Retorik • Vol. 13(2), 2025
DOI: 10.24071/ret.v13i2.13429
p-ISSN: 1412-6932
e-ISSN: 2549-2225

Filsafat Nusantara Pascakiamat

Rangga Kala Mahaswa[1*], Gloria Bayu Nusa Prayuda[2,3]
[1]*School of Geographical and Earth Sciences, University of Glasgow, Scotland, United Kingdom*
[2]*Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia*
[3]*Centre for Anthropocene Studies and Geophilosophy, Yogyakarta, Indonesia*
[*]*e-mail: r.mahaswa.1@research.gla.ac.uk*

Abstrak

Pengembangan Filsafat Nusantara tidak terlepas dari politik pengetahuan (filsafat) di Indonesia. Selama ini, di satu sisi, Filsafat Nusantara masih bercokol pada romantisisme historis terhadap gerak sejarah filsafat yang ada di Indonesia. Di sisi lain, minimnya model filsafat futuris atau pendekatan filsafat akhir dunia (kiamat/pascakiamat) di Indonesia memberikan tantangan tersendiri bagi perkembangan Filsafat Nusantara, terutama ketika ia membicarakan masa depannya sendiri. Pada titik inilah, Filsafat Nusantara bahkan belum selesai dengan dirinya sendiri, ia masih terjebak pada masalah glorifikasi, romantisisme, ketidakpastian, dan ambiguitas atas ragam konsep yang tidak terarah. Oleh sebab itu, melalui artikel ini, kami menyoroti beberapa permasalahan Filsafat Nusantara melalui pendekatan studi filsafat kepulauan dan realisme spekulatif untuk mengetahui lebih lanjut proyeksi filosofis Filsafat Nusantara ketika menyoal tentang Kiamat. Beberapa telaah Filsafat Nusantara hanya berkubang pada inventarisasi pengetahuan lokal sekitar yang pendekatannya tidak terlepas dari model kosmologis-kepulauan; dengan laut, gunung, dan hamparan pulau yang dibayangkan sebagai agen metafisik yang menjadi medium. Begitu pula, Filsafat Nusantara sering kali melahirkan berbagai macam bentuk etika spekulatif yang selalu mendorong pertimbangan nilai-nilai moralitas dan norma kultur tertentu. Alih-alih mencoba melampaui klaim universal Filsafat Barat tentang konsep kiamat/pascakiamat, pandangan Filsafat Nusantara secara diam-diam justru menyimpan narasi Ratu Adil untuk menjelaskan hiper-objek akhir zaman.

Kata kunci: Filsafat Nusantara, filsafat akhir dunia, keruntuhan filsafat kepulauan, spekulasi filosofis

Nusantara Philosophy of Post-Apocalypse

Abstract

The development of Nusantara *Philosophy* (Filsafat Nusantara) *is inextricably linked to the politics of knowledge (philosophy) in Indonesia. Hitherto,* Nusantara *Philosophy has remained anchored in historical romanticism concerning the trajectory of philosophical thought in Indonesia. On the other hand, the paucity of futurist philosophical models or end-of-world philosophical approaches (apocalypse/post-apocalypse) in Indonesia poses a distinct challenge to the advancement of* Nu-

© 2025 Rangga Kala Mahaswa, Gloria Bayu Nusa Prayuda
This article is distributed under Creative Commons Attribution License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

santara *Philosophy, particularly when addressing its own future. At this juncture,* Nusantara *Philosophy remains incomplete with itself, ensnared in issues of glorification, romanticism, uncertainty, and ambiguity surrounding its disparate, undirected concepts. Accordingly, this article illuminates several problems within* Nusantara *Philosophy through the lenses of archipelagic philosophical studies and speculative realism, to further elucidate the philosophical projections of* Nusantara *Philosophy when interrogating the Apocalypse. Certain analyses of* Nusantara *Philosophy merely catalog local knowledge, employing an approach inseparable from the cosmological-archipelagic model, wherein seas, mountains, and island expanses are envisioned as metaphysical agents serving as mediating mediums. Similarly,* Nusantara *Philosophy frequently generates diverse forms of speculative ethics that invariably compel consideration of specific moral values and cultural norms. Rather than seeking to transcend the universal claims of Western philosophy regarding apocalyptic/post-apocalyptic concepts,* Nusantara *Philosophy tacitly harbors a Ratu Adil (Just King) perspective to explicate the hyperobject of the end times.*

***Keywords**:* Nusantara *Philosophy, end-of-world philosophy, collapse of archipelagic philosophy, philosophical speculation*

Pendahuluan

Selama satu dekade terakhir, perdebatan para akademisi filsafat di Indonesia selalu bermuara dengan pemilihan istilah antara memilih kata "Indonesia" atau "Nusantara" di dalam dinamika komunitas filsafat yang berkembang. Alhasil, pemilihan istilah tersebut melahirkan apa yang disebut sebagai Polemik Filsafat Indonesia dan Filsafat Nusantara. Namun, artikel ini tidak mencoba untuk membahas lebih jauh pembeda di antara keduanya, tetapi mencoba menelusuri salah satu polemiknya, yakni pemilik dari proyek-proyek intelektual filsafat pasca-Reformasi di Indonesia, yang disebut sebagai pembalikan menuju Filsafat Nusantara. Pembalikan tersebut adalah serangkaian upaya untuk menegaskan posisi Indonesia yang memiliki sistem filsafatnya sendiri, yang dapat ditemukan dari pengetahuan dan budaya masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, ciri Filsafat Nusantara mengedepankan lokalitas dan presuposisi bahwa masyarakat lokal memiliki resiliensi terhadap masalah sosial ataupun ekologis, karena memiliki sistem pengetahuan yang sesuai dengan ciri masyarakat itu sendiri.

Filsafat Nusantara bahkan dianggap sebagai "jalan ketiga" antara pemikiran Filsafat Barat dan Filsafat Timur.[1] Tidak hanya itu, Filsafat Nusan-

[1] Ahmad Sulton, "Filsafah Nusantara sebagai Jalan Ketiga Antara Falsafah Barat dan Falsafah Timur," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (April 2016): 17, https://doi.org/10.14421/esensia.v17i1.1275.

tara juga diklaim sebagai "Alam Pemikiran Indonesia",[2] yang dikumpulkan dari beragam nilai-nilai kearifan lokal yang tumbuh dan berkembang dalam berbagai suku bangsa yang mendiami kepulauan Nusantara. Dari latar belakang demikian, kami mendorong pendekatan yang lebih kritis dan spekulatif untuk memosisikan Filsafat Nusantara tidak hanya sebagai kacamata berfilsafat untuk sekadar meninjau karya tokoh lokal, adat-istiadat, dan kebudayaan yang merujuk pada pemahaman identitas manusia, alam, dan spiritualitas masyarakatnya, tetapi kami mencoba untuk merefleksikan posisi Filsafat Nusantara ketika membicarakan Dunia Pascakiamat.

Hal ini bertujuan untuk melihat sejauh mana Filsafat Nusantara dapat memberikan perspektif terhadap isu-isu yang belum pernah terbayangkan sebelumnya, seperti perubahan iklim, katastrofisme, dan Antroposen. Melalui lensa Antroposen, misalnya, manusia telah menjadi agen geologis yang dominan dan memengaruhi keadaan lanskap bumi. Berbeda dengan epos Holosen yang relatif stabil, Antroposen ditandai oleh ketidakpastian. Hal ini tidak hanya berimplikasi pada keadaan alam, tetapi juga membuka ruang atas spekulasi mengenai akhir dunia yang stabil sekaligus cara manusia hidup setelah akhir tersebut.

Tidak dapat dimungkiri, konsep kiamat atau akhir waktu sudah eksis dalam pandangan kehidupan masyarakat secara umum. Sebagai contoh, konsep Ratu Adil di Jawa. Konsep ini meyakini kiamat sebagai akhir suatu periode waktu menuju periode waktu yang lebih baik. Periode waktu yang akan dilampaui dinilai sebagai zaman yang buruk atau *kaliyuga*, ketika manusia menjadi korup dan tatanan sosial menjadi rusak; sedangkan zaman yang akan datang setelahnya adalah zaman yang restoratif. Kekhasan konsep Ratu Adil adalah konsep mesianik, atau terdapat figur yang akan membebaskan masyarakat dari penderitaan zaman tersebut. Figur ini berperan sebagai pemimpin politik dan spiritual. Dalam sejarah Jawa, terdapat legitimasi politik atas identitas Ratu Adil itu, mulai dari Diponegoro hingga Sukarno.

Konsep ini mengisyaratkan ciri mesianik dan eskatologis yang dapat diradikalkan. Alih-alih berorientasi pada zaman sebagai waktu manusia semata, alam juga berperan dalam memberikan tanda, seperti bencana gunung meletus, gempa bumi, sampai banjir besar. Selain itu, pemaknaan

[2] M. Sutrisno, *Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pikiran Indonesia* (Yogyakarta: Galangpress, 2005).

dan harapan atas datangnya Ratu Adil dapat membawa masyarakat dalam suatu keadaan pasif yang menutup agensi atau upaya manusia mewujudkan keadilan itu sendiri. Dengan berharap pada figur mesianik, bukan tidak mungkin isu-isu kontemporer—seperti isu ekologis—hanya dipandang sebagai tanda semata, dan bukan kondisi yang memengaruhi masyarakat dalam bertindak. Padahal, menurut Sindhunata, masyarakat memiliki peran penting dalam mewujudkan narasi Ratu Adil itu sendiri.[3]

Sebagai refleksi awal artikel ini, istilah Nusantara kerap muncul dalam wacana publik dengan tendensi yang penuh penghormatan atas semangat zaman di masa lalu. Ada semacam hasrat kolektif yang berusaha untuk terhubung kembali dengan suatu masa keemasan yang dibayangkan, seperti halnya lumrah diasosiasikan dengan kejayaan historis kerajaan-kerajaan seperti Majapahit dan Sriwijaya.[4] Artinya, pandangan ini mengandung kekuatan simbolik yang besar dan kerap digunakan dalam narasi yang menekankan persatuan dan kebesaran nasional. Dalam kerangka nasionalisme Indonesia, misalnya, kerajaan-kerajaan di masa lampau tersebut sering diposisikan sebagai leluhur "spiritual" dari negara-bangsa (*nation-state*) modern, sebagaimana kemudian diperkuat melalui kurikulum pembelajaran sekolah mengenai kewarganegaraan bangsa.

Perlu dipahami kembali, kecenderungan pereduksian istilah "Nusantara" dalam kerangka nasionalisme Indonesia juga tidak terlepas dari polemik konseptual, yakni pengasumsian akansebatas penanda geografis semata yang ditundukkan pada kepentingan wacana nasionalis. Oleh karena itu, pendekatan semacam ini cenderung menutupi kompleksitas historis dan kultural dari kepulauan Indonesia, terlebih ketika "Nusantara" diperluas untuk mencakup wilayah-wilayah yang tidak lagi termasuk dalam teritori Indonesia saat ini.[5] Dalam konteks ini, istilah tersebut berisiko apabila mengambil karakter imperialistik, dengan memproyeksikan klaim kultural dan historis melampaui batas-batas politik kontemporer. Sebagai contoh, narasi "Nusantara" kerap kali digunakan untuk membawa narasi masa lalu, seperti kedigdayaan Majapahit yang memiliki vasal-vasal de-

[3] Sindhunata, *Ratu Adil: Ramalan Jayabaya & Sejarah Perlawanan Wong Cilik*, Cetakan kedua (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2024).

[4] Hans-Dieter Evers, "Nusantara: History of a Concept," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 89, no. 1 (2016): 3–14, https://doi.org/10.1353/ras.2016.0004.

[5] Od. M. Anwar, "Contextualizing Nusantara Studies," Journal of Nusantara Studies (JONUS) 1, no. 1 (Juni 2016): 1, https://doi.org/10.24200/jonus.vol1iss1pp1-6.

ngan jumlah banyak dan lebih luas daripada batas geografis Indonesia sekarang. Apabila istilah "Nusantara" terjebak pada romantisisme teritorial belaka, bukan tidak mungkin interpretasi Filsafat Nusantara akan bertendensi fasis, seperti Italia pada Perang Dunia II yang mengklaim Ethiopia adalah wilayah yang harus dibebaskan karena sejarah Imperium Roma. Kecenderungan ini menuntut keterlibatan yang lebih hati-hati dan kritis terhadap Nusantara, khususnya ketika istilah tersebut digunakan sebagai simbol identitas Indonesia yang tetap, absolut, dan tidak pernah terefleksikan mendalam.

Alih-alih memperlakukan "Nusantara" semata-mata sebagai kategori spasial atau teritorial, perlu adanya kerangka ulang yang memosisikannya sebagai kemungkinan onto-epistemologis baru. Pendekatan filosofis ini memungkinkan pergeseran cara pandang yang membuka ruang bagi "Nusantara" untuk memberi bentuk pada cara berpikir dan produksi pengetahuan yang menyimpang dari paradigma dominan. Dengan kata lain, hal ini menunda segala presuposisi atas Filsafat Nusantara yang dinilai mampu menjawab segala tantangan zaman, dan mencoba merekonfigurasi pemahaman yang selama ini menjadi presuposisi; seperti relasi subjek-objek dan hubungan harmonis dengan alam yang bersifat niscaya, seolah-olah menempatkan lokalitas dalam sistem yang tertutup dan mencoba membuka Filsafat Nusantara agar dapat memikirkan isu-isu kontekstual dunia. Hal ini menjadi penting mengingat tradisi Filsafat Indonesia selama ini banyak dibentuk oleh pengaruh berbagai asimilasi tradisi pemikiran, terutama corak kuat pengaruh strukturalisme dalam kebudayaan, termasuk pengaruh tradisi kontinental yang sangat terlambat masuk dan justru lebih banyak didominasi oleh pengaruh dunia pascakolonialisme.

Tentu saja, latar belakang ini bukan sekadar tuduhan epistemik, melainkan lintasan sejarah Filsafat di Indonesia yang baru terinstitusionalisasikan akhir-akhir ini, tepatnya sejak tahun 1960-an, ketika ide mengenai Filsafat Indonesia mulai bergemuruh di tengah-tengah kalangan akademisi. Acuan perdebatan ini dapat dirujuk pada agenda Simposium Internasional Filsafat Indonesia*,* 19–20 September 2014 di Jakarta. Diterbitkan pada tahun 2019, agenda tersebut masih saja memperdebatkan pemilihan istilah Filsafat Indonesia atau Filsafat Nusantara. Kritik khas Setyo Wibowo (2019) salah satunya ialah mengenai masalah kebijaksanaan lokal sebagai paradoks, anti-dialektika, dan subjek kosong. Dengan demikian, tantangan dalam artikel ini adalah bagaimana melakukan provinsialisasi terhadap

kategori-kategori warisan tersebut dan mulai merumuskan teori dari dalam kekhasan spasial, kultural, dan ontologis kepulauan.[6]

Perkembangan filsafat di Indonesia kontemporer, seperti wacana Filsafat Nusantara dan kearifan lokal, telah membuka jalur yang menjanjikan untuk menyuntikkan pemikiran Indonesia dengan referensi-referensi yang bersumber dari tradisi lokal, historis, dan masyarakat asli. Akan tetapi, upaya-upaya ini kerap terbatas pada ranah kultural dan jarang mencapai pusat perhatian politik maupun filsafat. Ia lebih sering diperlakukan sebagai bentuk gestur simbolik daripada alternatif epistemik yang lebih serius dan kritis. Untuk melampaui keterbatasan ini, perlu dipertimbangkan kemungkinan untuk merekonseptualisasikan Nusantara melalui lensa pemikiran kepulauan (*archipelagic thinking*).

Artikel ini akan terbagi menjadi beberapa bagian penting. *Pertama*, penerjemahkan proyek filsafat akhir dunia. *Kedua*, pemetaan kajian kiamat antroposen sebagai latar belakang kondisi filsafat di Indonesia. *Ketiga*, proyek kiamat Filsafat Nusantara. Secara garis besar, proyek "kiamat" ini menegaskan posisi rekonfigurasi Filsafat Nusantara supaya dapat membaca isu kiamat yang non-teologis atau eskatologis, sebagai tantangan yang diberikan melalui artikel ini dengan cara menganalisisnya melalui pendekatan tradisi filsafat kepulauan kritis. Terakhir, lahirnya pandangan Ratu Adil sebagai konfigurasi atas kondisi katastrofisme pascakiamat. Semua ini ditunjukkan untuk menguji kembali bentuk pandangan kebijaksanaan lokal sebagai paradoks, anti-dialektika, dan subjek kosong yang perlu dicermati kembali dalam penyelidikan filosofis yang lebih terbuka.

Akhir Dunia *yang* Antroposentrik

Ide mengenai akhir zaman lekat dengan ide penyelamatan dalam agama-agama. Pandangan-pandangan yang cukup berpengaruh antara lain pandangan eskatologis, apokaliptik, dan mesianik. Eskatologis berpendapat bahwa akhir zaman adalah suatu penggenapan atas nubuat.[7] Hal ini berarti bahwa konsep ideal tentang pasca-akhir zaman telah ada secara

[6] A. Setyo Wibowo, *Filsafat [di] Indonesia*, ed. oleh A. Setyo Wibowo dkk., 4 vols., Simposium Internasional Filsafat Indonesia (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2019).

[7] Wolfhart Pannenberg, "Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology," Harvard Theological Review 77, no. 2 (April 1984): 119–39, https://doi.org/10.1017/S0017816000014255.

ante res, sehingga kiamat adalah proses penggenapan tersebut. Kemudian, versi apokaliptik menganggap bahwa kondisi pascakiamat bersifat *in rebus* atau imanen, yang berarti bahwa akhir kiamat adalah penyingkapan (*unveiling*) dari proses yang terjadi menuju akhir tersebut.[8] Sementara itu, mesianik mengacu pada keyakinan bahwa terdapat figur teologis-politik yang "menuntun" manusia menuju penggenapan atau penyingkapan.

Setelah Abad Pencerahan, ide akhir zaman yang awalnya bersifat teologis mulai memengaruhi perkembangan ide dalam diskursus filsafat. Menurut Judith Wolfe, ide mengenai eskatologis menjadi diskursus atas konsekuensi logis dari pembicaraan tentang sejarah atau historisitas, eksistensi, bahkan aktivitas politik. Mengambil contoh filsafat Jerman pada awal abad ke-20, Wolfe melihat cara ide eskatologis diposisikan ulang oleh para filsuf untuk membicarakan *eschaton*, atau hal terakhir yang berkaitan dengan kehidupan masa kini; serta bagaimana hal tersebut mencapai akhirnya, seperti masalah tentang kebebasan—yang menjadi modus gerak sejarah.[9] Pandangan eskatologis ini kemudian menjadi semacam mitos atau "takhayul (*superstition*) nasionalisme", bahwa kebangkitan Jerman adalah kebangkitan dunia, dan kejatuhan Jerman adalah kejatuhan peradaban manusia.[10]

Salah satu contoh populer yang dapat ditemui adalah konsep sejarah atau historisitas Hegelian. Bagi Hegel (1837), pergerakan zaman adalah suatu penyingkapan tentang idealisme universal. Hal ini berarti bahwa kiamat dimaknai sebagai proses dialektis. Berkaitan dengan hal tersebut, kami juga berpendapat bahwa akhir sejarah bukanlah akhir mutlak, tetapi akhir dunia dari suatu ide menuju perkembangan ide yang lebih baik dan universal. Dengan kata lain, akhir dunia adalah sebuah momen penghancuran atau pelampauan suatu ide melalui pembatalan (*sublation*) dari agen sejarah yang mendorong perkembangan ide-ide baru.[11] Transisi diskursus kiamat menjadi konsekuensi logis atas proses sejarah juga membuka ruang

---

[8] Samuel Joseph Higson-Blythe, "The Book of Revelation and the Necrocene: Unveiling causality in apocalypse," *Fields: journal of Huddersfield student research* 2, no. 1 (Desember 2024), https://doi.org/10.5920/fields.1432.

[9] Judith Wolfe, "The Eschatological Turn in German Philosophy," *Modern Theology* 35, no. 1 (2018): 2, https://doi.org/10.1111/moth.12460.

[10] Judith Wolfe, "Philosophical Myths of the End," *Nova et Vetera* 18, no. 1 (2020): 55–66, https://doi.org/10.1353/nov.2020.0003.

[11] Agata Bielik-Robson, "Apocalypse," dalam *The Palgrave Handbook of German Idealism and Poststructuralism*, ed. oleh Tilottama Rajan dan

atas interpretasi sekularisme terhadap akhir dunia. Terdapat ide mengenai akhir dunia tanpa melibatkan teologi atau unsur transendentalisme seperti ide tentang humanisme. Bahkan, kiamat (sebagai penggenapan) dapat menjadi *telos* atau tujuan akhir suatu ideologi. Sebagai contoh, ide komunisme menggenapi pemikiran Marx (1848) tentang realitas masyarakat tanpa kelas.[12]

Berdasarkan transisi ide mengenai kiamat dari konsep teologi ke filsafat, dapat diketahui bahwa konsep kiamat menitikberatkan pada agensi manusia atau terdapat antroposentrisme.[13] Dengan kata lain, manusia sebagai subjek yang mampu memahami dan menggenapi ide kosmik yang sakral. Hal ini berimplikasi pada semacam hierarki tidak terlihat yang menyejarah dalam filsafat Barat, ketika manusia memiliki kekuasaan absolut atas alam karena status epistemik yang asimetrik, seperti di dalam konsep dualisme cartesian.[14] Selain peran sentral dalam penggenapan atau penyingkapan zaman, pascakiamat juga merupakan kondisi yang antroposentrik, seperti gambaran atau narasi surga sebagai rekonsiliasi manusia dengan Tuhan. Sementara itu, terdapat sedikit pembahasan mengenai hal-hal di luar manusia yang berhubungan dengan kiamat. Paradigma kiamat antroposentrik ini kemudian ditantang oleh fakta-fakta baru bahwa terdapat potensi kiamat di luar manusia yang disebabkan oleh ragam peristiwa, seperti perubahan iklim dan kemunculan antroposen. Hal ini berimbas pada pertanyaan kembali tentang kedudukan manusia, tujuan manusia di semesta, serta gambaran tentang akhir zaman yang berbeda.[15]

Daniel Whistler (Cham: Springer International Publishing, 2023), 366, https://doi.org/10.1007/978-3-031-27345-2_17.

12 Norman Levine, "Humanism Without Eschatology," *Journal of the History of Ideas* 33, no. 2 (April 1972): 281, https://doi.org/10.2307/2708874; Richard Rorty, "Failed Prophecies, Glorious Hopes," dalam *Not for Sale*, 1 ed., oleh Anatole Anton, Milton Fisk, dan Nancy Holmstrom (Routledge, 2020), 171–77, https://doi.org/10.4324/9780429037405-8.

13 Bryan L. Moore, "Introduction: Anthropocentrism, the Anthropocene, and the Apocalypse," dalam *Ecological Literature and the Critique of Anthropocentrism*, oleh Bryan L. Moore (Cham: Springer International Publishing, 2017), 1–45, https://doi.org/10.1007/978-3-319-60738-2_1.

14 Álvaro San Román dan Yoan Molinero-Gerbeau, "Anthropocene, Capitalocene or Westernocene? On the Ideological Foundations of the Current Climate Crisis," *Capitalism Nature Socialism* 34, no. 4 (Oktober 2023): 39–57, https://doi.org/10.1080/10455752.2023.2189131.

15 Sigurd Bergmann, "Theology in the Anthropocene – and Beyond?," dalam *Contextual Theology*, ed. oleh Sigurd Bergmann dan Mika

Realisme Spekulatif: Akhir *dari* Dunia Antroposentrik

Realisme spekulatif kemudian hadir untuk mengkritisi (ulang) antroposentrisme. Gerakan filsafat ini menyasar kritik terhadap korelasionisme yang menyebabkan munculnya hierarki subjek-objek dan privilese manusia (humanisme) dalam produksi pengetahuan.[16] Dalam *After Finitude* (2017), Meillassoux menilai bahwa filsafat, misalnya fenomenologi dan transendentalisme, terjebak pada cara pandang yang menghasilkan dunia yang bergantung pada eksistensi subjek, atau manusia sebagai satu-satunya subjek yang memiliki kapasitas mengetahui dan mengabaikan kemungkinan untuk mengakses objek itu sendiri. Dengan kata lain, refleksi epistemik tentang dunia ini mengabaikan eksistensi dunia yang independen dari pikiran manusia. Tesis *arche-fossil* (fosil-purba) kemudian dikemukakan Meillassoux untuk menunjukkan keberadaan entitas yang jauh sebelum manusia, sehingga berimplikasi pada pandangan mengenai dunia dengan segala objek dan hukum-hukum yang di dalamnya mampu bekerja tanpa (kehadiran) subjek.[17]

Meskipun pada akhirnya Meillassoux berpendapat bahwa manusia tidak mungkin meninggalkan korelasionisme, ide tentang objek-objek yang independen dari pikiran manusia dapat melakukan konfigurasi ulang terhadap filsafat untuk memberikan pemahaman tentang status manusia di dalam dunia itu sendiri.[18] Konsekuensi paradigma realisme spekulatif adalah menolak bahwa kiamat merupakan suatu peristiwa transendental yang bersifat deterministik, melainkan bagian dari suatu realitas yang *kontingen* sebagai efek dari kontingensi dunia, ketika hukum alam mungkin saja berubah sewaktu-waktu.[19] Hal ini juga berimplikasi pada peristiwa

---

Vähäkangas (London: Routledge, 2020), 160–80, https://doi.org/10.4324/9780429348006-10.

16 Graham Harman, *Speculative Realism: An Introduction* (Cambridge: Polity, 2018).

17 Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (London: Continuum, 2009), 10.

18 Lorenzo Girardi, "Phenomenological Metaphysics as a Speculative Realism," *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, no. 4 (Oktober 2017): 336–49, https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1362778.

19 Quentin Meillassoux, "The Contingency of the Laws of Nature," trans. oleh Robin Mackay, *Environment and Planning D: Society and Space* 30, no. 2 (April 2012): 322–34, https://doi.org/10.1068/d6210.

kiamat, yang sebelumnya dimaknai sebagai peristiwa yang eksklusif pada penggenapan atau penyingkapan *causa finalis* manusia, menjadi peristiwa yang "telah", "mungkin", dan "akan terjadi": ia bisa memberi makna tentang eksistensi manusia sekaligus tidak bermakna apa-apa.

Selain menggeser pemahaman ontologis atas dunia yang deterministik-antroposentrik ke dunia yang bersifat kontingen, pendekatan realisme spekulatif juga membuka peluang untuk memahami objek-objek di luar manusia sebagai realitas yang otonom. *Object-Oriented-Ontology* (OOO) yang digagas oleh Graham Harman membuka kemungkinan untuk memahami bahwa objek memiliki kapasitas untuk *withdraw* atau "menarik diri", "menyembunyikan propertinya secara keseluruhan".[20] Bukan hanya pemahaman kita terhadap objek yang selalu bersifat parsial terhadap aspek-aspek atau properti-properti tertentu saja, melainkan juga interaksi antarobjek yang hanya melibatkan sebagian aspek dari objek tersebut. Contoh populer yang diberikan Harman ialah analogi kapas yang terbakar. Ketika terbakar, api hanya bereaksi terhadap beberapa aspek (properti) dari kapas, sedangkan aspek-aspek lain seperti bau, warna, dan nilai seakan-akan *tersembunyi* dari peristiwa tersebut.[21]

Objek yang bersifat sulit untuk diakses secara penuh berimplikasi pada pandangan spekulatif realisme yang menempatkan kedudukan objek yang bersifat setara atau ontologi datar (*flat ontology*). Kondisi ini bukan berarti menempatkan objek hanya sebagai yang dapat teramati seperti materi semata, melainkan ontologi datar ini juga menganggap konsep abstrak sebagai objek, sehingga filsafat lebih leluasa membicarakan realitas mulai dari quarks, kartun, hingga Tuhan.[22] Posisi ini juga menjadikan objek dan manusia sebagai agen yang sama-sama punya kapasitas untuk memengaruhi dan dipengaruhi, menciptakan status ontologi yang setara.

Manuel DeLanda kemudian menawarkan realitas sebagai rangkaian (*assemblages*) dari elemen-elemen heterogen yang saling terhubung, berinteraksi dan berproses, menjadikan setiap objek memiliki sejarahnya

---

[20] Graham Harman, "Speculative Realism and Flat Ontology," dalam *After Speculative Realism*, ed. oleh Charlie Johns dan Hilan Bensusan (London: Bloomsbury Academic, 2025), 25–50.

[21] Graham Harman, "Asymmetrical Causation: Influence without Recompense," *Parallax* 16, no. 1 (Februari 2010): 96–109, https://doi.org/10.1080/13534640903478833.

[22] Harman, "Speculative Realism and Flat Ontology," 28.

sendiri, serta sejarah objek membentuk sejarah manusia.[23] Hal ini mengekspansi realisme spekulatif tentang kontingensi dunia, bahwa objek tidak hanya sekadar bersifat independen dari konten pikiran manusia, melainkan juga mengapresiasi historisitas objek yang juga dapat memengaruhi historisitas manusia.[24]

Status ontologis dunia yang kontingen, objek yang selalu melampaui komprehensi, serta memiliki proses sejarah yang mampu independen sekaligus memungkinkan interdependensi dengan sejarah manusia kemudian melahirkan pertanyaan tentang cara akhir zaman dimaknai secara spekulatif-saintifik. Sebagai contoh, dalam geologi, kepunahan dimaknai sebagai akhir dari spesies-spesies dalam suatu periode waktu atau epos akibat perubahan iklim bumi; dan bumi telah mengalami sejumlah kepunahan. Terdapat tesis tentang dunia yang menuju kepunahan keenam, yaitu transisi bumi dari kala Holosen ke Antroposen, ketika manusia secara aktif menjadi agen geologis.[25] Contoh lain adalah ilmu fisika modern yang membawa narasi kiamat melalui hukum termodinamika kedua, ketika peningkatan entropi akan membawa akhir semesta menuju kematian panas atau *heat death* yang tidak dapat terelakkan.[26] Melalui ilmu alam yang memosisikan objek sebagai entitas yang mandiri dari pengalaman manusia, kita dapat mengetahui bahwa kiamat atau musnahnya suatu periode atau akhir dari segalanya dapat terjadi.

Lebih jauh, spekulasi tentang kiamat tidak hanya mempersoalkan skenario ketika alam semesta musnah, tetapi posisi eksistensi manusia itu sendiri. Ray Brassier menginterpretasikan bahwa temuan saintifik dan perkembangan teknologi semakin menggerus pandangan humanisme klasik yang menganggap manusia sebagai satu-satunya makhluk yang paling diunggulkan (*human exceptionalism*), misalnya fakta-fakta sains yang

---

[23] Manuel DeLanda, *Assemblage Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

[24] Manuel DeLanda dan Graham Harman, *The Rise of Realism* (Cambridge: Polity, 2018).

[25] Telmo Pievani, "The Sixth Mass Extinction: Anthropocene and the Human Impact on Biodiversity," *Rendiconti Lincei* 25, no. 1 (Maret 2014): 85–93, https://doi.org/10.1007/s12210-013-0258-9.

[26] Mason Tattersall, "Thermal Degeneration: Thermodynamics and the Heat-Death of the Universe in Victorian Science, Philosophy, and Culture," dalam *Decadence, Degeneration, and the End*, ed. oleh Marja Härmänmaa dan Christopher Nissen (New York: Palgrave Macmillan US, 2014), 17–34, https://doi.org/10.1057/9781137470867_2.

menyingkap dunia justru meminggirkan arti dari eksistensi manusia itu sendiri. Akan tetapi, Brassier justru menganggap nihilisme sebagai kesempatan untuk melawan korelasionisme dan paradigma antroposentrik baru. Bagi Brassier, ide tentang kepunahan tidak akan bisa disesuaikan dengan kehendak manusia, dan kepunahan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari realitas yang dingin: masa depan berarti bahwa kehidupan menuju ketiadaan dan mencapai ketiadaan itu sendiri, realitas adalah menuju kehancuran kosmik.[27]

Meskipun berusaha menggugurkan imaji tentang masa depan dari genggaman korelasionisme, Brassier tidak dapat melepaskan diri dari kerangka antroposentrik itu sendiri, yaitu fatalistik. Berbeda dengan Brassier yang seolah-olah mengatakan bahwa eksistensi manusia hanya upaya untuk konstruksi-dekonstruksi dan rekonstruksi nilai eksistensi yang sebenarnya tidak bermakna, Timothy Morton justru berpendapat bahwa realisme spekulatif mampu membawa agensi manusia lebih jauh terhadap "nasib" masa depan manusia, alih-alih memahami dunia sebagaimana adanya.[28] Namun, posisi Morton juga tidak kalah dingin dibanding Brassier. Terinspirasi dari OOO Graham Harman, Morton menilai bahwa pada masa ini, ancaman eksistensial bumi muncul dari kehadiran hiper-objek.[29]

Lebih jauh, Timothy Morton menilai bahwa manusia telah hidup di masa pascakiamat. Bahkan, bagi Morton, dunia telah mengalami dua bentuk kiamat. Kedua kiamat versi Morton sama-sama melibatkan manusia sebagai aktor utama. Yang pertama adalah industrialisasi dan yang kedua adalah jatuhnya bom nuklir di Hiroshima dan Nagasaki sebagai hasil dari Proyek Manhattan.[30] Peristiwa pertama ditandai dengan penemuan mesin uap yang mendorong penemuan mesin industrial yang mampu terangkai dan menciptakan kerangka sibernetik. Penemuan itu tidak hanya mengontrol manusia, tetapi juga menghisap manusia. Mengacu pada *Fragments of Machines* yang muncul dalam *Grundrisse* (1857-1888), Marx mengemu-

---

[27] Ray Brassier, *Nihil Unbound* (London: Palgrave Macmillan, 2007), 205.

[28] T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World* (University of Minnesota Press, 2013).

[29] Chris Washington, "Romanticism and Speculative Realism," *Literature Compass* 12, no. 9 (September 2015): 448–60, https://doi.org/10.1111/lic3.12254.

[30] Nick Peim dan Nicholas Stock, "Education After the End of the World: How Can Education Be Viewed as a Hyperobject?," *Educational Philosophy and Theory* 54, no. 3 (Februari 2022): 251–62, https://doi.org/10.1080/00131857.2021.1882999.

kakan suatu krisis ketika mesin, yang awalnya berstatus sebagai alat prostetik untuk meningkatkan pengetahuan dan kemampuan buruh, berubah menjadi penggerak kerja itu sendiri—melucuti pengetahuan dan peran buruh dalam proses produksi.[31] Dengan kata lain, industrialisasi telah menyebabkan pengetahuan manusia (dalam konteks ini buruh) ter-eksternalisasi sepenuhnya dalam mesin, sehingga perlahan-lahan kelas buruh tercipta dari eksternalisasi tersebut.[32]

Akhir dunia yang kedua melahirkan apa yang disebut Morton sebagai hiper-objek. Setelah bom nuklir dijatuhkan, peradaban manusia masuk pada fase *The Great Acceleration*—pembangunan sosial dan ekonomi global menjadi sangat masif dan ekspansif. Namun di samping itu, Perang Dingin dan ancaman perang nuklir membuat manusia hidup dalam bayang-bayang objek yang paradoksal. Ia dapat menghancurkan semesta manusia sekaligus mampu menjadi salah satu alternatif pilihan energi bersih terbarukan di masa depan.[33] Bagi Morton, kehadiran nuklir sebagai hiper-objek dapat menyebabkan kehancuran masa kedua—yaitu ketika dunia lama yang bersifat antroposentrik hancur—sehingga eksistensi manusia harus melakukan kompromi terhadap kehadiran "Liyan" atau hiper-objek.[34]

Ada tiga ciri hiper-objek menurut Morton. *Pertama*, ia bersifat melekat dan sulit dihindari: semakin kita mencoba memahami objek tersebut, semakin aneh pemahaman kita atasnya. *Kedua*, ia tidak dapat direduksi dalam skala spasial tertentu, bersifat non-lokal sekaligus global secara bersamaan.[35] Selain itu, ia memiliki temporalitas yang melebihi kemewaktuan manusia. Lalu, hiper-objek memiliki fase dan gejala yang hanya bisa dipahami secara parsial. *Terakhir*, hiper-objek bersifat interobjektivitas, atau memerlukan relasi dengan objek lain untuk kemudian dapat dipahami.[36]

Morton memberi contoh iklim sebagai hiper-objek. Ia bersifat global

---

[31] Robin Mackay dan Armen Avanessian, ed., *#Accelerate#: The Acceleracionist Reader*, Third edition (Falmouth: Urbanomic, 2019).

[32] Bernard Stiegler, "The Proletarianization of Sensibility," trans. oleh Arne De Boever, *Boundary 2* 44, no. 1 (Februari 2017): 5–18, https://doi.org/10.1215/01903659-3725833.

[33] Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, 75.

[34] Washington, "Romanticism and Speculative Realism."

[35] Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*.

[36] Antti Saari dan John Mullen, "Dark Places: Environmental Education Research in a World of Hyperobjects," *Environmental Education*

dan non-lokal, jejaknya dapat dipahami melalui komputasi atau perangkat canggih lainnya. Perubahan iklim juga dapat diketahui bersifat parsial melalui cuaca dan tetes hujan, tetapi kita tidak dapat secara langsung "menyentuh" objek tersebut. Nuklir, iklim, dan plastik menjadi beberapa contoh hiper-objek.[37] Lebih jauh, Morton berpendapat bahwa hiper-objek dapat menentukan arah masa depan manusia, termasuk skenario kiamat yang dapat terjadi sewaktu-waktu. Berbeda dengan Brassier, Morton menilai bahwa kehadiran hiper-objek justru dapat memberi kesadaran ekologis baru dengan posisi manusia yang lebih terdesentralisasi dari kosmos—ketika kesadaran tersebut berarti aneh, depresif, sehingga menempatkan manusia sebagai sesuatu hal yang rentan.[38] Kondisi ini membuat manusia terdorong untuk memikirkan masa depan, bersamaan dengan pertimbangan atas objek-objek yang lain.

Antroposentrisme menjadi tidak begitu relevan jika kita kaitkan kembali dengan orientasi Morton tentang kondisi pascakiamat. Objek-objek, seperti mesin, meruntuhkan "eksepsionalisme manusia" itu sendiri. Mesin tidak hanya mencabut pengetahuan dari manusia, tetapi perlahan-lahan membawa manusia dalam keadaan—yang disebut Stiegler—*proletarianisasi* atau kehancuran kapasitas berpikir manusia.[39] Manusia mulai kehilangan kemampuannya untuk mengingat atau memikirkan masa depannya, sehingga masyarakat pun jatuh ke dalam dependensi teknologi absolut.

Bagi Morton, kiamat berbeda dengan kepunahan. Pascakiamat berarti bahwa keruntuhan dunia antroposentrik yang disebabkan oleh hiper-objek, dan pascakiamat dibayangi oleh kepunahan eksistensi planet.[40] Pascakiamat juga menandakan urgensi atas paradigma baru yang menempatkan manusia tidak lebih kedudukannya daripada objek-objek lain ketika menghindari kepunahan eksistensinya. Selama ini, paradigma antroposentrik sering kali memosisikan alam sebagai sesuatu yang siap dikuasai dan dieksploitasi. Kehadiran hiper-objek justru mengguncang paradigma kekuasaan tersebut. Namun di samping itu, penyingkapan ini juga membuka

---

Research 26, no. 9–10 (Oktober 2020): 1466–78, https://doi.org/10.1080/13504622.2018.1522618.

37 Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, 117.

38 Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (New York: Columbia University Press, 2016), 5.

39 Stiegler, "The Proletarianization of Sensibility."

40 Peim dan Stock, "Education After the End of the World," 252.

arah lain terhadap "dunia yang baru", ketika manusia meniti masa depan di tengah-tengah kehancuran sebagai kesadaran ekologis baru, bahkan sebagai modus eksistensi baru, eksistensi yang aneh (*uncanny*). Eksistensi ini, pada akhirnya, bukan lagi mengusahakan dunia kembali pada bentuk semula (*natural*), melainkan belajar hidup dengan dunia yang telah hancur dan toksik.[41]

Kiamat Antroposen: Lokal vs Global Katastrofe

Eksistensi yang aneh sebagai hasil dari runtuhnya dunia antroposentris dapat diamati dalam wacana geologi Antroposen. Epos menandai manusia sebagai agen geologis baru yang ikut mengubah lanskap bumi secara gradual dan global. Selain itu, Antroposen juga menandai proyeksi kepunahan dari eksistensi manusia itu sendiri.[42] Kita dapat menilik kembali berbagai tanda-tanda disrupsi planet yang sedang terjadi sebagai dampak antropogenik massal, seperti hilangnya kestabilan iklim yang lebih ekstrem dibandingkan dengan epos Holosen sebelumnya. Penanda lain yang muncul ditandai dari adanya krisis ekologis, kepunahan keanekaragaman hayati, hingga kemunculan objek-objek antropogenik yang menghancurkan konsep tentang yang-natural dan yang-artifisial.[43]

Antroposen menandakan urgensi akan lahirnya paradigma baru yang mampu merangkum peran manusia dan kaitannya dengan lingkungan yang bersifat kontingen. Kehadiran objek-objek antropogenik dan hiperobjek menggeser status ontologis manusia—menjadikan manusia tidak lagi ditempatkan sebagai penguasa di atas objek, tetapi berada di antara jejaring objek-objek tersebut. Konsekuensinya, usaha untuk kembali pada kondisi yang dianggap "alami" atau "asali" menjadi tidak relevan, sebab hal itu hanya mengulang narasi lama ketika eksistensi manusia dipahami sebagai perjuangan melawan alam untuk kemudian menaklukkannya. Narasi demikian memperkuat eksepsionalisme manusia serta berpotensi me-

[41] Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*.

[42] Lauren A. Rickards, "Metaphor and the Anthropocene: Presenting Humans as a Geological Force," *Geographical Research* 53, no. 3 (Agustus 2015): 280–87, https://doi.org/10.1111/1745-5871.12128.

[43] Scott Hamilton, "I Am Uncertain, but We Are Not: A New Subjectivity of the Anthropocene," *Review of International Studies* 45, no. 4 (Oktober 2019): 607–26, https://doi.org/10.1017/S0260210519000135.

lahirkan bentuk-bentuk katastrofe baru, sehingga narasi humanisme lama harus dilampaui, alih-alih dikembalikan.[44] Oleh karena itu, antroposen menuntut lahirnya sistem filsafat dan etika lingkungan yang lebih realistis: yang tidak hanya mampu menanggapi pergeseran ontologis ini, tetapi juga sanggup merespons ketidakpastian ekologis dan eksistensial yang mengiringinya.[45]

Antroposen juga mendorong manusia untuk berbicara tentang kelokalan atau lokalitas. Meskipun antroposen bersifat global, tetapi jejak dari efek tersebut masih berhenti di level lokal yang terwujud pada suatu batas spasial suatu wilayah. Hal ini tentu membuat posisi masalah global dan lokal menjadi kabur. Muatan berbagai kebijakan isu global acap kali mengabaikan peran dan kontribusi dimensi lokalitas.[46] Sebagai contoh, masalah perubahan iklim yang hanya difokuskan menjadi permasalahan global semata, sehingga para pembuat kebijakan negara harus menyesuaikan kondisi global tertentu, katakanlah orientasi Dunia Barat. Alhasil, suatu kompromi kebijakan yang dipilih masih terbatas pada level regional alih-alih pada level lokal.[47] Penerapan Sustainable Development Goals, misalnya, hanya menjadi panduan komitmen masyarakat global untuk menciptakan masa depan yang hanya terbatas pada penyesuaian keadaan negaranya sendiri.[48]

Tidak hanya permasalahan global dan lokal, kiamat Antroposen juga sama sebagaimana isu ontologis yang dilontarkan oleh gerakan materialisme baru (*new materialism*) atau *filsafat berorientasi objek* (OOP) yang mengakhiri "dunia" subjek manusia. Manusia tidak lagi menjadi "subjek" yang seutuhnya. Dunia di ambang kiamat antroposen memaksa depoli-

---

[44] Rosi Braidotti dan Simone Bignall, *Posthuman Ecologies: Complexity and Process After Deleuze* (London: Rowman & Littlefield International, 2019).

[45] Helen Kopnina dkk., "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem," *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, no. 1 (Februari 2018): 109–27, https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1.

[46] Peter Matanle, "Earth Is Our Locale: Decentering and Decelerating the Human in the Anthropocene," dalam *Rethinking Locality in Japan*, oleh Sonja Ganseforth dan Hanno Jentzsch (London: Routledge, 2021), 263–77, https://doi.org/10.4324/9781003032137-21.

[47] Ihnji Jon, *Cities in the Anthropocene: New Ecology and Urban Politics* (London: Pluto Press, 2021).

[48] Peter Jones dan Daphne Comfort, "A Commentary on the Localisation of the Sustainable Development Goals," *Journal of Public Affairs* 20, no. 1 (2019): e1943, https://doi.org/10.1002/pa.1943.

tisasi subjek bekerja untuk mulai mengafirmasi dan merekognisi politik pada objek-objek atau dimensi non-manusia yang lebih luas. Kiamat antroposen juga dapat dipahami sebagai model narasi dan imajinasi politik apokaliptik yang bertujuan merespons masalah keruntuhan ekologis dan bencana sosial maupun alam yang sedang berlangsung. Harper dan Specht menekankan perlu adanya kajian lintasdisipliner yang ditempatkan untuk memahami perluasan dimensi estetik dan imajinatif terhadap horizon politik baru di masa yang penuh ketidakpastian.[49]

Hal ini berarti bahwa perspektif lokal menjadi penting untuk menghadirkan perspektif tentang cara masyarakat, dalam konteks ini masyarakat Indonesia, menyikapi disrupsi di dalam antroposen—seperti relasi antara manusia dan alam yang bersumber dari budaya, tradisi, atau pengetahuan lokal yang mungkin belum dipertimbangkan oleh masyarakat global. Dalam konteks Indonesia, beberapa pendekatan yang sering diajukan adalah kearifan lokal atau *local wisdom* yang kemudian dikemas dalam istilah Filsafat Nusantara. Istilah ini memiliki presuposisi bahwa setiap daerah memiliki sistem filsafatnya sendiri. Masalahnya selalu sama, Filsafat Nusantara masih dininabobokan oleh romantisisme masa lalu yang sangat naif.

Proyek Kiamat Filsafat Nusantara

Konstruksi Pemikiran Kepulauan Sebelum Kiamat Filsafat Nusantara

Para pemikir *archipelagic thinking* (pemikiran kepulauan) kontemporer—sebagaimana telah dimulai dari warisan pemikiran Antonio Benítez Rojo, Derek Walcott, dan Édouard Glissant—memandang kawasan Karibia bukan sekadar gugusan geografis, melainkan sebagai ruang epistemik yang membentuk cara berpikir tertentu. Menurut Stephen & Martínez-San Miguel, warisan perspektif ini dapat diperluas untuk memahami masalah global krisis Antroposen hari ini dengan cara menjadikan kepulauan sebagai model konseptual lintasruang dan disiplin.[50]

Kepulauan tidak hanya dilihat sebagai objek geografi atau lokasi identitas dan sirkulasi budaya, tetapi juga sebagai bentuk alternatif dari unit

[49] Earl T. Harper dan Doug Specht, ed., *Imagining Apocalyptic Politics in the Anthropocene* (Abingdon: Routledge, 2022).

[50] Michelle Stephens dan Yolanda Martinez-San Miguel, *Contemporary Archipelagic Thinking: Toward New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2020).

geo-formal yang mampu menginterogasi paradigma berpikir kontinental. Dengan menekankan ketegangan struktural antara daratan dan lautan, berikut antara pulau dan daratan utama, pemikiran kepulauan mengarahkan perhatian pada relasi antarpulau yang bersifat dialogis, desentralistik, dan terbuka terhadap multiperspektif.[51] Artinya, studi kepulauan sebagai kerangka intelektual kuat dan produktif, dengan kontribusi dari berbagai bidang ilmu—mulai dari kajian lingkungan, sejarah, geografi, hingga studi sastra dan pemetaan digital. Melalui keragaman pendekatan teoritis dan disipliner ini, pemikiran kepulauan diposisikan bukan hanya sebagai refleksi atas struktur spasial tertentu, melainkan sebagai lensa kritis untuk memahami relasi kuasa, produksi pengetahuan, dan formasi sosial dalam dunia yang semakin terdiferensiasi dan saling terhubung.

Dalam karya *Think Like an Archipelago: Paradox in the Work of Edouard Glissant* (2018), Michael Wiedorn menguraikan bahwa pemikiran kepulauan atau *archipelagic thinking*—sebagaimana dikembangkan Édouard Glissant—bukan sekadar alternatif atas sistem-sistem berpikir yang hegemonik dalam tradisi intelektual Barat, melainkan juga merupakan bentuk kritik radikal terhadap rasionalisme itu sendiri. Glissant menggambarkan *archipelagic thinking* sebagai "pemikiran yang ambigu"—*la pensée de l'ambigu*, yakni suatu cara berpikir yang justru menampung keragaman, ketidakpastian, dan fragilitas, bukan menyingkirkannya demi konsistensi logika sistemik.[52]

Jika dunia, menurut Glissant, sedang mengalami proses *archipelagization*—menjadi semakin terfragmentasi dan terhubung tanpa tersentralisasi seperti gugusan pulau—maka yang diperlukan bukanlah sistem rasional yang tertutup dan dominatif, melainkan sebuah "non-sistem" yang lentur, intuitif, dan terbuka terhadap keragaman bentuk dan suara. Ambiguitas, dalam konteks ini, bukanlah kegagalan berpikir, tetapi justru menjadi bentuk paling jujur dari pencerminan realitas dunia.

Glissant melalui *Introduction à une poétique du Divers* bahkan menegaskan bahwa: "kita harus mendekati suatu bentuk non-sistem pemikiran yang tidak mendominasi, tidak sistematis, tidak memaksakan, melainkan justru bersifat intuitif, rapuh, dan *ambigu* karena hanya bentuk seperti ini-

[51] Stephens dan Martinez-San Miguel, *Contemporary Archipelagic Thinking*.

[52] Michael Wiedorn, *Think Like an Archipelago: Paradox in the Work of Édouard Glissant* (Albany: State University of New York Press, 2018).

lah yang paling sesuai dengan dunia tempat kita hidup".[53] Menariknya, ketika Glissant tampak ambigu dalam gaya sastrawi dan argumen filsafatnya, menurut Wiedorn, hal itu tidak boleh dibaca sebagai kelemahan, melainkan sebagai ekspresi sejati dari dunia yang memang ambigu adanya.

Jonathan Pugh menegaskan bahwa "berpikir dengan bentuk kepulauan" (*thinking with the archipelago*) bukan hanya mencerminkan, tetapi juga berkontribusi pada kecenderungan intelektual mutakhir yang dikenal sebagai *spatial turn*, yakni pergeseran cara pandang terhadap ruang sebagai entitas aktif dan dinamis, bukan sekadar latar pasif bagi peristiwa etis dan politis.[54] Dalam konteks Nusantara, hal ini sejalan dengan pemahaman ruang sebagai jaringan perlintasan dan negosiasi budaya yang terus-menerus mengalami pembentukan ulang.

Lebih jauh, Pugh mengajukan konsep *metamorphosis*, yaitu bagaimana pergerakan antarpulau mengubah, menafsir ulang, dan menciptakan bentuk-bentuk budaya, politik, dan materialitas baru—sebuah gagasan yang bergema dalam tradisi maritim Nusantara yang tidak meniru pusat, tetapi menciptakan bentuk-bentuk hibrida orisinal melalui pelintasan dan pengolahan warisan.[55] Dalam karya Derek Walcott, misalnya, gerak kepulauan bukanlah pengulangan semata—seperti dalam gagasan *repeating island* Benítez-Rojo—melainkan medan kreasi kultural yang menegaskan agensi transformasional. Hal ini dapat dibaca paralel dengan konsep pelayaran, pelintasan laut, dan keterhubungan antarpulau dalam sejarah pemikiran Nusantara—yang mengandung etika ruang cair, politik keterhubungan, dan ontologi pelintasan. Bahkan, etimologi kata *archipelago* sendiri—dari *archē* (asal-muasal) dan *pelagos* (lautan dalam)—menyiratkan bahwa lautan dan kepulauan bukan pinggiran, melainkan tempat lahirnya pemikiran orisinal.[56] Dengan demikian, berpikir melalui kepulauan membuka kemungkinan Filsafat Nusantara untuk mereposisi dirinya sebagai filsafat keterhubungan, metamorfosis, dan kreativitas ruang-lintas, yang melampaui model kontinental dan warisan artistik kolonial

Sayangnya, kekeliruan terbesar filsafat modern Indonesia adalah ke-

[53] Édouard Glissant, *Introduction À Une Poétique Du Divers* (Paris: Gallimard, 1996), 24–25.

[54] Jonathan Pugh, "Island Movements: Thinking with the Archipelago," *Island Studies Journal* 8, no. 1 (2013): 9–24, https://doi.org/10.24043/isj.273.

[55] Pugh, "Island Movements."

[56] Pugh, "Island Movements."

tika "Nusantara" dikunci dalam kategori historis yang beku: sebagai warisan kejayaan masa lalu atau sebagai mitos ideologis pemersatu pascakemerdekaan. Padahal, pemikiran kepulauan justru menolak narasi utuh dan stabil tersebut. Ia lebih dekat dengan perasaan bersama yang tidak pernah selesai—seperti yang dialami oleh masyarakat-masyarakat yang terpinggirkan, terpisah-pisah, dan hidup dalam ambang bencana ekologis yang tak bisa ditampik lagi. Dalam kondisi inilah, pemikiran Nusantara perlu dikembangkan bukan sebagai "sistem filsafat" yang tertutup, tetapi sebagai *geo-poetik*, sebagai *geo-narasi*, sebagai jaringan hidup yang menafsirkan dunia dari titik-titik rapuhnya.

Pemikiran kepulauan dalam kerangka Filsafat Nusantara sebaiknya dapat menawarkan pembalikan mendasar: bahwa filsafat bukan lagi proyek pencarian kebenaran universal, tetapi keterlibatan *puitis* dan *pengalaman keseharian* dengan dunia yang selalu dalam proses menjadi. Di tengah ancaman ekologis, disintegrasi sosial, dan digitalisasi pengetahuan yang mengasingkan, pemikiran ini mengajukan filsafat sebagai praktik perawatan dan keterhubungan, bukan lagi penguasaan. Pandangan ini kemudian menolak geopolitik yang menetapkan batas dan kedaulatan melalui kekuasaan, dan sebaliknya mengusulkan geofilosofi sebagai etika relasional, tempat berpikir tidak berasal dari pusat, melainkan dari tepian, dari gerakan, dari pulau ke pulau.

Dengan demikian, pemikiran kepulauan, dalam Filsafat Nusantara sebelum Kiamat, (seharusnya) bukanlah sekadar adaptasi lokal dari pemikiran global, tetapi merupakan lumbung imajinasi geopolitik alternatif. Ia memungkinkan kita berpikir dari "antara": antara laut dan darat, antara sejarah dan kemungkinan, antara reruntuhan dan penciptaan dunia baru. Filsafat, dalam wajah ini, tidak tinggal di menara gading yang abstrak dan mengawang, tetapi turun menapak di dataran (*land*), lalu mulai mengarungi laut (*sea*) yang tidak pernah selesai untuk dihayati. Namun, sayangnya hal itu tidak benar-benar dipertimbangkan di kemudian hari, terlebih pada kondisi menuju kiamat filsafat.

Filsafat Nusantara Sebelum Kiamat

Pada bagian ini, kita dapat menelusuri kembali polemik sekaligus potensi dari pembendaharaan kata Nusantara sebagai kerangka desain epistemik alternatif. Kerangka berpikir "Nusantara" tidaklah dapat terlepas dari perspektif historis. Sebagai kontribusi, Jan B. Avé memberikan landasan

historiografis yang penting dalam menelusuri asal-usul, penggunaan, serta pergeseran makna dan fungsi politis dari istilah Nusantara.[57] Bahkan, istilah ini merujuk pada periode khusus ketika pulau-pulau itu dikuasai oleh Majapahit (1293–1389), khususnya di era Gajah Mada.

Dari analisisnya, tampak bahwa Nusantara memegang peranan penting dalam leksikon pembentukan bangsa modern Indonesia. Meskipun Nusantara muncul secara periodik seperti dalam sumpah Gajah Mada pada masa Majapahit maupun dalam penyebutan *puitis* oleh tokoh-tokoh nasionalis awal seperti Ki Hadjar Dewantara (1889–1959), Avé menunjukkan bahwa peran Nusantara sejauh ini lebih bersifat tambahan (*auxiliary*). Ia berfungsi sebagai latar simbolik yang memberi Indonesia kesan berakar kuat dalam sejarah, ketimbang sebagai sumber konseptual yang berdiri sendiri. "Nusantara" sendiri, secara harfiah, merujuk pada pemaknaan 'pulau-pulau lain' sebagaimana dilihat dari sudut pandang Jawa atau Bali; atau lebih jelasnya sebagai "dunia luar" atau "luar negeri". Pemaknaan ini diambil dari teks Jawa abad ke-15 yang selanjutnya diperkenalkan kembali oleh para arkeolog Belanda. Selain itu, nama Indonesia yang merujuk pada 'Pulau-pulau India' sudah lebih dahulu digunakan sejak tahun 1884. Awalnya, "Indonesia" menjadi bagian dari nama wilayah geografis untuk merujuk semua pulau antara Australia dan Asia, termasuk Filipina. Namun, gerakan nasionalis Indonesia membuatnya menjadi nama resmi untuk republik mereka pada tahun 1945 dan 1949, dengan menyisihkan istilah lama: Nusantara.[58]

Berbeda dengan perdebatan historisitas nama Nusantara, dalam perkembangan filsafat di Indonesia, kata "Nusantara" juga mendapatkan tempat istimewa bagi para penelitinya. Kita dapat melihat bagaimana dominasi nama "Filsafat Nusantara" masih dipertahankan. Berkaitan dengan hal itu, proyek Filsafat Nusantara sebelum kiamat masih didominasi oleh beberapa strategi yang dilakukan oleh para peneliti dari kalangan Laboratorium Filsafat Nusantara, antara lain Sartini, yang menawarkan strategi filsafati untuk menganalisis kearifan lokal Nusantara;[59] dan Alfariz dan

[57] Jan B. Avé, "'Indonesia', 'Insulinde' and 'Nusantara'; Dotting the I's and Crossing the T," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 145, no. 2 (1989): 220–34, https://doi.org/10.1163/22134379-90003252.

[58] Bernard Hubertus Maria Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008).

[59] Sartini, "Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafati,"

Permatasari, yang mencoba mengeksplorasi pemikiran para tokoh filsafat di Indonesia, seperti Nasroen, Soenoto, dan Parmono, untuk mengembangkan Filsafat Nusantara.[60] Di samping itu, proyek Filsafat Nusantara masuk dalam agenda Simposium Internasional Filsafat Indonesia, Jakarta 19–20 September 2014, dengan proyek ini ternyata mendapatkan gempuran dan kritik dari berbagai pemikir, akademisi, dan pegiat. Salah satu kritiknya ialah belum adanya kesepakatan definitif. Banyak orang lebih sering merujuk istilah Filsafat Indonesia untuk menjelaskan bentuk dan pola pemikiran yang ada di bumi Nusantara. Terbitnya empat jilid kajian *Filsafat (di) Indonesia* (2019) yang disunting oleh A. Setyo Wibowo, Karlina Supelli, F. Budi Hardiman, dan Simon P. L. Tjahjadi menunjukkan adanya keseriusan tersendiri untuk mengembangkan Filsafat Indonesia ke arah yang lebih terpadu dan metodis.[61] Sekali lagi, bukan untuk menjelaskan definisi Filsafat Nusantara. Selanjutnya, perdebatan dan simposium tentang Filsafat Indonesia terus berlanjut melalui berbagai platform dari media massa, laman situs, sampai media sosial populer.

Terlepas dari pilihan Filsafat Indonesia atau Filsafat Nusantara, artikel ini hanya mencoba untuk mengkritisi kembali pendekatan "Nusantara" yang diajukan oleh para peneliti sebelumnya. Singkatnya, baik pemberian nama Indonesia maupun Nusantara, keduanya masih mencari bentuk yang paling ideal. Kajian Filsafat Indonesia pun masih sebatas menginventarisasi nama-nama para pemikir—baik di era Indonesia modern maupun sebelum masa kemerdekaan; mengumpulkan nilai-nilai kearifan yang cocok dalam konsep filsafatnya; sampai upaya justifikasi komparatif antara Filsafat Barat maupun Filsafat Timur.

Dalam pengertian ini, kita dapat mengulik ulang problematisasi istilah Nusantara di balik Filsafat Nusantara. Istilah Nusantara juga menjalankan fungsi legitimasi: menyediakan horizon pra-kolonial yang memungkinkan Indonesia membangun narasi kontinuitas historis yang dalam, sebagaimana dicatat oleh Evers, sebagai strategi politik dalam mengonstruksi ke-

Jurnal Filsafat 14, no. 2 (2004), https://jurnal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/33910.

[60] Fitri Alfariz dan Rr Yudiswara Ayu Permatasari, "Eksplorasi Pemikiran M. Nasroen, Soenoto, dan R. Parmono dalam Perkembangan Filsafat Nusantara," *Jurnal Filsafat Indonesia* 5, no. 2 (Juli 2022): 103–11, https://doi.org/10.23887/jfi.v5i2.40458.

[61] A. Setyo Wibowo, *Filsafat [di] Indonesia*, ed. oleh A. Setyo Wibowo dkk., 4 vols., Simposium Internasional Filsafat Indonesia (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2019).

berlanjutan kultural.[62] Fungsi simbolik ini menyembunyikan absensi yang lebih mendasar, yakni menegasikan upaya serius dan konsisten untuk mengembangkan Nusantara sebagai kategori epistemik. Meskipun kita tahu bahwa istilah Nusantara acap kali dikutip sebagai lambang "simbolis" kebanggaan budaya atau identitas regional dan nasional, tetapi kajian yang lebih serius mengeksplorasi kemungkinan Nusantara sebagai kerangka bagi produksi pengetahuan yang berakar pada sejarah lokal, ekologi setempat, dan kosmologi pribumi (*cosmological Indigenous*).

Keserampangan romantisasi simbolik ini semakin nyata yang diekspresikan melalui penamaan ibu kota negara yang baru dengan istilah "Nusantara" atau "Ibu Kota Negara Nusantara" (IKN). Alih-alih mencerminkan suatu penghormatan filosofis yang mendalam, tindakan ini justru memperkuat pola lama: apropriasi istilah-istilah budaya yang sarat makna untuk memberikan legitimasi semu pada agenda pembangunan negara. Dalam banyak hal, ini mereproduksi imajinasi imperial ala Majapahit, yang membayangkan penyatuan melalui homogenisasi dan menyingkirkan karakter plural, relasional, dan antarpulau yang sesungguhnya melekat pada makna Nusantara dalam konteks aslinya. *Invocation* simbolik atas Nusantara pada akhirnya menjadi paradoks: ia dikosongkan dari potensi kritisnya dan direduksi menjadi slogan dalam leksikon politik alih-alih dikembangkan sebagai landasan pemikiran alternatif. Bahkan, redistribusi sosio-spasial yang terjadi selama proses pembangunan IKN tidak dapat terlepas dari masalah identitas sentralistik, simbolisme politik, dan komoditas baru dalam pembangunan.[63]

Dengan demikian, tantangannya bukan sekadar mengenali kegunaan politis dari Nusantara, tetapi juga menolak pengaruhnya dalam teleologi nasionalis. Hal yang paling dibutuhkan kemudian ialah komitmen yang tegas dan sadar untuk mengembangkan Nusantara sebagai horizon epistemik—sebuah horizon yang memungkinkan cara berpikir, berelasi, dan mengetahui yang berbeda—yang bersumber dari kearifan lokal, sistem pengetahuan lokal, dan realitas hidup masyarakat kepulauan. Maka dari itu, Nusantara seharusnya lepas dari pengaruh romantisasi masa lalu—yang

[62] Evers, "Nusantara."

[63] R.K. Mahaswa, S. Murtiningsih, dan B.A. Panuntun, "Ibu Kota Nusantara (IKN) Dan Redistribusi Sosio-Spasial: Perspektif Geografi Kritis," *Jurnal Masyarakat Indonesia* 81, no. 2 (2024): 187–208, https://doi.org/10.55981/jmi.2024.8827.

dimitologikan melalui slogan negara dan ditempatkan sebagai dasar konseptual produktif bagi masa depan alternatif.

Dalam upaya mewujudkan hal tersebut, sejumlah pemikiran telah berkembang dengan bertumpu pada gagasan *archipelagic thinking*, dalam konteks ini disebut sebagai pemikiran kepulauan, untuk memberikan legitimasi pada upaya menumbuhkan potensi epistemik Nusantara. Sebagaimana ciri khas dari pemikiran antikolonial, pemikiran kepulauan mempersoalkan cara pandang terhadap *archipelago*—yang dalam bahasa Indonesia lazim diterjemahkan sebagai 'gugusan kepulauan'—sebagai sebuah konstruksi yang cenderung mengabaikan keunikan dan kedaulatan masing-masing pulau dalam gugus tersebut. Justru, istilah "gugusan" itu sendiri secara implisit memperkuat makna isolasi, sekaligus menegasi kekhasan pulau-pulau tersebut. Selain itu, kata tersebut mengondisikan pembentukan suatu identitas kolektif baru yang bersifat sentripetal: tertarik ke satu pusat dominan.

Dalam konteks Indonesia, jika berbicara mengenai warisan sentralisasi, pusaran dominan tersebut terwujud dalam bentuk Jawasentrisme. (Pulau) Jawa kerap diposisikan sebagai tolok ukur peradaban tinggi, yang berimplikasi pada dorongan historis (terlebih di masa Orde Baru) untuk menyatukan atau "mengejar ketertinggalan" wilayah-wilayah lain di luar Jawa pascakolonial. Dinamika ini diperparah oleh potensi ketegangan antara pusat dan daerah akibat konteks geografis Indonesia sebagai negara kepulauan, yang bisa memicu keresahan dan kekhawatiran terhadap fragmentasi politik.[64] Gejolak federalisme yang pernah muncul dianggap sebagai ancaman terhadap kesatuan nasional; hal ini kemudian menjadi landasan bagi peneguhan doktrin negara kesatuan.[65]

Konsekuensi geografis sebagai negara kepulauan inilah yang terusmenerus mengingatkan kita bahwa kesatuan nasional Indonesia hanya dapat terjamin apabila disertai dengan usaha yang kontinu, menyeluruh, dan adil dalam mengelola keberagaman. Dalam kerangka inilah, masuk akal apabila pendidikan kewarganegaraan yang berbasis pada nilai-nilai universal Pancasila dan UUD 1945 diposisikan sebagai instrumen pemersatu.

---

[64] Bosman Batubara dkk., "Urbanization in (Post-) New Order Indonesia: Connecting Unevenness in the City with That in the Countryside," *The Journal of Peasant Studies* 50, no. 3 (April 2023): 1207–26, https://doi.org/10.1080/03066150.2021.2000399.

[65] Ratri Istania, *Territorial Change and Conflict in Indonesia: Confronting the Fear of Secession* (New York: Routledge, 2023).

Namun, perlu dicermati bahwa dalam praktiknya, pendekatan semacam ini berisiko meleburkan atau bahkan merelegasi perbedaan lokal ke dalam hierarki identitas nasional, terutama jika kewarganegaraan dipahami secara statis sebagai susunan elemen yang hierarkis.[66]

Menariknya, kerangka *nation-building* yang dominan pada abad ke-20 (pembangunanisme atau mobilisasi gagasan kebangsaan dalam pengusungan pembangunan nasional) dipahami sebagai pengecualian dalam sejarah suatu bangsa, dan tidak semestinya terus-menerus dijadikan acuan utama dalam konteks kekinian. Indonesia, saat ini, merupakan negara yang semakin aktif terlibat dalam berbagai bentuk diplomasi global, sehingga pendekatan pembangunan identitas kebangsaan yang kaku dan homogen tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan zaman. Kegagalan pemikiran kepulauan, ketika ia hanya diinstrumentalisasi untuk menegaskan kepentingan aksiologis dalam kerangka diplomasi, menjadi semakin relevan untuk dikritisi. Apabila kita ingin lebih serius dalam mengembangkan cara bernalar yang benar-benar berakar pada kondisi kepulauan, tawaran yang menarik datang dari tulisan Persoon dan Osseweijer, yang melalui pengamatan terhadap fenomena insularitas di Indonesia secara implisit menunjukkan adanya kevakuman teoritis.[67] Kevakuman ini sebetulnya membuka peluang untuk membentuk ruang diskursif baru dalam memahami keunikan pengalaman dan ilham yang bersumber dari kehidupan kepulauan.

Namun ironisnya, penggunaan istilah "Nusantara" dalam ranah politik justru memperlihatkan ekspresi yang bertolak belakang dari semangat tersebut. Alih-alih menjadi dasar bagi pengembangan kategori-kategori konseptual yang lahir dari pengalaman spasial, relasional, dan dunia-kehidupan pulau, istilah "Nusantara" malah sering dipakai dalam cara yang mengafirmasi bias kontinental yang berpusat di Jawa. Hal ini tidak mengejutkan, mengingat Pulau Jawa telah menjadi basis politik dan administratif utama dalam sejarah Indonesia selama berabad-abad—sebuah kondisi

---

[66] Min Seong Kim dan Rangga Kala Mahaswa, "The Nusantara Assemblage: A Manifesto for the (Re)Commencement of Indonesian Thought," dalam *Proceedings of the Critical Island Studies 2023 Conference (CISC 2023)*, ed. oleh Ramayda Akmal dkk. (Paris: Atlantis Press, 2023), 818:13–19, https://doi.org/10.2991/978-2-38476-186-9_3.

[67] Gerard A. Persoon dan Manon Osseweijer, "Insularity as a Cultural Variable? The Island Societies Off the West Coast of Sumatra," *Indonesia and the Malay World* 30, no. 88 (November 2002): 225–37, https://doi.org/10.1080/1363981022000064339.

yang tidak banyak berubah bahkan setelah diberlakukannya kebijakan desentralisasi dan otonomi daerah.

Apropriasi istilah "Nusantara" juga memiliki implikasi terhadap menentukan cara pengelolaan sumber daya alam dan ekonomi nasional, terutama jika dikaitkan dengan pasal 33 UUD 1945 tentang perekonomian nasional dan kesejahteraan sosial. Dalam praktiknya, istilah "Nusantara" kerap digunakan untuk melegitimasi proyek-proyek pembangunan yang pada kenyataannya berpotensi merusak keberlanjutan hidup dan kesejahteraan masyarakat pulau. Contoh-contoh kontemporer menunjukkan ambisi pembangunan di Indonesia begitu cepat merespons peluang untuk mengeksploitasi dan memperluas potensi ekonomi nasional.[68] Tentu, proyek-proyek ini, apabila dikelola berdasarkan prinsip keadilan dan keberlanjutan, berpotensi berdampak positif terhadap kebijakan kesejahteraan sosial. Namun, realitas di lapangan sering kali bertolak belakang dengan ideal ini. Kalaupun ada kebenaran di dalam klaim tersebut (yang juga tergaung dalam sila kelima Pancasila), kebenaran itu patut kita sikapi dengan skeptisisme yang lebih rasional.

Nusantara, sebagai salah satu rujukan penting dalam pemikiran kontemporer pemikiran kepulauan, mengandung aspirasi yang radikal. Pemaknaan konvensional atas "Nusantara" yang selama ini terperangkap dalam penafsiran geografis-politis sebagai designasi spasial dari Negara Kesatuan Republik Indonesia, ditantang untuk dilepaskan dari jebakan tersebut. Dalam kerangka ini, "Nusantara" ditawarkan sebagai suatu kategori epistemik baru yang produktif dalam merespons kompleksitas kehidupan manusia, khususnya dalam konteks sosio-historis Indonesia yang majemuk.

Selanjutnya, artikulasi dari pemikiran kepulauan secara fundamental mengasumsikan adanya sebuah struktur relasional, dengan setiap elemen di dalamnya berkontribusi dan berkolaborasi menuju tujuan bersama. Jika struktur ini kita bayangkan melalui metafora *gugusan pulau*, maka relasi antar-bagiannya tidaklah bersifat hierarkis maupun terpusat, melainkan terjalin secara horizontal dan sensitif terhadap partikularitas. Partikularitas ini mencakup aspek-aspek seperti etnisitas, bahasa, serta pengetahuan lokal dan adat, yang masing-masing dipengaruhi oleh kondisi insularitas komunitas yang bersangkutan.

---

[68] Eve Warburton, *Resource Nationalism in Indonesia: Booms, Big Business, and the State* (Ithaca: Cornell University Press, 2023).

Kegagalan Proyek Kiamat/Pascakiamat Filsafat Nusantara

Pendekatan berbasis pemikiran kepulauan menuntut adanya cara pandang yang lebih kontekstual dan dialogis terhadap keragaman budaya serta praktik hidup masyarakat kepulauan. Ia mendorong lahirnya epistemologi yang bersifat desentralistik dan plural, sekaligus membongkar warisan-warisan kategorisasi kolonial dan nasionalistik yang cenderung menyederhanakan keragaman tersebut dalam bingkai tunggal kenegaraan. Namun, proyek Filsafat Nusantara pra-kiamat tidak mampu menangkap potensialitas yang ada. Keadaan ini hanya akan berhenti pada proyek-proyek berbasis pada nasionalisasi pandangan yang hanya mengacu pada beberapa dominasi budaya lokal tertentu, misalnya filsafat Jawa.

Kegagalan proyek kiamat ini bahkan sudah terjadi ketika pandangan-pandangan tentang filsafat kiamat atau akhir dunia yang telah ditawarkan pada pembahasan kajian filsafat Barat sebelumnya belum mendapatkan tanggapan yang cukup berani dari para peneliti Filsafat Nusantara. Mereka masih bergulat dengan pendefinisian basis filosofis dari Filsafat Nusantara itu sendiri yang merujuk pada kajian-kajian kearifan lokal. Mahaswa dan Syaja menunjukkan adanya masalah dominasi wacana, baik dari sisi kualitas publikasi maupun bias Jawasentris.[69] Sebagian besar penelitian kearifan lokal yang bahkan muncul di jurnal tak bereputasi atau predator hanya mengulang pola yang sama: kearifan lokal dianggap sebagai "palu gada" atau solusi universalis-absolut bagi segala masalah yang ada—pendidikan, moralitas, lingkungan, pariwisata, hingga manajemen bencana. Klaim universal ini sering kali hanya berupa daftar potensi tanpa tawaran solusi konkret, sehingga kearifan lokal direduksi menjadi jargon normatif ketimbang pengetahuan kontekstual. Dalam proses "menasionalisasi" kearifan lokal, dominasi historis dan urban Jawa memperkuat pandangan sempit dan politis yang berisiko menyingkirkan keragaman epistemologi dari daerah lain di Indonesia.

Dalam kerangka pemikiran kepulauan, tak terelakkan adanya peluang untuk secara konseptual mempertanyakan kembali makna dari istilah gugus pulau (*archipelago*) yang selama ini dilekatkan pada Indonesia. Kritik ini sejalan dengan keberatan terhadap sistem pengetahuan yang bersifat

[69] Rangga Kala Mahaswa dan Ainu Syaja, "Questioning Local Wisdom in Indonesian Indigenous Research," *Studies in History and Philosophy of Science* 112 (Agustus 2025): 170–78, https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2025.07.001.

sentralistik-nasionalistik, terutama yang berorientasi pada pusat-pusat kekuasaan seperti Jakarta atau Pulau Jawa, sekaligus menawarkan landasan metodologis yang kuat untuk mendekonstruksi paradigma dominan tersebut.

Berpikir dengan Nusantara berarti membentuk kategori-kategori konseptual yang tidak diimpor dari luar atau dipaksakan secara struktural, melainkan lahir dari pengalaman-pengalaman yang berakar pada realitas kepulauan: dari relasi spasial yang cair, pandangan dunia yang kontekstual, hingga pengetahuan yang terikat pada ruang hidup dan sejarah komunitas pulau. Dengan kata lain, pemikiran kepulauan mengajak kita untuk membangun cara mengetahui yang plural, desentralistik, dan berbasis lokal, sekaligus membongkar narasi besar yang selama ini menyamakan keberagaman melalui lensa tunggal negara-bangsa.

Secara filosofis, ekspresi paralel dari pemikiran kepulauan, yakni Nusantara itu sendiri, dapat ditemukan dalam konsepsi kearifan lokal. Secara semantis, keduanya tampak berbeda. Namun jika ditelaah lebih dalam, keduanya memiliki kesamaan yang fundamental dalam hal perlakuan epistemologis: keduanya tersubordinasi oleh asumsi-asumsi kontinental yang dominan, serta memiliki potensi pengetahuan yang kerap diabaikan karena ruang, pengetahuan, dan tata kelola terus dibingkai melalui logika pusat dan homogenisasi.

Baik Nusantara maupun kearifan lokal pada umumnya dimaknai melalui komitmen dan retorika dekolonial, serta sama-sama menawarkan cara pandang yang sensitif terhadap konteks lokal dan partikular. Keduanya sesungguhnya dapat menjadi sumber pengetahuan yang berharga, khususnya dalam merespons persoalan kepemimpinan, pengelolaan sumber daya, dan praktik ekologis yang berakar pada pengalaman komunitas. Indonesia sendiri tidak kekurangan contoh konkret mengenai hal ini. Bahkan, dapat dikatakan bahwa konteks semacam ini merupakan objek kajian yang sangat menarik, seperti yang ditemukan di wilayah Sumatera Barat dan Nias, dengan lembaga musyawarah adat (*customary consultative assembly*) memainkan peran strategis sebagai bentuk ketahanan sosial dalam menghadapi ketidakpastian kepemimpinan di tingkat nasional.[70]

[70] Ninawati Syahrul dkk., "Survival Strategies of Two Changing Societies' Customary Consultative Assemblies: The *Orahua* of Nias and the *Kerapatan Adaik* of West Sumatra," *Cogent Arts & Humanities* 11, no. 1 (Desember 2024): 2286733, https://doi.org/10.1080/23311983.2023.2286733.

Dalam konteks pengelolaan sumber daya, status adat sering kali mencapai momentumnya ketika terjadi ketegangan antara kepentingan negara dan komunitas lokal. Ini selaras dengan yang dikemukakan oleh Murray Li, yakni bahwa identitas, baik kesukuan, keadatan, maupun bentuk lainnya, merupakan hasil dari proses artikulasional: keterkaitan antara wacana, sejarah, kekuasaan, dan subjektivitas dalam kondisi sosial-politik tertentu.[71] Identitas, dalam pengertian ini, bukanlah sesuatu yang esensial atau tetap, melainkan terbentuk melalui perjumpaan historis dengan struktur kekuasaan dan medan perjuangan. Jika kita mengamati perjuangan klaim dalam konteks ini, terlihat bahwa jalan yang ditempuh komunitas adat untuk memperoleh pengakuan atas haknya kerap kali penuh tantangan yang menjauhkan dari perangkat legal formal yang mungkin sulit mereka akses atau kuasai.[72]

Fenomena ini terkesan sangat simptomatik terhadap kondisi ketimpangan kekuasaan yang berlangsung secara struktural antara pusat dan daerah. Terutama dalam konteks proyek-proyek pembangunan yang dipimpin oleh negara (*state-led development*), ketika komunitas-komunitas yang tinggal di pulau-pulau yang kaya sumber daya dan memiliki potensi tinggi untuk dieksploitasi sering kali menjadi pihak yang terdampak langsung memiliki posisi tawar yang rendah.

Sebagai refleksi akhir, kegagalan Filsafat Nusantara Pascakiamat dapat kita letakan pada lemahnya kritisisme dari dampak model politik berbasis kepulauan yang ada saat ini: dari hilangnya konstruksi perasaan pra-kemerdekaan sampai pasca-reformasi—yang gagal memastikan distribusi keadilannya bagi wilayah-wilayah terpinggirkan dan terluar lainnya. Terlebih lagi, seandainya Filsafat Nusantara mencoba untuk mempertimbangkan kajian-kajian futuris lainnya, termasuk pendekatan "akhir

---

[71] Tania Murray Li, "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot," *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 1 (Januari 2000): 149–79, https://doi.org/10.1017/S0010417500002632.

[72] Ward Berenschot, Ahmad Dhiaulhaq, dan Nisrina Saraswati, "Making Claims Modestly: The Norms and Discourse Driving Land Conflicts in Rural Indonesia," dalam *The Palgrave Handbook of Political Norms in Southeast Asia*, ed. oleh Gabriel Facal, Elsa Lafaye De Micheaux, dan Astrid Norén-Nilsson (Singapore: Springer Nature Singapore, 2024), 545–65, https://doi.org/10.1007/978-981-99-9655-1_31.

dunia"—sebagaimana ditekankan oleh Pugh dan Chandler—"hanya ada pulau-pulau yang tersisa setelah akhir dunia kelak".[73]

Mistifikasi Skenario Ratu Adil dalam Kiamat Filsafat Nusantara

Pada bagian akhir ini, kajian kiamat dalam Filsafat Nusantara belum dapat dijustifikasi secara filosofis sebagai konsep yang mapan. Namun, konsep akhir zaman atau kiamat bukanlah hal baru dalam alam pikir bangsa Indonesia. Sebagai contoh di masyarakat Jawa, konsep akhir zaman telah muncul sejak zaman Hindu-Buddha, dengan pengaruh agama Hindu terhadap konsep masa atau *yuga*. Kemewaktuan dimaknai sebagai siklus yang terdiri dari empat *yuga*; yaitu *Satyayuga* yang ditandai dengan masa penuh kebajikan dan keadilan; kemudian *Tretayuga* yang ditandai dengan mulai munculnya ketidakadilan; berlanjut pada *Dvaparayuga* ketika kelaliman mulai muncul; dan akhirnya *Kaliyuga*, ketika dunia berada dalam kegelapan dan kebencian.[74]

Beberapa pemikir meyakini bahwa zaman modern adalah proses memasuki atau menandai manusia yang tengah berada dalam zaman *Kaliyuga*. Terdapat keyakinan bahwa untuk kembali pada masa *Satyayuga*, manusia harus melampaui modernisme. Ini dapat dipahami sebagai pelampauan atas modern atau kembali pada nilai-nilai tradisional. *Kaliyuga* ini diyakini sebagai momen krisis, suatu bagian dari proses sejarah yang berkaitan dengan suatu penyelamatan untuk mencapai *Satyayuga* itu sendiri. Adapun, terdapat konsep *Erucakra* sebagai figur pembimbing atau penyelamat, yang mirip sosok "mesias" dan memiliki dua fungsi: pembimbing atau pemimpin spiritual sekaligus politik. Konsep mesianik ini kemudian semakin dikenal pada masa Jayabaya (1135-1159) memerintah Kerajaan Kediri. Kemudian, muncul istilah Ratu Adil, sosok yang akan membawa masyarakat keluar dari zaman kegelapan. Ide ini kemudian menjadi imaji kolektif yang terus bergerak mengikuti sejarah dan menjadi narasi

[73] David Chandler dan Jonathan Pugh, "Anthropocene Islands: There Are Only Islands After the End of the World," *Dialogues in Human Geography* 11, no. 3 (November 2021): 1, https://doi.org/10.1177/2043820621997018.

[74] Irfan Ahmad, "In Conversation with an Ordinary Indian: *Kaliyuga*, War, End of the Word and *Hindutva*," *Journal of Religious and Political Practice* 3, no. 1–2 (Mei 2017): 57–74, https://doi.org/10.1080/20566093.2017.1292168.

yang kerap dipolitisasi dalam sejarah bangsa Indonesia, bahkan setelah zaman Hindu-Budha. Pada masa kerajaan-kerajaan Islam, beberapa figur sejarah sering diasosiasikan, bahkan memproklamasikan dirinya, sebagai Ratu Adil. Pada masa Perang Jawa, Pangeran Diponegoro mendeklarasikan dirinya sebagai Ratu Adil untuk melawan hegemoni Belanda yang menyengsarakan masyarakat di Pulau Jawa.[75] Kemudian narasi ini juga berlanjut pada masa Sarekat Islam dan legitimasi tokoh Soekarno sebagai Ratu Adil.[76] Setelah reformasi, narasi *Satrio Piningit* juga digunakan untuk agenda politik Joko Widodo periode pertama.[77]

Selanjutnya, kami merujuk pada hasil disertasi Sindhunata yang diterbitkan dalam buku *Ratu Adil: Ramalan Jayabaya & Sejarah Perlawanan Wong Cilik* (2024).[78] Pilihan rujukan utama pada buku ini karena Sindhunata berhasil memberikan analisis filosofis-historis tentang narasi Ratu Adil sebagai narasi perjuangan wong cilik (kaum tani dan kaum tertindas lainnya). Sindhunata melakukan analisis historis terhadap ide Ratu Adil, terutama pada kitab-kitab dan serat ramalan Jayabaya. Menurut Sindhunata, ramalan Jayabaya bukanlah suatu sumber utama dari konsep Ratu Adil, tetapi hanyalah satu dari sekian banyak faktor yang mungkin yang memicu narasi-narasi Ratu Adil.[79] Lebih jauh, Sindhunata menilai bahwa ramalan Jayabaya merupakan kronik kerajaan-kerajaan di Jawa. Selain itu, ramalan ini juga sebagai suatu peringatan atau sinisme terhadap kekuasaan yang fana yang terkungkung dalam zaman gelap atau *Kaliyuga*.

Wong cilik-lah yang justru menjadi elemen penting dalam produksi sejarah dan narasi Ratu Adil. Sindhunata memberi karakteristik konsep Ratu Adil dalam sejarah Jawa: profetik, *millenaris*, dan mesianik.[80] Konsep Ratu Adil disebut profetik karena mengandung narasi yang mengarahkan masyarakat terhadap figur-figur penyelamat, misalnya—seperti ramalan Jayabaya—konsep *Erucakra* yang kemudian tersinkretisasi dengan

---

[75] Peter B.R. Carey, *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta, 1785-1855* (Bern: Peter Lang, 2014).

[76] A.P.E. Korver, *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* (Jakarta: Temprint, 1985).

[77] Azwar Anas, *Jokowi, Sosok Satrio Piningit?* (Yogyakarta: Citra Media Pustaka, 2014); Musni Umar, *Jokowi, Satrio Piningit Indonesia* (Jakarta: Institute for Social Empowerment and Democracy, 2014).

[78] Sindhunata, *Ratu Adil*.

[79] Sindhunata, *Ratu Adil*, 349.

[80] Sindhunata, *Ratu Adil*.

kepercayaan Islam sehingga semakin menguatkan narasi figur mesianik. Konsep Ratu Adil bersifat *millenaris*, atau terdapat keyakinan bahwa akan ada suatu pelampauan zaman menuju zaman baru yang lebih baik atau ideal. Dengan kata lain, terdapat harapan untuk melampaui masa *Kaliyuga*—yang diyakini sebagai masa kini yang gelap—menuju *Kertayuga* atau masa damai. Konsep mesianik mengisyaratkan bahwa figur Ratu Adil adalah figur yang mampu mengakomodasi dan mengemban harapan-harapan masyarakat dan mampu memimpin masyarakat dari sisi spiritual maupun sosial.

Sindhunata kemudian memberikan paparan historis tentang bagaimana konsep Ratu Adil berkembang dalam sejarah bangsa Indonesia. Terdapat beberapa elemen kunci yang berperan sebagai "pemantik" narasi Ratu Adil sehingga muncul di tengah masyarakat. *Pertama,* kondisi sosio-ekonomi yang membuat masyarakat menderita; seperti kemiskinan, pajak tinggi, dan eksploitasi tenaga kerja. Tekanan ekonomi dapat diamati pada masa kolonial ketika praktik tanam paksa dan pajak tinggi dibebankan pemerintah kolonial kepada masyarakat, sehingga memicu pemberontakan seperti Pemberontakan Pulung, Ponorogo (1885). *Kedua*, absennya figur hierarkis atau figur pemimpin. Sebagai contoh, pada masa Perang Jawa, Diponegoro mengambil peran sebagai "Ratu Adil", ia memimpin masyarakat wong cilik melawan kolonial Belanda ketika Jawa tengah berada dalam masa gelap, ketika raja-raja keraton mulai kehilangan martabatnya.[81] Hal ini juga dapat diamati ketika Sarekat Islam atau Gerakan Samin yang menjelma menjadi basis politik dan intelektual pribumi yang membuat masyarakat kecil memproyeksikan figur-figurnya sebagai Ratu Adil baru.

Elemen paling penting untuk disorot dalam konteks ini adalah kelas sosial yang menjadi agen sejarah dari narasi Ratu Adil. Sindhunata, secara rinci, menunjukkan bahwa Ratu Adil berkembang dari sejarah harapan *wong cilik*, sebagai hasil dari manunggalingnya penderitaan dan harapan yang menciptakan suatu visi atas kertayuga, masa ketika mereka dibebaskan dari penderitaan mereka.[82] Sejarah penantian Ratu Adil adalah sejarah kontinuitas berulang atas harapan-harapan kolektif. Daya inilah yang membuat ide ini dapat persisten dan tersinkretisasi dalam budaya dan agama baru. Konsep akhir zaman dan posisi penantian Ratu Adil adalah suatu fenomena dialektis tentang proses waktu yang siklis dan kemungkinan

[81] Sindhunata, *Ratu Adil*, 24.

[82] Sindhunata, *Ratu Adil*, 493.

atas masa depan yang real. Bagi Sindhunata, proses ini mengindikasikan bahwa masa depan adalah suatu penentuan yang dapat terbarukan, bukan hanya kumpulan akumulasi dari fenomena masa lalu semata, sehingga menjadikan konsep Ratu Adil bersifat imanen, atau muncul bersama dengan usaha dan harapan masyarakat.[83]

Menariknya, kondisi antroposen justru menantang persistensi dari konsep Ratu Adil. Pada masa ini, semakin jelas bahwa manusia berada di momen *Kertayuga*, yaitu ketika yang terjaadi bukan hanya pengisapan manusia oleh kapitalisme lanjut, tetapi penderitaan menjelma menjadi multiplisitas jejaring masalah ekonomi, sosial-politik, dan ekologis (seperti keberadaan hiper-objek). Layaknya *Kaliyuga* yang menempatkan manusia dan alam di ambang kehancuran eksistensi. Situasi antroposen tidak hanya mendesentralisasi konsep antroposentrisme, tetapi mengancam antroposentrisme itu sendiri.

Jika sejarah semesta dimulai tanpa manusia dan berakhir tanpa manusia, konsep Ratu Adil seakan-akan menjadi tidak lagi berguna. Terlebih lagi, jika akhir dunia merupakan akhir dari kehancuran dunia antroposentris, apakah konsep Ratu Adil yang ditawarkan oleh Sindhunata pun telah gagal sebab millenarisme yang humanistik pun tidak mampu dipenuhi? Selanjutnya, kita akan mencoba untuk menganalisis bagaimana "mistisisme Ratu Adil" dalam proyek kiamat Filsafat Nusantara memiliki kelemahan selain konsepsi Filsafat Nusantara yang telah gagal pada pembahasan sebelumnya.

Pertama, historisitas Ratu Adil dihadirkan sekalipun di fase *Kaliyuga* hanya terbatas membicarakan kerusakan alam yang luar biasa—alam di ambang kehancuran. Gunung meletus, banjir bandang besar, gempa bumi, sampai penyakit pandemi besar dipandang sebagai suatu *casus belli*—alasan terhadap perlawanan atas pengisapan manusia. Petanda ini dimulai dengan bangkitnya figur Ratu Adil yang dinantikan semua orang.[84]

Lebih jauh, kita dapat mendekonstruksi peristiwa sejarah bahwa alam bukan hanya sekadar tanda, tetapi agen yang memantik visi dan harapan wong cilik atas perubahan zaman, seperti kolonialisme dimaknai sebagai

[83] Sindhunata, *Ratu Adil*, 505–10.

[84] Sindhunata, *Ratu Adil*, 308; Peter B. R. Carey, "Aspects of Javanese History in the Nineteenth Century," dalam *The Development of Indonesian Society: From the Coming of Islam to the Present Day*, ed. oleh Harry Aveling (St. Lucia: University of Queensland Press, 1979), 45–105.

kerusakan ekologis ketika unsur-unsur lingkungan asali Jawa dihancurkan melalui pembangunan kolonialisme, seperti pembangunan jalan dan tanam paksa.[85] Hal ini tentu paralel dengan Antroposen, ketika degradasi lingkungan dan kebiasaan serta tingkah laku manusia bersinergi menyebabkan krisis keplanetan. Hal ini membuat tanda alam bukan sekadar tanda biasa, tetapi suatu jejak objek yang lebih besar, yaitu keruntuhan suatu zaman yang kosmologis. Hal ini membuat Ratu Adil dapat dikonfigurasi ulang dengan memikirkan kembali ide-ide kecil yang tersembunyi atau *withdraw* dari pembacaan sejarah, yaitu hubungan antara eskatologis dan katastrofisme alam. Bahkan, Antroposen dapat me-reevaluasi makna *wong cilik*, ketika *wong cilik* yang selama ini diasosiasikan sebagai mereka yang terdampak, tidak hanya merujuk pada masyarakat regional, tetapi mencakup masyarakat dunia di tengah isu global seperti *climate refugees* dan tanggung jawab masyarakat global.[86]

Kemudian, antroposentrisme harus kembali direkonstruksi ulang. Kopnina mengajukan etika lingkungan yang tidak meninggalkan antroposentrisme, tetapi meninggalkan apa yang disebut sebagai antroposentrisme kuat, yang memosisikan manusia sebagai subjek yang mengeksploitasi bumi demi spesiesnya sendiri.[87] Hal ini juga diafirmasi oleh Biswas Mellamphy yang menilai bahwa paradigma post-antroposentrisme diperlukan untuk meninggalkan antroposentrisme lama, dan memikirkan antroposentrisme yang bebas dari dualisme dan binaritas subjek-objek yang memosisikan alam sebagai unsur pasif semata.[88] Antroposen juga dilihat sebagai momen untuk merefleksikan luka sejarah antara kaum yang me-

---

[85] Devi Itawan, "Colonialism and Climate Crisis: The Root of Environmental Changes and the Rise of Environmental Awareness in Indonesia," *Indonesian Historical Studies* 6, no. 2 (Januari 2023): 192–205, https://doi.org/10.14710/ihis.v6i2.16037.

[86] Bayes Ahmed, "Who Takes Responsibility for the Climate Refugees?," *International Journal of Climate Change Strategies and Management* 10, no. 1 (Januari 2018): 5–26, https://doi.org/10.1108/IJCCSM-10-2016-0149.

[87] Helen Kopnina, "Ecocentric Education: Student Reflections on Anthropocentrism–Ecocentrism Continuum and Justice," *Journal of Education for Sustainable Development* 13, no. 1 (Maret 2019): 5–23, https://doi.org/10.1177/0973408219840567.

[88] Nandita Biswas Mellamphy dan Jacob Vangeest, "*Human, All Too Human* ? Anthropocene Narratives, Posthumanisms, and the Problem of 'Post-Anthropocentrism,'" *The Anthropocene Review* 11, no. 3 (Desember 2024): 599–613, https://doi.org/10.1177/20530196241237249.

nindas dengan tertindas, seperti kolonialisme yang secara tidak langsung mengubah lanskap bumi melalui politisasi ilmu geologis sebagai justifikasi pembangunan. Hal ini membuat harapan dan trauma masyarakat lokal (*indigenous*) yang termanifestasi dalam resiliensi terhadap keadaan alam dan masyarakat juga menjadi penting sebagai pertimbangan atas keputusan bersama di masa depan.[89]

Di sini, telah terdapat pula usaha-usaha untuk mempersiapkan masa depan dari kepunahan eksistensial di epos antroposen. Berbagai usaha ini tentu didorong oleh motivasi dan harapan: proyeksi atas suatu masa depan yang mungkin terjangkau. Proyek-proyek dengan orientasi terhadap masa depan bersama telah dilakukan dan menjadi investasi kemanusiaan untuk menghadapi masa depan yang penuh ketidakpastian, seperti *Nordic Genetic Resource Centre* (NordGen) yang menempatkan DNA makhluk hidup seperti hewan dan tanaman dalam bank genetik untuk rencana pelestarian; *Svalbard Global Seed Vault* (SGSV) sebagai proyek pelestarian tanaman dan tumbuhan agar tetap eksis di tengah kontingensi dunia; sampai *Frozen Ark Project* (FA) yang diproyeksikan untuk mencegah kepunahan hewan. Hal ini menunjukkan harapan sebagai hal yang antroposentrik dalam krisis dapat termanifestasi ke dalam tindakan-tindakan planet-sentris. Dengan kata lain, agensi manusia bukan lagi untuk dirinya sendiri, tetapi juga bagi unsur biologis dan geologis yang ada saat ini.

Antroposen kembali memantik suatu pergeseran paradigma eskatologis. Rothe menilai bahwa momen antroposen dapat memaknai ulang eskatologi Kristen: dosa asali dimaknai sebagai penderitaan ekologis bersama melalui politik yang berorientasi pada resiliensi, yang menandakan pascakiamat dunia antroposentrik menempatkan manusia untuk senantiasa mengalami kerentanan ekologis.[90] Konsep Ratu Adil pada epos antroposen dapat diartikulasikan secara demikian dengan menitikberatkan pada resiliensi dan harapan yang menghadirkan usaha-usaha untuk hidup dalam krisis. Secara radikal, hal ini berarti menempatkan konsep mesianik Ratu Adil sebagai mesianik virtual[91] ketika status ontologisnya belum hadir, dan

[89] Zoe Todd, *Refracting Colonialism in Canada: Fish Tales, Text, and Insistent Public Grief* (London: Routledge, 2017).

[90] Delf Rothe, "Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene," *Millennium: Journal of International Studies* 48, no. 2 (2019): 143–64, https://doi.org/10.1177/0305829819889138.

[91] Meillassoux dalam Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

akan tiba, sehingga membuka setiap harapan untuk membuat-Nya ada. Hal ini menempatkan Ratu Adil sebagai harapan yang spektral ketika ia belum hadir, tetapi konsep tentangnya terus diimani oleh umat manusia yang terjebak dalam pascakiamat di kala antroposen.[92] Hanya melalui harapan dan ketakutan atas kehancuran eksistensial yang dipandang niscaya, manusia dapat mencapai masa depan yang mungkin. Posisi ini pun menegaskan bahwa manusia terjebak pada eksistensi aneh: seperti halnya tokoh gadis dalam anime *Angel's Egg* karya Mamoru Oshii, harapan layaknya cangkang telur yang menyimpan misteri kemungkinan eksis atau tidaknya hal yang diyakini tersebut.[93]

Kesimpulan: Akhir Filsafat Nusantara

Sebagai simpulan awal, kami menarik beberapa poin penting tentang wacana Filsafat Nusantara pascakiamat, antara lain:

Pertama, Filsafat Nusantara bahkan belum selesai dengan dirinya sendiri dan masih terjebak pada pendefinisian, orientasi filsafat, metodologi, dan batas historis kajiannya. Filsafat Nusantara masih memiliki permasalahan atas romantisasi naif dan glorifikasi atas nilai yang berlebihan, bahkan masih mencari-cari formula yang tepat untuk mengukuhkan dirinya.

Kedua, melalui pendekatan antroposentrisme dan non-antroposentrisme sampai dengan kajian filsafat kepulauan, Filsafat Nusantara masih belum mampu keluar dari belenggu kajian-kajian normatif seperti kearifan lokal. Penahan diri pada ciri khas lokalitasnya justru menghambat perkembangan filosofis yang seharusnya dapat menjadi *senjata* untuk merespons permasalahan global hari ini, mulai dari kapitalisme hingga perubahan iklim.

Ketiga, Filsafat Nusantara belum siap menjawab permasalahan posisi filosofis atas kemungkinan kondisi kiamat atau apokaliptik, pascakiamat, dan masalah filosofis "akhir dunia". Terbatasnya literatur yang menyebutkan pandangan Satrio Piningit sampai Ratu Adil yang berorientasi Jawasentrisme juga memiliki permasalahan tersendiri ketika menjelaskan posisi Filsafat

[92] Meillassoux dalam Michael Norton, "The Spectral Dilemma and the Instauration of the Divine: Latour contra Meillassoux," *ThéoRèmes* 6 (2014), https://doi.org/10.4000/theoremes.626.

[93] Kwasu David Tembo, "Abjection and Anime in the Anthropocene: Amano and Oshii's Angel's Egg," dalam *The New Urban Gothic*, ed. oleh Holly-Gale Millette dan Ruth Heholt (Cham: Springer International Publishing, 2020), 73–88, https://doi.org/10.1007/978-3-030-43777-0_5.

Nusantara terhadap pandangan akhir dunia. Akhir dunia dalam pembahasan filsafat global artinya mengakhiri dominasi antroposentrisme menuju pertimbangan non-antroposentrisme, atau lebih. Filsafat Nusantara di sini tidak membayangkan apapun, apalagi mencoba menjawabnya. Perputaran orientasinya hanya pada penantian atas subjek yang memiliki kuasa di atas segalagalanya—subjek yang menguasai subjek liyan untuk melepaskan dari penderitaan diri. Berpijak dari kajian ini, Ratu Adil menjadi konsep historis yang berputar—ia mengulang ketidakpastian sebagaimana ketidakpastian keadilan bagi *wong cilik*.

Daftar Pustaka

Ahmad, Irfan. "In Conversation with an Ordinary Indian: *Kaliyuga*, War, End of the Word and *Hindutva*." *Journal of Religious and Political Practice* 3, no. 1–2 (Mei 2017): 57–74. https://doi.org/10.1080/20566093.2017.1292168.

Ahmed, Bayes. "Who Takes Responsibility for the Climate Refugees?" *International Journal of Climate Change Strategies and Management* 10, no. 1 (Januari 2018): 5–26. https://doi.org/10.1108/IJCCSM-10-2016-0149.

Alfariz, Fitri, dan Rr Yudiswara Ayu Permatasari. "Eksplorasi Pemikiran M. Nasroen, Soenoto, dan R. Parmono dalam Perkembangan Filsafat Nusantara." *Jurnal Filsafat Indonesia* 5, no. 2 (Juli 2022): 103–11. https://doi.org/10.23887/jfi.v5i2.40458.

Anas, Azwar. *Jokowi, Sosok Satrio Piningit?* Yogyakarta: Citra Media Pustaka, 2014.

Avé, Jan B. "'Indonesia', 'Insulinde' and 'Nusantara'; Dotting the I's and Crossing the T." *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 145, no. 2 (1989): 220–34. https://doi.org/10.1163/22134379-90003252.

Batubara, Bosman, Michelle Kooy, Yves Van Leynseele, Margreet Zwarteveen, dan Ari Ujianto. "Urbanization in (Post-) New Order Indonesia: Connecting Unevenness in the City with That in the Countryside." *The Journal of Peasant Studies* 50, no. 3 (April 2023): 1207–26. https://doi.org/10.1080/03066150.2021.2000399.

Berenschot, Ward, Ahmad Dhiaulhaq, dan Nisrina Saraswati. "Making Claims Modestly: The Norms and Discourse Driving Land Conflicts in Rural Indonesia." Dalam *The Palgrave Handbook of Political Norms in Southeast Asia*, disunting oleh Gabriel Facal, Elsa Lafaye De Micheaux, dan Astrid Norén-Nilsson, 545–65. Singapore: Springer Nature Singapore, 2024. https://doi.org/10.1007/978-981-99-9655-1_31.

Bergmann, Sigurd. "Theology in the Anthropocene – and Beyond?" Dalam *Contextual Theology*, 1 ed., disunting oleh Sigurd Bergmann dan

Mika Vähäkangas, 160–80. London: Routledge, 2020. https://doi.org/10.4324/9780429348006-10.

Bielik-Robson, Agata. "Apocalypse." Dalam *The Palgrave Handbook of German Idealism and Poststructuralism*, disunting oleh Tilottama Rajan dan Daniel Whistler, 361–81. Cham: Springer International Publishing, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-031-27345-2_17.

Biswas Mellamphy, Nandita, dan Jacob Vangeest. "*Human, All Too Human* ? Anthropocene Narratives, Posthumanisms, and the Problem of 'Post-Anthropocentrism.'" *The Anthropocene Review* 11, no. 3 (Desember 2024): 599–613. https://doi.org/10.1177/20530196241237249.

Braidotti, Rosi, dan Simone Bignall. *Posthuman Ecologies: Complexity and Process After Deleuze*. London: Rowman & Littlefield International, 2019.

Brassier, Ray. *Nihil Unbound*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

Carey, Peter B. R. "Aspects of Javanese History in the Nineteenth Century." Dalam *The Development of Indonesian Society: From the Coming of Islam to the Present Day*, disunting oleh Harry Aveling, 45–105. St. Lucia: University of Queensland Press, 1979.

———. *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta, 1785-1855*. Bern: Peter Lang, 2014.

Chandler, David, dan Jonathan Pugh. "Anthropocene Islands: There Are Only Islands After the End of the World." *Dialogues in Human Geography* 11, no. 3 (November 2021): 395–415. https://doi.org/10.1177/2043820621997018.

DeLanda, Manuel. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

DeLanda, Manuel, dan Graham Harman. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity, 2018.

Evers, Hans-Dieter. "Nusantara: History of a Concept." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 89, no. 1 (2016): 3–14. https://doi.org/10.1353/ras.2016.0004.

Girardi, Lorenzo. "Phenomenological Metaphysics as a Speculative Realism." *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, no. 4 (Oktober 2017): 336–49. https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1362778.

Glissant, Édouard. *Introduction À Une Poétique Du Divers*. Paris: Gallimard, 1996.

Hamilton, Scott. "I Am Uncertain, but We Are Not: A New Subjectivity of the Anthropocene." *Review of International Studies* 45, no. 4 (Oktober 2019): 607–26. https://doi.org/10.1017/S0260210519000135.

Harman, Graham. "Asymmetrical Causation: Influence without Recompense." *Parallax* 16, no. 1 (Februari 2010): 96–109. https://doi.org/10.1080/13534640903478833.

———. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

———. *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity, 2018.

———. "Speculative Realism and Flat Ontology." Dalam *After Speculative Realism*, disunting oleh Charlie Johns dan Hilan Bensusan, 25–50. London: Bloomsbury Academic, 2025.

Harper, Earl T., dan Doug Specht, ed. *Imagining Apocalyptic Politics in the Anthropocene*. Abingdon: Routledge, 2022.

Higson-Blythe, Samuel Joseph. "The Book of Revelation and the Necrocene: Unveiling causality in apocalypse." *Fields: journal of Huddersfield student research* 2, no. 1 (Desember 2024). https://doi.org/10.5920/fields.1432.

Istania, Ratri. *Territorial Change and Conflict in Indonesia: Confronting the Fear of Secession*. New York: Routledge, 2023.

Itawan, Devi. "Colonialism and Climate Crisis: The Root of Environmental Changes and the Rise of Environmental Awareness in Indonesia." *Indonesian Historical Studies* 6, no. 2 (Januari 2023): 192–205. https://doi.org/10.14710/ihis.v6i2.16037.

Jon, Ihnji. *Cities in the Anthropocene: New Ecology and Urban Politics*. London: Pluto Press, 2021.

Jones, Peter, dan Daphne Comfort. "A Commentary on the Localisation of the Sustainable Development Goals." *Journal of Public Affairs* 20, no. 1 (2019): e1943. https://doi.org/10.1002/pa.1943.

Kim, Min Seong, dan Rangga Kala Mahaswa. "The Nusantara Assemblage: A Manifesto for the (Re)Commencement of Indonesian Thought." Dalam *Proceedings of the Critical Island Studies 2023 Conference (CISC 2023)*, disunting oleh Ramayda Akmal, Iping Liang, Vincenz Serrano, Wulan Tri Astuti, Raymon D. Ritumban, dan Ari Bagus Panuntun, 818:13–19. Paris: Atlantis Press, 2023. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-186-9_3.

Kopnina, Helen. "Ecocentric Education: Student Reflections on Anthropocentrism–Ecocentrism Continuum and Justice." *Journal of Education for Sustainable Development* 13, no. 1 (Maret 2019): 5–23. https://doi.org/10.1177/0973408219840567.

Kopnina, Helen, Haydn Washington, Bron Taylor, dan John J Piccolo. "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, no. 1 (Februari 2018): 109–27. https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1.

Korver, A.P.E. *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* Jakarta: Temprint, 1985.

Levine, Norman. "Humanism Without Eschatology." *Journal of the History of Ideas* 33, no. 2 (April 1972): 281. https://doi.org/10.2307/2708874.

M. Anwar, Od. "Contextualizing Nusantara Studies." *Journal of Nusantara Studies (JONUS)* 1, no. 1 (Juni 2016): 1. https://doi.org/10.24200/jonus.vol1iss1pp1-6.

Mackay, Robin, dan Armen Avanessian, ed. *#Accelerate#: The Acceleracionist Reader*. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2019.

Mahaswa, Rangga Kala, dan Ainu Syaja. "Questioning Local Wisdom in Indonesian Indigenous Research." *Studies in History and Philosophy of Science* 112 (Agustus 2025): 170–78. https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2025.07.001.

Mahaswa, R.K., S. Murtiningsih, dan B.A. Panuntun. "Ibu Kota Nusantara (IKN) Dan Redistribusi Sosio-Spasial: Perspektif Geografi Kritis." *Jurnal Masyarakat Indonesia* 81, no. 2 (2024): 187–208. https://doi.org/10.55981/jmi.2024.8827.

Matanle, Peter. "Earth Is Our Locale: Decentering and Decelerating the Human in the Anthropocene." Dalam *Rethinking Locality in Japan*, oleh Sonja Ganseforth dan Hanno Jentzsch, 263–77. London: Routledge, 2021. https://doi.org/10.4324/9781003032137-21.

Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2009.

———. "The Contingency of the Laws of Nature." Diterjemahkan oleh Robin Mackay. *Environment and Planning D: Society and Space* 30, no. 2 (April 2012): 322–34. https://doi.org/10.1068/d6210.

Moore, Bryan L. "Introduction: Anthropocentrism, the Anthropocene, and the Apocalypse." Dalam *Ecological Literature and the Critique of Anthropocentrism*, oleh Bryan L. Moore, 1–45. Cham: Springer International Publishing, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-60738-2_1.

Morton, T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. University of Minnesota Press, 2013.

Morton, Timothy. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2016.

———. *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Murray Li, Tania. "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot." *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 1 (Januari 2000): 149–79. https://doi.org/10.1017/S0010417500002632.

Norton, Michael. "The Spectral Dilemma and the Instauration of the Divine: Latour contra Meillassoux." *ThéoRèmes* 6 (2014). https://doi.org/10.4000/theoremes.626.

Pannenberg, Wolfhart. "Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology." *Harvard Theological Review* 77, no. 2 (April 1984): 119–39. https://doi.org/10.1017/S0017816000014255.

Peim, Nick, dan Nicholas Stock. "Education After the End of the World: How Can Education Be Viewed as a Hyperobject?" *Educational Philosophy and Theory* 54, no. 3 (Februari 2022): 251–62. https://doi.org/10.1080/00131857.2021.1882999.

Persoon, Gerard A., dan Manon Osseweijer. "Insularity as a Cultural Variable? The Island Societies Off the West Coast of Sumatra." *Indonesia and the Malay*

World 30, no. 88 (November 2002): 225–37. https://doi.org/10.1080/13639810 22000064339.

Pievani, Telmo. "The Sixth Mass Extinction: Anthropocene and the Human Impact on Biodiversity." *Rendiconti Lincei* 25, no. 1 (Maret 2014): 85–93. https://doi.org/10.1007/s12210-013-0258-9.

Pugh, Jonathan. "Island Movements: Thinking with the Archipelago." *Island Studies Journal* 8, no. 1 (2013): 9–24. https://doi.org/10.24043/isj.273.

Rickards, Lauren A. "Metaphor and the Anthropocene: Presenting Humans as a Geological Force." *Geographical Research* 53, no. 3 (Agustus 2015): 280–87. https://doi.org/10.1111/1745-5871.12128.

Rorty, Richard. "Failed Prophecies, Glorious Hopes." Dalam *Not for Sale*, 1 ed., oleh Anatole Anton, Milton Fisk, dan Nancy Holmstrom, 171–77. London: Routledge, 2020. https://doi.org/10.4324/9780429037405-8.

Rothe, Delf. "Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene." *Millennium: Journal of International Studies* 48, no. 2 (2019): 143–64. https://doi.org/10.1177/0305829819889138.

Saari, Antti, dan John Mullen. "Dark Places: Environmental Education Research in a World of Hyperobjects." *Environmental Education Research* 26, no. 9–10 (Oktober 2020): 1466–78. https://doi.org/10.1080/13504622.2018.1522618.

San Román, Álvaro, dan Yoan Molinero-Gerbeau. "Anthropocene, Capitalocene or Westernocene? On the Ideological Foundations of the Current Climate Crisis." *Capitalism Nature Socialism* 34, no. 4 (Oktober 2023): 39–57. https://doi.org/10.1080/10455752.2023.2189131.

Sartini. "Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafati." *Jurnal Filsafat* 14, no. 2 (2004). https://jurnal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/33910.

Sindhunata. *Ratu Adil: Ramalan Jayabaya & Sejarah Perlawanan Wong Cilik*. Cetakan kedua. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2024.

Stephens, Michelle, dan Yolanda Martinez-San Miguel. *Contemporary Archipelagic Thinking: Toward New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2020.

Stiegler, Bernard. "The Proletarianization of Sensibility." Diterjemahkan oleh Arne De Boever. *Boundary 2* 44, no. 1 (Februari 2017): 5–18. https://doi.org/10.1215/01903659-3725833.

Sulton, Ahmad. "Filsafah Nusantara sebagai Jalan Ketiga Antara Falsafah Barat dan Falsafah Timur." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (April 2016): 17. https://doi.org/10.14421/esensia.v17i1.1275.

Sutrisno, M. *Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pikiran Indonesia*. Yogyakarta: Galangpress, 2005.

Syahrul, Ninawati, Sastri Sunarti, Fatmahwati Fatmahwati, Atisah Atisah, Erli Yetti, Suryami Suryami, dan Agus Iswanto. "Survival Strategies of Two Changing Societies' Customary Consultative Assemblies: The *Orahua* of Nias and the

Kerapatan Adaik of West Sumatra." *Cogent Arts & Humanities* 11, no. 1 (Desember 2024): 2286733. https://doi.org/10.1080/23311983.2023.2286733.

Tattersall, Mason. "Thermal Degeneration: Thermodynamics and the Heat-Death of the Universe in Victorian Science, Philosophy, and Culture." Dalam *Decadence, Degeneration, and the End*, disunting oleh Marja Härmänmaa dan Christopher Nissen, 17–34. New York: Palgrave Macmillan US, 2014. https://doi.org/10.1057/9781137470867_2.

Tembo, Kwasu David. "Abjection and Anime in the Anthropocene: Amano and Oshii's Angel's Egg." Dalam *The New Urban Gothic*, disunting oleh Holly-Gale Millette dan Ruth Heholt, 73–88. Cham: Springer International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-43777-0_5.

Todd, Zoe. *Refracting Colonialism in Canada: Fish Tales, Text, and Insistent Public Grief*. London: Routledge, 2017.

Umar, Musni. *Jokowi, Satrio Piningit Indonesia*. Jakarta: Institute for Social Empowerment and Democracy, 2014.

Vlekke, Bernard Hubertus Maria. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Warburton, Eve. *Resource Nationalism in Indonesia: Booms, Big Business, and the State*. Ithaca: Cornell University Press, 2023.

Washington, Chris. "Romanticism and Speculative Realism." *Literature Compass* 12, no. 9 (September 2015): 448–60. https://doi.org/10.1111/lic3.12254.

Wibowo, A. Setyo. *Filsafat [di] Indonesia*. Disunting oleh A. Setyo Wibowo, Simon P. Lili Tjahjadi, Karlina Supelli, dan F. Budi Hardiman. 4 vols. Simposium Internasional Filsafat Indonesia. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2019.

Wiedorn, Michael. *Think Like an Archipelago: Paradox in the Work of Édouard Glissant*. Albany: State University of New York Press, 2018.

Wolfe, Judith. "Philosophical Myths of the End." *Nova et Vetera* 18, no. 1 (2020): 55–66. https://doi.org/10.1353/nov.2020.0003.

———. "The Eschatological Turn in German Philosophy." *Modern Theology* 35, no. 1 (2018): 55–70. https://doi.org/10.1111/moth.12460.