

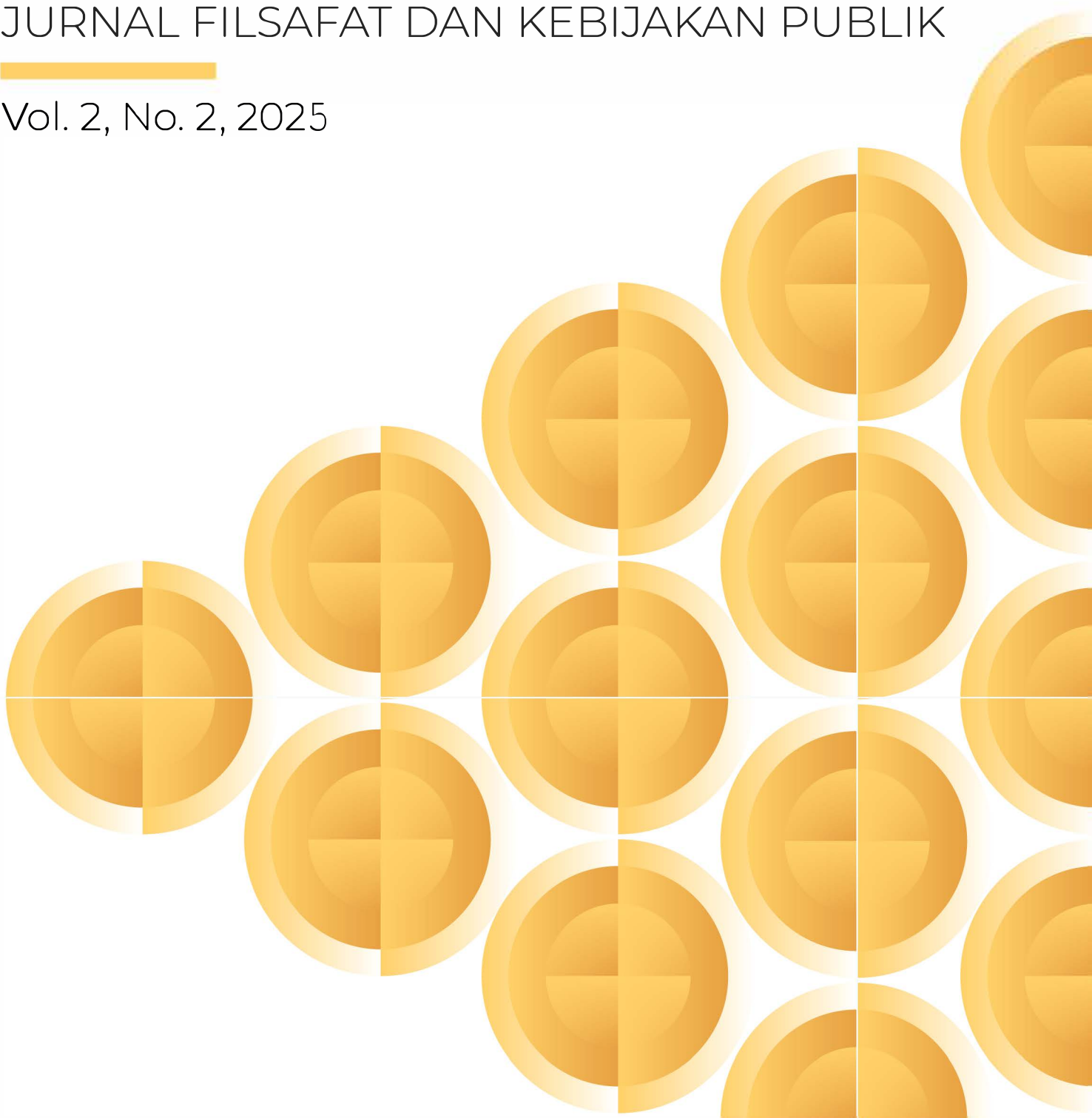
JURNALETIKATERAPAN.COM

JURNAL ETIKA TERAPAN

JURNAL FILSAFAT DAN KEBIJAKAN PUBLIK

Vol. 2, No. 2, 2025

J
urnal
E
tika
T
erapan



Daftar Isi

A Reflection on the Informal Sector and Developmentalism in Indonesia

Hardiyanti 2

Menimbang Etika Non-Antroposentrisme dalam Peristiwa Geologi Antroposen

Rangga Kala Mahaswa 22

Estetika yang Tersimulasikan: Kajian Kritis Etika Seni pada Produk Visual AI

Surya Iman Mahardhika 50

Perdebatan seputar Sel Punca: Tinjauan Etika dan Moral Gereja Katolik

Feremenatos Oktafilio Adi Prasetya 66

A Reflection on the Informal Sector and Developmentalism in Indonesia

Hardiyanti

Centre for Anthropocene Studies and Geophilosophy

hardi@cas-geo.org

Abstract

This article explores the concept of empowerment within the informal sector, particularly as it relates to the development paradigm in Indonesia. Drawing on a range of ethical theories and critical thinkers, the discussion examines how development and empowerment function in parallel, each reflecting distinct yet intersecting moral orientations. While empowerment through informal labor is often framed as a counterpoint to mainstream developmentalism, it is not inherently free from ethical judgment or contradiction. The article begins with a brief overview of Indonesia's developmentalist trajectory. It then argues that although empowerment, especially through the informal sector offers an antithetical vision to formal development narratives, it remains an ethically complex site and needs redress. Rather than a clear-cut alternative, such a form of empowerment emerges as a morally contested terrain, where survival, dignity, and agency are negotiated under persistent structural constraints.

Keywords: empowerment, developmentalism, Indonesia, informal sector

Abstrak

Artikel ini mengeksplorasi konsep pemberdayaan dalam sektor informal, khususnya dalam kaitannya dengan paradigma pembangunan di Indonesia. Dengan merujuk pada berbagai teori etika dan pemikir kritis, pembahasan ini menelaah bagaimana pembangunan dan pemberdayaan beroperasi secara paralel, masing-masing merefleksikan orientasi moral yang berbeda namun saling bersinggungan. Meskipun pemberdayaan melalui kerja informal sering diposisikan sebagai tandingan terhadap arus utama developmentalisme, ia tidak serta-merta terbebas dari penilaian etis atau kontradiksi. Artikel ini diawali dengan tinjauan singkat terhadap trajektori developmentalis di Indonesia. Selanjutnya, artikel ini berargumen bahwa walaupun pemberdayaan, khususnya melalui sektor informal, menawarkan visi yang bertentangan dengan narasi pembangunan formal, ia tetap merupakan ranah yang kompleks secara etis dan memerlukan perhatian kritis. Alih-alih menjadi alternatif yang tegas, bentuk pemberdayaan semacam ini muncul sebagai medan yang secara moral dipertentangkan, tempat di mana kelangsungan hidup, martabat, dan agensi dinegosiasikan di bawah tekanan struktural yang terus berlangsung.

Kata Kunci: pemberdayaan, developmentalisme, Indonesia, sektor informal

Introduction

The language of development in Indonesia has long been shaped by a legacy of postcolonial politics and an uncritical adoption of modernization theory, most notably Walt Rostow's linear model of progress. By charting a trajectory from "traditional society" to "high mass consumption," Rostow offered postcolonial states an alluring, if reductive, roadmap for asserting global relevance and national legitimacy (Gilman, 2018). By this logic, Indonesia, in economic terms, might be said to have reached the final stage. Yet the central question remains: can it be considered truly "developed"?

For many observers, the answer is far from straightforward. Equating development with economic growth has lost both moral and practical traction. Scholars such as Haque (1999a; 1999b) have long critiqued the development apparatus for its inability to resolve entrenched social inequalities ranging from poverty and infant mortality to environmental degradation. Rather than dismantling the colonial logic of conquest and extraction, development often reproduces it under

the language of progress (Escobar, 2018; Kothari, Salleh, Escobar, Demaria, & Acosta, 2019; Mignolo, 2011; Quijano, 2024). Development becomes less a moral promise than a technocratic trajectory, one that frequently defers justice in favor of efficiency.

In Indonesia, the pursuit of development is frequently underwritten by a sense of deontological duty, one grounded in national unity and modernization. Yet what is often missing from this moral posture is an ethic of care and autonomy: a commitment to treat individuals and communities not merely as means to economic ends, but as ends in themselves. When growth becomes the primary purpose rather than a byproduct of development, it risks undermining the very social goods it claims to promote. Moral ideals, stripped of contextual grounding and filtered through state imperatives, become both blunt instruments and fragile aspirations.

Indonesia's post-independence state-building project fused two normative commitments: the ideological unity of Pancasila and the economic unity promised by developmentalism. While both were seen as nation-building tools, their convergence has produced ambivalence particularly in a context marked by ethnic heterogeneity, regional inequality, and persistent struggles for agrarian and ecological justice. Among Indigenous and customary communities, moral claims to resource custodianship are often diluted by political expediency and anxieties about national cohesion (Berenschot, Dhiaulhaq, & Saraswati, 2024).

The effects of this ideological entrenchment are tangible. Persistent disparities in Eastern Indonesia (Nugraha & Prayitno, 2020; Wibawa et al., 2021), the uneven realization of decentralization, and the consolidation of local elite power (Aspinall & Berenschot, 2019; Berenschot, 2018), all point to the limitations of mainstream development frameworks. Even participatory governance, once envisioned as a vehicle for empowerment, has been co-opted by new forms of exclusion (Azis & Pratama, 2020; Hofman, Kaiser, & Schulze, 2009). Forest conflicts involving Indigenous communities further demonstrate how development, when pursued through universalist logics, fails to engage with local moral and epistemological worlds (Astuti & McGregor, 2017; Dhiaulhaq & McCarthy, 2020).

These tensions make clear that development is not merely a policy issue, but an ethical dilemma and one that demands a reconsideration of its underlying assumptions. However, the search for alternatives must be approached cautiously. While "alternative development" gestures toward grassroots participation, small-scale economies, and empowerment, it also bears its own ethical and political limitations. As such, this article resists both wholesale rejection of developmentalism and utopian endorsement of its alternatives. Rather, it proposes a spectrum-based reading, one that locates practices and paradigms in relation to each other without collapsing them into rigid binaries. This approach allows for a more careful and context-sensitive account of what development does, for whom, and at what cost.

Theoretically, this article draws on key works that examine empowerment and the informal sector, particularly those that position these concepts as more than technical fixes, but as ethical and political orientations. As will be elaborated in subsequent sections, I argue that interpreting the informal sector as a form of empowerment is especially relevant in the Indonesian context. This framing offers a compelling response to the limitations and, arguably, the obsolescence of a

growth-obsessed developmentalist model that continues to dominate state discourse. The informal sector, in this sense, embodies a kind of pluralism: it is tolerated, resilient, and often overlooked, yet it also reveals the fault lines of the formal economy. Its potential for alleviation lies not simply in its adaptive capacities, but in its relation to broader institutional reforms. As envisioned in state planning documents such as Presidential Regulation No. 12 of 2024 on the National Medium-Term Development Plan (Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional) (Perpres No. 12, 2025), such reforms at the macro level presuppose the possibility of meaningful transformation at the micro level. If these trajectories align, the informal sector may offer not just a stopgap, but an entry point for more just and context-sensitive forms of development.

Accordingly, the focus of this article is twofold. First, it explores the deep entrenchment of developmentalist ideology in Indonesia, its reliance on abstract metrics, ideological blind spots, and its marginalization of epistemologies rooted in Indigenous and local knowledge. Second, it engages with alternative frameworks, particularly one that resonates with Friedmann's notion of empowerment, as a counter-vision that values informal economies. I find this perspective especially generative in the Indonesian context, where the informal sector remains a persistent feature of everyday economic life and a potential site of alternative development.

This article begins with a brief overview of developmentalism in Indonesia, followed by an exploration of the structural and institutional shifts that occurred after the fall of the New Order regime. I exercise particular caution in employing the terms "Reformasi" (Reformation) and "pasca-Reformasi" (post-Reformation), as they appear to imply distinct temporal and conceptual phases. In this context, Reformasi denotes the initial moment of political and institutional awakening, characterized by aspirations toward democratization, regional autonomy, and decentralization. Meanwhile, pasca-Reformasi is often used to signify the succeeding period; one that is presumed to reflect the outcomes or continuation of the reform agenda. However, the prefix "post" can be misleading, as it suggests a departure from or completion of the reform process, which in practice remains deeply contested and uneven (Lindsey, 2018). Given the ambiguity and limited institutional transformation in development practice, I opt to use Reformasi throughout this article to refer broadly to the period following the New Order. This choice is made not only for the sake of conceptual clarity but also to underscore the unfinished and ongoing nature of the reform trajectory.

While developmentalism may persist as a dominant narrative, the informal sector emerges as a compelling counterpoint. Not merely a site of survival, it offers a reflective pole that enables a spectrum-based reading of development.

Developmentalism: A Brief Overview and Critique

Indonesia's development trajectory, particularly since the New Order era, has been deeply shaped by a model of growth rooted in Rostow's stages of modernization. While often presented as a neutral roadmap toward prosperity, this framework masks a range of ethical and epistemological concerns. At its core, Rostowian developmentalism privileges a linear, growth-centric logic that too often results in paternalistic relationships between so-called "developed" and

“developing” nations (Hunter, 2012; Leftwich, 1993). As Lodewijks (1991) argues, this tendency legitimizes economic dependency, foreign intervention, and even militarism often justified through the rhetoric of safeguarding stability and ensuring a secure environment for economic activity.

This technocratic logic persists in Indonesia, where development is framed not only as a necessity but as a moral imperative, an obligation to “catch up” with a global order built on the very histories that marginalized postcolonial states. The irony, as Quijano (2007) explains, is that while colonialism as a political structure may have ended, coloniality, further expressed in the form of deeper logic of racial, epistemic, and economic domination remain entrenched. Coloniality continues to shape the organization of knowledge, institutions, and authority, including those embedded in postcolonial states. In Indonesia’s case, this logic materialized vividly during the post-Sukarno transition. Following the rise of the New Order, development became synonymous with centralized control, state-led industrialization, and a narrowly defined national unity.

To unpack this model further, Pike et al. (2007) provide a useful analytical matrix that categorizes developmentalism into, among other, three interlocking dimensions: political economy, social goals, and institutional mechanisms. In the Indonesian context, each of these dimensions can be readily identified:

- a. Political Economy: The state is positioned as the principal agent of economic progress, managing markets through protectionist policies, public investments, and industrial planning aligned with Keynesian ideals.
- b. Social Goal: Development is closely tied to nation-building. It assumes a universalized vision of citizenship, emphasizing uniformity, entitlement, and redistribution often at the cost of regional or ethnic particularities.
- c. Mechanisms: Policies like Import Substitution Industrialization (ISI), heavy industry promotion, and centralized planning dominate the developmental strategy, reinforced through tariff protections and state monopolies.

This technocratic configuration was not merely a matter of policy. It was a deeply ideological architecture. Under Suharto’s New Order, this architecture was enforced through institutions like Dwifungsi ABRI, where military officers were permitted to occupy civilian roles without relinquishing their military status. This dual function blurred the line between civilian governance and military oversight, allowing the armed forces to become key political actors while preserving their institutional privileges.

Various scholars have analyzed the New Order through different conceptual lenses that reflect the same underlying structure of elite domination. Emmerson (1983) referred to the regime as practicing bureaucratic pluralism, highlighting the segmentation and competition among state apparatuses. Jackson (1978) described it as a bureaucratic polity, emphasizing that political power was largely confined to a narrow elite composed of technocrats, military officers, and high-ranking civil servants. Honna (1999), meanwhile, offered a sharper ideological reading, characterizing the military’s role as one of ideological militarism, a structure that claimed the capacity to preserve

national unity while deliberately invoking a lingering sense of instability to justify its continued dominance.

This contradiction, desire for order alongside an exaggerated perception of perpetual threat gave rise to what might be called a political imaginary of danger. The persistent invocation of communism as an “internal threat,” even decades after its formal ban, and the elevated moral status of Pancasila as the ultimate ideological compass, functioned to consolidate political legitimacy while suppressing dissent. Indeed, Pancasila was transformed into a moral technology of governance. During the New Order, the P4 program institutionalized Pancasila as both a civic virtue and a national duty, thereby conflating obedience with patriotism (Morfit, 1981). Bouchier (2019) notes that by sanctifying Pancasila in both ideological and legal terms, the regime crafted a powerful tool to authenticate its rule and silence its critics.

Yet as Kim (2024) argues, this moralization of Pancasila also involved an attempt to immunize the state from ideological disruption. By elevating it to the level of an untouchable, depoliticized truth, Pancasila became a placeholder for moral unanimity, serving more as a barrier to pluralism than a platform for ethical discourse.

In this light, developmentalism in Indonesia is not simply a policy preference but a deeply embedded ideological formation. It fuses economic planning with nationalist sentiment, moral doctrine, and coercive power. While it has undeniably produced measurable outcomes in terms of infrastructure and economic metrics, it has also legitimized a host of exclusions such as marginalization of local knowledge systems, reinforcement of extractive logics, and suppression of democratic contestation. Its ethical shortcomings lie not only in what it overlooks but also in what it actively silences.

As a prelude to exploring alternatives to mainstream development, it is also equally important to first expand on the idea that developmentalism in Indonesia is more than a unifying force deeply embedded in the country's national identity. It has evolved into a regime of quantification, an ideology that simplifies and governs the complexities of society through metrics and numerical representations. This quantitative logic not only shapes state policy but also marginalizes other epistemologies, particularly those rooted in Indigenous and local knowledge systems.

A survey conducted by MacDougall (1976) on technocratic-led modernization illustrates the widespread approval of this approach, largely because technocrats were perceived as experts tasked with spearheading Suharto's economic vision. Technocrats became the architects of Indonesia's economic planning, reinforcing the legitimacy of development discourse that leaned heavily on positivist frameworks. Development, as it came to be understood, was defined through measurable indicators such as Gross National Product (GNP) and Gross National Income (GNI) (Fouberg, Murphy, & De Blij, 2009). However, such measures only capture the formal economy, while ignoring the vast informal sectors that operate beyond the reach of the state activities such as unregulated trade, undocumented labor, and tax evasion, which remain integral to the livelihoods of many Indonesians (Rothenberg et al., 2016).

Today, Indonesia's democracy houses two seemingly parallel worlds: one where technocrats translate scientific rationality into policy, and another where ordinary citizens, often invisible to

the state, struggle to make ends meet. The spirit of developmental positivism endures even after the fall of the New Order. Its utilitarian logic where development is equated with the maximization of happiness and thus presumed to be inherently good continues to guide policy decisions. Yet this logic often disregards the costs, particularly for those on the margins. The rhetoric of growth and progress has repeatedly justified policies that displace and dispossess Indigenous and rural communities. As Berenschot and Dhiaulhaq (2023) note, collusive business practices and a rightless justice system have enabled land grabbing, especially in resource-rich regions like Sumatra, Kalimantan, and Papua. But these processes are not geographically confined; they recur across the archipelago, making dispossession an almost emblematic feature of national development.

The assumption that growth and development are naturally correlated rests on a flawed logic. As Van der Eng et al (2010) have argued, productivity must be understood in relation to broader social dynamics that both influence and are influenced by it. Indonesia's current productivity surge may place the country at the cusp of Rostow's final stage of development, yet the deeper problem lies in how metrics are treated as absolute representations of success. Muller (2018) critiques such a regime of quantification, arguing that instead of delivering on its promise to optimize governance and improve livelihoods, it has deepened inequality in virtually every domain of life. Numbers, as instruments of universalism, obscure more than they reveal when applied to deeply heterogeneous societies like Indonesia's. They mask the nuanced, often unquantifiable realities of Indigenous life-worlds.

While metrics and data have their place in policy and governance, they are ill-equipped to capture complex social facts such as cultural diversity or Indigenous epistemologies, given how informality rules the lives of rural communities, sometimes combined with their strong indigenous attachment. The universalist impulse of the developmental state imposes a singular national identity, grounded in Pancasila and the officially recognized religions, as a prerequisite for citizenship. These formal requirements leave little room for the recognition of Indigenous systems of belief, knowledge, and governance. In practice, this ideological blind spot has enabled coercive development practices that undermine Indigenous claims to land and cultural autonomy. Schefold (1998) notes that Indonesia's immense cultural diversity predating colonialism has been systematically domesticated through a project of nation-building that selectively reconstructs the past to fortify a modern national identity.

Thus, if we are to move toward an inclusive model of development, we must interrogate the assumptions embedded in developmentalism and resist the universalizing tendencies that sideline Indigenous and customary communities. Development ideally should become a conversation, not a prescription, rather than top-down intervention driven by metrics and market logic. Only then can we begin to imagine futures that are genuinely equitable, plural, and grounded in the lived realities of all Indonesians.

Alternative Development: Empowerment through Informal Sector as An Antithetical Stance?

Friedmann is particularly noted for his emphasis on the concept of empowerment as a critical response to poverty and social injustice. For Friedmann, poverty is a relative condition; its severity and visibility often depend on the broader socio-political stability of a given context. This relativity renders poverty an elusive phenomenon; yet, despite its abstract nature, what remains imperative is the need to alleviate it. In the discourse of development, poverty is consistently positioned as a central challenge, frequently linked to communities that are socially and economically marginalized. This is particularly evident in Indonesia, where despite considerable progress in reducing poverty through development, poverty remains an enduring issue.

Aligned with the United Nations' first Sustainable Development Goal (SDG) (United Nations, n.d.) to eradicate poverty in all its forms everywhere, poverty is understood to have multiple dimensions. Its root causes include unemployment, social exclusion, and the heightened vulnerability of certain populations to disasters, disease, and other systemic impediments that constrain their productivity and agency. While development is ostensibly tasked with addressing these issues, in practice it often falls short. As a political commentator once observed in relation to the persistent popularity of Indonesia's New Order regime, development tends to be narrowly interpreted in terms of physical infrastructure, with far less attention paid to institutional reform (Mahamel, 2011). This observation may imply one of two assumptions: either that institutional reform is expected to follow once infrastructure is in place, or that the advancement of infrastructure assumes that institutions are already functioning effectively. Both interpretations are problematic.

Development, much like the concept of poverty itself, remains an abstract and often incommensurable ideal. Even if it can be rendered measurable, it encompasses a wide array of dimensions that demand thorough and critical examination. Friedmann (1996) expressed a cautious if not slightly pessimistic view regarding the complete eradication of poverty, rooted in his distinctive conception of power. Unlike the Foucauldian notion of power as embedded in political structures and disciplinary practices, Friedmann advocates a more benign, almost biblical interpretation: the power to define and act upon oneself. For him, empowerment is not about dominating others, but about cultivating self-respect and the capacity for self-determination, especially among the marginalized.

Empowerment, in this sense, is radical. It seeks to bridge the disjuncture between the normative ideals of development and the empirical frameworks of social science. As Koggel (2010) argues, the actualization of empowerment requires more than collective mobilization; it also demands a nuanced awareness of how individual lives are embedded in, and shaped by, relational dynamics within communities, as well as broader local, national, and global forces.

Friedmann's (1992) notion of empowerment resonates with James Scott's notion of *infrapolitics*, particularly in the sense that both are grounded in a moral obligation not only to oneself but also to the community. This symmetry lies in their shared resistance to the exclusionary tendencies of dominant development paradigms. As development often perpetuates social and

economic exclusion, empowerment becomes a necessary counterforce mechanism through which human dignity is preserved and survival is secured.

The struggle for survival manifests in various forms, which Friedmann (1992: 22) recognizes as integral to the dialectic of modernization. These include individual entrepreneurial efforts within the informal economy, collective acts of protest and resistance, and community-based initiatives.

Informal work can be broadly understood as labor that exists outside the direct purview or control of the statework that takes place without state recognition or regulation (Friedmann, 1992: 22). This condition, however, is far from homogenous. In a comprehensive survey of economic schools of thought, Chen (2012) characterizes informal work as occupying a segmented and precarious space in the economy. It lacks access to legal and social protections, and consists of marginal economic activities that, although distinct from the formal sector, are integral to the economy's heterogeneity. Chen offers multiple layers of interpretation: on one hand, the informal economy comprises subordinate units of micro-enterprises and precarious laborers that help reduce labor and input costs, thereby enhancing the competitiveness of formal capitalist firms. On the other hand, it includes "plucky" entrepreneurs who opt to remain informal to avoid bureaucratic burdens, as well as opportunistic actors who consciously evade regulation and taxation.

To this already complex schema, one must add the domain of unpaid care work. This includes the labor of caring for young children, the elderly, or disabled family members work typically performed out of familial obligation, often mentally and physically exhausting, and overwhelmingly excluded from the economic calculus. Its informality is not just economic, but deeply moral and emotional.

Thus, informal labor exists in a legal grey zone; it may be legal or illegal in nature. In Indonesia, for instance, informal workers are often exempt from taxation if their income falls below a certain threshold, effectively placing them in a space where state acknowledgment is minimal, yet beneficial. However, their presence is more than a signal of economic productivity. As Friedmann (1992: 23) notes, it is also a quiet act of resistance response to structural exclusion.

Although informality has traditionally been associated with developing economies as reflected in the seminal works of Hart (1973) and Sethuraman (1976), its dynamics are not confined to the Global South (Chen, 2012). Indeed, the persistence of informal sectors in tandem with formal economies reveals a structural parallelism, especially visible in urban migration patterns. For many rural migrants in Indonesia, informal work serves as an immediate, if tenuous, entry point into urban labor markets (Pitoyo, 2007).

The Indonesian context offers vivid illustrations: parking attendants, market vendors, porters, petty traders, and increasingly, drivers of ride-hailing apps known as *ojol* (*ojek* online) have become ubiquitous figures. While not all of these workers lack formal education, most belong to the lower socioeconomic strata. Their marginality is not just economic but spatial and symbolic, as they straddle the boundaries of urban life, legality, and visibility.

Framed through Amartya Sen's capability approach, Monteith and Giesbert (2017) propose that informal work should not be viewed merely as a survival mechanism but as a morally significant pursuit. Informal work, like any work, can be an avenue for agency, autonomy, and self-realization,

an insight echoed in Friedmann's interpretation of informal labor as a reflective exercise of power. Frediani (2010), drawing on similar lines, argues that informal work particularly within alternative development discourse reveals both entrenched structural inequalities and the enduring strength of individual agency.

At its core, the informal sector represents a grassroots struggle for recognition and livelihood. It embodies a living social critique of an exclusionary system. The very diversity of informal work ranging from legal to illegal, from physically demanding labor to low-effort gig work signals not just economic necessity but human aspirations for flexibility, dignity, and moral agency. People engage in informal work not only to survive, but to assert control over their time and labor. In this light, empowerment is a fundamentally moral framework rooted in the cultivation of dignity, social responsibility, and a commitment to communal well-being.

And yet, this moral framework is not without contradictions. The pursuit of dignity through informal work can obscure deeper ethical tensions especially when individuals endure exploitative conditions, either imposed by others or internalized through self-sacrifice. The paradox lies in choosing an exploitative path not out of ignorance but out of an overwhelming desire to be useful, to support one's family, or to meet social obligations. Here, the boundaries between freedom and subjugation blur.

The discourse around informal labor cannot be disentangled from the experiences of marginalized communities particularly Indigenous groups. Their entanglement with informal labor is deeply rooted in the developmentalist paradigm, which has historically dispossessed Indigenous men, forcing them to seek work outside their ancestral lands in order to support their families. Women, on the other hand, remain engaged in unpaid care work or agricultural labor such as forest gardening tasks that fall within the informal sphere yet sustain entire households (Haug, 2017). This gendered division of labor exposes the silent burdens carried by Indigenous women and the evolving roles imposed by developmental change.

This struggle to maintain rural quality of life amid aggressive developmental expansion has been described as the agrarian transition (Sim, 2011). Often, it is a deeply painful process involving family separation and inadequate compensation by concessionaires. In many cases, the very national development agenda that promises integration into the global market displaces rural communities, forcing them to carve out informal livelihoods as acts of sheer resilience (Großmann, 2018; Sim, 2011).

In such marginalizing contexts, informal work emerges not merely as a fallback option, but as a strategic and at times defiant response to systemic exclusion. It is here that the informal economy reveals its double character: both a product of structural violence and a site of everyday resistance.

At a fundamental level, even the most seemingly antithetical or alternative models of development such as empowerment through informal means may not, in themselves, offer clear-cut solutions. What initially presents itself as a break from dominant paradigms often carries within it its own set of contradictions and limitations. On the surface, this may appear as a form of liberation from rigid structure and an opening toward autonomy and self-determination. Yet, a closer look reveals that informality is far from free of further complications.

Indeed, those involved in the informal sector are often navigating a complex moral and practical terrain. Their motivations are rarely reducible to altruism or the pursuit of collective well-being alone. Rather, what we often see is a more layered negotiation, an effort to reconcile economic commitments with personal or communal loyalties. In many cases, individuals find themselves mediating between the demands of survival and a sense of duty or care directed toward specific people or groups. In this light, informality is not merely a site of marginal labor but also a space of ethical tension and negotiated belonging.

Moreover, while the informal sector may offer greater flexibility in terms of time, pace, and working conditions allowing for intermittent leisure or extended hours based on personal choice, this apparent freedom is not unbounded. It remains shaped by broader cultural and moral frameworks, particularly the enduring modern belief that productivity is virtuous and idleness morally suspect. Even within spaces that appear to operate outside formal structures, one can discern the subtle workings of a normative ideal: that work confers dignity, while rest or withdrawal invites judgment.

Empowerment, then, becomes a deeply ambivalent notion. It can point toward liberation, but it can just as easily entail new forms of constraint albeit under the banner of autonomy. What emerges is a spectrum of freedoms, each accompanied by its own ethical compromises. Some are limited and conditional, others more expansive, yet none entirely free from the influence of dominant values.

Yet despite these tensions, the informal sector remains a vital site of meaning-making. It is here that we often witness new articulations of resilience and resistance not through overt political acts, but through the quiet forging of links between self-cultivation and productivity. For many, especially those increasingly excluded from the benefits of formal economic participation, the informal sphere becomes a place of creative adaptation. It offers a way to navigate, and occasionally subvert, a system that grows ever more inhospitable.

Further Reflection of Informality as An Expression of Empowerment

When situated within the broader context of Indonesian development, which remains a contested and dynamic site of meaning-making, informality can be understood not merely as a structural consequence but as a form of empowerment. This empowerment exists in tension with dominant development narratives. In this reflection, informality is approached in light of several influential policy reports that reveal a stark contrast between formal, state-sanctioned visions of development and the lived realities of informal practices.

A particularly useful lens for understanding this tension lies in examining the relationship between national and regional authorities. Despite reforms, this relationship continues to exhibit asymmetry. The legal framework of decentralization, introduced in the wake of the New Order's collapse, promised to break away from the deeply centralized and authoritarian past. Initially celebrated as a moment of political renewal, decentralization has proven to be politically optimistic and structurally fragile. As Lewis (2023) argues, central authority continues to exert control, albeit now masked by reformist rhetoric and technical language.

Nevertheless, decentralization has not remained static. As Talitha et al. (2020) suggest, the process has evolved and, in some respects, shown institutional improvement, even while remaining vulnerable to structural challenges. To make sense of its practical implications, it is important to distinguish between two aspects of decentralization: fiscal and administrative. However, both domains remain shaped by long-standing patterns of clientelism and patronage. These patterns complicate implementation and often neutralize even the most well-conceived policy designs. Lewis (2023) observes that without robust mechanisms to ensure accountability and responsiveness to local needs, policy frameworks, no matter how sophisticated, are likely to fall short, especially in the face of entrenched corruption.

This ongoing tension reflects the deeper problem of decentralization's dual character. While authority is nominally devolved, the structural imbalance between central and regional power persists. Reports from the Fiscal Policy Agency under the coordination and auspice of the Ministry of Finance, such as the one published in 2021, offer detailed accounts of the decentralization process over the past two decades. However, these reports tend to emphasize administrative structures and legal design, often at the expense of examining practical outcomes. Lewis (2023) critiques this overreliance on technical solutions, noting that such approaches neglect the political dimension of reform, including the persistence of elite capture, patronage, and eroding public trust.

The risks of collusive and/or corruption practice in the context of decentralization were not entirely unforeseen. Studies by Siburian (2024) and Yunan et al. (2023; 2020) have highlighted that decentralization can inadvertently foster new forms of corruption, particularly when local actors, newly empowered by legal reforms, operate within a system that lacks strong oversight. Although regional governments are formally recognized as agents of development, the current framework tends to position them as subordinate administrative partners. This arrangement does little to support meaningful capacity-building at the local level. Instead, decentralization often enables the central government to maintain influence over regional governance, albeit in more subtle and flexible ways.

While the Ministry of Finance's (2021) long-term evaluations on decentralization fiscal policy are valuable in terms of scope and detail, their technocratic style reflects a broader tendency within state discourse. Rather than engaging in critical self-assessment, these documents tend to reaffirm the legitimacy of state-led development, often adopting a celebratory tone. This mode of communication, which evokes the paternalistic ethos of the New Order, frames the state as a benevolent authority; a familial figure with the president as a wise and guiding patriarch (Bourchier, 2019). Such imagery continues to shape public narratives and masks the structural contradictions that persist in Indonesia's reformation development regime.

In Indonesia, decentralization has, to a significant extent, materialized as a discursive rather than institutional transformation. This is particularly evident in the recent jurisdictional tensions between the provinces of Aceh and North Sumatra over the governance of small islands (Pradnyana, 2025). This episode illustrates the fragility of decentralization as a state-sanctioned initiative, revealing its susceptibility to instrumentalization for political ends and its potential to exacerbate subnational instability. On the economic front, the malleability of decentralization is

similarly demonstrated by the Raja Ampat mining permit controversy and various instances of informal extraction (Nugroho, 2025; Tenggara Strategics, 2025). These developments underscore the superficiality of the reformist language employed in official reports, particularly those of the Ministry of Finance, and point to the enduring influence of elite interests.

More broadly, the persistent obsession with economic growth, evident in the tone of nearly every policy report, suggests an underlying reluctance to depart from extractive paradigms and paternalistic rhetorical frameworks. This tendency can be read as a subtext of technocratic governance, one that privileges economic indicators over structural transformation. In this context, the study by Rothenberg et al (2016) remains especially salient. The authors offer an assessment of Indonesia's informal sector that, while arguably deterministic, avoids attributing its persistence solely to bureaucratic obstacles. Instead, they argue that informality is not only rational but perhaps even preferable in a context where localized, proximate markets offer more viable opportunities than large-scale expansion. Informal economic actors are not necessarily incapable of competing with formal enterprises; rather, their strategic orientation reflects a pragmatic and context-sensitive engagement with economic realities.

Such a reading illustrates the continuity of developmentalist logic, which remains latent within policy discourse even as its earlier, more centralized forms have receded. For instance, the Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2025–2029 (2025) reveals a familiar technocratic aspiration. It remains policy-driven, managerial, and overly optimistic—hallmarks of a vision shaped by developmentalist ideology. Its articulation continues to be entangled with the foundational ideology of Pancasila and the 1945 Constitution, which function as sources of symbolic legitimacy and normative orientation. While there is nothing intrinsically problematic in aligning development with national ideology, such alignment tends to delimit policy space, especially when informal economies are viewed narrowly through the lens of UMKM (*Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah*, MSME). In such a framework, the structural nature of poverty and marginality is downplayed, if not altogether ignored.

In contrast, the approach adopted by Rothenberg et al. offers a more sober and cautious perspective. Their treatment of the informal sector is attentive to the layered and complex realities that shape economic decision-making on the ground. This approach stands in productive tension with the state's more celebratory tone and may offer a more grounded lens for evaluating policy effectiveness. While regulatory obstacles may no longer represent the principal barrier to formalization, the persistence of informality suggests deeper structural dynamics.

From my reading, and extending the implications of Rothenberg et al.'s work, the continued existence of informal economic activity outside the MSME framework should not be understood merely as a reflection of administrative inefficiency. Rather, it is symptomatic of a broader legal and political condition, what Berenschot and Dhiaulhaq (2023) describe as structural negation. Their analysis of legal loopholes and collusive arrangements highlights how exclusion is not incidental but structurally embedded. While their empirical work focuses on the dispossession of Indigenous and customary communities in the context of natural resource governance, the concept of *rightlessness* they develop is equally useful for interpreting the informal nature of the economic

situation in Indonesia. It captures a condition in which rights are either absent or unenforceable, and where state recognition is selective and contingent to private stakeholders and local elites.

Understanding how injustice is perceived and acted upon requires a more nuanced framework. Informal economic practices in Indonesia, ranging from precarious day labor, substitutional work arrangements, on-call services, to activities deemed illegal, must be examined with analytical sobriety to fulfil a substantiated and objective reading of its potential to empower marginalized communities. Beyond the bureaucratic streamlining and the normative calls for legal empowerment, there is a need to reconceptualize informality itself. A spectrum-based understanding of informality would avoid simplistic binaries and instead foreground the contingent and constructed nature of legal and illegal categories and how varieties of informal work may fall under each of those categories.

Illegality, in this context, should not be viewed as the direct antithesis of legality. Following McElwee (2004), illegality must be recognized as a socially and politically constructed category, shaped by the interplay between formal regulation and local practice. This perspective is especially relevant in the Indonesian context, where informal actors involved in activities such as unauthorized mining are often criminalized, despite operating out of necessity and with moral intent. Many are driven by conditions of poverty, familial responsibility, and the imperative to survive, factors that endow their actions with a form of normative legitimacy, even in the absence of legal sanction that should alleviate their marginalized status.

It is clear that decentralization, in its current form, has not substantively addressed the structural injustices it was initially designed to redress. Moreover, its limited impact reverberates through other highly politicized domains, such as employment, development, and economic growth, shaping not only the terms of public discourse but also the institutional modalities through which policy responses are conceptualized and enacted. Its legal architecture, comprising Law No. 22/1999, Law No. 32/2004, Law No. 23/2014 and its amendment (Law No. 9/2015), and most recently Law No. 1/2022 on Fiscal Relations between Central and Regional Governments (HKPD), remains constrained by technocratic rhetoric and the political economy of policy reform. Even in the post-authoritarian era, the decentralization agenda continues to operate within a discursive field shaped by the residual logics of centralized developmentalism.

Final Reflection

Ultimately, the broader reflection that emerges is this: while working as a day laborer or a ride-hailing driver is not illegal in itself, though undeniably precarious, such forms of livelihood invite us to think beyond the binary discourse of formal versus informal employment. The prevailing strategy of merely expanding formal job opportunities or promoting MSMEs as a panacea is insufficient if the underlying structural conditions that give rise to informality remain unaddressed. It is not enough to attempt to render the informal sector obsolete through formalization alone.

What is required instead is a deeper, more normative examination of how politicized rhetoric and developmental agendas in Indonesia are constructed, disseminated, and internalized. When it comes to the informal sector, it is crucial to recognize that informality, in itself, is not inherently a

problem (Ablaza, Alladi, & Pape, 2023; Oktiyanto, 2024; Rothenberg et al., 2016) (except where it intersects with activities that are deemed illegal). Even then, the category of illegality warrants a more careful normative interpretation, one that is accompanied by appropriate legal and policy considerations aimed at reducing harm rather than merely penalizing transgression (Rohman, Hartiwiningsih, & Rustamaji, 2024).

Rather than treating informality as an aberration to be corrected, it must be understood as a complex socio-economic formation, one that reflects both agency and constraint, necessity and exclusion. This calls for a shift away from reactive policy fixes and toward a more reflective, ethically grounded engagement with the diverse realities of informal work in Indonesia today against the backdrop of long-standing developmentalism.

However, I deliberately refrain at this stage from aligning too closely with either a radical or utopian orientation in approaching solutions. A more cautious stance is warranted, particularly as further research is needed on how the informal sector in Indonesia is normatively understood and positioned within broader development discourse. That said, what remains increasingly evident is that the conceptual scaffolding of developmentalism, which was once central to national economic imaginaries, has become obsolete. It no longer offers an adequate framework, let alone a credible agenda, for addressing the intertwined crises of economic decline and institutional dysfunction.

Invoking developmentalism today is not only analytically insufficient but also politically fraught. The terrain has become highly polemical, especially against the backdrop of a world grappling with profound instability. Headlines across the globe now echo with disquieting themes such as the rise of illiberalism, the erosion of democratic norms, the concentration of wealth among an emerging global elite, the proliferation of failed states, and unsanctioned military interventions. I do not invoke these phenomena as simplistic analogies, nor do I suggest a direct causal line between the pursuit of growth and the resurgence of these crises. Rather, I aim to highlight how the uncritical coupling of growth with development, which is a hallmark of developmentalist logic, often rests on unexamined historical claims and pretexts of self-preservation. These, in turn, have justified actions and policies with deeply troubling consequences.

Such reflections compel us to interrogate not only the economic doctrines we inherit but also the broader political orientations through which we navigate and respond to crises. It is increasingly necessary to recalibrate our modes of political engagement, especially by recognizing the heterogeneous and context-specific ways in which communities conceptualize and approach development. Only by opening space for plural frameworks; ethical, historical, and relational, can we begin to articulate a more just and responsive agenda for the future.

Conclusion

The persistence of informality in Indonesia cannot be adequately explained by technical or administrative shortcomings alone. Nor can it be reduced to a romanticized notion of quiet resistance or empowerment. Informality, in its full complexity, represents a mode of survival, self-organization, and at times, deviation, manifesting either in forms of illegality or in deliberate attempts to exist beyond the purview of the state. In this sense, informal labor is not simply

residual; it is constitutive of a broader socio-economic reality, shaped by systemic marginalization and historical neglect. It reflects an ongoing negotiation of agency under conditions where legal recognition and economic opportunity remain unequally distributed.

This paper has argued that the ideology of developmentalism, long embedded in Indonesia's legal and institutional architecture, has contributed significantly to the narrowing of socio-economic discourse. Development, particularly as articulated through national planning documents and fiscal coordination frameworks, often privileges technocratic rationality over structural reflection. While post-authoritarian reforms have introduced legal innovations and decentralization measures, these changes frequently remain superficial. State narratives continue to celebrate progress in optimistic and self-affirming terms, instrumentalizing empirical studies while offering limited self-critique. The vision of development as enshrined in the Preamble to the 1945 Constitution, a vision that is both deontological (we must develop) and teleological (development leads to a better life), sustains an enduring logic that conflates national advancement with bureaucratic order, growth, and formalization.

The formalization of informality through constructs such as *Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah* (MSMEs), although often presented as evidence of progress, risks eclipsing the more precarious and irregular forms of informal labor. These include micro-scale, casual, or unregistered forms of work that are neither empowered by policy nor protected by law. Reports that frame national development through the language of fiscal and administrative coordination tend to marginalize these realities, reproducing a narrow and sanitized conception of informality. As such, the informal sector remains a mirror of structural exclusion, symptomatic of a state that continues to prioritize technocratic governance over relational, historically conscious policy.

Against this backdrop, ethical frameworks become essential for reimagining what empowerment and productivity could mean outside the dominant paradigm. Drawing on Wuthnow (1996), this paper calls for a reintegration of ethical reasoning into our understanding of work and development. Productivity should not be confined to the economic calculus of outputs and returns; rather, it must encompass all forms of labor that contribute to communal, familial, and existential well-being. Within this reorientation, informal work, despite its often precarious or "illegal" status, can be viewed as an ethically grounded form of agency. It embodies a refusal to be fully subsumed into extractive economic logics, even as it sometimes becomes entangled with them.

This ethical tension becomes even more pronounced when situated within broader critiques of utilitarianism and materialism. The assumption that material accumulation inherently constitutes a better life is not universally valid, and often clashes with ethical traditions that emphasize moderation, dignity, and moral restraint. In Indonesia, the extractive impulses of developmentalism are especially visible in rural resource conflicts, where displacement and dispossession are justified in the name of national interest (Lund, 2021; Rohman et al., 2024; Susmiyati, Harjanti, & Al Hidayah, 2023; Tapiheru, Capri, Lestariningsih, & Nudya, 2022). Yet, even within these violent and extractive structures, individuals continue to locate meaning in their labor, negotiating survival while navigating moral commitments to family, community, and identity.

Relevant studies as mentioned throughout the article illuminate how informality in Indonesia is not only about bypassing bureaucracy or resisting regulation. It is about operating within a legal and political system that often withholds recognition and rights. The notion of rightlessness, especially in relation to Indigenous communities and informal workers, highlights how exclusion is not accidental but systematically reproduced through legal loopholes and collusive governance. These insights compel us to rethink informality as a site not merely of policy failure but of ontological depth, where ethical life is pursued under conditions of constraint.

In sum, informality in Indonesia must be recognized as both a structural outcome and a moral project. It demands an analysis that is at once empirical, historical, and ethical. Rather than being folded neatly into MSME classifications or dismissed as deviance, informal work must be understood as a vital, complex terrain of human activity. Reimagining empowerment in this context means resisting the reduction of value to economic output and instead cultivating a development ethic that centers dignity, restraint, autonomy, and plural pathways to well-being.

Reference

- Ablaza, C., Alladi, V., & Pape, U. (2023). *Indonesia's Informal Economy: Measurement, Evidence, and a Research Agenda*. The World Bank. <https://doi.org/10.1596/1813-9450-10608>
- Aspinall, E., & Berenschot, W. (2019). *Democracy for Sale: Elections, Clientelism, and the State in Indonesia*. Cornell University Press.
- Astuti, R., & McGregor, A. (2017). Indigenous land claims or green grabs? Inclusions and exclusions within forest carbon politics in Indonesia. *The Journal of Peasant Studies*, 44(2), 445–466. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1197908>
- Azis, I. J., & Pratama, A. (2020). Polarization and Local Conflicts in Post Decentralization Indonesia. *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, 26(2), 1–28. <https://doi.org/10.1515/peps-2019-0050>
- Berenschot, W. (2018). The Political Economy of Clientelism: A Comparative Study of Indonesia's Patronage Democracy. *Comparative Political Studies*, 51(12), 1563–1593. <https://doi.org/10.1177/0010414018758756>
- Berenschot, W., & Dhiaulhaq, A. (2023). The production of rightlessness: Palm oil companies and land dispossession in Indonesia. *Globalizations*, 1–19. <https://doi.org/10.1080/14747731.2023.2253657>
- Berenschot, W., Dhiaulhaq, A., & Saraswati, N. (2024). Making Claims Modestly: The Norms and Discourse Driving Land Conflicts in Rural Indonesia. Dalam G. Facal, E. Lafaye de Micheaux, & A. Norén-Nilsson (Ed.), *The Palgrave Handbook of Political Norms in Southeast Asia* (pp. 545–565). Palgrave Macmillan.
- Bourchier, D. M. (2019). Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism. *Journal of Contemporary Asia*, 1–21. <https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620>
- Chen, M. A. (2012). *The Informal Economy: Definitions, Theories and Policies* (Working Paper No. 1). Women in Informal Employment: Globalizing and Organizing (WIEGO).

- Dhiaulhaq, A., & McCarthy, J. F. (2020). Indigenous Rights and Agrarian Justice Framings in Forest Land Conflicts in Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 21(1), 34–54. <https://doi.org/10.1080/14442213.2019.1670243>
- Emmerson, D. K. (1983). Understanding the New Order: Bureaucratic Pluralism in Indonesia. *Asian Survey*, 23(11), 1220–1241. <https://doi.org/10.2307/2644374>
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.
- Fiscal Policy Agency, Ministry of Finance Republic of Indonesia & United States Agency for International Development Economic Growth Support Activity (USAID EGSA). (2021). *Two Decades of Fiscal Decentralization Implementation in Indonesia*. Badan Kebijakan Fiskal. Retrieved from Badan Kebijakan Fiskal website: https://fiskal.kemenkeu.go.id/files/buku/file/1670915701_2_dekade_desentralisasi_fiskal_letter_-_eng.pdf
- Fouberg, E. H., Murphy, A. B., & De Blij, H. J. (2009). *Human Geography: People, Place, and Culture* (9th ed.). John Wiley and Sons Inc.
- Frediani, A. A. (2010). Sen's Capability Approach as a framework to the practice of development. *Development in Practice*, 20(2), 173–187.
- Friedmann, J. (1992). *Empowerment: The Politics of Alternative Development*. Wiley-Blackwell.
- Friedmann, J. (1996). Rethinking poverty: Empowerment and citizen rights. *International Social Science Journal*, 48(148), 161–172. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1996.tb00070.x>
- Gilman, N. (2018). Modernization Theory Never Dies. *History of Political Economy*, 50(S1), 133–151. <https://doi.org/10.1215/00182702-7033896>
- Großmann, K. (2018). Gaharu King – Family Queen: Material gendered political ecology of the eaglewood boom in Kalimantan, Indonesia. Dalam B. White & C. M. Y. Park (Ed.), *Gender and Generation in Southeast Asian Agrarian Transformations*. Routledge.
- Haque, M. S. (1999a). *Restructuring Development Theories and Policies: A Critical Study*. State University of New York Press.
- Haque, M. S. (1999b). The Fate of Sustainable Development Under Neo-Liberal Regimes in Developing Countries. *International Political Science Review*, 20(2), 197–218. <https://doi.org/10.1177/0192512199202005>
- Haug, M. (2017). Men, women, and environmental change in Indonesia: The gendered face of development among the Dayak Benuaq. *Advances in Southeast Asian Studies*, 10(1), 29–46.
- Hofman, B., Kaiser, K., & Schulze, G. G. (2009). 3. Corruption and Decentralization. Dalam C. J. G. Holtzappel & M. Ramstedt (Ed.), *Decentralization and Regional Autonomy in Indonesia: Implementation and Challenges* (pp. 99–113). ISEAS Publishing. <https://doi.org/10.1355/9789812308214-010>
- Honna, J. (1999). Military Ideology in Response to Democratic Pressure during the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts. *Indonesia*, 67, 77–77. <https://doi.org/10.2307/3351378>
- Hunter, M. (2012). The Stages of Economic Development from an Opportunity Perspective: Rostow Extended. *Geopolitics, History, and International Relations*, 4(2), 52–80.

- Jackson, K. D. (1978). Bureaucratic Polity: A Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia. Dalam K. D. Jackson & L. W. Pye (Ed.), *Political Power and Communications in Indonesia* (pp. 3–22). University of California Press.
- Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Badan Perencanaan Pembangunan Nasional. (2025). *Ringkasan Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2025-2029*. Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Badan Perencanaan Pembangunan Nasional.
- Kim, M. S. (2024). Agonizing *Pancasila*: Indonesia's state ideology and post-foundational political thought. *Journal of Political Ideologies*, 1–23. <https://doi.org/10.1080/13569317.2024.2408230>
- Koggel, C. (2010). The Ethics of Empowerment. *Development*, 53(2), 175–178. <https://doi.org/10.1057/dev.2010.7>
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (2019). Introduction: Finding Pluriversal Paths. Dalam A. Kothari, A. Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, & A. Acosta (Ed.), *Pluriverse: A Post-Development Dictionary* (pp. xxi–xl). Tulika Books.
- Leftwich, A. (1993). Governance, Democracy and Development in the Third World. *Third World Quarterly*, 14(3), 605–624.
- Lewis, B. D. (2023). Indonesia's New Fiscal Decentralisation Law: A Critical Assessment. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 59(1), 1–28. <https://doi.org/10.1080/00074918.2023.2180838>
- Lindsey, T. (2018). Post-Reformasi Indonesia: The Age of Uncertainty - AIIA. Diakses pada 19 Juni 2025, dari Australian Institute of International Affairs, website: <https://www.internationalaffairs.org.au/australianoutlook/post-reformasi-indonesia-the-age-of-uncertainty/>
- Lodewijks, J. (1991). Rostow Developing Economies and National Security Policy. Dalam C. D. Goodwin (Ed.), *Economics and National Security: A History of Their Interaction* (p. 285). Duke University Press.
- Lund, C. (2021). *Nine-Tenths of the Law: Enduring Dispossession in Indonesia*. Yale University Press.
- MacDougall, J. J. (1976). The Technocratic Model of Modernization: The Case of Indonesia's New Order. *Asian Survey*, 16(12), 1166–1183. <https://doi.org/10.2307/2643453>
- Mahamel, A. (2011, 15 Mei). Survei: Orde Baru Lebih Baik daripada Sekarang. Diakses pada 15 Mei 2025, dari VOA Indonesia, website: <https://www.voaindonesia.com/a/survei-orde-baru-lebih-baik-dari-sekarang-121864054/93262.html>
- McElwee, P. (2004). You Say Illegal, I Say Legal: The Relationship Between 'Illegal' Logging and Land Tenure, Poverty, and Forest Use Rights in Vietnam. *Journal of Sustainable Forestry*, 19(1–3), 97–135. https://doi.org/10.1300/J091v19n01_06
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Duke University Press.
- Monteith, W., & Giesbert, L. (2017). 'When the stomach is full we look for respect': Perceptions of 'good work' in the urban informal sectors of three developing countries. *Work, Employment and Society*, 31(5), 816–833. <https://doi.org/10.1177/0950017016650606>

- Morfit, M. (1981). Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government. *Asian Survey*, 21(8), 838–851. <https://doi.org/10.2307/2643886>
- Muller, J. Z. (2018). *The Tyranny of Metrics*. Princeton University Press.
- Nugraha, A. T., & Prayitno, G. (2020). Regional disparity in western and eastern Indonesia. *International Journal of Economics and Business Administration*, 8(4), 101–110.
- Nugroho, H. (2025). Recentralizing mining license should not sacrifice regional justice—Academia. Diakses pada 21 Juni 2025, dari The Jakarta Post website: <https://www.thejakartapost.com/opinion/2025/06/17/recentralizing-mining-license-should-not-sacrifice-regional-justice.html>
- Oktiyanto, F. (2024, 8 Maret). *Informality, Earnings Dynamics and Inequality: The Case of Indonesia* [SSRN Scholarly Paper]. Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4752227>
- Perpres No. 12. *Perpres No. 12 Tahun 2025*. , Pub. L. No. 12 (2025).
- Pike, A., Rodríguez-Pose, A., & Tomaney, J. (2007). What Kind of Local and Regional Development and for Whom? *Regional Studies*, 41(9), 1253–1269. <https://doi.org/10.1080/00343400701543355>
- Pitoyo, A. J. (2007). DINAMIKA SEKTOR INFORMAL DI INDONESIA Prospek, Perkembangan, dan Kedudukannya dalam Sistem Ekonomi Makro. *Populasi*, 18(2), 129–146.
- Pradnyana, H. (2025, 21 Juni). Post-Conflict Sensitivities and the Politics of Mapping: Lessons from the Aceh Island Dispute. Diakses pada 21 Juni 2025, dari Modern Diplomacy, website: <https://modern diplomacy.eu/?p=85594>
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2–3), 168–178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Quijano, A. (2024). *Aníbal Quijano: Foundational essays on the coloniality of power* (W. D. Mignolo, R. L. Segato, & C. E. Walsh, Ed.). Duke University Press.
- Rohman, A., Hartiwiningsih, H., & Rustamaji, M. (2024). Illegal mining in Indonesia: Need for robust legislation and enforcement. *Cogent Social Sciences*, 10(1), 2358158. <https://doi.org/10.1080/23311886.2024.2358158>
- Rothenberg, A. D., Gaduh, A., Burger, N. E., Chazali, C., Tjandraningsih, I., Radikun, R., ... Weiland, S. (2016). Rethinking Indonesia's Informal Sector. *World Development*, 80, 96–113. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2015.11.005>
- Schefold, R. (1998). The Domestication of Culture: Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 154(2), 259–280.
- Siburian, M. E. (2024). Fiscal decentralization and corruption: A case of indonesia. *Applied Economics Letters*, 31(1), 87–90. <https://doi.org/10.1080/13504851.2022.2128164>
- Sim, H. C. (2011). Coping with Change: Rural Transformation and Women in Contemporary Sarawak, Malaysia. *Critical Asian Studies*, 43(4), 595–616. <https://doi.org/10.1080/14672715.2011.623524>
- Susmiyati, H. R., Harjanti, W., & Al Hidayah, R. (2023). Development of the Nusantara Capital, Sustainable Extraction for East Kalimantan. Dalam H. Warsilah, L. Mulyani, & I. K. Nasution

- (Ed.), *Assembling Nusantara* (pp. 151–164). Springer Nature Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-99-3533-8_11
- Talitha, T., Firman, T., & Hudalah, D. (2020). Welcoming two decades of decentralization in Indonesia: A regional development perspective. *Territory, Politics, Governance*. (world). Diakses dari <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21622671.2019.1601595>
- Tapiheru, J., Capri, W., Lestariningsih, D., & Nudya, H. K. (2022). The Politics of Citizenship and Welfare: Countering “Extractivism” in Resource-Rich Regions in Indonesia. Dalam E. Hiariej & K. Stokke (Ed.), *The Politics of Citizenship in Indonesia* (pp. 175–202). Springer Nature Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-16-7955-1_9
- Tenggara Strategics. (2025). Analysis: Raja Ampat controversy, between nickel mining or sustainable tourism - Academia. Diakses pada 21 Juni 2025, dari The Jakarta Post, website: <https://www.thejakartapost.com/opinion/2025/06/19/analysis-raja-ampat-controversy-between-nickel-mining-or-sustainable-tourism.html>
- United Nations. (n.d.). Goal 1: End poverty in all its forms everywhere. Diakses pada 15 Mei 2025, dari United Nations Sustainable Development, website: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/poverty/>
- van der Eng, P., Baten, J., & Stegl, M. (2010, February 8). *Long-Term Economic Growth and the Standard of Living in Indonesia* [SSRN Scholarly Paper]. Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1699972>
- Wibawa, B., Fauzi, I., Novianti, D. A., Shabrina, N., Saputra, A. D., & Latief, S. A. (2021). *Development of sustainable infrastructure in eastern Indonesia*. 832(1), 012045. IOP Publishing.
- Yunan, Z. Y., Freyens, B., & Vidyattama, Y. (2023). Spread of corruption in Indonesia after decentralisation: A spatiotemporal analysis. *Oxford Development Studies*, 51(2), 198–215. <https://doi.org/10.1080/13600818.2022.2162493>
- Yunan, Z. Y., Freyens, Ben, & Vidyattama, Y. (2020). Corruption and Indonesia’s Regional Economic Performance. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 0(ja), 1–55. <https://doi.org/10.1080/00074918.2024.2437826>

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 Zylinska (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. Zylinska (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 difantaskan 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 kehewan 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 (Nurcahyo, 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 kebermanfaatnya 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, menetapkan, 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 mengantromorfisasi 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 (Nurcahyo, 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? Kenyataannya, 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 (Attfeld, 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 membingkai 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 (Nurcahyo, 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 keterjalanan, 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 kesetaran 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 mengejutkan 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 pengemban 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 mendekatkan 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.
- Bunning, 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/esep00200>
- 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.
- Nurchayyo, F. (2018). Melegitimasi Upaya Perekayasaan 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-po-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.

Estetika yang Tersimulasikan: Kajian Kritis Etika Seni pada Produk Visual AI

Surya Iman Mahardhika
Peneliti Independen
suryaiman33@gmail.com

Abstract

This research is driven by the emergence of artificial intelligence (AI)-generated artworks, which have gained increasing prominence within contemporary artistic practices and have provoked a wide range of responses from both the public and art institutions. The primary objective of this study is to investigate the ethical status of AI-based artworks, as well as their implications for the understanding of art, artistic practice, the role of the artist, and the construction of aesthetics within the framework of contemporary art philosophy. Employing a qualitative approach through the method of philosophical analysis, this research centers on contemporary aesthetic theories. Data were collected through a comprehensive literature review encompassing philosophical discourses on art and relevant contemporary case studies. This study found that although AI-generated works are capable of producing visually compelling aesthetics, they cannot yet be considered fully-fledged works of art from either an ethical or philosophical standpoint. This is primarily due to the absence of human intentionality, authentic aesthetic experience, and moral responsibility within the process of creation. The researcher proposes a renewed conceptual framework by positioning copyright as a symbolic boundary between human creation and machinic production, and recommends an ethical model that assesses art not solely by its visual outcome but by its reflective and historical process. The novelty of this research lies in its reinterpretation of contemporary art philosophy to formulate an ethical position toward AI-based art on a conceptual, not technical level.

Keywords: *philosophy of art, artificial intelligence, contemporary aesthetics, applied ethics, digital artwork.*

Abstrak

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh kemunculan karya seni berbasis kecerdasan buatan (AI) yang semakin menonjol dalam praktik seni kontemporer dan menimbulkan respons beragam dari publik serta institusi seni. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji status etis dari seni berbasis AI, mulai dari proses Artififikasi (identifikasi karya seni dan nonseni), status seniman (kepengarangan, agensi, dan tanggung jawab moral), dan berkesenian (*artistic practice*). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dengan metode analisis filosofis, berfokus pada teori estetika kontemporer. Data diperoleh melalui studi pustaka atas literatur filsafat seni dan kasus-kasus kontemporer. Penelitian ini menemukan bahwa karya berbasis AI, meskipun mampu menghasilkan visual estetik yang bernilai tinggi, belum dapat secara etis maupun filosofis disebut sebagai karya seni secara penuh. Hal ini disebabkan oleh absennya intensionalitas manusiawi, pengalaman estetik, dan tanggung jawab moral dalam proses penciptaan. Peneliti menawarkan kerangka pemahaman baru dengan menempatkan hak cipta sebagai titik pisah simbolis antara kreasi manusia dan produk mesin, serta merekomendasikan kerangka etis yang menilai seni tidak hanya dari hasil visual, tetapi juga dari proses reflektif dan historisnya. Kebaruan dari penelitian ini terletak pada pembacaan ulang atas filsafat seni kontemporer untuk memformulasikan posisi etis terhadap seni AI secara konseptual, bukan teknis.

Kata Kunci: filsafat seni, kecerdasan buatan, estetika kontemporer, etika terapan, karya seni digital

Pendahuluan

Perkembangan teknologi kecerdasan buatan (AI) telah memasuki dinamika baru karena kemampuannya mereproduksi dan mengapresiasi karya seni. Salah satu wujud paling menonjol dari fenomena ini adalah kemunculan *AI image creator* seperti Midjourney, DALL-E, dan Stable Diffusion, yang mampu menghasilkan visual artistik berkualitas tinggi hanya melalui perintah teks

(prompt). Transformasi ini bukan hanya bersifat teknologis dan menjadi fenomena sesaat, tetapi juga memantik fondasi konseptual seni itu sendiri—mulai dari penciptaan, makna, serta interpretasi atas seni.



Gambar 1 *Théâtre D'opéra Spatial*. Jason M. Allen, 2022. Gambar buatan AI Midjourney. Pemenang lomba Colorado State Fair Fine Arts Competition. Sumber: (Allen, 2022)

Dalam beberapa tahun terakhir, dunia seni visual diguncang oleh kehadiran karya seni berbasis kecerdasan buatan (AI) yang berhasil memenangkan perlombaan prestisius. Pada tahun 2022 contohnya, karya berjudul *Théâtre D'opéra Spatial* yang dibuat melalui program Midjourney oleh Jason M. Allen berhasil memenangkan kompetisi seni digital di Colorado State Fair (Roose, 2022). Kemenangan ini memicu kontroversi mengenai legitimasi karya seni buatan AI. Dalam pandangan Roose, keikutsertaannya sah karena dia berhasil lolos dalam proses pendaftaran sama seperti kontestan lainnya. Properti estetik yang dipresentasikan menyamarkan andil dari AI Midjourney. Kontroversi serupa kembali mencuat dalam ajang Sony World Photography Awards 2023 ketika fotografer Boris Eldagsen menolak penghargaan atas karyanya yang berbasis AI (Glynn, 2023). Sebenarnya upaya Eldagsen mengirim foto AI adalah untuk memantik diskusi lebih luas atas properti estetik dari benda hasil buatan AI. Lebih lanjut, Eldagsen berupaya memantik seberapa etis status kontributor dalam pembuatan karya dengan campur tangan AI. Pada tahun yang sama, Damián Gaume memenangkan kompetisi video musik Pink Floyd dengan karya yang dihasilkan menggunakan AI (Stenzel, 2024). Sebagai respons terhadap fenomena tersebut, fotografer Miles Astray menguji kepekaan publik terhadap distingsi antara karya manusia dan mesin dengan mengirimkan foto asli ke kompetisi AI dan memenangkan penghargaan pada The Sony World Photo 2024 yang dia tolak. Upaya mengirim karya tersebut sejatinya untuk memberi pesan bahwa kedalaman emosional manusia tidak dapat digantikan AI (Clark, 2024). Tentu, juri tetap mendiskualifikasi karena tidak memasukkan karya sesuai kategorinya. Tetapi, juri memberi apresiasi penuh mengenai gagasan Astray. Terakhir, kontroversi mengenai hak cipta karya seni kembali dipermasalahkan ketika ChatGPT menunjukkan kemampuan barunya untuk mengonversi *prompt* menjadi karya seni visual dengan gaya seni seperti studio Ghibli—studio animasi terkemuka dari Jepang—dari berbagai film buatan studio tersebut (O'Brien & Parvini, 2025).

Sejumlah penelitian telah mengkaji implikasi etis dan filosofis dari seni yang dihasilkan oleh kecerdasan buatan (AI), memberikan landasan penting bagi diskusi mengenai perubahan konseptual dalam definisi seni dan peran seniman. McCormack dkk. (2019) mencoba mengeksplorasi lima pertanyaan kunci terkait karya seni buatan AI (mereka menggunakan terma “*Generative Adversarial Networks*” (GAN’s)) mengenai status otonomi, keaslian, dan intensi. Dalam paparannya, mereka berpendapat bahwa meskipun teknik pembuatan karya seni berbasis AI telah mengubah lanskap seni digital, status otonomi dari AI terpaku pada pemberi perintah (*prompter*) dan pembuat perangkat lunak yang masih diperdebatkan batas kontribusinya. Lebih lanjut, keaslian dalam karya seni berbasis AI terlimitasi pada kemampuannya untuk mereplikasi data. Hal ini berbeda dengan seniman yang mengabstraksi berbagai pengalaman mendalam terhadap realitas. Tetapi, status intensi AI sepenuhnya berada pada kontrol pemberi perintah dan pembuat perangkat lunak sehingga status AI berfungsi sebagai alat.

Fenomena masifnya produksi gambar visual AI membongkar problem fondasional atas seni sendiri yaitu *artifikasi*. Artifikasi (*artification*) merujuk pada situasi dan proses di mana sesuatu yang sebelumnya tidak dianggap sebagai seni dalam pengertian tradisional diubah atau diperlakukan sebagai seni, atau mengambil bentuk dan cara kerja praktik artistik (Naukkarinen, 2012). Lebih luas, artifikasi tidak bertumpu pada keharusan sebuah objek memenuhi syarat seni tradisional, melainkan pada bagaimana objek tersebut terikat dengan kondisi budaya, epistemologi, dan institusi yang memungkinkannya dikenali sebagai karya seni. Dengan demikian, artifikasi menjadi cara untuk membedakan proses sebuah objek memperoleh status artistik, termasuk fitur-fitur apa saja yang memungkinkan pengakuan tersebut. Sebagai contoh, Marcel Duchamp memamerkan sebuah urinoar bertanda tangan “R. Mutt 1917” dan menamainya *The Fountain*, guna menggugat batas antara seni dan non-seni. Dalam konteks ini, artifikasi terjadi ketika fitur artistik seperti konsep, narasi, dan legitimasi institusional dilekatkan pada objek tersebut. Secara umum, baik seni tradisional maupun kontemporer mengalami proses artifikasi dalam pembentukannya sebagai karya seni.

Hullman dkk. (2023) memberikan pandangan komprehensifnya mengenai penilaian estetik dalam produk AI generatif yang dimediasi oleh jenis penilaian estetika yang sama seperti saat kita berinteraksi dengan karya seni tradisional. Mereka menyoroti bahwa prosedur interpretasi yang kita gunakan terhadap seni digital berpangku pada disiplin sejarah seni dan kritik seni yang berkembang dalam ikatan sosial dan institusi tertentu.

Serangkaian penelitian dan kontroversi ini menjadi dasar bagi *status questionis* dalam artikel ini, yakni:

1. Apakah karya buatan AI kita sebut sebagai karya seni?
2. Siapa yang kita sebut seniman?
3. Apakah proses produksi berbasis AI dapat disebut sebagai praktik berkesenian?

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji status etis dari seni berbasis AI, mulai dari proses artifikasi (identifikasi karya seni dan nonseni), status seniman (kepengarangan, agensi, dan tanggung jawab moral), dan berkesenian (*artistic practice*) dalam konteks filsafat seni kontemporer. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dengan metode analisis filosofis, yang mencakup analisis konseptual istilah serta berfokus pada teori sejarah seni dan

estetika kontemporer. Data diperoleh melalui studi pustaka atas literatur filsafat seni serta kajian dan kasus-kasus kontemporer seperti kompetisi berbasis AI dan popularitas penggunaan AI *image creator*. Creswell dan Poth (2018) berpendapat bahwa pendekatan kualitatif dalam penelitian, memungkinkan peneliti untuk menggali pemahaman mendalam terhadap fenomena sosial, kultural, dan filosofis yang lebih luas. Dalam kasus ini, seni berbasis AI berpotensi berdampak pada status filosofis atas seni dan bagaimana jaringan sosial terpengaruh. Selain itu, analisis konseptual sebagai metodologi dipilih karena konsep-konsep seni, berkesenian, dan seniman dipahami sebagai istilah yang maknanya telah digugat oleh kebangkitan AI. Lebih lanjut, melalui penelusuran konsep-konsep dasar, posisi ontologis dapat dievaluasi dan berdampak terhadap status etis dari kasus penelitian (Jackson, 1998).

Artikel ini akan dibagi ke dalam beberapa bagian utama. Setelah bagian pendahuluan, saya akan membahas kajian seni dalam perspektif sejarah seni menurut Jim Supangkat—kritikus seni kontemporer—yang memandang seni sebagai produk dari pertautan kuasa. Selanjutnya, pembahasan akan dilanjutkan dengan pemikiran Arthur C. Danto yang menantang konstruksi konseptual seni menjadi lebih pluralistik. Setelah itu, saya akan mengkaji konteks seni secara kritis melalui perspektif Walter Benjamin dan Fredric Jameson sebagai antitesis terhadap pemahaman seni dalam kerangka postmodernisme. Terakhir, saya akan menguraikan landasan teoretis dalam filsafat estetika kontemporer melalui pemikiran Pauline von Bonsdorff yang berupaya memediasi berbagai pemahaman interpretatif atas seni. Setelah pemaparan berbagai landasan teoritik dan perspektif atas konsep seni, karya seni, dan praktik berkesenian, saya akan mengajukan posisi etis serta kritik terhadap status karya seni berbasis kecerdasan buatan (AI), dengan mempertimbangkan posisi seniman, status “karya buatan”, dan praktik berkesenian itu sendiri. Di akhir tulisan, saya akan memberikan rekomendasi atas kasus yang menjadi fokus penelitian ini.

Seni dalam Sejarah: Pertautan Kuasa atas Status

Supangkat (2022) menjelaskan bahwa seni tidak pernah berkembang dalam ruang kosong, melainkan selalu terikat oleh struktur sosial, politik dan epistemik tertentu. Supangkat menyoroti cikal bakal sejarah seni dimulai sebagai upaya menciptakan status eksklusif pada berkesenian ketika Giorgio Vasari yang dikenal sebagai salah satu sejarawan seni pertama menerbitkan buku yang berisi catatan komprehensif tentang seniman-seniman awal Renaisans yang meliputi karya seniman, latar belakang karya-karya mereka, dan perkembangannya. Lebih lanjut, Vasari berupaya menegaskan kedudukan pelukis, pematung, dan arsitek—khususnya pelukis dan pematung—sebagai “seniman”. Menurut Vasari, eksistensi seniman pada era tersebut berjalan selaras dengan prinsip kemajuan peradaban yang bergantung pada pencapaian kolektif. Konsep ini dikenal sebagai *canon*, ungkapan sebuah proses di mana aspek-aspek tertentu dari budaya ditetapkan sebagai hal yang krusial, yang paling penting atau contoh yang paling baik (Langfeld, 2018). Lebih lanjut, kanon seni merujuk pada sistem kurasi historis yang menempatkan karya-karya tertentu sebagai representasi sah dari nilai seni dan mengesampingkan bentuk-bentuk lainnya. Sebuah kanon mengklaim permanensi, karena terlepas dari waktu dan tempat. Karya seni yang pada masanya memiliki konteks kritis kemudian terhomogenisasi dalam keadaan yang dinetralkan dan

tercatat dalam sejarah. Hierarki seniman dan gaya yang dilembagakan terus-menerus diumpungkan ke masyarakat dalam bentuk pengulangan dan diterima sebagai sesuatu yang jelas dengan sendirinya. Kanon menjadi semacam instrumen ideologis yang beroperasi dalam struktur sosial, menghasilkan narasi tunggal yang menyamarkan dinamika kuasa, konflik, dan penyingkiran dalam sejarah seni.

Penggunaan konsep kanon mengindikasikan ada sebuah upaya legitimasi atas konsep seni. Konsep penilaian estetik berdasar kanon sebenarnya sangat terpengaruh oleh Immanuel Kant—filsuf deontologi Jerman—yang berfokus pada bentuk ketimbang isi. Kekeliruan ini menghasilkan dampak bahwa seni hanya mampu dipahami berdasarkan apa yang ditampilkan, menghilangkan status fungsi dan tujuan. Lebih lanjut, Melalui konsep *judgement of taste* yang disokong oleh kesenangan *disinterested*—yakni kenikmatan yang bebas dari kepentingan praktis—Kant memisahkan estetika dari fungsi sosial atau historisnya. Konsekuensinya, seni dilihat sebagai entitas otonom yang hanya dapat dinilai berdasarkan tampilan formalnya. Inilah yang kemudian membuka ruang bagi fetisisme seni: ketika karya seni dianggap “suci” dan tak tersentuh oleh perubahan sosial, fungsi awal, atau konteks produksinya. Dalam situasi inilah terjadi proses sakralisasi: karya tidak lagi ditafsir sebagai pernyataan sosial, melainkan sebagai objek penghayatan individual yang menuntut pemujaan. Supangkat menyoroti titik pijak Vasari sebagai upaya supremasi atas karya-karya seni telah menghadirkan demarkasi yang tegas.

Pada tahun-tahun berikutnya, sebuah akademi seni rupa pertama di dunia bernama Académie Royale de Peinture et de Sculpture didirikan pada tahun 1648 yang sukses menciptakan pameran sekaligus menegaskan tiga media seni yang utama terdiri dari patung, lukisan, dan grafis dan mengeksklusi kategori-kategori media lainnya (Supangkat, 2022). Konsistensi bentuk karya yang dipamerkan di Prancis menjadi monumen kemapanan konsep seni yang dominan visual. Memasuki akhir periode Renaisans, peradaban Barat semakin ekstensif menyebarkan konsep seni melalui medium ekonomi-politik yang dikenal dengan kolonialisme dan kapitalisme. Pembentukan negara jajahan yang disebarkan ke seluruh penjuru bumi yang mayoritas dikuasai oleh Prancis dan Inggris membentuk ikatan hierarkis atas konsep seni ketika acuan atas properti estetik disesuaikan oleh kepentingan Barat. Pada akhirnya, interpretasi seni yang dominan terhadap presentasi visual pada hari ini terikat penuh pada relasi hierarkis serta pertautan kuasa.

Intensionalitas, Institusi, dan Seni: Perspektif Danto

Memasuki era pasca-Perang Dunia II, perspektif seni mengalami perubahan yang dramatis. Kebangkitan industri massal dalam bidang periklanan mendorong apresiasi karya seni kepada khalayak yang luas melalui sebaran poster dengan tampilan visual yang estetik (Foster dkk., 2016). Eksistensi poster dengan keindahan visual paling awal dieksplorasi oleh The Independent Group yang anggota utamanya adalah seniman: Richard Hamilton (1922-2011), Nigel Henderson, John McHale, Eduardo Paolozzi, dan William Turnbull. Namun, penggerak utamanya adalah kritikus: kritikus arsitektur Reyner Banham, kritikus seni Lawrence Alloway (1926-90), dan kritikus budaya Toni del Renzio (1915-2007). Grup ini tercatat menjadi penggerak utama konsep *pop art* sebagai hubungan pascaperang antara seni, sains, teknologi, desain produk, dan budaya populer

yang dipamerkan dalam ekshibisi di London dengan tajuk *This is Tomorrow*. Pameran ini memamerkan berbagai potensi atas kemajuan peradaban yang berada di antara distopia—imajinasi dunia yang paling buruk—industri militer kompleks dan masyarakat tontonan para kapitalis. Memasuki dekade 60-an, *pop art* memasuki masa puncak ketika Roy Lichtenstein dan Andy Warhol mulai menghasilkan karya seni lukis yang dieksplorasi dari kartun populer dan benda-benda periklanan. Eksistensi *pop art* dalam sejarah seni telah mendorong polemik bagaimana seni dapat dibedakan dengan benda sehari-hari. Dominasi konsep seni yang bertumpu pada keindahan, memaksa *pop art* sebagai antitesis karena penggalian maknanya. Seorang filsuf seni kontemporer terkemuka, Arthur Danto, melihat fenomena ini sebagai sebuah upaya menantang normativitas dalam seni.

“What marks the end of art is not that art turns into philosophy, but that from this point on, art and philosophy go in different directions.” (Danto, 1998)

Dalam tulisannya “The End of Art”, Arthur Danto secara tegas mengkritisi kemandekan seni dalam dunia Barat. Kemapanan konsep seni yang bertumpu pada objek yang direpresentasikan, menurutnya menghilangkan makna sejati dalam seni. Salah satu contoh, *Brillo Box* oleh Andy Warhol, yang secara visual identik dengan kardus Brillo asli, namun menjadi seni karena konteks dan interpretasi maknanya. Ini menunjukkan bahwa tidak ada ciri visual yang secara otomatis membedakan karya seni dari bukan-seni—seni hanya bisa dikenali lewat pemahaman filosofis. Danto berpendapat bahwa sejarah seni telah mencapai titik akhir karena telah mencapai kesadaran filosofis akan dirinya sendiri. Setelah periode panjang yang menekankan pada transisi gaya—dari Renaisans hingga modernisme—seni kontemporer tidak mampu bekerja dengan narasi historis tunggal. Kini, seni hidup dalam kondisi pluralisme yang tidak ada satu pun aliran, konsep, atau gaya yang mendominasi.

Danto mengusulkan pendekatan filosofis yang tidak bersandar pada ciri-ciri visual, melainkan pada struktur makna. Ia menyusun kerangka definisi seni berdasarkan dua syarat: *aboutness* dan *embodiment*. Sebuah karya seni, menurut Danto, mengandung narasi, ide, serta konsep (*aboutness*) dan direpresentasikan dan termanifestasi dalam objek (*embodiment*). Seni tidak dapat lagi dikenali hanya lewat tampilan, tetapi melalui pemahaman terhadap konteks, niat, dan makna yang diwujudkan oleh objek tersebut (Danto, 1974). Definisi ini menunjukkan bahwa seni kontemporer telah melampaui batas-batas bentuk dan masuk ke dalam domain pemaknaan yang lebih dalam dan konseptual. Dalam pandangan filosofis, argumentasi Danto menyoal penekanan atas konsep dan makna dalam seni, secara efektif memosisikan esensialisme formal dan keharusan makna ditampilkan dalam bentuk estetika tertentu.



Gambar 2 *Brillo Boxes* versi 1969 dari versi original 1964. Andy Warhol, 1969. Tinta sablon di atas kayu. Diakses dari situs Norton Simon Museum. Karya ini berusaha menantang status ontologi seni melalui distingsi benda seni dan non-seni. Sumber: (Warhol, 1969)

Pada era ini, Danto secara eksplisit melihat bahwa seni menjadi mapan dalam dunia interpretatif yang lebih kompleks dan dikenal sebagai *artworld*. Ia berpendapat bahwa seni bekerja dengan sebuah jaringan pemahaman teoretis yang memberikan status artistik pada suatu benda (Danto, 1964). *Artworld* bekerja seperti kerangka interpretatif—tanpanya, kita hanya melihat benda sebagai bagian dari keseharian. Namun, ketika objek-objek ini dimasukkan ke dalam konteks *artworld*—melalui niat artistik, pengakuan institusional, dan kerangka teori seni—maka ia bisa dikenali sebagai seni. Dengan kata lain, *artworld* menciptakan kemungkinan bagi sesuatu untuk menjadi seni, bukan karena bentuk fisiknya berubah, tetapi karena cara kita mengidentifikasi.

Seni dalam Industri Massa: Kehilangan Esensinya?

Selain mendekonstruksi konsep seni sepenuhnya bersifat pluralistik berpangku pada makna, industri massa (*mass industry*) menciptakan ancaman baru dalam interpretasinya. Kekhawatiran ini ditemui oleh salah satu filsuf Jerman yang tergabung dalam *Frankfurt School*, Walter Benjamin, yang melihat penggunaan ekstensif dari film dan fotografi pada era kebangkitan fasisme. Benjamin (2008) menunjukkan bahwa seni dalam masyarakat modern tidak lagi hadir dalam bentuknya yang unik, ritualistik, dan eksistensial. Sebaliknya, ia mengalami transformasi drastis seiring kemunculan teknik-teknik reproduksi mekanis seperti fotografi dan film. Kemunculan teknik-teknik reproduksi mekanis memberi celah untuk mematikan sejumlah konsep tradisional dalam seni—seperti kreativitas, autentisitas, dan kejeniusan dalam penciptaan karya—yang memungkinkan untuk memanipulasi dan dikonsumsi konsumen secara luas dan bersamaan. Setiap produk seni memiliki suatu keaslian—seperti detail objek, konsep, makna, dan estetika—yang dibentuk oleh seniman namun tidak dapat ditampakkan oleh industri massa karena kesamaan benda yang direproduksi, kehilangan orisinalitas seperti kepemilikan dan perubahan pada struktur fisik karya dari waktu ke waktu yang menjadi bagian dari nilai dalam sebuah karya seni. Reproduksi teknologi memungkinkan keaslian suatu hal adalah inti dari semua yang dapat ditularkan di dalamnya sejak asalnya, mulai dari durasi fisiknya hingga kesaksian historis yang berkaitan dengannya.

Benjamin memperkenalkan konsep *aura* sebagai sebuah konsep inheren dalam karya seni yang terancam dalam industri massa. *Aura* merupakan nilai keunikan, keaslian, dan ketakterulangan (Benjamin, 2008). Ia muncul dari posisi karya dalam sejarah, ritual, dan tradisi contohnya patung suci atau tempat sakral. *Aura* terkait dengan pengalaman keberjarakan yang sakral dan tidak bisa direplikasi. Replikasi teknologis mengakibatkan peluruhan *aura*, yakni kualitas keunikan dan kehadiran tak tergantikan yang sebelumnya melekat pada karya seni, tidak lagi memiliki posisi sakral dan eksklusif sebagaimana ketika hanya dapat disaksikan dalam ruang dan waktu yang spesifik.

Peluruhan *aura* ini tidak hanya berdampak terhadap kualitas karya seni, melainkan memiliki dampak sosial yang luas. Ia mencerminkan transformasi dalam cara manusia modern melihat realitas. Masyarakat modern, dalam skala massa, terdorong untuk “mendekatkan” diri pada objek secara langsung, instan, dan dalam format yang bisa dikonsumsi berulang. Hasrat ini mendorong masyarakat untuk menangkap dan mengubah segala sesuatu dalam bentuk reproduksi: gambar, salinan, bahkan tiruan. Reproduksi teknologis telah dan sukses menormalkan pengulangan dan keseragaman, menggantikan pengalaman unik dan tak tergantikan dengan sesuatu yang bisa direplikasi terus-menerus. Dunia jadi dipandang bukan lagi sebagai kumpulan hal-hal unik, melainkan sebagai akumulasi tangkapan atas realitas yang diproduksi berulang-ulang. Positifnya, melalui reproduksi teknis, seni tidak lagi eksklusif bagi kelas tertentu. Karya seni dapat menjangkau massa luas dalam bentuk yang direproduksi, bahkan dalam konteks yang berbeda dari asalnya. Dalam proses ini, pengalaman estetika berubah dari sesuatu yang bersifat kontemplatif, penuh jarak, dan terikat aura, menjadi sesuatu yang lebih dekat, cepat, dan terfragmentasi.

Jika Walter Benjamin menyoroti bagaimana reproduksi teknis mengikis *aura* dan membuka seni bagi konsumsi massa di era awal modernitas industri, maka Fredric Jameson (1934-2024) membawa analisis ini lebih jauh ke dalam lanskap budaya *late capitalism*. Jameson (1991) menyoroti bahwa eksistensi postmodernisme tidak berfokus hanya pada dominasi estetika, melainkan tentang universalisme kultur kapitalis eksploitatif. Logika budaya ini telah meresap dalam segala aspek kebudayaan, sosial, ekonomi, dan politik, menggantikan semi-autonomi budaya yang dulu pernah diidealkan oleh modernisme. Postmodernisme menandai pergeseran kedalaman makna ke permukaan tanda, dari ekspresi subjektivitas individual menjadi pencitraan massal yang dangkal.

Menurutnya, terdapat empat ciri utama dalam logika budaya postmodernisme. Pertama, *depthlessness* (pendangkalan), merujuk pada kondisi ketika tanda-tanda (citra, teks, simbol) tidak lagi merujuk pada sesuatu yang lebih dalam di baliknya, melainkan beroperasi secara mandiri dan otonom sebagai permukaan visual. Dominasi ekstensif dari karya visual hari ini berfokus pada pencitraan estetika semata yang beroperasi secara mandiri antara karya dengan penonton. Dekorasi, warna, dan tampilan yang mencolok mendominasi karya-karya visual tanpa menghadirkan makna implisit dengan penonton. Kedua, *waning of affect* (peluruhan afek). Seni, seperti yang dijelaskan sebelumnya, mengalami pendangkalan dalam interpretasi karena estetika berfokus pada visual. Sebagai konsekuensinya, pengalaman emosional, eksistensialisme, atau ketegangan psikologis dapat disimulasikan melalui teknologi visual, efek suara, atau komposisi estetika yang bersifat artifisial. Ketiga, *partische* (replikasi gaya tanpa kritik), merujuk pada peniruan gaya yang sepenuhnya kehilangan muatan kritis, ironis, atau historis. Sebuah karya pada era postmodernisme berfokus pada imitasi pengaplikasian gaya seni tanpa pemahaman atau keterlibatan dengan konteks lainnya. Seni telah menjadi akumulasi dari gaya yang bebas diakses, ditiru, dan dikombinasikan. Ketika sejarah seni beserta produknya dipahami sebagai gaya visual yang bisa direproduksi dan dikonsumsi, sejarah seni hanya akan menjadi kumpulan tampilan tanpa ada pesan kritis dan progresif. Lebih lanjut, kondisi ini mendorong interpretasi seni ke dalam bentuk ketidaksadaran (*unconscious*). Ketika seni difungsikan sebagai eksplorasi pengalaman psikologis dan emosional—seperti gerakan surealisme, manifestasi berupa karya visual yang berupaya mendorong dan mengajak setiap pengamat untuk merasakan dan mengelaborasi kedalaman psikologis personal menjadi tidak berlaku dalam era postmodernisme. Kemutakhiran teknologi dalam mengarsip karya visual mendorong setiap orang mengakses bentuk tanpa memahami isi. Ini berakibat terhadap setiap karya yang diproduksi hari ini begitu membosankan dan gagal menangkap kedalaman emosional.

Naturalisme sebagai Upaya Interpretasi Liberatif

Von Bonsdorff (2012) berpendapat bahwa limitasi dari seni yang berpangku pada dominasi visual sebagai ungkapan artistik perlu ditelisik lebih lanjut. Menurutnya, seni barat yang berfokus pada seniman dan karya yang dipresentasikan berfokus pada pendekatan esensialisme, perspektif pada penilaian artistik yang bergantung pada komponen intrinsik (komposisi, warna, dan bentuk ekspresi visual). Artinya, untuk memahami nilai keindahan dalam suatu karya seni, interpretasi

dimulai dari apa yang terkandung dalam karya itu sendiri—yakni sifat-sifat dan fungsi utama yang secara potensial membentuk karakter seni—dan bukan dari konteks sosial atau historis eksternalnya. Namun, dalam perspektif kontemporer, konsep esensialisme dalam definisi seni mengalami kemandekan (dijelaskan lebih lanjut pada sub-bab Arthur Danto). Berangkat dari kritik terhadap esensialisme, Von Bonsdorff mengajukan naturalisme.

Naturalisme mengacu pada keterhubungan seni dengan pandangan dunia ilmiah yang menempatkan manusia dalam konteks alam, ilmu pengetahuan alam, dan filsafat alam (Von Bonsdorff, 2012). Dalam hal ini, posisi seni sebagai pemenuhan fungsi evolusi dan budaya yang diperlukan untuk masyarakat yang berkembang dan kehidupan yang baik. Dalam kerangka keseharian, proses estetis seni terletak pada segala pengalaman dan keterkaitan seniman dengan realitas, termasuk nilai kebudayaan yang berkembang, situasi politik, pengalaman reflektif, dan lain-lain. Konsep seni tidak berpangku pada properti estetis dalam karya, melainkan segala bentuk berkesenian dan pengalaman reflektif menjadi dasar atas konsep seni.

Gagasan utamanya adalah bahwa seni ada di semua budaya, bukan selalu dalam bentuk spesifik. Alih-alih garis pemisah antara seni dan nonseni, naturalisme menetapkan area perbatasan yang terbuka di setiap sisi dan memediasi hubungan antara hal-hal yang jelas-jelas seni dan yang jelas-jelas bukan seni. Dengan begitu, naturalisme memungkinkan kita untuk menyepakati seni sebagai proses yang terikat pada sistem kebudayaan tertentu dengan berbagai kemungkinan adanya sifat-sifat khas seni dan sifat-sifat nonseni. Dalam seni dialogis atau relasional, seniman dapat mengajak penonton ke dalam suatu proses di mana tanggung jawab dan kepengarangan karya dibagi, salah satu konsekuensinya adalah bahwa karya tersebut lebih merupakan suatu proses, pertunjukan, atau durasi daripada objek tetap.

Dengan menyadari posisi seni sebagai bagian kehidupan sehari-hari, ruang apresiasi terhadap karya seni semakin luas. Seni tidak akan dipahami lagi sebagai suatu dimensi yang dilegitimasi oleh institusi dan individu tertentu, melainkan terikat dengan berbagai nilai-nilai kebudayaan seperti tradisi ekonomi, sosial, politik yang berkembang. Dengan dorongan liberatif ini, objek seni dan nonseni dipahami dan dibebaskan sepenuhnya kepada setiap manusia.

Posisi Peneliti: Seni AI sebagai Konsekuensi Pertautan Kuasa, Industri Massa, dan Pluralisme Total

Dalam perspektif peneliti terhadap kasus penelitian ini, karya buatan AI merupakan bagian dari disrupsi sejarah linear ketika kebangkitan teknologi reproduksi digital berupa AI secara efektif digunakan oleh khalayak luas dan memengaruhi kuantitas dari karya dan proses artififikasi. Ambiguitas ini timbul sebagai konsekuensi logis dari sejarah seni didasari pada pola pikir visualistik dalam karya yang direpresentasikan. Karya seni AI secara efektif telah menantang struktur fondasional seni tentang bagaimana proses artififikasi, status aktivitas berkesenian, dan status seniman. AI *image creator* mengubah siapa yang dianggap pantas menerima penghargaan seni, siapa yang memikul tanggung jawab artistik, dan bagaimana kita menilai proses kreatif dalam karya seni. Jika masyarakat tidak mempertanyakan perubahan persepsi ini secara etis, maka seni

akan berisiko direduksi menjadi citra visual yang hampa makna sosial maupun pengalaman manusiawi.

Pertanyaan pertama yang diajukan; apakah sesuatu yang diciptakan berdasarkan penggabungan perintah dan kalkulasi data bisa disebut sebagai seni? Maka ekspresi subjektif—seperti pengalaman personal, ekspresi psikologis, dan kehendak kreatif akan terabaikan, tergantikan oleh kualitas visual yang merupakan hasil penggabungan data dalam mesin. Lebih lanjut, esensi seni yang berpangku pada visual hanya akan mereduksi keseluruhan pengalaman estetis. Sensibilitas, kepekaan, dan pengindraan atas kompleksitas dalam karya seni yang lambat laun akan tergantikan oleh kalkulasi algoritma dari AI. Mengambil contoh dari kasus Jackson M. Allen, jika karya buatan Midjourney AI milik Allen terkategori sebagai seni berdasarkan visual estetis, maka kemungkinan kita bisa meniru secara presisi karya tersebut berdasarkan *prompt* yang dibuat Jackson M. Allen. Ini tidak berlaku dengan *Brillo Boxes* karya Andy Warhol. Upaya Warhol berusaha menanamkan konsep dalam sebuah karya yang visualnya dia ambil dari kotak karton sabun. Konsep ini menjadi dasar bahwa konteks jauh lebih mendasar daripada visual. Lebih lanjut lagi, ketika konteks dapat dipahami dalam sebuah karya, upaya komunikasi antara seniman dan penonton terbentuk. Inilah inti estetika, sebuah upaya merasakan pengalaman, sensibilitas terhadap kepekaan dan rasa ketika mengeksplorasi karya seni. Dalam hal ini, apa yang dikhawatirkan Benjamin dan Jameson terjadi; AI memperlihatkan potensi keindahan visual yang tidak terbayangkan dan mampu melampaui kreativitas manusia tetapi kehilangan keterikatan historis dan esensi spiritual—yang terabaikan begitu saja.

Pertanyaan selanjutnya mengacu pada status kepengarangan, agensi dan tanggung jawab. Meskipun seperti yang dijelaskan dalam pendahuluan kalau AI di era ini masih berpaku pada prosedur meniru akumulasi data dalam menghasilkan karya, status etis dari karya buatan AI seperti kredit karya dipertanyakan. Jika seperti yang dipaparkan di pendahuluan bahwa *developer* dan *prompter* memiliki status yang sama sebagai pembuat karya buatan AI, maka kita juga bisa menyimpulkan kontribusi pengrajin kuas dan cat sebagai bagian dari kontributor karya seni lukis dalam era pra-AI. Distorsi atas status kepemilikan inilah yang menjadi dasar karya Jackson M. Allen didiskualifikasi. Mengambil kasus fenomena *Ghibli Style Art*, kepengarangan pada ragam foto yang diubah, tidak hanya mereproduksi bentuk visual, tetapi juga mereplikasi gaya, komposisi, bahkan ekspresi emosional yang telah ada menimbulkan status kepengarangan dan isu plagiarisme muncul. Dalam status kepengarangan misalnya, bagaimana kita memastikan bahwa karya tersebut milik *prompter*? Jika kalkulasi AI dikembangkan *developer*? Lalu, jika *developer* yang memiliki karya tersebut, bagaimana posisi *prompter* dan aset publik yang dijadikan bahan latihan mesin? Pertanyaan ini bisa ditarik hingga tataran Hayao Miyazaki selaku pembuat gaya seni. Pada pertanyaan ini, peneliti melihat bahwa dimensi kepengarangan, agensi, dan tanggung jawab moral atas benda buatan AI tidak bisa dikategori sebagai seniman. Pada dimensi ini, status karya benda yang dibuat dengan mesin dan menyerupai karya seni, telah diupayakan sedemikian rupa menjadi karya seni, dan tetap tidak mampu menandingi autentisitas dan keagenan dari manusia atas karya seni.

Pada pertanyaan terakhir, bagaimana kita menilai proses produksi karya berbasis AI sebagai berkesenian? Seni tidak hanya berupa hasil, melainkan ada proses kreatif yang menghasilkan. Cara kerja AI *image creator* yang berfokus pada akumulasi dan pemilahan data sepenuhnya bersifat mekanik, melepaskan ikatan kreatif dengan *prompter*. Bahkan pada proses eksperimental dalam menghasilkan tampilan visual, relasi *prompter* dengan AI layaknya industri jasa periklanan atau cetak foto dan gambar, proses kreatif sepenuhnya berada pada penyedia jasa—dan ini berbeda sepenuhnya dengan AI yang berfokus pada replikasi dan akumulasi data. Dampak yang mengkhawatirkan ketika kita mengidentifikasikan proses produksi benda berbasis AI sebagai berkesenian terletak pada penihilan ekspresi psikologis, refleksi, kegagalan, improvisasi, dan interaksi antara medium dan tubuh pencipta lenyap. Berkesenian dipahami sebagai keseluruhan praktik dari seniman dalam menanggapi dan berelasi dengan realitas sebagai proses kreatif dalam menghasilkan karya. Artinya, improvisasi, trauma, dan upaya reflektif sebagai proses merupakan properti estetis dalam suatu karya. Salah satu contoh proses kreatif yang kompleks tercermin dalam karya lukis era modern yang berjudul *The Starry Night* buatan Vincent van Gogh. Karya ini dikenal sebagai tangkapan penghilatan Van Gogh dari dalam jendela rumah sakit jiwa (*asylum*) Saint-Paul-de-Mausole di Saint-Rémy ketika Van Gogh menderita delusi intensif (Netchitailova, 2019). Selain dikenal karena usapan dan lekukan yang elegan dan trobosan seni post-impresionisme, *The Starry Night* dipahami sebagai sebuah karya “perpaduan antara kegilaan dan keindahan”. Penilaian ini tentu tidak dapat diproduksi oleh mesin mekanis. Selain itu, implikasi etis yang dirasakan publik ketika proses produksi benda berbasis AI dipahami berkesenian adalah keberjarakan antara publik dengan pengalaman berkesenian. Publik dapat dengan mudah berekspektasi bagaimana proses pengkaryaan karya buatan AI dipresentasikan sebagai efek dari demokratisasi akses terhadap AI. Inilah yang dipahami sebagai *waning of affect*. Publik terlepas dari sebagian besar ikatan emosional, pengalaman kontemplasi, dan proses kreatif sebagai sebuah ilusi yang pada akhirnya terjebak dalam konsumsi visual.

Sebagai bentuk eksplorasi alternatif, peneliti mempertimbangkan pendekatan naturalisme yang memahami seni sebagai bagian dari kehidupan manusia yang tumbuh bersama budaya dan pengalaman reflektif. Perspektif ini membuka kemungkinan bahwa konsep seni dapat dibentuk dengan berbagai media, pendekatan perspektif, dan apresiasi sejauh adanya keterikatannya pada proses historis, nilai sosial, dan relasi manusia dengan dunianya. Namun demikian, dalam fenomena seni berbasis AI, karya AI tidak lahir dari pengalaman hidup manusia, tidak tumbuh dalam medan budaya tertentu, dan tidak merepresentasikan kebudayaan yang riil. Karya AI tetap tidak dapat diakui sebagai karya seni karena ketiadaan eksistensi budaya dan refleksi hidup di balik produksinya. AI *art* beroperasi dalam kekosongan intensi dan tidak memiliki akar pada proses hidup manusia namun memiliki akumulasi data dan observasi yang dapat mereplikasi pengalaman manusia. AI adalah ilusi dari sensibilitas manusia—ia meniru hasil pengindraan tanpa mengalami, dan menghasilkan visual tanpa mempertimbangkan nilai-nilai nurani sebagai bagian dari proses apresiasi seni.

Sebagai penutup refleksi, saya merasa bahwa kehadiran karya berbasis AI merupakan konsekuensi dari sejarah panjang perkembangan seni yang sarat akan pertautan kuasa, visualisasi

estetik, dan logika industri. Meskipun berdasarkan penilaian etis dan posisi peneliti yang berdasarkan riset literatur atas artikel ini bahwa karya berbasis AI tidak bisa terkategori sebagai objek seni dan segala subjek (seniman) dan proses (berkesenian) tidak bisa termasuk dalam konsep seni, potensi disrupsi atas fenomena ini tidak terelakkan. Pengakuan terhadap AI sebagai bagian dari praktik seni mungkin terjadi di masa depan, tetapi hanya jika ia menjadi bagian dari proses reflektif manusia, melibatkan pengalaman hidup, tidak dapat direplikasi secara generik, serta menempatkan manusia sebagai pemilik agensi estetika, historis, dan moral. Tanpa itu semua, AI hanyalah instrumen teknologi yang menciptakan ilusi visual tanpa makna estetik.

Selain itu, kasus penggunaan karya visual oleh pengembang AI tanpa izin, seperti yang dilakukan Stability AI melalui pelatihan model Stable Diffusion dengan jutaan gambar dari internet, termasuk koleksi milik Getty Images, menunjukkan lemahnya perlindungan terhadap hak cipta dalam ekosistem AI (Vincent, 2023). Sementara itu, OpenAI, meskipun telah menerapkan pembatasan terhadap pembuatan gambar yang menyerupai gaya artis tertentu, perubahan ini bersifat sepihak dan tidak dibarengi dengan transparansi atas data pelatihan sebelumnya, apalagi dengan bentuk restitusi atau perlindungan konkret bagi seniman yang terdampak (Shapiro, 2025). Pernyataan CEO Sam Altman yang mengakui adanya dilema etis namun tidak menawarkan solusi struktural menegaskan ketiadaan kerangka etis yang kokoh (Online, 2025). Oleh karena itu, sebagai rekomendasi, diperlukan kerangka etik dan institusional yang mampu membedakan nilai simbolik antara kreasi manusia dan buatan mesin yang menurut peneliti adalah hak cipta.

Rekomendasi: Hak Cipta sebagai Akumulasi Modal Kultural dan Sosial

Bourdieu (1967) berpendapat bahwa kondisi sosial terkondisikan secara generasional melalui beragam akumulasi modal (*capital*), yang merupakan sumber daya yang dapat dimanfaatkan atau menguntungkan bagi individu dalam mempertahankan atau meningkatkan posisinya di dalam struktur sosial. Bourdieu memperluas pengertian kapital menjadi tiga bentuk utama: modal ekonomi, modal sosial, dan modal kultural. Modal ekonomi mencakup aset dan sumber daya finansial yang dapat langsung ditransaksikan; modal sosial merujuk pada jaringan relasi sosial; sementara modal kultural berkaitan dengan pengetahuan, nilai, kemampuan simbolik, serta legitimasi budaya yang dimiliki seseorang. Modal sosial merupakan bentuk akumulasi relasi yang memberi setiap anggotanya dukungan yang diakui secara kolektif, suatu “kredensial” yang memberi mereka hak untuk mendapatkan penghargaan (Bourdieu, 1986). Modal sosial didasarkan pada pertukaran materiel dan simbolis yang dipisahkan (contoh: relasi partner, perjanjian, hutang budi). Berbeda dengan modal sosial, modal kultural hadir karena adanya kemelekatan bentuk praktisnya yang mampu menciptakan distingsi kelompok yang satu dengan lainnya (Bourdieu, 1967). Ini berbentuk pengakuan legitimasi dalam bentuk praktik kebudayaan (contoh: gelar, penghargaan, penghormatan, elit kebudayaan).

Dalam kasus ini, hak cipta memainkan peran penting membentuk legitimasi atas seni. Penilaian karya yang berkuat pada proses berkesenian, kepekaan rasa, dan ekspresi subjektif hanya mampu ditangkap dalam bentuk proses akumulatif yang tercermin dalam bentuk hak cipta. Hak cipta tidak semata-mata berbentuk keterangan kepemilikan, tetapi berisi arsip perjalanan dari seniman. Hak

cipta selayaknya obituarium, menjelaskan secara komprehensif beragam pengakuan, gelar, legitimasi institusional, penghormatan, dan seterusnya kepada seniman dan dapat diperiksa keaslian karyanya melalui pencarian dalam sejarah. Dalam hal ini, hak cipta berfungsi sebagai bentuk institusionalisasi dari modal kultural sekaligus bentuk modal sosial yang terakumulasi, khususnya dalam aspek pengakuan formal atas proses kreatif. Ia menyimpan jejak yang dapat ditelusuri dalam sejarah—sebuah kontinuitas eksistensial yang tak dapat dihasilkan secara instan oleh teknologi seperti AI. Bentuk hak cipta dalam pandangan peneliti tidak seperti konsep kontekstualisme atau institusionalisme seni dalam perspektif Danto, melainkan keterbukaan akses atas segala proses penciptaan karya seni. Ini bersinggungan langsung dalam bentuk teks kuratorial, catatan seniman, dan pengalaman personal seniman dalam berkesenian. Bentuk dokumentasi ini menjadi penanda kultural yang tak hanya menunjukkan asal-usul karya, tetapi juga mengukuhkan posisi sosial sang seniman dalam medan budaya.

Kesimpulan

Berdasarkan kajian yang telah dilakukan, peneliti mengambil posisi bahwa karya berbasis AI, meskipun mampu menghasilkan visual estetik yang bernilai tinggi, belum dapat secara etis maupun filosofis disebut sebagai karya seni secara penuh. Hal ini disebabkan oleh absennya intensionalitas manusiawi, pengalaman estetik, dan tanggung jawab moral dalam proses penciptaan. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, peneliti menyusun rantai argumen yang berpijak pada sejarah seni kritis, teori liberatif artififikasi seni, pembacaan atas pluralisme seni dan intensionalitas seni, dan kritik atas industri massa dan postmodernisme seni. Melalui penelusuran konseptual atas seni kontemporer, peneliti berpendapat bahwa problem seni AI tidak hanya bersifat teknologis, tetapi juga epistemologis dan etis ketika fenomena ini mengganggu batas antara pencipta, alat, dan institusi pemberi legitimasi.

Kontribusi utama dalam penelitian ini adalah menggeser perdebatan seni AI dan diskursus teknologi ke arah refleksi simbolis dan kultural sebagai dasar pertanyaan fondasional dalam proses etis artififikasi, berkesenian, dan status seniman. Peneliti menawarkan rekomendasi berupa kebaruan status hak cipta sebagai bentuk akumulasi modal sosial dan modal kultural. Dalam kerangka ini, hak cipta bukan sekadar melindungi kepemilikan karya, melainkan keterbukaan akses atas segala proses penciptaan karya seni dari seniman dan menjaga batas agar seni tetap menjadi ruang pengalaman manusiawi, historis, dan reflektif.

Referensi

- Allen, J. M. (2022). *Embark on a Cosmic Journey: Experience The future of Fine AI Art with Space Opera Theater*. Jason M. Allen. <https://www.jasonmallen.com/space-opera-theater>
- Benjamin, W. (2008). *The work of art in the age of its technological reproducibility, and other writings on media* (M. W. Jennings, B. Doherty, T. Y. Levin, R. Livingstone, & H. Eiland, Ed.; E. Jephcott, Penerj.). Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1967). Systems of education and systems of thought. *International Social Science Journal*, 19(3), 338–359.

- Bourdieu, P. (1986). The Forms Of Capital. Dalam J. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241–258). Greenwood Press.
- Clark, A. (2024, Juni 24). A real photo took two honors in an AI competition. Here’s the inside story. *CBS News*. <https://www.cbsnews.com/news/real-photo-ai-competition-flamingone-miles-astray/>
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative Inquiry & Research Design* (Fourth). SAGE Publications.
- Danto, A. C. (1964). The Artworld. *The Journal of Philosophy*, 61(19), 571–584. <https://www.jstor.org/stable/2022937>
- Danto, A. C. (1974). The Transfiguration of the Commonplace. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 33(2), 139–148.
- Danto, A. C. (1998). The End of Art: A Philosophical Defense. *History and Theory*, 37(4), 127–143. <https://www.jstor.org/stable/2505400>
- Foster, H., Krauss, R., Bois, Y., Buchloh, B. H. D., & Joselit, D. (2016). *Art since 1900* (Third). Thames & Hudson.
- Glynn, P. (2023, 18 April). Sony World Photography Award 2023: Winner refuses award after revealing AI creation. *BBC*. <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-65296763>
- Hullman, J., Holtzman, A., & Gelman, A. (2023). Artificial Intelligence and Aesthetic Judgment. *arXiv*. <http://arxiv.org/abs/2309.12338>
- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Clarendon Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.
- Langfeld, G. (2018). The canon in art history: concepts and approaches. *Journal of Art Historiography*, GL1, 19. <http://www.getty.edu/research/scholars/years/2014-2015.html>
- McCormack, J., Hutchings, P., & Gifford, T. (2019). Autonomy, Authenticity, Authorship and Intention in computer generated art. *Proceedings of the 8th International Conference on Computational Intelligence in Music, Sound, Art and Design (EvoMUSART 2019)*, 35–50. <https://doi.org/10.48550>
- Naukkarinen, O. (2012). Variations on Artification. *Contemporary Aesthetics (Journal Archive)*, 0(2). https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics
- Netchitailova, E. (2019). The mystery of madness through art and Mad Studies. *Disability and Society*, 34(9–10), 1509–1515. <https://doi.org/10.1080/09687599.2019.1619236>
- O’Brien, M., & Parvini, S. (2025, 28 Maret). ChatGPT’s viral Studio Ghibli-style images highlight AI copyright concerns. *Associated Press News*. <https://apnews.com/article/studio-ghibli-chatgpt-images-hayao-miyazaki-openai-0f4cb487ec3042dd5b43ad47879b91f4>
- Online, E. (2025, 9 Mei). AI vs. artists: OpenAI’s Sam Altman defends technology amid intellectual property concerns, says “I have a lot of empathy...”. *Economic Times*. <https://economictimes.indiatimes.com/magazines/panache/ai-vs-artists-openais-sam-altman-defends-technology-amid-intellectual-property-concerns-says-i-have-a-lot-of-empathy->

/articleshow/121030565.cms?UTM_Campaign=RSS_Feed&UTM_Medium=Referral&UTM_Source=Google_Newsstand&utm_source=chatgpt.com

Roose, K. (2022, 2 September). An A.I.-Generated Picture Won an Art Prize. Artists Aren't Happy. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2022/09/02/technology/ai-artificial-intelligence-artists.html>

Shapiro, A. (2025, 31 Maret). OpenAI's New Image Policy Raises Questions About Ethics and AI. *AiNews.com*. https://www.ainews.com/p/openai-s-new-image-policy-raises-questions-about-ethics-and-ai?__cf_chl_rt_tk=.rbGENi.q9t.mio5B3NpRt3crYPXWQWhEdrovwTPP_U-1747323844-1.0.1.1-UA5wpbdEW0GekUiln6IB5bOEgkp_n5F7mCXX.kdxwv0

Stenzel, W. (2024, 8 April). AI wins Pink Floyd's "Dark Side of the Moon" video competition. *Entertainment Weekly*. <https://ew.com/ai-wins-pink-floyd-s-dark-side-of-the-moon-video-competition-8628712>

Supangkat, J. (2022). Dalam H. Rolan (ed.), *Seni Rupa Dunia: Setelah satu abad gagal paham*. Creativ Media.

Vincent, J. (2023, 6 Februari). Getty Images sues AI art generator Stable Diffusion in the US for copyright infringement. *The Verge*. https://www.theverge.com/2023/2/6/23587393/ai-art-copyright-lawsuit-getty-images-stable-diffusion?utm_source=chatgpt.com

Von Bonsdorff, P. (2012). Pending on Art. *Contemporary Aesthetics*, 7. <https://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.spec.407?view=text;rgn=main>

Warhol, A. (1969). *Brillo Boxes versi 1969 dari versi original 1964 [Tinta sablon di atas kayu]*» Norton Simon Museum. Norton Simon Museum. <https://www.nortonsimon.org/art/detail/P.1969.144.001-100/>

Perdebatan seputar Sel Punca: Tinjauan Etika dan Moral Gereja Katolik

Feremenatos Oktafilio Adi Prasetya
Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta
feremenatosadi@gmail.com

Abstract

The discovery of stem cells is one of the major milestones in medicine. Stem cells are types of cell that can be used to supplement or replace damaged cells of the human body. With the new knowledge of stem cells, the possibilities for the treatment of all kinds of diseases are wide open. Of course, we first of all welcome this. The possibility of finding cures for all diseases is a big dream for human beings. On the other hand, however, there is a risk that stem cell development could be counterproductive. Instead of supporting the healing of all human beings, the over-utilization of stem cells could lead to a dehumanizing perspective. Both universal ethics and the Christian morals of the Catholic Church are clearly against this. Both stem cell donors and recipients are human beings who should be respected, rather than rejected and deemed as non-human, as in the case of embryonic stem cells. Any type of treatment and technological advancement must be directed towards the important principle of defending human dignity.

Keywords: *stem cells, embryonic stem cells, human dignity, Christian morals*

Abstrak

Penemuan sel punca adalah salah satu tonggak kemajuan besar dalam bidang pengobatan. Sel punca merupakan jenis sel yang dapat digunakan untuk melengkapi atau menggantikan sel tubuh manusia yang telah rusak. Dengan adanya pengetahuan baru akan sel punca, terbukalah lebar-lebar kemungkinan akan pengobatan segala jenis penyakit. Tentu saja kita pertama-tama menyambut baik hal ini. Kemungkinan penemuan obat atas segala penyakit merupakan impian besar bagi banyak manusia. Kendati demikian, di sisi lain, terdapat risiko di mana pengembangan sel punca menjadi kontraproduktif. Alih-alih mendukung kesembuhan semua manusia, pemanfaatan berlebihan atas sel punca malah dapat memicu cara pandang yang merendahkan martabat manusia. Baik etika universal maupun moral Kristiani Gereja Katolik jelas melawan hal ini. Pendonor maupun penerima sel punca adalah manusia yang harus dihormati keberadaannya, alih-alih ditolak dan justru dianggap bukan manusia seperti kasus sel punca embrionik. Jenis pengobatan dan kemajuan teknologi apapun harus terarah pada prinsip penting, yakni pembelaan martabat manusia.

Kata kunci: sel punca, sel punca embrionik, martabat manusia, moral Kristiani

1. Pendahuluan

Tubuh manusia mengandung misteri yang tak pernah habis diselami. Salah satu misteri dan keajaiban tubuh fisik manusia terletak pada kemampuannya untuk selalu membarui. Tubuh manusia dirancang untuk tidak mudah jatuh terhadap satu atau dua rangsangan serta ancaman. Kemampuan adaptasi manusia memberinya kesempatan untuk memulihkan kembali keadaan fisik seperti sediakala, bahkan setelah berkali-kali mengalami kerusakan. Kendati proses pemulihan ini memang terbatas, kemampuan untuk memulihkan sel tetap merupakan keajaiban yang patut disyukuri dan disadari sebagai daya berharga manusia.

Dalam kajian biologi, daya adaptasi ini diketahui berasal dari sel-sel tertentu dalam tubuh manusia. Sel-sel tidak hanya menjalankan tugasnya bagi proses metabolisme tubuh, melainkan juga senantiasa membarui diri dan berkembang sesuai perkembangan fisik manusia, sejak dalam kandungan, kelahiran, bahkan sampai manusia tersebut menjadi dewasa dan menua. Perkembangan ini didorong oleh adanya sel-sel baru yang bertugas menggantikan peran sel-sel lawas setiap saat. Sel-sel inilah yang dalam kajian ini kita sebut sebagai sel punca.

Karena prospek kegunaannya yang sangat menjanjikan di bidang kesehatan, sel punca kerap kali mendapat perhatian lebih dari kalangan peneliti. Sel punca bahkan diibaratkan sebagai “cawan suci” dari pengobatan regeneratif (Fisher, 2012). Tugas utama dari sel punca adalah menggantikan sel yang rusak atau mati, sehingga organ-organ manusia tetap terjaga untuk bekerja. Bila ditekuni dengan serius, bukan tidak mungkin bahwa sel punca menjadi sarana penyembuhan jitu atas penyakit fisik organ manapun. Penelitian sel punca seolah menjanjikan selangkah jalan menuju “keabadian” ragawi dan kebebasan terhadap penyakit serta penderitaan.

Pada sisi lain, kendati ada janji muluk di bidang kesehatan, sel punca dikhawatirkan tidak mengantar manusia kepada hidup yang bahagia dan bermakna. Perhatian khusus diarahkan pada jenis sel punca yang diperoleh dengan proses “pembunuhan” manusia, terutama mereka yang masih berwujud janin. Dengan pengambilan sel punca jenis ini, terdapat kecenderungan untuk meniadakan peran martabat manusia. Pada akhirnya, manusia akan kembali lagi kepada kecenderungan untuk saling mengalahkan dan menguasai, bila perlu menginjak-injak hak orang lain demi mempertahankan hidupnya sendiri. Seperti apakah tindakan yang dimaksud, dan bagaimana tanggapan sikap yang diperlukan di tengah masalah ini, khususnya dari sudut pandang bioetika dan moral Kristiani?

2. Sel Punca

2.1. Definisi

Sebelum mempelajari sel punca secara lebih mendalam, baik bila kita memahami terlebih dahulu bagaimana proses terjadinya sel dalam tubuh manusia. Seluruh sel yang membentuk organ-organ manusia berasal dari proses fertilisasi, di mana sel telur dibuahi oleh sel sperma. Pembuahan terjadi ketika satu sel sperma berhasil memasuki ovum. Proses ini menghasilkan satu sel utama yang berisi dua inti sel: satu dari sel telur, satu dari sel sperma. Kurang lebih selama satu hari, dalam proses pembuahan, inti sel ini semakin mendekat dan mengakibatkan terjadinya pembelahan sel menjadi berlipat-lipat ganda. Sampai pada hari yang ketiga, sel-sel ini terus-menerus membelah dan menghasilkan sel-sel baru yang bersifat totipotens (dapat terspesialisasi menjadi organ apa saja, bahkan masing-masing dapat dikembangkan menjadi manusia utuh). Baru pada hari keempat, setiap sel mulai terdiferensiasi menjadi organ-organ tertentu yang membentuk tubuh manusia, entah menjadi rambut, organ kulit, organ jantung, dan sebagainya. Sel-sel ini kehilangan sifat totipotensnya, dan mulai bekerja sesuai spesialisasi dan tugasnya masing-masing. Kendati demikian, rupanya masih ada sel-sel yang bertahan dan tak terdiferensiasi. Sel-sel ini masih bersifat totipotens atau pluripotens, dapat berkembang menjadi organ-organ tertentu untuk

menggantikan organ yang sudah rusak. Dalam peristilahan bioetika, sel-sel inilah yang disebut sebagai sel punca.

Istilah sel punca menunjuk pada sel yang tidak terspesialisasi, namun dapat membarui diri secara tak terbatas dan dapat terdiferensiasi menjadi sel dewasa lain dengan fungsi yang terspesialisasi (Imantika, 2014). Definisi di atas menyatakan adanya dua kemampuan utama sel punca, yakni *membarui diri* dan *terdiferensiasi* menjadi sel dengan spesialisasi tertentu. Terdapat tiga sifat dasar potensi sel untuk berdiferensiasi. Sifat pertama adalah totipotens, menunjukkan kemampuan sel punca untuk berdiferensiasi menjadi apapun jenis sel yang diperlukan untuk membangun tubuh dan proses metabolisme. Sifat kedua adalah pluripotens, yang menunjuk pada kemampuan sel punca untuk membentuk sebagian besar sel organisme, kecuali jaringan plasenta. Sifat ketiga adalah multipotens, yang menunjukkan kemampuan sel punca untuk berdiferensiasi menjadi hampir semua sel pada jaringan tertentu (Rantam, 2014; Dwipa, 2021).

Produksi sel punca merupakan proses mendorong terjadinya pembelahan sel. Ketika berada dalam tubuh, sel punca akan berada dalam kondisi *dormant* atau tidak aktif. Sel ini baru akan diaktivasi ketika muncul rangsangan atau ancaman dari luar, dengan “kontrol tubuh” yang agak ketat, supaya sel ini tidak berkembang secara tak terkendali dan malah membentuk tumor. Inilah sebabnya dalam keadaan biasa, sel-sel punca akan berkembang dengan sangat lambat. Tugas peneliti sel punca adalah memanipulasi rangsangan supaya proses *self-renewal* dalam sel terjadi. Perkembangan sel punca dalam jumlah besar akan sangat berguna untuk tindakan penyembuhan, seperti terapi sel dan rekayasa jaringan (*tissue engineering*) (Rantam, 2014).

Kata sel punca merupakan terjemahan dari istilah “*stem cell*”. Penggagas pertama dari “*stem cell*” sendiri adalah histolog Rusia Alexander Maksimov, yang mencetuskan teori mengenai sel-sel induk yang membentuk sel darah (“*stem*” dalam bahasa Inggris berarti batang; menunjuk pada fungsi *stem cell* sebagai sel penyusun keseluruhan tubuh manusia). Sel-sel induk semacam ini ditemukan dalam sumsum tulang belakang manusia, dan terbukti dapat berdiferensiasi menjadi bermacam jenis sel darah bagi kebutuhan tubuh manusia. Dalam penelitian, diketahui bahwa sel-sel induk pada awal penemuan sel punca ini berjenis *hematopoietic stem cells*. Inilah yang menyebabkan istilah *stem cell* digunakan hingga sekarang, juga untuk menyebut sel-sel yang juga memiliki kemampuan berdiferensiasi menjadi organ-organ lain. Untuk menentukan terjemahan dalam bahasa Indonesia, Komisi Bioetika Nasional menggunakan istilah “punca” yang dalam bahasa Indonesia bermakna “awal mula” (Thontowi, 2010). Dengan istilah “sel punca”, komisi ini hendak mengungkapkan kemampuan spesial dari sel-sel yang dimaksud untuk berdiferensiasi menjadi sel atau organ lain, serta harapannya menjadi langkah alternatif penyembuhan manusia di masa depan.

2.2. Sumber dan Jenis Sel Punca

Belakangan ini dunia kedokteran telah menemukan dan mendiferensiasi sedemikian banyak jenis dari sel punca. Beberapa di antaranya adalah *mesenchymal stem cells* dan *neural stem cells* (Suparno, 2022). Kendati demikian, setidaknya secara sederhana, berdasarkan sumber potensialnya, sel punca dapat dikelompokkan menjadi 6 bagian berikut:

2.2.1. Organ manusia pada umumnya

Sel punca sebenarnya dapat diambil dari berbagai jaringan dan organ manusia, melalui proses isolasi dalam cawan petri (Rantam, 2014). Keterampilan memproduksi sel punca merupakan kemampuan alamiah setiap organ dalam tubuh. Sel ini akan bekerja sesuai kebutuhan tubuh, baik dalam rangka menjaga metabolisme atau menunggu rangsangan tertentu dari luar tubuh (ancaman, luka dan sebagainya). Pengobatan regeneratif sel punca berusaha memanfaatkan hasil produksi ini untuk menumbuhkan sel dengan spesialisasi tertentu demi menyembuhkan penyakit-penyakit tertentu. Sel punca jenis ini biasa diambil dari tubuh si pasien sendiri, dengan tujuan mencegah penolakan sistem imun tubuh akibat masuknya benda asing ke dalam tubuh. Pada sisi lain, dapat dipergunakan juga pemindahan sel punca dari orang lain kepada si pasien (donor). Dalam konteks kedokteran, jenis ini biasa disebut sebagai *adult stem cells*, kendati sel punca jenis ini tidak selalu diambil dari tubuh orang dewasa. Mamalia secara alami hanya dapat menghasilkan dua jenis sel punca, yakni *adult stem cells* dan *embryonic stem cells* (akan kita bahas nanti) (Mahendra, 2022). Pemanfaatan sel punca paling banyak terjadi dalam kelompok *adult stem cells* ini, di mana setiap tahun ada sekitar 45.000 transplantasi (Fisher, 2012). Kendati demikian, kelemahan *adult stem cells* adalah bahwa jenis sel punca ini hanya dapat diubah menjadi beberapa jenis sel. Sel ini juga rentan mengalami deviasi, sehingga dapat berubah menjadi kanker bagi manusia yang dihindangkannya. Hingga kini penelitian dan transplantasi *adult stem cells* menjadi contoh kemajuan bidang pengobatan karena kemampuannya menyembuhkan banyak penyakit, terutama terkait dengan penyakit darah, walaupun efek buruknya harus dipertimbangkan pula.

2.2.2. Plasenta manusia

Sel punca plasenta diperoleh dari organ dan sel yang terbentuk dari janin. Terdapat dua organ yang menjadi sumber sel punca jenis ini: plasenta bayi dan *umbilical cord blood* atau darah tali pusar. Anthony Fisher mengatakan bahwa darah tali pusar mengandung banyak sekali sel punca yang dapat digunakan untuk pengobatan. Banyak ari-ari hasil proses kelahiran yang hingga saat ini disimpan sebagai cadangan sel punca untuk pengobatan.

2.2.3. Sel-sel manusia yang diprogram kembali

Penelitian selanjutnya juga menunjukkan bahwa terdapat sel-sel manusia yang kendati sudah mengalami spesialisasi, dapat di-*reprogrammed* kembali. Dalam jenis ini, sel multipotens dari jaringan dewasa dapat diubah menjadi sel punca pluripotens (Imantika, 2014). Sel punca jenis ini dapat digolongkan sebagai *induced pluripotent stem cells* (iPS) karena kemampuannya untuk berubah (terprogram ulang) menjadi sel lain terjadi akibat proses rekayasa (*induced*) dari luar.

2.2.4. Pseudo-manusia

Jenis ini menerangkan adanya sel punca yang muncul dari organ hewan yang mirip dengan manusia, atau dibuat sehingga seperti manusia. Organ, jaringan atau sel dari hewan pseudo-manusia ini biasa pula digunakan dalam konteks transplantasi organ (xenotransplantasi), bukan hanya pengambilan sel punca. Karena dinilai memiliki kemiripan tertentu dengan manusia, organ dari hewan tertentu dapat diambil untuk kemudian dicangkokkan kepada tubuh manusia dan

menggantikan organnya. Contoh dari penggunaan organ pseudo-manusia ini adalah transplantasi jantung babi kepada manusia, yang pada percobaan September 2023 lalu sempat dicoba dan diberitakan berhasil (CNN Indonesia, 2023). Beberapa langkah lain terkait sel punca pseudo-manusia melibatkan sel manusia sungguhan, namun dengan mematikan atau menghilangkan beberapa gen tertentu, untuk menjamin bahwa sel punca tidak akan berkembang menjadi embrio manusia. Kendati terlihat “tidak berurusan” dengan embrio manusia, tetap saja penggunaan sel dari manusia menjadi bahan perdebatan di bidang etika.

2.2.5. Hibrida (*campuran*) antara hewan dan manusia

Ide dari penumbuhan sel punca jenis ini adalah penyusunan organ hibrida antara hewan dan manusia. Banyak penyusunan organ hibrida ini juga dilibatkan dalam transplantasi organ, dan tidak terbatas pada pengambilan sel punca. Pada tubuh hewan tertentu akan “dimasukkan” sel manusia, atau terkadang juga digunakan sel telur manusia. Proses ini bertujuan untuk menghasilkan organ yang kendati berasal dari hewan, namun juga cenderung sesuai dan dapat diterima oleh tubuh manusia. Selain masalah etis, sel punca hibrida juga beresiko mengakibatkan mutasi virus penyakit tertentu dari hewan ke manusia.

2.2.6. Embrio manusia

Sel punca jenis ini diambil dari proses pengembangan embrio, kurang lebih melalui metode yang mirip dengan *in vitro fertilization* (IVF). Embrio dihasilkan dalam tabung cawan patri, dan dari embrio tersebut dapatlah dikembangkan sel atau organ-organ tertentu yang akan digunakan sebagai pengganti sel atau organ manusia lain yang sudah berkurang fungsinya. Cara pengambilan sel punca embrionik adalah dengan mengambil sel dari embrio pada masa *blastocyst* (sekitar hari kelima atau keenam setelah pembuahan), yang pasti akan berakibat pada kematian embrio sendiri. Penelitian pada sel punca jenis ini banyak mengalami penolakan, terutama karena penggunaan embrio manusia yang dianggap tidak sesuai dengan prinsip etis. Selain itu, manfaat terapeutik dari penggunaan sel punca embrionik dalam konteks klinis juga belum terlalu tampak dibanding sel punca jenis lain, seperti *adult stem cells*.

3. Perdebatan mengenai Sel Punca

Sebelum masuk dalam penjelasan, penting untuk memahami terlebih dahulu duduk perkara perdebatan seputar sel punca. Diskusi sel punca biasa berada dalam dua jenis tataran, yakni penelitian sel punca (sebagai riset ilmu) dan aplikasi sel punca sendiri (sebagai sarana pengobatan). Kendati keduanya mendapat penolakan dari Gereja dan pandangan moral modern, terdapat dasar-dasar alasan tertentu yang menyebabkan pentingnya pemahaman atas perbedaan keduanya.

Pembahasan akan berpusat pada sel punca embrionik (*embryonic stem cells*). Kebanyakan perdebatan soal penelitian sel punca memang berkaitan dengan penggunaan embrio manusia. Pada satu sisi, sel punca embrionik menjanjikan jenis sel punca yang sangat efektif untuk menggantikan sel atau jaringan yang sakit. Kemampuan diferensiasi totipotens dan pluripotens hanya dapat dilakukan oleh zigot atau sel embrio, sedangkan *adult stem cells* hanya dapat berdiferensiasi secara multipotens. Penelitian yang cukup mendalam memang belum dilakukan oleh para peneliti, yang

sejak lama ingin mendalami seluk-beluk penggunaan sel punca embrionik, namun potensinya dinilai cukup menjanjikan. Kendati demikian, pada sisi yang berlawanan, penelitian terhadap embrio secara tanpa sadar berpotensi menjadikan embrio sebagai objek yang dapat diperlakukan sedemikian rupa, sekehendak hati peneliti dan penggunaanya. Hal ini menjadi masalah karena terdapat anggapan bahwa sejak menjadi embrio yang belum lahir sekalipun, embrio tetap merupakan manusia yang patut dihargai martabatnya. Kedua kepentingan ini akan saling diperlawankan hingga masa selanjutnya.

3.1. Prinsip Etika dan Moral Kristiani

Konsep etika dalam pandangan umum selalu berkaitan dengan kehidupan manusia, terutama mengenai bagaimana seorang manusia harus diperlakukan secara adil dan layak sesuai nilai yang berlaku. Pada pembahasan berikut dijelaskan beberapa prinsip etis penting yang akan membantu kita melihat sejauh mana tinjauan atas perkara yang akan kita lihat nanti.

Nonmaleficence dan *beneficence* merupakan dua prinsip bioetika yang berlaku saling melengkapi. *Nonmaleficence* menunjuk pada maksim atau kewajiban untuk tidak menimbulkan luka (*harm*) pada pasien (*primum non nocere*). Prinsip ini bisa dipahami baik dari segi fisik (menyakiti, melukai) maupun secara psikis (membohongi, memperlakukan tidak adil). Bersamaan dengan semakin luasnya kesadaran akan nilai-nilai yang dibutuhkan manusia (kebebasan, hak milik, privasi), makna dari *harm* sendiri menjadi ikut meluas, namun intinya tetap saja jelas: tidak diperkenankan menimbulkan kerugian apapun. Dalam beberapa kasus, memang acap terjadi bahwa tindakan melukai merupakan syarat atau risiko yang harus diambil agar penyembuhan dapat terjadi. Penilaian etis dalam kasus ini pun dilakukan dengan melihat tujuan dari tindakan melukai. Harus ada nilai lebih tinggi yang ingin dikejar, sehingga orang terpaksa “melanggar” atau “melalaikan” (*negligence*) tata aturan tertentu (Beauchamp, 1994).

Autonomy menunjuk pada hak setiap manusia untuk dihargai sebagai pribadi individu. Konsep *autonomy* biasa mengarah pada nilai-nilai lain yang lebih sempit, seperti privasi, hak memimpin diri sendiri (*self-governance*), pilihan individu, dan sebagainya. Dalam konsep *autonomy* diandaikan bahwa setiap tindakan otonom mensyaratkan adanya tiga hal: intensional (dengan maksud tertentu), ada pemahaman terkait tindakan, dan bebas dari pengaruh (paksaan, bujukan) pihak lain (Beauchamp, 1994). Setiap tindakan kedokteran merupakan tindakan individu, karena pengaruhnya yang tidak kecil terhadap diri pasien. Dari sebab itu, tiga unsur dalam prinsip *autonomy* perlu selalu diperhatikan dan dilaksanakan.

Konsep *justice* juga dimasukkan sebagai prinsip penting dalam bioetika. Prinsip ini mengandaikan situasi di mana setiap pribadi mendapat keuntungan atau kerugian tertentu. Keuntungan maupun kerugian ini dipengaruhi oleh kepemilikan atau keadaan mereka, entah karena apa yang *telah dilakukan* (produktivitas) atau *didapatkan* (menunjuk pada luka yang disebabkan orang lain) (Beauchamp, 1994). Dalam perwujudan bioetis, prinsip ini biasanya muncul dalam bentuk perlakuan yang setara terhadap setiap pasien. Prinsip yang sama juga menjadi pertimbangan untuk meminta persetujuan atau *consent* setiap tindakan medis akan dibuat. Dalam standar medis, persetujuan perlu dimintakan terlebih dahulu sebelum tindakan, baik dari

pihak pendonor maupun terdonor. Persetujuan ini pun harus dimintakan setelah kedua belah pihak menerima informasi dengan sejelas-jelasnya, dan dapat dipastikan memahami informasi tersebut, sehingga dapat mempertimbangkan tindakan ini baik-baik, dengan melihat keuntungan maupun kerugian tindakan ini bagi dirinya maupun bagi orang lain.

Patokan konsep bioetika di atas dapat kita gunakan untuk melihat pertimbangan etis dari penggunaan sel punca. Proses penumbuhan, pengambilan, hingga pemasangan dan terapi lanjutan dari pengobatan sel punca harus memperhatikan prinsip *non-maleficence* dan *beneficence*. Luka yang dihasilkan dari proses ini harus dibuat seefektif mungkin, sehingga tidak melukai pendonor sekaligus tidak merugikan penerima. Selain itu, *autonomy* atau hak manusia sebagai individu tetap harus dihormati. Baik pendonor maupun penerima harus memastikan tiga hal ini sebelum tindakan: kesadaran akan maksud dari tindakan, pemahaman mengenai tindakan, serta persetujuan yang bebas dari paksaan atau ancaman. Terakhir, prinsip *justice* juga harus diterapkan di antara kedua pasien. Tindakan sebisa mungkin menghasilkan kebahagiaan bagi kedua belah pihak, atau setidaknya bila kerugian yang didapat, hendaknya kerugian tersebut disadari sebagai risiko pengorbanan atas kebahagiaan yang lebih besar. Prinsip *justice* hendaknya juga diperlihatkan melalui tindakan yang tidak membedakan pasien, baik pendonor maupun penerima. Demikianlah prinsip-prinsip di atas menunjukkan batas yang harus ditaati dalam menjalankan segenap tugas kedokteran dan menanggapi masalah-masalah bioetis, termasuk dalam hal ini penggunaan sel punca.

Gereja Katolik sendiri memiliki pandangan dan berbagai penjelasan mengenai moral hidup. Dalam bagian ini, penulis hanya akan memperlihatkan dua poin besar di antaranya, yang kiranya akan sangat berguna untuk diskusi kita nanti. Kedua poin tersebut adalah mengenai batas hidup manusia (kapan manusia mulai menjadi manusia) serta penggunaan cara-cara yang wajar untuk mempertahankan kehidupan (terkait penggunaan teknologi yang menjunjung martabat manusia dan sebagainya).

Gereja berkomitmen untuk senantiasa membela keluhuran martabat manusia. Dalam keyakinannya, Gereja Katolik melihat manusia sebagai makhluk istimewa yang diciptakan menurut gambar Allah. Manusia diciptakan sebagai satu-satunya ciptaan yang dikehendaki Allah *demi dirinya sendiri*, serta dipanggil untuk ambil bagian dalam kehidupan ilahi-Nya melalui pengenalan dan cinta kasih (Kompendium Katekismus Gereja Katolik par. 66). Karena keadaan manusia sebagai gambaran Allah sendiri, Gereja meyakini bahwa martabat pribadi manusia patut dijunjung tinggi, seperti tertulis dalam *Gaudium et Spes* art. 14.

Karena luhurnya martabat manusia, Gereja menekankan bahwa kehidupan manusia perlu mendapat pembelaan, bahkan sejak fase paling awal (tahap pembuahan). Argumen Gereja menjelaskan bahwa karena zigot atau embrio mengarah pada terlahirnya manusia secara fisik, ia pantas untuk dihargai dan diterima sebagai manusia pula. Dalam instruksi *Donum Vitae* artikel 1 dikatakan, “*Sejak saat sel telur dibuahi, mulailah hidup baru, yang bukan hidup ayah dan bukan hidup ibu, melainkan hidup manusia baru, yang berkembang secara mandiri. Ia tak akan menjadi manusia, kalau belum manusia pada saat ini.*” Pembuahan dan perkembangan organ manusia sejak dalam kandungan memulai petualangan hidup manusia, kendati organ dan jaringan fisiknya masih

dalam tahap pembentukan. Karena martabatnya ini, kehidupan manusia tidak pernah dapat dikalahkan oleh kepentingan dan nilai lain, bahkan nilai kesehatan sekalipun.

Selain perkara pembelaan manusia dari fase awal hidupnya, poin penting dari Gereja adalah mengenai penggunaan ilmu secara wajar dan tetap menghormati martabat hidup manusia. Pada satu sisi Gereja memang mendukung penggunaan ilmu dan teknik untuk mengabdikan pada kesejahteraan manusia. Bila teknologi dapat digunakan untuk membantu proses penyembuhan secara efektif, dan tanpa efek samping yang bersifat parah dan merendahkan martabat manusia, mengapa teknologi ini tidak digunakan saja? Paus Fransiskus dalam ensiklik *Laudato Si* menjelaskan bahwa memang kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat bermanfaat dan menunjukkan keluhuran panggilan manusia dalam partisipasi atas karya Allah. Kendati demikian, intervensi manapun dalam ekosistem tidak mungkin dilakukan tanpa mempertimbangkan akibat-akibatnya (*Laudato Si* art. 131). Perkembangan pencarian ilmu yang mengabdikan kepentingannya sendiri akan menjauhkan daya akal budi terhadap nilai moral dan penghargaan atas hidup (*Donum Vitae* art. 2). Martabat manusia merupakan nilai yang lebih luhur ketimbang kesehatan manusia belaka. Meniadakan kehidupan manusia, bahkan demi nilai semulia kesehatan manusia lain, tidak dapat diterima dalam pandangan Gereja. Alih-alih mendukung penelitian semacam itu, Gereja menyuarakan pentingnya penggunaan daya nurani dalam penelitian ilmiah, demi menghindari pencarian ilmu secara tidak manusiawi dan tidak dapat diterima secara moral.

3.2. Peniadaan Hak Hidup Embrio

Salah satu masalah etis utama terkait dengan penggunaan sel punca terletak pada pengambilan sel punca embrionik, yang tentu harus “mengorbankan” embrio untuk diolah sebagai sel punca. Keberatan penting diajukan oleh pendukung sel punca embrionik terkait dengan pembatasan atas penggunaan akal budi. Pendukung penggunaan sel punca embrionik menggunakan pengalaman kemajuan ilmu zaman Perang Dunia II lalu sebagai contoh. Para korban kamp konsentrasi pada masa tersebut dikorbankan sedemikian rupa, bahkan melalui perlakuan yang tidak manusiawi, demi menjalankan penelitian dan mendapat hasil kesehatan. Pengetahuan kesehatan kita sekarang ini, harus diakui, mendapat perkembangan pesat berkat berbagai penelitian, termasuk penelitian yang sebenarnya tidak etis. Selama ini sel punca kerap kali digunakan untuk menyembuhkan bermacam penyakit dan membangun rekayasa organ tertentu yang dapat digunakan sebagai pengganti organ manusia yang telah berkurang fungsinya. Bila penelitian sel punca memiliki prospek ke depan yang sedemikian besar, lagi pula sel embrionik merupakan salah satu jenis sel punca yang paling menjanjikan, mengapa tidak diperbolehkan dan didukung saja? Apakah kita tidak diperbolehkan untuk menggunakan hasil penelitian, seandainya penelitian tersebut diperoleh melalui tindakan yang tidak bermoral?

Diskusi mengenai penelitian sel punca menjadi lebih dalam bila membahas sejauh mana embrio dianggap sebagai pribadi manusia. Sejak kapanakah “seorang” bakal manusia dapat dikatakan menjadi manusia? Beberapa pandangan moral sekuler maupun religius menetapkan batas yang berbeda-beda mengenai hal ini. Yudaisme mengajarkan bahwa proses merasuknya jiwa tidak dimulai sebelum 40 hari masa kehamilan. Perspektif Islam sendiri percaya bahwa jiwa merasuk

setelah janin berusia 120 hari. Kaum Protestan memiliki pendapat yang bermacam-macam: sebagian berpendapat bahwa jiwa merasuk begitu pembuahan terjadi, sementara lainnya mengatakan bahwa masuknya jiwa terjadi kemudian. Beberapa pandangan sekuler seperti Great Britain's Warnock Commission, menetapkan bahwa manusia dapat dikatakan menjadi manusia setelah pembuahan berusia 14 hari. Angka ini ditetapkan dengan patokan terbentuknya *primitive streak* yang nantinya akan membentuk sistem saraf pada manusia. Setelah *primitive streak* muncul, embrio tidak dapat lagi membelah diri menjadi dua (kembar), dan dengan demikian menyiapkan dirinya sebagai calon individu yang potensial untuk lahir menjadi manusia. Inilah pandangan yang kerap kali digunakan oleh pendukung *embryonic stem cells* untuk menegakkan argumen mereka, karena pengembangan sel punca jenis ini hanya membutuhkan zigot ketika berada dalam fase *blastocyst*, atau sekitar 5-6 hari setelah pembuahan. Bila hendak dirunut, sebenarnya Gereja Katolik pun pada beberapa abad yang lalu juga masih berada dalam pertentangan untuk memutuskan pandangannya mengenai awal hidup manusia. Thomas Aquinas, salah satu rujukan penting Gereja Katolik untuk bangunan teologinya, berpendapat bahwa jiwa rasional, jenis jiwa yang berasal langsung dari Tuhan (berbeda dengan jiwa sensitif dan vegetatif), didapatkan oleh manusia baru setelah tubuh terbentuk secukupnya (*Summa Theologica* 1, 118, 2). Bila mengacu pada pendapat Aristoteles mengenai janin laki-laki yang memperoleh bentuk manusia setelah 40 hari, dapat disimpulkan bahwa menurut Aquinas, baru setelah 40 hari pembuahanlah seorang bakal manusia dapat dikatakan manusia. Kendati Gereja Katolik sendiri tidak lagi mengikuti pandangan ini, karena ilmu modern menunjukkan fakta baru yang relatif berbeda, para pendukung sel punca embrionik justru menggaungkan pendapat Aquinas ini untuk mendukung argumennya.

Hal yang tak kalah menarik adalah bahwa semakin lama, tidak sedikit juga pandangan para filsuf dan ahli biologi yang mendukung pendapat Gereja Katolik. Anthony Fisher mencantumkan banyak kutipan, baik dari filsuf maupun ahli biologi, yang menjelaskan bahwa organisme individu manusia dimulai dari masa pembuahan (Fisher, 2012). Para ahli tersebut menjelaskan bahwa hidup manusia dalam kandungan dimulai ketika terjadinya fusi, di mana sel sperma masuk ke dalam ovum dan membuahi sel telur. Secara filosofis, pandangan ini diteguhkan dengan pendapat bahwa embrio manusia, tidak seperti organisme lain, telah memiliki *inherent nature* atau "jiwa", sehingga sejak awal mereka sudah bertumbuh sebagai manusia. Hal ini meneguhkan pandangan Gereja Katolik bahwa jiwa seorang manusia masuk dan menyatu dengan fisik ragawi begitu pembuahan terjadi, sehingga hidup manusia dapat dikatakan dimulai persis setelah pembuahan terlaksana. Dengan kata lain, pandangan etis sekuler (didukung oleh filsuf dan ahli biologi) dan moral Kristiani sepakat bahwa zigot atau embrio dikatakan sebagai manusia bukan saja karena mereka akan menjadi manusia, melainkan karena *nature* mereka sebagai manusia telah melekat sejak masa pembuahan.

Melihat hal ini, penggunaan sel punca embrionik dapatlah dikatakan sebagai tindakan yang tidak sesuai dengan nilai etika dan moral Kristiani. Sel punca embrionik adalah usaha pembunuhan terhadap manusia, dengan kedok penelitian demi penyembuhan kesehatan. Dalam segi etika umum, produksi sel punca jenis ini mengandung pelanggaran terhadap nilai-nilai yang berlaku. Unsur pengabaian terhadap penghargaan *autonomy* zigot sebagai manusia, kewajiban *non-*

maleficient (tidak melukai atau bahkan membunuh) dan nilai *justice* (perlakuan setara) menjadikan *embryonic stem cells* tidak dapat diterima dalam sudut pandang etis. Dalam konteks moral Katolik sendiri, sel punca embrionik mendapat penolakan terutama karena sifatnya yang tidak menghargai hak hidup dan martabat manusia.

Mengenai riset teknologi, Gereja tidak pernah bersikap sepenuhnya antipati. Dalam dokumen pun Gereja menyatakan dukungannya terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan riset-riset untuk mengembangkan mutu hidup manusia. Kendati demikian, kemajuan ilmu tersebut harus didukung oleh patokan iman dan moral yang menjaganya tetap berada dalam jalur perkembangan (*Donum Vitae* 2). Martabat manusia perlu menjadi perhatian penting dalam proses memajukan hidup manusia; jangan sampai karena pengetahuan semata, walaupun dengan judul “mengembangkan martabat hidup manusia di masa depan”, justru dikorbankan martabat hidup manusia lainnya. Dengan istilah lain, Gereja berpendapat bahwa tidak semua hal yang dapat dibuat berarti harus dibuat. Walaupun *embryonic stem cells* memang sangat menjanjikan bagi kehidupan manusia, jangan sampai terjadi bahwa demi penelitiannya, dikorbankan hak hidup manusia lain, kendati kehidupan dan martabat tertentu tersebut masih berada dalam ketidakpastian ragawi. Peristiwa kelam Perang Dunia II tidak boleh dibiarkan terjadi kembali pada masa kini.

Perdebatan mengenai sel punca selalu berkaitan dengan unsur penggunaan manusia sebagai “objek” penelitian yang sifatnya merendahkan. Pada prinsipnya, Gereja Katolik memandang bahwa penelitian terhadap sel punca embrionik merupakan tindakan pembunuhan keji terhadap manusia. Pandangan ini bersumber dari pemahaman Gereja Katolik bahwa “terciptanya” manusia dimulai dari masa pembuahan, sehingga pada tahap sedini apapun setelah pembuahan, zigot atau embrio sudah dianggap sebagai manusia. Pada sisi lain, pendukung *embryonic stem cells* berfokus pada tujuan penelitian dan kesehatan. Ketimbang mendiskusikan “kemanusiaan” dari janin berumur beberapa hari atau minggu, lebih baik memajukan ilmu pengetahuan dan sarana penyembuhan dengan penelitian terhadap embrio. Hal ini menimbulkan diskusi yang terus-menerus terjadi di antara dua kubu ini.

Pandangan ini terkait dengan proses bayi tabung yang biasa terjadi. Dalam proses IVF, terdapat beberapa macam embrio yang terbentuk, sementara hanya akan ada satu embrio yang digunakan dan ditumbuhkan menjadi manusia utuh. Diperbolehkankah menggunakan embrio yang pasti akan dibuang ini untuk mengembangkan penelitian dan produksi sel punca embrionik? Tanggapan etis dari pertanyaan ini pertama-tama muncul atas dikotomi “dibuang” dan “dipakai”. Dengan dikotomi ini, seolah-olah para pendukung argumen ini membagi manusia dalam dua jenis: yang “terpakai”, “berguna”, atau “diinginkan”, serta yang “tak terpakai” atau “tak diinginkan”. Secara otomatis pembagian ini akan mendorong digunakannya jenis “kelas pertama” (yang diinginkan) dan dibuangnya jenis “kelas kedua” (yang tidak diinginkan). Pembagian ini jelas ditolak oleh prinsip etis yang menuntut kesetaraan (*justice*) bagi segenap manusia tanpa memandang keadaannya. Semua manusia adalah berharga, pula setiap embrio dan zigot adalah berharga. Penggunaan sel punca embrionik dari embrio “sampah” seperti ini justru menegaskan perendahan martabat si embrio sendiri sedemikian rupa sehingga seolah embrio ini dapat dibunuh atau diperlakukan sekehendak hati penggunanya.

3.3. Penerima Donor: Teratoma, Keamanan Obat, dan Sebagainya

Setelah sel punca terbukti dapat mengobati bermacam penyakit, muncullah berbagai sarana pengobatan tertentu yang menggunakan teknologi ini. Berbagai bentuk terapi, penanganan, maupun pengobatan dilakukan dengan teknologi sel punca (Simatupang, 2022), sebagai penemuan terbaru yang menjanjikan kesembuhan sepenuhnya bagi mereka yang sakit dan membutuhkan. Kendati demikian, kehadiran sel punca tidak saja menjadi solusi, melainkan membawa pula efek samping yang tentu tidak dapat diacuhkan. Penerima donor atau manfaat dari sel punca perlu menyadari terlebih dahulu bahwa sel punca, baik dari asal maupun proses pengambilan dan pemasangannya (konsumsinya) pada manusia, tetap memiliki risiko besar yang malah dapat membawa penyakit lain yang lebih parah.

Salah satu risiko tersebut adalah adanya *teratoma*. Teratoma adalah salah satu jenis tumor yang mengandung tiga lapisan jaringan germinal. Istilah germinal menunjuk pada potensi sel ini untuk menjadi sel benih, yang mana merupakan kekhasan dari penggunaan sel punca embrionik. Karena sel punca embrionik merupakan sel pluripotens, atau bisa berkembang menjadi berbagai jenis sel, kemungkinan untuk berubah menjadi teratoma juga menjadi sangat tinggi, bahkan terbilang sulit untuk dikendalikan setelah transplantasi (Volarevic, 2018). Salah satu penelitian yang dilakukan terhadap tikus, misalnya, menunjukkan adanya teratoma sebanyak 33-100% pada tikus yang ditransplantasi dengan sel punca embrionik.

Penelitian terkini mengenai sel punca masih berusaha mencari cara untuk meminimalkan risiko terkait teratoma ini. Salah satu cara yang saat ini dianggap paling aman adalah dengan mencoba mendiferensiasi dan mematangkan sel punca ini sebelum ditanamkan kepada penerima. Cara ini sebenarnya dianggap jitu, karena hasil tes terhadap 200 hewan yang ditransplantasi sel punca embrionik yang telah terdiferensiasi menunjukkan tiadanya teratoma. Kendati demikian, tetap saja dalam beberapa penelitian lain, teratoma ini masih menunjukkan gejala-gejala tertentu yang masih perlu diwaspadai (Volarevic, 2018).

Terapi pengobatan konsumsi pada masa kini mendapat standarnya sendiri. Untuk diterima sebagai obat yang dapat dikonsumsi, sebuah calon obat harus menjalani pemeriksaan terlebih dahulu. Pemeriksaan ini dilakukan dalam empat fase uji klinis (Widjaja, 2022). Tahap pertama pengujian masih berfokus pada keamanan obat: sejauh mana obat aman untuk dikonsumsi, terlepas dari efeknya terhadap penyakit. Obat diberikan terlebih dahulu kepada hewan dan manusia sehat dengan dosis tertentu. Tahap kedua mulai melihat sejauh mana efek farmakologis dalam tahap pertama berguna untuk pengobatan. Baru pada tahap ketiga, khasiat suatu obat benar-benar dilihat dan dibuktikan. Kendati demikian, sampai pada tahap keempat, obat yang telah diuji tadi tetap diamati, untuk melihat apakah terdapat efek buruk yang masih dapat dihasilkan oleh obat. Berkaitan dengan sel punca, pemerintah juga sudah mengeluarkan beberapa kebijakan dan pembatasan. Beberapa di antaranya adalah Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 833 Tahun 2009 tentang Penyelenggaraan Pelayanan Sel Punca serta Peraturan Badan Pengawas Obat dan Makanan Nomor 18 Tahun 2020 tentang Pedoman Penilaian Obat berbasis Sel Manusia. Hal ini dilakukan supaya aplikasi sel punca, sebagai model pengobatan degeneratif, dapat dilakukan sesuai standar pengujian dan menjadi aman untuk digunakan.

Dalam perspektif bioetika, penerapan standar obat-obatan memang dianggap perlu dilakukan demi memastikan keamanan obat dan kesehatan calon pengonsumsi. Penerapan standar merupakan bagian dari pelaksanaan prinsip *beneficence* yang dijunjung dalam konteks etika kesehatan. Prinsip ini menunjuk pada kewajiban setiap pelaku atau penyedia jasa maupun alat kesehatan untuk mengusahakan apa yang terbaik, atau sebanyak-banyaknya keuntungan bagi pasien atau pengguna (Beauchamp, 1994). Apa yang dihasilkan oleh tenaga kesehatan, sebisa mungkin diolah dan dipastikan sedemikian rupa, sehingga bukan saja terjamin aman, melainkan juga berkhasiat dan membantu penggunaannya mencapai kesehatan serta hidup yang bermutu. Dengan adanya prinsip ini, dapatlah dipahami adanya syarat-syarat dalam standar yang acapkali terkesan memperlama atau menghambat obat untuk segera diakses oleh khalayak yang membutuhkan. Penerapan standar dilakukan dengan tujuan menjamin bahwa obat-obatan yang dikonsumsi akan menghasilkan khasiat yang positif bagi tubuh siapapun yang mengonsumsinya.

Dengan demikian, banyaknya standar yang membatasi penggunaan sel punca menjadi dapat diterima. Produksi sel punca sendiri cenderung tidak mudah dilakukan, karena sel perlu ditumbuhkan dan diolah terlebih dahulu sebelum dapat digunakan. Tidak semua jenis sel punca dapat ditumbuhkan dengan mudah, apalagi di tempat-tempat tanpa fasilitas yang lengkap. Selain fasilitas yang harus memadai sungguh, sel punca juga membutuhkan biaya produksi yang tidak sedikit, serta keahlian khusus. Terlebih lagi, dalam proses standarisasi pengobatan, kemampuan pengobatan sel punca ternyata belum mampu lolos dan dinilai teruji secara baik, karena tidak semua manusia cocok dengan pengobatan metode sel punca.

Melihat semua halangan tadi, dapat dipahami bahwa sel punca memang masih sangat dibatasi untuk digunakan sebagai metode pengobatan terbaru. Walaupun tidak sepenuhnya diakui, sel punca nyatanya tetap diperkenankan untuk digunakan dalam proses pengobatan, kendati dalam jumlah yang sangat terbatas. Aplikasi sel punca sebagai metode pengobatan di Indonesia baru dilakukan di beberapa rumah sakit besar Indonesia, seperti RSUP Nasional Dr. Cipto Mangunkusumo (Kemkes.go.id, 2021). Diharapkan pada tahun-tahun mendatang, penelitian terhadap sel punca dapat menghasilkan metode terapi yang lebih aman dan mendukung kesehatan semua orang.

3.4. Pendorong dan Penyimpanan *Stem Cells*

Selain terkait dengan penerima donor, masalah bioetika juga terkait dengan pihak pendonor. Prinsip-prinsip bioetika mengenal adanya persetujuan pendonor (dan tentu juga terdonor). Sebelum tindakan medis pengambilan donor dilakukan, pihak pendonor harus selalu dimintai persetujuan atau *consent*, yang sebisa mungkin diberikan dalam wujud tertulis. Persetujuan ini harus disertai pula dengan penjelasan lengkap dan jelas mengenai tindakan medis yang dilakukan serta pengaruhnya bagi tubuh pendonor.

Bila kita kembali pada permasalahan embrio, prinsip ini akan membawa kita pada pertentangan yang berbeda. Manusia telah memulai perjalanannya sebagai manusia sejak terjadinya pembuahan, sehingga bahkan embrio atau janin pun sudah dapat dikatakan sebagai manusia. Seorang embrio atau janin tentu tidak dapat dimintai persetujuan tentang tindakan medis pengambilan sel pada

dirinya. Persetujuan hanya dapat diminta dari si ibu atau orangtua, namun itu pun sebenarnya tidak mencukupi bagi tindakan medis.

Selain perkara persetujuan, tema lain yang juga menjadi pertimbangan adalah tersedianya bank untuk penyimpanan sel punca. Praktek penyimpanan sel punca sebenarnya telah beberapa kali dilakukan, misalnya dengan adanya ide untuk menyimpan ari-ari manusia (plasenta), karena organ ini diketahui memiliki potensi untuk dijadikan sel punca dan efektif untuk pengobatan. Kendati demikian, masih terdapat beberapa masalah yang menyertai. Pertama, ari-ari seorang manusia hanya dapat digunakan secara eksklusif bagi manusia itu sendiri. Kedua, penyimpanan plasenta memerlukan wadah dan proses yang terbilang rumit dan mahal. Pada sisi lain, plasenta ini belum tentu digunakan oleh pemiliknya, karena penggunaannya baru menunggu penyakit parah diderita oleh si pemilik.

3.5. Penggunaan sel punca jenis lain

Pengembangan sel punca mendorong para peneliti untuk mulai memikirkan bagaimana sel, jaringan dan organ-organ manusia dapat direkayasa sendiri seturut kebutuhan dan keinginan. Secara etis sebenarnya tidak semua jenis sel punca memiliki permasalahan. Beberapa jenis sel punca, seperti *adult stem cells* dan *re-programmed cells*, tidak dilarang, dan bahkan sangat didukung, dalam kajian etis. Penemuan cara-cara pengobatan baru, sejauh tidak cenderung merendahkan martabat manusia, mendapat dukungan sepenuhnya sebagai usaha untuk merawat dan membangun kehidupan yang lebih berkualitas. Berbeda dengan kedua jenis ini, tiga jenis sel punca lain mendapat penolakan karena adanya unsur perendahan martabat manusia. Jenis-jenis sel punca ini menggunakan semacam tubuh “*embryoid*”, yang menyerupai embrio manusia, namun kehilangan hal-hal esensial untuk menjadi embrio manusia tersebut.

Pseudo-manusia dan hibrida hewan-manusia merupakan ide yang masih diperdebatkan nilai etisnya. Seperti dijelaskan di atas, kedua jenis sel ini hendak mewujudkan suatu sel “seperti manusia” dengan campur tangan sebagian sel manusia di dalamnya. Kedua jenis sel punca ini hendak membentuk suatu tubuh “*embryoid*” yang *seperti*—namun *bukan*—embrio manusia, dan bisa menjadi jalan alternatif untuk menghasilkan sel punca. Masalah muncul ketika kita bahkan tidak dapat memastikan sejauh mana kedua jenis sel punca ini adalah manusia. Gereja Katolik sendiri mengemukakan pandangan bahwa pembentukan organisme yang merupakan campuran manusia dan bukan-manusia tidaklah sesuai dengan penghormatan terhadap kodrat manusia, yang telah diciptakan dan ditebus oleh Allah sendiri. Penciptaan organisme seperti ini bahkan disebut pula sebagai tindakan ganjil yang mengerikan (*monstrous act*) melawan martabat manusia (Fisher, 2012).

4. Kesimpulan dan Saran

Hingga saat ini, perdebatan bioetika dan moralitas ini masih berlangsung. Setiap kubu tentu memiliki sudut pandang dan kepentingannya masing-masing. Sementara pihak saintis berfokus pada usaha untuk membela martabat manusia yang sakit (pasien), para etikawan dan moralis

(khususnya moralis Katolik) lebih memilih untuk membela martabat manusia yang berisiko menjadi korban, seperti misalnya dalam kasus sel punca embrionik.

Apa yang sebenarnya diperjuangkan melalui perdebatan ini? Perdebatan pada dasarnya selalu mencari cara terbaik untuk membela manusia. Bagaimanapun, hal yang harus selalu ditegakkan adalah pembelaan terhadap martabat dan hak hidup manusia. Manusia memiliki hak untuk hidup dan bertahan hidup. Dalam pandangan total pro-sel punca, hak untuk bertahan tersebut perlu dibela sekuat-kuatnya menggunakan segala daya dan upaya yang tersedia. Tersedianya berbagai sarana dan pengetahuan pada masa sekarang merupakan dukungan besar terhadap gerak ini. Pada sisi lain, pandangan yang lebih selektif tentang sel punca (diwakili dalam hal ini oleh Gereja Katolik) hendak menawarkan jalan kedokteran yang lebih berpedoman pada etika, terutama terkait penghargaan terhadap martabat manusia dalam lingkup yang lebih besar. Kendati ilmu dan teknologi kedokteran telah berkembang pesat, gerak kemajuannya tidak boleh dibiarkan seluas-luasnya sampai menembus batas-batas etika dan martabat manusia. Ilmu dan teknologi tetap perlu diarahkan pada kesejahteraan manusia, pada pelayanan yang menyembuhkan yang satu tanpa perlu mengorbankan yang lain dengan porsi yang terlalu besar. Hal-hal yang terbilang “sederhana” seperti persetujuan pendonor dan terdonor, pengetahuan mengenai tindakan medis, bahkan penggunaan sel yang dianggap “terlampau kecil sebagai manusia” seperti embrio, tetap harus menjadi pertimbangan etis yang diletakkan sebagai dasar tindakan kedokteran apapun.

Pandangan yang lebih luas mengenai martabat inilah yang menurut saya perlu untuk dikembangkan. Apa yang dimaksud dengan pembelaan terhadap hak hidup dan martabat manusia tidak sebatas berarti pengembangan ilmu dan teknologi semata. Penggunaan ilmu yang benar kiranya perlu selalu memperhatikan prinsip yang lebih tinggi, yakni penghormatan terhadap nilai luhur dari hidup manusia. Hal inilah yang harus diangkat oleh etika. Pembelaan tersebut bukan hanya dilakukan dengan cara tidak membunuh, melainkan juga dengan cara merawat dan berperan aktif dalam menjaga hidup tetap berjalan dengan segenap keluhuran yang dipunyainya.

Tanggung jawab semua pihak adalah menyelamatkan sebanyak-banyaknya jiwa. Namun di sisi lain, perlulah dipikirkan supaya penyelamatan tersebut menggunakan cara yang wajar, etis, serta bermanfaat bagi semua orang. Wajar, berarti penggunaan teknologi diizinkan sejauh membantu, tidak perlu mengupayakan terlalu banyak, apalagi dengan risiko dan biaya yang terlampau mahal untuk pengobatan yang terbilang tidak demikian penting. Etis, berarti penggunaan cara-cara yang sesuai dengan prinsip etika, seperti adanya persetujuan, pemahaman, fokus pada kebaikan pasien dan sebagainya. Bermanfaat bagi setiap orang sendiri berarti bahwa pengobatan dan tindakan medis tidak perlu dilakukan dengan mengorbankan kepentingan orang lain, sejauh tidak sangat diperlukan.

5. Penutup

Penggunaan sel punca merupakan bukti kemajuan ilmu pengetahuan. Bagian awal tadi menjelaskan kepada kita bagaimana sel punca dapat digunakan untuk menyelesaikan berbagai masalah kesehatan. Dalam batasan tertentu, sel punca diperbolehkan, bahkan didorong, untuk membantu meringankan atau mengobati penderitaan fisik yang dialami manusia. Dengan

kemungkinan penggantian sel, hampir dapat dipastikan bahwa segenap sel dalam tubuh manusia dapat diperbarui, sehingga tidak ada lagi penyakit yang tidak dapat disembuhkan. Pada sisi lain, kemajuan ini ternyata berjalan tidak seiringan dengan perkembangan nilai etis. Unsur keamanan dari sel punca, secara khusus sebagai obat, ternyata belum cukup tinggi untuk dapat dipercaya menyembuhkan tubuh manusia. Selain itu, terdapat risiko besar perendahan martabat manusia melalui adanya sel punca. Organ tubuh manusia menjadi layaknya tempat belajar ataupun ladang pengobatan semata, bukan sebagai bagian dari pribadi manusia yang pantas dihormati. Perhatian secara khusus ditujukan kepada sel punca embrionik, yang dibuat dengan “mengorbankan” sel embrio pada tahap tertentu. Perilaku ini dianggap sebagai tindak pembunuhan yang keji, khususnya dalam pandangan Gereja Katolik.

Akhirnya pemahaman mengenai sel punca mengajak kita untuk berefleksi mengenai kemajuan peradaban kita sendiri. Kemajuan ilmu pengetahuan ternyata harus berjalan beriringan dengan nilai etis dan moral. Semakin maju ilmu pengetahuan, semakin banyak solusi untuk “memperkecil penderitaan dan meningkatkan produktivitas”, acapkali pengetahuan malahan membuat penderitaan baru karena berbelok arah dari nilai-nilai etika. Bila diteruskan, pengembangan sel punca embrionik nantinya akan berbalik arah: dari yang semula bertindak demi martabat manusia (menolong penderita penyakit) menjadi justru melalaikan martabat manusia (membunuh, menyebar gagasan bahwa tubuh manusia dapat diperlakukan seenaknya). Pelaksanaan tindakan kesehatan perlu senantiasa berjalan selaras dengan prinsip etis, sehingga kemajuan yang diperoleh menjadi benar-benar bermanfaat bagi kemajuan peradaban manusia.

Referensi

- Anthony, F. (2012). *Catholic Bioethics for a New Millenium*. Cambridge University Press.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica (translated by Fathers of English Dominican Province)*. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf
- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (1994). *Principles of Biomedical Ethics* (Fourth Edition). Oxford University Press.
- Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI. (2006). *Hormat terhadap Hidup Manusia Tahap Dini*. Grafika Mardi Yuana.
- Dwipa A., G. & Oktawati, S. (2021). Potensi Terkini Periodontal Ligamen Stem Cell sebagai Terapi Regeneratif Periodonsium: Tinjauan Pustaka. *B-Dent*, 8(2), 102-108.
- Godlstein, L. S. B. & Schneider, M. (2010). *Stem Cells for Dummies*. Wiley Publishing.
- Greif, K. F. & Merz, J. F. (2007). *Current Controversies in the Biological Sciences*. The MIT Press.
- Imantika, E. (2014). Peran Sel Punca (*Stem Cells*) dalam Mengatasi Masalah Infertilitas pada Wanita. *Medula*, 2(2), 47-55
- Mahendra, C. (2022). Terapi Berbasis Sel: Perkembangan Terkini. *Cermin Kedokteran*, 49(3), 138-142.

- Pellegrino, E. D., Harvey, J. C., & Langan, J. P. (Ed.). (1990). *Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*. Georgetown University.
- Rantam, F. A., Ferdiansyah, & Purwati. (2014). *Stem Cell: Mesenchymal, Hematopoetik, dan Model Aplikasi*. Airlangga University Press.
- Research, Committee on the Biological and Biomedical Applications of Stem Cell. (2003). *Stem Cells and the Future of Regenerative Medicine*. National Academy press.
- “RSCM Hadirkan Layanan Stem Cell and Metabolites Clinic RSCM Kencana”. *Kemkes.go.id*. 28 Juni 2021. <https://yankes.kemkes.go.id/read/311/rscm-hadirkan-layanan-stem-cell-and-metabolites-clinic-rscm-kencana>
- Simatupang, E., dkk. (2022). Terapi Sel Punca Sebagai Inovasi dalam Pengobatan Penyakit Autoimun untuk Mempertahankan Sistem Imunitas Tubuh Manusia. *Jurnal Biologi Papua*, 14(1), 78-86.
- Suparno, A. C., Rubinadzari, N., & Kasasiah, A. (2022). Generasi Berikutnya: Sel Punca Mesenkim Sebagai Sistem Penghantaran Obat Berbasis Sel. *Farmasetika*, 7(2), 121-140.
- Thontowi, D. (2010). Sel Punca. *Saintika Medika*, 91-96.
- Volarevic, V., dkk. (2018). Ethical and Safety Issues of Stem Cell-Based Therapy. *International Journal of Medical Sciences*, 15(1), 36-45.