Deep Ecology, Upaya Etik Menggali Kearifan Tradisional Menuju Keutuhan Ciptaan*

Eddie Sius R. Laggut
edisius@elsam.or.id
Ph. 08151605974

civilized man has marched across the face of the earth
and left a desert in his footprints
E.F. Schumacher

Dalam perspektif hak asasi manusia, persoalan lingkungan telah dianggap sebagai bagian tak terpisahkan dari persoalan hak asasi manusia itu sendiri. Bahkan, beberapa pakar telah menegaskan bahwa hak atas lingkungan yang sehat merupakan hak generasi ketiga yang sama kuat kedudukannya dengan hak-hak asasi manusia dalam dua generasi sebelumnya.[1] Akan tetapi, perkembangan pemahaman dan konsep ini tidak membawa perubahan yang signifikan dalam sikap manusia terhadap alam atau lingkungan. Lingkungan tetap dianggap sebagai objek di satu sisi, dan manusia sebagi subjek di sisi lain; lingkungan sebagai sumber pemuas kebutuhan di satu pihak, manusia sebagai penikmat yang sah di pihak lain. Apakah legitimasi etis sikap seperti itu?

Dewasa ini, seiring perkembangan paradigma postmodernisme yang menggugat proyek "humanisme" dan "pencerahan" hipokrit modernisme, etika

---

* Tulisan ini dipresentasikan sebagai bahan diskusi dalam Workshop "Pemberdayaan Masyarakat Adat dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup", 11 – 12 September 2002, yang diselenggarakan atas kerja sama Kementrian Lingkungan Hidup dengan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN), Hotel Jaya Raya, Cipayung, Bogor.

1 Berdasarkan perkembangan konsep dan pemahaman hak-hak asasi manusia, beberapa ahli membagi hak-hak asasi manusia atas tiga generasi. Generasi pertama dikenal sebagai hak-hak sipil dan politik; generasi kedua adalah hak-hak ekonomi, sosial dan budaya; dan generasi ketiga adalah hak-hak atas pembangunan atau lingkungan. Termasuk di dalam generasi ketiga ini adalah "*group rights*" (hak-hak kelompok) – misalnya hak-hak kelompok minoritas. Selengkapnya, lihat Stuart Kaye dan Ryszard Piotrowiwicz, *Human Rights in International and Australian Law*, bab 1 "Nature and Origins of Human Rights Law", Butterworths, Sydney, 2000, hlm. 6 – 7.

melesat jauh dari pakem-pakemnya selama ini. Etika kini tidak lagi dianggap semata-mata urusan antara manusia dengan manusia tetapi urusan manusia dengan makhluk lain bukan manusia, termasuk dengan lingkungan biosfer dan ekologis. Bahkan, ada pemikir yang bergerak lebih radikal lagi, etika adalah persoalan kosmologis. Dengan kata lain, persoalan lingkungan kini menjadi urusan etika juga, bukan semata urusan ekonomi, politik, ataupun teknik. Dimensi etis dalam persoalan lingkungan inilah yang akan menjadi fokus tulisan ini.

Tetapi, sebelum bergerak lebih jauh pada tinjauan etis terhadap persoalan lingkungan ini, ada baiknya kita simak pemetaan global gerakan lingkungan yang diketengahkan oleh Prof. Dr. Ton Dietz, seorang guru besar Geografi Lingkungan di Universitas Armsterdam, Belanda.[2] Menurut Dietz, terdapat kurang lebih tiga jenis aliran gerakan lingkungan. *Pertama,* kelompok "fasis lingkungan" (*eco-facism*), yaitu gerakan lingkungan yang memperjuangkan masalah "lingkungan demi lingkungan". *Kedua,* kelompok yang memperjuangkan kelestarian lingkungan bukan demi lingkungan itu sendiri, tetapi demi keberlangsungan pertumbuhan ekonomi dan pemupukan modal. Kelompok ini oleh Dietz tidak dinamakan secara jelas, tetapi oleh Mansour Fakih dinamakan sebagai kelompok "pembangunan lingkungan" (*eco-developmentalism*). Di sini sebenarnya tersembunyi kepentingan besar kaum kapitalis di belakang semua gerakan lingkungan; isu lingkungan hanya menjadi instrumen dan pintu masuk bagi suksesnya ambisi besar kapitalis yang bersemboyan "pembangungan berkelanjutan" (*sustainable development*). Indah, tapi hipokrit!

Aliran *ketiga* adalah kelompok gerakan "lingkungan kerakyatan" (*eco-populism*). Semboyan besar kelompok ini adalah: "Hutan untuk Rakyat" (*Forest for People*). Aktivis gerakan lingkungan yang termasuk dalam kelompok ini sangat memihak pada kepentingan rakyat banyak. Perbedaannya dengan kedua kelompok yang disebutkan sebelumnya adalah bahwa jika dalam kelompok pertama pengusiran dan penggusuran rakyat sah saja kalau itu memang dilakukan demi "memurnikan" dan melestarikan lingkungan dan jika dalam kelompok kedua hal serupa diyustifikasi dengan argumen bahwa pembangunan lingkungan itu adalah untuk kepentingan rakyat banyak, maka bagi kelompok ketiga justru perlu diajukan pertanyaan kritis berkaitan dengan kebijakan

---

2 Untuk penjelasan lengkapnya silahkan lihat Ton Dietz, *Pengakuan Hak atas Sumber Daya Alam,* diterbitkan atas kerja sama Remdec, Insist, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1998, bab 3 – 5. Silahkan bandingkan juga dengan kata pengantar Dr. Mansour Fakih untuk buku tersebut hlm. viii – xii.

lingkungan. Misalnya, siapa yang berhak atas lingkungan atau sumber daya alam di kawasan tersebut? Siapa yang mendapat manfaat dari lestarinya alam di tempat tersebut? Apa legitimasinya bahwa manfaat lingkungan dapat dinikmati oleh masyarakat umum tetapi masyarakat yang tinggal di wilayah itu sendiri tidak (karena mereka "diusir" dari wilayahnya itu)?

Segera kita lihat bahwa ketiga aliran gerakan di atas tetap tidak menyentuh wilayah etis atau tidak menjawab pertanyaan soal legitimasi etis eksploitasi terhadap lingkungan. Aliran pertama bukannya menyelesaikan secara etis persoalan itu, malah mendudukkan manusia dan lingkungan secara *vis á vis.* Aliran kedua jelas sarat muatan ideologis yang eksploitatif. Sementara, aliran ketiga kembali memperbesar tanda tanya tentang legitmasi etis klaim hak manusia atas pemanfaatan lingkungan terutama bila itu dilakukan secara eksesif.

Dalam tulisan ini, saya hendak mendiskusikan tiga hal yaitu *pertama,* perkembangan etika (lingkungan[3]) dalam tiga tahapnya yaitu mulai dari etika yang dipahami hanya berlaku bagi manusia yang bebas dan rasional, kemudian masuk pada tahap perkembangan kedua yang melihat etika berlaku bagi semua ras manusia tanpa kecuali. Tahap ketiga adalah etika yang mengkritik kedua tahap sebelumnya sebagai etika yang sangat antroposentris atau androsentris. Etika tahap ketiga inilah yang lazim kita sebut sebagai etika biosentrisme dan ekosentrisme, yang dewasa ini lebih terkenal dengan istilah ekologi dalam (*deep ecology*). *Kedua,* saya akan membahas secara khusus pendekatan etika tahap ketiga dengan penekanan pada ekologi dalam yang dikaitkan dengan pendekatan holistik dalam perspektif filosofi secara umum (etika itu sendiri adalah cabang filosofi di bidang moral). *Ketiga,* saya mencoba menggali beberapa kearifan tradisional yang dimiliki masyarakat adat atau asli berkaitan

---

3 Ketika kita bicara tentang lingkungan, maka beberapa hal yang tercakup dalam konsep dan pengertian tentangnya paling tidak mengandung dua unsur utama yaitu: *Pertama,* lingkungan hidup terdiri dari unsur alam (tanah, udara, laut, air) beserta sumber daya yang terdapat di dalamnya (makhluk hidup dan mati, seperti kekayaan alam berupa batu mulia, minyak bumi, hutan, ikan, binatang, dll.) dan manusia itu sendiri. *Kedua,* perusakan terhadap salah satu dari unsur di atas berarti perusakan terhadap unsur lainnya, karena antara satu unsur dengan unsur lainnya terdapat hubungan yang erat tak terpisahkan sebagai satu kesatuan lingkungan. Lihat Eddie Sius R. Laggut *et al., Menyelamatkan Lingkungan, Menyelamatkan Kehidupan: Studi Yuridis-Legal Instrumen Internasional dan Nasional untuk Advokasi terhadap Aktivis Lingkungan,* sebuah laporan studi yang belum diterbitkan, TAPAL, 2002.

dengan cara pandang, sikap dan perilaku mereka terhadap alam dan lingkungan. Pada dasarnya, hubungan mereka dengan alam dan lingkungan (tanah, sumber daya dan wilayah) merupakan salah satu dari tiga masalah yang dihadapi masyarakat adat global; dua lainnya adalah masalah identitas dan soal penentuan nasib sendiri.[4] Ketiga poin bahasan ini dirangkaikan dalam bingkai "keutuhan ciptaan" (*the integrity of creation*) sebagaimana telah diintrodusir dalam Sidang Dewan Gereja-Gereja Sedunia di Vancouver, Canada, di bawah tema "Keadilan, Perdamaian, dan Keutuhan Ciptaan".

PERKEMBANGAN FILOSOFI

Filosofi yang dimaksudkan di sini adalah filosofi moral yang lazim disebut etika. Etika secara sederhana dapat dipahami sebagai filosofi yang mengkaji soal baik dan buruk. Itu berarti ia bicara soal perilaku. Persoalannya, perilaku siapa dengan siapa? Dengan kata lain, siapa yang menjadi subjek moral? Apa kriterianya bahwa seseorang atau sesuatu bisa dikatakan sebagai subjek moral, sedangkan yang lain tidak? Selain itu, kalau seseorang menjadi subjek moral, apakah ia mempunyai tanggung jawab moral terhadap yang bukan subjek moral? Pertanyaan-pertanyaan ini pada akhirnya bermuara pada satu pemahaman tunggal bahwa persoalan moral adalah inti dari hakikat eksistensial makhluk hidup. Etika sangat menentukan bagaimana seseorang berperilaku dan memandang diri, sesama, dan lingkungan, alam, semesta dan kekuatan mahatinggi di luar dirinya. Begitu juga, etika sangat ditentukan oleh filosofi secara keseluruhan yang dianut oleh seseorang. Di sini saya mau tegaskan bahwa bicara soal lingkungan juga menjadi urusan etika.

Secara umum, para pakar etika membagi perkembangan etika lingkungan atas tiga tahap.[5] Tahap *pertama*, etika dipahami dalam jalinan relasi

---

[4] Uraian lengkap tentang permasalah global masyarakat adat ini silahkan baca tulisan saya, "Menganyam Kiat Memperjuangkan Hak-Hak Masyarakat Adat di Indonesia: Sebuah Pendekatan Berperspektif Hukum Internasional Hak Asasi Manusia" makalah yang dipresentasikan dalam Training Monitoring Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya, yang diselenggarakan oleh LP3ES – Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 19 – 28 (22) Agustus 2002 di Hotel Bumi Wiyata, Depok, Jakarta.

[5] Lihat A. Sony Keraf, "Etika Biosentrisme, Sebuah Revolusi Moral", *Kompas,* 16 Februari 2002. Lihat juga keseluruhan isi bukunya terutama pada bagian Pendahuluan, A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan Hidup,* Penerbit Buku Kompas, Juli

manusia dengan manusia lain yang bebas dan rasional. Persoalannya, siapakah yang dimaksud manusia yang bebas dan rasional? Sejarah empirik feodal mendefinisikan manusia bebas dan rasional adalah para tuan tanah, kaum intelektual, kaum rohaniwan, para prajurit dan kaum bangsawan, plus kaum laki-laki. Mereka adalah orang-orang beradab. Mereka adalah orang-orang kulit putih. Maka, golongan budak, kaum wanita, dan bangsa berwarna bukan subjek moral. Mereka juga tidak mempunyai hak asasi. Paham ini sama sekali tidak bisa menjawab pertanyaan mendasar yang juga etis yaitu apa dasar legitimasi seseorang menjadi subjek moral sedangkan yang lain tidak? Paham ini sangat rasis. Sejarah gelap abad pertengahan yang kolonialis dan otoriter dan diktator sedikit banyak dipengaruhi pandangan ini.

Semua kecelakaan sejarah konteks kolonialisme dan kediktatoran penguasa zaman lampau itu kemudian terulang lagi pada abad 20 yang oleh Frederico Mayor[6] dinamakan sebagai abad terkelam dalam sejarah kehidupan manusia. Abad ini ditandai perang dunia dua kali, perang saudara, otoritarianisme, kekacauan sosial, perang dingin, ketidakadilan yang merajalela, kemiskinan dan pembodohan yang akut, dan bahkan diindikasikan sebagai abad kegamangan, yang mengacu pada Albert Camus[7] dapat kita katakan sebagai abad absurditas – kita menjadi tidak tahu apa yang kita perjuangkan, apa yang kita harapkan, apa yang kita pertaruhkan.

Tetapi sejarah terus bergulir menurut logikanya sendiri. Kehidupan manusia pun berkembang bersama kemajuan di bidang pemikiran dan teknologi. Sejarah gelap abad pertengahan yang ditandai dengan berbagai horor dan kisah tragik yang dipertegas lagi dalam abad 19 dan 20 berupa dua kali perang dunia membawa manusia untuk merekonstruksi pandangannya atas kehidupan. Sebuah prestasi pun patut dicatat berupa lahirnya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Dari sanalah kemudian lahir paham hak asasi manusia yang mengalami perkembangannya yang paling menggembirakan

---

2002. Selain itu, lihat juga tulisan L. Wilardjo yang ditanggapi Keraf dalam tulisan di atas, "Ekologi Dalam", *Kompas,* 13 Januari 2002.

6 Frederico Mayor (Direktur UNESCO) dalam kata pengantarnya untuk buku karangan Jean Baechler, *Democracy, an Analytical Survey*, UNESCO, 1999.

7 Silahkan baca karya besar filsuf eksistensialis besar Prancis kelahiran Maroko ini yang meraih hadiah nobel karena komitmen moralnya yang tercermin dalam karya-karyanya terutama dalam *Mite Sisifus, Pergulatan Dengan Absurditas*, diterjemahkan oleh T. Hermawan, Gramedia, Jakarta 1999.

dewasa ini.[8] Perkembangan ini lahir dari perubahan cara pandang terhadap relasi antarmanusia yang merupakan perkembangan etika tahap kedua. Di sini etika dipahami sebagai semacam perangkat yang mengatur perilaku dan sikap antarmanusia tanpa kecuali. Tak ada lagi budak, tak ada lagi tuan. Tak ada lagi bangsa biadab, tak ada lagi bangsa beradab. Semuanya sama.

Akan tetapi, kedua tahap perkembangan etika ini masih belum menjawab pertanyaan tentang subjek moral tadi. Kedua paham etika ini sangat berbau androsentris dan antroposentris. Di belakangnya bersembunyi ideologi dominasi yang sangat patriarkis. Maka, tidak heran, hingga sekarang kita masih menemukan betapa nasib kaum perempuan masih subdominan dan subordinatif terhadap posisi kaum laki-laki. Selain itu, paham ini sangat spesiestik: manusia memandang dirinya sebagai makhluk ciptaan Khalik yang paling agung dan paling berhak di muka bumi ini, manusia adalah penguasa bumi. Kembali kita ajukan pertanyaan etis, apa legitimasi etis sikap dan pandangan seperti itu? Selain itu, kedua paham itu tidak bisa menjawab pertanyaan mengapa – misalkan saja kita terima bahwa hanya manusia yang pantas menjadi subjek moral – hanya manusia saja yang pantas diperlakukan secara moral sedangkan makhluk lain tidak hanya karena mereka tidak termasuk subjek moral? Apakah yang tidak termasuk subjek moral tidak perlu diperlakukan secara bermoral? Mengacu pada paham etika tahap pertama, apakah seorang anak yang baru lahir (belum bisa dikatakan bebas dan rasional) tidak perlu mendapatkan perlakuan secara bermoral? Tidak bukan? Dalam konteks itu, lingkungan atau alam, atau makhluk bukan manusia dapat kita analogikan dengan diri seorang anak. Perlu ada tindakan moral atau tanggung jawab moral[9] terhadap alam dan lingkungan. Maka, lahirlah etika tahap ketiga yang lazim kita sebut dengan biosentrisme dan ekosentrisme. Keduanya tampak mirip, tetapi sebenarnya

---

8 Perkembangan yang menggembirakan ini dapat kita lihat misalnya dengan lahirnya dua Kovenan yaitu International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) dan International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) yang merupakan terjemahan lebih tegas dari Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Selain itu, dalam konteks perjuangan masyarakat adat, kita catat misalnya Konvensi ILO 196 dan diperjuangkannya pengesahan Draft Declaration on Indigenous Peoples yang sedang digarap oleh sebuah *working group* khusus di PBB.

9 Tentang tanggung jawab moral manusia terhadap lingkungan ini, Fritjof Capra menguraikannya dengan sangat bagus dalam diskusinya dengan dua pakar teologi, David Steindl-Rast dan Thomas Matus dalam *Bleonging to Universe, Exploration to the Frontiers of Science and Spirituality,* Harper, San Fransisco, 1991.

adalah kepentingan personal gampang sekali dikorbankan demi kepentingan umum.

Teori ketiga adalah *etika keutamaan* (*virtue ethics*). Teori etika ini merupakan pengembangan lebih lanjut dari teori etika Aristoteles tentang keutamaan. Teori etika ini sering dikaitkan dengan dongeng, mitos, kisah para tokoh besar. Prinsipnya, keutamaan lahir dari keseluruhan hidup, bukan dari tindakan pada waktu tertentu dan tempat tertentu. Maka, dalam teori etika ini antara perbuatan dan tokoh tidak bisa dilepaskan. Keteladanan adalah kata kuncinya. Warisan *adiluhung* leluhur merupakan tempayan nilai yang tak ada habis-habisnya dinikmati. Persoalannya, dalam masyarakat modern yang multikultural dan plural, apa yang diyakini sebagai nilai luhur oleh sekelompok masyarakat belum tentu dinilai demikian oleh kelompok lain, bahkan mungkin sebaliknya. Bagaimana pemecahannya? Pemecahannya tidak lain adalah dengan menggali berbagai nilai-nilai dalam etika baik yang deskriptif maupun preskriptif kemudian mengujinya secara rasional sekaligus empiris. Pengujian secara rasional semata hanya menjerembabkan kita pada utopia, sementara pemeriksaan secara empiris semata menjebak kita pada pertentangan berabagai sistem nilai yang simpang siur. Perlu ada dialektika yang kreatif.

Deep Ecology

Di depan telah diuraikan tiga tahap perkembangan etika yang berkaitan denga cara pandang terhadap lingkungan hidup dan alam. Dua tahap pertama bersifat antroposentris, jadi hanya memusatkan perhatian pada manusia sekaligus memandang manusia hanya sebagai makhluk individual dan sosial. Sementara, kedua teori dari tahap ketiga, biosentrisme dan ekosentrisme, memandang manusia bukan hanya sebagai makhluk sosial tetapi sekaligus biologis dan ekologis. Dalam antroposentrisme, lingkungan juga perlu diselamatkan tetapi sejauh itu menyangkut kepentingan manusia juga. Lingkungan diselamatkan dengan tujuan menyelamatkan kehidupan manusia. Nilai lingkungan ditentukan oleh nilai manusia. Biosentrisme berprinsip sebaliknya: setiap kehidupan dan makhluk hidup memiliki nilai pada dirinya sendiri. Karena itu, paham ini dinamakan *life-centered theory of environment*. Tokoh utama dari teori ini adalah Alber Schweitzer yang menganjurkan penghormatan sedalam-dalamnya terhadap kehidupan (*revernce for life*). Ucapannya yang terkenal adalah: "saya menjalani kehidupan yang menginginkan tetap hidup, di tengah kehidupan yang

berbeda. Pada bagian berikut saya akan menguraikan kedua etika ini dengan penekanan pada ekosentrisme.

Tetapi, sebelumnya, perlu kita pahami bahwa perkembangan ketiga tahap etika ini tidak terlepas dari tiga teori besar tentang etika.[10] Teori pertama adalah *etika deontologi*. Dalam etika deontologi yang ditekankan adalah soal kewajiban melakukan sesuatu berdasarkan pertimbangan baik atau buruk. Baik buruknya sesuatu berasal dari dirinya sendiri, bukan berdasarkan akibat perbuatan itu. Yang dipentingkan adalah soal motivasi, kehendak baik atau dorongan batin dalam melakukan sesuatu. Dengan demikian, subjektivitas sangat kental di sini. Teoris yang terkenal dari jenis ini adalah Immanuel Kant (1734-1804). Sesuai denga sifatnya yang subjektif, teori ini tidak mampu menjawab realitas kompleks yang sangat dilematis, situasi di mana manusia dihadapkan dengan berbagai kewajiban yang semuanya mendapatkan pembenaran logis dan rasional. Memang, W.D. Ross hadir dengan pemecahannya berdasarkan prinsip *prima facie*, kewajiban melaksanakan sesuatu berdasarkan pertimbangan besar kecil atau tinggi rendahnya bobot kewajiban itu sendiri. Tetapi, hemat saya, prinsip ini justru mendatangkan pertanyaan lebih lanjut: apa dasar petimbangan bahwa suatu jenis kewajiban dianggap lebih tinggi dari kewajiban jenis lain? Dan, apa pula yang menjadi pembenaran terhadap dasar petimbangan yang dipakai untuk pembenaran prinsip itu?

Teori kedua adalah *etika teleologi*. Teori ini persis berseberangan dengan etika deontologi, di mana yang ditekankan adalah soal tujuan suatu kewajiban atau perbuatan. Teori ini berseiring jalan dengan teori utilitarianisme dari Jeremy Bentham (1748-1843) yang mendasarkan kewajiban melakukan sesuatu atas pertimbangan "manfaat terbesar bagi sebanyak mungkin orang". Persoalannya, apa yang menjadi landasan pembenar bahwa suatu tujuan dinilai baik atau tidak. Selain itu, "asas manfaat" yang dikedepankan dalam teori ini mengabaikan rasa keadilan pihak yang tidak termasuk dalam kriteria penerima manfaat terbesar. Etika ini tidak memadai dari soal rasa keadilan. Eksesnya

---

10 Pembahasan menyeluruh tentang berbagai teori etika ini dapat dibaca pada berbagai literatur baik asing maupun Indonesia. Beberapa literatur Indonesia misalnya, K. Bertens, *Etika*, Gramedia, Jakarta, 2001 (Cetakan keenam), Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagi Ilmu Kritis*, Kanisius, Yogyakarta, 2000 (Cetakan ketujuh), *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia, Jakarta, 1991 (Cetakan ketiga). Atau bisa juga dilihat dalam A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Penerbit Buku Kompas, Juli 2002.

menginginkan untuk tetap hidup".[11] Gerakan anti-spesiesme merupakan varian lain dari paham ini.

Berbeda dengan biosentrisme yang memusatkan perhatian pada seluruh makhluk hidup (kehidupan), ekosentrisme memusatkan etika tidak hanya pada makhluk hidup tetapi pada seluruh komunitas ekologis biotis dan abiotis. Salah satu varian dari teori ekosentrisme (*deep environmental ethics*) ini adalah teori etika lingkungan yang sekarang ini dikenal sebagai *Deep Ecology.* Kata ekologi diatribusikan dengan ajektif "deep" karena, sebagaimana diutarakan oleh Michael E. Zimmerman[12], ia mempersoalkan pertanyaan yang lebih mendalam tentang di mana posisi manusia di dalam sistem ekologis, bahkan dalam ruang semesta ini, siapakah manusia dalam kedudukannya di dalam ruang dan waktu semesta ini. Filsosofi *deep ecology* ini pertama kali dikemukakan pada tahun 1972 oleh Arne Naess, seorang filosof Norwegia. Premis dasarnya adalah keyakinan akan adanya nilai intrinsik dalam alam non-human, keyakinan bahwa prinsip ekologis sudah seharusnya menentukan tindakan manusia dan evaluasi moral, adanya penekanan dan penegasan pada prinsip non-interferensi dalam proses alamiah, sekaligus juga merupakan krikian terhadap paham materialisme dan gugatan terhadap kemajuan teknologi.[13]

Deep Ecology ditegakkan di atas dua prinsip dasar: *pertama* adalah pemahaman ilmiah terhadap kesalinghubungan semua sistem kehidupan di muka bumi ini, bersama dengan ide antroposentrisme, adalah cara yang keliru dalam melihat sesuatu dalam kehidupan ini. Para pendukung teori ini mengatakan bahwa perilaku ekosentris lebih menjamin kebenaran tentang hakikat kehidupan di atas bumi. Semua yang ada di muka bumi ini bukan cuma dipahami sebagai ciptaan Tuhan yang unik dan khas, melainkan lebih dari itu, kesemuanya merupakan "*integral threads in the fabric of life*". Artinya, pemahaman struktural berganti menjadi pemahaman jaringan.

Prinsip *kedua* yang menjadi dasar pemahaman *deep ecology* ini adalah sebagaimana yang dikatakan Arne Naess sebagai "*human self-realization*". Ganti mengidentifikasi ego dan keluarga terdekat kita, kita malah belajar

---

11 Dikutip dalam A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan Hidup,* hlm. 51.

12 Lihat wawancara Allan AtKisson dengan Michael E. Zimmerman "Introduction to Deep Ecology. Deep Ecology is a new way to think about our relationship to the Earth - and thinking is a prelude to action", available online at http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/1572303794/philosophyresour

13 *Ibid.* Selain itu, bandingkan juga dengan A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan, op. cit.*

mengidentifikasi diri bersama pohon dan binatang dan aneka tumbuhan dalam keutuhan ekosfer yang sebenarnya. Hal ini akan melibatkan perubahan kesadaran yang sungguh radikal. Kita tidak akan mendatangkan kerugian dan penderitaan bagi planet kita ini, sebagaimana kita tidak akan mau memotong jari tangan kita sendiri. Oleh karena itulah, maka teori yang dikedepankan oleh Arne Naess kemudian dinamai *ecosophy*, yang berarti sebuah kearifan bagi manusia untuk hidup dalam keterkaitan dan ketergantungan satu sama lain dengan seluruh isi alam semesta sebagai sebuah rumah tangga.

Yang penting dicatat di sini adalah prinsip-prinsip gerakan lingkungan sebagai ekstraksi atau hasil lebih lanjut dari teori *deep ecology* tersebut.[14] Prinsip *pertama* adalah *biospheric egalitarianism* yaitu pengakuan bahwa organisme dan makhluk hidup memiliki martabat yang sama. Maka nilai sesuatu baik yang biotis maupun abiotis tidak ditentukan berdasarkan kepentingan atau kebutuhan manusia. Semuanya mempunyai nilai intrinsik yang harus dihargai. Prinsip *kedua* adalah prinsip non-antroposentrisme. Manusia bukan pusat dari alam semesta, bukan tuan atas alam. Manusia hanyalah salah satu unsur dari rantai kehidupan, atau lebih tepatnya, seutas benang dalam pilinan tenunan raksasa semesta ini. Prinsip *ketiga* adalah realisasi diri (*self-realization*). Realisasi diri ini berarti perwujudan segala potensi diri yang digali berdasarkan perenungan atas hakikat manusia secara utuh, sebagai makhluk individual, sosial dan sekaligus ekologis. Manusia adalah bagian tak terpisahkan dari alam di mana dia berada, ia adalah *ecological self.* Prinsip *keempat* adalah pengakuan terhadap keanekaragaman kompleksitas ekologis dalam suatu simbiosis mutualistis. *Survival of the fittest* ala Darwinistik diredefinisi bukan dalam pengertian saling membunuh secara semena-mena melainkan dilaksanakan sebagai bagian upaya simbiosis demi menjaga keseimbangan ekosistem dan dilakukan secara bertanggung jawab.[15] Prinsip *kelima* adalah perlunya persoalan

---

[14] Uraian lengkapnya silahkan lihat A. Sony Keraf, *ibid.*, hlm. 91 – 96, selain itu, lihat juga bagian yang menguraikan sikap *deep ecology* terhadap isu lingkungan kontemporer, *ibid.*, hlm. 97 – 101.

[15] Studi yang sangat menarik yang merupakan antitesis terhadap teori Darwin dalam hal *struggle of life* dengan *survival of the fittest* dilakukan oleh Peter Kropotkin. Ia mengatakan: *"In the great struggle for life – for the greatest possible fullness and intensity of life with least waste of energy – natural selection continually seeks out the ways precisely for avoiding competition as much as possible."* Ia mendukung teorinya dengan menyajikan berbagai contoh dari kerjaan binatang bahwa bagaiamanapun *kerja sama* (atau simbiosis mutualistik) jauh lebih efisien dalam menjamin daya tahan hidup ketimbang *kompetisi.* Lihat, Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Extending Horizons Books, Boston, tanpa tahun, hlm. 6.

lingkungan dengan perspektif ekosentrisme, ekologi dalam, atau lebih tepatnya lagi, *ecosophy* ini terjelma dalam kebijakan politik menuju *ecopolitics*. Dengan tersentuhnya wilayah politik dalam bahasan ini, itu berarti pemecahan yang diharapkan adalah pemecahan yang bersifat komprehensif tidak sekuensial. Dengan dijadikannya bukan sekadar sebagai gerakan moral dan kultural semata, ia akan lebih efektif. Hal ini tentu saja realistis mengingat perjuangan apa pun dewasa ini tidak akan berhasil tanpa perubahan pola perilaku para pengambil kebijakan politik seperti pemerintah dan pendukung atau yang didukungnya yaitu pemilik modal.

Menggali Kearifan Tradisional

John Casey, sebagaimana dikutip Keraf dalam *Etika Lingkungan,* mengatakan bahwa suku-suku asli yang dianggap kafir dalam perspektif agama besar sebenarnya mempunyai keutamaan moral yang tinggi.[16] Keraf membenarkan apa yang diyakini sebagian besar anggota dan aktivitas masyarakat adat selama ini dengan mengatakan bahwa pada dasarnya etika biosentrisme dan ekosentrisme dengan segala variannya itu (terutama *deep ecology*) merupakan revitalisasi cara pandang dan perilaku masyarakat adat dalam interaksinya dengan alam. Sayangnya, etika yang sudah dipraktikkan masyarakat adat secara turun temurun sejak masa tak tentu itu tenggelam di tengah dominasi teori dan cara pandang serta etika modern yang berasal dari Barat yang diperparah lagi dengan kedatangan agama-agama besar semisal Kristen dan Islam.

Inti bahasan dalam bagian ini adalah penggalian nilai-nilai dan kearifan tradisional yang dimiliki masyarakat adat. Itu bisa kita lakukan dengan menilik hubungan mereka dengan tanah, sumber daya dan wilayah di mana mereka tinggal, atau bagaimana mereka memandang dirinya dalam kesatuannya dengan alam. Akan tetapi, agar tidak terkesan berdiri di luar konteks, perlu saya kemukakan terlebih dahulu siapakah yang dimaksud dengan masyarakat adat itu. Bicara tentang hakikat dan kearifan tradisional masyarakat adat akan semakin berdaya guna ketika itu ditempatkan dalam bingkai perjuangan penegakan hak asasi manusia. Dengan kata lain, perumusan hak-hak masyarakat adat baik yang sudah ditetapkan dalam Konvensi ILO 169 maupun yang sekarang sedang digodok dalam *UN Draft Declaration on Indigenous Peoples*, tidak bisa tidak harus merupakan kristalisasi berbagai nilai dan kearifan yang mereka miliki itu.

---

[16] John Casey, *Pagan Virtue: An Essay in Ethics*, dikutip dalam A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan,* hlm. xix.

dengan penggunaan istilah "*peoples*" karena dapat berimplikasi pada munculnya hak menentukan nasib sendiri (*right to self-determination*).[20]

Dari berbagai definisi yang dikemukakan baik oleh para pakar maupun lembaga internasional semisal PBB dan ILO, definisi yang paling banyak dirujuk adalah definisi yang disusun oleh Jose Martinez Cobo, seorang Reporter Khusus PBB, dalam studinya tentang diskriminasi terhadap masyarakat adat di dunia. Ia menawarkan sebuah definisi *indigenous peoples* sebagai berikut:

> Masyarakat, komunitas dan bangsa-bangsa asli adalah perkumpulan-perkumpulan yang memiliki kelanjutan sejarah pra-invasi dan pra-kolonial yang berkembang di teritori mereka, menganggap diri mereka berbeda dalam berbagai sektor terhadap masyarakat yang sekarang menempati wilayah tersebut, atau sebagian dari wilayah tersebut. Di masa kini mereka membentuk sektor-sektor perkumpulan yang non-dominan dan tekun untuk melestarikan, mengembangkan dan menularkan kepada generasi yang akan datang, teritori leluhur mereka, dan identitas etnik mereka, sebagai basis kelanjutan eksistensi mereka sebagai masyarakat, sesuai dengan pola budaya mereka sendiri, institusi sosial dan sistem hukum.
>
> ... pada tataran individual, yang disebut manusia asli (indigenous person) adalah seseorang yang merupakan bagian dari populasi asli ini melalui identifikasi diri sebagai orang asli (kesadaran kolektif) dan diakui dan diterima oleh kumpulan ini sebagai anggotanya (penerimaan oleh kelompok).[21]

Kalau kita perhatikan, definisi ini mengandung empat elemen yang dalam berbagai definisi modern sekarang ini diterima luas, yaitu: pra-eksistensi (atau "kelanjutan sejarah), bentuk budaya yang jelas, sekarang berstatus non-dominan atau tidak sedang memegang kendali[22], dan identifikasi diri. Elemen-

---

20 Nathan Lerner, "The 1989 ILO Convention on Indigenous Population: New Standards?" dalam *Israel Yearbook on Human Rights,* vol. 20, 1991, hlm. 226, dikutip dalam Rafael Edy Bosko, *op. cit.,* hlm. 9.

21 José R. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations,* United Nations Publications, sales No. E. 86. XIV. 3, 1987, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7&Adds. 1 – 4.

22 Sehubungan dengan elemen "sekarang berstatus non-dominan", hal ini menyiratkan beberapa bentuk diskriminasi atau marjinalisasi muncul, dan membenarkan tindakan yang diambil oleh komunitas internasional. Bagaimanapun sebuah kelompok tidak

dengan penggunaan istilah "*peoples*" karena dapat berimplikasi pada munculnya hak menentukan nasib sendiri (*right to self-determination*).[20]

Dari berbagai definisi yang dikemukakan baik oleh para pakar maupun lembaga internasional semisal PBB dan ILO, definisi yang paling banyak dirujuk adalah definisi yang disusun oleh Jose Martinez Cobo, seorang Reporter Khusus PBB, dalam studinya tentang diskriminasi terhadap masyarakat adat di dunia. Ia menawarkan sebuah definisi *indigenous peoples* sebagai berikut:

> Masyarakat, komunitas dan bangsa-bangsa asli adalah perkumpulan-perkumpulan yang memiliki kelanjutan sejarah pra-invasi dan pra-kolonial yang berkembang di teritori mereka, menganggap diri mereka berbeda dalam berbagai sektor terhadap masyarakat yang sekarang menempati wilayah tersebut, atau sebagian dari wilayah tersebut. Di masa kini mereka membentuk sektor-sektor perkumpulan yang non-dominan dan tekun untuk melestarikan, mengembangkan dan menularkan kepada generasi yang akan datang, teritori leluhur mereka, dan identitas etnik mereka, sebagai basis kelanjutan eksistensi mereka sebagai masyarakat, sesuai dengan pola budaya mereka sendiri, institusi sosial dan sistem hukum.
>
> ... pada tataran individual, yang disebut manusia asli (indigenous person) adalah seseorang yang merupakan bagian dari populasi asli ini melalui identifikasi diri sebagai orang asli (kesadaran kolektif) dan diakui dan diterima oleh kumpulan ini sebagai anggotanya (penerimaan oleh kelompok).[21]

Kalau kita perhatikan, definisi ini mengandung empat elemen yang dalam berbagai definisi modern sekarang ini diterima luas, yaitu: pra-eksistensi (atau "kelanjutan sejarah), bentuk budaya yang jelas, sekarang berstatus non-dominan atau tidak sedang memegang kendali[22], dan identifikasi diri. Elemen-

---

20 Nathan Lerner, "The 1989 ILO Convention on Indigenous Population: New Standards?" dalam *Israel Yearbook on Human Rights,* vol. 20, 1991, hlm. 226, dikutip dalam Rafael Edy Bosko, *op. cit.,* hlm. 9.

21 José R. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations,* United Nations Publications, sales No. E. 86. XIV. 3, 1987, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7&Adds. 1 – 4.

22 Sehubungan dengan elemen "sekarang berstatus non-dominan", hal ini menyiratkan beberapa bentuk diskriminasi atau marjinalisasi muncul, dan membenarkan tindakan yang diambil oleh komunitas internasional. Bagaimanapun sebuah kelompok tidak

elemen ini tidak berbeda jauh dengan kriteria yang diajukan oleh Working Group on Indigenous Populations, yaitu: (a) hubungan yang jelas dengan tanah atau wilayah yang turun-temurun dimiliki, ditinggali atau digunakan; (b) keberlanjutan sejarah (c) karateristik budaya yang jelas; (d) non-dominan; (e) indentifikasi diri dan kesadaran kelompok.[23]

Karakteristik ini tidak terlalu berbeda jauh dengan yang digambarkan dalam Darrel Addison Posey sebagaimanan dikutip oleh Keraf untuk membedakan masyarakat adat dari yang bukan masyarakat adat: *pertama,* mereka mendiami tanah-tanah milik nenek moyangnya baik seluruh maupun sebagian; *kedua,* mereka mempunyai garis keturunan yang sama, yang berasal dari penduduk asli daerah tersebut; *ketiga,* mereka mempunyai budaya yang khas, yang menyangkut agama, sistem suku, pakaian, tarian, cara hidup, peralatan hidup sehari-hari, termasuk untuk mencari nafkah; *keempat,* mereka mempunyai bahasa tersendiri; *kelima,* biasanya hidup terpisah dari kelompok masyarakat lain dan menolak atau bersikap hati-hati terhadap hal-hal baru yang berasal dari luar komunitasnya.[24]

Bagaimanakah masyarakat adat memandang hubungannya dengan alam dan lingkungannya? Hal ini dapat kita gali terutama dengan melihat bagaimana hubungan masyarakat adat dengan tanah, sumber daya yang terdapat di dalam dan di atasnya (serta di dalam air), serta wilayah.[25] Untuk menggambarkan hubungan masayarakat adat dengan tanahnya, berikut ini saya mengutip pendapat dan pandangan beberapa pakar masyarakat adat. Profesor Robert A. Williams mengatakan bahwa masyarakat adat telah menekankan bahwa dasar spiritual dan material dari identitas kultural mereka dipertahankan

---

akan berhenti status "asli"-nya jika mereka tidak lagi non-dominan sebagai hasil dari tindakan yang diambil untuk pemenuhan segala hak-haknya. Lihat, Rafael Edy Bosko, *op. cit.*, hlm. 11.

23 Lihat Erica-Irene A. Daes, *Evolution of Standards Concerning the Rights of Indigenous Peoples: New Development and General Discussion of Future Action,* UN Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/3, para. 11 – 18.

24 Lihat A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan,* hlm. 282.

25 Erica-Irene A. Daes menggali secara khusus hubungan masyarakat adat dengan tanah, sumber daya dan teritori atau wilayah ini berdasarkan mandat dari PBB dalam kapasitasnya sebagai pelapor khusus untuk menindaklanjuti dan melengkapi studi yang dilakukan José R. Martínez Cobo. Lihat Erica-Irene A. Daes, *Indigenous Peoples and Their Relations to Land,* final working paper, Commission on Human Rights, E/CN.4/Sub.2/2001/21, 11 Juni 2001.

oleh hubungan mereka yang unik dengan wilayah tradisional mereka yang turun temurun.[26]

Profesor James Sakej Henderson berupaya mengilustrasikan hubungan dan kerangka kerja konseptual yang khas ini dengan mengatakan bahwa pandangan Aboriginal terhadap kemiskinan berdasarkan pada pemahaman ruang ekologis yang memberikan kita kesadaran, dan bukan berdasarkan suatu konstruksi ideologis ... Pandangan mereka berasal dari suatu realitas berbeda yang diselusupkan ke dalam ruang suci ... Hal itu bersifat fundamental bagi identitas, kepribadian dan kemanusiaan mereka ... pengertian tentang diri (self) tidak terletak melulu pada keduniawian tubuh mereka, tetapi berlanjut dan mendapatkan sebagian kepenuhannya pada hubungan batin mereka dengan tanah di mana dan dari mana mereka hidup dan beroleh hidup.[27]

Pendapat terakhir saya kutip dari José R. Martínez Cobo, seorang Pelapor Khusus PBB untuk masalah diskriminasi terhadap masyarakat adat. Ia merefleksikan secara umum artikulasi masyarakat adat terhadap hubungan yang khas itu. Martínez Cobo menyatakan ,

> Adalah sangat esensial untuk mengetahui dan memahami hubungan spiritual khusus yang mendalam antara masyarakat adat dengan tanahnya. Sebab hal itu sangat sangat mendasar sama seperti kehidupan mereka sendiri, keyakinan, adat-istiadat, tradisi dan kultur mereka. ...
>
> Bagi mereka, tanah tidak melulu dipandang sebagai harta milik dan alat produksi. Hubungan utuh antara kehidupan spiritual masyarakat adat dan Ibunda Bumi, dan dengan tanah mereka, memiliki sejumlah implikasi yang sangat penting. Tanah bagi mereka bukanlah suatu komoditas yang dapat diperoleh, tetapi suatu elemen material yang dapat dinikmati secara bebas.[28]

---

26 Robert A. Williams, "Encounters on the frontiers of international human rights law: redefining the terms of indigenous peoples' survival in the worl", *Duke Law Journal,* 1990, hlm. 981.

27 James Sakej Handerson, "Mikmaq Tenure in Atlantic Canada", *Delhousie Law Journal,* vol. 18, No. 2, 1995, hlm. 196. Pendapat Handerson ini saya kutip dari Erica-Irene A. Daes, *op. cit.,* Juni 2001.

28 José R. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations,* United Nations Publications, sales No. E. 86. XIV. 3, paragraf 196 dan 197, 1987.

Hakikat khas hubungan masyarakat adat dengan tanahnya juga termaktub dalam draf deklarasi PBB tentang hak-hak masyarakat adat (*United Nations Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*), baik di dalam pembukaannya maupun di dalam pasal-pasal operatifnya. Secara khusus hal itu termaktub dalam pasal 25:

> Masyarakat adat memiliki hak untuk mempertahankan dan mengembangkan hubungan khas mereka baik secara spiritual maupun material dengan tanah, teritori, air dan wilayah-wilayah lepas pantai, dan sumber-sumber lainnya yang secara tradisional atau turun temurun telah mereka miliki, atau bisa juga yang telah mereka duduki atau gunakan selama jangka waktu yang sudah lama sekali, dan meningkatkan tanggung jawab mereka akan nasib generasi masa depan.

Dari berbagai paparan di atas, Daes kemudian menggarisbawahi sejumlah elemen yang bersifat unik bagi masyarakat adat. Keunikan itu dapat digambarkan sebagai berikut: (i) suatu hubungan erat muncul antara masyarakat adat dengan tanahnya, teritori dan sumber daya yang terdapat di dalam dan di atas tanah atau teritori mereka; (ii) hubungan ini memiliki berbagai dimensi sosial, kultural, spiritual, ekonomis dan politik, dan juga mengimplikasikan adanya tanggung jawab; (iii) dimensi kolektif dari hubungan ini merupakan sesuatu yang sangat signifikan; dan (iv) aspek lintas-generasi dari hubungan semacam itu juga bersifat krusial bagi identitas masyarakat adat, dan bagi kelangsungan hidup serta viabilitas (kelanggengan) budayanya.[29]

Tampaknya, saya lebih menekankan soal hubungan masyarakat adat dengan tanahnya. Padahal yang mau dikatakan adalah soal hubungan mereka dengan alam dan lingkungan. Tetapi, barangkali kesangsian ini bisa tertepis dengan mengingat kata-kata Vandana Shiva yang dikutip Keraf[30]: "tanah bukan sekadar rahim bagi reproduksi kehidupan biologis, melainkan juga reproduksi kehidupan budaya dan spiritual." Sementara, kebudayaan dan konsep spiritualitas tersebut tersusun atas sistem nilai yang mereka gali dari kehidupan dan pengalaman historis mereka. Konsep itulah yang mereka praktikkan dalam hubungan mereka dengan sesama manusia, dengan makhluk lain non-manusia, dengan benda-benda abiotis, dengan alam dan lingkungan ekologis mereka secara keseluruhan.

---

29 Erica-Irene A. Daes, *op. cit.*, Juni 2001, paragraf 20.

30 A. Sony Keraf, *op. cit.*, hlm. 286.

Kearifan Tradisional

Di depan saya berkali-kali mengatakan "kearifan tradisional" (*indigenous wisdom*). Apakah yang dimaksudkan oleh frase ini? Frase ini hingga sekarang menimbulkan perdebatan setiap kali diucapkan, karena ia diucapkan dan dipahami dalam posisi diametral antara orang yang terbuai romantika *back to nature* ala Rousseau dengan orang yang terbuai modernitas yang absurd. Padahal, sebagaimana dikatakan Keraf, yang dimaksudkan kearifan tradisional tidak lain adalah "semua bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman, atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia di dalam komunitas ekologis."[31] Ini berarti hubungan relasional yang dipraktikkan masyarakat adat tidak hanya antarmanusia melainkan juga manusia dengan alam atau benda non-manusia. Uraian tentang hubungan masyarakat adat dengan alam dan lingkungan di depan sedikit banyak telah memberikan gambaran kepada kita bahwa frase "kearifan tradisional" ini bukan direkayasa atau sengaja diciptakan dengan kepentingan tertentu, tetapi ia merupakan pengkataan untuk sistem nilai dan cara pandang yang dipraktikkan masyarakat adat itu dalam kehidupannya. Dikatakan "tradisional" karena ia diwariskan secara turun temurun dari generasi moyang leluhurnya.

Beberapa hal yang perlu kita perhatikan tentang kearifan tradisional ini adalah sebagai berikut: *pertama,* kearifan tradisional ini selalu dihayati dalam konteks komunal, konteks sosial, dan merupakan cerminan dimensi ekologis eksistensi manusia. Jadi, ia tidak dipahami dalam konteks individual. Kepemilikan bersama jauh lebih bernilai daripada kepemilikan individual dalam masyarakat adat. Segala sesuatu dirawat sebagai milik bersama. *Kedua* adalah bahwa kearifan tradisional ini bisa kita katakan lebih sebagai "etika deskriptif" daripada "etika preskriptif" karena sistem nilainya digali dan ditimba dari pengalaman historis emprik yang diwariskan secara turun temurun yang ditempa bersama perjalanan waktu dan sesuai dengan kemajuan peradaban mereka. Dengan demikian, etika yang mereka miliki adalah etika yang "*street smart*", etika yang digali dari kehidupan, diasah dalam kehidupan nyata, diperuntukkan untuk kehidupan nyata juga.

Dimensi *ketiga* adalah bahwa kearifan tradisional juga bersifat holistik yaitu pemahaman yang menyeluruh terhadap kehidupan dalam segala dimensi dan relasinya. Di sini, teori hubungan struktural dan hierarkis diganitkan teori jaringan atau *network*. Filsafat Cartesian yang bersifat reduskionistis-mekanistik – yang mereduksi keseluruhan pada bagian-bagian – digantikan filsafat holistik

---

31 A. Sony Keraf, *op. cit.*, hlm. 289.

yang melihat bagian dalam konteks keseluruhan. Ini tidak berarti hak-hak individual tidak dihargai, justru sebaliknya, penghargaan terhadap keseluruhan kehidupan berarti penghargaan terhadap bagian-bagian, tetapi penghargaan terhadap bagian-bagian tidak menjadi gambaran utuh jaminan atau penghargaan terhadap keseluruhan.

Selain itu, kearifan tradisional berarti segala aktivitas anggota masyarakat dipandu dalam perspektif moral yang kontekstual. Hal ini bisa kita jumpai dengan adanya berbagai macam tabu dan larangan yang sulit terjelaskan secara ilmiah. Dan tuntunan moral seperti itu tidak berlaku umum, artinya setiap kelompok masyarakat memiliki tabu dan larangannya yang khas. Ambisi pencerahan proyek modern untuk menjelaskan segala sesuatu dalam kehidupan ini secara ilmiah dan rasional ternyata tertampik secara otomatis oleh realitas eksistensial kehidupan itu sendiri. Bagaimanapun, hemat saya, apa yang terucapkan dalam kata-kata oleh seseorang tidak mewakili seluruh apa yang dia pikirkan atau rasakan atau renungkan. Dan, apa yang berhasil dia pikirkan atau renungkan belum bisa kita katakan bahwa itu sudah mewakili seluruh realitas yang ada. Bagaiamanapun, realitas terdiri dari dua yaitu realitas imajiner dan realitas faktual. Kedua jenis realitas itu pun belum merupakan gambaran utuh dari keseluruhan *being* atau *Ada* itu sendiri.

Menuju Keutuhan Ciptaan, Sebuah Catatan Penutup

Sebagaimana dikatakan oleh Arne Naess, "Krisis lingkungan dewasa ini hanya bisa diatasi dengan melakukan perubahan cara pandang dan perilaku manusia terhadap alam yang fundamental dan radikal. Yang dibutuhkan adalah sebuah pola hidup baru yang tidak hanya menyangkut orang per orang tetapi budaya masyarakat secara keseluruhan."[32] Itu berarti, cara pandang yang selama ini dikedepankan perlu digugat dan dibongkar total. Terutama yang perlu diperiksa ulang adalah cara pandang yang parsialistis. Pendekatan yang hendak digunakan adalah pendekatan holistik. Beberapa tokoh berpengaruh dari pandangan holistik ini antara lain adalah Fritjof Capra dan James Lovelock, yang senafas juga dengan teori ekosofi dari Arne Naess dan teori ekofilosofi dari Henryk Skolimowski. Pandangan holistik ini pun diterjemahkan oleh Dewan Gereja-Gereja Sedunia, dalam sebuah konferensi di Vancouver, Canada, sebagai "keutuhan ciptaan" (*integrity of creation*).

Ciri khas dalam pendekatan holistik ini adalah tidak adanya pemisahan antara subjek dan objek, fakta dan nilai. Yang mengenal (*the knower*) menyatu

---

32 Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, 1993, dikutip dalam A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan*, hlm. xiv.

dengan yang dikenal (*the known*). Dalam pendekatan holistik ini, dunia tidak dilihat sebagai suatu dunia yang mekanistis, melainkan suatu dunia yang dicirikan oleh relasi yang organis, dinamis dan kompleks. Di sini dualisme Cartesian digantikan oleh cara pandang yang sistemik yang lebih mementingkan hubungan relasional, keterkaitan dan konteks. Sistem kehidupan – organisme hidup, ekosistem, dan sistem sosial serta lingkungan ekologis – dipandang sebagai keseluruhan yang saling terkait satu sama lain dan tidak bisa direduksi pada bagian-bagian yang lebih kecil.

Dampak pendekatan holistik ini terhadap etika dan lingkungan hidup adalah *pertama,* pendekatan holistik tidak menerima bahwa ilmu pengetahuan bebas nilai dan kepentingan. Bahkan kecenderungan untuk membebaskan pengetahuan dari nilai dan kepentingan sudah mengandung klaim nilai dan oleh karenanya sudah merupakan kepentingan tersendiri.[33] Kata Keraf, "ada hubungan sangat erat antara benar secara ilmiah dan benar secara moral". *Kedua,* dalam paradigma holistik, manusia dilihat sebagai sejajar dengan unsur lain dari alam, hanya sebagai "seutas benang khusus dalam tenunan alam". Dampak *ketiga* adalah adanya watak multidimensi dalam memandang dan melakukan sesuatu; ada aspek-aspek kualitatif seperti nilai moral, aspek budaya, estetis, sosial dan humanistik dalam penentuan kebijakan dan perilaku.

Pendekatan holistik yang diseiring-sejalankan dengan "saudara kembar"-nya, etika ekosentrisme atau *deep ecology,* memungkinkan kita menarik beberapa prinsip etika lingkungan hidup yang bisa kita jadikan sebagai semacam *rule of thumbs* di masa depan.[34] Beberapa prinsip itu adalah antara lain sebagai berikut: sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*), prinsip tanggung jawab (*moral responsibility for nature*), solidaritas kosmis (*cosmic solidarity*), prinsip kasih sayang dan kepedulian terhadap alam (*caring for nature*), prinsip *"no harm"*, prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam, keadilan, demokrasi, dan prinsip integritas moral.

Persoalannya sekarang, sebagaimana keberatan L. Wilardjo[35], seolah-olah manusia tidak diperkenankan menikmati apa pun dari alam ini. Padahal manusia perlu hidup, demikian pun makhluk lain semisal serigala dan lain-lain. Apalagi jika hak asasi binatang atau hak asasi alam benar-benar berhasil

---

33 Bandingkan dengan A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan,* hlm. 265.

34 Uraian lengkap tentang beberapa prinsip etika lingkungan ini dapat dilihat dalam A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan,* hlm. 114 – 160.

35 Lihat L. Wilardjo, *op. cit.*

dideklarasikan, apa yang masih tersisa bagi manusia? Peter Singer[36], seorang etikawan kontemporer, mencoba memecahkan pertentangan diametral ini dengan mengatakan – sebagaimana diparafrasekan oleh Keraf dalam *Etika Lingkungan* bahwa manusia diperkenankan untuk memanfaatkan segala isi alam semesta, termasuk binatang dan tumbuhan, untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Hal itu dilakukan dengan bijaksana untuk tetap menghargai hak binatang dan tumbuhan untuk hidup, dan hanya dilakukan sejauh memenuhi kebutuhan hidup manusia yang paling vital. Jadi, pemenuhan kebutuhan hidup manusia yang bersifat kemewahan dan di luar batas-batas yang wajar ditentang karena dianggap merugikan kepentingan makhluk hidup lain. Maka, penggunaan binatang dan tumbuhan untuk percobaan dan untuk mode dengan sendirinya ditolak.

Menutupi tulisan ini, kiranya perlu kita pikirkan bersama bahwa ide atau pemikiran yang sekarang tampak mustahil dan "irasional" suatu waktu bukan tidak mungkin akan menjadi sebuah pemikiran yang bahkan *mainstream*. Contoh yang paling nyata adalah soal konsep dan paham hak asasi manusia yang secara nyata terukir prestasinya dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia yang dari sana kemudian mengalir semakin deras dan bahkan sekarang seolah menjadi semacam "ideologi" universal. Hak-hak masyarakat adat, yang dulu dirasa sebagai sesuatu yang aneh jika memperjuangkannya, sekarang kita disodori fakta bahwa di PBB telah ada sebuah badan yang khusus menangani isu dan masalah masyarakat adat di seluruh dunia, yang kedudukannya setara dan sama kuat dengan badan semisal *Human Rights Committee,* sebuah komite yang dibentuk di bawah ketentuan ICCPR (berbeda dengan *Commission on Human Rights* yang dibentuk oleh ECOSOC, jadi merupakan Chartered-based organ, sementara yang pertama adalah Treaty-based organ). Yang jelas, sekarang ini sudah tidak ada tempat bagi tumbuhnya ironi dan paradoks peninggalan paradigma modernisme. Demikian juga, ironi yang dikatakan E.F. Schumacher yang saya kutip pada awal tulisan ini, di mana "orang beradab" justru membuat bumi ini "tak beradab" dengan menjadikannya gurun pasir, ironi seperti ini tak pantas lagi kita kepit dalam perjalanan menuju peradaban "keutuhan ciptaan". Semoga.

---

36 Peter Singer menulis sebuah buku tentang etika yang sangat baik dan praktis, yang seperti saya kemukakan dalam isi tulisan ini sebagai etika *street smart*, berjudul *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Pandagannya juga diparafrasekan Keraf dalam *Etika Lingkungan,* hlm. 1150 – 151.

Daftar Pustaka

Baechler, Jean. 1999. *Democracy, an Analytical Survey.* Paris: UNESCO.

Bertens, K. *Etika.* 2001. Jakarta: Gramedia. (Cetakan keenam).

Bosko, Rafael Edy. April 1999. *The Right of Indigenous Peoples in the Context of Natural Resources Development,* a master thesis in public international law, Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law, Faculty of Law, University of Lund.

Capra, Fritjof, David Steindl-Rast dan Thomas Matus. 1991. *Belonging to Universe, Exploration to the Frontiers of Science and Spirituality.* San Fransisco: Harper.

Cobo, José R. Martínez. 1987. *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations,* United Nations Publications, sales No. E. 86. XIV. 3.

Daes, Erica-Irene A. 11 Juni 2001. *Indigenous Peoples and Their Relations to Land,* final working paper, Commission on Human Rights, E/CN.4/Sub.2/2001/21.

Daes, Erica-Irene A. 1995. *Evolution of Standards Concerning the Rights of Indigenous Peoples: New Development and General Discussion of Future Action,* UN Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/3.

Dietz, Ton. 1998. *Pengakuan Hak atas Sumber Daya Alam,* diterbitkan atas kerja sama Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Remdec dan Insist.

Fakih, Mansour. 1998. "Refleksi Gerakan Lingkungan" pengantar untuk buku Ton Dietz, *Pengakuan Hak atas Sumber Daya Alam,* diterbitkan atas kerja sama Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Remdec dan Insist.

Handerson, James Sakej. 1995. "Mikmaq Tenure in Atlantic Canada", *Delhousie Law Journal,* vol. 18, No. 2.

Kaye, Stuart dan Ryszard Piotrowiwicz. 2000. *Human Rights in International and Australian Law,* Bab 1 "Nature and Origins of Human Rights Law". Sydney: Butterworths.

Keraf, A. Sony. 16 Februari 2002. "Etika Biosentrisme, Sebuah Revolusi Moral". *Kompas.*

Keraf, A. Sony. Juli 2002. *Etika Lingkungan Hidup.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Kropotkin, Peter. 1989. *Mutual Aid: A Factor in Evolution.* Boston: Extending Horizons Books.

Laggut, Eddie Sius R. 2002. "Menganyam Kiat Memperjuangkan Hak-Hak Masyarakat Adat di Indonesia: Sebuah Pendekatan Berperspektif Hukum Internasional Hak Asasi Manusia". Makalah *Training Monitoring Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya.* Jakarta: LP3ES – Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 19 – 28 (22) Agustus 2002 di Hotel Bumi Wiyata, Depok.

Laggut, Eddie Sius R. *et al.* 2002. *Menyelamatkan Lingkungan, Menyelamatkan Kehidupan: Studi Yuridis-Legal Instrumen Internasional dan Nasional untuk Advokasi terhadap Aktivis Lingkungan,* sebuah laporan studi yang belum diterbitkan, Jakarta: TAPAL.

Lerner, Nathan. 1991. "The 1989 ILO Convention on Indigenous Population: New Standards?" dalam *Israel Yearbook on Human Rights,* vol. 20.

Magnis-Suseno, Franz. 1991. *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern.* Jakarta: Gramedia (Cetakan ketiga).

Magnis-Suseno, Franz. 2000. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis.* Yogyakarta: Kanisius (Cetakan ketujuh).

Ministerie van Buitenlandse Zaken. 14 Mei 1993. *Indigenous in the Netherlands Foreign Policy and Development Cooperation,* http://www.haleyon.com/pub/FWDP/International/nethrlnd.txt

Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press.

Wilardjo, L. 13 Januari 2002. "Ekologi Dalam". *Kompas.*

Williams, Robert A. 1990. "Encounters on the frontiers of international human rights law: redefining the terms of indigenous peoples' survival in the worl". *Duke Law Journal.*

World Bank. 1991. *Operational Directive OD 4. 20. Indigenous Peoples.* § 5.

Zimmerman, Michael E. "Introduction to Deep Ecology. Deep Ecology is a new way to think about our relationship to the Earth - and thinking is a prelude to action".

http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/1572303794/philosophyresour