atas kebaikan atau kekerasan terhadap alam. Perbedaannya terletak pada perbedaan peninjauan dan jangkauan terhadap paradigma spesies sebagai individu. Biosentris lebih mampu mbingkai spesies sebagai agensi atau individu yang memiliki historistias tertentu. Akan tetapi, dengan menyamakan nilai semua makhluk hidup, biosentrisme justru mengaburkan prioritas etis yang dibutuhkan dalam situasi konflik.

c. Zoosentrisme

Zoosentrisme memberikan pendekatan yang lebih berfokus pada eksistensi hewan-hewan yang dapat merasakan sehingga melahirkan bentuk moral dan hak-hak atas hewan. Zoosentrisme, sering kali, dianggap sebagai jawaban progresif atas krisis antroposentrisme yang telah menempatkan manusia di pusat dari semesta nilai. Salah satu di antaranya adalah Peter Singer (1990), promotor akan pandangan tentang “kesejahteraan hewan” (*animal welfare*). Pandangan kesejahteraan hewan

secara umum masuk dalam kerangka zoosentrisme. Konsep tentang rasa sakit dan rasa nikmat dalam utilitarianisme klasik diadaptasi oleh Singer untuk menegaskan adanya “kemiripan epistemik” (*epistemic resemblance*) antara hewan dan manusia. Justifikasi atas nilai ini—yang diberikan kepada hewan—justru berakar pada kriteria manusiawi, yakni sejauh mana mereka menyerupai kualitas-kualitas yang ada di dalam diri manusia. Hal ini selaras dengan apa yang Fogg (2000) ungkapkan bahwa terdapat struktur berpikir tetap yang dijadikan titik pijak (pendasaran) dengan menempatkan manusia sebagai referensi utama dalam pemberian nilai dan moral terhadap makhluk lain.

Sebagaimana halnya dengan kemampuan subjek untuk merasakan, bahkan lebih jauh lagi untuk merasakan penderitaan—yang dapat dipahami sebagai aspek “kepekaan” (*sentience*). Dalam konteks ini, hewan dianggap sebagai subjek yang juga mampu merasakan penderitaan. Di sini, pendekatan utilitarianisme semacam Singer (1990) dapat beradaptasi secara baik dengan konsep zoosentrisme, khususnya dalam menekankan pentingnya untuk mengurangi penderitaan terhadap makhluk yang dianggap “peka” (*sentient*). Hal ini diperkuat dalam perandaian bahwa manusia sebagai makhluk yang dapat merasakan tentu tidak menginginkan adanya penderitaan—meski demarkasi derajat “tingkat” (*order*) atas manusia dalam zoosentrisme termasuk pada sapiens; satu tingkat di atas makhluk yang peka, yakni sebagai makhluk yang tidak hanya merasakan tetapi juga dapat berpikir luas (Nurchahyo, 2018)—sehingga tindakan kekerasan terhadap hewan pun harus dikurangi atau bahkan dihapuskan. Rekognisi atas pengakuan semacam ini berimbas pada munculnya hak-hak hewan, dan salah satunya menurut pendekatan utilitarian adalah melalui pengorbanan atau penderitaan yang seminimal mungkin dan pencapaian “kenikmatan” (*pleasure*) yang sebesar mungkin. Salah satu solusi yang ditawarkan Singer adalah menjadi vegan(isme). Namun, hal semacam ini—konsep dan laku vegan—hanyalah bentuk lain dari antroposentrisme yang dikawinkan dengan kapitalistik, dengan hewan masih dimanfaatkan sebagai alat ekologis atau sumber daya biotik, dan penderitaan mereka (hewan) menjadi sekadar hitung-hitungan utilitarian demi keberlangsungan sistem yang tetap berorientasi pada kepentingan manusia (Narayanan, 2023)—seperti halnya indikator “yang baik” dalam konsep vegan.

Menariknya, posisi kemiripan epistemik ini juga cukup problematis, karena mengisyaratkan etika terhadap makhluk non-manusia. Persoalan “kekejaman” (*cruelty*) hanya dapat diaplikasikan pada makhluk hidup dengan sistem organ sensorik atau kapasitas yang menyerupai manusia—yaitu masalah filosofis tentang makhluk berkesadaran yang sekali lagi menempatkan manusia sebagai poros dengan dianggap memiliki kapasitas kognitif untuk menentukan arah tindakan etis. Padahal, seperti dijelaskan Linson dan Calvo (2020), tumbuhan merupakan agen yang memiliki kapasitas kognitif, sehingga membuka kemungkinan bahwa mereka juga dapat mengalami reaksi seperti “rasa sakit”, meskipun ekspresinya berbeda dari hewan atau manusia. Hal ini didasarkan terhadap kerangka mekanisme “perasaan” yang terdapat pada tumbuhan rumput, lewat kasus ia akan mengeluarkan aroma khas ketika terluka (akibat dipotong misalnya) sebagai bekas dari trauma dan memberikan tanda bahaya bagi tumbuhan lain di sekitarnya (Brunning, 2014).

Selain itu, kritik lain datang untuk menyoal tarikan moral yang berpijak pada analogi pengalaman dan kualitas-kualitas yang ada dalam diri manusia. Misalnya, karena manusia mampu

merasakan sakit dan berupaya sebisa mungkin untuk menghindari rasa sakit, hewan yang mampu merasakan sakit pun patut untuk mendapatkan pertimbangan etis selayaknya manusia. Pandangan semacam ini, alih-alih membebaskan hewan dari subordinasi dalam sistem nilai manusia, justru malah memantapkan posisi manusia sebagai penentu batas-batas moral. Maka, tidak mengherankan, dalam posisi ini, zoosentrisme dapat terjustifikasi sebagai antroposentrisme terselubung. Hal ini sesuai dengan argumen Narayanan (2023). Banyak konsep dalam etika lingkungan yang berusaha memisahkan diri atau anti-antroposentris—tentu dengan beragam klaim *grandeur*-khayalnya—justru terjebak dalam logika yang secara inheren memakai bantuan jangkar dari manusia itu sendiri. Zoosentrisme yang tampak progresif sejatinya tidak terlepas dari arsitektur nilai tersebut. Hewan hanya menjadi penting dalam lingkaran moral sejauh mereka berkontribusi pada visi ekologis manusia, ataupun sejauh mereka menjadi representasi nilai-nilai yang manusia puja. Hal ini berdampak pada pemberian “perawatan” (*treatment*) yang berbeda terhadap makhluk lain, bahkan di dalam kelompok hewan itu sendiri, diikuti pengaburan realitas makhluk lain yang tidak mendapatkan perhatian serupa (Gouabault et al., 2011).

Dalam mengonkretkan penjelasan ini, misalnya, kita dapat memahami dalam kerangka personifikasi hewan anjing yang begitu banyak dilekatkan dengan persona manusiawi dan dinilai memiliki keserupaan dengan manusia, baik itu secara kepribadian, emosional, bahkan identitas—apakah ras anjing A lebih bernilai dari ras anjing B; ras anjing A memiliki kualitas yang tidak dimiliki ras anjing B; dan sebagainya. Atau, dalam kasus lain, sosok hewan serigala yang dianggap sebagai simbolis sering kali lebih mudah mendapatkan empati dan perlindungan, seolah menafikan peran hewan atau bahkan makhluk lain yang kurang *karismatik* (dibandingkan serigala) di alam—baik itu berupa menggemaskan, kebuasan, dan lainnya (Gouabault et al., 2011). Sayangnya, semua nilai ini justru lahir bukan karena keberadaan mereka sendiri yang otonom, melainkan dari bias-bias rujukan moral yang diberikan oleh manusia sebagai pusat tafsir (Gouabault et al., 2011). Proses personifikasi inilah yang menjadi ekspansi dari antroposentrisme—ia diakui karena refleksi citra manusia yang diproyeksikan ke dalam makhluk lain—dengan hewan tidak dinilai berdasarkan keunikan ontologisnya, tetapi didasarkan pada batas-batas agar ia dapat dimasukkan dalam skema pemaknaan oleh manusia.

Sering kali juga, pengaruh zoosentrisme ini hanya berhenti pada simbolisme, seperti halnya kampanye penyelamatan spesies tertentu, sementara dalam sistem sosial-kemasyarakatan lainnya memperbolehkan eksploitasi massal hewan lainnya. Mudah-mudahan, acap kali, ini dapat dijumpai via pemisahan arbiter pada hewan ternak, hewan peliharaan, dan hewan liar. Permasalahannya, tiada batas ajeg spesifik untuk mengajukan demarkasi terhadap universalisasi perlakuan atas spesies hewan tertentu. Fenomena semacam ini adalah hal yang nyata di dalam zoosentrisme, sebab perspektif ini mengedepankan tingkat derajat atau konstruksi hierarkis dalam konsepnya, dan ini didasarkan pada hasil dari tingkat evolusi suatu spesies hewan tertentu (Fogg, 2000). Semakin tinggi tingkat evolusinya, maka semakin benar pula status moralnya. Dalam konteks ini, manusia tentu saja ditempatkan di posisi sapiens, sementara hewan dan tumbuhan ditempatkan sebatas pada tingkat *sentient* makhluk yang peka. Pengategorian keduanya, tak bisa dimungkiri, adalah ukuran yang ditarik dari konsepsi manusia atas sesuatu yang layak diperhitungkan. Oleh karenanya dalam

konteks ini, yang lebih tinggi statusnya secara alamiah berhak mengendalikan atau menundukkan makhluk di bawahnya. Cara pandang semacam ini tidak hanya mempertahankan logika dominasi Darwinian, tetapi juga melegitimasi “mentalitas kebinatangan”, menempatkan kekuasaan atau penggunaan makhluk lain untuk kepentingan manusia sebagai bagian wajar dari proses alam.

Manusia tidak memakan sesamanya bukan semata karena sesama manusia mampu merasakan sakit, melainkan karena ada dimensi struktural atau dimensi yang secara biologis/psikologis telah diberikan (*biologically/psychologically given*)—seperti tabu, rasa jijik, belas kasih (*pity*), dan empati—yang mengkondisikan manusia untuk tidak memakan manusia dan justru memilih memakan hewan (Diamond, 1978). Dengan demikian, “kesejahteraan hewan” (*animal welfare*) menjadi isu yang kompleks karena kapasitas untuk menentukan hewan mana yang layak dikonsumsi (dan menderita) tetap berada di tangan manusia.

Ada pula pandangan yang memosisikan antara *zoocentrism* sebaiknya ditempatkan secara khusus dan partikular, yakni sebagai pendekatan untuk memahami konsekuensi hubungan antara manusia dan spesies lain—bukan sebagai landasan etis bagi environmentalisme yang bertujuan mencakup keseluruhan sistem ekologis (Würbel, 2009). Hal ini disebabkan oleh kriteria yang cukup rumit secara ontologis: siapa yang layak dianggap sebagai agen etis yang memiliki hak atau patut mendapat perhatian? Apakah cukup dengan memiliki kapasitas untuk merasakan sakit atau menjadi sadar? Selain itu, terdapat tantangan besar jika ingin menggeser jangkar moral maupun etika dari manusia ke posisi yang lebih setara. Tentunya, masih sama-sama menyisakan pertanyaan tentang intensi dari kesejahteraan hewan, apakah benar-benar berasal dari kepentingan non-manusia secara biologis/etologis, atau tetap dipengaruhi oleh perspektif antroposentris?

Meski memiliki daya gugah moral yang kuat, zoosentrisme juga memiliki keterbatasan dalam menjangkau realitas ekologis yang lebih luas. Masalah utama dari zoosentrisme adalah eksklusivitasnya yang hanya berlaku pada makhluk hidup yang dapat merasakan nyeri atau memiliki tingkat kepekaan tertentu. Hal ini lantas menimbulkan pertanyaan: bagaimana dengan makhluk non-peka seperti atau ekosistem mikro semacam bakteri atau virus? Apakah mereka tidak layak dilibatkan dalam pertimbangan etis? Tidak hanya itu, zoosentrisme juga terjebak dalam dilema praktikal. Jika semua hewan peka memiliki hak untuk tidak disakiti, maka hampir semua praktik manusia, mulai dari peternakan, eksperimen ilmiah, hingga konservasi spesies tertentu yang memangsa spesies lain, akan menjadi problematis. Alih-alih menawarkan solusi, zoosentrisme justru menyulitkan perumusan kebijakan yang dapat diterapkan secara konsisten dan praktis.

Dapat disimpulkan, kritik bagi zoosentris lagi-lagi hanya berfokus pada problem emosional yang sangat terbatas dan menjadikan masalah etika lingkungan hanya sebatas masalah eksklusivitas moral yang sangat arbitrer, seolah-olah kemampuan merasakan penderitaan menjadi satu-satunya ukuran nilai moral. Namun, ini tak lain daripada pengabaian makhluk-makhluk non-peka yang juga penting bagi kelangsungan kehidupan di planet ini. Lagi-lagi, jebakan antropomorfisme dan bias emosional masih membayangi terapan zoosentrisme. Misalnya, bias emosional terhadap makhluk yang tampak lucu atau familier bagi manusia, dengan lantas

mengabaikan hewan lain yang kurang menarik secara estetis tetapi sangat vital secara ekologis (misalnya, cacing tanah, plankton, atau serangga).

Sayangnya, basis etis zoosentrisme ini mudah dimanipulasi oleh budaya populer dan media, terlebih dapat mengarah pada etika selektif yang tidak pernah adil. Gouabault et al. (2011) menyampaikan sampel konkretnya melalui kasus bias personifikasi hewan oleh manusia, dengan mereka lebih banyak direfleksikan oleh hasrat manusia untuk dianggap seolah-olah menjadi bagian dari komunitas manusia daripada memberikan pengakuan terhadap hewan sebagai subjek moral otonom. Dalam kasus yang lebih dilematis, apabila zoosentrisme konsisten dengan tesis ajuannya, maka itu sama saja semacam pelegalan untuk penghentian sebagian besar aktivitas manusia pada hari ini. Latar belakangnya, dalam konteks sekarang, mengingat kedatangan kondisi industrialisasi di berbagai belahan bumi, hewan memainkan peran kunci dalam segenap prosesnya yang menunjang hidup manusia; mulai dari riset pengobatan di laboratorium, laku pertanian pada berbagai lini, bahkan hingga pengembangan sektor pangan. Lebih absurd, praktik konservasi bisa pula dipertanyakan: apakah ia didasarkan pada keegoisan manusia untuk mempertahankan hewan-hewan tersebut agar dapat dilihat oleh keturunan mereka selanjutnya, atautkah hanya untuk membuktikan dominasi manusia bahwa mereka mampu untuk melakukan itu dan berkuasa atas makhluk lainnya? Lagi-lagi, klaim yang diberikan tidak pernah jelas, dan seandainya diletakkan pada sisi fungsionalnya, maka fungsional ini tentu didasarkan pada klaim manusia.

Maka di titik ini, tarikan antroposentrisme justru sangat kental memengaruhi lahirnya dan beroperasinya berbagai pendekatan etika lingkungan yang ada. Ketika dibedah lebih lanjut, kita akan menemukan untaian benang tarikannya; baik itu dalam biosentrisme, ekosentrisme, ataupun zoosentrisme. Pandangan yang semula kita anggap inklusif, pada dasarnya masih memosisikan kepentingan manusia dan/atau dengan ukuran manusia sebagai tolak ukur kelayakan moral. Pengakuan bahwa akar konsep etika lingkungan berasal dari antroposentrisme, khususnya dengan menempatkan manusia sebagai pusat nilai terhadap tarikan-tarikan nilai yang dibuat, bukan hal yang salah ataupun memalukan. Sebabnya, lewat kesadaran atas relasi eksistensial manusia dengan alam, ini justru dapat menekankan manusia pada bentuk tanggung jawab dan kerendahan hati dalam berinteraksi dengan lingkungan (Plašienková & Smolková, 2024). Selain itu, ketika kita mampu menerimanya, ia juga dapat mengoreksi bias dominasi dengan menekankan pada etika tanggung jawab, meski kita tetap menyisakan problem relasi kekuasaan yang menempatkan makhluk lain dalam posisi inferior dengan keberadaannya selalu dinilai dalam konteks kebutuhan manusia; setidaknya itu yang dapat manusia lakukan (Plašienková & Smolková, 2024).

Sebagai penutup sub-bab ini, pertanyaan baru kemudian muncul untuk diulas: benarkah etika non-antroposentrisme menjadi jalan keluar dari seluruh perdebatan etika lingkungan selama ini? Tampaknya, ketiga pendekatan etika lingkungan ini memiliki satu kesamaan, yakni memiliki reaksi kritis terhadap antroposentrisme klasik yang menempatkan manusia sebagai pusat segalanya. Namun, reaksi ini sering kali cenderung dogmatis dan terlalu idealis, sehingga melupakan kenyataan sosial, politik, dan ekologis kontemporer. Selain itu, non-antroposentrisme kuat dapat menghasilkan kebingungan moral bagi manusia. Hal ini disebabkan karena ketaktersediaan kerangka kerja normatif yang dapat diterapkan dalam dilema nyata. Tanpa

pengakuan terhadap redefinisi posisi manusia sebagai satu-satunya agen moral reflektif di planet ini, banyak pendekatan etika lingkungan kehilangan arah dalam menyusun kebijakan yang operasional. Oleh karena itu, pada bagian selanjutnya, perlu ditelaah alasan bahwa baik antroposentrisme maupun non-antroposentrisme signifikan guna ditinjau kembali dalam sudut pandang obskuritas kritis pasca-antroposentris dalam peristiwa geologi Antroposen.

Obskuritas Krisis Antroposen sebagai Pertimbangan Etika

Pos-Antroposentrisme

Setelah mencoba untuk menelaah ketiga etika non-antroposentris yang selalu mendominasi wacana etika lingkungan sejauh ini, kondisi peristiwa geologis Antroposen menjadikan krisis ekologis bukanlah satu-satunya tolak ukur untuk memahami sebuah krisis di level keplanetan. Ancaman kepunahan eksistensial massal juga selalu menghantui (Davidson, 2024). Ketidakpastian lingkungan yang sangat dinamis ini juga semakin memperkeruh posisi etis yang harus ditimbang oleh manusia kemudian. Berbagai pendekatan non-antroposentris yang disebutkan sebelumnya justru memperdalam ambivalensi agensial antara alam dan manusia.

Alasannya dapat dirangkum dalam tiga poin. Pertama, tidak adanya konsensus tentang unit moral yang utama (individu, spesies, ekosistem, atau sistem biosfer) membuat etika lingkungan berada dalam dilema konseptual-filosofis semata, alih-alih terapan-praksis. Kedua, pendekatan-pendekatan tersebut sering gagal menangani dinamika kekuasaan global yang mendasari krisis ekologis, seperti kapitalisme, kolonialisme ekologis, dan ketimpangan pembangunan. Ketiga, dalam konteks dunia yang sudah didominasi manusia, pendekatan yang menuntut pengunduran total dari dominasi manusia tampak utopis dan tidak realistis. Di sinilah artikel ini berusaha menawarkan sebuah rekonstruksi terhadap etika lingkungan alternatif melalui jalur pasca-antroposentrisme.

Tabel 1. Kategorisasi Etika dalam Diskursus Antroposen

Kategori Etika	Subkategori	Ciri Utama	Fokus Nilai Intrinsik	Contoh Tokoh / Gagasan
Antroposentris	Antroposentris Kuat	Alam bernilai sejauh bermanfaat langsung bagi manusia.	Manusia saja	Lynn White Jr. (kritik), filsafat utilitarian klasik
	Antroposentris Lemah	Menghargai alam karena peranannya dalam menunjang kehidupan manusia.	Manusia, dengan perhatian pada sistem penunjang	Bryan Norton (<i>antroposentris pragmatis</i>)
Non-Antroposentris	Zoosentris	Mengakui hewan sebagai makhluk yang memiliki hak atau nilai intrinsik.	Hewan (terutama vertebrata atau hewan berkesadaran)	Peter Singer (etika hak dan utilitarianisme hewan)
	Biosentris	Semua makhluk hidup memiliki nilai intrinsik, tidak hanya manusia dan hewan.	Semua makhluk hidup	Paul Taylor (<i>Respect for Nature</i>)
	Ekosentris	Menekankan nilai moral pada keseluruhan ekosistem, termasuk benda tak hidup.	Ekosistem, komunitas biotik, tanah, air, udara	Aldo Leopold (<i>Land Ethic</i>), Arne Naess (<i>Deep ecology</i>)
Pos-Antroposentris	—	Menantang dikotomi manusia–alam; menekankan keterjalinan, agensi non-manusia.	Relasional, agensial, pasca-humanis	Bruno Latour, Donna Haraway, Jane Bennett (<i>New Materialism, Actor-Network Theory, Posthumanism</i>)

Sumber: Olahan Penulis (2025).

Berdasarkan Tabel 1 di atas, tawaran alternatif dari etika pos-antroposentris sendiri dapat dipertimbangkan untuk memosisikan kerancuan (obskuritas) situasi Antroposen seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Secara singkat, kondisi peristiwa geologi Antroposen mendorong perubahan sudut pandang atau reposisi ontologis yang memosisikan kedudukan antara subjek

manusia, non-manusia, sampai multispesies sebagai bentuk dari agen geologis Antroposen. Sedangkan itu, secara garis besar, tawaran etika pos-antroposentrisme lahir sebagai tanggapan kritis terhadap keterbatasan paradigma non-antroposentris tradisional yang selama ini dominan dalam kajian lingkungan, khususnya dalam memahami kompleksitas krisis Antroposen. Jika pendekatan non-antroposentrisme konvensional cenderung bersifat dualistik dengan berusaha menggeser pusat moral dari manusia ke alam, tetapi masih terjebak dalam oposisi biner manusia versus non-manusia, etika pos-antroposentris justru secara eksplisit mendobrak dikotomi tersebut.

Pandangan ini juga menegaskan bahwa realitas ekologis pada era Antroposen ditandai oleh keterjalinan radikal antara manusia dan non-manusia, baik dalam aspek material, sosial, maupun politik. Dalam kerangka ini, manusia tidak lagi ditempatkan sebagai entitas istimewa atau pusat tunggal tindakan moral, melainkan sebagai bagian integral dari jaringan agensial yang kompleks, yang di dalamnya teknologi, spesies lain, dan entitas non-hidup bersama-sama aktif berpartisipasi dalam membentuk kondisi planet yang genting saat ini. Pendekatan pos-antroposentris secara tajam menggarisbawahi bahwa akar krisis ekologis tidak sekadar bersumber dari eksploitasi alam oleh manusia; tetapi, lebih dalam lagi, bersumber dari kegagalan manusia dalam mengenali keterhubungan dan kebergantungannya dengan agen-agen non-manusia yang selama ini dipinggirkan atau dianggap pasif. Artinya, penekanan etika ini ada pada gagasan relasionalitas dan agensialitas yang pernah dikembangkan oleh para pemikir “materialisme baru” (*new materialism*) seperti Jane Bennett dalam *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010); pasca-humanisme yang pernah ditegaskan oleh Donna Haraway dalam *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016); sampai karya-karya Bruno Latour, salah satunya *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (2017) yang mendorong kesetaraan agensial dalam “teori jaringan-aktor” dengan konteks rezim iklim global.

Selain tiga poin yang telah disebutkan sebelumnya, tuntutan berpindah menuju etika berpendekatan pasca-antroposentrisme dituntut secara mendesak oleh obskuritas krisis Antroposen. Krisis semacam ini, selain mengubah lanskap bumi secara masif, turut mengejaukan kondisi geologis keplanetan yang didasari oleh kegagalan manusia untuk mengenal dirinya sendiri. Subjektivitas manusia kerap hanya dipandang terbatas pada daging dan tubuh dirinya sendiri. Pun, ketika memahami subjek non-manusia, manusia hanya membatasinya sebatas nilai-nilai kebudayaannya (Höfele et al., 2022). Alam diposisikan di luar dari dirinya—manusia. Padahal, ketika manusia telah mengalami evolusi biologis untuk membentuk versi terbaik dari sesuatu yang dimaksud sebagai nilai-nilai kemanusiaannya, di saat itulah alam dianggap memiliki pola homeostatis—kondisi stabil yang dapat manusia hidupi. Keberhasilan manusia bertahan hidup dalam melewati masa transisi skala waktu geologi dari Pleistosen akhir menuju Holosen menjadikan manusia mengembangkan mitos-mitos atas romantisasi alam yang pernah seimbang dan selaras. Padahal, manusia selalu melakukan kekerasan untuk mempertahankan warisan kognitif maupun kulturalnya secara turun temurun, dengan setiap hal yang ada di luar dari batas dirinya dianggap sebagai hal yang “asing” (*alien*) (Warren, 2021). Pendek kata, besarnya rasionalisasi kognitif manusia mendorong proyek penaklukan alam bagi manusia selama ribuan tahun terakhir.

Reposisi subjek manusia yang tidak lagi memandangnya sebagai puncak hierarki ontologis di antara subjek non-manusia menjadi usaha etis-ekologis dari gerak sejarah Antroposen. Peristiwa geologi Antroposen sejatinya tidak hanya bergantung pada akumulasi massal antropogenik semata, tetapi terjadi atas pengaruh “stratifikasi” dan “reteritorialisasi” eksistensi ragam spesies non-manusia yang selalu bergerak secara serentak dalam membangun sesuatu yang dinamakan “politik ekonomi ragam spesies” (Celermajer *et al.*, 2021). Stratifikasi merupakan sedimentasi baru yang terjadi karena gerak geologis, lanskap yang dibentuk dari berbagai aktivitas makhluk hidup maupun benda mati, yang bergerak secara acak dan tidak memiliki batas-batas tetap. Usulan ini diorientasikan oleh Deleuze dan Guattari (1994) lewat pandangan geofilosofis untuk merombak cara pandang kita, manusia, sebagai sesuatu yang juga berkembang dalam gerak animalitas tanpa awal dan akhir. Manusia adalah struktur atau teritorial yang mutlak, tetapi sekaligus bergerak secara “rimbang” (*rhizomatic*) (Beaulieu, 2011).

Setelah membuat pendekatan reposisional yang serupa dengan cara etika non-antroposentrisme bekerja lewat pengafirmasian dimensi non-manusia, maka peristiwa geologi Antroposen yang “aneh” (*uncanny*), “tidak pasti” (*uncertainty*), dan penuh dengan krisis sosio-ekologis tetap mempertimbangkan subjektivitas manusia kembali tanpa perlu terjebak pada pandangan antroposentrisme kuat dan non-antroposentrisme. Hal tersebut dikarenakan manusia bukanlah satu-satunya pusat (jangkar) dari hierarki ontologis, epistemologis, dan aksiologis terhadap peristiwa geologi Antroposen yang sedang terjadi. Semisal, apabila kita membayangkan akhir dari dunia ini akibat dari perang nuklir, mungkin saja hanya kecoak atau bakteri anaerob yang mampu bertahan hidup dan melanjutkan evolusi kehidupan selanjutnya, dan itu mesti diterima sebagai nilai yang dicerap oleh ranah subjektivitas manusia.

Contoh di atas dapat dipahami sebagai bentuk dari rekognisi baru atas ragam spesies yang terbentuk dari konsep “ragam dunia” (*many worlds*). Ragam dunia yang tidak hanya membicarakan semata-sama tentang manusia, tetapi juga berusaha untuk melampaui jebakan cara pandang yang sangat absolut tentang dualisme etika, antara antroposentris dan non-antroposentris yang dengan terburu-buru secara naif meletakkan dikotomi antara memilih manusia maupun non-manusia. Langkah terbaik selanjutnya ialah bukan hanya membicarakan ketahanan diri atau daya survivalitas manusia secara subjektif atas kesempurnaan peradaban dirinya sendiri, melainkan juga menjadikan sang-*liyan* juga tidak kalah penting (*otherness matter*); di luar dari gerak ekosentrisme, biosentrisme, zoosentrisme, maupun antroposentrisme. “Sang *liyan*” ini dapat lahir dari berbagai sintesis yang saling berkelindan; semisal teknologi kecerdasan buatan, perubahan iklim global, atau polusi sampah plastik yang mampu menjadi *agen moral* baru.

Mari mengulas salah satu dari contoh ini, yaitu perubahan iklim sebagai lokus pengembangan nilai. Menurut Morton (2013), perubahan iklim sebagai “objek-hiper” (*hyperobject*) menjadikannya sebagai salah satu objek yang diproduksi oleh manusia secara kolektif, tetapi di saat bersamaan manusia tidak mampu untuk mengintervensinya secara langsung. Objek-hiper berbeda dengan objek pada umumnya. Ia didefinisikan sebagai suatu hal yang terlampau besar, sehingga mampu melampaui batas ruang dan waktu bagi manusia untuk mengaksesnya secara bebas (Morton,

2013). Sebagai contoh, pemanasan global dapat dikategorikan sebagai objek hiper, demikian pula plutonium radioaktif yang bertebaran akibat peledakan bom nuklir.

Pada konteks objek-hiper, manusia harus mengembangkan instrumen untuk memahami cara perubahan iklim bekerja. Di saat bersamaan, ketika perubahan iklim menjadi sebuah realitas baru yang memengaruhi subjektivitas manusia, subjektivitas manusia tidak lagi tunggal. Subjektivitas berkembang dan lebih terbuka atas dimensi entitas yang-lain. Inilah ide alternatif dari etika pasca-antroposentrisme yang lebih menekankan pentingnya dimensi relasionalitas. Alhasil, ketika krisis ekologis terjadi, di saat itulah manusia harus berani melepaskan pandangan etis tradisional yang sangat biner ke arah yang lebih terbuka untuk “pengakuan” (*recognition*) dan lebih menekankan pada “keramah-tamahan” (*hospitality*) terhadap kemungkinan keragaman dunia yang ada (Vivaldi, 2021).

Etika pasca-antroposentrisme juga memiliki peluang untuk meninjau ambiguitas persoalan “tanggung jawab” (*responsibility*) di antara manusia dan non-manusia. Sebagai contoh, saat pandemi, virus memiliki hierarki yang lebih tinggi daripada manusia. Situasi ini bertahan hingga kemudian manusia menemukan vaksin untuk menaklukkannya. Apabila persoalan antroposentrisme kuat dan etika non-antroposentrisme akan menjawab problem tanggung jawab hanya dengan reduksi total ke arah manusia sebagai satu-satunya pengembalian nilai, etika pasca-antroposentrisme membawa perkara tanggung jawab sebagai penekanan kesadaran bahwa sesungguhnya manusia itu sendiri ialah subjek yang sangat terbatas. Artinya, subjektivitas manusia sudah selalu tentang dirinya yang terkonstruksi dan bahkan terdekonstruksi oleh komunitas sosial, struktur budaya, atau krisis kebencanaan yang dimediasi oleh berbagai hal non-manusia secara serentak. Dari keserentakan inilah tanggung jawab lewat ragam rekognisi terhadap berbagai perwujudan entitas non-manusia dapat terbangun manakala tengah bersama-sama mengalami krisis Antroposen.

Setelah melakukan reposisi atas relasi ragam spesies sebagai yang-lain dalam konteks keterlibatan intensional-material terhadap gerak sejarah Antroposen, permasalahan lainnya lantas terbuka. Bukan soal siapa yang harus menjadi sentris, melainkan menjadikan subjektivitas yang melampaui cara pandang modern yang sangat menutup dirinya untuk melibatkan kolektivitas ragam spesies dalam menetapkan konfigurasi status antroposentrismenya dalam bingkai krisis Antroposen (Ogden et al., 2013). Dengan demikian, sebagai refleksi filosofis, kita dapat menelisik kembali keterbatasan etika non-antroposentrisme agar tidak terjebak pada kerangka antropiknya sendiri, yang masih memiliki keterbatasan pada pendekatan yang cenderung masih antropomorfis-reduktif, begitu pula dengan etika pasca-antroposentrisme yang masih mencari segenap penelitian lanjutannya di ranah etika terapan berorientasi ekologi dengan segenap pengembangannya pada masa yang akan datang.

Kesimpulan

Dalam konteks geologi Antroposen, krisis ekologis tidak hanya bersifat lingkungan, tetapi juga eksistensial, epistemologis, dan ontologis. Berbagai pendekatan etika non-antroposentris—seperti biosentrisme, ekosentrisme, dan zoosentrisme—yang awalnya dimaksudkan untuk mendobrak

dominasi manusia dalam wacana etika lingkungan, justru menunjukkan ambivalensi internal. Pertama, pendekatan-pendekatan ini tetap bergantung pada kerangka ilmiah manusiawi untuk menentukan apa dan siapa saja yang memiliki nilai moral dan patut untuk dipertimbangkan. Padahal, manusia memiliki keterbatasan dalam memahami dunianya. Kedua, perluasan moralitas kepada entitas non-manusia pun tidak menghindarkan pendekatan ini dari kecenderungan antropik (*anthropic fallacy*), di mana penentuan nilai masih bersandar pada kategori dan keputusan manusia.

Permasalahan lanjutannya ialah tantangan dari operasionalisasi argumentasi dalam batasan-batasan antropomorfis dan reduksionis ketika manusia tetap menjadi penentu siapa atau apa yang layak diperhatikan secara moral, maka non-antroposentrisme berubah menjadi bentuk lain dari antroposentrisme itu sendiri. Setidaknya tawaran alternatif reposisi subjek manusia dan non-manusia dalam trajektori Antroposen lebih mendekati pada bentuk transisi dari etika non-antroposentrisme menuju etika pos-antroposentrisme yang lebih memungkinkan melihat kembali etika subjektivitas manusia yang lebih pluriversal (beragam) dan bukan universal (tunggal) (Mahaswa & Purbandani, 2023). Manusia pada akhirnya bukan lagi sebagai “tolok ukur tunggal” dari semesta yang otonom dan dominan, melainkan dapat dimaknai sebagai bagian dari jaringan agensi multi-spesies yang kompleks, dinamis, dan misterius terlebih lagi dalam kondisi krisis iklim keplanetan Antroposen. Meskipun pada akhirnya kita memiliki etika non-antroposentrisme sekalipun, bayang-bayang untuk terlepas dari jebakan antroposentrisme menjadi hal yang sulit untuk diatasi. Namun, terlepas dari itu semua, ambiguitas Antroposen—suatu zaman geologis yang mengafirmasi manusia sekaligus menegasikannya—lebih banyak membuka jalan untuk merefleksikan bentuk baru dari subjektivitas lintas spesies yang saling terhubung, terpengaruh dalam sejarah materialitas Antroposen.

Acknowledgement (Ucapan Terima Kasih)

Penulis menyampaikan apresiasi yang sebesar-besarnya kepada Fajar Nurcahyo (Antinomi Institute/antinomi.org) dan Gloria Bayu Nusa Prayuda (Centre for Anthropocene Studies and Geophilosophy/cas-geo.org) sebagai teman berdiskusi selama proses penyelesaian artikel ini. Apresiasi senada diberikan kepada Albertus Arioseto Bagas Pangestu (Centre for Anthropocene Studies and Geophilosophy/cas-geo.org) untuk penyuntingan dan penyelarasan akhir tata bahasa Indonesia. Tak lupa, penulis turut menyampaikan terima kasih kepada para *reviewer* dan editor terafiliasi *Jurnal Etika Terapan* yang telah memberikan masukan kritis sekaligus mendalam, baik secara substantif dan teknis penulisan.

Referensi

- Agada, A. (2017). Catalysing climate change action in Nigeria: Moderate anthropocentrism and the African perspective of the cosmos. Dalam J. Chimakonam (Ed.), *African Philosophy and Environmental Conservation* (pp. 177-195). Routledge.
- Albert, M. J. (2024). *Navigating the polycrisis: Mapping the futures of capitalism and the Earth*. The MIT Press.

- Attfield, R. (2020). Biocentrism, climate change, and the spatial and temporal scope of ethics. Dalam B. G. Henning & Z. Walsh (Ed.), *Climate change ethics and the non-human world* (pp. 63-74). Routledge.
- Beaulieu, A. (2011). The status of animality in Deleuze's thought. *Journal for Critical Animal Studies*, 9(1-2), 69-88.
- Brunning, A. (2014, 25 April). What Causes The Smell of Fresh-Cut Grass? [Internet]. *Compound Interest*. <http://www.compoundchem.com/2014/04/25/what-causes-the-smell-of-fresh-cut-grass/>
- Celermajer, D., Schlosberg, D., Rickards, L., Stewart-Harawira, M., Thaler, M., Tschakert, P., Verlie, B., & Winter, C. (2021). Multispecies justice: Theories, challenges, and a research agenda for environmental politics. *Environmental Politics*, 30(1-2), 119-140.
- Chakrabarty, D. (2021). *The climate of history in a planetary age*. The University of Chicago Press.
- Clark, N., & Yusoff, K. (2017). Geosocial Formations and the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 34(2-3), 3-23. <https://doi.org/10.1177/0263276416688946>
- Coren. (2015). Anthropocentric Biocentrism in a Hybrid. *Ethics and the Environment*, 20(2), 48. <https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.20.2.48>
- Davidson, J. P. (2024). The politics of eco-anxiety: Anthropocene dread from depoliticisation to repoliticisation. *The Anthropocene Review*, 11(2), 427-441.
- Diamond, C. (1978). Eating meat and eating people. *Philosophy*, 53(206), 465-479.
- Droz, L. (2022). Anthropocentrism as the scapegoat of the environmental crisis: A review. *Ethics in Science and Environmental Politics*, 22, 25-49. <https://doi.org/10.3354/ese00200>
- Edgeworth, M., Ellis, E. C., Gibbard, P., Neal, C., & Ellis, M. (2019). The chronostratigraphic method is unsuitable for determining the start of the Anthropocene. *Progress in Physical Geography: Earth and Environment*, 43(3), 334-344. <https://doi.org/10.1177/0309133319831673>
- Fogg, M. J. (2000). The ethical dimensions of space settlement. *Space Policy*, 16(3), 205-211. [https://doi.org/10.1016/S0265-9646\(00\)00024-2](https://doi.org/10.1016/S0265-9646(00)00024-2)
- Frantz, P., Rego, F., & Barbas, S. (2025). Ecocentrism vs. Anthropocentrism: To the Core of the Dilemma to Overcome It. *The Linacre Quarterly*, 00243639251339844. <https://doi.org/10.1177/00243639251339844>
- Gagnon Thompson, S. C., & Barton, M. A. (1994). Ecocentric and anthropocentric attitudes toward the environment. *Journal of Environmental Psychology*, 14(2), 149-157. [https://doi.org/10.1016/S0272-4944\(05\)80168-9](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(05)80168-9)
- Gouabault, E., Dubied, A., & Burton-Jeangros, C. (2011). Genuine Zoocentrism or Dogged Anthropocentrism? On the Personification of Animal Figures in the News. *Humanimalia*, 3(1), 77-100. <https://doi.org/10.52537/humanimalia.10059>
- Haraldsdóttir Aspelund, S. H. (2023). *Breaking The Dichotomy: The Relationship Between Anthropocentrism and Ecocentrism in International Corporate Environmental Law* [Bachelor thesis, Leiden University]. <https://hdl.handle.net/1887/3621284>

- Harman, G. (2013). An outline of object-oriented philosophy. *Science progress*, 96(2), 187-199.
- Höfele, P., Müller, O., & Hühn, L. (2022). Introduction: The role of nature in the Anthropocene—Defining and reacting to a new geological epoch. *The Anthropocene Review*, 9(2), 129–138.
- Kaiser, B. M., Thiele, K., Jansen, E. F., Paterino, A., Avelino, F., & Wijsman, K. (2025). Power and Polycrisis: On the durability of capitalism-patriarchy-colonialism (CPC). *Journal of Political Power*, 18(1), 147–164. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2025.2453234>
- Kopnina, H. (2019). Anthropocentrism and post-humanism. Dalam H. Callan (Ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-8). Wiley.
- Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., & J Piccolo, J. (2018). Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(1), 109–127. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1>
- Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., & J Piccolo, J. (2018). Anthropocentrism: More than just a misunderstood problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(1), 109–127.
- Linson, A., & Calvo, P. (2020). Zoocentrism in the weeds? Cultivating plant models for cognitive yield. *Biology & Philosophy*, 35(5), 49.
- Mahaswa, R. K., & Purbandani, A. M. (2023). The pluriverse of the Anthropocene: One Earth, many worlds. *Catalan Journal of Communication & Cultural Studies*, 15(2), 269-284.
- Masaka, D. (2019). Moral status of non-human animals from an African perspective: In defense of moderate anthropocentric thinking. Dalam M. Chemhuru (Ed.), *African environmental ethics: A critical reader* (pp. 223-237). Springer
- Moore, J. W. (bersama Parenti, C., Crist, E. C., McBrien, J., Haraway, D. J., Altvater, E., & Hartley, D.). (2016). *Anthropocene or capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism*. Pm Press.
- Morton, T. (2009). *Ecology without nature: Rethinking environmental aesthetics*. Harvard University Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press.
- Morton, T. (2024, April 10). Rejecting the anthropocene is a mistake: Timothy Morton. *IAI TV - Changing how the world thinks*. <https://iai.tv/articles/rejecting-the-anthropocene-is-a-mistake-auid-2806>
- Narayanan, Y. (2023). For multispecies liberatory futures: Three principles toward “progress” in anti-anthropocentric environmental geography. *Progress in Environmental Geography*, 2(3), 179–190. <https://doi.org/10.1177/27539687231183449>
- Norton, B. G. (2017). Environmental ethics and weak anthropocentrism. Dalam R. Attfield (ed.), *The ethics of the environment* (pp. 333-350). Routledge.
- Nurchahyo, F. (2018). Melegitimasi Upaya Perencanaan Planet Melalui Perspektif Biosentris-fungsional. *COGITO: Jurnal Mahasiswa Filsafat*, 5(1), 37–55.
- Ogden, L. A., Hall, B., & Tanita, K. (2013). Animals, plants, people, and things: A review of multispecies ethnography. *Environment and Society*, 4(1), 5–24.

- Otto, E. (2003). Kim Stanley Robinson's Mars Trilogy and the Leopoldian Land Ethic. *Utopian Studies*, 14(2), 118–135. JSTOR.
- Paterson, B. (2006). Ethics for Wildlife Conservation: Overcoming the Human–Nature Dualism. *BioScience*, 56(2), 144. [https://doi.org/10.1641/0006-3568\(2006\)056\[0144:EFWCOT\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1641/0006-3568(2006)056[0144:EFWCOT]2.0.CO;2)
- Plašienková, Z., & Smolková, E. (2024). In Defence of Environmental Anthropocentrism. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 22(3), 5–15. <https://doi.org/10.21697/seb.5816>
- Pouteau, S. (2014). Beyond “Second Animals”: Making Sense of Plant Ethics. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 27(1), 1–25. <https://doi.org/10.1007/s10806-013-9439-x>
- Rottman, J. (2014). Breaking down biocentrism: Two distinct forms of moral concern for nature. *Frontiers in Psychology*, 5. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00905>
- Schwartz, J. S. J. (2013). On the Moral Permissibility of Terraforming. *Ethics and the Environment*, 18(2), 1–31. <https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.18.2.1>
- Singer, P. (1990). The significance of animal suffering. *Behavioral and Brain Sciences*, 13(1), 9–12.
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Swyngedouw, E., & Ernstson, H. (2018). Interrupting the Anthro-obScene: Immuno-biopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 35(6), 3–30. <https://doi.org/10.1177/0263276418757314>
- Taylor, B., Chapron, G., Kopnina, H., Orlikowska, E., Gray, J., & Piccolo, J. J. (2020). The need for ecocentrism in biodiversity conservation. *Conservation Biology*, 34(5), 1089–1096. <https://doi.org/10.1111/cobi.13541>
- Taylor, P. W. (2011). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton University Press.
- Tete, F. (2022). Ecocentrism as Theoretical Framework for Environmental Ethics. *Jurnal Sosialisasi*, 9(2), 103–112. <https://doi.org/10.26858/sosialisasi.v1i2.34929>
- Ulmer, J. B. (2017). Posthumanism as research methodology: Inquiry in the Anthropocene. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30(9), 832–848. <https://doi.org/10.1080/09518398.2017.1336806>
- Vivaldi, J. (2021). Xenological subjectivity: Rosi Braidotti and object-oriented ontology. *Open Philosophy*, 4(1), 311–334.
- Warren, C. R. (2021). Beyond ‘native v. Alien’: Critiques of the native/alien paradigm in the Anthropocene, and their implications. *Ethics, Policy & Environment* 1–31.
- Witze, A. (2024). Geologists reject the Anthropocene as Earth's new epoch—After 15 years of debate. *Nature*, 627(8003), 249–250. <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00675-8>
- Würbel, H. (2009). Ethology applied to animal ethics. *Applied animal behaviour science*, 118(3–4), 118–127.

Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., Ellis, E., Ellis, M. A., Fairchild, I. J., Grinevald, J., Haff, P. K., Hajdas, I., Leinfelder, R., McNeill, J., Odada, E. O., Poirier, C., Richter, D., Steffen, W., Summerhayes, C., ... Oreskes, N. (2015). When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal. *Quaternary International*, 383, 196–203. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.11.045>

Zylinska, J. (2014). *Minimal ethics for the Anthropocene*. Open Humanities Press.