e-ISSN: 2988-2311
p-ISSN: 2988-5434

DIVINITAS
JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI KONTEKSTUAL
Volume 02 Nomor 01 Januari 2024: 163 - 182

AGAMA EKOLOGIS DAN WACANA NON-HUMAN TURN

M. Rodinal Khair Khasri [a,1,*]
M. Ali Ilyas [b,2]

[a] *Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Indonesia*
[b] *Fakultas Sains, Teknik dan Terapan, Universitas Pendidikan Mandalika Mataran, Indonesia*

[1] *m.rodinal.k@mail.ugm.ac.id*
[2] *ilyasmyung@gmail.com*

[*] *corresponding author*

ARTICLE INFO
Submitted : 15-11-2023
Accepted : 06-02-2024

Keywords:
Actor-Network Theory,
Ecological Religion,
Nonhuman Agency,
Anthropocentrism,

ABSTRACT

This article discusses the difference between posthuman discourse and nonhuman discourse in the context of ecological religion. Unlike posthuman discourse, which has teleological elements, nonhuman discourse emphasizes that humans interact with nonhuman entities without seeking the transformation of humans into non-humans. The article proposes that it is important to understand the relationship between humans and nature as a nonhuman agency, rather than merely as nonhuman entities. This is aimed at reconstructing the ontological basis of ecological religious discourse to avoid being trapped in an anthropocentric paradigm. This research adopts the conceptual frameworks of Actor-Network Theory and the Politics of Things developed by Bruno Latour to view the relationship between humans and nature in a broader and non-teleological context. The analytical methods used in this research are philosophical approaches and literature review. Both approaches are used to find the philosophical foundation of ecological religious discourse and its correlation with the Non-human Turn. The research results show that at the epistemic level, human subjectivity is crucial in determining attitudes toward the conceived reality. However, at the ontological level, there is a space untouched by human thought and consciousness, implying a postponement/suspension of moral judgment that is not final. In particular, in moral consensus, the actors involved also

DOI: https://doi.org/10.24071/div.v2i1.7530
https://e-journal.usd.ac.id/index.php/Divinitas
E: divinitas@usd.ac.id

This work is licensed under a CC BY-SA
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

include non-human entities. Consequently, the understanding of the ideal attitude toward nature should use a phenomenological approach that focuses on the consequences of the objectification of the subject toward the world beyond itself.

ABSTRAK

Artikel ini membahas perbedaan antara wacana posthuman dan wacana nonhuman dalam konteks agama ekologis. Berbeda dengan wacana posthuman yang memiliki elemen teleologis, wacana nonhuman menekankan bahwa manusia berinteraksi dengan entitas nonhuman tanpa mencari transformasi manusia menjadi non-manusia. Artikel ini mengusulkan bahwa penting untuk memahami hubungan manusia dengan alam sebagai nonhuman agency, bukan sekadar sebagai entitas nonhuman. Hal ini bertujuan untuk merekonstruksi basis ontologis wacana agama ekologis agar tidak terperangkap dalam paradigma antroposentrisme. Penelitian ini mengadopsi kerangka pikir Actor-network Theory dan Political of Things yang dikembangkan oleh Bruno Latour untuk memandang hubungan antara manusia dan alam dalam konteks yang lebih luas dan tidak teleologis. Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filsafat dan literature review. Kedua pendekatan ini digunakan untuk menemukan fondasi filosofis perihal wacana agama ekologis dan korelasinya dengan Non-human Turn. Adapun hasil penelitian menunjukkan bahwa di level epistemik, subjektivitas manusia krusial dalam penentuan sikap terhadap realitas yang dikonsepsikan. Namun, di level ontologis, ada ruang sisa yang tak terjamah oleh pikiran dan kesadaran manusia yang mengimplikasikan adanya penundaan/ penangguhan moral judgement sehingga tidak bersifat final. Terutama, di dalam konsensus moral, aktor yang terlibat juga mencakup entitas non-human. Konsekuensinya, pemahaman tentang ideal sikap terhadap alam semestinya menggunakan pendekatan fenomenologis yang berfokus pada konsekuensi objektivikasi subjek terhadap dunia di luar dirinya.

PENDAHULUAN

Pandemi Covid-19 menyisakan banyak permasalahan terutama perihal fungsionalitas masing-masing domain dalam kehidupan manusia, sebagai contoh yaitu fungsionalitas agama

dalam kehidupan praktis manusia. Agama menawarkan beragam "keuntungan" bagi penganutnya. Salah satu yang paling penting adalah persoalan keselamatan yang ditangkap oleh kehidupan praktis sebagai poin yang paling aplikatif karena berhubungan langsung dengan ide reflektif atas permasalahan hidup yang dianggap nyata seperti kemiskinan, kejahatan, penderitaan, dan jenis lainnya yang tercakup oleh permasalahan kejahatan (*problem of evil*).

Ketidakpastian yang inheren di dalam momen pandemi tidak serta-merta terselesaikan bersamaan dengan deklarasi organisasi kesehatan nasional maupun dunia atas berakhirnya pandemi. Jika dipahami secara radikal, ketidakpastian selalu menyertai proses mengada dari setiap entitas baik yang berkesadaran maupun yang tidak. Bahkan, masa lalu yang juga dianggap telah pasti karena sudah "dilalui" sejatinya tetap dalam suatu bentuk yang tidak pasti. Ketidakpastian ini relatif terhadap subjektivitas manusia yang terbatas dalam menangkap realitas, termasuk masa lalu, kini dan bahkan masa depan.

Agama sesungguhnya juga berhadapan dengan permasalahan ketidakpastian yang menuntutnya—baik secara ritual maupun metode menanganan masalah—untuk selalu relevan dengan upaya penyelesaian masalah, setidaknya dalam level keyakinan. Jika agama dituntut untuk mendemokratisasi metode penyelesaian masalah atas realitas yang tidak pasti, maka tentu akan mereduksi nilai agama itu sendiri. Sebagai contoh, di dalam mendefinisikan virus, termasuk Covid-19, pendekatan agama tidak selalu mengarah pada kesimpulan yang rigid dan solutif terkait substansi virus yang menjadi persoalan. Agama cenderung menawarkan jalan keluar yang sangat normatif. Namun, terlepas dari solusi mana yang lebih efektif—sains, agama, atau domain lainnya—fungsionalitas agama tetap relevan dan linier dengan dinamika kebutuhan manusia. Penelitian ini menekankan pada bagaimana pandangan dunia (*worldview*) agama dalam menyikapi dualitas realitas natural dan supranatural. Dalam konteks penelitian ini, kedua realitas tersebut mencakup lokus entitas non-human yang dalam konteks agama juga meliputi entitas non-konkrit yang diyakini eksis. Terdapat banyak ayat yang sangat *human-centric* yang memperjelas dan melegitimasi manusia untuk menempati posisi tertinggi dalam puncak hirarki realitas.

Meskipun dalam beberapa tradisi esoterisme Tuhan ditempatkan sebagai puncak hirarki realitas, namun pernyataan apapun yang diungkapkan dalam menjelaskan dunia, terlebih dalam membangun konsep tentang Tuhan, "belas-kasih" subjektivitas tidak akan pernah absen. Artinya, kemungkinan konsep-konsep tentang dunia non-manusia sangat bergantung pada preferensi nilai, pengetahuan, bahkan prinsip metafisik subjek. Adapun pertanyaan atau permasalah penelitian yang hendak dijawab melalui penelitian ini adalah "Apakah wacana agama ekologis dapat berkembang melampaui kungkungan antroposentrisme?" Pertanyaan tersebut kongruen

dengan mekanisme umum dalam agama-agama yang menitikberatkan hubungan manusia dengan alam berdasarkan fungsionalitas.

Hampir semua agama memiliki ajaran menjaga alam. Namun, motif aksiologisnya adalah penekanan pada pemahaman bahwa dunia di luar diri manusia merupakan penyedia kebutuhan untuk hidup dan oleh sebab itu harus dijaga agar sumber daya tersebut tetap dapat tersedia secara berkelanjutan. Di sisi lain, meski mengklaim bahwa mereka bukan bagian dari kaum metarialis dalam memahami alam, kaum mistikus sesungguhnya tidak dapat sepenuhnya terbebas dari orientasi pragmatis maupun utilitarian di dalam memahami keberadaan dunia di luar manusia. Secara ontologis, permasalahannya terletak pada prinsip metafisik bahwa keberadaan entitas non-manusia bergantung pada "belaskasih" subjektivitas yang dimiliki manusia sebagai subjek yang berkesadaran dan mampu berpikir. Belaskasih tersebut sejatinya merupakan penekanan yang esensialis, bahwa status ontologis dunia di luar manusia bergantung pada esensi yang diberikan subjek melalui pemaknaan-pemaknaan yang berbasis pada intensionalitas. Dengan kata lain, dunia di luar manusia diberi esensi oleh pikiran dan kesadaran manusia. Posisi ini tentu secara jelas relevan dengan pandangan antirealis. Di dalam konteks agama, khususnya dalam konteks kreasionisme—Tuhan dan ciptaan-Nya/ non-Tuhan terpisah, dihubungkan dengan prinsip kausalitas yang mutlak— tetap ada realitas yang diyakini mandiri dari pikiran dan kesadaran manusia. Namun, pandangan yang mengambil jarak secara ekstrim dari dunia, seperti kaum environmentalis radikal yang berselingkung dengan religiositas akan sulit untuk menjamin terbebas dari tindakan menjadikan entitas non-manusia sebagai subordinasi pikiran dan kesadaran. Jika pun alam dilestarikan dengan memistifikasikannya, tentu orientasi mistifikasi tersebut tidak lain akan bermuara pada suatu tujuan yang pada akhirnya akan mengacu pada eksistensi manusia sebagai pemberi “belaskasih.”

Artikel ini hendak merekonstruksi basis ontologis wacana agama ekologis. Rekonstruksi ini akan diawali dengan membangun sketsa ontologis bahwa lingkungan bukanlah sebatas entitas *nonhuman*, melainkan sebagai *nonhuman agency*. Memposisikan lingkungan sebagai *nonhuman agency* tidak sama dengan proses mistifikasi maupun demistifikasi. Karena, mistifikasi alam pada tradisi agama-agama pada akhirnya akan terjebak pada fungsionalisme tradisi yang seolah menghormati alam, namun sebaliknya menjadikan alam sebagai objek eksploitasi sehingga diasumsikan sebagai “pengada” (*being*) yang memiliki esensi yang bergantung pada objektivikasi subjektivitas manusia. Proses rekonstruksi ini akan mengacu pada kerangka pikir Bruno Latour tentang Actor-network Theory dan Political of Things. Merujuk pada Latour, perlu ada rekonstruksi yang bersifat fundamental yaitu di level ontologis, atau lebih tepatnya pada struktur realitas yang kemudian akan memberikan peluang pada eksistensi entitas non-human untuk dapat setara dan dengan demikian memiliki *mode of being* yang relatif setara. Namun tentu perlu

ditangani secara kritis, karena penelitian ini jugga tidak menawarkan justifikasi apapun terkait dengan cara mengada yang sama (*flat-ontology*). Bagaimanapun, agama tetap memiliki pemahaman yang unik tentang hirarki realitas. Namun, perlu dilakukan refleksi kritis atas konsekuensi pandangan tersebut dengan sikap tehadap entitas non-manusia secara khusus, maupun alam (*environment*) secara umum. Berbeda dengan wacana posthuman yang cenderung teleologis, wacana *nonhuman* tidak menawarkan apapun terkait klaim teleologis. Wacana non-human tidak mengacu pada tujuan transformasi dari manusia menuju non-manusia. Meminjam pandangan Latour, penekanan yang mendasar dalam wacana *Non-human Turn* adalah bahwa manusia sejatinya berkembang, eksis, dan bekerjasama dengan entitas *nonhuman*.

METODE

Metode penelitian ini menggabungkan pendekatan filosofis dengan tinjauan pustaka yang menyeluruh. Pendekatan filosofis digunakan untuk mengungkap dasar filosofis yang melatarbelakangi tujuan penelitian ini. Melalui kombinasi metode ini, artikel ini bertujuan untuk tidak hanya mengidentifikasi kritik yang mungkin muncul terhadap penelitian ini, tetapi juga untuk menggali implikasi praktis yang dapat diperoleh dari temuan filosofis tersebut. Dengan demikian, pendekatan ini memungkinkan penelitian ini untuk lebih mendalam dan menyeluruh dalam menjelajahi aspek-aspek inti dari subjeknya.[1]

HASIL DAN PEMBAHASAN

Wacana Non-Human Turn

Non-human Turn secara umum, bertujuan untuk mengurangi penekanan pada peran manusia dan beranjak menuju perhatian dan rekognisi pada entitas non-manusia. Entitas non-manusia dapat berbentuk hewan, afeksi, tubuh, geofisika, materialitas, atau teknologi. Mengingat hampir semua masalah penting yang kita hadapi pada abad ke-21 melibatkan interaksi dengan non-manusia—mulai dari perubahan iklim, kekeringan, dan kelaparan; hingga bioteknologi, hak kekayaan intelektual, dan privasi; hingga genosida, terorisme, dan perang—maka sangat penting untuk memperluas penyelidikan dan pemahaman tentang kemungkinan entitas non-manusia sebagai entitas yang memiliki agensi sehngga dapat menjadi aktor perubahan, khususnya di level sosial. Bahkan, paradigma baru Anthroposen, yang menggambarkan manusia sebagai pengaruh

[1] Cappelen, Herman, Gendler, T., & Hawthorne, J. P. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford University Press, 2016.

dominan pada iklim, turut serta dalam perubahan fokus pada non-manusia. Dengan mengakui bahwa manusia harus dianggap sebagai kekuatan klimatologis atau geologis yang beroperasi dengan cara yang sama seperti non-manusia, terlepas dari keinginan, keyakinan, atau keinginan manusia.[2]

Wacana *Non-human Turn* juga muncul karena pengaruh *Panpsychism*. Pertanyaan yang cukup menarik yaitu "Bagaimana rasanya mengalami kesadaran sebuah batu? Cerita pendek fiksi ilmiah Rudy Rucker yang berjudul "Panpsychism Proved" (2007) memberikan satu kemungkinan jawaban. Dalam cerita ini, Shirley, seorang insinyur di *Apple*, menciptakan teknologi "*mindlink*" revolusioner yang memungkinkan individu untuk langsung berbagi pikiran dan pengalaman mereka. Dengan mengonsumsi sejumlah kecil atom karbon yang terkait, dua orang dapat membentuk koneksi telepati. Shirley bermaksud menggunakan teknologi ini untuk terhubung dengan lebih mendalam dengan rekannya, Rick. Namun, Rick memiliki rencana yang berbeda. Dia membuang partikel karbon dengan menempatkannya di atas sebuah batu besar. Akibatnya, ketika Shirley mengonsumsi partikel tersebut, dia tidak terhubung dengan Rick tetapi justru mengakses kesadaran batu itu sendiri. Mengejutkan, pikiran yang ia hubungkan bukanlah pikiran manusia; pikiran itu padat, pendiam, berbentuk kristal, tenang, dan indah. Upaya Shirley untuk menjalin hubungan intim dengan Rick gagal, dan dia malah menemukan kedamaian dalam pengalaman berbagi pikiran dengan "gumpalan granit abu-abu." Ini adalah eksplorasi unik tentang kesadaran dan hubungan dalam konteks fiksi ilmiah.[3] Mengutip David Skrbina, Panpsikisme adalah konsep yang memperluas gagasan tentang kesadaran yang mencakup objek tak bernyawa seperti batu. Untuk memberikan definisi yang lebih tepat, David Skrbina menggambarkan panpsikisme sebagai "pandangan yang menyatakan bahwa setiap entitas memiliki bentuk kesadaran atau kualitas yang menyerupai kesadaran. Prinsip utamanya yaitu bahwa kesadaran merupakan aspek fundamental dari hakikat dan eksistensi semua hal.[4]

Bruno Latour dan Political of Things

Bruno Latour, seorang sarjana yang sangat kreatif dan berpengaruh dalam lima dekade terakhir, banyak berkontribusi dalam Upaya rekonstruksi kategori realitas yang dikaji dalam domain sosiologi. Ia juga dikenal sebagai seorang sosiolog, filsuf, dan antropolog. Seperti karyanya

---

2 Grusin, R. Introduction. In R. Grusin (Ed.), *The Nonhuman Turn*. University of Minnesota Press, 2015.

3 Rucker, R., Panpsychism Proved. In H. Gee (Ed.), *Futures from Nature*. Macmillan, 2007: 250; Shaviro, S., Consequences of Panpsychism. In R. Grusin (Ed.), *The Nonhuman Turn*. University of Minnesota Press, 2015.

4 Shaviro, S., Consequences of Panpsychism. In R. Grusin (Ed.), *The Nonhuman Turn*. University of Minnesota Press, 2015; Skrbina, D., *Panpsychism in the West*. MIT Press, 2005.

yang mempertanyakan kategori-kategori yang telah mapan, Latour melampaui label-label tradisional. Ia menghabiskan banyak tahun di Center for the Sociology of Innovation (CSI) di Paris School of Mines dan kemudian menjadi seorang dekan di *Paris Institute of Political Sciences* (*Sciences Po*) yang bergengsi pada tahun 2007. Selama masa kepemimpinannya, ia menekankan pentingnya penelitian dengan mendirikan *Médialab*, ruang eksperimental unik untuk kerja lintas disiplin, dan mengintegrasikan isu-isu lingkungan, khususnya terkait dengan perubahan iklim, ke dalam kurikulum *Sciences Po.*[5]

Latour memainkan peran penting dalam bidang studi sains dan teknologi (STS). Karya awalnya, seperti "*Laboratory Life*", menghadapi pertanyaan-pertanyaan mendalam tentang sifat sains itu sendiri. Lebih spesifik, Ia mendalami pertanyaan-pertanyaan seperti: Apa yang menjadi konstitusi sains? Bagaimana para ilmuwan, dengan peralatan, fasilitas, dan lembaga mereka, membangun fakta-fakta, dan apa yang mendefinisikan fakta-fakta tersebut? Latour berargumen bahwa sains, dalam praktiknya, adalah arena yang diperebutkan yang ditandai oleh konflik dan perjuangan. Sementara studi STS yang lebih konvensional mengeksplorasi konteks sosial yang mengelilingi pekerjaan ilmiah, Latour menantang gagasan inti tentang konteks yang dapat dipisahkan dari ilmu pengetahuan itu sendiri. Penyelidikannya tentang ahli mikrobiologi Prancis abad ke-19, Louis Pasteur, menggoyahkan narasi-narasi dengan mengusulkan bahwa pencapaian-pencapaian Pasteur, seperti mengidentifikasi mikroba penyebab penyakit, mengembangkan vaksin yang efektif, dan menciptakan teknik sterilisasi, bukanlah sekadar tindakan penemuan. Sebaliknya, Pasteur berhasil dengan melibatkan berbagai aktor, termasuk petani dan bahkan bakteri antraks itu sendiri. Pasteur secara efektif membawa "masyarakat" ke dalam laboratorium dan memperluas pengaruh laboratorium ke pertanian, klinik, dan ranah yang lebih luas.[6]

Di dalam bukunya yang berjudul "*Science in Action*" (1987), Latour menggambarkan sains sebagai memiliki karakter ganda. Satu sisi dari sains, yang sering terlihat dalam buku teks, menggambarkan sains sebagai produk yang sudah selesai, dengan fakta-fakta yang diberikan tanpa atribusi atau perbedaan pendapat, kecuali mungkin nama individu penemunya. Sisi lainnya, yakni proses penyelidikan ilmiah yang masih berlangsung, dicirikan oleh konflik, kontroversi, dan pertikaian interpersonal serta politik. Para ilmuwan terlibat dalam persaingan untuk mendapatkan pendanaan, pengakuan, otoritas, dan membentuk aliansi yang meningkatkan karier dengan berbagai aktor baik di dalam maupun di luar dunia ilmiah. Pesan

---

5 Edwards, P. N., & Hecht, G., *The Uncategorizable Bruno Latour (1947–2022)*. Stanford Department of History School of Humanities and Sciences & The Nation, 2022.

6 Edwards, P. N., & Hecht, G. *The Uncategorizable Bruno Latour (1947–2022)*. Stanford Department of History School of Humanities and Sciences & The Nation, 2022.

utama yang ingin disampaikan oleh Latour dapat diringkas sebagai berikut: Untuk memahami sains, kita perlu mengikuti para pelaku yang terlibat dan memusatkan perhatian pada kontroversi, karena itulah tempat di mana sains paling aktif berlangsung. Pendekatan ini melahirkan "*Actor-network Theory*" (ANT), yang telah diterapkan jauh melampaui studi sains dan teknologi (STS). Menurut Latour, aktor dalam konteks ini bisa berupa manusia atau non-manusia. Konsekuensinya, melakukan "tindakan" tidak memerlukan niat khusus/ intensionalitas. "Aktor " ini bisa berwujud alat-alat di lab atau mikroba, dan dalam praktiknya, mereka dapat berupa hampir apa saja yang memiliki dampak pada hasil tertentu, bahkan seperti polisi tidur yang memperlambat lalu lintas.[7]

Actor-network Theory

Actor-network Theory (ANT) memiliki fokus utama pada berbagai aktor, termasuk manusia atau non manusia, yang berkesadaran maupun yang tidak, serta yang lebih penting adalah mengkaji bagaimana semua hal saling terhubung. Merujuk pada ANT, semua objek dan entitas memiliki bentuk kesadaran, dan melalui kesadaran ini, mereka terlibat dalam beragam interaksi dalam ruang tertentu. Interaksi-interaksi tersebut terjadi di tempat-tempat tertentu dan berlangsung secara konsisten. Lokus proses interaksi adalah lanskap—terlepas dari kriteria konkretisme. Dari perspektif ANT, jika semua objek dan entitas menunjukkan kesadaran, maka kedekatannya dalam ruang (lanskap) menunjukkan pentingnya hubungan satu sama lain. Konsep ini berkaitan erat dengan diskusi yang terus berlangsung dalam studi lanskap, yang sering menekankan pandangan pedesaan dan lokal. Selain itu, koeksistensi dan korelasi antar entitas relevan dengan debat berkelanjutan dalam geografi manusia. Dengan menggunakan ANT sebagai kerangka kerja, akan memudahkan dalam menggabungkan diskusi tentang lanskap yang dipengaruhi oleh alam dan yang dibentuk oleh aktivitas manusia.[8]

Gagasan Bruno Latour tentang Actor-network Theory banyak berkaitan dengan Paris Group of Science and Technology Studies yang dimulai sejak awal tahun 1980-an. Di dalam sosiologi, istilah "network" terikat dengan konteks "sosial" sehingga menjadi *social network*. Fokus utamanya yaitu pada interaksi sosial antar individu-individu manusia (human-actor). Secara khusus yaitu tentang keberlangsungan interaksi sosial, tentang bagaimana aktor individual manusia berdinamika di dalam sosialitas, sejauh mana keseragaman, dan seberapa dekat hubungan antar aktor. Teori ini dikembangkan sebagai tanggapan terhadap konsep-konsep yang seringkali terlalu umum seperti organisasi, negara, dan bangsa, dan menggantinya dengan

7 Ibid.

8 Allen, C. D., On Actor-Network Theory and landscape. *Area*, *43*(3), 2011: 274–280.

hubungan yang lebih nyata dan lebih terlokalisasi. Walaupun ANT juga bersifat skeptis terhadap istilah-istilah sosiologis yang kurang jelas dan inklusif, tujuannya tidak lain adalah untuk menjelaskan hakikat masyarakat itu sendiri. Namun, untuk mencapai hal tersebut, ANT tidak terbatas pada individu-individu manusia, melainkan memperluas konsep aktor—atau entitas yang berperan—hingga mencakup entitas yang bukan manusia dan bukan individu (*non-human entities*).[9]

Sementara teori *social network* memberikan informasi tambahan tentang hubungan manusia dalam dunia sosial dan alam, ANT bertujuan menggambarkan esensi masyarakat dan alam. ANT tidak berorientasi pada mengikutsertakan dengan rigid *social network* ke dalam teori sosial, melainkan hendak membangun ulang teori sosial dari dasar berdasarkan status ontologis *network*. Namun, perlu ditekankan bahwa hal tersebut bukan hanya tentang ontologi atau metafisika, melainkan juga tentang sosiologi.[10] Ide mendasar tentang *network* dalam ANT berangkat dari salah satu etos penting yakni untuk menghindari pemilahan Cartesian atas materi dan spirit/ pikiran. Bahkan menurut Anderson dalam Latour (1996), istilah *network* dalam konteks ANT memiliki konsekuensi ontologis yang cukup tegas dan kuat. Sederhananya, ANT adalah perubahan bentuk metafora di dalam menjelaskan esensi *network* yang melibatkan banyak dimensi yang saling terkoneksi. ANT mengklaim bahwa masyarakat modern tidak dapat dideskripsikan tanpa merekognisinya sebagai entitas yang memiliki karakter yang tidak terdikte oleh ide tentang level, layer, teritori, kategori, struktur, dan sistem. Oleh sebab itu, untuk memahami *network* yang melampuai aktor manusia adalah dengan meradikalisasi *network* ke level ontologis.[11] Latour mengambil contoh pada konteks masyarakat modern karena sosialitas masyarakat modern telah terbentuk tidak hanya oleh aktor manusia, melainkan juga oleh entitas non-manusia yaitu teknologi.

Menyesuaikan dengan keperluan artikel ini, ANT perlu dipahami berdasarkan orientasi politiknya. Pada abad ke-19, bersamaan dengan pesatnya perkembangan kota, perkembangan media, dan berbagai macam penemuan baru, muncul permasalahan, apakah perkebangan tersebut akan dapat *liner* dengan kesadaran untuk melihat segala sesuatu secara politis namun dalam konteks politik yang lebih egaliter—memoderasi pandangan terhadap manusia dan non-manusia. Bersamaan dengan perkembangan tersebut, di sisi lain juga menguat kecemasan atas ketidakpastian (*uncertainty*) yang seringkali berjalan paradoksal, seperti antara inovasi dan

---

9 Latour, B., On actor-network theory: A few clarifications. *Soziale Welt*, *47*(4), 1996: 369-381.

10 Latour, B., On actor-network theory: A few clarifications. *Soziale Welt*, *47*(4), 1996: 369-381; Mol, A., & Law, J., Regions, Networks, and Fluids: Anaemia and Social Topology. *Social Studies of Science*, *24*, 1994: 641–672.

11 Latour, B., On actor-network theory: A few clarifications. *Soziale Welt*, *47*(4), 1996: 369–381.

bencana, dan yang terpenting adalah krisis ekologis. Merujuk pada ANT, kesulitan untuk menjernihkan pemahaman tentang permasalahan tersebut disebabkan oleh definisi yang terlalu spesifik tentang masyarakat dan *social network* yang hanya berusaha mengatasi sedikit unsur, sementara mengesampingkan banyak hal lainnya yang juga potensial.[12] Hal lainnya ini adalah entitas non-manusia.

Tujuan lainnya yang coba dicapai oleh ANT adalah mengembalikan sensitivitas Analisa ke bentuk yang lebih komprehensif. Pijakan awalnya adalah kesulitan yang muncul ketika konsep tentang *social network* dibentuk dengan mengabaikan alam (*non-human entities*) dan dimensi partikular masyarakat yang koeksis dengan entitas non-manusia. Ketika ruang lingkup entitas diperluas, politik kembali menjadi penting, terutama jika hendak mendefinisikannya sebagai pemahaman bahwa *network* saja tidaklah cukup. *Network* perlu diatur dengan baik untuk menciptakan dunia kolektif yang dapat mencakup lintas realitas. Dengan demikian, sosiologi juga harus menghadapi pertanyaan ontologis tentang suatu cara pandang baru di dalam memahami pluralitas dunia. Namun, sosiologi tidak dapat membatasi diri hanya dengan "menggambarkan" *network*, dan juga tidak bisa hanya menikmati berbagai hubungan baru yang begitu beragam hanya sebagai pandangan semata. Tugas tambahan harus dilakukan agar sosiologi pantas disebut sebagai "ilmu tentang cara hidup bersama".[13]

Pendasaran Etis dan *Non-human Turn*

Pelibatan entitas non-manusia dalam diksursus tentang ekologi, kesadaran, dan bahkan mitos telah menjadi diskusi menarik dalam dekade terakhir.[14] Jane Bennett[15] menjelaskan bahwa instrumentalisasi dalam banyak hal telah menjadi bahan bakar utama kecongkakan manusia dan fantasi penaklukan dan konsumsi yang mengarah pada kerusakan bumi. Pernyataan ini diarahkan sebagai kritik atas esensi humanisme, yang berusaha memberikan prioritas pada subjektivitas dan kepentingan manusia. Prioritas tersebut sering kali mengabaikan sudut pandang dan perhatian lain, serta mengesampingkan keberadaan dan peran entitas non-manusia. Hal tersebut juga relevan dengan perdebatan mengenai bagaimana hak asasi manusia, nilai-nilai, dan sifat-sifat manusia direpresentasikan. Untuk mengubah fokus dari penempatan manusia sebagai yang paling utama dan menggalakkan kesadaran terhadap spesies—seperti yang diusulkan oleh

---

12 Latour, B., Reassembling the Social (An Introduction to Actor Network-Theory). Exford University Press, 2005.

13 Ibid.

14 Colombino, L., & Childs, P., Narrating the (non)human: ecologies, consciousness and myth. *Textual Practice*, *36*(3), 2022: 355–364. https://doi.org/10.1080/0950236X.2022.2030097

15 Bennett, J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, 2010.

Bennett— dibutuhkan keterbukaan terhadap gagasan bahwa berbagai peristiwa (seperti pemadaman listrik, makanan, kepemilikan rantai, atau penanganan sampah) dapat diinterpretasikan sebagai interaksi antara beragam jenis entitas, ada yang manusia dan ada pula yang bukan, tetapi semuanya pada dasarnya bersifat material.

Hal yang menjadi perhatian penulis dalam sub bahasan ini adalah tentang kemungkinan memperluas domain dalam pertimbangan etis, khususnya mengenai subjek etis atau agen moral. Pertanyaan mendasarnya adalah "Apakah pendasaran etika pada multiplisitas dimensi kehidupan melulu berkutat pada tolak ukur yang *human-centric*?" Etika antroposentris ditunjukkan oleh beberapa filsuf ekologis dengan penekanan bahwa tanggungjawab terhadap alam (*natural world*) bersifat tidak langsung (*indirect*). Tanggungjawab untuk menjaga dan merawat alam dan sumber daya di dalamnya seharusnya dipahami berdasarkan tanggungajwab manusia terhadap manusia lain. Pandangan yang digunakan sebagai pendasaran yaitu bahwa manusia memiliki dan sekaligus mengemban nilai moral, sehingga dalam hubungan dengan entitas non-manusia, sifat hubungannya selalu bersifat tidak langsung (*indirect*). Dengan kata lain, tindakan etis yang dilakukan utamanya didorong oleh kepentingan antar manusia.[16] Ide tentang etika multi-spesies dapat dijadikan sebagai penyeimbang wacana pendasaran etika yang dominan antroposentris. Seperti yang dikemukakan oleh Oliver[17], pengembangan etika dan metode riset yang melampaui manusia dan termasuk juga penelitian *posthuman* masih sangat minim. Dalam institusi akademik, pengembangan kerangka kerja yang melampaui manusia (*beyond human*) memerlukan pertimbangan kritis khususnya dalam rangka mempromosikan metodologi multi-spesies.

Dinamika maupun disputasi di level metodologis dalam penelitian lintas disiplin keilmuan cukup tertantang oleh kehadiran pendekatan *posthumanist*. Seperti yang dikemukakan oleh Ulmer[18], *posthumanism* telah menyituasikan, memproses, dan mengafirmasi pengetahuan dalam konteks yang saling berkaitan (*interconnected context*) dan konteks material. Tawaran *posthumanism*, terutama pada pendasaran etika yang melampaui manusia dapat direspon—salah satunya—dengan tawaran riset non-representasional. Pendekatan non-representasional—baik sebagai teori (formal) maupun praktik (informal)—adalah cara untuk

---

[16] Gansmo Jakobsen, T. Environmental Ethics: Anthropocentrism and Non-anthropocentrism Revised in the Light of Critical Realism. *Journal of Critical Realism*, 16 (2), 2017. https://doi.org/10.1080/14767430.2016.1265878

[17] Oliver, C., Beyond-human ethics: The animal question in institutional ethical reviews. *Area*, 563, 2021: 619-626. https://doi.org/10.1111/area.12738

[18] Ulmer, J. B., Posthumanism as research methodology: inquiry in the Anthropocene. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30 (9), 2017. https://doi.org/10.1080/09518398.2017.1336806

mengondisikan penelitian dalam konteks keseharian (*everyday settings*) di mana kita hidup. Sebagai contoh, Ingold[19] menjelaskan bahwa riset non-representasional adalah cara informal untuk bekerja (*informal way of working*) mencakup proses dan praktik. Pendekatan non-representasional tidak terbatas pada teori, metode, atau teknik yang secara umum dipahami dan digunakan oleh komunitas ilmiah. Juga bukan kaidah yang teregulasi secara rigid. Singkatnya, pendekatan ini sangat menghargai momentum masa lampau dan sekaligus juga membuka selebar-lebarnya spekulasi atas kemungkinan-kemungkinan di masa mendatang. Ingold menyebutnya *correspondance*, yakni prinsip untuk tidak terpaku pada simulakrum kekakuan metodis, melainkan merespon setiap fenomena dengan intervensi, pertanyaan, penalaran refleksi-kritis.

Kritik atas Wacana Agama Ekologis

Isu perubahan iklim telah menjadi momok bagi umat manusia, terlebih dalam kondisi yang secara bersamaan juga menguat wacana poshuman, transhuman, dan seterusnya. Ambang batas kepunahan spesies sapiens menjadi ketakutan kolektif yang dirawat sekaligus juga hendak diatasi. Upaya pengatasannya pun sungguh beragam, yang juga mengimplikasikan adanya kontestasi lintas domain, baik di level keilmuan maupun di level doktriner berbasis agama. Momen *salvation* yang ditawarkan oleh setiap agama menemukan momen krisisnya, yakni ketika semua narasi tersebut dihadapkan pada problem kolektif umat manusia yaitu kerusakan alam yang dapat mengancam eksistensi manusia.

Studi lingkungan telah mengadopsi pendekatan lintas disiplin, tetapi bidang ini mengalami perubahan signifikan, baik dalam arti harfiah maupun secara metaforis. Dengan meningkatnya konsentrasi gas rumah kaca di atmosfer Bumi yang menangkap semakin banyak energi matahari dan dengan semakin meluasnya produk sampingan industri manusia seperti petrokimia, bahan radioaktif, beton, dan limbah, para sarjana menjelajahi wilayah-wilayah baru untuk mengatasi tantangan ini. Lanskap kajian lingkungan terus berkembang, dan humaniora lingkungan telah muncul sebagai *platform* intelektual yang penting. Hal ini terutama terjadi ketika menghadapi lanskap konseptual yang rumit dari Zaman Antroposen, sebuah konsep yang relatif baru yang mengakui era geologis baru yang dibentuk oleh aktivitas manusia. Meskipun banyak sarjana dalam bidang agama berkontribusi pada diskusi humaniora lingkungan, belum banyak publikasi

[19] Ingold, T., Foreword. In P. Vannini (Ed.), *Non-representational methodologies: Re-envisioning research*, Routledge, 2015: vii–x.

yang secara eksplisit mengeksplorasi peran agama dalam Antroposen.[20] Agama di era Antroposen adalah wacana yang berusaha menggali tentangrespon agama terhadap tantangan era antroposen. Zaman Antroposen ini sering disebut sebagai "zaman manusia," yang ditandai oleh aktivitas manusia yang meresap dan invasif, memanipulasi, dan mengubah lanskap alam. Momen historis yang biasa digunakan yaitu transformasi lanskap alam sejak Revolusi Industri dan semakin diperparah oleh sistem global modern. Periode ini membawa tantangan yang cukup signifikan bagi agama dan umat manusia secara umum. Di samping itu juga mendorong dan melibatkan reaksi keagamaan dan spiritual, serta merangsang diskusi budaya, etika, sejarah, filsafat, dan politik tentang pengaruh dominan manusia terhadap ekosistem Bumi.[21]

Terdapat dua alasan penting mengapa sangat penting untuk mendiskusikan agama dan ekologi di Indonesia. Diskusi ini meliputi tantangan dan capaian yang sudah dilakukan oleh komunitas beragama terhadap kelestarian lingkungan. Mengutip Bagir [22], dua alasan tersebut yaitu sebagai berikut.

Pertama, permasalahan lingkungan pada dekade terakhir. Indonesia memiliki hutan yang terkenal sebagai “paru-paru” namun seiring berjalannya waktu, terjadi proses yang mengarah ke pemburukan. Indikator utamanya adalah proses deforestasi sebagai tuntutan industrialisasi dan kapitalisasi. Ironisnya, pemburukan itu berjalan bersamaan dengan geliat demokrasi yang tumbuh setelah reformasi. Transisi dari otoritarianisme menuju iklim demokrasi seharusnya membawa angin segar bagi penguatan hukum untuk keperluan proteksi alam. Namun, kondisinya kontraproduktif dengan ideal demokrasi pasca Orde Baru tersebut. Mengutip *Forrest Watch Indonesia* (FWI)[23], Pada tahun 2000, tingkat deforestasi meningkat menjadi setidaknya 2 juta hektar per tahun (FWI/GFW, 2001). Menurut KLHK, sejak masa Orde Reformasi hingga saat ini, terjadi penurunan deforestasi, dengan angka mencapai 0,48 juta hektar pada tahun 2016-2017. Dalam beberapa tahun terakhir, KLHK telah memperbarui data dan mengumumkan angka deforestasi tahunan sesuai dengan definisi resmi yang dijelaskan dalam Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan nomor 70 tahun 2017. Data resmi menunjukkan bahwa pada periode 2013-2014, tingkat deforestasi turun menjadi 0,4 juta hektar per tahun setelah sebelumnya mencapai 0,73 juta hektar per tahun. Kemudian, tingkat deforestasi meningkat pada

---

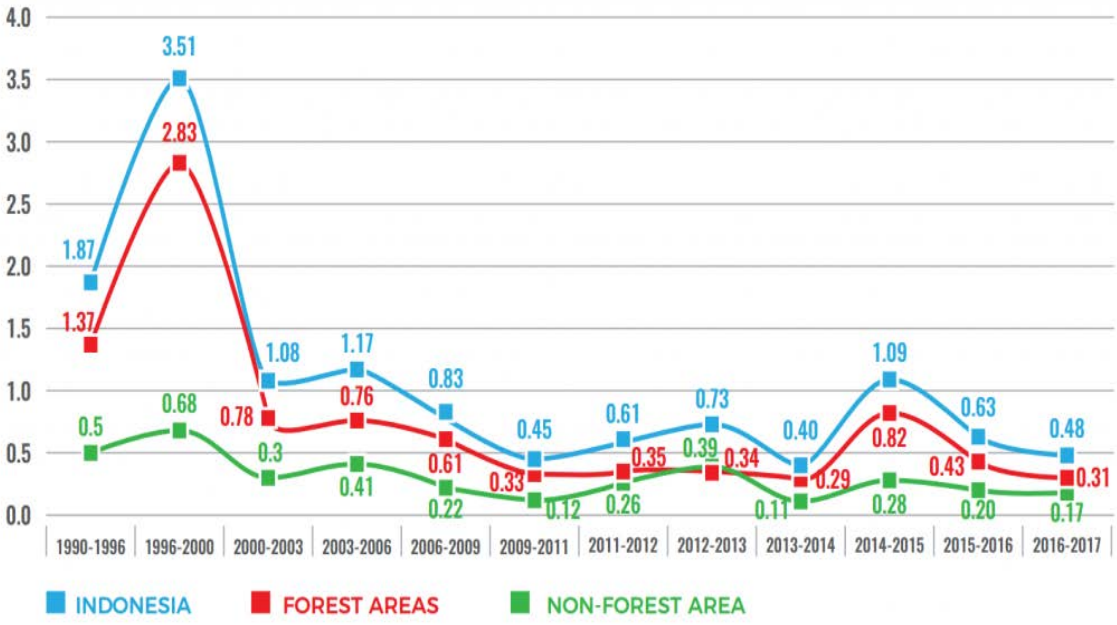
[20] Berry, E., Reviewed Work(s): Religion in the Anthropocene 2017 by Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann and Markus Vogt. *Worldviews*, *23* (1), 2023: 87–89.

[21] Watling, T., Religion in the Anthropocene. *Journal of Contemporary Religion*, *33*(3), 2018: 589–591. https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1535303

[22] Bagir, Z. A., The Importance of Religion and Ecology in Indonesia. *Worldviews*, *19*(2), 2015: 99–102. http://www-jstor-org.ezproxy.ugm.ac.id/stable/43809525

[23] Forrest Watch Indonesia, *Menelisik Angka Deforestasi Pemerintah*. Forrest Watch Indonesia, 2020. https://fwi.or.id/menelisik-angka-deforestasi-pemerintah/

periode 2014-2015 menjadi 1,09 juta hektar per tahun, kemudian turun menjadi 0,63 juta hektar per tahun pada periode 2015-2016, dan kembali turun ke angka 0,48 juta hektar per tahun pada periode 2016-2017 (Gambar 1).



Terlepas dari laporan jumlah deforestasi yang dilakukan pemerintah secara "legal", aspek lokal masih memerlukan perhatian serius. Desentralisasi kekuasaan yang menjadi corak reformasi tidak *taken for granted* dapat menyejahterakan komunitas masyarakat lokal. Setelah kekuasaan tidak terlalu terpusatkan di Jakarta, kemudian ironisnya muncul aktor lokal yang menguasai sumber daya alam lokal. Salah satu hal penting yang melegitimasi kekuasaan tersebut adalah institusi agama.

Kedua, agama memainkan peran sangat penting di masyarakat Indonesia. Di dalam berbagai sektor kehidupan, agama selalu dihadirkan baik untuk urusan yang mengarah pada hal positif maupun negatif.[24] Untuk hal positif, peran tokoh agama di dalam mempromosikan pesan-pesan melestarikan lingkungan berpengaruh cukup signifikan. Namun, pengelolaan alam secara eksploitatif juga seringkali dimotori oleh dorongan agama, sebagai contohnya yaitu sistem politik-patron yang menggunakan agama sebagai alat untuk memanipulasi eksadaran kolektif atas eksploitasi alam. Misalnya, alam dieksploitasi dan sebagai ganti ruginya, cukup dengan membangun satu ibadah untuk umat beragama dan permasalahannya dianggap tuntas.

[24] Bagir, Z. A., The Importance of Religion and Ecology in Indonesia. *Worldviews*, *19*(2), 2015: 99–102. http://www-jstor-org.ezproxy.ugm.ac.id/stable/43809525

Di Indonesia, pada tanggal 4 Oktober, Kementerian Agama Republik Indonesia dan Majelis Hukama Al-Muslimin (MHM) telah menyelenggarakan konferensi internasional bertajuk *Conference on Religion and Climate Change – South East Asia (CORECS) 2023*. Telah hadir 150 perwakilan bebagai agama dari negara-negara di Asia Tenggara. Selain tokoh agama, juga hadir ilmuwan, pemikir, dan pemuda yang memiliki kepedulian pada isu perubahan iklim. Poin utama yang dibahas pada konferensi tersebut adalah pada korelasi dan peran agama di dalam menghadapi dan mengatasi perubahan iklim. Menteri Agama Republik Indonesia menjelaskan bahwa di Indonesia sudah banyak berdiri pesantren yang berbasis ekologi yang memasukkan isu ekologis ke dalam kurikulum pengajaran. Di samping itu, ditekankan pula bahwa nilai agama dan kearifan lokal yang relevan dengan komitmen pelestarian lingkungan harus direvitalisasikan kembali.[25]

Penekanan pada persoalan korelasi maupun relevansi eksistensi agama dengan *worldview* tentang lingkungan dapat dimulai dengan memperhatikan peran agama di level sosial serta pengaruhnya terhadap dinamika struktur sosial[26], termasuk yang mengarah pada sikap dan tindakan positif terhadap lingkungan (konservasi maupun rehabilitasi) maupun tindakan yang eksploitatif serta kontraproduktif dengan semangat pelestarian alam.

Inisiasi berbasis ketokohan untuk merevitalisasi doktrin agama yang berorientasi ekologis dengan semangat lokal di Indonesia merupakan hal yang perlu disikapi secara kritis terutama tentang padangan agama tentang lingkungan (*environmental worldview*). Sesuai dengan kebutuhan artikel ini, maka perlu diperjelas tentang peran agama di dalam pembentukan pandangan terhadap lingkungan. Seperti yang telah dijelaskan di bagian pendahuluan, maka pandangan agama terhadap alam akan dijabarkan ke dalam dua kategori yaitu ontologis dan etis. Cakupannya yaitu pada diskursus meta-etika mengenai realisme dan antirealisme moral dalam hal mendiskursuskan objek etis dalam koeksistensi manusia dan entitas non-manusia. Dengan kata lain, dapatkah entitas non-manusia sebagai agen moral? Di dalam wacana *nonhuman turn*, pertanyaan semacam itu bisa dijawab, terutama dengan membuka peluang bagi entitas non-manusia sebagai agensi.

Perlu ada pemilahan di level ontologis mengenai *mode of being* masing-masing realitas. Artinya, pikiran dan kesadaran yang diasumsikan sangat esensial bagi suatu agen moral akan

---

[25] Indah., *Konferensi Internasional, Menag Sebut Inisiasi Institusi Keagamaan di Indonesia Atasi Perubahan Iklim*. Kementerian Agama Republik Indonesia. 2023. https://kemenag.go.id/nasional/konferensi-internasional-menag-sebut-inisiasi-institusi-keagamaan-di-indonesia-atasi-perubahan-iklim-hHkw1

[26] Emodi, S., & Hergenrader, M. *Religion and Environmental Worldviews*. University of Nebraska-Lincoln, 2014.

relatif terhadap subjektivitas pengamat. Inti pikiran dan kesadaran yang “kemungkinan” ada di luar manusia pada dasarnya tidak terjamah. Maka, perlu menyikapinya sebagai realitas yang mandiri dari pikiran dan kesadaran subjek yang mengamati. Namun, dengan sedikit pengecualian bahwa *moral judgement* manusia dalam penentuan tindakan terhadap entitas non-manusia seharusnya tidak bersifat absolut. Perlu ada ruang untuk mengakomodasi “probabilitas” yang sama sekali tak tersentuh oleh subjektivitas manusia. Sebagai contoh, ketika hendak merumuskan etika lingkungan dalam pengelolaan hutan lindung di suatu Kawasan, perlu ada kebijakan untuk “menangguhkan” atau “menunda” keputusan moral karena bagaimanapun tindakan yang diputuskan dan diyakini sebagai tindakan yang dibenarkan secara moral—apapun bentuknya, yang *human-centric*—sungguh tidak merepresentasikan keseluruhan preferensi objek moral yaitu lingkungan (flora, fauna, maupun yang abiotik). Hal ini sebagai bentuk politis manusia untuk menyadari sekaligus menghargai keterbatasan jangkauan pikiran dan kesadarannya, terlebih di dalam mengonsepsikan suatu rumusan moral yang menjadi acuan tindakannya terhadap dunia di luar dirinya.

Penalaran di atas juga berlaku bagi kerangka kerja metode riset. Dalam wacana *posthuman*, normativitas metode perlu untuk dikritik. Setiap metode riset, terlebih dalam sebuah rezim metode ilmiah, selalu melibatkan simulakrum yang terstrukturasi dan diperkuat oleh normativitas metode. Normativitas ini merupakan konsekuensi dari vitalisasi metode sebagai kerangka acuan yang diyakini dapat menggaransi tercapainya kebenaran tentang objek riset, maupun dunia pada umumnya. Dalam kaitannya dengan perkembangan saintifikasi dalam tubuh agama, khususnya institusi pendidikan berbasis agama, menarik untuk mengajukan pertanyaan "Apakah kebijakan berbasis agama tentang apapun (termasuk alam) perlu dirumuskan melalui kerangka kerja riset ilmiah? Jika perlu, kerangka kerja seperti apa yang akan diterapkan? Kedua pertanyaan ini biasanya berhadapan dengan tantangan paradigma ilmu sekularistik ataupun ateistik yang inheren dalam pandangan naturalisme. Keberatan utamanya "Bisakah paradigma riset dalam institusi keagamaan tidak terdikte oleh tendensi doktriner dan dogmatis agama yang manipulatif terhadap realitas? "Bukankah motif aksiologis riset institusional agama didikte oleh etos normatif untuk memaksakan realitas sesuai dengan kehendak wahyu dalam kitab suci dan teks sakral lainnya? Bukankah itu semua hanya akan mengarah dan berhenti pada suatu bentuk *pseudo science*?

Untuk menjawab persoalan di atas, penting untuk melibatkan pendekatan non-representasional yang memberikan peluang terwujudnya pengetahuan moral, penghayatan moral, dan tindakan moral yang terbentuk melalui pertimbangan yang besifat "menunda" penilaian akhir. Dalam konteks keyakinan agama, komitmen seorang *beliver* atas seperangkat aturan yang terkandung dalam ajaran agama seharusnya bergulir pada mekanisme yang kritis.

Artinya, terdapat gap hermeneutis antara kebenaran objektif agama, subjek yang menafsirkan, dan dinamika realitas konkret (sosio-kultural). Gap hermeneutis ini merupakan konsekuensi eksistensial subjek sebagai *dasein* (*being in the world*) yang tidak mungkin menolak keberadaannya sebagai koeksistensi bersama subjek yang lain. Terdapat pluralitas dan diversitas penafsiran. Pada proses penafsiran, ideal realitas yang dijelaskan oleh kitab suci, subjek, dan objek kajian merupakan tiga domain yang terpisah, unik, namun saling terkoneksi. Konektivitasnya terletak pada lingkaran hermeneutis. Sebagai contoh, subjek A adalah seorang beriman yang hendak memahami dan memutuskan suatu perkara moral tentang permasalahan sosial yang ia hadapi. Ia hendak mengambil justifikasi melalui kitab suci. "Apakah justifikasi itu niscaya dan bersifat objektif? Jawabannya adalah "Tidak." Kitab suci tidak pernah bisa berbicara sendiri maupun menjelaskan dirinya sendiri. Selalu diperlukan keterlibatan pikiran dan kesadaran penafsir yang memiliki horizon yang unik dan subjektif. Hal ini kemudian mengimplikasikan terciptanya simulakrum tentang teks suci yang kemudian dihubungkan dengan permasalahan yang sedang ingin diselesaikan.

Jika ditelaah secara seksama, uraian di atas mengimplikasikan sebuah permasalahan yang juga dapat dijadikan sebagai keberatan atas prinsip antroposentrisme. Gap hermeneutik itulah yang sebenarnya menunjukkan bahwa manusia sebagai subjek penafsir tidak pernah sampai pada kebenaran objektif tentang dunia, baik itu dunia teks, dunia yang ia jalani dan tempati, maupun dunia lainnya yang "mungkin" (*possible world*). Keterbatasan jangkauan manusia atas dunia di luar dirinya (*nonhuman world*) membuatnya selalu berada dalam hubungan yang spekulatif. Spekulasi merupakan konsekuensi dari simulakrum yang dikonstruk dalam bentuk metode untuk memahami. Metode ini tentu beragam, mencakup yang saintifik maupun non-saintifik. Keterbatasan inilah yang seharusnya menjadi refleksi kritis ketika hendak membangun sikap atas dunia non-manusia, termasuk biotik dan abiotik.

Eksploitasi alam yang brutal dapat dengan mudah dimotori oleh kecongkakan yang dilegitimasi oleh simulakrum teks suci. Penafsiran tentang teks suci diyakini sebagai representasi utuh atas kebenaran teks. Padahal, penafsiran tentu digerakkan oleh prastruktur pemahaman penafsir yang jika besifat antroposentris sekaligus ekspoitatif, maka legitimasinya pun akan cenderung mengarah pada bentuk yang eksploitatif. Maka, wacana agama ekologis pun tidak lepas dari permasalahan simulakrum. Secara ideal, klaim agama ekologis dapat dengan mudah terjebak pada hegemoni antroposentris yang mensubordinasi realitas non-human sebagai objek penilaian dan sikap. Perlu adanya "penundaan" dengan meletakkan metode justifikasi moral sebagai *informal way of working* yang menjadikan alur, atau bahkan metode sebagai instrumen yang tidak "mengekang" (*constrain*) melainkan "memungkinkan" (*enabling*) struktur untuk selalu

terbuka pada semesta probabilitas. Dengan demikian, realitas tidak melulu dipahami secara hirarkis, melainkan ada dalam posisi yang setara.

KESIMPULAN

Diperlukan pengkajian filsafati secara berkesinambungan tentang hubungan antara agama dan pandangan terhadap lingkungan dari perspektif sosial dan struktural. Hal ini mencakup dampak agama terhadap sikap dan tindakan terkait lingkungan, baik yang bersifat positif seperti konservasi maupun rehabilitasi, maupun yang bersifat eksploitatif dan kontraproduktif terhadap pelestarian alam. Poin penting lainnya adalah penjelasan tentang peran agama dalam membentuk pandangan terhadap lingkungan, yang dibagi menjadi dua kategori utama: ontologis dan etis.

Dalam aspek ontologis, pertanyaan "Apakah entitas non-manusia dapat dianggap sebagai agen moral? Hal ini terkait dengan diskursus meta-etika mengenai realisme dan antirealisme moral dalam konteks hubungan manusia dengan entitas non-manusia. Dengan demikian perlunya pemilahan di tingkat ontologis mengenai mode of being masing-masing realitas. Hal ini mengacu pada pemahaman bahwa pikiran dan kesadaran yang dianggap esensial bagi agen moral bersifat relatif tergantung pada sudut pandang subjektif. Namun, penilaian moral manusia terhadap tindakan terhadap entitas non-manusia tidak bersifat absolut. Ada ruang untuk mempertimbangkan "probabilitas" yang tidak dapat sepenuhnya dimengerti oleh subjektivitas manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Allen, C. D. "On Actor-Network Theory and Landscape." *Area* 43, no. 3 (2011): 274–280.

Bagir, Zainal Abidin. "The Importance of Religion and Ecology in Indonesia." *Worldviews* 19, no. 2 (2015): 99–102. http://www-jstor-org.ezproxy.ugm.ac.id/stable/43809525.

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

Berry, Evan. "Reviewed Work(s): *Religion in the Anthropocene* (2017) by Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann, and Markus Vogt." *Worldviews* 23, no. 1 (2023): 87–89.

Cappelen, Herman, Tamar Gendler, and John P. Hawthorne, eds. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Colombino, Laura, and Peter Childs. "Narrating the (Non)Human: Ecologies, Consciousness and Myth." *Textual Practice* 36, no. 3 (2022): 355–364. https://doi.org/10.1080/0950236X.2022.2030097.

Edwards, Paul N., and Gabrielle Hecht. "The Uncategorizable Bruno Latour (1947–2022)." *Stanford Department of History, School of Humanities and Sciences & The Nation,* 2022.

Emodi, Sunday, and Matthew Hergenrader. *Religion and Environmental Worldviews.* Lincoln: University of Nebraska–Lincoln, 2014.

Forrest Watch Indonesia. *Menelisik Angka Deforestasi Pemerintah.* Jakarta: Forrest Watch Indonesia, 2020. https://fwi.or.id/menelisik-angka-deforestasi-pemerintah/.

Gansmo Jakobsen, Tove. "Environmental Ethics: Anthropocentrism and Non-anthropocentrism Revised in the Light of Critical Realism." *Journal of Critical Realism* (2017). https://doi.org/10.1080/14767430.2016.1265878.

Grusin, Richard. "Introduction." In *The Nonhuman Turn,* edited by Richard Grusin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

Indah. "Konferensi Internasional, Menag Sebut Inisiasi Institusi Keagamaan di Indonesia Atasi Perubahan Iklim." *Kementerian Agama Republik Indonesia,* 2023. https://kemenag.go.id/nasional/konferensi-internasional-menag-sebut-inisiasi-institusi-keagamaan-di-indonesia-atasi-perubahan-iklim-hHkw1.

Ingold, Tim. "Foreword." In Phillip Vannini, ed., *Non-representational Methodologies: Re-envisioning Research,* vii–x. London: Routledge, 2015.

Latour, Bruno. "On Actor-Network Theory: A Few Clarifications." *Soziale Welt* 47, no. 4 (1996): 369–381.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Mol, Annemarie, and John Law. "Regions, Networks, and Fluids: Anaemia and Social Topology." *Social Studies of Science* 24 (1994): 641–672.

Oliver, Charlotte. "Beyond-Human Ethics: The Animal Question in Institutional Ethical Reviews." *Area* (2021). https://doi.org/10.1111/area.12738.

Rucker, Rudy. "Panpsychism Proved." In Henry Gee, ed., *Futures from Nature,* 250. London: Macmillan, 2007.

Shaviro, Steven. “Consequences of Panpsychism.” In Richard Grusin, ed., *The Nonhuman Turn.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

Skrbina, David. *Panpsychism in the West.* Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

Ulmer, Jasmine B. “Posthumanism as Research Methodology: Inquiry in the Anthropocene.” *International Journal of Qualitative Studies in Education* (2017). https://doi.org/10.1080/09518398.2017.1336806.

Watling, Tony. “Religion in the Anthropocene.” *Journal of Contemporary Religion* 33, no. 3 (2018): 589–591. https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1535303