

DIKTAT MATA KULIAH

**FILSAFAT LINGKUNGAN HIDUP**

*dosen pengampu*  
Al. Andang L. Binawan

2021/2022

## PENGANTAR

Diktat ini lebih berfungsi sebagai pelengkap dalam memahami dan menerapkan prinsip-prinsip pokok filsafat lingkungan hidup atau eco-philosophy seperti yang diajarkan oleh Henryk Skolimowski. Kedua buku pokoknya menjadi pegangan wajib dari kuliah ini, dan kemudian didiskusikan supaya menjadi lebih kontekstual dengan persoalan-persoalan filosofis masyarakat Indonesia sekarang ini.

Kedua buku pokok Skolimowski yang menjadi pegangan wajib adalah:

1. *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*. Penguin/Arkana (1992).
2. *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*. Marion Boyars (1981).

Pokok-pokok pikiran Skolimowski akan didiskusikan dalam kelas tidak sekedar pemikirannya, melainkan juga kontekstualisasinya. Karena itu, pokok-pokok gagasan dalam diktat ini diharap memberi perspektif kepada mahasiswa tentang hal itu. Lebih jauh, mahasiswa juga menjadi lebih terlatih merefleksikan gagasan-gagasan filsafat lingkungan hidup agar bisa diterapkan juga dalam kehidupan sehari-hari. Karena itulah, pada bagian akhir ada paparan tentang menerapkannya dalam persoalan sampah di Indonesia.

## DAFTAR ISI

1. <i>Pertemuan 1-3</i>	
Pokok Diskusi 1: <i>Homo Eco-Religiosus</i>	3
2. <i>Pertemuan 4-6</i>	
Pokok Diskusi 2: Menim(b) Keadilan Ekologis	14
3. <i>Pertemuan 7-8</i>	
Pokok Diskusi 3: Ekonomi Hijau: dari Egosentris ke Ekosentris?	60
4. <i>Pertemuan 9-10</i>	
Pokok Diskusi 4: Menuju HAM Hijau	64
5. <i>Pertemuan 11-13</i>	
Pokok Diskusi 5: Jalan Terjal Ekokrasi	66
6. <i>Pertemuan 14-15</i>	
Pokok Diskusi 6: Agama dan Lingkungan Hidup	84

## *Pokok Diskusi 1*

### *HOMO ECO-RELIGIOSUS*

#### **Catatan Awal:**

*Judul di atas tentunya akan mengingatkan orang akan berbagai 'homo' yang pernah menjadi kajian filsafat manusia. Ada homo ludens, homo faber, homo ridens, homo politicus atau homo sociologicus (zoon politicon), homo economicus, homo religiosus homo viator,, bahkan juga homo homini lupus, dan lain sebagainya. Berbagai sebutan itu menunjuk pada multidimensionalitas manusia. Pagi ini akan dibidik satu dimensi lain yang akhir-akhir ini kembali muncul ke permukaan, yaitu homo ecologicus. Dalam runutan cirinya, ditengarai bahwa ciri homo ecologicus sangat dekat dengan homo religiosus, sehingga saya berani mengatakannya sebagai homo eco-religiosus. Wajah homo eco-religiosus ini, dalam pandangan saya, bisa memberi harapan baru pada kehidupan keimanan dan keagamaan di dunia ini. Dengan kata lain, yang akan dibidik bukan peran agama dalam menyelamatkan atau mengatasi krisis lingkungan, melainkan sebaliknya, yaitu bagaimana kepedulian pada lingkungan, yang memunculkan kembali wajah homo ecologicus, kemungkinan bisa memperbaiki wajah homo religiosus bersama dengan institusi-institusi keagamaannya.*

Sharing pagi ini bertolak dari sebuah problem kateketis, yaitu bahwa dalam sepuluh tahun terakhir ini keluhan dari orang-tua maupun dari para guru agama betapa tidak mudahnya mengajarkan agama kepada anak-anaknya terdengar makin sering. Terkait dengan hal itu, makin sering juga terdengar keluhan sulitnya berdoa dari banyak orang, khususnya doa yang panjang dan hening. Doa rosario dan perayaan ekaristi sering dikeluhkan sebagai doa yang membosankan, terlebih untuk anak-anak muda. Selain itu, ada pertanyaan lain yang tidak kalah menggelitik, yaitu mengapa para motivator bisa lebih mampu menumbuhkan motivasi daripada para agamawan. Pertanyaan-pertanyaan ini sangat menggelitik dan perlu dijawab secara lebih komprehensif, bukan hanya sebabnya, melainkan jalan keluarnya, terutama oleh para penggiat agama yang mengandaikan bahwa dimensi religiositas manusia adalah dimensi penting dalam kehidupan. Yang akan saya sharingkan pagi ini adalah sebuah perenungan dalam upaya untuk mencari jawab atas pertanyaan-pertanyaan dan keluhan-keluhan itu.

Sharing ini akan berujung pada sebuah usul untuk STF Driyarkara yang diandaikan juga (masih) menjunjung tinggi religiositas manusia. Untuk sampai ke sana, masalah

akan dicermati sedikit lebih dalam, sambil mencoba mengkritisi upaya-upaya jawaban yang sudah ada, dan melihat celah yang mungkin dilalui untuk mendapatkan jawaban.

### **1. Memahami Masalah: Dominasi Homo Economicus**

Pada bagian ini, sudah banyak studi yang mendalami masalah keterpinggiran religiositas manusia. Banyak orang menuding sekularisme sebagai biang-nya. Karena itu, saya hanya akan menggaris-bawahi beberapa hal penting saja terkait dengan keterpinggiran religiositas dalam ranah kehidupan manusia itu. Pertama, sekularisme yang tumbuh bersama modernitas manusia, jelas menekankan dimensi ketubuhan atau fisik manusia. Empirisme yang menjadi paham 'ideologis'nya membuat keberadaan dimensi spiritual yang tidak bisa diraba, tidak bisa dikalkulasi, apalagi diverifikasi, tak lagi dihargai, bahkan ditolak. Dalam ungkapan lain, pada masa pra-modern, secara antropologis manusia diandaikan terdiri dari raga, jiwa dan sukma (tubuh, jiwa dan roh).<sup>1</sup> Sementara itu, dalam masa modern, manusia hanya terdiri dari raga dan jiwa. Secara lebih singkat, wajah dominan *homo religiosus* sudah tergantikan dengan dominasi wajah *homo economicus*.

Pencermatan ini menjelaskan kesulitan atau keluhan yang disebut di atas. Kesulitan mengajarkan agama terjadi karena dua hal. Yang pertama: dengan terpinggirkannya dimensi spiritual manusia, makin tipis pulalah kategori religiositasnya. Dengan lebih menekankan dimensi fisik, keutamaan yang dikedepankan adalah pemenuhan diri (*self-fulfillment*). Hal ini tentu berseberangan dengan keutamaan *homo religiosus*, yaitu pengosongan diri (*self-negation*). Bagi generasi yang lebih berwajah *homo economicus*, sukses, kepuasan, kenyamanan dan kenikmatan adalah hal-hal yang dicari. Askese dan penyiksaan diri tidak lagi bisa dimengerti. Ini pulalah yang menjelaskan mengapa paparan para motivator tampak lebih didengar dari kotbah para agamawan. Masalahnya bukan hanya pada cara penyampaian, melainkan lebih pada unsur *self-fulfillment* dan sukses ini. Yang kedua: yang diajarkan adalah rumus-rumus, atau formula-formula agama yang lebih sering bersifat a-historis. Mengajar agama tak beda dengan mengajar fisika. Keduanya sama-sama tidak bertolak dari pengalaman sehari-hari, dan mengajarkan rumus yang sudah jadi.

Memang, ada yang mencoba dengan beberapa upaya agar pelajaran agama dan doa lebih mudah dipahami dan dijalani. Ada yang membuat formula agama dengan bahasa 'ekonomi': pahala dan siksa. Ada yang mengajarkan doa sebagai sebuah formula mantra. Ada yang mencari bentuk doa dengan cara yang lebih mengasyikkan jiwa.

---

<sup>1</sup> Paparan filosofis C.A. van Peursen dalam bukunya *Tubuh, Jiwa, Roh* (a.b. K. Bertens), Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1979, bisa membantu untuk memahami pengandaian ini.

Meski tampaknya upaya-upaya itu cukup efektif karena menarik massa, ada beberapa 'bahaya' yang perlu dicermati, terkait dengan butir penting kedua yang mau digaris-bawahi dalam topik ini.

Butir penting kedua adalah bahwa jarak antara *homo religiosus* dan *homo economicus* sangat jauh, bahkan bisa dikatakan ada banyak pengandaian dasar yang bertentangan. Selain dalam pengandaian antropologisnya tadi, keduanya nyaris berseberangan dalam pengandaian tentang ruang dan waktu, dan juga tentang pandangan ontologisnya. Pandangan antropologis yang menegasi dimensi spiritual dan menekankan dimensi ragawi memang melahirkan cita-cita pemenuhan diri tadi. Lebih jauh lagi, hal ini melahirkan juga paham tentang otonomi diri, ketercukupan diri (*self-sufficiency*) dan bahkan juga keterpusatan diri (*self-centeredness*). Dalam wajah *homo economicus*, antroposentrisme meruncing menjadi self-sentrisme. Nisbah dengan makhluk lain cenderung bersifat hirarkhis dan dominatif. Tentu saja ini berseberangan dengan paham yang diusung oleh *homo religiosus* yang, seperti telah disebut di atas, berpaham pengosongan diri. Dalam paham ini, memberi (*giving*) lebih diapresiasi daripada mempunyai (*having*). Altruisme lebih kentara daripada self-sentrisme, dan karena itu, keberadaan atau eksistensi orang lain sangat diapresiasi, bukan dieksploitasi.

Lebih jauh lagi, dengan prinsip efektif-efisien yang berlebihan, terutama karena paham utilitarisme, *homo economicus* mempunyai pandangan ruang dan waktu yang relatif sempit. Dunia dan waktu ditakik-takik, antara lain dengan hukum, agar bisa dikelola dengan lebih baik, meski dengankses pandangan hitam-putih yang eksploitatif atas dunia. Bahkan, dunia dipandang seperti mesin yang bisa diprediksi input-outputnya. Sementara itu, pendeknya waktu ini pun tampak dalam tunggang-langgangnya dunia modern. Orang bergerak cepat dari satu tempat dan waktu yang satu ke tempat dan waktu yang lain. Banalitas kehidupan menjadi dampaknya. Roh makin tenggelam, yang antara lain tampak dalam sulitnya orang berdiam diri, menatap kedalaman dirinya.<sup>2</sup> Berbeda dengan hal itu, *homo religiosus* melihat ruang dan waktu secara luas. Bahkan, *homo religiosus* melihat dunia dan waktu sebagai tak terbatas. Ada ruang dan waktu 'di seberang sana'. Pun, secara ontologis, *homo religiosus*, terkait dengan ruang dan waktu

---

<sup>2</sup> Beberapa ciri *homo economicus* ini disarikan dari berbagai tulisan/refleksi atasnya, seperti misalnya tulisan Edward J. O'Boyle, Ph.D. (dari Mayo Research Institute) yang berjudul "The Origins of Homo Economicus: A Note" dalam <http://www.mayoresearch.org/files/ORIGINSap112008.pdf> (diakses pada tanggal 10 Agustus 2010 jam 21.10), atau juga mulai dari paparan singkat tentang *homo economicus* itu dalam [http://www.citizendia.org/Homo\\_economicus](http://www.citizendia.org/Homo_economicus) (diakses pada tanggal 10 Agustus 2010 jam 21.05).

Berbagaikses negatif paradigma yang dibawa *homo economicus* bagi dunia dan masyarakat tampak sangat jelas. Dalam hal ini, terimakasih untuk Rm. B. Herry-Priyono, SJ yang banyak mengupas tema itu dalam tulisan-tulisannya yang merangsang pemikiran.

yang panjang/luas itu, melihat manusia sebagai makhluk yang terus menjadi (*becoming*), sementara itu *homo economicus* akan lebih cepat puas sebagai *being* dengan *having*.<sup>3</sup>

Beberapa butir perbedaan dasar antara kedua kutub akan menjelaskan adanya bahaya, terutama untuk jangka panjang, yang sangat mungkin ditimbulkan oleh upaya-upaya yang telah disebutkan, yaitu mencoba menerjemahkan bahasa spiritual dengan kategori ekonomi. Memang benar, bahasa spiritual perlu disampaikan dengan ungkapan yang bisa dipahami manusia. Tidak salahlah anggapan bahwa *homo religiosus* di masa lalu terlalu menekankan dimensi rohani dan cenderung merendahkan, bahkan malah menafikan, dimensi ragawi dan jiwani. Pembaharuan memang penting dilakukan, tetapi perlu dengan pencermatan yang mendalam. Terkait dengan upaya yang sudah ada, dalam kacamata kontras antara pengandaian-pengandaian dasar *homo economicus* dengan *homo religiosus*, setidaknya dua hal bisa dikatakan.

Pertama, pembahasaan ajaran agama dengan bahasa yang lebih bersifat kalkulatif-ekonomis di satu pihak memang akan lebih mudah dipahami dan dijalani orang. Hanya saja, perlu diingat bahwa kalkulasi selalu terkait dengan pandangan waktu yang pendek. Jika tidak hati-hati, bahasa ekonomis ini membuat orang kehilangan perspektif spiritualnya. Dalam bahasa yang lebih bersifat teologis, pandangannya tentang Tuhan tereduksi menjadi sekedar saudagar. Kategori teologis lain seperti kasih dan kerahiman akan terpinggirkan. Hal yang sama perlu dicermati dalam upaya membahasakan bahasa spiritual berkat atau rahmat dalam ungkapan material, baik itu kesembuhan fisik atau kekayaan.

Kedua, upaya membuat doa menjadi lebih asyik secara raga dan jiwa juga perlu dicermati secara serius. Memang, hal itu akan membantu orang dan sekaligus memperbaiki berat-sebelahnya *homo religiosus* yang kurang memperhatikan dimensi raga dan jiwa. Hanya saja, tetap perlu diingat bahwa doa bukan sekedar urusan raga dan jiwa, melainkan harus menukik ke sukma. Dalam bahasa teologis, doa bukan sekedar berekspresi, melainkan jauh lebih penting untuk berinspirasi. Selain itu, pendekatan itu akan mendukung paham self-sentrisme daripada altruisme. Tentu, masih banyak upaya lain yang perlu dikaji lebih jauh, bukan hanya sekedar pada ukuran kuantitatif. Intinya, *homo religiosus* selalu berhadapan dengan dunia sebagai

---

<sup>3</sup> Jurang lebar antara *homo economicus* dengan *homo religiosus* yang tampak disini memang dilihat dari kacamata Katolik, yang memang berbeda dengan pandangan Weber yang melihat kedekatan antara etika Protestan dengan sistem ekonomi kapitalis *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (1904-1905)*. Beberapa penelitian lain memang berkesimpulan berbeda dengan Weber, karena jurang dalam itu ada perbandingan terbalik antara kemajuan ekonomi dengan kedalaman religiositas, lihat misalnya "*Religious Life and Economic Behaviour*" oleh Sergiu Bălan, Ph.D (*Institute of Philosophy and Psychology "C.R. Motru"*, Bucharest), lihat [http://cogito.ucdc.ro/en/nr\\_3\\_en/10%20-%20RELIGIOUS%20LIFE%20AND%20ECONOMIC%20BEHAVIOUR%20\\_eng\\_.pdf](http://cogito.ucdc.ro/en/nr_3_en/10%20-%20RELIGIOUS%20LIFE%20AND%20ECONOMIC%20BEHAVIOUR%20_eng_.pdf) (diakses pada tanggal 11 Agustus 2010 jam 09.00).

misteri, bukan dunia yang bisa dieksploitasi. Jika tidak hati-hati, dimensi vital ini bisa hilang sama sekali.

Sehubungan dengan hal ini, perlu diingat pula bahwa selain adanya trend agama prasmanan, yaitu agama 'gado-gado' yang bersifat sinkretis dengan comot sana comot sini, ada juga trend agama 'chiki', dengan meminjam suatu merek makanan kecil yang disukai anak-anak. Makanan kecil ini enak sesaat, tetapi tidak memberikan gisi, bahkan bisa mengakibatkan kanker di kemudian hari. Agama-agama 'chiki' yang dimaksud adalah agama yang hanya memberikan keasyikan, kekhusukan dan pahala instan, yang tentu akan menggerus beberapa esensi *homo religiosus* seperti disebut di atas.

## **2. Mencari Celah: Homo Eco-Religiosus**

Jika jurang terbentang begitu dalam antara *homo religiosus* dengan *homo economicus*, masihkah bisa diharapkan bahwa di masa depan *homo religiosus* bisa hidup 'normal' lagi? Jawabannya jelas: bisa, dan arah kesana mulai tampak akhir-akhir ini dengan makin dirasakannya keterbatasan *homo economicus*. Dengan ada krisis ekonomi global, terlebih dengan krisis ekologis yang makin kentara, orang mulai mempertanyakan paradigma kehidupan yang diusung *homo economicus*.<sup>4</sup> Terkait dengan krisis ekologis, orang mulai berpaling untuk mengasah kembali wajah *homo ecologicus* pada manusia. Itu pun berarti orang mulai lebih serius dan lebih marak mendalami paradigma *homo ecologicus*. Kesadaran, yang sebenarnya tidak sama sekali baru, ini bisa meretas pula kembalinya *homo religiosus* karena ada banyak hal dalam paradigmanya bersinggungan dengan paradigma *homo religiosus*.

Pendeknya, bisa dikatakan bahwa munculnya kembali *homo ecologicus* dalam panggung kehidupan manusia bisa menjadi jembatan bagi jurang yang ada di antara *homo economicus* dengan *homo religiosus*. Di satu sisi, seperti telah disebut, paradigma *homo ecologicus* dengan *homo religiosus* cukup dekat, sementara paradigma *homo ecologicus*, meski agak bertentangan, relatif mudah dipahami oleh *homo economicus*, terlebih karena keduanya pada dasarnya mengurus bidang yang sama, yaitu rumah bersama (*oikos*), yaitu dunia ini. Terhadap dunia ini, *homo ecologicus* mencoba memahami, sementara itu *homo economicus* mengatur dan mengelolanya.

---

<sup>4</sup> Pemanasan global (*global warming*) yang dirasakan makin meningkat juga menunjuk pada perilaku manusia, khususnya *homo economicus*, sebagai sebab. Ketidak-adilan global pun terjadi karena itu. Tidak terlalu berlebihan bila dalam tulisannya, Edward J. O'Boyle, Ph.D. dari Mayo Research Institute menulis artikel berjudul "Requiem for Homo Economicus," <http://www.mayoresearch.org/files/REQUIEM.pdf> (diakses pada tanggal 10 Agustus 2010 jam 21.15). Hal ini sejajar dengan laporan IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) yang ke-empat pada tahun 2007, yang melihat bahwa faktor manusia (*anthropogenic*) menjadi salah satu sebab kunci dari pemanasan global. Hal inilah yang kemudian ditindaklanjuti dalam IPCC Expert Meeting on Detection and Attribution Related to Anthropogenic Climate Change pada tahun 2009 di Geneva, Swiss.



Secara antropologis, *homo ecologicus* tidak menempatkan dirinya sebagai pusat dunia, melainkan sebagai bagian dari dunia. Ia tidak antroposentris, apalagi self-sentris. Kebersamaan hidup menjadi penting, saling mendukung, saling memberi dan menerima. Harmoni atau keseimbangan menjadi keutamaan, dan karena itu relasinya dengan elemen dunia lainnya pun apresiatif. Kepuasan lalu tampak ditumpukan pada jiwa, juga karena menganggap makhluk lain punya jiwa.

Pandangannya atas ruang dan waktu cukup luas, meski tidak sampai pada yang tak terbatas, atau pada kategori medium. Terhadap ruang, ia tidak menakik-nakik menjadi bidang-bidang terbatas dan memprediksi kemajuannya. *Homo ecologicus* tetap melihat aspek kreatif dan misterius dalam perkembangan ruang ini di dunia ini, terkait dengan kekayaan luar-biasa pada setiap elemen dan makhluknya. Dunia seisinya dipandang sebagai 'suaka kudus' (*sanctuary*), bahkan ada yang memandangnya sebagai sebuah organisme besar. Mereka yang ada di dalamnya berharga pada dirinya. Selain itu, tetap dilihat ada kaitan yang satu dengan yang lain. Hal ini berimpit dengan pandangannya tentang waktu, yang tidak terbatas pada *hic et nunc*, kini dan di sini, melainkan berwawasan ke depan, menyangkut dimensi waktu anak-cucu. Artinya, keterkaitan setiap elemen kehidupan bukan hanya menyamping ke dimensi ruang melainkan juga ke depan ke dimensi masa depan.<sup>5</sup>

Kemudian, secara ontologis *homo ecologicus*, yang hidup berdinamika bersama yang lain, menghayati dirinya yang terus menjadi. Kepuasan ada pada *becoming* itu, terkait dengan dinamika dunia yang dipandang sebagai misteri yang kreatif dan tak bisa sepenuhnya diprediksi atau dikalkulasi. Kedua butir ini makin menampakkan kedekatan paradigma *homo ecologicus* dengan paradigma *homo religiosus*, sehingga bisa disebut adanya wajah *homo eco-religiosus*.

---

<sup>5</sup> Bandingkan dengan perbandingan yang dibuat oleh Ralph Metzner tentang pandangan tentang dunia dalam abad industrial dengan abad ekologis yang sedang tumbuh dalam artikelnya yang berjudul "The Emerging Ecological Worldview," dalam Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (eds), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy and the Environment*, (New York: Orbis Books, 1994), hal. 170-171. Perbandingan pandangan atas dunia itu tentunya bisa dikatakan mewakili paradigma *homo economicus* dengan paradigma *homo ecologicus*. Paparan yang lebih panjang, dengan uraian yang lebih menarik, tampak dalam refleksi Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as A Tree of Life* (London: Arkana/Penguin Books, 1992), bab 4 "From Arrogant Humanism to Ecological Humanism" (hal. 80-111) dan bab 4 "The Ecological Person" (hal. 112-138). Ringkasnya, Henryk Skolimowski menyebut enam ciri kesadaran ekologis, yaitu *holistic, qualitative, spiritual, reverentia, evolutionary and participatory*. Hal ini dilawankannya dengan kesadaran kesadaran teknologis: *atomistic, quantitative, secular, objective, mechanistic and alienating* (hal. 229).

### 3. Keberadaan Homo Eco-Religiosus

Kedekatan antara *homo ecologicus* dan *homo religiosus* itu sebenarnya tidak terlalu mengherankan. Jika kita mengacu pada Rudolf Otto<sup>6</sup> tentang *numinosum fascinosum (et tremendum)*, keterpesonaan manusia yang menjadi salah satu sifat dasar pengalaman religius tidak bisa dilepaskan dari keterpesonaan indrawi akan misteri alam atau dunia ini. Pengalaman religius bukanlah pengalaman a-historis yang jatuh dari langit. Pengalaman religius itu terkait dengan konteks hidup seseorang. Dengan kata lain, bisa dikatakan bahwa *homo religiosus* memang berakar pada *homo ecologicus*, sehingga, sekali lagi, bisa disebut sebagai *homo eco-religiosus*.<sup>7</sup>

Wajah *homo eco-religiosus* itu pun pernah tampak dalam agama-agama 'tradisional' atau agama-agama 'bumi' (yang dibedakan dari agama langit atau agama samawi), termasuk di dalamnya Taoisme dan Confusianisme. Bahkan menurut Mark Neuzil dan William Kovarik agama-agama kuno di Babilonia dan Siria juga menampakkan kedekatan hubungan antara religiositas dengan pengalaman akan alam.<sup>8</sup> Perjumpaan dengan misteri dunia yang tak tuntas diobservasi dan tak sepenuhnya bisa diprediksi pada gilirannya menjelma menjadi sebuah pengalaman religius, menjadi *numinosum tremendum et fascinosum*. Perjumpaan itu juga melahirkan penghormatan pada energi kehidupan yang ada di dalamnya. Kearifan pun muncul dari pengalaman yang juga diturunkan turun-temurun, dan kearifan inilah yang sekarang dilirik untuk membendung keserakahan *homo economicus*.

Dalam alur pemahaman ini pun, perumpamaan-perumpamaan dalam Alkitab, baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, termasuk Injil, yang diambil dari khasanah budaya agraris bisa menunjuk pada eksistensi *homo eco-religiosus* itu. Perumpamaan tentang biji, tentang buah, tentang pohon, tentang rumput, tentang burung, juga tentang air, dan sebagainya dalam Alkitab bukan sekedar tempelan analogis, melainkan merujuk pada hal yang lebih esensial, yaitu mau menekankan dimensi eco-religiositas manusia.

---

<sup>6</sup> Mengacu pada bukunya yang terkenal *Das Heilige* (1917, atau *The Idea of the Holy*, 1923).

<sup>7</sup> Dalam pengalaman pribadinya, James M. Gustafson mengatakan bahwa perjumpaannya dengan alam memang membawanya pada pengalaman religius, dan hal itu diafirmasi dengan berbagai refleksi dari para filsuf dan teolog yang dipelajarinya. Lihat bukunya *A Sense of the Divine: the Natural Environment from A Theocentric Perspective* (T&T Clark, Edinburg: 1994), terutama pada bab 1 "The Sense of the Divine: A Moral Stance."

<sup>8</sup> Lihat *Environmental History Timeline* dalam <http://www.radford.edu/wkovarik/envhist/lancient.html> (diakses pada tanggal 11 Agustus 2010 jam 09.15), suatu website yang sangat menarik, yang didasarkan pada buku karangan Mark Neuzil dan William Kovarik berjudul *Mass Media and Environmental Conflict* (Sage in 1996). Hal yang senada ditulis oleh Augustine Perumalil dalam bukunya *The Origin and Nature of Religion* (ISCPK, Delhi: 2001), khususnya dalam bab 3 tentang *Homo Religiosus* (hal. 115-159). Ia menampakkan kaitan erat antara pengalaman religius dengan perjumpaan dengan alam dalam banyak agama/kepercayaan.

#### 4. *Per Homo Ecologicum ad Homo Religiosum*

Bahwa dalam sejarah peradaban manusia *homo ecologicus* menjadi salah satu pijakan *homo religiosus*, dapatlah dikatakan bahwa tampilnya kembali *homo ecologicus* bisa menjadi celah bagi perbaikan wajah *homo religiosus*. Karena itu, sebenarnya agama-agama 'langit' (samawi), khususnya Katolik, bisa belajar dari agama-agama bumi atau agama-agama tradisional itu. Hal ini agak mirip dengan *homo economicus* yang belajar dari kearifan lokal untuk bisa lebih baik mengelola alam. Bahwa kearifan lokal itu biasanya adalah bagian dari ajaran agama tradisional, menjadi makin jelas bahwa ada jembatan kongkret yang menghubungkan jurang antara *homo economicus* dengan *homo religiosus* yang lebih banyak memakai 'make up' agama langit.

Kalau saya katakan bahwa yang secara lebih khusus perlu belajar dari agama tradisional dalam mengasah *homo eco-religiosus* itu adalah Gereja Katolik, hal itu didasari oleh empat alasan. Alasan pertama lebih bersifat pragmatis, yaitu bahwa saya adalah seorang Katolik dan sebagian besar dari pendengar juga katolik. Alasan kedua lebih bersifat filosofis-teologis, yaitu bahwa teologi Gereja Katolik sangat kental bernuansa filsafat barat dan cenderung terlalu rasional.<sup>9</sup> Wajah *homo religiosus* yang ditampilkan menjadi tampak kaku. Dengan semboyan *fides quaerens intellectum*, seolah semua hal mau dipahami dan diterangkan, tetapi tanpa disadari bahwa kategori-kategori yang dipakai adalah kategori dalam filsafat barat, yang tentunya tidak bisa menampung seluruh fenomena dunia ini, khususnya fenomena religiositas. Bahkan, ekstremnya bisa dikatakan bahwa ambisi untuk memahami semuanya bisa mengingkari dimensi misteri yang juga ada di dunia ini, yang nota bene adalah bagian hakiki dari sikap religiositas.

Alasan kedua ini mungkin menjadi salah satu sebab dari alasan ketiga, yaitu relatif terlambatnya Gereja Katolik menanggapi masalah ekologis. Seperti sudah banyak diketahui umum, Gereja Katolik baru relatif aktif menyebutkan dalam ajarannya tentang kepedulian ekologis setelah tahun 1970-an, yaitu setelah konperensi lingkungan hidup sedunia yang diselenggarakan oleh PBB pada tahun 1972 di Stockholm, Swedia.

---

<sup>9</sup> Kritik inilah yang disampaikan oleh Lynn White, seorang sejarawan Amerika Serikat, di hadapan American Association for the Advancement of Science pada tahun 1966, yang 'menuduh' kekristenan sebagai 'biang-kerok' kerusakan lingkungan di dunia ini. Pendapatnya itu kemudian termuat dalam tulisannya yang berjudul "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, Vol 155 (Number 3767), March 10, 1967, hal. 1203–1207. Bahkan, menurut Robert A. Sirico, seorang kolumnis Majalah New York Time, mengatakan bahwa masih banyak akademisi Amerika Serikat yang juga mengkritik tradisi Yudeo-Kristiani, karena sangat antroposentris dan dualistis, misalnya Rupert Sheldrake (biolog), Jeremy Rifkin (ekonom) and Ted Howard (enterpreneur sosial) dan James Nash (teolog dan environmentalis). Lihat tulisannya "The New Spirituality" dalam *The New York Times Magazine*, November 23, 1997.

Harus diakui, dalam teologi Katolik kepedulian pada lingkungan hidup sampai saat ini pun masih bersifat sekunder dibandingkan kepedulian pada sesama manusia.

Alasan keempat adalah bahwa Gereja Katolik punya pintu untuk berinteraksi dengan agama-agama lain. Dalam *Nostra Aetate*, misalnya, diakui adanya nilai yang berharga dalam agama-agama tradisional. Selain itu, ada gerak aktif dari Gereja Katolik untuk berdialog dengan agama dan kepercayaan lain. Pintu ini pun terbuka lebih lebar karena ada topik yang perlu digeluti bersama dan memang sedang naik daun. Akhir-akhir ini masyarakat, termasuk agama-agama, banyak membicarakan masalah kerusakan lingkungan hidup. Arus umum ini tentu akan lebih mempermudah inisiatif Gereja Katolik untuk belajar lebih jauh, untuk menerapkan prinsip *from conversation to conversion and then conservation*. Artinya, dengan berdialog dan belajar dari agama tradisional, kita bisa melihat kekurangan kita dan bertobat, supaya bisa lebih mampu memelihara dunia bersama-sama.

Mengingat hal itu, yang bisa dipelajari dari Gereja Katolik dari agama-agama tradisional adalah bagaimana menyikapi, bukan hanya menerangkan, aspek misteri (dan kreatif) dari alam ini. Kalau *homo economicus* belajar dari kearifan lokal bagaimana mengelola alam ini dengan perspektif yang lebih luas, *homo religiosus* bisa belajar dari agama-agama tradisional bagaimana mengasah wajah *homo ecologicus* menjadi *homo eco-religiosus*. Dalam ungkapan yang lebih sederhana: Gereja Katolik perlu belajar bagaimana mengasah religiositas manusia melalui kepedulian pada lingkungan hidup, meski tetap kritis agar tidak jatuh dalam neo-immanenteisme dan/atau panteisme yang muncul dalam wajah *new age*. Dalam istilah Henryk Skolimowski, kesadaran ekologis yang diasah akan membawa orang pada kesadaran religius sebagai makhluk yang senantiasa belum selesai, dan bergerak untuk 'mengatasi' dunia fisik ini serta menyadari dimensi spiritual yang ada di dalamnya, lalu disitu ada kesadaran partisipatoris terhadap isi dunia yang lain.<sup>10</sup>

Tentu, termasuk di dalamnya, Gereja Katolik bisa menimba kekayaan dari agama-agama tradisional, terutama dalam upaya memperkaya kategori-kategori filosofis-teologisnya. Agama-agama tradisional yang masih relatif jauh dari pengaruh kategori filosofis barat bisa melengkapi kekurangan kategori filosofis dalam teologi Katolik. Dengan itu, diharapkan bahwa teologi Katolik bisa lebih 'memanusiawikan' wajah rasionalnya. Dengan belajar agama tradisional, khususnya melalui wajah *eco-religiosus*-nya, teologi Gereja Katolik bisa keluar dari jebakan *fides quaerens intellectum*-nya. Masalah teologis yang ada di depan bukan hanya perkara pemahaman, tetapi juga

---

<sup>10</sup> Henryk Skolimowski, *op. cit.*, hal. 234-239.

penyampaian, maka teologi juga berarti *fidens quaerens linguam*, iman yang mencari bahasa pemahaman.

### 5. *Quo Vadis STF: Kembali ke Philo Sophia?*

STF Driyarkara dalam arti tertentu memang 'sangat Katolik.' Artinya, STF Driyarkara tidak banyak memberi tempat pada topik lingkungan hidup. STF Driyarkara pun 'sangat Indonesia' karena masih memfokuskan sumbangan pemikirannya pada pembangunan manusia dan struktur sosio-politiknya. Sampai usia STF Driyarkara yang ke 41 tahun ini perhatian pada masalah ekologis baru menjadi aliran kecil. Sekedar ilustrasi, dari sekitar 39.000 judul buku di perpustakaan, tidak lebih dari 200 buku yang bertema ekologi atau lingkungan hidup. Skripsi mahasiswa yang sudah hampir mencapai 1000 buah, baru sekitar 10 yang bertema lingkungan hidup. Pun, sampai tahun ajaran 2008/2009 belum pernah ada kuliah tentang filsafat dan/atau teologi yang bertema ekologi. Memang, beberapa kali masalah lingkungan hidup menjadi tema diskusi mahasiswa, misalnya dalam diskusi senat mahasiswa tahun 1982, tetapi tetap saja ekologi atau lingkungan hidup sekedar menjadi topik pinggiran dalam khasanah akademis STF Driyarkara. Selanjutnya pun, kita bisa bertanya: kalau ada kuliah etika bisnis, mengapa tidak ada etika lingkungan hidup? Kalau ada moral hidup manusia, mengapa moral hidup makhluk lain belum dibahas lebih serius?

Karena itu, tentu jika hipotesis di atas disepakati, dan STF Driyarkara masih mau mempromosikan wajah *homo religiosus*, bukan hanya *homo politicus*, banyak hal perlu ditambahkan, khususnya dalam mengangkat wajah *homo ecologicus*. Bukan hanya buku di perpustakaan yang ditambah, tetapi lebih jauh lagi bagaimana perhatian pada dimensi ekologis manusia diintegrasikan pada kebijakan institusi STF Driyarkara maupun dalam kurikulumnya, termasuk dalam kegiatan senat mahasiswanya. Jika mengingat bahwa akar kata filsafat adalah *philo sophia* atau cinta pada kebijaksanaan, kurikulum STF Driyarkara perlu memperhatikan aspek kebijaksanaan ini secara lebih integral, supaya tidak jatuh pada filsafat yang terlalu analitis gaya Cartesian. Hal itu antara lain bisa dilakukan dengan mengakomodasi wawasan ekologis dalam seluruh keberadaan STF Driyarkara, karena, dengan mengacu pada Blaise Pascal, dalam kepedulian ekologis diandaikan ada peran 'logika hati' manusia, dan dalam logika hati itu akan tumbuh iman.<sup>11</sup> Dalam logika hati yang tidak analitis itu intuisi untuk menangkap keindahan, kreativitas dan sekaligus misteri alam, melalui lingkungan hidup, bisa lebih terasah dan berkembang. Di situ pula bertumbuh religiositas yang historis.

---

<sup>11</sup> Bdk. "Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point. On le sent en mille choses. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au cœur." (*Pensées*)

Akhirnya, jika kembali perlu merumuskan harapan, harapannya sederhana saja: kepedulian pada lingkungan hidup, yang berarti juga menumbuhkan wajah *homo ecologicus* dan bahkan juga *homo eco-religiosus*, bukan hanya menjadi bentuk penerapan iman secara insidental, melainkan sebagai sebuah upaya mengasah religiositas manusia. Sangat diharapkan pula bahwa STF Driyarkara, dengan pengalaman yang lebih personal dan historis, bisa merefleksikannya lebih mendalam dan kemudian bisa mengembangkan idiom-idiom baru dalam membahasakan religiositas. Dengan itu pula, saya kira, secara tidak langsung, STF Driyarkara bisa membantu menjawab pertanyaan yang bersifat kateketis yang disebut di atas dengan pendasaran filosofis dan teologis yang lebih kokoh.\*\*\*

## MENIM(B)ANG KEADILAN EKO-SOSIAL

### 0. Pengantar ke Permasalahan

Gagasan tentang ekonomi hijau yang sudah mulai dikembangkan oleh UNEP (*United Nations Environment Programme*) sejak tahun 2008. Ada hal yang menarik dari gagasan itu, yaitu terutama dalam upaya mengakomodasi dengan lebih baik keprihatinan akan kerusakan lingkungan hidup. Dengan kata lain, ekonomi hijau berusaha merumuskan paradigma baru ekonomi yang berperspektif ekologis, yang mau mengubah paradigma dari *'greedy economy'* ke *'green economy.'* Bahwa hal itu masih berupa konsep, dan masih banyak kritik,<sup>12</sup> itu perkara lain, dan sejauh mana bisa diterapkan, tidak akan dibahas dalam paparan ini.

Yang mau digarisbawahi disini adalah bahwa munculnya gagasan ekonomi hijau tentu tidak muncul tiba-tiba. Ada nuansa kegalauan yang kental dalam konsep itu, terutama dalam menghadapi ketegangan ekonomi dan ekologi. Di satu sisi manusia dan/atau sebuah bangsa mau makmur secara ekonomis, yang dalam kenyataan ternyata merusak alam, dan di lain pihak tidak ingin mendapatkan alam yang rusak. Kegalauan ini sudah lama disadari manusia, meski baru menyeruak menjadi keprihatinan internasional pada tahun 1972 dengan diselenggarakannya Konferensi Perserikatan Bangsa-bangsa tentang lingkungan hidup. Dua puluh tahun kemudian, keprihatinan itu masih muncul, dan denyutnya terasa dalam Earth Summit 1992 di Rio de Janeiro, Brazil. Keprihatinan itu mendorong munculnya gagasan tentang pembangunan yang berkelanjutan (*sustainable development*). Hanya, masih tampak bagaimana paradigma pembangunan dan ekonomi masih dominan. Empat puluh tahun setelah Stockholm, atau dua puluh tahun setelah Rio, gagasan tentang ekonomi hijau, sebagai modifikasi lebih jauh dari pembangunan berkelanjutan ramai dibicarakan. Sekali lagi, gagasannya cukup menarik, meski tidak tanpa kelemahan, dan sekaligus tidak menutupi kegalauan dunia internasional terkait dengan dilema antara ekonomi dan ekologi.

Untuk Indonesia, situasinya menjadi tampak lebih rumit dan makin membuat galau. Hanya beberapa hari sebelum presiden RI berpidato di Rio de Janeiro, *The Fund for*

---

<sup>12</sup> Jatam (Jaringan Advokasi Tambang), yang mempunyai banyak data tentang kerusakan lingkungan akibat pertambangan, adalah salah satu pihak yang mengkritik gagasan itu. Lihat siaran pers-nya tertanggal 29 Juni 2012 yang berjudul "Green Economy: Mimpi Buruk Masa Depan Indonesia." Demikian juga Walhi (Wahana Lingkungan Hidup Indonesia), meski bukan pernyataan resmi, melalui salah satu aktivisnya, Khalisah Khalid, menulis di harian *Kompas* 21 Juni 2012 hal. 6, "'Gelapnya' Ekonomi Hijau."

*Peace*, sebuah lembaga penelitian nirlaba independen dari Washington, DC, Amerika Serikat, mengeluarkan hasil penelitian mereka tentang indeks negara gagal. Disebutkan bahwa Indonesia ada di peringkat 63 dari 178 negara di dunia. Artinya, dengan indeks 80,6 (rata-rata dari 12 indikator, termasuk kualitas pelayanan publik dan penegakan hukum) Indonesia sudah di ambang bahaya masuk kategori negara gagal! Dalam laporan itu, terkait dengan masalah penduduk dan lingkungan, dikatakan bahwa *"Indonesia's Demographic Pressures score remains high due to water security issues, land degradation, and displacement due to environmental pressures."* Dalam hal ini, dengan skor 7,4, Indonesia ada di peringkat 59, yang berarti masih dalam kategori 'mendapat peringatan' (*warning*). Sementara itu, yang dimaksud dengan *Demographic Pressures* oleh lembaga ini adalah *"Pressures on the population such as disease and natural disasters make it difficult for the government to protect its citizens or demonstrate a lack of capacity of will. Includes pressures and measures related to natural disasters, disease, environment, pollution, food scarcity, malnutrition, water scarcity, population growth, youth bulge and mortality."*<sup>13</sup>

Laporan penelitian ini, meski buru-buru dibantah oleh banyak pihak, khususnya pemerintah Indonesia, tetap bisa memberi indikasi kegagalan negara Indonesia menjamin keadilan sosial untuk rakyatnya. Meski tidak sangat eksplisit dikatakan, bisa dibayangkan bahwa kegagalan itu juga terkait dengan kerusakan lingkungan di bumi Indonesia, baik karena pembabatan hutan, pembuatan perkebunan monokultur besar-besaran, eksploitasi pertambangan yang merusak, juga makin langkanya air, terutama air bersih, bahkan langkanya udara bersih di perkotaan. Keadilan sosial, yang nota bene sudah diamanatkan dalam Pancasila, dalam hal ini, erat kaitannya dengan masalah ekologis. Menjadi pertanyaan sekarang, apa sebab kegagalan itu. Tentu, salah satu faktor penting kegagalan itu adalah penegakan hukum yang sangat lemah di Indonesia. Laporan *The Fund for Peace* tadi, dalam hal *human rights and rule of law*,<sup>14</sup> memberi skor 6,8 yang berarti di peringkat 70. Laporan ini memang tidak cukup rinci. Yang lebih rinci tentang situasi penegakan hukum di Indonesia adalah laporan dari *the World Justice Project* yang meneliti situasi penegakan hukum di 66 negara. Dalam daftar *Rule of Law*

---

<sup>13</sup> Tentang laporan lengkap indeks itu, lihat <http://www.fundforpeace.org/global/?q=node/242>. Hasil riset ini bisa dikatakan 'sejajar' dengan hasil riset UNDP (United Nations Development Programme) tentang indeks pembangunan manusia (*human development index*) yang menempatkan Indonesia di peringkat 124 dari 187 negara yang diteliti. Faktor lingkungan memang tidak disebut secara eksplisit, tetapi dengan membaca umur harapan hidup (69,4 tahun) dan indeks kesehatan yang masih relatif rendah, cukup bisa dibaca bagaimana situasi sosial dan ekologis di Indonesia.

<sup>14</sup> Terkait dengan kategori ini, yang diukur adalah *"When human rights are violated or unevenly protected, the state is failing in its ultimate responsibility. Includes pressures and measures related to press freedom, civil liberties, political freedoms, human trafficking, human prisoners, incarceration, religious persecution, torture, executions."*



*Index 2011* yang dikeluarkan sebagai hasil penelitiannya,<sup>15</sup> dari 66 negara itu Indonesia juga ada di tengah.

Mengaitkan buruknya keadilan sosial dengan situasi penegakan hukum adalah hal yang sangat logis, mengingat cita-cita hukum yang pertama adalah keadilan, selain ketertiban dan manfaat. Karena itu, pertanyaan lalu bisa dilanjutkan dengan mengapa penegakan hukum di Indonesia relatif buruk. Pertanyaan bisa dijawab secara politis, bisa juga secara filosofis. Mengingat bahwa tujuan penelitian ini bukan untuk menjawab persoalan praktis-aplikatif, jawaban jenis kedua-lah yang mau dicari. Salah satu hipotesis adalah bahwa rumusan hukum-nya sendiri beserta para penegaknya kurang mempunyai wawasan, atau bahkan paradigma, keadilan sosial. Sehubungan dengan masalah itu, paparan ini mencoba memberi cakrawala keadilan yang lebih luas, yaitu keadilan eko-sosial, terutama karena –seperti telah dilihat di atas- keadilan sosial tidak bisa dilepaskan dari masalah ekologis.

Memang, sehubungan dengan perspektif keadilan sosial dalam kaitan dengan persoalan ekologis itu, konsep ekonomi hijau (*green economy*) bisa menjadi alternatif jawaban. Dalam hal ini diandaikan bahwa sumber utama ketidakadilan sosial dan ekologis adalah sistem ekonomi kapitalis dengan ideologi neoliberal. Untuk menanggapi permasalahan itulah UNEP (*United Nations Environment Programme*), sebagai salah satu lembaga internasional yang secara khusus memperhatikan masalah lingkungan hidup, mulai meluncurkan gagasan ini pada tahun 2008. Dalam rumusan mereka, “*green economy as one that results in improved human well-being and social equity, while significantly reducing environmental risks and ecological scarcities. In its simplest expression, a green economy can be thought of as one which is low carbon, resource efficient and socially inclusive.*”<sup>16</sup> Meski telah dicoba diterapkan, konsep ekonomi hijau ini masih memerlukan evaluasi, baik dalam penerapan maupun dalam konsep dasarnya. Dengan kata lain, masih perlu dipertanyakan sejauh mana gagasan ini telah menampung gagasan keadilan eko-sosial.

Sebelum lebih jauh, perlulah diingat lebih dahulu bahwa keadilan adalah salah satu konsep yang terus diperdebatkan sepanjang masa, sulit dirumuskan dengan pasti, karena senantiasa mengelak. Tak satu pemikir atau filsuf pun yang berhasil membidik keadilan dengan sempurna. Tak ada satu pun rumusan konseptual yang utuh, tanpa memberi ruang pada kemungkinan kritik. Menurut Karen Lebacqz, keadilan itu cerita gajah yang diteliti oleh para peneliti buta. Setiap peneliti merasakan bagian yang

---

<sup>15</sup> Hasil penelitian itu bisa diunduh dari <http://worldjusticeproject.org/?q=rule-of-law-index/index-2011>.

<sup>16</sup> Lihat rumusan yang mereka cantumkan dalam website resmi UNEP, lihat <http://www.unep.org/greeneconomy/AboutGEI/WhatisGEI/tabid/29784/Default.aspx>, diakses pada tanggal 4 Juli 2012 jam 18.00/.

berbeda – kaki, telinga, gading – sehingga masing-masing melukiskan makhluk ini dengan cara yang berbeda-beda pula – gemuk dan kuat, tipis dan lentur, halus dan keras. Gajah itu sendiri – sang keadilan – tidak pernah bisa dikenal seluruhnya oleh deskripsi individual manapun.<sup>17</sup>

Meski begitu hal ini telah tidak menghentikan langkah para pemikir untuk meneliti dan merumuskan makna dari keadilan. Keadilan seolah dibutuhkan, hadir, dan dirasakan secara inheren di dalam kehidupan manusia. Ungkapan Agustinus bahwa: “Tanpa keadilan, negara tidak lain hanya gerombolan perampok yang teroganisir”, misalnya, seperti mau memperlihatkan bahwa keadilan diperlukan keberadaannya di setiap kehidupan manusia. Situasi yang mendorong manusia untuk menimbang makna keadilan adalah pengalaman ketidakadilan yang dialami, baik yang dialami seorang pribadi vis-a-vis pribadi lain, kelompok tertentu, etnis tertentu atau bahkan sebuah bangsa. Dalam sejarah, begitu banyak peristiwa ketidakadilan itu hadir di tengah masyarakat dan dunia, sehingga ‘memaksa’ orang mencoba merumuskan makna keadilan dari pengalaman ketidakadilan, merumuskan sesuatu yang positif dari pengalaman negatif.

Salah satu tonggak penting perenungan manusia dan juga bangsa-bangsa tentang makna keadilan adalah konsep dan juga deklarasi universal hak asasi manusia (1948) dengan segala turunannya. Keadilan individu dijabarkan dalam hak-hak sipil dan politik (terangkum dalam *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966), dan keadilan yang lebih berwarna sosial dijabarkan dalam hak-hak ekonomis, sosial dan budaya . (terangkum dalam *International Covenant on Social, Economic and Cultural Rights*, 1966). Kedua kategori keadilan ini biasanya disebut sebagai HAM (hak asasi manusia) generasi pertama dan kedua. Hanya saja, patut dicatat, bahwa perumusan hak-hak asasi manusia masih bersifat minimal. Hak-hak asasi manusia adalah keadilan minimal, baik minimal dari sisi konseptual, temporal maupun spasial. Secara konseptual, sebuah rumusan (semi) yuridis jelas mereduksi sebuah konsep filosofis. Secara temporal, sebuah rumusan selalu tertatih-tatih mengikuti gerak jaman. Kemudian, secara spasial pun sebuah rumusan akan punya ‘bias’ budaya tertentu yang belum tentu bisa begitu saja diterapkan dalam konteks atau budaya lain.

Sekarang pun wacana tentang HAM generasi ketiga terus bergulir, yang berusaha mengakomodasi hak-hak yang terkait dengan hak komunal dan hak yang terkait dengan lingkungan hidup atau bisa dikaitkan dengan pencarian makna keadilan ekologis dan eko-sosial. Meski sudah bergulir cukup lama, HAM generasi tiga belum mengental dengan sebutan ‘universal.’ Di lain pihak, berbagai bentuk konvensi

---

<sup>17</sup> Karen Lebacqz, *Teori-Teori Keadilan*, terjemahan Yudi Santoso, Bandung: Nusa Media, 2011, hlm. 1.

internasional yang terkait dengan masalah lingkungan hidup dan pemanasan global sudah muncul dan diberlakukan. Selain konteks kepentingan ekonomi dan politik, yang menyulitkan belum adanya HAM generasi ketiga yang universal adalah juga masih abstrak-nya hak-hak itu dan makna keadilannya. Seperti disebutkan di atas, kalau 'keadilan' saja tak gampang dirumuskan, apalagi keadilan ekologis. Meski begitu, penelitian ini tetap mencoba menimbang dan menimbang makna keadilan ekologis itu, dengan harapan bisa lebih diterapkan dalam kenyataan. Dikatakan 'menimbang dan menimbang' karena pada dasarnya penelitian ini tidak bertujuan untuk merumuskan makna keadilan ekologis, melainkan mencoba menelusuri apa yang pernah dikatakan para pemikir, melihat unsur-unsur pokoknya, dan mencoba menggaris-bawahi dan memetakannya.

Alur besar tulisan ini adalah menimbang, menimbang dan akhirnya memimbang. Maksudnya, tulisan akan diawali dengan menimbang dan menimbang beberapa paham keadilan. Hal ini dilakukan dengan mencermati dan menggaris-bawahi beberapa hal pokok dari makna keadilan yang dirumuskan beberapa pemikir. Yang dipilih adalah pandangan dari beberapa pemikir yang sering dijadikan referensi, meski dilengkapi dengan beberapa sumber lain. Dengan pengandaian bahwa keadilan ekologis terkait erat dengan keadilan sosial, sebelum sampai ke keadilan ekologis, lebih dahulu keadilan sosial akan ditimbang dan ditimbang, juga dengan menampilkan beberapa pemikiran. Dengan langkah itu, diharapkan unsur-unsur penting, pendasaran filosofis maupun problematik keadilan ekologis bisa disimpulkan. Bertolak dari rangkuman umum ini, sesuai dengan *status questionis* (pertanyaan dasar) yang melandasi penelitian ini, bagian akhir tulisan mengusulkan untuk memimbang makna keadilan eko-sosial.

Dalam hal ini jelas diandaikan bahwa esensi keadilan sesungguhnya tidak memiliki makna yang tunggal dan tetap. Ketidaktetapan dan cairnya makna keadilan ini justru yang membuat para pemikir mencurahkan segenap tenaga dan usahanya untuk mencari apa itu makna keadilan, sehingga dapat ditemukan konstelasi makna keadilan yang saling bertolak belakang di antara para pemikir, atau justru makna yang saling berdialektika. Karena itu, sebagai semacam rangkuman, akan dibuat pemetaan atas unsur-unsur pokok dari berbagai pemikiran itu. Rangkuman akan menggarisbawahi beberapa pokok, yaitu (1) pokok masalahnya, (2) isi atau 'apa'-nya, (3) jangkauan dan jenisnya, (4) cara atau 'bagaimana'-nya dan terakhir (5) problematik filosofis yang ada. Pada bagian akhir, ada catatan khusus tentang keadilan eko-sosial.

Sebagai catatan umum, perlu diingat bahwa secara garis besar pemikiran tentang keadilan bisa digolongkan dalam dua aliran, yaitu aliran liberal dan aliran komunitarian. Yang pertama lebih menekankan otonomi masing-masing individu manusia, dengan masyarakat sebagai unsure pendukung saja. Sementara itu yang

kedua melihat bahwa masyarakat adalah sebuah entitas yang mutlak ada bagi pribadi-pribadi. Artinya, keberadaan masyarakat bukan sekedar agregat atau penjumlahan keberadaan pribadi-pribadi itu. Sehubungan dengan hal itu, penelitian ini tidak akan terlalu memperhatikan perbedaan pendekatan itu.

## 1. Menimang Keadilan

Apa yang akan dibahas di bawah ini adalah makna keadilan menurut para pemikir atau filsuf yang terentang dari segala zaman. Banyak pemikir atau filsuf yang menyampaikan pandangannya tentang keadilan ini, tetapi tidak semua bisa dipaparkan. Dipilih beberapa di antara mereka yang dipandang bisa mewakili ragam pandangan tentang keadilan. Secara filosofis, pandangan mereka memang bersifat spekulatif-reflektif, tapi itu semua dirangkai dalam konteks kehidupan manusia sebagai makhluk yang hidup dalam suatu konteks peristiwa atau situasi. “Ada – yang - mengada”, “*Dasein* – yang – hadir - dalam- kebersamaan”, seperti yang diungkapkan oleh Martin Heidegger. Semenjak munculnya kompleksitas kehidupan bersama dalam unit *polis* di Yunani, mulai muncul pertanyaan: bagaimana seharusnya manusia harus bertindak sebagai warga polis “yang baik”? Inilah embrio awal atas refleksi akan apa yang disebut dengan “yang adil”.

Sehubungan dengan paham keadilan ini, ada beberapa jenis pandangan. Pertama, keadilan dapat dipandang sebagai sebuah keutamaan (*virtue*). Pendapat ini menekankan makna bahwa keadilan adalah sebetulnya *virtue* yang muncul dari upaya reflektif individu mengenai cara hidup yang baik dan yang sesuai dengan etika. Konsep keadilan seperti ini dapat kita temukan dari gagasan Plato. Kedua, keadilan yang dipandang sebagai keutamaan tadi tidak hanya melulu muncul dan eksis di relung pribadi masing-masing individu, namun lebih jauh lagi, keadilan hadir pada suatu situasi dan komunitas kehidupan manusia. Keadilan di sini memiliki lingkup yang lebih luas dan merupakan cikal bakal berkembangnya ide keadilan sosial.<sup>18</sup> Konsep keadilan seperti ini dapat kita lacak pada gagasan Aristoteles. Ketiga, gagasan keadilan tidak dipahami sebagai hasil refleksi moral filosofis yang semata-mata lahir dari masing-masing pribadi manusia ataupun yang jangkauannya kolektif. Keadilan lebih dikaitkan kepada pengaturan struktur dasar kehidupan masyarakat yang terkait dengan bidang kehidupan politik, sosial, dan ekonomi.<sup>19</sup> Yang menjadi perhatian adalah usaha untuk membentuk tatanan keseluruhan masyarakat yang berkeadilan, yang tidak hanya mengacu pada penilaian moral-filosofis individu atau kelompok

---

<sup>18</sup> Lihat: Michael Slote, “Justice as a Virtue,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/justice-virtue/#5>, diakses pada 24 Maret 2012, pukul 19.03 WIB.

<sup>19</sup> Caroline Walsh, “Rawls and Walzer on Non-Domestic Justice,” *Contemporary Political Theory*, <http://www.palgrave-journals.com/cpt/journal/v6/n4/full/9300303a.html>, diakses pada 24 Maret 2012, pukul 19.46 WIB.

tertentu. Salah satu tokoh yang mencetuskan gagasan keadilan seperti ini adalah John Rawls.

Dari penjabaran pelbagai ide tentang keadilan di atas, dapat dikatakan bahwa keadilan memiliki makna yang tidak tunggal dan definitif. Namun sekiranya bisa ditarik kesimpulan sebagai berikut: diskursus tentang keadilan menghasilkan 2 (dua) jenis pandangan besar, yaitu liberalisme dan komunitarianisme. Pandangan yang disebut terakhir ini dapat kita temukan dari pendapat-pendapat tentang keadilan seperti yang disebutkan pada batasan point pertama dan kedua, sedangkan pandangan yang pertama muncul dari batasan yang merujuk pada point ketiga. Kedua pandangan besar inilah yang sekiranya mampu menggambarkan secara utuh tentang makna keadilan. Kecenderungan yang muncul adalah terjadi perdebatan konseptual dan saling kritik antara kedua pandangan tersebut.

Beragam pemikiran (dengan segala jenisnya) mengenai makna keadilan dapat dilacak mulai dari zaman Yunani Kuno sampai kira-kira abad ke-20, dari Aristoteles sampai H.L.A. Hart, John Rawls dan Michael Walzer. Salah seorang pemikir besar Yunani Kuno yang membahas perihal keadilan adalah **Aristoteles (384-322 SM)**. Baginya, keadilan adalah salah satu aspek dari keutamaan (*virtue*). Keadaan yang adil, bagi Aristoteles, adalah: *“When individuals receive benefits according to their merits, or virtue: those most virtuous should receive more of whatever goods society is in a position to distribute (exemptions from various burdens or evils counting as goods)”*.<sup>20</sup> Keadilan menurut penjelasan tersebut adalah keadilan sebagai keutamaan umum (taat pada hukum alam dan hukum positif).<sup>21</sup> Selain itu terdapat pula keadilan sebagai keutamaan khusus yang menentukan sikap manusia pada bidang tertentu, yang ditandai oleh sifat-sifat berikut<sup>22</sup>:

- i. Keadilan menentukan bagaimanakah hubungan yang baik antara orang yang satu dengan yang lain;
- ii. Keadilan berada di tengah 2 (dua) ekstrem, yaitu diusahakan supaya dalam mengejar keuntungan terciptalah keseimbangan antara 2 (dua) pihak; jangan orang mengutamakan pihaknya sendiri dan jangan juga mengutamakan pihak lain;
- iii. Untuk menentukan di manakah terletak keseimbangan yang tepat antara orang-orang digunakan ukuran kesamaan; kesamaan ini dihitung secara aritmetis atau geometris.

---

<sup>20</sup> Michael Slote, “Justice as a Virtue,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/justice-virtue/>, diakses pada 24 Februari 2012, pukul. 12.05 WIB.

<sup>21</sup> Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Penerbit Yayasan Kanisius, 1982, hlm. 29.

<sup>22</sup> *Id.*

Lebih lanjut, menurut Aristoteles, keadilan yang mengatur hubungan sesama manusia meliputi beberapa bidang yaitu<sup>23</sup>:

- i. Terdapat keadilan mengenai pembagian jabatan-jabatan dan harta benda publik. Pembagian ini harus sesuai dengan bakat dan kedudukan orang dalam negara. Di sini berlaku kesamaan geometris. Jika Akhilleus dua kali lebih penting daripada Ayax, maka Akhilleus harus menerima hormat dua kali lipat daripada Ayax. Prinsip ini dirumuskan sebagai berikut: kepada yang sama penting diberikan yang sama, kepada yang tidak sama penting, diberikan yang tidak sama;
- ii. Terdapat keadilan dalam bidang transaksi jual-beli. Dalam kontrak jual-beli, harga barang tergantung dari kedudukan resmi kedua pihak. Secara konkret: harga barang berbanding terbalik dengan posisi kedua orang dalam masyarakat. Itu berarti, bahwa B harus melakukan prestasi seratus kali lipat prestasi A, supaya adil, bila A mempunyai kedudukan yang seratus kali lebih penting daripada B.  
Hal ini menjelaskan bahwa Aristoteles belum mempunyai pandangan atas hidup ekonomis berdasarkan harga barang, yang tergantung dari permintaan dan penawaran;
- iii. Keadilan dalam hukum pidana diukur secara geometris juga. Kalau seseorang biasa dipukul oleh seseorang yang berkedudukan yang lebih tinggi, hal tersebut tidak mengakibatkan apa pun. Tetapi kalau sebaliknya seorang biasa memukul seorang yang berkedudukan tinggi, maka orang itu harus dihukum sesuai dengan kedudukan dari yang dirugikan.  
Perlu diperhatikan, bahwa Aristoteles tidak menerima *ius talionis*, yang lazim dipraktekkan dalam kebudayaan kuno, yakni hak untuk membalas secara setimpal: mata demi mata, gigi demi gigi;
- iv. Terdapat keadilan juga dalam bidang privat yaitu dalam hukum kontrak dan dalam bidang delik privat. Kesamaan yang dituju dalam bidang-bidang ini adalah kesamaan aritmetis. Kalau seorang mencuri ia harus dihukum sesuai apa yang terjadi, dengan tidak mengindahkan kedudukan kedua pihak.  
Berdasarkan prinsip ini, Aristoteles menolak kemungkinan untuk mendapat bunga dari uang. Menurut Aristoteles, uang adalah alat untuk menentukan secara jelas harga barang, lain tidak. Maka uang tidak boleh membungakan uang (*pecunia non parit pecuniam*);
- v. Terdapat semacam keadilan juga dalam bidang penafsiran hukum, di mana hukum diterapkan pada perkara-perkara yang konkret. Memang benar bahwa undang-undang selalu bersifat umum, sehingga tidak pernah dapat meliputi semua persoalan konkret. Oleh karena itu, Aristoteles menghendaki, agar

---

<sup>23</sup> *Id.*, hlm. 30.

seorang hakim yang mengambil tindakan *in concreto* hendaknya mengambil tindakan seakan-akan ia menyaksikan sendiri peristiwa konkret yang diadilinya. Dalam menerapkan hukum pada perkara-perkara yang konkret itu, kesamaan geometris atau aritmetris tidak berperan lagi. Apa yang diperlukan adalah *epikea*: suatu rasa tentang apa yang pantas. Sebagai demikian *epikea* termasuk prinsip-prinsip regulatif, yang memberi pedoman bagi praktek hidup negara menurut hukum.

Bila diamati, Aristoteles telah cukup memberikan pemaknaan apa itu keadilan secara lengkap. Yang perlu diperhatikan dalam kerangka pemaknaan keadilan menurut Aristoteles ini adalah soal keadilan bagi kelompok-kelompok tertentu. Dari pelbagai karya Aristoteles, diketahui bahwa kaum budak atau pekerja dan kaum perempuan adalah inferior kedudukannya terhadap kaum bangsawan atau terpelajar dan kaum laki-laki. Hal ini sesuai dengan konteks budaya masyarakat Yunani saat itu yang mengenal konsep pembagian kelas di masyarakat.<sup>24</sup> Terlepas dari hal tersebut, uraian Aristoteles tentang makna keadilan dapat memberikan gambaran pemahaman, terutama mengenai keadilan di dalam hubungan antar manusia, bagaimana manusia harus bertindak terhadap sesamanya.

Jenis-jenis keadilan menurut Aristoteles antara lain keadilan distributif (*distributive justice*) dan keadilan korektif (*corrective justice*). Keadilan distributif adalah keadilan yang ganjaran dan penghargaan yang setimpal terhadap perbuatan yang dilakukan seseorang, sedangkan keadilan korektif adalah keadilan yang menjunjung kesamaan kedudukan antara orang yang satu dengan yang lain.

Gagasan Aristoteles itu cukup rinci, meski tetap bisa dikatakan tidak bisa membidik satu titik saja. Meski begitu, pemikiran Aristoteles mempengaruhi pandangan berbagai filsuf sesudahnya. Salah satu 'penerus'-nya adalah **Thomas Aquinas (1225-1275)**, yang memaknai keadilan secara metafisik. Uraian tentang keadilan mengikuti alur pemikiran Aristoteles, tentu dengan beberapa modifikasi, misalnya konsep keadilan komutatif yang lebih luas pemahamannya dibanding keadilan korektif dari Aristoteles.<sup>25</sup> Pandangan Thomas Aquinas mengenai keadilan adalah: "*Justice is the steady and lasting willingness to give to others what they are entitled to*".<sup>26</sup> Keadilan adalah keutamaan yang menentukan bagaimana hubungan orang dengan orang lain dalam hal *iustum*, yakni mengenai apa yang sepatutnya bagi orang lain menurut sesuatu

---

<sup>24</sup> Lihat uraian tentang hal ini misalnya: Edward Clayton, "Aristotle: Politics," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/aris-poll/>, diakses pada 25 Februari 2012, pukul 10.35 WIB.

<sup>25</sup> Lihat: John Finnis, "Aquinas' Moral, Political, Legal Philosophy," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/#Jus>, diakses pada 25 Februari 2012, pukul 10.57 WIB.

<sup>26</sup> *Id.*

kesamaan proporsional (*aliquod opus adaequatum alteri secundum aliqueum aequalitatis modum*). Keadilan menurut Thomas Aquinas dibagi menjadi 3 (tiga) yaitu<sup>27</sup>:

- i. Keadilan distributif (*iustitia distributiva*) menyangkut hal-hal umum, seperti jabatan, pajak dsb. Hal-hal ini harus dibagi menurut kesamaan geometris;
- ii. Keadilan tukar-menukar (*iustitia commutativa*) menyangkut barang yang ditukar antara pribadi seperti jual-beli dsb. Ukurannya bersifat aritmetis. Tentang keadilan balas dendam (*iustitia vindicativa*) tidak dibicarakan oleh Thomas Aquinas secara eksplisit. Kiranya keadilan ini termasuk keadilan tukar-menukar;
- iii. Keadilan legal (*iustitia legalis*) menyangkut keseluruhan hukum, sehingga dapat dikatakan bahwa kedua keadilan tadi terkandung dalam keadilan legal ini. Termasuk pula keadilan legal ialah pandangan yang bijaksana atas perkara-perkara hukum. Keadilan legal ini menuntut supaya orang tunduk pada semua undang-undang, karena undang-undang itu menyatakan kepentingan umum. Maka keadilan legal ini disebut juga keadilan umum (*iustitia generalis*).

Tampak bahwa pandangan Aquinas di atas mengikuti pandangan Aristoteles tentang makna keadilan. Misalnya seperti konsep kesamaan geometris yang artinya kesamaan berdasarkan kedudukan atau bakat yang dimiliki seseorang, serta konsep aritmetis yang tidak memperhatikan kedudukan atau bakat melainkan memperhatikan kesetaraan perbuatan yang dilakukan oleh seseorang.

Dalam arti tertentu, kedua pemikir tidak terlalu menekankan perbedaan antar manusia, dan menerima masyarakat sebagai bagian tak terpisahkan dari manusia. Baru pada jaman yang lebih modern, perbedaan antar manusia dan makna masyarakat mulai bergeser. Hal ini antara lain tampak dalam pandangan **Thomas Hobbes (1588-1679)**. Pemahamannya tentang keadilan berangkat dari pandangan ilmiahnya tentang negara dan hukum. Menurut Hobbes, manusia sejak zaman purbakala seluruhnya dikuasai oleh nafsu-nafsu alamiah untuk memperjuangkan kepentingannya sendiri. Supaya tidak terjadi perang semua melawan semua (*bellum omnium contra omnes*) maka diciptakan suatu aturan hidup bersama yang didasarkan pada hukum-hukum alam (*leges naturals*). Hukum alam ini adalah petunjuk yang harus diikuti jika tujuan hendak dicapai, seperti: Carilah damai, serahkanlah hak aslimu; berlakulah terhadap orang lain sebagaimana kau ingin orang lain berlaku terhadapmu; tepatilah janji-janjimu, dst. Petunjuk yang disebut terakhir adalah prinsip penting yang menjadi dasar pembentukan kontrak antar individu untuk membentuk suatu hidup bersama yang teratur. Persetujuan inilah yang menjadi asal muasal negara.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Supra note. 3.*, hlm. 42-43.

<sup>28</sup> *Supra note. 3.*, hlm. 65-66.



Konsep pembentukan negara menurut Hobbes menegaskan bahwa perjanjian itu tidak diadakan antara individu-individu dengan negara, melainkan antara individu-individu itu sendiri. Negara adalah hasil dari persetujuan (perjanjian) yang dibuat. Jadi menurut Hobbes, negara tidak terikat dan tidak dapat melanggar persetujuan pula. Individu telah menyerahkan semua haknya kepada negara dan negara tidak mempunyai kewajiban apapun yang dapat dituntut oleh individu.<sup>29</sup> Konsepsi inilah yang menjadi landasan pemikiran negara dan hukum Thomas Hobbes, yaitu negara yang memiliki kekuasaan dan wewenang mutlak.

Apa yang dipandang adil oleh Hobbes adalah yang sesuai dengan hukum yang berlaku.<sup>30</sup> Hukum yang berlaku adalah hukum yang dibuat oleh negara. Keadilan menurut Hobbes adalah setiap undang-undang yang dibuat sudah adil dengan sendirinya karena apa yang dimaksud adil didefinisikan sama dengan undang-undang. Seperti yang dikutip oleh Franz Magnis-Suseno, Thomas Hobbes menyatakan: "Apa yang harus dianggap pencurian, pembunuhan, zinah, dan ketidakadilan terhadap seorang warga negara tidak ditentukan oleh hukum alamiah, melainkan oleh hukum negara".<sup>31</sup>

Makna keadilan menurut Hobbes yang didasarkan pada uraian-uraian di atas kira-kira bisa diringkas begini. Pengandaian Hobbes tentang kondisi alamiah manusia yang menjadi serigala bagi manusia yang lainnya menghasilkan pandangan bahwa untuk itu manusia harus berupaya keras untuk menciptakan kedamaian. Dan untuk mencapai kondisi damai tersebut, manusia harus dapat memanfaatkan upaya dan sarana apa pun, termasuk menjalankan perang apabila diperlukan untuk mempertahankan diri. Dari pandangan tersebut, muncul semacam 2 bentuk aturan. Yang pertama yaitu hukum dasar alam (*fundamental law of nature*) untuk mengupayakan kedamaian. Yang kedua yaitu hak alami (*the sum of the right of nature*) untuk mempertahankan diri dengan cara apa pun.<sup>32</sup> Keberadaan hukum dasar alam tersebut kemudian memunculkan keharusan bagi manusia untuk melaksanakan persetujuan (*covenant*) seperti yang telah disebut sebelumnya. Dari hukum alam lalu: "*consisteth the fountain and original of justice*" dan "*when a covenant is made, then to break it is unjust: and the definition of injustice, is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust, is just*".<sup>33</sup> Apa yang

---

<sup>29</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik; Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003, hlm.207.

<sup>30</sup> Ali Muhayyar, "Superioritas Wakil Rakyat; Hak dan Kewajiban Wakil Rakyat Menurut Thomas Hobbes," <http://poetraboemi.wordpress.com/2008/03/04/superioritas-wakil-rakyat-hak-dan-kewajiban-wakil-rakyat-menurut-thomas-hobbes/>, diakses pada 18 Januari 2012, pukul 09.44 WIB.

<sup>31</sup> *Supra note*. 11., hlm. 208-210.

<sup>32</sup> Lihat: Michael Curtis, *The Great Political Theories, Volume 1: From Plato and Aristotle to Locke and Montesquieu*, New York: Avon Books. 1981, page. 336.

<sup>33</sup> *Id.*, page. 337-338.

disebut sebagai adil adalah yang sesuai dengan persetujuan yang tertuang ke dalam kontrak pembentukan negara. Mematuhi atau melaksanakan persetujuan tersebut sama dengan mematuhi aturan negara. Jadi keadilan adalah sama dengan melaksanakan aturan negara.

Dari para pemikir ini tampak bahwa tidak gampang merumuskan dan membidik substansi keadilan. Ada keragaman yang tergantung pendekatan dan paradigma filosofis yang mendasarinya, terutama pandangan tentang manusia. Berdasarkan 'keragaman' itu, **John Rawls (1921-2002)** menawarkan jalan keluar. Baginya, keaburan substansi keadilan bisa didekati dengan prosedur yang tepat. Karena itu, ia menggagas prinsip-prinsip bagi tercapai suatu keadilan yang ia tuangkan ke dalam 2 (dua) prinsip utama, yaitu<sup>34</sup>:

- i. **First Principle:** *Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all;*
- ii. **Second Principle:** *Social and economic inequalities are to satisfy two conditions:*
  - *They are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity;*
  - *They are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle).*

Prinsip-prinsip keadilan tersebut dengan kata lain dapat dirangkum sebagai berikut. Prinsip pertama (*first principle*) berfokus mengenai hak dan kebebasan. Prinsip kedua dibagi menjadi 2 jenis lagi. Yang pertama bicara tentang kesempatan (*fair equality of opportunity*) dan yang kedua (*difference principle*) memiliki fokus utama pada masalah pendapat dan kesejahteraan.<sup>35</sup>

Keadilan, yang ditopang oleh prinsip-prinsip utama di atas, menurut John Rawls dimaknai sebagai *fairness* yang bisa dipenuhi apabila manusia kembali kepada posisi asal (*original position*). Posisi ini sebenarnya merupakan posisi yang hipotetif atau fiktif, namun pengandaian posisi ini diperlukan agar jangan sampai prinsip-prinsip keadilan yang dicari dicampuri dengan pertimbangan-pertimbangan yang tidak jujur.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Leif Wenar, "John Rawls," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/rawls/#TwoPriJusFai>, diakses pada 26 Februari 2012, pukul 22.01 WIB.

<sup>35</sup> Henry S. Richardson, "John Rawls," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/rawls/#SH2d>, diakses pada 26 Februari 2012, pukul 22.19 WIB.

<sup>36</sup> *Supra note*. 3., hlm. 197-198. Mengutip dari Theo Huijbers, syarat-syarat yang harus dipenuhi agar dapat sampai kepada posisi asli tersebut adalah:

1. Diandaikan bahwa tidak diketahui, manakah posisi yang akan diraih seorang pribadi tertentu di kemudian hari. Tidak diketahui manakah bakatnya, intelegensinya, kesehatannya, kekayaannya, rencana hidupnya, keadaan psikisnya. Juga tidak diketahui apakah ia akan termasuk generasi tua atau muda, dan manakah situasi sosial, politik, ekonomis, budaya masyarakat di mana ia akan hidup. Justru karena abstraksi dari segala sifat individualnya orang mampu untuk sampai pada suatu pilihan yang unanimitas tentang prinsip-prinsip keadilan;

Lebih lanjut, makna *justice as fairness* dengan bertumpu pada *original position* tersebut diwujudkan dengan keadilan yang bersifat prosedural artinya keadilan yang harus didasarkan pada cara-cara yang dapat mencapai persetujuan semua dan bukan berdasarkan nilai-nilai tertentu.<sup>37</sup> Keadilan prosedural ini bukan berarti menafikan nilai-nilai dasar moral substansial, tapi justru mengangkat substansi nilai tentang kebersamaan yaitu hak segenap orang sebagai manusia. Jadi keadilan mengandung suatu *equal concern* dan *respect*.<sup>38</sup>

Prinsip keadilan John Rawls menetapkan posisi untuk melindungi pihak-pihak yang paling kurang beruntung di masyarakat. Kebebasan-kebebasan dasar harus didistribusikan setara dan tidak boleh dikorbankan demi pencapaian ekonomi. Jika penghasilan dan status sosial, kekuasaan dan privilese terdistribusikan dengan tidak setara, maka distribusi tidak setara tersebut diperbolehkan hanya jika menjadikan kondisi pihak yang kurang beruntung lebih baik dari kondisi sebelumnya.<sup>39</sup>

Tawaran teoretis Rawls mendapat sambutan hangat, meski tidak sedikit yang mengkritiknya. Beberapa mengatakan bahwa keadilannya terlalu prosedural, atau terlalu liberal, atau masih kurang mengakomodasi keragaman seperti yang dikatakan oleh Michael Walzer. Kritik lain mengatakan bahwa pengandaian orang bisa masuk ke posisi asali (*original position*) terlalu berlebihan atau terlalu ideal, mengingat tidak banyak orang yang bisa ambil jarak, dan menanggalkan, kepentingan-kepentingannya.

Dalam wacana keadilan prosedural ini, muncul juga pemikir yang melihat keadilan dari cakrawala hukum, dengan pengandaian bahwa hukum yang dibangun berdasar prosedur yang tepat akan mengarahkan orang ke keadilan. Salah satu pemikir itu adalah **Ronald Dworkin (1931-sekarang)**.

- 
2. Diandaikan bahwa prinsip-prinsip keadilan dipilih dengan semangat keadilan, yakni dengan kesediaan untuk tetap berpegang pada prinsip-prinsip yang telah dipilih. Sikap ini perlu oleh karena sasaran-sasaran individual yang dituju harus dibagi rata antara banyak orang, dan pasti tidak semua orang akan menerima apa yang mereka inginkan. Sikap ini sebenarnya bertepatan dengan sikap rasional yang dapat diharapkan dari seorang yang bijaksana. Seorang bijaksana akan mengerti bahwa semua orang sungguh-sungguh berusaha memperhatikan kepentingan bersama secara dewasa. Ia tidak akan merasa iri hati terhadap orang lain, sekurang-kurangnya tidak selama perbedaan antara dia dan orang-orang lain tidak melampaui batas-batas tertentu;
  3. Diandaikan bahwa tiap-tiap orang pertama-tama suka mengejar kepentingan individualnya dan baru kemudian kepentingan umum. Hal ini wajar oleh karena orang ingin berkembang sebagai pribadi dan ingin memperhatikan kepentingan orang-orang yang dekat, yakni anak cucu. Seandainya seorang tidak peduli mengenai diri sendiri, pasti akan dicari keuntungan pertama-tama bagi sanak saudaranya. Dalam menentukan prinsip-prinsip keadilan kecenderungan manusia ini harus diperhatikan juga. Lihat: *Supra note. 1.*, hlm. 198.

<sup>37</sup> Franz Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 2005, hlm. 211.

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> *Supra note. 1.*, hlm. 61-62.

Menurut Ronald Dworkin keadilan dimaknai sebagai suatu kesetaraan atau kesederajatan (*egalitarian*). Seperti yang diungkapkan oleh Ingrid Robeyns tentang teori keadilan Ronald Dworkin ini bahwa<sup>40</sup>: *“Egalitarian justice theory starts from the meta-principle of equal respect and concern, which he then develops in the principles that the distribution of burdens and benefits should be sensitive to the ambitions that people have but should not reflect the unequal natural endowments with which individuals are born”*.

Makna keadilan menurut Ronald Dworkin adalah pembagian sumber daya yang setara bagi semua orang (*equality of resources*). Dasar pemikiran dari *equality of resources* ini adalah: *“No person should have a smaller share of resources than another except as a result of the life-style choices that he or she makes”*.<sup>41</sup> Pandangan Ronald Dworkin termasuk ke dalam konteks penyediaan *social minimum*. Seperti yang diungkapkan oleh Stuart White: *“Up to this point, Dworkin’s theory is strikingly similar to that of the left-libertarians we discussed above: he is, in effect, asserting the right of each person to an equal, marketable share of society’s stock of inherited resources”*.<sup>42</sup>

Ronald Dworkin juga memberikan pandangannya tentang perbedaan antara “argumen prinsip” (*argument of principles*) dan “argumen kebijakan” (*argument of policies*). Tentunya pandangan ini dibentuk dalam kerangka pemberlakuan aturan hukum positif pada suatu kasus konkret. Argumen kebijakan adalah argumen yang dapat dipertanggungjawabkan dengan menunjukkan manfaatnya bagi komunitas politik secara keseluruhan, artinya argumen ini berdasarkan pada kepentingan kolektif masyarakat. Sementara yang dimaksud dengan argumen prinsip adalah argumen (hakim) yang membenarkan keputusan karena pada esensinya menghormati atau melindungi hak individu atau kelompok.<sup>43</sup> Argumen kebijakan mendasarkan diri pada kemanfaatan kolektif, sedangkan argumen prinsip berangkat dari perlindungan hak dari para pihak. Jadi keadilan menurut pembedaan prinsip ini adalah yang memperhatikan baik argumen kebijakan maupun argumen prinsip.

Gagasan keadilan menurut Dworkin tak lepas dari pengaruh filsafat liberalisme. Dari kacamata filsafat politik dapat diketahui bahwa: *“Dworkin, for example, claims justice is the essential motif of liberalism and that the state’s duty is to ensure a just and fair opportunity for all to compete and flourish in a civil society. That may require active state intervention in some areas – areas that classical liberals would reject as being inadmissible in a free economy”*.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Ingrid Robeyns, “The Capability Approach,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/capability-approach/>, diakses pada 18 Januari 2011, pukul 21.34 WIB.

<sup>41</sup> Stuart White, “Social Minimum,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/social-minimum/#2.4>, diakses pada 18 Januari 2011, pukul 23.15 WIB.

<sup>42</sup> Lebih lengkap lihat: *Id.*

<sup>43</sup> Andre Ata Ujan, *Filsafat Hukum; Membangun Hukum, Membela Keadilan*, Yogyakarta: Kanisius, 2009, hlm. 163-164.

<sup>44</sup> Alexander Moseley, “Political Philosophy,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/polphil/>, diakses pada 27 Februari 2012, pukul 00.27 WIB.

Dari pendapat tersebut terlihat adanya distingsi antara konsep liberal klasik dan liberal modern. Yang pertama menekankan pada kesempatan, kesetaraan, dan *fairness*, sedangkan yang terakhir menilai justru kesetaraan tidak mungkin terwujud karena masing-masing individu memiliki bakat dan motivasi yang berbeda-beda.<sup>45</sup> Keadilan menurut Dworkin adalah penyediaan sarana, pra-sarana dan akses bagi masyarakat dengan didasarkan pada kesetaraan kesempatan, tanpa memandang “*the genetic luck*” yang menghasilkan “*the different talents*” dan “*the different ambitions*”.<sup>46</sup>

Pemikir lain yang mencoba membidik keadilan dari latar-belakang hukum adalah **H.L.A. Hart (1907-1992)**. Baginya, keadilan bisa dirumuskan dalam prinsip: “*Treat like cases alike and different cases differently*”.<sup>47</sup> Makna ini dikatakan Hart sebagai *prima facie* bagi manusia. Terdapat 2 (dua) bagian yang menjadi struktur dari keadilan menurut Hart yaitu<sup>48</sup>:

- i. *A uniform or constant feature, summarized in the precept: “Treat like cases alike” and;*
- ii. *A shifting or varying criterion used in determining when, for any given purpose, cases are alike or different.*

Keadilan di sini bagi Hart tertuang di dalam suatu kriteria-kriteria atau standar yang formal untuk menerapkan aturan hukum yang sama bagi suatu kasus yang sama. Ia mengatakan: “*In this respect justice is like the notions of what is genuine, or tall, or warm, which contain an implicit reference to a standard which varies with the classification of the things to which they are applied*”.<sup>49</sup>

Hart juga merumuskan suatu pendapat tentang hubungan antara makna keadilan dan keadilan (kesejahteraan) sosial. Dalam hubungan ini, bagi Hart, hukum memiliki peranan utama untuk menyediakan suatu kebaikan bersama (*public good* atau *common good*). Hart mengatakan: “*Very few social changes or laws are agreeable to or advance the welfare of all individuals alike. Only laws which provide for the most elementary needs, such as police protection or roads, come near to this*”.<sup>50</sup> Menurut pendapat tersebut, dan masih kaitannya dengan keadilan sosial, secara lebih tegas Hart pun mengatakan bahwa: “*Whether this is true or not, it seems clear that justice in this sense is at least a necessary condition to be satisfied by any legislative choice which purports to be for the common good*”.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Pembahasan mengenai hal ini lihat: *Id.*

<sup>46</sup> Lihat lebih lengkap: Kasper Lippert-Rasmussen, “Justice and Bad Luck,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/justice-bad-luck/>, diakses pada 27 Februari 2012, pukul 00.46 WIB.

<sup>47</sup> H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Walton Street, Oxford: Oxford University Press, 1961, page. 155.

<sup>48</sup> *Id.*, page. 156.

<sup>49</sup> *Id.*

<sup>50</sup> *Id.*, page. 162.

<sup>51</sup> *Id.*, page. 163.

Bangunan makna keadilan menurut Hart seperti yang diuraikan di atas tidak terlepas dari sudut pandangnya tentang hukum terutama sumber hukum. Menurut Hart, hukum berasal dari 2 jenis kaidah, yaitu kaidah primer sebagai aturan yang berisi ketentuan apa yang harus dan tidak boleh dilakukan oleh subjek hukum, dan kaidah sekunder yang menjadi syarat bagi berlakunya kaidah primer. Kaidah sekunder terdiri atas aturan pengenal (*rules of recognition*), aturan perubahan (*rules of change*), dan aturan penyelesaian masalah (*rules of adjudication*). Sehingga bagi Hart: “*Those rules of behavior which are valid according to the system’s ultimate criteria of validity must be generally obeyed, and ... its rules of recognition specifying the criteria of legal validity and its rules of change and adjudication must be effectively accepted as common public standards of official behavior by its officials*”.<sup>52</sup> Jadi, keadilan adalah pelaksanaan kaidah-kaidah dan aturan-aturan hukum sebagai bagian dari suatu tatanan hukum yang berlaku. Secara keseluruhan nampak bahwa dasar pemikiran Hart tentang makna keadilan ada di bawah payung nuansa aliran positivisme hukum.

Dari pelbagai pandangan dan gagasan mengenai keadilan di atas, sekiranya di sini dapat dirumuskan benang merah mengenai makna keadilan. Secara garis besar, makna keadilan dapat dibagi menjadi 2 unsur, yaitu unsur formal dan unsur substansial. Kedua macam unsur tersebut lalu memiliki bagian-bagian yang saling melengkapi. *Unsur formalnya* terdiri dari (a) sesuai dan atau memenuhi aturan hukum yang berlaku; (b) aturan tersebut mengupayakan, menjamin, dan menyediakan suatu relasi yang setara dalam bidang-bidang kehidupan ekonomi, sosial, politik, budaya, teknologi dsb; (c) kesetaraan dibangun untuk mengatasi hambatan-hambatan alami yang mengakibatkan individu tidak mampu mengembangkan diri; (d) aturan tersebut berwujud sebagai suatu prosedur-prosedur; (e) terdapat suatu ketergantungan dan atau pengaruh dari otoritas pembentuk aturan; dan (f) apa yang dimaknai sebagai keadilan sifatnya dinamis dan tidak mapan. Kemudian, *unsur substansialnya* terdiri dari (a) keadilan lahir sebagai keutamaan sikap dasar; (b) memiliki bobot etis dan moral; (c) diterima secara umum sebagai suatu kebaikan bagi individu lain atau kelompok; (d) memberikan apa yang layak diterima seseorang atas hasil usahanya; dan (e) membuka akses dan partisipasi bagi tiap-tiap individu.

Dapat dikatakan bahwa apa yang disebut dengan adil atau keadilan adalah gagasan dan sikap yang didasarkan pada kehendak untuk kebaikan hidup bersama (*bonum commune*). Keadilan itu terbentuk dari unsur formal dan unsur substansial seperti yang ditunjukkan di atas. Keadilan bukan hanya soal memberikan apa yang seharusnya

---

<sup>52</sup> Leslie Green, “Legal Positivism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/legal-positivism/>, diakses pada 27 Februari 2012, pukul 19.54 WIB.

layak di terima orang lain, tapi juga tentang seruan dan keyakinan akan adanya tanggung jawab moral untuk mengisi ruang kehidupan bersama dengan solidaritas dan kemartabatan.

## 2. Keadilan Sosial

Dalam perbincangan tentang keadilan, keadilan sosial adalah biasanya dipahami sebagai salah satu bagian atau jenis dari ragam keadilan yang ada. Memang, kata “sosial” di dalam kata keadilan sosial memiliki beragam makna. Oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia, misalnya, sosial diartikan dengan: berkenaan dengan masyarakat atau suka memperhatikan kepentingan umum.<sup>53</sup> *Black’s Law Dictionary* mengartikan keadilan sosial (*social justice*) sebagai: “Justice that conforms to a moral principle, such as that all people are equal”.<sup>54</sup> Makna “sosial” yang lain adalah: “The idea of creating a society or institution that is based on the principles of equality and solidarity, that understands and values human rights, and that recognizes the dignity of every human being”.<sup>55</sup>

Dari sudut lain, makna sosial di belakang kata keadilan dapat dilihat sebagai petunjuk bahwa keadilan sosial bukanlah masalah moral individu, tetapi masalah sosial, yakni terkait dengan persoalan-persoalan struktural yang bersifat impersonal. Artinya pelaksanaan keadilan sosial tidak ditentukan oleh kehendak baik-buruk individu tertentu, tetapi bergantung kepada struktur-struktur kekuasaan yang ada dalam masyarakat, seperti struktur ekonomi, politik, dan budaya.<sup>56</sup> Keadilan sosial menuntut bahwa manfaat-manfaat sosial yang tersedia di masyarakat harus didistribusikan sedemikian rupa sehingga menyentuh anggota masyarakat yang paling kurang beruntung.<sup>57</sup>

Meski begitu, mengingat keberagaman ‘tafsir’ atas hubungan individu dengan masyarakat, ada sebagian orang yang menolak pemahaman keadilan sosial sebagai jenis keadilan tersendiri. Contoh beberapa pemikir yang menolak konsep adanya keadilan sosial memang terkait dengan paradigma liberal mereka, seperti Friedrich von Hayek dan Robert Nozick.

---

<sup>53</sup> Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>, diakses pada 30 Januari 2012, pukul 17.16 WIB.

<sup>54</sup> *Supra note*. 54., page. 390.

<sup>55</sup> Wikipedia, The Free Encyclopedia, “Social Justice,” [http://en.wikipedia.org/wiki/Social\\_justice](http://en.wikipedia.org/wiki/Social_justice), diakses pada 30 Januari 2012, pukul 23.54 WIB.

<sup>56</sup> Y. Slamet Purwadi et.al., *Pendidikan Nilai Pancasila*, Bandung: Unpar Press, 2007, hlm. 139. Pemaknaan “sosial” di dalam keadilan sosial seperti ini tampak sejalan dengan pengertian keadilan sosial seperti yang diungkapkan oleh Franz Magnis-Suseno yang telah dijabarkan pula sebelumnya, atau lebih lengkap lihat: *Supra note*. 11.

<sup>57</sup> Seperti yang dinyatakan oleh A. Suryawasita, SJ dalam *Asas Keadilan Sosial*. Lihat: *Id.*, hlm. 147.

Kedua tokoh tersebut pada pokoknya berpendapat bahwa keadilan sosial adalah sebuah kesalahan konsep, suatu "*category mistake*". Argumen mereka adalah bahwa konsep keadilan sosial justru mengakibatkan suatu ketidakadilan. Menurut Hayek: "*The state ambition to realize 'social justice' implies a centralized authority making people do things they might not want to do, interfering with their freedom to do what they like with their resources*".<sup>58</sup> Dengan begitu bisa ditafsirkan bahwa keadilan sosial adalah suatu upaya penyediaan sumber daya yang dilakukan secara sengaja bagi kemaslahatan umum. Konsep keadilan sosial Hayek membedakan antara individu sebagai *agent*, dan masyarakat sebagai *society*. Bagi Hayek yang ada adalah hanya individu, sehingga baginya makna sosial adalah tiada. Dari sini bisa kita tafsirkan kembali bahwa pada keadilan sosial terdapat suatu *society* yang berbeda dengan individu perorangan, yang juga memiliki landasan eksistensi politik untuk terlibat dan bertindak.

Keadilan sosial menurut kacamata Robert Nozick juga tidak dapat diterima secara filosofis konseptual karena kebebasan individual-lah yang dapat menciptakan situasi yang adil. Pernyataan tersebut dibangun oleh Nozick berdasarkan tesis dasarnya berupa prinsip kepemilikan pribadi (*principle of self-ownership*) yang menyatakan bahwa kepemilikan pribadi seseorang harus dihormati dan orang seharusnya dibiarkan bebas untuk memanfaatkan kepemilikan pribadinya tersebut. Kepemilikan pribadi ini dalam pandangan Nozick sifatnya absolut maka orang bebas untuk memanfaatkan seturut kepentingan dan keinginan pribadinya.<sup>59</sup> Dikotomi antara individu dan masyarakat pada gagasan Nozick ini tampak mirip dengan yang muncul dari gagasan Hayek sebelumnya. Hal ini sekiranya dapat dipahami karena pandangan filsafat yang menguasai pemikiran mereka adalah libertarianisme *laissez-faire*. Mereka pada pokoknya menolak segala bentuk intervensi kebijakan negara terhadap hak individu yang bermaksud untuk redistribusi sumber daya bagi masyarakat atau dapat dikatakan bahwa: "*Justice is simply about respecting people's property rights, about leaving people free to do what they like with what theirs*".<sup>60</sup> Biarkan masyarakat berjalan apa adanya seturut kebebasan atas hak dan kepemilikan pribadi masing-masing individunya, dan kondisi keadilan akan tercipta dengan sendirinya di masyarakat tersebut.

Di lain pihak, jika didekati dari makna keadilan yang tidak lepas dari sifat relasionalnya, pendekatan yang ditawarkan Amartya Sen bisa cukup membantu. Dalam karyanya yang berjudul *The Idea of Justice*, Sen memaparkan konstelasi jenis-jenis keadilan, yang dapat dibedakan menjadi 2 (dua) jenis pendekatan, yaitu<sup>61</sup>:

---

<sup>58</sup> Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Student and Politicians*, Cambridge: Polity, 2006, page. 19.

<sup>59</sup> *Id.*, page. 30-38.

<sup>60</sup> *Id.*, page. 34.

<sup>61</sup> Lihat: Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, page. 5-17.



1. Pendekatan transendental (*transcendental institutionalism*)

Menurut pendekatan ini, identifikasi tentang keadilan adalah dengan mencari dan menetapkan karakteristik sosial yang adil untuk kemudian membentuk sebuah pranata atau institusi sosial yang mampu menegakkan prinsip-prinsip moral. Pendekatan semacam ini berpretensi untuk mencapai pengertian keadilan yang ideal atau dengan kata lain: *“The overall result was to develop theories of justice that focused on transcendental identification of the ideal institutions”*.<sup>62</sup> Jenis keadilan yang dihasilkan dari pendekatan ini adalah jenis yang menyusun konsep-konsep struktur sosial agar tercipta suatu keadilan, misalnya teori keadilan dari Thomas Hobbes dan John Rawls;

2. Pendekatan perbandingan realita (*realization-focused comparison*)

Upaya yang dilakukan pendekatan ini untuk merumuskan makna keadilan adalah tidak dengan jalan merumuskan karakteristik sosial dan membentuk institusi-institusi sosial. Melalui pendekatan ini, keadilan pertama-tama dilihat dari segi kenyataan, yaitu kondisi sesungguhnya terjadi di masyarakat. Ternyata pada tataran realita yang ada adalah suatu kondisi masyarakat yang tidak adil sehingga keadilan adalah usaha untuk membongkar atau merubah tatanan yang tidak adil tersebut. Usaha tersebut dilakukan seturut pandangan, kepercayaan, dan kemampuan dari masing-masing komunitas yang mengidamkan keadilan. Maka dengan pendekatan ini: *“Importance must be attached to the starting point, in particular the selection of some questions to be answered (for example, ‘how would justice be advanced?’), rather than others (for example, ‘what would be perfectly just institutions?’)”*.<sup>63</sup> Gagasan tentang keadilan seturut pendekatan ini misalnya seperti yang diungkapkan oleh tokoh utilitarian Jeremy Bentham, John Stuart Mill, dan juga tokoh sosialis seperti Karl Marx.

Keadilan sosial sebagai salah satu jenis keadilan yang telah sempat singgung nampaknya memiliki kaitan dengan konstelasi keadilan menurut Sen di atas. Keadilan sosial seharusnya didekati melalui kedua jenis pendekatan tersebut. Efek dari gagasan ini adalah bahwa keadilan sosial memiliki “materi” dan “bentuk”-nya. Materi yang dimaksud adalah seperti yang diungkapkan oleh pendekatan yang ke-2 (perbandingan realita), sedangkan bentuk dipahami berdasarkan pendekatan yang pertama.

Terkait dengan materi keadilan itu, gagasan R. G. Peffer, yang melakukan analisis terhadap konsep-konsep Marxisme dan kaitannya dengan keadilan sosial, bisa

---

<sup>62</sup> *Id.*, page. 6.

<sup>63</sup> *Id.*, page. 9.

memberi gambaran. Ia memberikan rumusan tentang makna “sosial” dalam keadilan sosial sebagai berikut<sup>64</sup>:

- i. Everyone’s security rights and subsistence rights shall be respected;*
- ii. There is to be a maximum system of equal basic liberties, including freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person along with the right to hold (personal) property; and freedom from arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law;*
- iii. There is to be (a) a right to an equal opportunity to attain social positions and offices and (b) an equal right to participate in all social decision-making processes within institutions of which one is a part;*
- iv. Social and economic inequalities are justified if, and only if, they benefit the least advantaged, consistent with the just savings principle, but are not exceed levels that will seriously undermine equal worth of liberty or the good of self-respect.*

Sementara itu, tekanan pada bentuk, tampak dalam rumusan yang ditawarkan Franz Magnis-Suseno. Baginya, makna “sosial” pada kata keadilan sosial adalah berkenaan dengan struktur, maksudnya persoalan keadilan sosial adalah persoalan struktur di dalam masyarakat. Dengan ini, beliau membedakan antara keadilan sosial dan keadilan individual. Yang terakhir dimaksud olehnya sebagai keadilan yang tidak terkait dengan struktur di masyarakat namun terkait dengan kebebasan individual.<sup>65</sup> Hal yang kurang lebih mirip dikatakan juga oleh Konferensi Nasional Uskup-uskup Katolik atau *Pastoral Letters on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy (The Bishop Letter)*, yang memaknai keadilan sosial sebagai keadilan yang mensyaratkan masyarakat untuk berpartisipasi di dalam penciptaan demi kebaikan bersama. Keadilan sosial juga mensyaratkan masyarakat memungkinkan dirinya untuk bertindak demikian.<sup>66</sup>

Sementara itu, dari perspektif kemajemukan identitas dalam masyarakat, Nancy Fraser, juga memaparkan makna keadilan sosial secara cukup komprehensif. Dalam karyanya *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, Fraser menjelaskan konstelasi klaim keadilan sosial yang umumnya dimengerti saat ini. Menurutnya, dimensi keadilan sosial mengacu pada 2 (dua) hal yaitu masalah redistribusi dan masalah pengakuan. Kecenderungan yang muncul di dalam perkembangan gagasan sosial-politik adalah memisahkan dan membedakan kedua jenis pandangan tersebut satu sama lain. Politik redistribusi berfokus pada masalah ketidakadilan dalam kerangka sosial-ekonomi dan ketidakadilan tersebut berakar pada struktur ekonomi di masyarakat. Upaya untuk mengatasi persoalan ini mencakup program pemerataan pendapatan, pengaturan organisasi tenaga kerja, demokratisasi

---

<sup>64</sup> R. G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, page. 418.

<sup>65</sup> *Supra note.* 35., hlm. 151.

<sup>66</sup> *Supra note.* 1., hlm. 130.

prosedur pembentukan kebijakan penanaman modal, atau mengubah struktur ekonomi dasar lainnya.<sup>67</sup>

Politik pengakuan (*recognition*) memiliki sasaran ketidakadilan yang berada pada ranah budaya, yang dianggap mengakar pada masalah bercorak sosial seperti masalah perwakilan (*representation*), penafsiran (*interpretation*), dan komunikasi (*communication*). Upaya pengatasan masalah ketidakadilan menurut pandangan ini adalah penghormatan terhadap identitas dan produk budaya dari kelompok yang termarginalkan. Termasuk juga usaha untuk mengakui perbedaan budaya yang ada. Kesemuanya ini dilakukan seturut upaya perubahan radikal terhadap corak sosial yang telah ada yaitu transformasi bentuk dan cara perwakilan, penafsiran, dan komunikasi, sehingga dapat mengubah kesadaran masyarakat akan keberagaman identitas.<sup>68</sup>

Konstataasi Fraser akan keadilan sosial berlanjut pada tingkat analisis yang lebih tinggi. Fraser, setelah melihat kecenderungan dikotomi makna keadilan sosial, justru berpendapat sebaliknya. Baginya orientasi pemisahan antara politik redistribusi dan politik pengakuan tidaklah seharusnya dipandang sedemikian berbedanya. Oposisi biner yang terbentuk antara kedua jenis paradigma politik tersebut tak lain adalah sebuah *false-antithesis*. Dengan cermat Fraser menunjukkan bahwa sebagai persoalan praktis, setiap kasus ketidakadilan pastilah mengandung juga persoalan redistribusi dan pengakuan.<sup>69</sup> Daripada saling membedakan dan mengeksklusifkan diri, menurut Fraser, sebaiknya politik redistribusi dan pengakuan saling membentuk sintesa. Hasilnya adalah sebuah konsepsi baru yang Fraser sebut sebagai konsepsi bivalen (*bivalent conception of justice*). Terkait dua jenis paradigma politik yang dibahas, menurut Fraser: “A bivalent conception of justice encompasses both distribution and recognition without reducing either one of them to the other... a bivalent conception treats distribution and recognition as distinct perspectives on, and dimensions of, justice, while at the same time encompassing both of them within a broader, overarching framework”.<sup>70</sup>

Sekiranya terdapat 2 (dua) gagasan penting dari pemaparan Fraser. Pertama, bahwa keadilan sosial yang dilihat dari segi normatif-filosofis, isu sosial-teoritis, dan masalah praktis di dalamnya selalu terkandung sintesa antara usaha politik redistribusi dan politik pengakuan. Hematnya menurut Fraser: “No redistribution without recognition and

---

<sup>67</sup> Nancy Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, <http://www.intelligenceispower.com/Important%20E-mails%20Sent%20attachments/Social%20Justice%20in%20the%20Age%20of%20Identity%20Politics.pdf>, hlm. 6-7, diakses pada 27 Maret 2012, pukul 13.21 WIB.

<sup>68</sup> *Id.*

<sup>69</sup> *Id.*, hlm. 22.

<sup>70</sup> *Id.*, hlm. 30.

*no recognition without redistribution*". Contoh dari gagasan pertama ini tampak dari program kesejahteraan sosial yang biasanya menjadi ciri utama dari suatu negara kesejahteraan. Program kesejahteraan sosial memiliki sasaran misalnya kelompok miskin yang tidak hanya memerlukan bantuan material semata tapi juga sambutan dan keramahan dari lingkungan sosialnya (*public hostility*).<sup>71</sup> Selalu ada keterkaitan antara usaha pemerataan ekonomi dan pengakuan sosial. Sintesa keduanya justru akan lebih memaksimalkan kehadiran keadilan sosial terutama dari segi kehidupan praktis.

Gagasan penting yang kedua adalah konsep persamaan partisipasi (*parity of participation*). Berdasarkan konsep ini, keadilan (sosial) membutuhkan suatu pengaturan sosial yang memperbolehkan semua anggota masyarakat untuk berinteraksi satu sama lain sebagai kelompok.<sup>72</sup> Untuk itu diperlukan kondisi yang mendukung supaya hal tersebut tercapai yaitu:

1. *The distribution of material sources must be such as to ensure participants' independence and "voice";*
2. *Institutionalized cultural patterns of interpretation and evolution express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem.*

Kondisi pertama disebut oleh Fraser sebagai pra-kondisi objektif dari persamaan partisipasi. Kondisi pertama ini mencoba mengatasi masalah ketidak-merataan materi dan ketergantungan ekonomi yang menghalangi persamaan partisipasi. Kondisi kedua dinamakan Fraser sebagai kondisi "intersubjektif". Kondisi kedua ini lebih mengarahkan sasaran pada masalah tidak diakuinya nilai-nilai identitas tertentu. Karena itu dibutuhkan suatu pranata sosial yang menafsirkan dan mengevaluasi kondisi sosial, yang menunjukkan penghormatan pada segenap anggota masyarakat dan memastikan kesetaraan kesempatan untuk mencapai penghargaan sosial.<sup>73</sup>

Dengan memperhatikan bahwa makna keadilan sosial tampak lebih jelas, cukup menarik juga mencermati pemikiran Andrew Dobson. Dengan cukup rinci ia memberikan penjelasan tentang dimensi dari keadilan sosial. Pertanyaan-pertanyaan penting yang terkait dengan konsep keadilan sosial disajikan oleh Dobson pada bagian paling atas tiap kolom. Makna "sosial" kalau begitu adalah berkenaan dengan kelompok yang terkait dengan keadilan (*community justice*), struktur dasar dari pilihan tipe keadilan (*basic structure*), apa yang didistribusikan (*distribution*), bagaimana prinsip dari distribusi tersebut (*principle of distribution*); dan bagaimana hubungan antara satu

---

<sup>71</sup> *Id.*, hlm. 48.

<sup>72</sup> *Id.*, hlm. 30.

<sup>73</sup> *Id.*, hlm. 31.

pertanyaan dengan pertanyaan lain tersebut. Dalam membahas dimensi keadilan sosial Andrew Dobson menyajikan sebuah tabel berikut.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Andrew Dobson, *Justice and The Environment*, New York: Oxford University Press, 1998, page. 63

**Gambar 2: Tabel Dimensi Keadilan Sosial menurut Andrew Dobson**

What is the community justice?		What is the basic structure (the options)?	What is distributed?	What is the principle of distribution?
Dispensers <sup>a</sup>	Recipients <sup>b</sup>			
All human beings	PG HBs <sup>c</sup>	Impartial <sup>d</sup> -procedural <sup>e</sup> -universal <sup>f</sup>	Benefits and burdens	Needs
'Agent affected' <sup>g</sup>	PG HBs <sup>h</sup>	Impartial-procedural-particular <sup>i</sup>	Environmental goods/bads	Desert
	PG sentient	Impartial-consequentialists <sup>j</sup> -universal	Produced environmental goods	Entitlement-including compensation
	FG sentient	Impartial-consequentialists-particular	Unproduced environmental goods	Market value
	PG non-sentient	Substantive <sup>k</sup> -consequentialists-universal	Preconditional goods	Depends on the mode of production/good in question
	FG non-sentient	Substantive-consequentialists-particular	'Manna'	To the benefit of the least advantaged
	'Agent affected'	Substantive-procedural-particular		Equality
		Substantive-procedural-universal		Utility

Note: PG= present generation; FG= future generation; HBs= human beings.

<sup>a</sup> Dispensers of distributive justice;

<sup>b</sup> Recipients of distributive justice;

<sup>c</sup> Present generation human beings;

<sup>d</sup> That is, impartial between theories of the good;

<sup>e</sup> That is, procedural in respect of judging the justice of a given situation;

<sup>f</sup> That is, universal in respect of normative reach of a given theory of justice;

<sup>g</sup> That is, those connected to the agent in some way;

<sup>h</sup> Future generation human beings;

- i That is, particular in respect of the normative reach of a given theory of justice. Contrast with 'universal';*
- j That is, consequentialists in respect of judging the justice of a given situation. Contrast with 'procedural';*
- k That is, substantive in respect of having a theory of the good. Contrast with 'impartial'.*

## ***Gambar 2: Tabel Dimensi Keadilan Sosial menurut Andrew Dobson***

Tabel dimensi keadilan sosial di atas memperlihatkan dimensi keadilan sosial yang dituangkan ke dalam 4 (empat) macam pertanyaan, yang tampak di bagian paling atas tabel. Pertanyaan tersebut berkisar tentang apa atau siapa sasaran dari keadilan sosial, yang Dobson tuangkan dalam bentuk konsepsi *community justice*. Lantas Dobson juga menuangkan pertanyaan mengenai jenis prinsip yang digunakan sebagai dasar filosofis sosial dari *community justice* tersebut yang terdiri rangkaian *impartiality*, *proceduralism*, dan *universalism* dan juga rangkaian *substantiveness*, *consequentialism*, dan *particularism*. Masing-masing prinsip ini saling menjalin hubungan oposisi biner, seperti misalnya *universalism/particularism*, *proceduralism/consequentialism*, dan *impartiality/substantiveness*. Dobson mendasarkan penyusunan tabel dimensi keadilan sosial ini pada tesisnya bahwa keadilan sosial menyangkut soal distribusi “manfaat dan beban”, sehingga menurutnya adalah relevan untuk mengkategorisasi apa saja yang menjadi manfaat dan beban tersebut. Hal ini ia tuangkan ke dalam tabel tentang apa saja yang didistribusikan. Kemudian, pertanyaan akhir yang harus dijawab untuk melengkapi dimensi keadilan sosial adalah apa yang menjadi prinsip dari distribusi yang dilangsungkan. Prinsip tersebut adalah alasan mengapa dan untuk apa distribusi dilakukan. Ihwal ini dituangkan pada tabel prinsip distribusi tadi.

Jika membicarakan keadilan sosial dari sisi ‘materi,’ memang bisa dikatakan bahwa keadilan sosial berarti pembukaan dan perluasan akses bagi masyarakat atas sumber daya alam, ekonomi, sosial, politik dan budaya yang ada. Di dalam pandangan Frans Magniz-Suseno, sumber daya-sumber daya yang ada tersebut dimiliki dan dikuasai kelompok yang berkuasa dalam konteks struktur yang ada di masyarakat, seperti misalnya kelompok-kelompok elit ekonomi, kaum oligarki dan oknum-oknum penguasa pemerintahan. Keberadaan dan kebijakan yang dihasilkan struktur-struktur tersebut di masyarakat mampu mempengaruhi kehidupan masyarakat dan berdampak bagi kehidupan sosial banyak orang.

Selanjutnya, jika kemudian keadilan sosial yang dimaknai sebagai keadilan bagi mereka yang tidak berdaya disebabkan oleh struktur kemasyarakatan, salah satu contohnya adalah masalah kesenjangan kesejahteraan hidup antar lapisan masyarakat. Kembali merujuk kepada Frans Magniz-Suseno, contoh kondisi ketidakadilan tampak misalnya pada saat seorang majikan tidak mampu menaikan upah para pekerjanya karena struktur perekonomian yang tidak memungkinkannya untuk itu.<sup>75</sup> Di sini keadilan sosial memiliki kaitan erat dengan pemenuhan hak-hak yang dimiliki masyarakat terutama hak atas kesejahteraan hidup.

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa terdapat garis perbedaan antara keadilan sosial dan keadilan distributif. Masalah keadilan tidak hanya soal pembagian barang atau sumber daya kepada masing-masing individu. Persoalan keadilan juga menyentuh tataran komunitas yang lebih luas dibanding individu-individu sebagai target. Akses, partisipasi, dan pemberdayaan dalam dan bagi kehidupan manusia

---

<sup>75</sup> Lihat: *Supra note*. 11., hlm. 331-332.



adalah aspek-aspek yang tercakup pada kata 'sosial' yang mengikuti kata keadilan. Sekilas gagasan tersebut memiliki irisan konseptual dengan pendapat Amartya Sen mengenai pendekatan kapabilitas (*capability approach*) terhadap substansi keadilan. Menurut Sen, kebebasan sebagai materi dari keadilan, berkaitan erat dengan konsep kapabilitas, dan kebebasan itu sendiri di dalamnya terkandung aspek kesempatan.<sup>76</sup> Pendekatan kapabilitas adalah semacam elemen dasar dari keadilan. Dari pendekatan ini, keadilan dilihat tidak hanya sebagai hasil akhir, seperti misalnya keadaan seseorang untuk mampu menikmati kesejahteraan bagi dirinya, tapi keadilan lebih dipandang sebagai proses seseorang untuk mampu melakukan atau melaksanakan pekerjaan dan kesempatan yang tersedia.

Sementara itu, dalam konteks 'menciptakan' struktur, pandangan John Rawls tentang makna "sosial" dari keadilan sosial bisa memberi tambahan pemaknaan. Dia mengatakan bahwa "... *the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation*". Dalam pemahaman tentang keadilan seperti ini makna sosial berarti bahwa persoalan distribusi dari pelbagai sumber daya dilaksanakan berdasarkan proses legislasi parlementer, ketimbang konsekuensi dari struktur politik-sosial-ekonomi yang tidak kondusif. Keadilan bukan hanya ditegakkan jika semua manfaat didistribusikan secara merata, tetapi juga jika distribusi yang tidak merata itu berdampak memberi manfaat yang sama bagi semua orang, seperti tergambar dalam pernyataan John Rawls: "*Injustice, then, is simply inequalities that are not to the benefit of all*".<sup>77</sup>

Dalam hal ini bagi Rawls keadilan sosial memang tidak berbeda dari keadilan distributif,<sup>78</sup> dan jelas bahwa keadilan seharusnya diciptakan di dalam struktur masyarakat. Dengan teori keadilannya yang menyediakan prinsip-prinsip bagaimana struktur masyarakat tersebut dibangun, Rawls memiliki pendirian bahwa masing-masing individu tanpa terkecuali memiliki kebebasan atas hidupnya dan kebebasan tersebut beriringan pula dengan distribusi sumber daya yang *fair*. Ada sebuah keberpihakan untuk menciptakan situasi keadilan sosial di masyarakat dengan memperhatikan hak dan kepentingan individu. Individu diakui dan diperhatikan eksistensinya.

Pokok gagasan keadilan dari Rawls adalah menyediakan pelbagai kriteria-kriteria untuk membentuk masyarakat yang berkeadilan. Keseluruhan gagasan keadilan dibangun Rawls atas 2 (dua) ide dasar yaitu *original position* dan *veil of ignorance*. Komentar dan kritik terhadap ide keadilan Rawls di atas misalnya datang dari Will Kymlicka. Ia melihat adanya problem internal seputar pengaruh ketimpangan alamiah dan pilihan individu, yang terbuka lebar dari konstruksi prinsip keadilan Rawls.<sup>79</sup> Kymlicka sendiri memberikan semacam saran atas problem tersebut yaitu:

---

<sup>76</sup> Lihat: *Supra note*. 59., page. 231-235.

<sup>77</sup> *Id.*

<sup>78</sup> *Supra note*. 35., hlm. 152.

<sup>79</sup> Will Kymlicka, *Pengantar Filsafat Politik Kontemporer: Kajian Khusus atas Teori-Teori Keadilan*, terjemahan Agus Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 95.

1. Pemberian kompensasi untuk ketimpangan alamiah  
Pemberian kompensasi tidak hanya ditujukan untuk mengatasi ketimpangan sosial, namun juga bagi ketimpangan alamiah seseorang. Misalnya, seseorang yang dilahirkan dari kelas atau ras yang tidak beruntung. Mereka ini mempunyai hak untuk melakukan klaim kompensasi kerugian yang mereka alami;
2. Pemberian kompensasi untuk pilihan-pilihan orang  
Prinsip perbedaan yang menjadi salah satu prinsip dasar keadilan Rawls sesungguhnya tidak memperhatikan masalah yang mendalam soal konsekuensi dari pilihan individu yang harus ditanggung sendiri oleh individu yang melakukan pilihan.

Bagaimanapun ide keadilan dari Rawls mengusung cita-cita penting bagi perkembangan individu di dalam masyarakat supaya lebih adil. Pokok ide yang kurang lebih diadopsi oleh David Swift di dalam konsep keadilan yang berdasarkan "*mixed view*". Konsep ini menyatakan bahwa<sup>80</sup>:

*"People don't deserve to be rewarded differently for things (or circumstances) that are genuinely beyond their control, like being born clever or stupid, or into a wealthy or poor family. But they do deserve to be rewarded differently for things that are genuinely a matter of choice – which include things like how hard you work, or what job, from those available to you, you choose to do".*

Konsep "*mixed view*" tersebut menjadi jalan tengah antara "*conventional view*" yang memiliki pendirian bahwa seseorang layak untuk menghasilkan lebih karena bakat alamiah yang ada padanya dan "*extreme view*" yang menolak adanya ketimpangan alamiah sehingga semua orang seharusnya memperoleh hasil yang sama.<sup>81</sup>

Keadilan sosial sebaiknya dipahami sejalan dengan konsep "*mixed view*" di atas. Dari konsep tersebut dimunculkan sikap yang rasanya lebih adil dengan tidak memperlakukan seseorang berbeda karena pengaruh-pengaruh di luar kontrol orang tersebut, misalnya akibat cacat alamiah, keluarga yang miskin atau kesenjangan sosial. Hal ini sesuai dengan gagasan keadilan sosial sebagai suatu upaya untuk mengubah struktur masyarakat agar lebih adil dan tidak menyerahkan seluruh proses dan kebijakan pembangunan sosial kepada pasar. Situasi dan dinamika kehidupan masyarakat tidak begitu saja diserahkan pada suatu "*invisible hands*" yang akan mengatur distribusi sumber daya dan penghasilan yang ada di masyarakat. Untuk itu diperlukan suatu otoritas yang berwenang untuk mengupayakan struktur kemasyarakatan agar lebih berimbang dan dirasakan adil.

Berangkat dari pendapat di atas, maka diperlukan suatu konsep negara yang mampu untuk merespon dan menyelenggarakan kehidupan sosial yang adil. Tak ayal lagi konsep yang sesuai untuk itu adalah konsep negara kesejahteraan (*welfare state*). Tipe

---

<sup>80</sup> *Supra note.* 76., page. 42.

<sup>81</sup> *Id.*, page. 41-42.

negara ini menjamin kesejahteraan bagi masyarakatnya dengan cara menyusun suatu program kesejahteraan sosial, yang misalnya antara lain<sup>82</sup>:

1. Melindungi orang-orang terhadap resiko bekerjanya industri modern seperti kecelakaan perburuhan;
2. Jaminan penghasilan minimum, juga karena sakit, kehilangan pekerjaan dan masa tua;
3. Menyediakan sarana yang dibutuhkan oleh setiap orang agar dapat berfungsi dengan baik dalam masyarakat, seperti perumahan, pendidikan dan kesehatan;
4. Memajukan kesejahteraan individu, seperti penyaluran aspirasi politik, kebudayaan, olahraga dan sebagainya.

Konsep negara kesejahteraan ini menyebabkan hal-hal yang dahulu merupakan inisiatif swasta, sekarang diambil alih oleh pemerintah, demi keadilan sosial yang lebih baik dan untuk mencegah pengangguran dan menciptakan stabilitas dalam menghadapi konjungtur ekonomi.<sup>83</sup> Adalah sesuatu yang sekiranya perlu untuk membangun konsep negara kesejahteraan di era kehidupan bernegara saat ini. Denyut urgensi tersebut makin kuat dirasakan terutama saat kita berbicara dalam konteks keadilan sosial.

### 3. Keadilan Ekologis

Konsep keadilan ekologis bisa dikatakan sebagai konsep baru dalam wacana konseptual tentang keadilan. Salah satu pemicunya adalah muncul berbagai gejala tentang kerusakan alam, terutama setelah revolusi industri. Di satu sisi kerusakan itu dialami oleh mereka yang dalam posisi lemah, seperti misalnya masyarakat asli (*indigeneous people*), orang miskin, juga perempuan dan anak-anak. Dalam hal ini, ketidakadilan yang mereka alami berupa dampak buruk dari eksploitasi alam yang berlebihan atau dampak limbah industri yang merusak kualitas hidup mereka. Di lain sisi, semakin hari dampak itu pun makin dirasakan oleh semakin banyak orang, makin tidak terbatas pada wilayah teritorial tertentu, dengan semakin terbatasnya daya dukung alam terhadap kehidupan. Makin langkanya sumber daya alam yang dulu berlimpah, air sebagai contohnya, mendorong refleksi lebih mendalam tentang makna keadilan ekologis. Pun, gejala universal yang makin dirasakan dalam tiga dekade terakhir, terutama dengan pemanasan global dan perubahan iklim, refleksi konseptual itu makin marak.

Penelitian ini mencoba menimbang dan menimbang beberapa konsep tentang keadilan ekologis. Tetapi, terlebih dahulu perlulah disepakati makna ekologi. Ekologi (*ecology*) secara etimologis berasal dari kata *oikos* dan *logos* (Yunani), yang secara harafiah bisa diartikan sebagai ilmu atau pengetahuan atau pemahaman tentang 'rumah tangga'. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan 'rumah tangga' adalah bumi, bahkan alam raya, seisinya, termasuk makhluk hidup maupun benda mati yang mendukungnya, dengan

---

<sup>82</sup> Satjipto Rahardjo, *Negara Hukum yang Membahagiakan Rakyatnya*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2009, hlm. 19-20.

<sup>83</sup> *Id.*, hlm. 20.

segala kompleksitas hubungannya. Menjadi tampak bahwa ekologi adalah pemahaman yang lebih luas atas ekosistem. Demikian pun, ekologi secara etimologis mempunyai kaitan erat dengan ekonomi yang berasal dari kata *oikos* dan *nomos*, yang berarti cara mengatur rumah tangga. Dapatlah kemudian secara singkat dikatakan bahwa sejak awalnya, sebenarnya, ekonomi adalah penerapan dari ekologi, dan dengan kata lain, ekologi harusnya menjadi cakrawala dari ekonomi. Persoalan ketidakadilan ekologis bersumber pada keterpisahan antara ekonomi dan ekologi ini.

Dalam kaitan ini, John B. Cobb Jr. pernah merefleksikan keterpautan ini juga. Dalam refleksinya, seturut perkembangan dunia keilmuan, ekonomi merupakan ilmu untuk mengatur dan menciptakan kesejahteraan kehidupan seperti kecukupan sumber daya untuk keperluan kehidupan manusia. Ekonomi berupaya untuk mengusahakan agar sumber daya yang langka dapat dimanfaatkan bagi kehidupan manusia. Perimbangan harga, kalkulasi, produksi, konsumsi, efisiensi, dan pertumbuhan adalah sejumlah hal yang menjadi domain pergulatan ekonomi.<sup>84</sup>

Ekologi memiliki fokus pada hubungan dan dinamika yang terjadi pada proses pertumbuhan menurut ekonomi seperti yang disinggung sebelumnya. Hubungan yang dimaksud adalah hubungan antara pertumbuhan tersebut, baik proses maupun hasil pemanfaatan sumber daya yang ada, dengan kelestarian lingkungan hidup. Pertanyaan yang mau dijawab oleh ekologi adalah apakah pertumbuhan ekonomi akan menghasilkan dampak yang merusak atau melestarikan lingkungan hidup? Kesejahteraan tidak semata-mata menjadi tujuan utama dan satu-satunya dari suatu pertumbuhan ekonomi, namun juga harus memperhatikan kelestarian dan ketersediaan sumber daya yang ada bagi kepentingan kehidupan saat ini serta bagi kepentingan generasi selanjutnya. Hal lain yang menjadi fokus ekologi adalah keterlibatan atau partisipasi tiap individu manusia di dalam sebuah komunitas kehidupan. Pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan diusahakan tidak hanya demi kepentingan individu seorang, tapi sebaliknya, perekonomian dibangun dengan landasan komunitarian. Level ekonomi mulai dari produksi sampai konsumsi diupayakan dengan pendekatan yang mendorong pemberdayaan komunitas masyarakat.<sup>85</sup>

Setelah melihat uraian masing-masing tentang ekonomi dan ekologi, lalu bagaimana hubungan sesungguhnya antara ekonomi dan ekologi tersebut? Cobb mencatat perihal tersebut secara tegas yaitu bahwa: *“That we should each pay the real social costs of the goods we enjoy is just, and both economic and ecological effects would be beneficial. The future development of the economy would be far less destructive of the environment if these policies were in effect”*.<sup>86</sup> Apabila diperhatikan dari pendapat tersebut, maka hubungan ekonomi dan ekologi seharusnya tertuang pada suatu (dokumen) kebijakan yang dibuat oleh

---

<sup>84</sup> Lihat: John B. Cobb Jr., *Sustainability: Economics, Ecology, and Justice*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992, page. 56-58.

<sup>85</sup> *Id.*, page. 72-73.

<sup>86</sup> *Id.*, page. 58.

pemerintah. Selanjutnya, Cobb juga menggambarkan relevansi yang terbangun antara pihak ekonom dan ekolog yaitu<sup>87</sup>:

*“Economists generally favor economic growth along these least destructive lines. Ecologists question whether the planet can afford even this type of growth... On the one side, economists view growth essential to the meeting of the goals of the economy; on the other hand, ecologists see that increase of production means the use of more resources and the production of more waste”.*

Distingsi antara pihak ekonom dan ekolog sebaiknya tidak dinyatakan sebagai sesuatu yang bertentangan atau berlainan sama sekali. Seperti pendapat Cobb, alangkah lebih baik (dan memang sudah seharusnya) kalau ekonomi dan ekologi punya jalur yang paralel bagi perkembangan kehidupan manusia. Upaya untuk mencapai hal itu adalah dengan peningkatan dan pemberdayaan komunitas kehidupan sebagai basis ekonomi, tidak hanya memperhatikan kepentingan ekonomi individu layaknya *homo oeconomicus*.

Dalam konteks kaitan antara keadilan sosial dan keadilan ekologis, akan menarik apabila kita menyimak pendapat dari Andrew Dobson tentang konsep kelestarian lingkungan hidup (*environmental sustainability*). Ia menyusun konsep kelestarian lingkungan hidup ini ke dalam 3 (tiga) jenis konsep dan ditampilkan pada sebuah tabel sebagai berikut<sup>88</sup>:

**Gambar 4: Tabel Konsepsi Kelestarian Lingkungan Hidup menurut Andrew Dobson**

	<b>A</b>	<b>B</b>	<b>C</b>
<i>What to sustain?</i>	(1) <i>Critical natural capital</i>	(2) <i>Irreversible nature</i>	(3) <i>Natural value</i>
<i>Why?</i>	(4) <i>Human welfare</i>	(5) <i>Human welfare and duties to nature</i>	(6) <i>Duties to nature</i>
<i>How?</i>	(7) <i>Renewing/ substituting/ protecting</i>	(8) <i>Substituting/ protecting</i>	(9) <i>Protecting</i>
<i>Objects of concern</i>	(10)	(11)	(12)
<i>Primary</i>	1, 2, 3, 4,	(1, 5) (2, 6)	(5, 1) (6, 2)
<i>Secondary</i>	5, 6	3, 4	3, 4
<i>Substitutability between human-made and natural capital</i>	(13) <i>Not always possible between human-made capital and critical</i>	(14) <i>Not always possible between human-made capital and irreversible nature</i>	(15) <i>Eschews the substitutability debate</i>

<sup>87</sup> *Id.*

<sup>88</sup> *Supra note. 58., page. 39.*

- **Notes:** Key to 'objects of concern' numbers: 1= present generation human needs; 2= future generation human needs; 3= present generation human wants; 4= future generation human wants; 5= present generation non-human needs; 6= future generation non human needs.
- Numbers in parentheses are 'box' numbers, used in the text for ease of reference.

Menurut pembagian jenis konsep kelestarian lingkungan hidup tersebut terdapat beberapa perbedaan konsep. Perbedaan itu ditentukan oleh pertanyaan-pertanyaan yang diajukan terkait kelestarian lingkungan hidup seperti, apa yang dilestarikan, apa tujuan bagi pelestarian tersebut, bagaimana upaya pelestarian, objek yang menjadi sasaran perhatian, dan apakah dapat dilakukan penggantian antara hasil buatan manusia dengan hasil alami.

Menurut Dobson, konsepsi A seturut tabel di atas pada pokoknya menerangkan bahwa sumber daya alam yang ada di bumi ini bersifat "kritis" bagi kesejahteraan manusia. Maksudnya, sumber daya tersebut memiliki fungsi dan tujuan yang penting dan strategis bagi manusia, sehingga upaya yang dapat dilakukan untuk melestarikannya adalah dengan upaya membaharukan (*renewing*), mengganti (*substituting*), dan melindungi (*protecting*). Konsepsi A ini mendasarkan idenya pada anggapan bahwa sumber daya yang ada tersebut ada yang dapat diperbaharui serta ada pula yang tidak dapat diperbaharui. Konsepsi B pada dasarnya juga bertitik-tolak dari dasar pemikiran konsepsi A, tapi pada konsepsi B dinyatakan bahwa sumber daya alam itu pada dasarnya tidak dapat diperbaharui karena sumber daya tersebut sifatnya tidak dapat diubah (*irreversible*). Menurut konsepsi ini, sumber daya alam itu ada bagi kepentingan kesejahteraan manusia dan juga karena adanya tanggung jawab terhadap alam itu sendiri. Implikasi teoritis adalah bahwa upaya untuk melestarikan sumber daya alam adalah dengan upaya mengganti dan atau melindungi. Target untuk upaya pelestarian adalah bukan jenis makhluk hidup partikular semata tapi bagi kesatuan kehidupan spesies yang ada.<sup>89</sup> Lantas pengertian dari konsepsi C jauh lebih mendalam dan radikal dibanding 2 (dua) jenis konsepsi sebelumnya. Pada konsepsi C, dimaknai bahwa sumber daya alam itu memiliki "nilai alami" tersendiri. Yang dimaksud dengan nilai alami tersebut dapat kita perhatikan seperti yang ditunjuk oleh Alan Holland: "*The recognition that nature, and all its various component events and processes, is a particular historical phenomenon and should be valued as such*".<sup>90</sup> Jadi sumber daya alam memiliki nilainya dari proses menyejarah. Mungkin sumber daya alam tersebut dapat diperbaharui atau diganti, tapi karena proses sejarah inheren pada sumber daya alam dan itulah yang menjadi nilai alaminya, maka upaya memperbaharui atau mengganti menyebabkan hilangnya nilai tersebut. Untuk itu, upaya yang dilakukan untuk melestarikan sumber daya alam menurut konsepsi C ini, mau tidak mau hanyalah upaya perlindungan.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> *Supra note*. 58., page. 48.

<sup>90</sup> *Id.*, page. 52.

<sup>91</sup> Lihat: *Id.*, page. 53.

Jika kita kaitkan antara jenis-jenis konsep kelestarian lingkungan hidup yang ada dengan konsep keadilan sosial, maka dapat dikatakan bahwa keadilan sosial adalah syarat untuk terpenuhinya kelestarian lingkungan hidup (seturut jenis-jenisnya). Dengan pemaknaan keadilan sosial seperti yang telah dijabarkan, kelestarian lingkungan hidup yang terdiri dari 3 jenis tersebut akan mampu diwujudkan. Keadilan sosial yang mengupayakan adanya akses kesejahteraan pada suatu struktur kemasyarakatan dapat menjadi dasar terlaksananya jenis-jenis keadilan ekologis sesuai bagan yang ada. Misalnya, jika ada tatanan kemasyarakatan yang berkeadilan sosial maka jenis keadilan ekologis, yang melestarikan sumber daya alam yang kritis (*critical natural capital*) demi kesejahteraan manusia lewat upaya perbaikan, penggantian, atau perlindungan, akan mampu terwujud.

Yang menarik juga mengenai kaitan antara keadilan sosial dengan keadilan ekologis adalah pendapat Andrew Dobson yang menyatakan bahwa keadilan sosial memiliki fungsi untuk mendukung suatu kelestarian dan keberlanjutan pembangunan. Ia memberi contoh hubungan fungsional ini yaitu saat keadilan sosial mengatasi masalah kemiskinan akan berdampak pada meningkatnya kelestarian lingkungan hidup.<sup>92</sup> Sehingga bila diperhatikan, pada hubungan antara keadilan sosial dan keadilan ekologis terkandung pemahaman akan hak-hak atas kesejahteraan hidup. Masalah kesejahteraan yang timpang dan kemiskinan dapat diidentifikasi sebagai masalah kerusakan lingkungan hidup. Mengutip pendapat Bartelmus<sup>93</sup>:

*“Both poverty and affluence identified as the driving forces behind environmental degradation and resource depletion, sweepingly termed pollution of poverty and pollution of affluence. The former refers to the pressures of growing populations in poor countries on marginal and vulnerable lands, forests, and congested cities... In industrialized countries, on the other hand, impacts of high level economic growth and consumption are responsible in most cases for environmental degradation.”*

Paparan Bartelmus di atas tampak secara jelas mengungkapkan betapa industrialisasi dan eksploitasi lingkungan memiliki dampak buruk tidak hanya bagi lingkungan itu sendiri tapi juga bagi kesejahteraan rakyat, khususnya rakyat miskin. Hal ini pun tampak dalam rumusan tentang keadilan lingkungan (*environmental justice*) oleh U.S. Environmental Protection Agency (EPA):

*““The fair treatment and meaningful involvement of all people regardless of race, color, national origin, or income with respect to the development, implementation, and enforcement of environmental laws, regulations and policies. Fair treatment means that no group of people, including racial, ethnic, or socio-economic groups should bear a disproportionate share of the negative environmental consequences resulting from*

---

<sup>92</sup> *Id.*, page. 241.

<sup>93</sup> *Id.*, page. 134.

*industrial, municipal, and commercial operations or the execution of federal, state, local, and tribal programs and policies.*"<sup>94</sup>

Meskipun rumusan EPA di atas masih dibatasi pada masalah teritori politis, pada dasarnya problem sudah makin meluas. EPA sendiri mempuat penelitian tentang dampak aktivitas industrialisasi dalam perubahan iklim.<sup>95</sup> Makin disadari bahwa iklim adalah sumber daya alam yang sekiranya tidak dapat diperbaiki dan digantikan. Jadi terlihat bahwa isu keadilan iklim yang juga bagian dari isu keadilan ekologis ini, termasuk ke dalam konsep kelestarian lingkungan hidup huruf C. Untuk mencapai kelestarian lingkungan hidup dan keadilan iklim diperlukan upaya perlindungan bagi iklim itu sendiri.

Sehubungan dengan itu, pemahaman tentang keadilan ekologis juga meluas pada konsep keadilan iklim (*climate justice*). Perlu diingat bahwa ekologi menyangkut juga lapisan-lapisan kehidupan yang ada di bumi ini. Lapisan tersebut adalah litosfer, hidrosfer dan atmosfer. Litosfer adalah lapisan kulit terluar dari planet berbatu atau yang biasa disebut sebagai kulit bumi. Hidrosfer adalah lapisan air yang ada di permukaan bumi, yang meliputi danau, sungai, laut, lautan salju atau glistier, air tanah dan uap air yang terdapat di lapisan udara. Atmosfer adalah lapisan gas yang melingkupi bumi. Atmosfer ini memiliki lapisan-lapisan kembali seperti troposfer, stratosfer, mesosfer, termosfer, dan eksosfer.<sup>96</sup> Apabila diperhatikan maka terdapat lapisan-lapisan dari ekologi itu sendiri. Ekologi, seperti yang juga telah disinggung, memperhatikan hubungan timbal balik antara organisme dan lingkungannya. Ekologi lebih banyak memperhatikan empat tingkatan organisasi kehidupan makhluk hidup yaitu populasi, komunitas, ekosistem, dan biosfer.<sup>97</sup> Sekiranya terlihat bahwa ekologi berurusan dengan lingkup kehidupan yang luas mulai dari darat, laut sampai udara. Jika diperhatikan dengan seksama, maka iklim dalam seturut pengertian konseptualnya, merupakan salah satu bagian dari ekologi, tepatnya bagian dari lapisan atmosfer bumi.

Tidak bisa tidak, masalah pemanasan global dan perubahan iklim jelas ada dalam ranah keadilan ekologis. Sebagai sebuah konsep, keadilan iklim lahir dari kepedulian dan kekhawatiran atas terjadinya perubahan iklim di bumi tadi.<sup>98</sup> Mengenai pengertian dari perubahan iklim sendiri salah satunya dapat dirujuk dari laporan *U.S. Environmental Protection Agency (EPA)*, yaitu sebagai berikut<sup>99</sup>:

---

<sup>94</sup> Dikutip dari Robert D. Bullard, "Making Environmental Justice a Reality in the 21st Century" dalam Allan E. Dittmer (Ed.), *Sustain: A Journal of Environmental and Sustainability Issues*, Issue 10, Spring/Summer 2004, The Kentucky Institute for the Environment and Sustainable Development, hal. 7.

<sup>95</sup> Lihat: U.S. Environmental Protection Agency, *Climate Change Indicators in The United States*, [http://www.epa.gov/climatechange/indicators/slideshow.html?placeValuesBeforeTB\\_=savedValues&TB\\_iframe=true&height=550&width=800](http://www.epa.gov/climatechange/indicators/slideshow.html?placeValuesBeforeTB_=savedValues&TB_iframe=true&height=550&width=800), diakses pada 19 Februari 2012, pukul 02.17 WIB.

<sup>96</sup> Dhewi Lau, *Litosfer, Hidrosfer, dan Atmosfer Bumi*, <http://edukasi.kompasiana.com/2011/10/10/litosfer-hidrosfer-dan-atmosfer-bumi/>, diakses pada 4 Maret 2012, pukul 18.15 WIB.

<sup>97</sup> Indriyanto, *Ekologi Hutan*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2006, hlm. 7.

<sup>98</sup> Lihat misalnya: Sam Barret, *PhD project on Climate Justice*, <http://www.icd.ie/iis/assets/pdf/climatejusticeseanbarretpaper.pdf>, diakses pada 11 Februari 2012, pukul 23.20 WIB.

<sup>99</sup> U.S. Environmental Protection Agency, *Climate Change Indicators in The United States*, <http://www.epa.gov/climatechange/indicators/pdfs/CI-introduction.pdf>, diakses pada 11 Februari 2012, pukul 23.36 WIB.



*“Climate change refers to any significant change in measures of climate (such as temperature, precipitation, or wind) lasting for an extended period (decades or longer). Climate change might result from natural factors and processes or from human activities... The term “climate change” is often used interchangeably with the term global warming. Global warming refers to an average increase in the temperature of the atmosphere near the Earth’s surface, which can contribute to changes in global climate patterns. However, rising temperatures are just one aspect of climate change.”*

Perubahan iklim (*climate change*) adalah segala bentuk peristiwa atau proses yang terjadi pada alam yang menyebabkan terjadinya perubahan sistem pada iklim.<sup>100</sup> Perubahan iklim terjadi dengan meningkatnya suhu permukaan bumi yang diakibatkan meresapnya radiasi sinar matahari pada permukaan bumi. Radiasi sinar matahari tersebut semakin banyak meresap ke permukaan bumi dikarenakan makin kuatnya emisi gas rumah kaca yang berasal dari aktivitas manusia, dari aktivitas rumah tangga sampai perindustrian berat.<sup>101</sup> Akibat dari peningkatan suhu permukaan bumi ini antara lain adalah bencana alam seperti badai, banjir, dan melelehnya es di kutub utara, peningkatan suhu, keasaman dan permukaan air laut, juga kematian karena berbagai penyakit dan kekeringan.<sup>102</sup>

Perubahan iklim yang memiliki dampak alami tersebut kemudian juga menghasilkan dampak bagi kehidupan sosial manusia. Ada beragam pandangan mengenai dampak kehidupan sosial manusia ini. Secara garis besar dapat dibagi menjadi 2 pandangan. Yang pertama, adalah pandangan yang beranggapan bahwa dampak perubahan iklim dirasakan bagi seluruh kehidupan sosial manusia tak terkecuali kehidupan di negara-negara ekonomi dan industri maju. Yang kedua, pandangan yang berpendapat bahwa negara-negara miskin dan berkembanglah yang paling merasakan dampak dari perubahan iklim tersebut. Dari sudut pandang yang terakhir ini, dapat dikatakan bahwa keadilan iklim adalah usaha untuk mendorong kesetaraan dan penghilangan diskriminasi terhadap masyarakat dari akibat yang ditimbulkan oleh perubahan iklim.<sup>103</sup>

Aktivitas manusia lewat perindustrian dan perekonomian yang bertujuan untuk terus meningkatkan keuntungan memiliki dampak yang serius bagi kelestarian alam

---

<sup>100</sup> Lihat: The Guardian, *What is Climate Change?*, <http://www.guardian.co.uk/environment/2010/dec/21/what-is-climate-change>, diunggah pada 11 Februari 2012. Untuk memahami arti dari perubahan iklim penting pula untuk mengetahui pengertian dan perbedaan antara iklim (*climate*) dan cuaca (*weather*). Secara garis besar, keduanya memiliki arti yang sama yaitu suatu bagian dari lapisan atmosfer bumi yang meliputi temperatur, angin, dan hujan. Lebih lanjut dapat dilihat: The Guardian, *What exactly is the Climate?*, <http://www.guardian.co.uk/environment/2010/dec/10/ultimate-climate-change-faq>, diakses pada 11 Februari 2012, pukul 23.50 WIB.

<sup>101</sup> Emisi gas rumah kaca terdiri dari berbagai macam jenis gas di antaranya karbon dioksida, nitrous oksida dsb. Lebih lanjut lihat: *Supra note. 2.*, <http://www.epa.gov/climatechange/indicators/pdfs/CI-greenhouse-gases.pdf>, diakses pada 12 Februari 2012, pukul 00.05 WIB.

<sup>102</sup> Indikator mengenai terjadinya perubahan iklim disajikan cukup lengkap oleh U.S. Environmental Protection Agency. Lihat: U.S. Environmental Protection Agency, *Climate Change Indicators Slideshow*, [http://www.epa.gov/climatechange/indicators/slideshow.html?placeValuesBeforeTB\\_=savedValues&TB\\_iframe=true&height=550&width=800](http://www.epa.gov/climatechange/indicators/slideshow.html?placeValuesBeforeTB_=savedValues&TB_iframe=true&height=550&width=800), diakses pada 12 Februari 2012, pukul 00.20 WIB.

<sup>103</sup> Lihat: Mobilization for Climate Justice, *What is Climate Justice*, <http://www.actforclimatejustice.org/about/what-is-climate-justice/>, diakses pada 12 Februari 2012, pukul 00.43 WIB.

semesta. Keberlangsungan kegiatan industri dan ekonomi tersebut tak lepas dari peran dan fungsi sistem ekonomi dan politik yang mendukung dengan menghasilkan berbagai kebijakan dan regulasi untuk itu. Maka dari itu, keadilan iklim juga berupaya untuk mengatasi kesenjangan di antara masyarakat miskin dan masyarakat kaya yang terjadi akibat kebijakan dan regulasi yang tidak adil, serta akibat penguasaan teknologi dan informasi yang tidak setara.<sup>104</sup> Wujud nyata akibat-akibat tersebut adalah perubahan alam yang terjadi seperti yang telah disinggung sebelumnya, antara lain seperti peningkatan suhu bumi, kekeringan, terjangan angin badai, banjir dan sebagainya.

Oleh *World Social Forum*, ketidakadilan yang muncul sebagai dampak perubahan iklim tersebut secara lebih tegas dinyatakan sebagai akibat dari produktivitas dan kapitalisme industri yang bernaung di bawah paradigma neoliberalisme.<sup>105</sup> Maka dari itu, *World Social Forum* juga memandang bahwa ketidakadilan akibat krisis perubahan iklim ini sekiranya ditanggulangi lewat gerakan untuk keadilan iklim (*movement for climate change*). Gerakan tersebut diarahkan untuk menanggulangi pengendalian pasar yang hanya didasarkan pada kepentingan elit-elit global, serta model pembangunan dan konsumsi yang tiada henti.<sup>106</sup>

Dari pelbagai uraian di atas, sesungguhnya telah nampak kaitan antara isu keadilan iklim dengan keadilan lingkungan. Merujuk kepada Bunyan Bryan, keadilan lingkungan berkaitan dengan norma dan nilai budaya, aturan, kebijakan, kebiasaan dan keputusan untuk mendukung keberlangsungan suatu komunitas, di mana orang dapat saling berhubungan satu sama lain di lingkungan yang aman, sehat dan produktif. Dengan keadilan lingkungan juga terdapat pekerjaan dan upah yang layak, pendidikan dan rekreasi yang berkualitas, pemukiman dan layanan kesehatan yang pantas; pembuatan keputusan yang demokratis dan pemberdayaan personal; dan lingkungan yang bebas dari kekerasan, obat-obat terlarang dan kemiskinan.<sup>107</sup> Sehingga bisa dikatakan bahwa keadilan lingkungan mendorong adanya peningkatan kualitas hidup masyarakat menjadi lebih baik, sehat, nyaman dan aman.

Merujuk kembali pada uraian tentang keadilan iklim yang telah dipaparkan, keadilan lingkungan mencakup pula di dalamnya pengertian tentang keadilan iklim. Pokok pikiran dari keadilan iklim adalah untuk mengurangi kesenjangan antara kelompok yang merasakan dampak langsung dari perubahan iklim dengan kelompok yang memiliki akses dan kemampuan lebih atas hasil industri dan perekonomian, sehingga kelompok yang terakhir ini tidak terkena dampak langsung perubahan iklim. Kelompok yang pertama misalnya terdiri dari masyarakat miskin dan komunitas

---

<sup>104</sup> Lihat: Climate Justice Action, *What does Climate Justice Mean in Europe?*, <http://www.climate-justice-action.org/resources/documents/what-does-climate-justice-mean-in-europe/>, diakses pada 12 Februari 2012, pukul 00.50 WIB.

<sup>105</sup> Lihat: Climate Justice Now, *Climate Justice Assembly Declaration*, [http://www.climate-justice-now.org/category/reports\\_and\\_publications/climate-justice-at-the-world-social-forum/](http://www.climate-justice-now.org/category/reports_and_publications/climate-justice-at-the-world-social-forum/), diakses pada 17 Februari 2012, pukul 11.49 WIB.

<sup>106</sup> Lihat: *Id.*

<sup>107</sup> Bunyan Bryant (ed.), *Environmental Justice: Issues, Policies, and Solutions*, Washington D.C., Covelo, California: Island Press, 1995, page. 6.

masyarakat adat, sedangkan kelompok kedua contohnya adalah kaum ekonomi kaya. Nampaklah bahwa keadilan iklim juga mengusung tema yang ada di dalam konsep keadilan lingkungan seperti yang dijelaskan oleh Bryant, yaitu mengusahakan tersedianya lingkungan hidup yang layak bagi perkembangan kehidupan manusia.

Sehubungan dengan hal ini, dalam pandangan Andrew Dobson, iklim sebagai lapisan atmosfer bumi ini dapat digolongkan sebagai "*critical natural capital*" yang sifatnya alamiah. Untuk menjaga kelestarian dari "*critical natural capital*" tersebut diperlukan suatu konsep keadilan yang sifatnya tidak partikular dan semata-mata terbatas pada lingkungan kolektif tertentu. Dibutuhkan suatu "*international and intergenerational justice*" yang sifatnya universal dan melampaui batas-batas ruang dan waktu.<sup>108</sup> Terkait keadilan internasional tersebut, Dobson menjelaskan: "*Justice, here, refers to justice in the distribution of critical natural capital, and there is a firmer guarantee that such distribution will turn out to be just by continually monitoring outcomes than by cleaving rigorously to procedures and letting outcomes take care themselves*".<sup>109</sup> Melihat pendapat tersebut, keadilan iklim tampak memenuhi kriteria sebagai bentuk keadilan yang seharusnya tidak hanya bersifat prosedural belaka, tapi memiliki jaminan yang pasti untuk menyalurkan manfaat iklim secara merata. Apa sesungguhnya yang dimaksud dengan keadilan internasional itu? Dobson menegaskan bahwa: "*International and intergenerational justice seem to demand the universalizability of theories of justice*".<sup>110</sup> Kemudian apa yang dimaksud dengan "*the universalizability of theories of justice*"? Untuk menjawabnya dapat dirujuk pendapat dari Onora O'Neill yang mengatakan:

*"Idealized accounts of justice stress the need to abstract from the particularities of persons. They paint justice as blind to gender and nationality. Its principles are those that would regulate the action of idealized 'abstract individuals', hence take no account of differences between men and women and transcend national boundaries. Relativized accounts of justice not only acknowledge the variety and differences among humankind but ground principles of justice in the discourse and traditions of actual communities"*.

Maka elemen ideal dan relatif adalah elemen pembentuk dari konsep keadilan internasional. Elemen-elemen tersebut mengatasi sifat-sifat yang komunitarian dan kolektif sifatnya, tapi hal itu bukan berarti menyamakan rata-rata lalu meniadakan kekhasan tradisi komunitas yang ada. Berpadunya elemen ideal dan relatif menghargai dan mengakui tradisi yang khas tersebut, tapi juga memiliki imparialitas atas perbedaan suku atau kebangsaan demi menggapai universalitas keadilan dan kemanfaatan.

Keadilan iklim memiliki gagasan keadilan yang sejalan dengan konsep elemen ideal dan relatif di atas. Iklim sebagai bagian dari ekologi serta lingkup biosfer kehidupan yang tidak terikat batasan ruang dan waktu memang seharusnya didekati seturut gagasan keadilan internasional, yang melepaskan kepartikularan kepentingan dan ego

---

<sup>108</sup> *Supra note*. 58., page. 128.

<sup>109</sup> *Id.*

<sup>110</sup> *Id.*, page. 129.

komunitas manusia demi kepentingan seluruh makhluk hidup di planet bumi tanpa terkecuali. Maka diperlukan suatu visi dan tindakan bersama antar negara-negara internasional sebagai wujud kehidupan politik modern saat ini agar mau saling mendukung, menolong, dan menciptakan pranata-pranata normatif yang didasarkan pada kepentingan bersama.

Dari beberapa penelitian terhadap konsep dari keadilan iklim, diketahui bahwa intensi utama keadilan iklim adalah menyeimbangkan kapasitas kemampuan antara kelompok yang tidak atau kekurangan akses atas lingkungan yang sehat dan layak dengan kelompok yang sebaliknya. Efek emisi gas rumah kaca memang dihasilkan oleh negara yang memiliki korporasi dan industri besar, tapi korporasi dan industri tersebut tidak hanya bercokol di negara-negara maju. Mereka juga telah memiliki tempat usaha di beberapa negara miskin dan berkembang, contohnya saja di Indonesia dan India. Baik negara miskin, berkembang maupun negara maju, kesemuanya memang menerapkan pola ekonomi industri yang sering menghasilkan efek emisi gas rumah kaca.

Bahkan, lebih jauh, keadilan iklim bukan hanya bersifat intra-generasional, yaitu generasi yang sekarang ini hidup di dunia, melainkan juga inter-generasional, yaitu menyangkut hidup generasi yang akan datang. Menurut pemahaman Stefanie Glotzbach and Stefan Baumgärtner<sup>111</sup>

*“We define ecological justice as an intragenerational and intergenerational distributive justice, which is about distributing rights to ecosystem services and duties to conserve stocks of natural capital according to the Rawlsian principles of justice, including all present and future people as recipients of justice. Whereas intragenerational ecological justice relates to global justice between different people of the present generation regarding the distribution of rights to access ecosystem services and of the benefits arising out of their utilization, intergenerational ecological justice relates to justice between people of different generations regarding the duties to conserve intact ecosystems for future generations.”*

Bisa dikatakan bahwa dalam hal ini generasi sekarang ini dipandang sebagai pihak yang kuat, sedang generasi yang akan datang sebagai pihak yang lemah. Memang, sehubungan dengan itu, John Rawls<sup>112</sup> memang menawarkan dua prinsip terkait dengan keadilan ekologis, yaitu

- 1) *Each present and future person has the same indefeasible claim to a fully adequate set of essential and non-substitutable ecosystem services, which is compatible with the same set for all.*

---

<sup>111</sup> Dalam makalahnya “The relationship between intragenerational and intergenerational ecological justice” hal. 8 diambil dari [http://www.isee2010.org/paper/25ps0606%23The%20relationship%20between%20intra%20and%20intergenerational%20ecological%20justice%20Determinants%23\\_Glotzbach,Stefanie\\_.pdf](http://www.isee2010.org/paper/25ps0606%23The%20relationship%20between%20intra%20and%20intergenerational%20ecological%20justice%20Determinants%23_Glotzbach,Stefanie_.pdf) diakses pada tanggal 10 Maret 2012 jam 11.50.

<sup>112</sup> Seperti dikutip oleh Stefanie Glotzbach “On the Notion of Ecological Justice” dalam *Working Paper Series in Economics*, University of Lüneburg, No. 204, May 2011 hal. 19.

- 2) *Inequalities in the distribution of all other ecosystem services are to be to the greatest benefit of the least-advantage members of the present and all future generations.*

Dua prinsip itu bisa dibahasakan dengan lebih aplikatif oleh W. Pedersen<sup>113</sup> yang menyebutkan empat prinsip keadilan ekologis, yaitu (1) prinsip pencegahan (*precautionary and prevention principles*), (2) prinsip ganti rugi (*polluter pays principle*) dan (3) prinsip pembangunan keberlanjutan (*sustainable development principle*). Disini memang tampak perluasan cakrawala, terutama ketika menjadi makin positif dengan memasukkan konsep keberlanjutan. Hanya saja, konsep pembangunan atau perkembangan yang berkelanjutan bisa jatuh dalam paham ekonomis. Karena itu, akan lebih baik jika prinsip pembangunan yang keberlanjutan itu diperluas menjadi prinsip keberlanjutan ekologis sehingga akan berarti juga keberlanjutan kehidupan (*sustainable livelihood*).

Kembali ke ranah yang lebih 'teoretis', yang diutarakan oleh Pedersen di atas tidak jauh berbeda dengan refleksi Henryk Skolimowski, seorang filsuf ekologis Polandia. Dalam pemikirannya, keadilan ekologis adalah salah satu nilai etis dari sebuah kesadaran ekologis. Menurut Skolimowski, ada lima nilai etis ekologis yang pokok, yaitu sikap hormat (*reverence*), tanggung-jawab (*responsibility*), keugharian (*frugality*), keberagaman (*diversity*) dan keadilan ekologis (*eco-justice*). Terkait dengan keadilan ekologis, dia mengatakan bahwa "*Eco –justice as justice for all is simply a consequence of our ecological reverence; it is also a consequence of the idea of responsibility for all and of the perception of the interconnectedness of all. If the cosmic web embraces us all, if it is woven of the strands of which we are parts, then justice to the cosmic web means justice to all its elements; to all brothers and sisters of creation.*"<sup>114</sup>

#### 4. Menimbang Keadilan

Berdasarkan berbagai pandangan itu, dapatlah beberapa hal disarikan. **Sehubungan dengan konsep keadilan**, terkait dengan pokok masalahnya, bisa dikatakan bahwa *pertama*, hal yang paling mendasar dari konsep keadilan adalah hidup manusia, bahkan hidup yang lebih baik (bukan sekedar minimal dan subsisten). Hidup lebih baik yang dipahami ada dalam relasinya dengan orang lain yang juga ingin hidup lebih baik. Karena itu, sifat keadilan selalu bersifat relasional. Selain itu, keadilan juga bersifat kontekstual, karena keadilan selalu terkait dengan nilai-nilai lain. Konteks budaya menjadi pertimbangan penting.

*Kedua*, tentang isinya, unsur terpenting dengan keadilan adalah pengakuan (*recognition*) atas kesamaan harkat dan martabat pribadi sebagai manusia yang mempunyai hak dan kebebasan serta membutuhkan kesempatan untuk bertumbuh. Non-diskriminasi menjadi wujud penting. Tentu saja pengakuan saja tidak cukup,

---

<sup>113</sup> Seorang peneliti dari Newcastle University Law School, dalam tulisannya "Environmental Principles and Environmental Justice" dalam *Environmental Law Review* (2010) 12(1) 26-49.

<sup>114</sup> Henryk Skolimowski, "*Living Philosophy, Eco-philosophy as Tree of Life*," London: Arkana, 1992, hal. 215.

karena 'hidup yang lebih baik' mengandaikan sikap hormat (*respect*) dan kesalingan (*reciprocity*) yang mengandaikan tanggung-jawab (*responsibility*). Keseimbangan hubungan antar pribadi juga secara implisit diandaikan.

Karena tekanan dan juga hubungan antar unsur bersifat kontekstual, tidak ada rumus yang berlaku umum. Karena itu, *ketiga*, yang bisa dilakukan adalah membuat sebuah sistem. Hukum memang menjadi pengejawantahan penting dari sistem itu, tetapi selain harus memperhatikan beberapa unsur-unsur penting di atas, hukum juga perlu memperhatikan beberapa nilai berikut. Sistem harus menjamin fairness yang juga perlu mengakomodasi partisipasi.

Dalam sejarah, unsur-unsur keadilan itu menjadi tampak misalnya dalam perjuangan kesetaraan kaum budak dan kaum perempuan, serta perjuangan dekolonisasi. Perumusan nilai-nilai Hak-hak Asasi Manusia beserta formulasi yuridisnya sangat jelas juga mencantumkan unsur-unsur keadilan tadi.

Meski begitu, *keempat*, karena pada dasarnya keadilan itu bersifat kontekstual, bukan hanya dalam arti terkait konteks budaya tetapi juga ruang-lingkupnya, pembedaan jenis-jenis keadilan menjadi relevan. Dalam ruang lingkup personal ada keadilan komutatif. Dalam ruang lingkup personal yang lebih spesifik, terkait dengan pelanggaran pidana, ada keadilan restoratif, keadilan retributif, keadilan restitutif, bahkan juga keadilan vindikatif. Dalam lingkup hukum juga dikenal keadilan procedural. Dalam lingkup hukum HAM (konteks hubungan individu dengan pemerintah/negara) dikenal keadilan transisional. Kemudian, dalam lingkup masyarakat, dikenal keadilan distributif dan keadilan sosial. Dua keadilan terakhir itulah yang dibahas sesudah ini.

Dalam hal ini, problem filosofis yang paling pokok, sebagai catatan *kelima*, adalah menentukan siapakah manusia itu, atau apa makna dari harkat dan martabat seorang pribadi itu. Beragamnya pandangan tentang hal ini menyebabkan perbedaan pandangan tentang keadilan karena sifat relasionalnya. Pun, mengingat sifat kontekstualnya, problem filosofis tentang apa makna masyarakat bagi seorang pribadi juga menentukan pandangan tentang keadilan.

Kemudian, **sehubungan dengan keadilan sosial**, *pertama*, kalau keadilan pada umumnya berbicara tentang pribadi manusia, keadilan sosial membidik keadilan yang terkait dengan relasi antara seorang pribadi dengan dan dalam masyarakatnya. Pandangan liberal akan lebih menekankan pentingnya seorang pribadi, sementara pandangan komunitarian cenderung menekankan pentingnya masyarakat. Dalam titik yang lebih jauh, paham keadilan sosial bukan hanya terkait dengan pengakuan akan harkat dan martabat seorang pribadi manusia, melainkan juga pengakuan atas keberadaan (eksistensi) masyarakat sebagai sebuah entitas tersendiri, bukan sekedar penjumlahan (agregat) dari pribadi-pribadi itu. Dapatlah dikatakan bahwa sebagai sebuah entitas, keadilan sosial memuat juga unsur-unsur keadilan umum di atas.

*Kedua*, seperti telah disebutkan di atas, dalam konteks relasi pribadi dengan masyarakat, dikenal keadilan distributif dan keadilan sosial. Ada sebagian orang berpendapat bahwa kedua jenis keadilan itu sama dan sebangun, tetapi ada yang membedakannya. Yang membedakannya berpendapat bahwa keadilan distributif masih menekankan sisi pribadinya dan kurang menampakkan pandangan masyarakat sebagai sebuah entitas.

*Ketiga*, selain unsur-unsur di atas (keadilan secara umum) yang lebih khusus menjadi pokok perhatian adalah distribusi sumber-daya masyarakat yang tentu dipahami secara luas, misalnya bukan hanya sumber-daya alam saja, melainkan juga peluang/kesempatan. Selanjutnya, sebagai entitas, yang juga diperlukan oleh sebuah masyarakat adalah sarana-prasarana, seperti jalan, ruang publik/fasilitas umum, ketertiban dan juga keamanan.

*Keempat*, dalam kaitan dengan hubungan pribadi dengan masyarakatnya, selain kesetaraan (non-diskriminasi) dan hak (yang lebih sering dipahami sebagai kebebasan), prinsip hormat pada hak sebagai *entitlement/ desert* (pahala atau ganjaran atas 'sumbangan'nya bagi masyarakat) menjadi perhatian penting. Ruang-lingkup keadilan ini jelas mengatasi ruang-lingkup hubungan antar pribadi. Dalam sejarah umat manusia, pendalaman dan perkembangan tentang keadilan sosial tercermin dalam perdebatan di ranah filsafat politik. Adanya perumusan HAM 'generasi kedua', yang biasa diasosiasikan dengan ICESCR (*the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*) dan perjuangan kelompok-kelompok minoritas serta masyarakat 'asli' (indigeneous) menggaris-bawahi fenomena itu.

*Kelima*, pandangan tentang keadilan sosial ini, seperti halnya keadilan 'umum' menggondong masalah filosofis pokok dalam pemahamannya tentang masyarakat. Secara ontologis, ketika dunia dipahami sebagai 'banyak' atau 'titik-titik' saja, masyarakat bukanlah sebuah entitas. Sebaliknya, ketika memandang duni sebagai 'satu', entitas masyarakat bisa dipahami. Sesudah itu, persoalannya adalah bagaimana merumuskan hubungan antara manusia dengan masyarakatnya itu.

Selanjutnya, **tentang keadilan ekologis**, dapatlah dikatakan bahwa keadilan ekologis bisa dilihat secara sempit dan secara luas. Secara sempit, keadilan ekologis berfokus pada 'distribusi' dampak buruk dari eksploitasi alam. Kemudian, secara luas, keadilan ekologis berpusat pada distribusi baik dampak buruk maupun 'keuntungan' dari manusia bagi alam. Dengan itu pun, keadilan ekologis lalu bisa dipandang dari dua sisi. Sisi pertama akan melihat keadilan ekologis adalah bagian dari keadilan sosial karena memandang lingkungan hidup adalah sumber-daya yang harus didistribusikan. Fokusnya pada manusia. Sementara itu, pandangan yang kedua akan melihat alam (ekologi) sebagai pihak yang juga mempunyai 'martabat' untuk mendapatkan keadilan. Ekologi lebih luas dari ekonomi, sehingga hukum ekonomi untuk keadilan ekologis tidak mencukupi. Karena itu, semua unsur keadilan (termasuk

keadilan sosial) bisa diterapkan. Artinya, keadilan ekologis perlu mencakup beberapa unsur ini: pengakuan, hormat, dan dalam skala tertentu juga kesetaraan dan kebebasan, yang didukung oleh penyediaan sarana dan prasarananya.

Dalam hal ini, ruang lingkupnya juga diperluas dalam tiga ranah. Perluasan pertama adalah perluasan pihak yang terkait, karena alam beserta isinya juga dipahami sebagai subjek, bukan hanya objek. Perluasan kedua adalah perluasan geografis dalam dua lapis. Perluasan geografis lapis pertama mengaitkan secara erat lingkungan hidup dengan manusia dan masyarakatnya. Sementara itu, pada lapis kedua secara geografis sekarang ini keadilan ekologis mekin bersifat universal, bukan hanya partial/regional. Fenomena pemanasan global dan perubahan iklim, yang memunculkan paham keadilan iklim, menjadi kenampakannya. Kemudian, perluasan ketiga bersifat temporal, karena keadilan ekologis tidak hanya untuk manusia jaman sekarang melainkan juga untuk generasi yang akan datang.

Kesadaran yang makin luas ini jelas tampak dalam gerakan-gerakan kepedulian pada lingkungan hidup, mulai dari gerakan lokal yang dipicu oleh dampak buruk eksploitasi alam, sampai kemudian gerakan internasional yang dipicu oleh makin merosotnya kemampuan daya dukung alam bagi hidup manusia pada umumnya. Konferensi PBB tentang lingkungan hidup di Stockholm pada tanggal 5-8 Juni 1972, yang diikuti forum-forum internasional, termasuk UNFCCC (*United Nations Forum on Climate Change*), serta berbagai konvensi internasional, menampakkan kesadaran yang terus meningkat. Pun, secara konseptual, wacana pembangunan berkelanjutan dan juga 'generasi ketiga' HAM adalah bentuk pengentalan kesadaran akan keadilan ekologis.

Perkembangan kesadaran itu tentu menggembirakan, meski tidak berarti tidak lagi ada persoalan filosofis. Yang paling pokok adalah pandangan yang lebih bersifat esensial tentang alam, bukan hanya yang bersifat instrumental bagi manusia. Persoalan filosofis yang mengikutinya adalah relasi internal dari ekologi itu sendiri, mengingat setidaknya ada empat unsur penting yaitu manusia, hewan, tanaman dan 'benda mati' seperti air, tanah dan udara. Misalnya, ketika manusia menempatkan diri sebagai pusat, yang lain sebagai alat (berdasar paham antroposentrisme), konsep keadilan ekologisnya pasti berbeda dengan yang menekankan keterkaitan sangat erat antara manusia dengan alamnya seperti yang ada dalam paham biosentrisme, apalagi ketika melihat dunia dalam kacamata *deep-ecology* dengan konsep Gaia-nya. Kemudian, akan menjadi lebih rumit lagi adalah pemaknaan hubungan antara alam dengan manusia dan juga dengan masyarakat sebagai entitas. Wacana konseptual yang lebih kongkret tentang, misalnya, 'kesalingan' dan 'hormat' , akan juga mewarnai paham konseptual tentang keadilan ekologis.



## 5. Meminang Keadilan Eko-Sosial

Akhirnya, setelah merunut berbagai makna dan isi macam-macam keadilan di atas, tidak terlalu sulitlah mengatakan bahwa keadilan eko-sosial adalah jaminan hidup yang baik bagi masyarakat manusia dalam kaitan eratnya dengan lingkungan hidupnya, yang pada akhirnya juga memberi hidup yang berkelanjutan (*sustainable livelihood*) bagi kedua belah pihak. Ringkasnya, keadilan eko-sosial adalah keadilan sosial yang berwawasan ekologis dan sekaligus keadilan ekologis yang berwawasan sosial. Unsur-unsur keadilan eko-sosial juga akan mencakup unsur keadilan pada umumnya: masing-masing menyadari keterhubungannya dan saling tergantung dalam sebuah eko-sistem, sehingga masing-masing mendapat pengakuan akan eksistensinya, serta mendapatkan hormat selayaknya, berdasar peran masing-masing, sehingga hidup dalam tanggung-jawab untuk saling memelihara dan menjaga.

Dalam pandangan ini, ekologi dipandang sebagai bagian integral dari kehidupan masyarakat itu. Dapat dikatakan bahwa manusia dan bumi seisinya, termasuk makhluk hidup lain, adalah sebuah kesatuan organis, yang tercermin dalam ekosistem itu. Setiap unsur perlu mendapatkan 'porsi keadilan'-nya masing-masing, baik bagian-bagiannya maupun keseluruhannya. Keadilan eko-sosial lalu diharapkan bisa menjamin kehidupan 'organisme besar' ini. Karena itu, isinya tidak beda jauh dengan keadilan ekologis, meski tetap memberi tekanan pada kepentingan masyarakat manusia-nya. Yang menjadi problem perenungan filosofis adalah relasi antara individu, masyarakat dan alam. Dengan kata lain, kalau keadilan ekologis lebih menekankan masing-masing bagian, terutama ekologinya, sementara keadilan eko-sosial menekankan kesatuannya, dengan menempatkan masyarakat manusia sebagai bagian pokok, dan memberi tempat khusus pada manusia dalam prinsip anthropik.<sup>115</sup>

Perlu dicatat bahwa gagasan ini juga pernah direfleksikan oleh Murray Bookchin, seorang pemikir yang bisa dikatakan setia pada panggilan ekologi sosial. Karya pemikiran dan pergerakannya dalam bidang politik ekologi, serta perhatiannya pada krisis ekologi dituangkannya lewat pelbagai penulisan dan lewat sebuah lembaga Institut Ekologi Sosial (*Institute of Social Ecology*) di Vermont.<sup>116</sup> Tesis utama Bookchin dalam mengusung ekologi sosial berangkat dari penglihatan bahwa kehidupan ini berbentuk suatu tatanan atau sistem, yang mana dimensi-dimensi utama penyusunnya, seperti ekonomi, sosial, politik, saling berkelindan. Kritik Bookchin memiliki sasaran

---

<sup>115</sup> Prinsip anthropic mempunyai pengertian dasar bahwa karena manusia diciptakan bersama makhluk lain dan alam ini dalam sebuah ekosistem sehingga saling tergantung, namun manusia mempunyai keunggulan akal-budi dibanding yang lain, manusia perlu memerankan diri sebagai 'pemimpin' pertumbuhan dan perubahan dunia ini menjadi lebih baik lagi. Di satu sisi manusia menempatkan diri lebih dari yang lain, tetapi di sisi lain tetap mengakui ketergantungannya. Prinsip ini dikembangkan oleh Henryk Skolimowski, seorang filsuf Polandia, yang diambilnya dari John D. Burrow dan Frank J. Tipler dalam artikelnya yang berjudul "*The Anthropic Cosmological Principle.*" Lihat Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, London: Arkana, 1992 hal. 16-17.

<sup>116</sup> Peter C. List (ed.), *Radical Environmentalism: Philosophy and Tactics*, Belmont, California: Wadsworth, 1993, hlm. 11.

tembaknya pada tatanan kehidupan (*society*) tersebut. Krisis pun sesungguhnya lahir dari dan oleh tatanan tersebut. Bagi Bookchin: "... *our society has created an ecological crisis because of the power of our hierarchical and authoritarian social, economic, and political structures ...*".<sup>117</sup> Krisis ekologi dan struktur hierarki tatanan ekonomi-sosial-politik memiliki hubungan determinan. Asumsi dasar macam ini sangat kental dengan visi Marxisme. Bookchin menghadirkan suatu kajian terhadap patologi lingkungan hidup lewat pisau bedah analisis Marxis ini. Mungkin itulah mengapa alternatif pemikirannya, oleh Peter List, diperkenalkan sebagai *Social Ecology*.

Implikasi logis dari asumsi dasar krisis ekologi di atas adalah sebagai berikut. Karena penyakit dan sumbernya berasal dari struktur sosial-politik-ekonomi, kritik yang diharapkan bisa menghasilkan upaya emansipasi dilakukan dengan cara: "... *decentralize our social and economic relationships, and seriously alter our smothering technological approach to nature*", sambil juga mendorong terciptanya: "... *new forms of democratic community, new forms of economic production, and new forms of ecotechnology that are more modest in scale, less consumptive, and thus more consistent with the carrying capacities of local ecological regions*".<sup>118</sup> Emansipasi dan perubahan dilakukan bukan di alam pikir kodrati-etis yang mengawang, namun dinyatakan senyatanya pada suatu aksi reformasi pembangunan ekonomi-sosial-politik.

Untuk mewujudkan keadilan eko-sosial di dunia internasional, tantangan paling besar memang sistem ekonomi neo-liberal, yang sangat berfokus pada profit sekelompok orang saja. Dalam sistem ekonomis seperti itu kebersamaan hidup dengan manusia lain, apalagi dengan makhluk lain, kurang mendapatkan perhatian penuh.<sup>119</sup> Pada titik ekstrem, pihak lain, khususnya buruh, dan lebih-lebih makhluk hidup lain, hanya dipandang sebagai alat atau bagian modal. Karena itu, dalam dunia internasional ini, ada banyak ketidakadilan yang disertai segala macam masalah lingkungan seperti lubang ozon dan pemanasan global, juga pembuangan limbah beracun antar negara. Masalah-masalah itu tidak hanya merusak alam/lingkungan, tetapi jelas juga menjadi masalah sosial, termasuk ancaman peperangan antar negara. Memang sudah ada berbagai upaya perjanjian internasional,<sup>120</sup> tetapi masih perlu dilihat apakah beberapa prinsip pokok keadilan eko-sosial tadi sudah diakomodasi. Yang menjadi perhatian pokok dalam hal ini adalah keberlangsungan seluruh ekologi bumi, supaya masing-masing bisa hidup lebih baik, termasuk keberadaan (dengan pengakuan kesetaraan) negara-negara.

---

<sup>117</sup> *Id.*

<sup>118</sup> *Id.*, hlm. 11-12.

<sup>119</sup> John B. Cobb Jr., mencoba merefleksikan hubungan ekologi dan ekonomi dalam bukunya *Sustainability: Economics, Ecology, and Justice*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.

<sup>120</sup> Selain Kyoto Protocol yang terkait masalah pemanasan global, ada beberapa contoh lain, seperti Montreal Protocol yang mengatur pemakaian bahan-bahan kimia yang mempengaruhi lubang ozon. Sementara itu Konvensi Basel, bersama Konvensi Rotterdam, mengatur masalah limbah beracun, sedang Konvensi Stockholm mengatur masalah bahan-bahan polutan.

Demikian juga pada ranah nasional, ada berbagai permasalahan nyata yang wujudnya sedikit berbeda, meski tidak terpisahkan dengan masalah internasional. Untuk Indonesia, masalah yang mendesak perlu mendapat perhatian adalah pertambangan, pembabatan hutan, perkebunan monokultur, serta perusakan lautan, selain masalah kemiskinan dan konflik sosial yang ditimbulkannya, termasuk marjinalisasi masyarakat asli (*indigenous people*). Keadilan eko-sosial diharapkan terwujud untuk menjamin hidup yang baik dari bangsa dan negara Indonesia dengan segala unsur pendukungnya, tak terkecuali seluruh makhluk yang tinggal di dalamnya. Untuk level nasional ini, tantangan terberatnya adalah perbaikan sistem hukum dan penegakannya, sehingga paradigma eko-sosial bisa diterjemahkan dalam sistem dan struktur sosial.

Sementara itu, untuk ranah lokal, masyarakat sebagai kesatuan utuh bersama lingkungan hidupnya perlu mendapat perhatian ekstra supaya bisa saling mendukung untuk hidup lebih baik. Prinsip-prinsip keadilan yang telah disebut di atas perlu diwujudkan, bukan hanya melalui sistem hukum melainkan juga melalui perilaku masing-masing *stake-holder* masyarakat itu. Berbagai tantangan nyata ada di muka, misalnya: berbagai polusi (baik air, udara dan tanah yang jelas mengganggu kehidupan), minimnya ruang terbuka hijau dan fasilitas sosial lainnya, kesemrawutan lalu-lintas, juga ketidakamanan. Keadilan eko-sosial akan terwujud kalau masyarakat merasa nyaman tinggal bersama di tempat itu.

## 6. Ringkasnya

Sebagai penutup paparan, perlu digaribawahi bahwa upaya merumuskan makna keadilan eko-sosial bertumpu pada empat pengandaian dasar. *Pertama*, manusia hidup di dunia bersama dengan makhluk lain dalam hubungan yang saling tergantung dengan perannya masing-masing. Dalam hal ini, manusia adalah bagian dari ekologi. *Kedua*, berbeda dengan makhluk lain, manusia berbeda dengan makhluk lain. Di satu sisi manusia adalah makhluk yang terlahir 'tidak utuh,' tetapi di lain sisi, manusia mempunyai otak yang jauh lebih baik. Kombinasi ini mendorong manusia untuk terus bertumbuh melengkapinya kekurangan dan memiliki hidup yang 'lebih baik.' Proses pertumbuhan manusia ini terwujud dalam kebudayaan. *Ketiga*, kehidupan ekonomi adalah salah satu dari kebudayaan manusia, dan dalam pendekatan yang lebih menyeluruh seharusnya niscaya berperspektif ekologis. *Keempat*, perkembangan kebudayaan manusia, juga ekonomi, melibatkan seluruh 'rekan hidup' manusia, bukan mengorbankannya begitu saja.

Dari pengandaian dasar itu pun dapat ditarik kesimpulan bahwa kata pembangunan (atau 'membangun') adalah sebuah keniscayaan bagi manusia, sebagai wujud dorongannya untuk berkembang. Wawasan keadilan eko-sosial mencoba menawarkan perspektif yang lebih integral, yang lebih bersesuaian dengan pengandaian dasar tadi, supaya pembangunan bisa dipahami secara lebih utuh, bukan hanya pembangunan manusia dalam keserakahan anthroposentris-nya, melainkan dalam kebersamaan

dengan manusia dan makhluk lain yang bersama-sama hidup di bumi. Dengan menilik hal ini, cukup kentara bahwa gagasan ekonomi hijau yang telah disebut di awal tulisan ini belum cukup radikal. Memang, sudah ada upaya untuk member perspektif ekologis, dan hal ini layak mendapat apresiasi. Hanya saja, fokusnya masih pada ekonomi, dan ekologi sebagai yang sekunder. Pembangunan ekonomi baru akan radikal jika menempatkan ekologi sebagai fokus utama.

Dalam hal ini pun, perlu dicatat bahwa yang dimaksud dengan ekologi bukan hanya hal-hal yang ada di samping manusia. Ekologi adalah pemahaman umum tentang ekosistem, dan manusia ada di dalamnya. Manusia adalah bagian ekologi. Untuk menghindari pemahaman yang bias anthroposentrisme ini, gagasan keadilan eko-sosial ditawarkan. Pokok gagasannya cukup jelas: bagaimana keseluruhan ekosistem ini bisa hidup dan berkembang lebih baik dalam kebersamaannya. Karena itu, untuk menutup seluruh paparan, perlu ditegaskan sekali lagi bahwa 'membangun dengan keadilan eko-sosial' pada dasarnya secara intuitif gampang dipahami, tinggal pertanyaannya apakah manusia berani kembali ke intuisi dasarnya, bukan sekedar *basic-instinctnya!*\*\*\*

## EKONOMI HIJAU: DARI EGOSENTRIS KE EKOSENTRIS?

Topik produk ramah lingkungan yang banyak dibicarakan orang jelas terkait dengan topik pertumbuhan hijau (*green growth*) dan juga konsep ekonomi hijau (*green economy*). Konsep ekonomi hijau inilah yang ramai didiskusikan lima tahun terakhir, terutama sejak UNEP (*United Nations Environment Programme*) memunculkannya. Presiden Soesilo Bambang Yudhoyono pun ikut menyumbangkan pemikiran tentang hal ini dalam pertemuan Rio+20 Juni lalu.

Munculnya konsep ekonomi hijau tak lepas dari kegagapan dunia menghadapi dampak buruk sistem ekonomi yang dijalankan manusia: kerusakan lingkungan, pemanasan global dan ketidakadilan sosial. Semakin disadari bahwa konsep ekonomi jaman ini adalah ekonomi yang serakah. Jika disederhanakan, konsep ekonomi yang sekarang berlaku adalah ekonomi egosentris.

Konsep ekonomi memang akan selalu dalam tegangan dua wajah. Wajah yang satu egosentris, sedang yang lain ekosentris. Kerusakan lingkungan dan ketidakadilan sosial menjadi bukti bahwa manusia gagal mencari titik tengah. Dalam konteks ini, konsep ekonomi hijau dicoba ditelaah apakah sudah ada di titik tengah itu.

### Dua Wajah Ekonomi

Seperti telah disebut, wajah pertama adalah wajah egosentris. Disini ekonomi hanya dipahami sebagai transaksi dalam skema untung-rugi. Ekonomi ini bertolak dari kenyataan bahwa manusia itu egosentris.

*Homo economicus* yang mendasari dinamika ekonomi adalah manusia yang cenderung berpusat pada dirinya. Tanpa sifat dasar ini, manusia tidak akan terdorong mencari untung. Dinamika ekonomi tidak akan terjadi. Dengan itu dapat dikatakan bahwa secara naluriah ekonomi memang bersifat egosentris.

Wajah kedua ekonomi adalah wajah ekosentris, yang *nota-bene* lama terbenam. Wajah ini wajah klasik, karena bertolak dari tradisi lama bahwa ekonomi pada dasarnya adalah aplikasi dari ekologi. Etimologinya menyiratkan hal itu. Ekonomi (Yunani: *oikos* - rumah dan *nomos* – aturan, hukum) adalah pengaturan rumah(-tangga), yang tidak bisa dilepaskan dari ekologi (pengetahuan - *logos* atas *oikos*).

Wajah ekosentris ekonomi jelas tampak dalam pemahaman bahwa yang termasuk dalam rumah-tangga dunia bukan hanya manusia, melainkan seisi dunia, termasuk benda mati seperti tanah, air dan udara. Ekonomi adalah penataan dan pengelolaan oleh manusia agar ekosistem di bumi ini tetap terjaga (John B. Cobb Jr. 1992, Andrew Dobson 1998).

## **Ekonomi Hijau: BAU?**

Secara singkat, konsep ekonomi hijau yang digelindingkan oleh UNEP dipahami sebagai upaya ekonomi yang menjamin hidup manusia dan keadilan sosial, dan yang meminimalkan dampak buruk ekologis serta kelangkaan sumber daya alam. Target yang mau disasar adalah sistem ekonomi dengan emisi karbon rendah, efisiensi sumber daya alam, dan menjamin kehidupan sosial.

Ekonomi hijau ini diharapkan bisa menjembatani dua wajah tadi. Dengan itu, untuk ke depan, dampak buruk sistem ekonomi yang ada sekarang tidak lagi terjadi atau setidaknya diminimalkan. Dalam arti lain, konsep ini mencoba memunculkan lagi wajah ekonomi yang ekosentris.

Hanya, sejauh mana ekosentris? Inilah yang menjadi pertanyaan besar. Juliet Schor (dalam bukunya *Plenitude: The New Economics of True Wealth. 2010*), secara tidak langsung menjawab pertanyaan ini. Dalam jalan pikirannya ekonomi hijau masih dalam kategori *business as usual* (BAU).

Hal itu kentara dari dua hal. Pertama, ekonomi hijau masih mengejar keuntungan dalam ukuran klasik, yaitu lebih bersifat finansial. Kedua, ekonomi hijau masih dilihat dalam sistem ekonomi makro. Karena itu, dapatlah dikatakan bahwa ekonomi hijau belum jauh beranjak dari egosentrisme. Ekosentrisme masih sebatas sebagai cakrawala, belum menjadi fokus dan prioritas.

## **Perilaku Eko-ekonomis**

Schor, yang menulis dalam (dan sebenarnya juga 'untuk') konteks masyarakat Amerika Serikat memberi usulan yang lebih radikal dan aplikatif. Usulannya didasarkan pada dua pengandaian dasar.

Pertama, dinamika ekonomi yang ekologis itu harus melibatkan setiap pribadi. Gaya dan pola hidup pribadi itu juga perlu diubah. Dengan dasar ini, diusulkannya dua prinsip penting, yaitu merevisi alokasi waktu dan lebih menghargai karya sendiri. Yang dimaksudkannya adalah mengurangi jam kerja dan menambah waktu luang untuk setiap orang supaya punya waktu juga untuk membenahi alam dan kohesi sosial. Dengan kedua prinsip ini ketergantungan orang pada dinamika pasar akan berkurang. Pun, dengan itu, pola produksi dan konsumsi akan berubah.

Kedua, kekayaan hidup yang dikejar oleh ekonomi bukan hanya harta materi dan perbaikan finansial, melainkan juga waktu luang, lingkungan yang baik dan relasi sosial yang juga baik. Itulah '*true wealth*' yang dimaksudkannya. Pengandaian ini mendasari dua prinsip berikutnya, yaitu menumbuhkan sikap materialisme yang 'utuh' dan memperbaiki dan memperluas makna investasi. Materialisme utuh berarti secara penuh menghargai semua materi yang ada. Kemudian, investasi yang dimaksudkannya juga memasukkan pentingnya modal sosial. Hal ini lama terlupakan

dalam pendekatan ekonomis, padahal memegang peran penting dalam dinamika sosial.

### **Lebih Ekosentris**

Gagasan Schor di atas memang tidak langsung mengkritik konsep ekonomi hijau, tetapi cukup jelas bahwa lebih radikal. Dari kacamata ekologis, kepedulian dan prinsip-prinsip yang diusulkan memang tampak lebih ekosentris. Dengan kegiatan ekonomis yang baru itu manusia diajak menjadi dirinya dalam relasinya dengan yang lain secara lebih utuh. Pun, gagasan Schor menjadi tampak lebih radikal karena ia mencoba merumuskan langkah yang baru dengan pendekatan dan pengandaian baru. Meski lahir dari konteks Amerika, gagasannya tetap layak diperhatikan untuk Indonesia, khususnya untuk masyarakat perkotaan. Gagasannya bisa mendorong agar ekonomi hijau tidak hanya dijadikan cita-cita dan slogan, tetapi bisa diterapkan. Hanya dengan langkah nyata dan terobosan-terobosan baru ekonomi hijau bisa makin ekosentris dan sungguh menyejahterakan.\*\*\*

## **MENUJU HAM HIJAU**

HAM, atau hak-hak asasi manusia, dalam pengertian yuridis sampai hari ini, lebih dipahami dalam konteks relasi kekuasaan individu dengan negara. Hal itu hanya bisa dipahami dalam runutan sejarah bagaimana paham HAM muncul. Ada dua konteks penting. Di satu sisi, penyalahgunaan kekuasaan negara, terutama kekuatan politik, terhadap warganya makin besar. Di sisi lain, kesadaran akan martabat individu makin tinggi.

Terasa bahwa pemahaman ini menjadi terlalu sempit, terutama untuk jaman modern ini. Kekuasaan tidak lagi menjadi monopoli negara. Salah satu yang makin dicermati adalah adanya kekuasaan ekonomi yang juga sangat besar pada korporasi-korporasi bisnis. Tulisan pendek ini mencoba membicarakannya, dengan menekankan jaminan HAM ke depan.

### **Konteks Baru**

Sudah banyak dibicarakan bagaimana banyak korporasi bisnis sudah berkembang menjadi raksasa. Pada tahun 2000 saja, menurut laporan penelitian Sarah Anderson dan John Cavanagh, yang berjudul *Top 200: The Rise of Corporate Global Power*, ada 51 korporasi bisnis yang masuk dalam 100 kekuatan ekonomi dunia. Itu berarti sudah melewati jumlah negara sebagai kekuatan ekonomi (49 negara).

Temuan lainnya adalah bahwa 200 korporasi bisnis terbesar ini tumbuh lebih cepat dibanding aktivitas ekonomi yang lain dan jika penjualan mereka ditotal, hasilnya lebih besar dari total 'penjualan' semua negara, dikurangi 10 negara terbesar. Data itu jelas menggarisbawahi bahwa kekuasaan ekonomi korporasi bisnis sangatlah besar. Dampaknya pada jaminan HAM tentu juga besar.

Makin menjulangnya kekuasaan ekonomi korporasi bisnis itu sangatlah mudah dipahami. Perkembangan teknologi transportasi dan komunikasi memungkinkan pertumbuhan korporasi bisnis melampaui batas-batas politis suatu negara. Digitalisasi uang memegang peran paling penting dalam pertumbuhan itu. Dengan itu, penumpukan modal menjadi tak terbatas.

Jika tidak cepat tanggap, kekuasaan ekonomi itu juga menjadi tak terbatas. Potensi ancamannya tinggi, terutama jika mengacu pada paham bahwa "*power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*", seperti dikatakan Lord Acton. Kekuasaan politis tidak lagi bisa mengaturnya. Sekarang saja dampaknya sudah sangat terasa, baik terhadap individu manusia maupun terhadap lingkungan, langsung maupun tidak langsung. Pembatasan dan pengaturan yang lebih ketat dan terkoordinasi menjadi



makin mendesak, terutama karena pengaturan yang ada masih terkesan parsial, belum sungguh sinergis.

### ***Shared Value (Nilai Bersama)***

Hanya, mengingat besarnya kekuatan itu dan perkembangan jaman yang bergerak cepat, pengaturan eksternal, atau pemaksaan dari luar, tidak selalu efektif. Mungkinkah ada pengaturan dari dalam, yang berarti internalisasi pembatasan kekuasaan itu?

Hal itu tidak akan gampang dipahami mengingat pembatasan kekuasaan berarti pembatasan upaya meraih laba sebanyak-banyaknya, yang selama ini dipahami sebagai esensi dari sebuah korporasi bisnis. CSR yang diupayakan menjadi semacam upaya internal untuk memberi warna sosial masih tampak tertatih-tatih. Lebih banyak berkesan memoles diri saja.

Upaya membatasi penyalahgunaan kekuasaan secara internal dicoba ditawarkan oleh Mark Kramer and Michael Porter, dua akademisi Amerika Serikat, yang mengembangkan konsep *creating shared value* (CSV) sejak tahun 2006, dan tampak makin 'matang' dalam artikelnya di *Harvard Business Review* edisi Februari 2011 lalu.

CSV bertolak dari keprihatinan bahwa kapitalisme dipahami dan dijalankan secara sempit, berpusat pada keuntungan finansial korporasi semata. Akibatnya, bukan hanya membahayakan pihak lain melainkan juga membahayakan dirinya. Prinsip kesalingtergantungan menjadi pijakan penting disini.

Pengembangan CSV juga bertolak dari terlalu minimnya CSR. CSV memang secara mendasar berbeda dari CSR dalam beberapa pokok. Menurut kedua penulis itu, ada enam perbedaan. Yang terpenting adalah bahwa dalam CSR, nilai yang mau diperjuangkan 'hanya'lah berbuat baik. Sementara itu, CSV mendasarkan diri pada nilai bahwa keuntungan ekonomis dan keuntungan sosial punya kaitan erat, dan juga terkait dengan pembiayaan. Karena itu, nilai yang diperjuangkan sebuah korporasi tidak bisa terpisah dari nilai dalam masyarakat.

### **HAM Hijau?**

Pokok penting dari konsep CSV yang diluncurkan Kramer dan Porter itu memberi angin optimisme bagi jaminan HAM yang lebih menyeluruh. Kesadaran yang lebih mendalam bahwa lembaga atau korporasi bisnis terkait secara integral dengan bagian 'dunia' yang lain, berimplikasi bahwa keprihatinan dunia adalah juga keprihatinan sebuah perusahaan. Mengingat bahwa HAM menjadi salah satu nilai penting yang diperjuangkan dunia, tidak terlalu sulit-lah nantinya lembaga-lembaga bisnis mengadopsi nilai HAM dalam nilai yang diperjuangkannya.

Memang, mungkin masih jauh untuk Indonesia. Tetapi, beberapa pokok gagasan CSV bisa dikembangkan terutama dalam rangka negosiasi memadukan kepentingan masyarakat dan perusahaan. Dalam hal ini, sangatlah mungkin, misalnya, gagasan CSV diadopsi oleh Freeport dalam bernegosiasi dalam relasinya dengan pemerintah dan masyarakat disana.

Lebih jauh, dalam konteks HAM, berpijak pada kesamaan pandangan akan kesalingtergantungan antara lembaga bisnis dan masyarakat, individu dan negara, manusia dan alam, sekat-sekat yang selama ini menghalangi penegakan HAM bisa makin relatif. HAM lalu tidak hanya dipahami dalam konteks hidup individu vis-a-vis negara, tetapi juga vis-a-vis lembaga bisnis, khususnya yang besar, dan di situ pula konsep HAM akan menjadi jauh lebih luas dan integral. HAM akan tampak makin hijau, karena juga akan terkait dengan jaminan pemeliharaan lingkungan demi hidup manusia, bukan hanya manusia jaman sekarang, melainkan juga generasi yang akan datang.\*\*\*

## JALAN TERJAL EKOKRASI

### 1. Pengantar

Berbicara tentang ekokrasi adalah berbicara tentang sebuah kemungkinan jauh. Maksudnya, pemahaman yang komprehensif tentang makna ekokrasi membutuhkan suatu permenungan yang panjang. Jika demokrasi disederhanakan sebagai pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat, mengacu pada etimologi demokrasi, apakah ekokrasi akan diartikan sebagai pemerintahan dari alam (Yunani: *oikos*, rumah-tangga), oleh alam dan untuk alam seluruhnya? Andai saja 'untuk alam' itu dimengerti dan disepakati, tidak mudah memahami istilah 'dari alam' dan 'oleh alam.' Ada kompleksitas yang rumit di dalamnya, sehingga tidak mudah untuk mendapatkan sebuah gagasan yang utuh dan tunggal, padahal untuk sebuah penerapan, dibutuhkan pemahaman yang relatif bisa diterima banyak pihak. Karena itu, yang paling mungkin hanyalah sebuah pemahaman yang lebih bersifat politis, yang berarti juga bersifat kompromis.

Hanya saja, untuk bisa mendapatkan kesepakatan politis ini pun tidak mudah. Banyak liku-liku yang perlu dilalui, terutama terkait dengan prosedur pengambilan keputusan. Belum lagi, jalan berliku masih akan terjadi dalam penerapannya, karena bukan hanya menyangkut politik, tetapi juga kepentingan-kepentingan lain yang tak kalah rumit. Liku-liku ekokrasi ini agak mirip dengan liku-liku demokrasi, meski akan jauh lebih kompleks. Tulisan ini akan mencoba memaparkan liku-liku itu dengan istilah 'jalan terjal' karena memahami dan menerapkan ekokrasi itu ibarat naik gunung yang sangat tinggi. Mengingat, seperti telah dikatakan di atas, untuk penerapan memerlukan basis pemahaman lebih dahulu, tulisan ini tidak akan membicarakan hal-hal praktis untuk penerapan ekokrasi. Yang akan dipaparkan adalah problematik filosofis terkait dengan ekokrasi.

Alur paparan ini akan mengikuti liku-liku yang sudah didahului demokrasi. Meski demokrasi sering dilihat sebagai masalah politik, hal itu tidak bisa tidak memicu perdebatan filosofis juga.<sup>121</sup> Bagaimana pun demokrasi juga membutuhkan pendasaran filosofis. Karena itu, dapatlah dikatakan bahwa liku-liku itu, baik demokrasi maupun ekokrasi, ada di tiga ranah: filosofis, sosiopolitis, dan praktis. Pada tataran filosofis, problematik akan berkuat pada konsep dan pemahaman. Pada tataran sosiopolitis, problematiknya terletak pada konteks, yang akan mempengaruhi pilihan konsep dan juga prosedur dan hukum yang diambil. Kemudian, pada tataran praktis, akan ada problematik penerapan.

---

<sup>121</sup> Ross Harrison, misalnya, memaparkan beberapa problem filosofis, termasuk problem pendasarannya. Lihat bukunya *Democracy* (seri *The Problem of Philosophy*), Routledge: 1993.

Berdasar tujuan itu, tulisan ini akan didahului dengan sebuah paparan singkat tentang demokrasi dan problematiknya. Tujuannya adalah perbandingan. Artinya, dengan memahami problematik demokrasi, muncul suatu gambaran tentang problematik ekokrasi. Setelah itu, tiga tanjakan akan coba diulas, yaitu tanjakan filosofis, tanjakan sosiopolitis dan kemudian tanjakan praktis. Paparan akan ditutup dengan sebuah usulan sebuah prinsip yang terkait dengan bagaimana mengupayakan ekokrasi.

## 2. Bercermin dari Demokrasi

Sebelum masuk pada masalah konseptual, ada baiknya melihat kenyataan tentang demokrasi. Tentu, tidak mungkin melihat semua realitas itu. Cukuplah disini melihat seberkas potret tentang demokrasi di Indonesia.

Pada tanggal 11 Desember 2013 lalu Kemenko Polhukam, Kemendagri, Bappenas, Biro Pusat Statistik, dengan dukungan Program Pembangunan PBB (UNDP), meluncurkan indeks demokrasi Indonesia. Dikatakan bahwa indeks Indonesia hanya 62,63 dari skala 1-100. Itu adalah hasil dari perhitungan tiga aspek penting demokrasi, yaitu kebebasan sipil, hak-hak politik dan lembaga demokrasi. Dalam hal ini, kebebasan sipil mendapat skor tertinggi, yaitu 77,94, sedang hak politik mendapat skor terendah, yaitu 46,33, sementara itu aspek kelembagaan mendapat skor 69,28. Jika dibandingkan dengan indeks tahun sebelumnya, dengan indeks 65,48, indeks tahun ini malah menurun.<sup>122</sup> Skor hasil penelitian di atas sedikit lebih tinggi dari skor yang 'diberikan' oleh lembaga *Global Democracy Ranking*, yaitu 54,2 untuk tahun 2011-2012, dan menduduki peringkat 66 dari 115 negara yang diteliti. Meski skor-nya sedikit naik, peringkat ini sama dengan tahun sebelumnya.<sup>123</sup> Variabel yang diteliti memang lebih rinci dengan bobot yang berbeda. Lembaga ini menghitung indeks dengan melihat berbagai aspek lain selain politik (sistem politik), seperti gender (kesetaraan gender), ekonomi (sistem ekonomi), pengetahuan (sejauh mana masyarakat mendapatkan informasi dan pengetahuan, riset dan pendidikan), kesehatan (status dan sistemnya) dan juga lingkungan hidup (keberlanjutannya). Politik mendapat porsi terbesar karena diperhitungkan 50 persen, sementara yang lain masing-masing hanya 10 persen.<sup>124</sup> Hasil pemeringkatan di atas sedikit berbeda dengan perhitungan dari *The Economist Intellegent Unit*, yang untuk tahun 2012 menempatkan Indonesia di peringkat 53 dengan skor 6,76 berdasarkan lima aspek yang ditinjau, yaitu proses pemilihan dan pluralisme, berfungsinya pemerintah, partisipasi politik, budaya politik dan kebebasan sipil.<sup>125</sup>

Hasil di atas tentu saja menunjukkan mediokritas Indonesia. Memang, setidaknya yang disebut dalam penelitian pertama, korupsi menjadi faktor penting atas situasi mediokritas, atau malah buruknya situasi demokrasi Indonesia, ini. Tentu bisa

---

<sup>122</sup> *Kompas*, 12 Desember 2013, hal. 4.

<sup>123</sup> [http://democracyranking.org/wordpress/?page\\_id=738](http://democracyranking.org/wordpress/?page_id=738) diakses pada tanggal 15 Desember 2015 jam 20.10.

<sup>124</sup> [http://democracyranking.org/wordpress/ranking/basic\\_concept.pdf](http://democracyranking.org/wordpress/ranking/basic_concept.pdf) diakses pada tanggal 15 Desember 2015 jam 20.15.

<sup>125</sup> [https://portoncv.gov.cv/dhub/porton.por\\_global.open\\_file?p\\_doc\\_id=1034](https://portoncv.gov.cv/dhub/porton.por_global.open_file?p_doc_id=1034) diakses pada tanggal 15 Desember 2015 jam 20.20.

dibayangkan bahwa korupsi para legislator dan juga penegak hukum adalah korupsi-korupsi ibarat di jantung pertahanan demokrasi. Hanya, faktor-faktor yang menyebabkan buruknya situasi demokrasi ini tidak akan diperdalam dalam tulisan ini, tetapi dari perbandingan ketiga penelitian itu, beberapa hal bisa disimpulkan.

Pertama, jika mengingat stagnasi demokrasi Indonesia, makin tampak betapa terjal jalan yang harus dilalui demokrasi untuk mewujudkan diri secara relatif ideal. Kondisi sosiopolitis dan juga demografis Indonesia jelas menjadi salah satu sebab penting dari stagnasi ini. Artinya, menyediakan prosedur dan kemudian menerapkannya butuh kerja keras.

Kedua, yang dalam konteks pembicaraan kita menjadi lebih penting, terutama dengan membandingkan beberapa penelitian tadi, makin tampak bahwa perbedaan aspek-aspek yang diteliti pada dasarnya adalah perbedaan pada pemahaman makna demokrasi. Dengan kata lain, demokrasi pada dasarnya adalah sebuah konsep yang plural, dan hal ini juga disadari oleh David F. J. Campbell, peneliti *Global Democracy Ranking*. Dengan mengacu pada pemikir lain, ia mengatakan bahwa "*Representatively, we may cite Bühlmann (et al. 2008, p. 5): "There is an abundant literature relating to democracy theory, with countless definitions of what democracy should be and what democracy is." We can add on by referring to Laza Kekic (2007, p. 1): There is no consensus on how to measure democracy, definitions of democracy are contested and there is an ongoing lively debate on the subject.*"<sup>126</sup>

Bertolak dari dua hal itu, pada bagian kedua ini akan dicermati beberapa konsep dan prinsip dasar demokrasi, serta problematik filosofisnya. Problematik filosofis inilah yang menjadi sebab dari keragaman konsep demokrasi, karena pada dasarnya sebuah konsep demokrasi adalah jawaban hipotetik atas persoalan itu.<sup>127</sup>

Untuk memahami problematik filosofis itu lebih jauh, titik tolak bisa dimulai dari pemahaman sederhana tentang demokrasi sebagai 'pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat'.<sup>128</sup> Pemahaman sederhana ini bisa cukup diterima banyak orang, bukan hanya karena sesuai dengan pemahaman demokrasi secara etimologis, tetapi juga karena pada dasarnya demokrasi hanyalah sarana menuju keadilan. Dari pemahaman dasar itu, setidaknya ada tiga hal mau ditekankan yaitu kesetaraan dan otonomi setiap individu sebagai prinsip dasar, kebebasan dan otonomi sebagai dasar dan sekaligus cita-cita keadilannya, serta partisipasi dalam pengambilan keputusan sebagai caranya.

---

<sup>126</sup> David F. J. Campbell, *The Basic Concept for the Democracy Ranking of the Quality of Democracy*, 2008, hal. 4 (lihat catatan kaki no. 3).

<sup>127</sup> Lihat misalnya 'perdebatan' yang ada dalam buku yang diedit oleh Ricardo Blaug dan John Schwarzmantel, *Democracy: A Reader*, Edinburgh University Press: 1988.

<sup>128</sup> Penjelasan cukup sederhana tentang demokrasi bisa dibaca dalam David Beetham & Kevin Boyle (a.b. Bern. Hidayat), *Demokrasi: 80 Tanya Jawab*, Penerbit Kanisius: 2000.

Hanya, pemahaman ini bukan tanpa masalah. Kata 'rakyat' sebenarnya mengandung pemahaman yang sangat kompleks.<sup>129</sup> Setidaknya, ada tiga masalah disitu. Pertama: ketika diandaikan bahwa rakyat adalah 'kumpulan' manusia, persoalannya adalah siapakah manusia itu, khususnya apa yang menjadi esensi manusia (jika ada)? Kedua, apa yang disebut 'rakyat' itu: apakah sekedar kumpulan individu, atau mempunyai keutuhan? Ketiga, apa relasi antara individu dengan masyarakat itu? Variasi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu akan menentukan keadilan macam apa yang akan dikejar, serta cara atau jalan mana yang akan ditempuh.

Sebagai contoh, dalam tradisi filsafat politik, jawaban model pertama ditawarkan oleh kaum liberal. Gagasan kubu ini bertolak dari pemahaman bahwa manusia adalah individu yang bebas (Latin: *liber, sic!*), rasional dan otonom. Karena itu, demokrasi harus menjamin kebebasan dan otonomi, kesetaraan serta partisipasi dalam pengambilan keputusan. Demokrasi tidak boleh melanggar hak asasi, dan hak bagi kubu ini adalah kebebasan. Paham ini pulalah yang mendasari mengapa tradisi ini lebih menjunjung hak sipil dan politik.

Dengan kata lain, karena yang ditekankan adalah individu yang bebas, rasional dan otonom, keadilan yang ditekankan adalah keadilan individual. Rakyat atau masyarakat adalah sebuah realitas plural, lebih dilihat sebagai agregat individu. Dengan latar itu, negara dipandang sebagai sarana penjamin kebebasan saja. Istilah negara sebagai penjaga malam mau merujuk peran minimal negara atau negara yang pasif dan negara yang mengedepankan kebebasan individu.

Pemahaman ini biasa dikontraskan dengan tradisi yang lebih menekankan 'rakyat' sebagai kesatuan. Misalnya, tradisi sosialis yang mempunyai pengandaian dasar yang berbeda dengan tradisi liberal. Jika disederhanakan, kubu sosialis (Latin: *socius* berarti teman) memahami 'rakyat' sebagai sebuah entitas tersendiri yang tidak kalah penting (atau sebagian memahaminya lebih penting) dari individu. Individu adalah bagian dari rakyat atau masyarakat. Demokrasi dipahami sebagai jalan untuk menegaskan otoritas 'rakyat' ini *vis-a-vis* individu karena individu tidak bisa hidup lepas dari masyarakat. Keadilan yang dicita-citakan adalah keadilan sosial dan keadilan distributif. Negara mempunyai peran penting dan lebih bersifat aktif. Disini, hak asasi tidak dipahami dalam arti kebebasan, tetapi sebagai 'ganjaran' yang bisa diterima individu dalam perannya dalam masyarakat (*entitlement*). Salah satu muara paham ini adalah dirumuskannya hak-hak sosial, ekonomi dan budaya. Bagi kubu ini, hak asasi yang dimaknai kebebasan adalah hak kaum borjuis atau elite, karena hanya bisa diwujudkan oleh orang yang kenyang, sehat dan berpendidikan.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Lihat misalnya yang diulas Boris Dewiel, "What Is the People? A Conceptual History of Civil Society," dalam bukunya *Democracy, A History of Ideas*, UBC Press, 2000 hal. 11-22.

<sup>130</sup> Perdebatan tentang makna, isi, dan subyek 'hak' ini pun masih terus berlangsung. Salah satu perdebatan yang masih berlangsung adalah masalah tentang 'hak kelompok'. Sampai hari ini, dalam wacana hak asasi manusia, hak kelompok, dibedakan dari hak kaum minoritas, masih dalam wacana teoretik, belum menjadi sebuah tetapan hukum. Lihat Will Kymlicka, "The Good, The Bad and The Intolerable: Minority Group Rights," dalam Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, Paragon House: 2001, hal. 445-461.

Perbandingan pemahaman dua tradisi ini hanyalah sebuah contoh bagaimana kata demokrasi dipahami dengan berbeda, dan dalam setiap tradisi pun masih ada variasi-variasinya. Perbedaan latar-belakang sosiohistoris dan sosiopolitis jelas menjadi faktor penentu, sehingga bisa juga dikatakan bahwa di luar kedua tradisi filosofis itu masih ada tradisi lain. Pun, dengan mengatakan bahwa latar-belakang sosiohistoris menjadi salah satu faktor, mau dikatakan juga bahwa keragaman pandangan itu pun membutuhkan waktu panjang untuk mendapatkan rumusannya.

Ambil contoh, kesadaran akan martabat individu yang menjadi dasar kesetaraan manusia, membutuhkan ratusan tahun untuk bisa dipahami, dan kemudian diterapkan, oleh banyak orang. Bahkan, bisa dikatakan bahwa sampai sekarang pun paham kesetaraan masih terus menemukan bentuknya. Sejarah kesetaraan yang berimpit dengan sejarah demokrasi jelas menunjukkan hal itu. Mula-mula kesetaraan hanya ada pada orang-orang bebas, tidak ada pada budak. Selanjutnya, sejarah juga mencatat bahwa kesetaraan pernah dibatasi oleh keturunan, antara golongan bangsawan dan rakyat jelata; pernah juga dibatasi oleh warna kulit. Kalau status sosial dan warna kulit sudah relatif 'selesai', sampai sekarang agama dan gender, juga orientasi seksual, di beberapa tempat masih menjadi faktor pembeda yang menyempitkan makna kesetaraan.

Yang mau dikatakan disini adalah bahwa betapa tidak mudah merumuskan suatu paham yang komprehensif yang bisa dimengerti, disepakati dan kemudian diterapkan dalam kehidupan manusia karena, meski manusia hanya satu spesies, mempunyai keragaman yang begitu kompleks. Keragaman pemahaman ini jelas menjadikan konsep demokrasi juga warna-warni, tidak ada warna tunggal.

Selanjutnya, warna itu akan makin beragam ketika sampai pada pilihan cara untuk mewujudkannya. Disini, situasi sosio-politis, sosio-kultural maupun sosio-demografis akan banyak menentukan pilihan cara dan kemudian perwujudan hukumnya. Dalam masyarakat yang penduduknya relatif sedikit, demokrasi langsung mungkin bisa dilakukan. Yang banyak dipilih adalah demokrasi representatif atau perwakilan. Dalam model perwakilan ini ada masalah filosofis yang sulit terpecahkan, yaitu bagaimana seorang yang disebut 'wakil rakyat' yang adalah seorang manusia biasa bisa mewakili orang lain yang tidak sedikit jumlahnya. Ketidakmungkinan secara filosofis ini jelas mereduksi makna demokrasi. Dengan kata lain, setiap pilihan cara akan mempunyai persoalan filosofis.

Yang menjadi perhatian dalam pilihan cara ini, selain tujuan dan prinsip di atas, adalah pengelolaan kebersamaan dan kontrol atas kekuasaan, terutama yang diberikan kepada negara. Dalam perhatian pada pengelolaan kebersamaan itu yang akan diatur adalah mekanisme atau sistem partisipasi individu dalam proses pengambil keputusan bersama berpijak pada prinsip kesetaraan. Persoalan filosofis pada perkara ini adalah apakah ada yang namanya kepentingan bersama secara obyektif yang bisa dicari

bersama, ataukah yang ada hanya kompromi-kompromi.<sup>131</sup> Dalam kenyataan, suatu keputusan bersama biasanya tidak mungkin bisa memuaskan semua pihak. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah lalu siapa yang seharusnya lebih diprioritaskan?

Pada tahap selanjutnya, pilihan cara itu akan bersentuhan dengan kekuasaan karena tanpa kekuasaan, yang berarti kewenangan untuk memaksa (mengingat bahwa setiap individu pada dasarnya cenderung egosentris), sistem demokrasi yang dipilih tidak akan bisa dijalankan. Salah satu persoalan filosofis penting dalam hal ini bukan tentang apa itu kekuasaan, melainkan legitimasi atas kekuasaan itu. Bahwa dalam kenyataan, demi mudahnya, legitimasi berdasarkan voting yang dipilih, tetaplah menyisakan persoalan filosofis karena jelas bahwa ada jarak cukup jauh antara kuantitas dengan kualitas. Dengan kata lain, demokrasi kuantitatif adalah demokrasi superfisial. Reduksi kualitatif demokrasi semakin nyata dalam model demokrasi representatif. Ada pengandaian yang berlebihan bahwa ada kaitan erat antara yang mewakili dan yang diwakili. Dengan kata lain, sangat kecil kemungkinan seorang wakil rakyat bisa menyuarakan aspirasi para pemilihnya secara utuh. Lebih jauh, dalam kenyataan politis, kepentingan individu wakil rakyat inilah yang terasa lebih dominan mengemuka. Serentetan kasus korupsi wakil rakyat di negeri ini, baik di pusat maupun di daerah, bukti nyata bahwa kaitan antara 'wakil rakyat' dengan 'rakyat yang diwakili' tidak bisa diandaikan begitu saja.<sup>132</sup>

Dalam tataran praktis-politis, yaitu penerapan dan pelaksanaan pilihan cara atau sistem demokrasi, persoalan filosofis mulai berkurang. Dalam tataran ini, selain kesulitan teknis maupun pembiayaannya, yang patut diwaspadai adalah jebakan-jebakan yang makin mereduksi makna demokrasi. Cermin tentang demokrasi Indonesia yang ditulis di atas adalah contoh bagaimana korupsi bisa menelikung demokrasi. Disini, korupsi hanyalah salah satu jebakan. Dalam studi politik, berbagai jebakan ditengarai. Salah satu yang sering disebut adalah tirani mayoritas.<sup>133</sup> Di samping kubu yang optimis tentang dinamika demokrasi, seperti misalnya Francis Fukuyama dengan bukunya *The End of History and the Last Man*,<sup>134</sup> banyak kritik pula atas perkembangan paham dan praktek demokrasi masa kini. Salah satu pengkritik pedas sistem demokrasi modern adalah Henryk Skolimowski, seorang filsuf Polandia. Secara singkat, dia mengatakan bahwa sistem demokrasi modern sebenarnya sudah kehilangan jiwa-nya, apalagi ketika fokus-nya hanyalah kekuasaan, bukan sebagai jalan aktualisasi diri dan kebebasan individu. Lebih jauh, dia juga mengatakan sistem demokrasi yang sekarang banyak dianut justru menjauhkan dari cita-cita keadilan.

---

<sup>131</sup> Perdebatan tentang hal ini bersifat 'perennial', sejajar dengan perdebatan tentang status ontologis individu dan masyarakat, juga perdebatan metafisis antara realitas 'satu' dan 'banyak', serta perdebatan epistemologis tentang obyektivitas dan subyektivitas.

<sup>132</sup> Lihat misalnya ulasan dalam artikel "'Quo Vadis" DPR Bersih dan Prorakyat", *Kompas*, 2 Januari 2014, hal. 25.

<sup>133</sup> Bahaya tirani mayoritas cukup sering ditengarai sebagai 'bahaya laten' demokrasi, dan lebih dikenali setelah disebut oleh Alexis de Tocqueville dalam bukunya *Democracy in America, Vol. I* (aslinya ditulis tahun 1835), Vintage Books: 1956, bab XV "Unlimited Power of The Majority in The United States, and Its Consequences."

<sup>134</sup> Free Press: 1992. Dalam bukunya ini, Fukuyama adalah 'pemuja' demokrasi liberal, dan dalam pandangannya demokrasi adalah 'puncak' dari kebudayaan politik.



Sebagai contoh, dalam konteks kasus demokrasi Amerika, sistem pemilihan umum empat tahun sekali ternyata membuat para pemegang kekuasaan lebih berkonsentrasi mencari cara mempertahankan kekuasaannya itu daripada menerapkannya untuk kemaslahatan umum.<sup>135</sup>

### 3. Tanjakan-tanjakan Ekokrasi

Telah disebut di atas bahwa upaya mewujudkan ekokrasi itu ibarat naik gunung yang sangat tinggi, sementara mewujudkan demokrasi 'hanyalah' ibarat naik gunung biasa. Karena kemiripannya, bahkan dalam arti tertentu juga sejalan, keduanya memang bisa diperbandingkan, dan dari pebandingan itulah ekokrasi bisa belajar dari demokrasi, terutama mencermati liku-likunya. Setelah melihat liku-liku demokrasi, terutama dari kacamata filsafat, pada bagian ini akan dipaparkan tanjakan-tanjakan yang perlu diperhatikan ekokrasi dalam upaya menuju puncak-nya, meski –karena gunung yang didaki jauh lebih tinggi- tentu harus melewati tanjakan-tanjakan yang juga jauh lebih terjal. Sekali lagi, tujuannya bukan memberi tips-tips praktis, melainkan menunjukkan persoalan-persoalan yang perlu dijawab dan ditanggapi supaya arah ekokrasi tidak ditelikung.

Sudah cukup banyak pemikiran yang membahas kaitan antara demokrasi dengan masalah lingkungan hidup, tetapi pembicaraan tampak lebih bersifat sosio-politis, belum sungguh menukik ke persoalan filosofis.<sup>136</sup> Itu pun masih bisa ditafsirkan sebagai pemikiran yang belum sungguh lepas dari sifat anthroposentris. Salah seorang pemikir yang mencoba menukik ke persoalan filosofis adalah Henryk Skolimowski. Jika mengikuti alur gagasan Skolimowski, ekokrasi bisa dikatakan sebagai 'pengembangan lebih jauh' dari demokrasi karena memang mau melibatkan seluruh alam dalam dinamika kehidupan yang lebih baik. Secara konseptual ekokrasi lebih dalam dari demokrasi ekologis, atau demokrasi yang berwawasan ekologi karena dalam demokrasi ekologis pusatnya tetaplah manusia. Bias anthroposentrisme masih sangat kentara. Karena itu, bagi Skolimowski istilah ekokrasi jauh lebih tepat daripada eko-demokrasi atau demokrasi ekologis. Dalam rumusan Skolimowski, ekokrasi adalah "pengakuan kekuatan alam dan hidup itu sendiri, yang berarti mengobservasi keterbatasan alam, mendesain dengan alam – bukan melawan alam, membuat system yang berkelanjutan secara ekologis, penghormatan terhadap alam – bukan penjarahan alam secara berkelanjutan."<sup>137</sup>

Seperti juga demokrasi, ada tiga 'etape' besar yang perlu dilalui. Etape pertama adalah etape filosofis. Dalam etape ini ekokrasi merumuskan tujuan dan cita-citanya. Dalam etape kedua, yang ada dalam ranah kosmologis, ekokrasi merumuskan cara untuk menempuhnya, dan kemudian, dalam etape ketiga di ranah praktis-politis, ekokrasi

---

<sup>135</sup> Lihat tulisannya dalam Henryk Skolimowski, *Philosophy for New Civilisation*, Gyan Publishing House: 2006, hal. 266-268.

<sup>136</sup> Lihat misalnya tulisan-tulisan yang diedit oleh Brian Doherty dan Marius de Geus, *Democracy and Green Political Thought: Sustainability, Rights and Citizenship*, Routledge: 1996.

<sup>137</sup> Skolimowski, *opcit.*, hal. 272-273.

berusaha menjalankan dan menerapkan pilihan jalan supaya sampai ke tujuan. Dalam setiap etape itu akan ada beberapa tanjakan yang perlu diperhatikan.

Pada ranah filosofis atau etape pertama, ada tiga tanjakan besar. Tanjakan pertama adalah tanjakan yang paling rumit dan menentukan, yaitu memahami dan merumuskan eksistensi alam dan bagian-bagiannya. Mirip dengan persoalan dalam demokrasi yaitu terkait dengan eksistensi manusia dan 'rakyat' yang dalam pergumulan refleksinya berujung pada kesimpulan tentang kesetaraan, dalam ekokrasi persoalannya adalah apakah masing-masing bagian mempunyai eksistensi dan status ontologis sendiri sehingga bisa dikatakan setara. Pun, apakah seluruh alam ini satu kesatuan yang tak terpisahkan. Memang, dalam studi tentang ekosistem, jelas bahwa setiap bagian terkait dan terhubung. Masing-masing tampak saling menghidupi. Hanya masalahnya, apakah kesatuan yang tampak dari hubungan-hubungan itu bisa mendasari kesimpulan tentang kesatuan seluruh alam sehingga mempunyai status ontologis tersendiri?

Mencari jawaban yang bisa disepakati bersama hampir tidak mungkin karena alam ini begitu kompleks. Perhatikan bahwa tentang manusia dan relasinya dengan masyarakatnya saja, padahal bangsa manusia itu satu spesies, tidak ada jawaban tunggal, apalagi tentang alam. Alam tidak hanya mengenal makhluk hidup (biotik), tetapi juga lingkungan benda mati (abiotik). Pun, makhluk hidup juga begitu kompleks. Kompleksitas ini tidak hanya mengundang pertanyaan tentang kualitas keterkaitan antar masing-masing unsur itu maupun tentang hirarkhinya, berdasarkan kompleksitas sel pembangunnya maupun berdasar tingkat kesadaran dan intelegensinya.

Ada beragam jawaban atas pertanyaan filosofis ini, dengan segala macam argumentasinya. Keragaman jawaban itu tidak hanya disebabkan oleh keragaman realitas, tetapi juga karena secara epistemologis keragaman realitas itu, yang berarti juga beragamnya tanda, akan mengundang tafsir yang beragam. Salah satu kubu yang paling ekstrem adalah kubu antroposentris, yang menempatkan manusia sebagai pusat dengan tujuan pada dirinya, dan unsur alam yang lain, baik biotik maupun abiotik, hanya sebagai sarana. Ketidaksetaraannya menjadi sangat mencolok, dan ekokrasi jelas tidak dimungkinkan dalam paham ini.

Di kutub yang lain ada kubu yang melihat seluruh alam ini mempunyai nilai intrinsik dan hidup masing-masing saling tergantung pada yang lain. Inilah prinsip terpenting dari delapan prinsip yang digagas Naess, pelopornya. Dengan itu, ia mau membebaskan alam dari antroposentrisme dengan prinsip utilitarian-nya.<sup>138</sup> Ada juga yang –sejajar dengan itu- melihat bahwa seluruh ekosistem ini, biotik dan abiotik, adalah semacam organisme. Setiap unsur alam, baik manusia, lingkungan biotik,

---

<sup>138</sup> Arn Naess, seorang fisuf Norwegia, adalah pelopor 'aliran' filosofis ini, yang dikenal dengan aliran *deep ecology* atau 'ekologi dalam.' Istilah '*deep ecology*' menjadi populer karena tulisannya yang berjudul "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement" dalam jurnal *Inquiry* vol. 16 (1973), hal. 95-100.

maupun abiotik, adalah bagian dari organisme besar yang mengatur dirinya sendiri. James Lovelock menyebut pandangan ini sebagai hipotesis Gaia, meminjam nama seorang dewi Yunani.<sup>139</sup>

Di antara dua kutub itu masih banyak varian lain. Mereka yang melihat bahwa hewan mempunyai hak adalah contoh dari jawaban atas pertanyaan tentang eksistensi masing-masing makhluk. Bahkan, ada yang melihat bahwa gurun pun, yang dalam kaca mata praktis-ekonomis tidak berguna, mempunyai eksistensinya sendiri. Dari berbagai teori yang dikembangkan itu tampak bahwa sungguh tidak mudah mendapatkan pendasaran filosofis tentang martabat hidup dan kesetaraan setiap makhluk sebagai basis ekokrasi. Hampir tidak mungkin menyamakan konsep kesetaraan yang menjadi prinsip dasar demokrasi dalam ekokrasi. Jelas ada perbedaan yang mendasar antara manusia dengan makhluk hidup lain maupun dengan alam a-biotik. Lebih jauh, jika perbedaannya disepakati, masih ada persoalan yang tak kalah rumit, yaitu bagaimana menata keterhubungan, kesalingtergantungan dan hirarkhinya. Perlu dicatat bahwa jika dalam demokrasi hirarkhi hanyalah cara, dalam ekokrasi hirarkhi lebih bersifat eksistensial.

Tanjakan kedua, terkait erat dengan tanjakan pertama, adalah merumuskan makna dan 'isi' keadilan ekologis. Perlu diingat bahwa ekokrasi adalah sarana menuju keadilan, dan makna keadilan sangat ditentukan oleh makna subyek-nya. Seperti telah dilihat di atas, ada beragam paham, sehingga tidak begitu gampang merumuskan isi keadilan ekologis dalam rangka pembicaraan tentang ekokrasi. Jika dalam demokrasi yang menjadi salah satu cita-cita keadilan adalah kebebasan, bagaimana memaknai kebebasan dari makhluk *non-human* dan juga lingkungan a-biotik?

Jika keadilan ekologis dirumuskan sebagai hak hidup yang layak untuk setiap makhluk hidup, kriteria kelayakannya masih sangat kabur. Jika untuk manusia hidup layak itu antara lain berarti kebebasan menentukan hidup serta dukungan untuk mengembangkan diri, yang antara lain secara jenial sudah dirumuskan dalam Deklarasi Universal Hak-hak Asasi manusia dan bahkan kemudian dirumuskan lebih rinci dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* sertadalam *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, bagaimana dengan makhluk hidup yang lain? Apakah mereka mempunyai nilai intrinsik yang mutlak, atau mempunyai dimensi fungsional?

Untuk lingkungan biotik, ada perbedaan hak hidup yang esensial atau untuk dirinya sendiri, seperti hak hidup manusia, dengan hak hidup fungsional, seperti hak hidup binatang dan tanaman. Perbedaan ini juga belum bisa menjawab persoalan secara komprehensif karena baik binatang maupun tanaman mempunyai hirarkhi yang sangat kompleks. Mereka yang membela hak binatang, misalnya, atau juga yang menjaga binatang langka dari kepunahan, adalah contoh dari paham yang melihat adanya hak hidup layak untuk binatang untuk dirinya sendiri. Hanya, masalahnya,

---

<sup>139</sup> Lihat [http://www.ecolo.org/lovelock/what\\_is\\_Gaia.html](http://www.ecolo.org/lovelock/what_is_Gaia.html) diunduh pada tanggal 30 Desember 2013 jam 17.05.

apakah tidak ada gradasi hak itu seturut kompleksitas binatang? Misalnya, apakah nyamuk mempunyai hak hidup yang layak?

Di lain pihak, kalau mau diikuti lebih jauh, ada juga persoalan terkait dengan yang tidak hidup atau lingkungan abiotik. Pertanyaan bisa lebih mendalam lagi, yaitu apa kriteria 'hidup'. Melihat kenyataan bahwa lingkungan abiotik pun berkembang, misalnya dengan gejala pertumbuhan gunung api atau munculnya pulau-pulau 'baru', menyatakan bahwa lingkungan abiotik tidak mempunyai hak hidup bisa dikatakan sebagai kesewenang-wenangan.<sup>140</sup> Berbagai pertanyaan filosofis terkait dengan 'hak hidup' ini bisa sampai cukup jauh, misalnya tentang makna dan 'hak hidup' suatu habitat yang dianggap liar.<sup>141</sup> Demikian juga tentang hak hidup sebuah habitat gurun pasir, yang oleh kebanyakan orang dianggap sebagai daerah 'rusak' yang harus dihijaukan, yang –tentunya- pandangan bahwa 'harus dihijaukan' ini adalah konsep manusia. Bahkan, ada pula yang berpendapat bahwa setiap habitat mempunyai nilai intrinsik, yang jika sudah dirusak oleh manusia, tidak mungkin bisa diperbaiki lagi.<sup>142</sup> Bahwa akhir-akhir ini mulai muncul pemahaman lebih menyeluruh baik tentang pembangunan yang berkelanjutan (*sustainable development*) maupun tentang ekonomi hijau (*green economics*), bolehlah dikatakan sebagai sebuah kesadaran baru tentang keterhubungan dan kesalingtergantungan manusia dengan makhluk lain maupun dengan alamnya. Meskipun masih sangat kental nuansa anthroposentris dan ekonomis-nya, wawasan ini sudah menjadi wacana universal, yang di satu sisi perlu lebih diperdalam secara filosofis dan di sisi lain perlu ditindaklanjuti dalam penerapannya. Disinilah tantangan juga tidak ringan.

Tanjakan ketiga dan keempat masuk dalam ranah teknis-kosmologis, terkait upaya menentukan cara dan sistem ekokrasi dalam suatu konteks. Yang perlu dicatat lebih dahulu adalah bahwa masalah ekologis sekarang ini sungguh bersifat global, tidak hanya lokal. Benar, masalah lokal tampak dan terasa lebih mendesak, tetapi tidak terlepas pada masalah global. Gejala munculnya pemanasan global dan perubahan iklim, serta juga munculnya lubang ozon, menunjukkan makin meluasnya permasalahan, dan sekaligus kompleksitasnya.<sup>143</sup>

Pada tanjakan ketiga, yang perlu lebih dalam diperhatikan adalah persoalan makna (yang bersifat 'intensif') dan cara (yang bersifat ekstensif) partisipasi dan komunikasi yang biasanya menjadi kunci demokrasi. Dalam kesulitan merumuskan makna kesetaraan ekologis dalam pembicaraan tentang ekokrasi, tidak gampang pula

---

<sup>140</sup> Apakah lingkungan abiotik sama sekali tidak mempunyai 'kesadaran'? Pertanyaan ini pun tidak bisa dijawab secara hitam putih. Penelitian Masaru Emoto tentang energi manusia dan partikel air menunjukkan bagaimana partikel-partikel air bisa meresonansi energi yang keluar dari kata-kata manusia. Lihat bukunya *Messages from Water, Vol. 1*, Hado Publishing: 1999 dan *Vol. 2*, Sunmark Publishing: 2001.

<sup>141</sup> Lihat misalnya paparan Mark Woods, "Wilderness," dalam Dale Jamieson (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishers: 2001.

<sup>142</sup> Lihat Robert Eliot, *Faking Nature: the Ethics of Environmental Restoration*, Routledge: 1997.

<sup>143</sup> Problem pemanasan global dan perubahan iklim jelas menunjukkan bahwa persoalan lingkungan hidup bukan lagi perkara lokal atau nasional. Al Gore jelas membidik pemahaman ini dalam bukunya *Our Choice: Rencana untuk Memecahkan Krisis Iklim*, (a.b. P. Hardono Hadi), Penerbit Kanisius: 2010.

merumuskan cara partisipasi karena yang lebih tampak adalah gradasi atau hirarkhi. Kesulitan menjadi bertambah karena partisipasi mengandaikan komunikasi, sementara di antara elemen-elemen ada perbedaan mendasar tentang kemampuan berkomunikasi itu. Perbedaan kemampuan disini bukan hanya perbedaan bahasa lingual seperti yang terjadi pada manusia, tetapi perbedaan dalam 'bahasa' dalam arti yang lebih mendalam. Pertanyaan yang muncul, misalnya, mampukan manusia berkomunikasi dengan binatang dan tanaman untuk mendengarkan aspirasi mereka?

Persoalan 'intensif' di atas menjadi lebih kompleks karena terkait dengan persoalan ekstensif, terkait dengan sifat globalnya issue ekologi. Yang dimaksud persoalan ekstensif adalah persoalan sistem dan kelembagaan ekokrasi. Sulit dan rumitnya tantangan ini adalah menentukan sistem dan hukum antar negara, misalnya untuk mitigasi pemanasan global.<sup>144</sup> Dengan kata lain, jika demokrasi bisa 'dilokalisasi' dalam bingkai politik bernama negara, kesalingtergantungan dalam ekologi membuat sistem dan kelembagaan demokrasi tidak bisa begitu saja diterapkan dalam ekokrasi. Mengingat bahwa perbincangan tentang ekokrasi ini adalah perbincangan antar manusia, sedang keseluruhan alam menjadi cakrawalanya, diandaikan bahwa manusia tetap menjadi pusatnya. Pun, dalam proses perkembangan dan dinamika alam, manusia memang memegang peran sentral dengan keunggulan nalarnya. Itulah kekuasaan yang dimiliki manusia dalam hubungannya dengan lingkungan biotik maupun abiotik. Dalam ranah ini, yang menjadi pertanyaan –dan ini menjadi tantangan keempat ekokrasi- bukan lagi makna kekuasaan manusia, melainkan bagaimana mengelola kekuasaan itu supaya bisa diarahkan untuk kepentingan bersama. Lembaga ekokrasi seperti apa yang di satu sisi bisa meminimalkan penyalahgunaan kekuasaan manusia dan di sisi lain mengarahkannya ke kepentingan bersama (*common good*), kepentingan yang mencakup seluruh alam, bukan hanya manusia.

Memang akan sangat ideal jika ada sebuah sistem hukum internasional yang bisa menjamin pengelolaan kekuasaan manusia dan sekaligus berwawasan ekologis.<sup>145</sup> Hukum seperti ini bisa menjadi pilar atau tulang penyangga ekokrasi. Sistem hukum internasional itu setidaknya seperti sistem hukum internasional tentang hak-hak asasi manusia (lepas dari segala kelemahan yang masih ada). Hanya, memang, di satu sisi betapa tidak mudahnya membuat kesepakatan antar negara (yang notabene berarti antar manusia!) dan di sisi lain menjadi makin jelas tidak mudahnya 'bernegosiasi' dengan alam.

---

<sup>144</sup> Problematik aktual tentang hal ini jelas dalam lama dan berlikunya proses negosiasi untuk membuat kesepakatan mitigasi perubahan iklim. Anthony Giddens, sosiolog Inggris, juga menuliskan problematik ini dalam bukunya *The Politics of Climate Change*, Polity: 2009.

<sup>145</sup> Sebenarnya sudah cukup banyak hukum internasional dengan lembaga-lembaga pendukungnya, dan hal ini bisa dijadikan titik pijak untuk pengembangan lebih jauh. Lihat Norman J. Vig & Regina S. Axelrod (eds.), *The Global Environment: Institutions, Law, and Policy*, CQ Press: 1999. Untuk persoalan perubahan iklim, Perserikatan PBB juga sudah mengupayakan hukum internasional yang komprehensif. Lihat misalnya UNFCCC, *United Nations Framework Conventions on Climate Change, Handbook*, Climate Change Secretariat: 2006.

Tanjakan terakhir, atau tanjakan kelima, tidak lagi mempersoalkan pertanyaan-pertanyaan filosofis. Pada ranah politis ini, seperti halnya demokrasi, yang perlu diwaspadai adalah jebakan-jebakannya, atau penyimpangan-penyimpangan oleh individu, atau bahkan juga lembaga, yang dalam realitas sangat berpotensi membelokkan dan juga menyempitkan ekokrasi. Jebakan dan pembelokan ini sangat biasa terjadi mengingat bahwa kalau toh konsep dasar dan hukumnya disepakati, kesepakatan itu bersifat politis. Selalu masih ada orang atau pihak yang tidak puas. Mereka yang tidak puas akan terus berusaha memperjuangkannya, dan hal itu bisa juga ditempuh pada ranah praktis ini.

Seperti telah disebut di atas secara ringkas, setidaknya ada 'ideologi ekstrem' yang akan laten menggoda manusia. Ideologi itu bolehlah disebut dengan anthroposentrisme, yang menempatkan manusia sebagai pusat kepentingan, dan kepentingan itu terfokus dan tereduksi pada kepentingan fisik. Yang muncul adalah ekonomisme dan teknologisme. Ekonomisme (dengan kapitalisme sebagai puncaknya) akan menempatkan kepentingan ekonomis, yaitu profit atau keuntungan untuk manusia sebagai fokus, yang didukung oleh teknologi. Teknologisme dengan gampang jatuh pada kesadaran bahwa alam hanya ibarat sebuah mesin sebagai sarana. Dalam konteks ini, pandangan tentang waktu menjadi pendek, sehingga juga tidak menempatkan generasi yang akan datang dalam cakrawala kepentingan.<sup>146</sup>

#### **4. Usulan Prinsip dan Jalan**

Melihat terjalnya jalan menuju ekokrasi, mungkinkah puncak itu bisa didaki? Atau, justru makin tampak bahwa ekokrasi adalah sebuah utopia, suatu cita-cita sebatas cakrawala? Jawabnya bisa dibuat sederhana: menyamakan ekokrasi begitu saja dengan demokrasi, yang berarti menyetarakan semua elemen semesta dan melibatkannya secara aktif berpartisipasi dalam pengambilan keputusan terkait dengan cita-cita dan jalan keadilan, pasti tidak mungkin. Bahkan, puncak gunung demokrasi 'murni' saja pun begitu sulit didaki, apalagi ekokrasi. Di lain pihak, hanya menempatkan ekokrasi sebatas utopia, bisa jatuh pada penafian keadilan ekologis karena dianggap tidak realistis, lalu menganggapnya tidak penting.

Dalam perbincangan ini, yang bisa diusulkan adalah prinsip tengah. Artinya, beberapa prinsip penting yang perlu dipertimbangkan, dan belum sampai mencari jalan tengah, karena memang tidak bermaksud mau mencari jalan atau cara menerapkan ekokrasi itu. Ada empat prinsip penting yang diusulkan Skolimowski yang kiranya baik dipertimbangkan. Perlu dicatat lebih dahulu, disini pikiran dan gagasan Skolimowski dikedepankan karena filsuf Polandia ini salah satu filsuf –seperti telah disebut di muka- yang mengajukan gagasan ekokrasi, yang bertolak dari eko-demokrasi atau

---

<sup>146</sup> Henryk Skolimowski, "From Religious Consciousness to Technological Consciousness," dalam David Skrbina (ed.), *Confronting Technology: Selected Readings and Essays* (first edition), Creative Fire Press: 2009, hal. 231-240.

demokrasi ekologis, dan bahkan ke gagasan tentang kosmokrasi. Secara umum gagasan-gagasannya sangat komprehensif.

Prinsip pertama ini terkait dengan hakikat dan martabat masing-masing unsur alam, baik biotik maupun abiotik. Dalam demokrasi yang menyangkut spesies manusia, martabat mendasari prinsip kesetaraannya. Alih-alih kesetaraan, dalam ekokrasi yang menyangkut seluruh spesies, bahkan juga secara tak langsung lingkungan abiotik, yang bisa dikedepankan adalah prinsip hormat pada kehidupan (*reverence for life*). Semua spesies diakui hak hidupnya, apa adanya, tentu juga dalam kedalamannya, bukan hanya fisiknya, melainkan juga dalam dimensi spiritualnya. Inilah kesucian hidup.<sup>147</sup> Secara tidak langsung, pengakuan akan hak hidup masing-masing dalam keunikannya akan memberi jaminan pada habitat atau lingkungan abiotik yang mendukung kehidupan itu.

Hormat pada kehidupan ini tidak perlu diartikan bahwa setiap individu (baik manusia maupun makhluk lain) sama sekali tidak boleh dimatikan. Perlu ada hirarkhi makna hidup, sehingga bisa dipikirkan bahwa hak hidup itu bukan pada setiap individu, melainkan pada spesies-nya, serta peran-nya dalam sebuah habitat. Dengan demikian, pertimbangan dalam lingkup kebersamaan patut diperhitungkan.

Mengingat hal itu, jika prinsip pertama tampak bersifat individual, yang kedua lebih bersifat 'komunal,' yaitu prinsip bahwa setiap spesies, juga lingkungan abiotik, saling terkait dan bahkan saling tergantung. Keseimbangan lalu menjadi salah satu ukurannya. Pun, kesalingterkaitan dan kesalingtergantungan ini bukan hanya untuk hidup yang bersifat statis, tetapi juga dinamis. Artinya, hidup yang dipahami bukan hanya hidup kini dan disini serta dalam waktu yang relatif pendek, melainkan juga dalam waktu yang panjang. Ada dinamika pertumbuhan yang dinamis-evolutif dalam hidup.<sup>148</sup>

Dua prinsip pertama ini bisa menjadi pertimbangan penting untuk mengukur derajat kepentingan hidup masing-masing individu. Artinya, jika manusia tetap mau ditempatkan pada derajat paling tinggi,<sup>149</sup> apakah makhluk lain tidak bisa diperalat atau malah dikorbankan hidupnya untuk manusia dan makhluk yang lain dalam prinsip utilitarian? Alih-alih mengorbankan makhluk lain tanpa berpikir panjang, gradasi pertimbangan itu bisa dilakukan tiga tahap. Yang pertama adalah hak hidup individual yang tetap perlu dihormati, yang kedua adalah hak hidup yang lebih bersifat komunal dalam arti spesies itu, dan yang ketiga pertimbangan komunal yang lebih luas dalam ekosistem. Dengan kata lain, jika hidup manusia hanya punya dimensi fungsional yang terbatas, dan itu pun dikebawahkan oleh dimensi

---

<sup>147</sup> Gagasan ini diuraikan cukup panjang dalam Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, Arkana: 1992, hal. 197-222.

<sup>148</sup> *Ibid*, hal. 223-244.

<sup>149</sup> Mengikuti pikiran Emmanuel Kant yang mengatakan bahwa manusia itu menjadi tujuan pada dirinya sendiri, sehingga tidak bisa diperalat oleh siapa pun.

eksistensialnya, makhluk lain secara gradatif dipahami dalam dimensi fungsionalnya, tanpa menafikan sama sekali dimensi eksistensialnya.

Terkait erat dengan prinsip pertama dan kedua, prinsip ketiga mengarah pada keadilan. Jika dalam demokrasi kebebasan menjadi isi prinsip keadilan, dalam ekokrasi cita-cita keadilannya adalah hidup yang lebih baik. Prinsip-prinsip dalam keadilan manusia, khususnya yang ada dalam paham distributif dan keadilan sosial bisa diterapkan disini, tentu dengan modifikasi. Yang pertama adalah perluasan subyeknya, dan yang kedua dengan isi hak hidup masing-masing. Dalam cakrawala yang lebih umum, keadilan eko-sosial bisa menjadi acuan. Kalau keadilan sosial bisa dimaknai sebagai sebuah penyediaan sarana-prasarana sosial yang membuat suatu masyarakat dan individu di dalamnya bisa hidup layak atau bahkan hidup lebih baik, misalnya dengan penyediaan prasarana kesehatan, ruang publik, jalan dan sistem lalu-lintas, keadilan eko-sosial tentunya mengarah kepada penyediaan sarana dan prasarana yang membuat kehidupan alam dengan keanekaragamannya (masyarakat manusia beserta lingkungan biotik dan abiotik) bisa terjamin.<sup>150</sup>

Prinsip keempat menyangkut masalah partisipasi. Jika dalam demokrasi partisipasi yang bebas dan setara menjadi nilai dasar, dalam ekokrasi partisipasi itu dimengerti dalam sebuah hirarkhi, dengan memaknai lagi posisi dan peran manusia dalam relasinya dengan spesies lain dan lingkungan abiotik. Posisi dan peran khas manusia yang diusulkan Skolimowski adalah posisi antropik, alih-alih antroposentrik. Ada perbedaan mendasar antara antropik dengan antroposentrik. Jika antroposentrik menempatkan manusia menjadi pusat, dan kemudian dimengerti sebagai penguasa karena spesies lain dan lingkungan abiotik hanya sarana, prinsip antropik menempatkan manusia sebagai penjaga, dan sekaligus 'pemimpin', seluruh alam. Sebagai penjaga, manusia memelihara keseimbangan alam dalam kesalingtergantungannya, dan kemudian sebagai pemimpin, manusia mengarahkan pertumbuhan dan perkembangan yang lebih baik bagi seluruh alam.

Yang juga diandaikan dalam prinsip antropik ini, yaitu sebagai penjaga dan pemimpin, adalah bahwa manusia-lah yang diandaikan aktif 'mendengarkan aspirasi' spesies-spesies lain dan lingkungan abiotik. Spesies lain dan lingkungan abiotik berperan pasif karena memang keterbatasannya, tetapi aspirasi dan peran mereka tidak dinafikan oleh keunggulan manusia. Peran 'wakil' benar-benar ditumpukan pada

---

<sup>150</sup> Delapan atribut kota hijau yang dirumuskan oleh Kementerian Pekerjaan Umum untuk konteks Indonesia (yaitu 1) Perancangan dan perencanaan kota yang ramah lingkungan (*green planning and design*), 2) ketersediaan ruang terbuka hijau yang memadai, minimal 30 persen dari luas kota (*green open space*), 3) konsumsi energi yang efisien (*green energy*), 4) pengelolaan air yang efektif (*green water*), 5) pengelolaan limbah dan sampah dengan prinsip 3R (*reuse, reduce dan recycle*) (*green waste*), 6) bangunan hemat energi (*green building*), 7) penerapan sistem transportasi yang berkelanjutan (*green transportation*), 8) peningkatan peran masyarakat sebagai komunitas hijau (*green community*), meski masih terasa bias antroposentris, bisa dijadikan titik-tolak untuk pengembangan lebih jauh. Lihat Kementerian Pekerjaan Umum, *Program Pengembangan Kota Hijau (P2KH), Panduan Pelaksanaan 2011*, hal. 8.



manusia, dan dibanding 'wakil' dalam demokrasi, keaktifan untuk 'mendengarkan aspirasi alam' sungguh diperlukan.<sup>151</sup>

Pada akhirnya, sebagai hasil dari partisipasi, adalah pentingnya hukum yang baik yang bisa menjadi mekanisme perwujudan keempat prinsip itu. Dengan kata lain, perlu dicari hukum yang di satu sisi bisa menjamin kehidupan masing-masing individu dan spesies, di sisi lain bisa menjamin keseimbangan, dan tidak kalah penting juga bisa menjaga manusia agar tidak memakai keunggulan dan kekuasaannya hanya untuk kepentingannya sendiri. Itu pun berarti bahwa keunggulan manusia difasilitasi dalam prinsip antropik, dan di lain pihak makhluk lain tetap mendapatkan 'keuntungan' dengan hal itu. Disinilah ada baiknya beberapa gagasan John Rawls disimak.

Gagasan Rawls juga patut disimak karena tidak mudahnya menentukan 'isi' keadilan yang menjadi tujuan hukum. Yang bisa diusulkan adalah sebuah prosedur yang fair, yang bisa mengakomodasi prinsip-prinsip dasar itu. Karena itu pula Rawls menyebut keadilan sebagai *fairness*, dan karena lebih menekankan prosedur, gagasan Rawls tampak bersifat prosedural.

Meskipun konteksnya adalah masyarakat manusia, dua prinsip dasar yang digagas John Rawls baik dipertimbangkan juga untuk konteks pembicaraan ini. Gagasannya ini diuraikannya dengan panjang lebar dalam bukunya *A Theory of Justice* (1971) dan diperdalam lagi dalam *Political Liberalism* (1993), lalu dipertajam dalam *The Law of Peoples* (2002). Kedua prinsip itu didasarkan pada kenyataan masyarakat manusia membutuhkan kesepakatan bersama yang, di satu sisi bisa menjamin kesamaan, tetapi di sisi lain memberi jaminan akan perbedaan yang ada. Dalam pandangan Rawls, setiap pribadi sama dalam martabatnya sebagai manusia, tetapi juga berbeda berdasarkan kenyataan latar-belakang historis, sosial, ekonomis dan politis yang berbeda.

Prinsip keadilan pertama yang penting dipertimbangkan dalam membentuk kesepakatan yang akhirnya bermuara pada hukum adalah bahwa setiap orang harus memiliki hak yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas, seiring dengan kebebasan yang serupa bagi orang lain. Prinsip pertama ini adalah prinsip kesamaan berdasarkan kesamaan martabat pribadi setiap orang. Dalam hal ini, kebebasan dasar yang dimaksud bisa diacukan pada kebebasan atau hak asasi setiap pribadi. Karena ini, pernyataan universal hak-hak asasi manusia dapat dipakai sebagai batu pijak bersama. Kemudian, mengingat bahwa dalam kenyataan ada perbedaan, Rawls melengkapinya dengan prinsip kedua. Prinsip itu mengatakan bahwa ketidaksamaan sosial dan ekonomis harus diatur sedemikian rupa sehingga (a) secara rasional diharapkan dapat memberi keuntungan bagi setiap orang dan (b) semua posisi dan jabatan terbuka bagi

---

<sup>151</sup> Terkait dengan hal ini, Skolimowski pun 'mencita-citakan' keberadaan manusia ekologis, yang dia sebut sebagai sosok yang penuh sensitivitas –sensitivitas estetik, moral, maupun keilahian- di dalam proses perkembangan yang terus-menerus dalam sebuah proses evolutif. Lihat Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, Arkana: 1992, hal. 120.

semua orang.<sup>152</sup> Prinsip ini menggarisbawahi perbedaan, tetapi menempatkan perbedaan itu dalam konteks hidup bersama, sehingga perbedaan itu tidak merugikan yang lemah. Dengan kata lain, diharapkan ada *win-win-solution* dalam prinsip kedua ini karena di satu pihak tetap menghargai perbedaan tetapi di lain pihak menempatkan perbedaan itu dalam konteks kepentingan hidup bersama. Selain itu, prinsip ini berusaha meminimalkan keserakahan yang menjadi kecenderungan dasar manusia. Dalam konteks pembicaraan ekokrasi, yang menyangkut lingkungan biotik maupun abiotik, dengan rentang gradasi 'hidup' yang sangat lebar, perbedaan dan bahkan hirarkhi itu jelas nyata, meski di lain pihak, dalam prinsip hormat pada hidup, setiap individu atau spesies mempunyai hak hidup. Disinilah prinsip keadilan Rawls bisa dijadikan acuan untuk mencari tolok 'hukum yang adil' untuk semua, meski tentu saja dengan penyesuaian yang seperlunya. Misalnya, prinsip kedua yang kedua (2b) tidak bisa begitu saja diterapkan untuk makhluk bukan manusia (*non-human*). Dengan kata lain, 'jabatan' itu hanya terbuka untuk manusia, dan sekaligus menggarisbawahi prinsip antropik yang digagas Skolimowski, tetapi dengan prinsip kedua yang pertama (2a) kecenderungan menyalahgunakan kekuasaan dan keserakahan dicoba dibatasi.

Hanya saja, ada syarat penting yang perlu dilalui untuk mencapai proses itu, yaitu bahwa setiap manusia yang terlibat perlu kembali ke posisi asali (*original position*). Artinya, masing-masing orang atau kelompok masyarakat yang terlibat dalam 'pembicaraan kontrak' itu sebelum masuk dalam pembicaraan perlu menempatkan diri dalam kemanusiaannya, yang lepas dari atribut-atribut dan/atau kepentingan-kepentingannya, dan sekaligus masuk dalam kesalingterkaitan dan kesalingtergantungan alam. Upaya 'membutakan diri' dari kepentingan-kepentingan diri dan kelompok inilah yang disebut Rawls sebagai keadaan dalam selubung ketidaktahuan (*veil of ignorance*). Selubung ketidaktahuan menjadi syarat dasar dari upaya untuk kembali ke posisi asali.

## 5. Mendaki dari Indonesia

Setelah mencermati liku-liku dan tanjakan-tanjakan ekokrasi, bagaimana prospek ekokrasi di Indonesia? Untuk ini, memang diperlukan studi lebih mendalam tentang banyak hal, khususnya hukum dan perundang-undangan di republik ini. Dalam hal ini, beberapa prinsip dari Skolimowski dan prosedur yang diusulkan Rawls di atas bukan hanya bisa memberi cakrawala pada hukum di Indonesia, melainkan juga semacam batu uji sejauh mana hukum yang ada sudah mengarah ke keadilan ekologis. Perlu diingat lebih dahulu adalah bahwa hukum adalah hasil pertama dari sebuah demokrasi. Karena itu, jika yang dicita-citakan adalah ekokrasi, bisa dilihat sejauh mana beberapa prinsip yang disebut di atas sudah tampak.

Dengan kata lain, upaya mendaki ekokrasi, meski sungguh tidak gampang, tetap perlu diupayakan, dan upaya itu bisa dimulai dari yang sudah ada, mulai dari hukum

---

<sup>152</sup> John Rawls, *Theory of Justice*, Harvard University Press: 1971, hal. 60.

lingkungan di Indonesia. Jika disimak, dalam hukum lingkungan di Indonesia beberapa 'benih' ekokrasi sudah ada sehingga bisa dikembangkan lebih jauh. Itu pun berarti bahwa upaya menuju ekokrasi tidak dimulai dari titik nol. Salah satu contoh benih baik itu tampak dalam Undang-undang nomor 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (PPLH), yang bisa dikatakan secara substansial lebih baik dibanding Undang-undang nomor 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup. Pun, dalam konteks global, peran aktif Indonesia dalam negosiasi untuk mencari kesepakatan internasional tentang mitigasi pemanasan global –tanpa menafikan kekurangan yang masih ada- bisa menunjukkan adanya benih baik itu, setidaknya pada tahap wawasan.

Perkembangan baik itu perlu dijaga di dua ranah, agar memang terus menuju ke ekokrasi yang dicita-citakan. Yang pertama tentu penegakannya. Seluruh proses ekokrasi di Indonesia, yang berimpit dengan proses demokrasi, akan mati suri jika produk hukum yang dihasilkan tidak ditegakkan. Dengan kata lain, penegakan hukum tidak hanya berguna untuk mencapai hasil keadilan ekologis yang diharapkan, melainkan juga agar proses ekokrasi bisa sungguh hidup dan tidak ditelikung oleh kubu anti ekokrasi. Apalagi, ekokrasi tidak hanya diartikan sebagai proses dan produk legislasi, melainkan, seperti dipahami di awal, 'kekuasaan' (*kratos*) itu bukan hanya berasal dari alam (termasuk manusia) melainkan juga harus kembali ke kepentingan alam, yaitu kehidupan, bahkan kehidupan yang lebih baik. Disini pun menjadi jelas, misalnya, sebagus apa pun proses legislasi dan isi Undang-undang nomor 4 Tahun 2009 tentang Pertambangan Mineral dan Batubara jika ternyata tanah dan kehidupan di daerah tambang justru rusak, proses yang sudah dijalani akan mati tanpa arti. Upaya semaksimal mungkin untuk menegakkan hukum, yang berarti juga meniscayakan perluasan dan pendalaman wawasan para penegaknya, juga penting dalam konteks pendidikan masyarakat. Dalam hal ini gagasan hukum sebagai sarana pendidikan atau rekayasa sosial (*tools of social engineering*) patut diingat. Anthroposentrisme yang antara lain tampak dalam keserakahan berawal dari kecenderungan dasar manusia yang egosentris. Hal ini bisa diminimalkan bukan hanya dengan kesadaran melalui pendidikan, melainkan juga perlu dengan pemaksaan. Hukum adalah *conditio sine qua* (keniscayaan) baik dalam pendidikan demokrasi maupun ekokrasi.

Pada ranah kedua, tidak bisa tidak, mengingat bahwa hukum dan undang-undang harus terus diperbaiki (ingat adagium *lex semper reformanda*), wawasan para legislator juga harus berkembang. Hal ini sesuai dengan prinsip posisi asali (*original position*)-nya Rawls maupun gagasan tentang manusia ekologisnya Skolimowski. Harapannya, semakin luas dan dalam wawasan ekologisnya, proses demokrasi yang ada akan semakin mengarah ke ekokrasi dan para legislator bisa menghasilkan produk hukum yang lebih menjamin keadilan ekososial. Dalam kaitan dengan hal ini, yang tidak boleh dilupakan adalah pendidikan terus-menerus kepada masyarakat tentang kepedulian ekologis, dengan harapan masyarakat manusia bukan hanya tahu tetapi juga bisa 'mendengar dan memahami' aspirasi makhluk hidup lain maupun lingkungan abiotik.

Selain itu, dalam proses pendakian ekokrasi di Indonesia, ada bekal berlimpah dalam kebudayaan di Indonesia, yaitu kearifan lokal. Meski dari namanya kelihatan sifat lokalnya, tidak berarti bahwa dalam konteks persoalan global kearifan masyarakat itu tidak berarti. Dari banyak studi antropologi cukup tampak bagaimana masyarakat tradisional Indonesia sangat dekat dengan alam yang menghasilkan kearifan-kearifan itu. Karena itu, dalam upaya mendaki ekokrasi di Indonesia, penggalian dan pendalaman kearifan lokal niscaya harus dilakukan, supaya bekal berlimpah itu tidak disia-siakan begitu saja.

Akhirnya, mengingat bahwa untuk bisa sungguh berdemokrasi saja masyarakat kita membutuhkan proses panjang, apalagi untuk ber-ekokrasi! Hal ini perlu diingat bukan untuk menakut-nakuti atau melemahkan semangat. Justru sebaliknya, jalan sangat panjang yang perlu ditempuh untuk ekokrasi diharapkan disikapi dengan kesabaran dan optimisme para pegiatnya. Tidak ada yang instan dalam ekokrasi, dan sikap ini pun bisa mengarahkan para pegiatnya untuk makin menjadi manusia ekologis seperti yang dicita-citakan Skolimowski, yaitu yang setidaknya mempunyai wawasan waktu yang panjang dan memperhatikan juga kehidupan generasi yang akan datang!\*\*\*

**AGAMA DAN LINGKUNGAN HDUP  
(Studi Kasus: Persoalan Sampah)**

**Pengantar**

Agama di ruang publik adalah salah satu bahan diskusi yang tiada habis, apalagi kalau berfokus ke masalah peran agama dalam perubahan sosial. Hanya saja, kadang perubahan sosial yang dibayangkan adalah perubahan struktural yang besar, baik itu bersifat politik maupun budaya. Dengan ini, kadang orang sedikit apatis ketika melihat realitas di Indonesia, khususnya di Jakarta. Lihat saja pertanyaan ini, misalnya: bagaimana agama bisa mendorong perubahan sosial jika dalam kenyataan mengubah perilaku orang supaya tidak 'nyampah' saja susah!

Pertanyaan itu memang cukup sah. Indonesia dikenal sebagai bangsa religius. Lebih dari sembilan puluh persen penduduk mengaku diri beragama. Tempat-tempat ibadah, terlebih di hari-hari peribadahan, praktis penuh. Ironisnya, jika ibadah menuntut kebersihan hati, situasi kebersihan lingkungan di Jakarta masih memprihatinkan. Lihat saja laporan perkembangan MDGs 2007 yang masih belum melihat perkembangan berarti dari kondisi sanitasi di Indonesia. Lihat juga data dari Dinas Kebersihan DKI yang mengatakan bahwa 15,3 persen sampah di Jakarta, yang sudah mencapai lebih dari 27.966m<sup>3</sup> atau sekitar 6000 ton per hari, dibuang sembarangan, seperti di jalan-jalan, di kali, dan di taman-taman kota.

Memang, para pemimpin agama pernah menyuarakan keprihatinannya pada masalah lingkungan hidup, seperti misalnya dengan menandatangani 'Kebun Raya Charter' pada tahun 2002. Kemudian, dalam kesempatan Konferensi PBB tentang Perubahan Iklim di Bali Desember 2007 lalu, para pemimpin agama di Indonesia pun membuat pernyataan keprihatinan. Tetapi, setidaknya ada dua catatan penting yang perlu diperhatikan. Pertama, pernyataan itu masih terlalu umum, belum menyangkut permasalahan yang kongkret terkait dengan wilayah atau daerah masing-masing. Kedua, pernyataan itu pun belum ditindak-lanjuti secara nyata menjadi rencana aksi dan program-program. Karena itu, belum tampak banyak perubahan yang didorong oleh agama-agama.

## Nilai Agama: 'Benih' Yang Kurang Tumbuh

Banyak penganut agama mengandaikan bahwa kepedulian pada lingkungan hidup memang didasari oleh nilai agama masing-masing; dan bahwa nilai-nilai itu adalah 'sumber energi' yang sangat besar. Karena itu, yang lebih penting adalah men-*sharing*-kan pengalaman mewujudkan nilai itu bagi kehidupan bersama. Dengan itu diharapkan potensi-potensi agama bisa digali lebih dalam dan diaktualisasikan secara maksimal dengan rencana aksi demi perubahan sosial yang lebih nyata.

Setidaknya, menurut Fachruddin Mangunjaya, yang menjadi salah seorang 'pemancing' diskusi, dengan mengutip ME. Tucker, menyebutkan bahwa setiap agama mempunyai potensi 5R, yaitu (1) *reference*, (2) *respect*, (3) *restraint*, (4) *redistribution* dan (5) *responsibility*. *Reference* mengacu pada adanya Kitab Suci masing-masing sebagai landasannya. *Respect* berarti kemampuan untuk menghormati dan peduli pada makhluk hidup. *Restraint* bermakna kemampuan mengontrol diri, atau juga asketis, dan dalam konteks lingkungan hidup berarti mengekang pemborosan. *Redistribution* berarti kemampuan berbagi dan beramal, dan akhirnya *responsibility* terkait dengan kemampuan bertanggung-jawab atas dunia dan sesama.

Selain nilai, juga diandaikan dalam diskusi ini bahwa baik-buruknya perilaku manusia adalah salah satu bidang tanggung-jawab agama yang penting. Dipahami dengan sepenuhnya bahwa perilaku adalah bagian dari kebudayaan. Artinya, kebudayaan bukan hanya kesenian, benda-benda dan bahasa, melainkan juga perilaku manusia. Karena nilai agama terkait erat dengan perilaku, sumbangan agama pada perubahan sosial juga tampak dalam perubahan perilaku masyarakat yang lebih sesuai dengan keadaban publik. Sehubungan dengan perilaku yang terkait dengan sampah, yang penting dicermati oleh agama-agama adalah gejala umum bahwa hampir semua manusia punya kecenderungan 'membuang sampah asal tidak di halaman sendiri.' Hal ini biasa disebut sebagai sindroma nimby atau *nimby syndrome*, kependekan dari *Not In My Back Yard*. Dari kacamata agama, kecenderungan seperti ini jelas-jelas bertentangan dengan nilai kepedulian, perhatian dan kejujuran. Karena itu, sindroma itu harus diperangi.

Jika nilai-nilainya sudah diandaikan, mengapa nilai itu tidak, atau kurang, mewujudkan dalam tindakan atau perilaku, seperti masih maraknya kebiasaan 'nyampah' masyarakat kita? Ada dua jawaban besar terhadap pertanyaan ini, yaitu yang bersifat internal dan yang bersifat eksternal. Yang bersifat internal, menurut seorang peserta lain, paradigma hidup beragama kita masih terlalu surga *oriented* atau malah bisa disebut egois karena lebih mementingkan keselamatan diri. Keterkaitan keselamatan diri di surga dengan keselamatan sesama dan alam di dunia belum dilihat dengan seksama.

## Potensi Internal

Faktor internal lain yang mempengaruhi adalah belum dimaksimalkannya potensi-potensi struktural suatu organisasi agama, meski mungkin organisasi itu relatif cair, baik untuk menaburkan suatu nilai atau gagasan, maupun untuk menumbuhkan nilai itu tadi. Tidak jarang agama terlalu mengandaikan bahwa masing-masing umat/jemaat/anggota-nya bisa menumbuhkan nilai itu sendiri dan secara personal, atau tanpa bantuan struktur. Dengan kata lain, setiap agama mempunyai struktur, dan pada dasarnya hal ini adalah potensi. Struktur organisasi agama pada umumnya cukup jelas. Struktur akan berfungsi pertama-tama untuk mendistribusikan informasi. Lebih dari itu, struktur pun akan membantu setiap individu mewujudkan nilainya.

Selain nilai dan struktur, agama juga mempunyai trust yang relatif baik. Trust ini sangat terkait dengan potensi nilai tadi. Dengan pengandaian bahwa bahwa para penganut agama, atau setidaknya para pemimpinnya, melaksanakan nilai-nilai yang diajarkannya, muncul suatu trust dari orang lain. Maksudnya, pengandaian itu mendasari pengandaian lain bahwa orang-orang beragama tidak akan mencari keuntungan material atau finansial dalam berhubungan dan bekerjasama dengan orang lain.

Trust ini bisa dibedakan antara trust vertikal dan trust horisontal. Trust vertikal akan lebih bersifat internal karena lebih terkait dengan relasi antara pemimpin agama dengan umat/jemaat/anggota-nya. Sementara itu trust horisontal bisa bersifat internal dalam relasi antar umat/anggota dalam satu agama, bisa pula bersifat eksternal ketika berhubungan dengan umat/anggota dari agama lain, yang masing-masing mempunyai pengandaian yang sama. Dalam hal ini, salah satu hal yang berlaku universal adalah bahwa kemunafikan itu, atau ketidaksesuaian antara hati dan tindakan, dikecam dalam semua agama. Dengan kata lain, logika promosi dalam dunia dagang tidak berlaku dalam dunia agama.

Trust horisontal menjadi penting, khususnya yang eksternal, karena akan terkait lebih jauh dalam upaya mewujudkan suatu nilai atau gagasan. Perlu diingat bahwa suatu nilai tidak bisa terwujud begitu saja. Perlu ada rekayasa bersama, yang melibatkan semua poros kehidupan sosial, yaitu poros negara (yang khususnya mempunyai wewenang membuat hukum atau aturan) dan poros pasar/bisnis (yang pada umumnya mempunyai dana untuk menyediakan sarana dan prasarana pendukung).

Trust vertikal itu pun pada gilirannya mendasari potensi yang kedua yaitu struktur dalam organisasi agama. Meski dalam beberapa agama struktur itu, seperti misalnya dalam agama Katolik, mempunyai pembenaran teologis, pada umumnya struktur dalam agama lebih didasari oleh trust vertikal ini.

Kedua potensi ini (struktur dan trust) menjadi penting untuk digali, dikenali dan digunakan secara optimal dalam mengkomunikasikan suatu gagasan perubahan sosial. Trust akan menarik orang untuk mau menangkap gagasan itu dan bekerjasama mewujudkannya. Dengan trust biasanya orang tidak perlu bertanya terlalu jauh tentang suatu gagasan. Pendeknya, trust akan sangat meminimalkan kecurigaan yang biasa terjadi dalam relasi antar manusia. Demikian pun, struktur organisasi keagamaan akan lebih memperlancar proses penyampaian gagasan itu dan juga bentuk gerak-bersama dalam mewujudkannya.

### **Konteks Eksternal**

Memang, kurang mewujudnya suatu nilai agama dalam perilaku juga terkait erat dengan adanya faktor eksternal. Salah satu yang paling kentara adalah bahwa dalam kasus perilaku nyampah, peran agama jelas ada dalam konteks peran elemen kehidupan sosial yang lain. Menurut dua narasumber (Sri Bebasari dan Endang H. Wahyuni), peran agama ada pada bagian penyuluhan dan penanaman nilai. Masalah sampah menyangkut lima aspek, yaitu hukum, kelembagaan, pendanaan, peran serta masyarakat dan teknologi. Wewenang dan kemampuan agama untuk aspek hukum, kelembagaan, pendanaan dan teknologi jelas sangat kecil. Agama bisa berperan besar dalam membantu penyuluhan dengan mendasarkan pada nilai-nilai yang diusungnya maupun pada *trust* yang relatif masih kuat dimiliki.

Hal itu pun menjadi jelas jika mencermati bahwa dua aspek pertama, yaitu hukum dan kelembagaan, adalah kekhasan wewenang pemerintah, dan dua aspek lain, yaitu pendanaan dan teknologi, ada di dalam kewenangan pemerintah dan pengusaha. Dalam hal ini, agama adalah sebuah bagian dari masyarakat, dan karena itu partisipasinya lalu terkait dengan aspek ini.

Menurut Sri Bebasari, aspek peran serta masyarakat menyangkut empat hal, yaitu (a) meningkatkan kesadaran bahwa setiap makhluk adalah produsen sampah melalui pendidikan formal dan informal, (b) harus ada desain *socio engineering (top down)* yang dikombinasikan dengan pemberdayaan masyarakat (*bottom up*), (c) keterlibatan stakeholder termasuk LSM, swasta, dan sektor informal, diupayakan sejak awal perencanaan, serta (d) mekanisme pemantauan dan pengawasan pelaksanaan kebijakan oleh masyarakat, misalnya pembuatan loket pengaduan di tingkat kelurahan.

Harapan ini cukup sesuai dengan gambaran peran agama dalam masalah sampah yang dikemukakan Robert Borrang. Ia mengatakan setidaknya ada lima peran yang bisa dimainkan, yaitu (a) pembentukan karakter umat/jemaat/anggota yang menghargai dan peduli pada kebersihan lingkungan, (b) pengaderan para pemimpin yang berkomitmen pada pemeliharaan lingkungan hidup sebagai ibadah kepada Tuhan, (c) mengembangkan pemikiran teologi agama-agama yang peduli pada hak-hak lingkungan sebagai ciptaan Tuhan, (d) menyediakan bahan pembinaan terhadap umat/jemaat/anggota mengenai kaitan antara iman dan kepedulian pada lingkungan



hidup sebagai bahan ajar untuk pembinaan dan pendidikan umat/jemaat/anggota, dan (e) membangun kerja sama lintas iman pada semua aras organisasi keagamaan, mulai dari lapisan paling kecil di jemaah atau komunitas basis sampai kepada tingkat pemimpin-pemimpin. Agar kebersamaan agama-agama ini menjadi potensi pemberi motivasi rohani kepada umat/jemaat/anggota untuk bersama memelihara lingkungan hidup.

### **Yang Nyata Bisa Dibuat**

Setelah mencoba mencermati masalah dan menggali potensi, ada banyak hal yang bisa dilakukan oleh masing-masing kelompok agama maupun bersama-sama secara lintas agama. Menurut pihak pemerintah, dalam hal ini Dinas Kebersihan DKI yang diwakili oleh Endang H. Wahyuni, ada beberapa harapan terhadap masyarakat, termasuk kelompok agama, antara lain

1. Upaya Pemerintah dalam menangani masalah sampah harus mendapat dukungan dari semua pihak terutama masyarakat.
2. Kebiasaan buruk membuang sampah sembarangan harus diubah menjadi kebiasaan baik yang dimulai dari diri kita sendiri sebagai anggota masyarakat seperti menaruh sampah pada tempatnya, memilah dan mengolah sampah.
3. Beberapa Program 3R yang sudah dilaksanakan oleh Dinas Kebersihan seperti Pelaksanaan program 3R melalui kader-kader PKK, Pelaksanaan program 3R kepada anak sekolah dan LAPAS, Pelaksanaan program Pil-kab (Pilah, Kumpul, Ambil Manfaatnya, Buang Sisanya ke TPA ), Pengelolaan Sampah Skala Kawasan, Pelaksanaan program 3R pada masyarakat tingkat Kelurahan dan RW merupakan upaya yang dilakukan untuk mengajak masyarakat berperan aktif dalam pengelolaan sampah.
4. Wujud nyata peduli lingkungan terutama bagi warga Jakarta adalah dengan berperan aktif mengelola sampah.

Sejalan dengan harapan pihak pemerintah, pihak agama juga bisa mencoba lebih mewujudkan kepedulian pada sampah itu dengan beberapa upaya. Menurut Robert Borrang, setidaknya ada sepuluh hal bisa dibuat.

1. Pembinaan keimanan umat/jemaat/anggota: ini sejalan dengan pengaruh dosa, materialisme dan egoisme: melalui khotbah, Pengajian/Pemahaman Alkitab di Rumah2 Ibadah maupun dalam komunitas basis masing-masing agama.
2. Pembinaan khusus kesadaran mengenai pola hidup sederhana yang sejalan dengan kehidupan iman. Dalam tiap jemaah perlu dibentuk kader-kader penyuluh untuk menyadarkan warga mengenai perlunya hidup sederhana/asketisme lingkungan untuk memaknai iman dalam memelihara lingkungan.
3. Gerakan kebersihan lingkungan tempat Ibadah, rumah warga jemaah sebagai wujud dari iman. Mottonya: "Hidup bersih adalah ibadah". Termasuk di sini

mengelola sampah secara pribadi/RT. Secara khusus mengelola sampah di lingkungan rumah ibadah.

4. Gerakan peduli pada kebersihan lingkungan sekitar: bergotong royong membersihkan selokan dari kotoran sampah, menanam pohon di tempat kosong. Memberi contoh/teladan peduli pada kebersihan dan keasrian lingkungan sekitar.
5. Bekerja sama dengan semua komponen dalam masyarakat menjadi mitra pemerintah meminimalkan, mengumpulkan dan mengelola sampah agar tidak mencemari lingkungan. Yang lebih ditekankan di sini adalah kebersamaan dan kerja sama lintas iman dalam karya.
6. Melakukan lobby dan pembinaan terhadap perusahaan yang mencemari lingkungan. Dalam hal itu komunitas agama-agama perlu mendampingi industri dan perkantoran untuk menjalani kehidupan yang peduli pada kebersihan. Sebagai kelompok produsen sampah yang besar, industri dan perkantoran perlu didampingi secara imaniah.
7. Turut memprakarsai pelaksanaan program 3 R (Reduce, Reuse, Recycle). Bisa membentuk kelompok minat sendiri atau bekerja sama dengan pemerintah, perusahaan swasta dan LSM, tentu dengan memberi motivasi iman bahwa sumber daya alam harus dihemat dan dipelihara.
8. Bekerja sama dengan lembaga pendidikan untuk melakukan penyuluhan tentang hidup bersih sejalan dengan keimanan anak-anak/siswa-siswa. Sebagai salah satu produsen sampah yang cukup signifikan, lingkungan sekolah perlu mendapat pembinaan para agamawan.
9. Membentuk kelompok minat/sentra pemilahan sampah dalam lingkungan masing-masing jemaah. Khusus untuk warga jemaah yang masih menganggur atau kelompok pemuda, siswa dan mahasiswa binaan jemaah. Sekaligus pembinaan kader-kader yang menjadi penyuluh dalam jemaah.
10. Membentuk kelompok minat/sentra untuk mengelola sampah demi memperoleh kembali manfaat yang bisa turut mendanai kegiatan keagamaan: mis. Kelompok 3R, kelompok kompos dan kelompok minat lainnya. Semacam kelompok usaha kecil yang dibina oleh agamawan. Yang terutama dibentuk bukan skillnya tetapi karakternya.

Beberapa gagasan di atas ternyata sudah ditindak-lanjuti oleh beberapa kelompok yang berbasis agama. Yayasan Buddha Tzu-Chi, misalnya, sudah berusaha memanfaatkan sampah, terutama yang anorganik, untuk membiayai kegiatan sosialnya. Hal ini pun diikuti oleh pondok pesantren Habib Saggaf di Parung, Bogor, yang juga mengelola sampah dengan baik. Beberapa pesantren lain pun telah mencoba menerapkan pesantren yang ramah lingkungan. Di samping itu, beberapa peserta diskusi juga mensharingkan beberapa kegiatan dan program yang nyata terkait dengan lingkungan hidup, khususnya sampah, dari kelompoknya masing-masing. Gereja Kristen Indonesia Kemang Pratama, misalnya, mula tahun ini membentuk semacam seksi lingkungan hidup dalam kepengurusan gerejanya.

## Peduli Selangkah

Paparan di atas, karena terkait dengan agama, jelas terkait dengan nilai peduli yang menjadi salah satu nilai inti banyak agama, serta upaya mewujudkannya dalam tindakan nyata. Karena terkait dengan sampah, bisa dikatakan bahwa peduli sampah adalah peduli selangkah. Sampah adalah masalah setiap orang, setiap hari. Di Jakarta, diperkirakan setiap orang memproduksi sekitar 0,7 kg sampah. Kalau peduli yang dicita-citakan oleh agama-agama adalah peduli sesama dan dunia, yang berarti peduli beberapa atau mungkin beribu-ribu langkah, peduli sampah adalah peduli selangkah, yaitu peduli pada perkara di depan mata.

Tampak gampang, memang, tetapi mengingat kelembaman manusia dan kompleksitas masalah, perlu upaya besar untuk mewujudkannya. Jika yang tampak sederhana ini saja tidak bisa, jangan terlalu berharap agama bisa mendorong perubahan sosial yang lebih besar. Peduli selangkah pada sampah bisa pula berarti maju selangkah ke perubahan sosial yang lebih besar, setapak demi setapak. Sampah lalu bisa menjadi *entry point*. Terkait dengan ini pun tidak boleh dilupakan bahwa sikap dan perilaku individu terkait dengan sampah adalah cerminan budaya masyarakat, dan, tentu, juga cerminan perwujudan nilai-nilai agama. Maka jelas, peduli sampah adalah juga peduli pada nilai agama dan sekaligus peduli pada sesama dan dunia. Rencana aksi nyata setiap agama untuk peduli sampah lalu menjadi sebuah keniscayaan di tengah kota Jakarta kita.

## BAHAN BACAAN LAIN

- Beetham, David dan Kevin Boyle (a.b. Bern. Hidayat), *Demokrasi: 80 Tanya Jawab*, Penerbit Kanisius: 2000
- Blaug, Ricardo dan John Schwarzmantel, *Democracy: A Reader*, Edinburgh University Press: 1988
- Campbell, David F. J. , *The Basic Concept for the Democracy Ranking of the Quality of Democracy*, 2008
- Dewiel, Boris, *Democracy, A History of Ideas*, UBC Press: 2000
- Doherty, Brian dan Marius de Geus, *Democracy and Green Political Thought: Sustainability, Rights and Citizenship*, Routledge: 1996
- Eliot, Robert, *Faking Nature: the Ethics of Environmental Restoration*, Routledge: 1997
- Emoto, Masaru, *Messages from Water, Vol. 1*, Hado Publishing: 1999 dan *Vol. 2*, Sunmark Publishing: 2001
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press: 1992
- Giddens, Anthony, *The Politics of Climate Change*, Polity: 2009
- Gore, Al, *Our Choice: Rencana untuk Memecahkan Krisis Iklim*, (a.b. P. Hardono Hadi), Penerbit Kanisius: 2010
- Harrison, Ross, *Democracy (seri The Problem of Philosophy)*, Routledge: 1993
- Jamieson, Dale (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishers: 2001
- Kementerian Pekerjaan Umum, *Program Pengembangan Kota Hijau (P2KH), Panduan Pelaksanaan 2011*
- Kymlicka, Will, "The Good, The Bad and The Intolerable: Minority Group Rights," dalam Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, Paragon House: 2001, hal. 445-461
- Rawls, John, *Theory of Justice*, Harvard University Press: 1971
- Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the 21<sup>st</sup> Century, Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala: 1995
- Skolimowski, Henryk, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, Arkana: 1992
- , *Philosophy for New Civilisation*, Gyan Publishing House: 2006
- , "From Religious Consciousness to Technological Consciousness," dalam David Skrbina (ed.), *Confronting Technology: Selected Readings and Essays (first edition)*, Creative Fire Press: 2009, hal. 231-240
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, Vintage Books: 1956
- UNFCCC, *United Nations Framework Conventions on Climate Change, Handbook*, Climate Change Secretariat: 2006
- Vig, Norman J. dan Regina S. Axelrod (eds.), *The Global Environment: Institutions, Law, and Policy*, CQ Press: 1999