

## INTEGRITAS DIRI DAN ETIKA LINGKUNGAN\*

Gunardi Endro  
Universitas Bakrie  
gunardi.endro@bakrie.ac.id

### Abstract

*By nature, human being has capacity to transcend himself from his natural environment, and yet is unable to escape from the fact that he is a being immanent in it. These two facts are essential to be simultaneously considered. But most thoughts in environmental ethics tend to emphasize one to the detriment of the other, viz. reducing human nature into either a transcendent being or an immanent being. In this paper, I argue that thoughts in environmental ethics that are based on such a reductive account of human nature are defective. Thus I propose an alternative account of environmental ethics that is based on integrity development, by integrating the transcending capacity and the immanent nature of human being with regard to his natural environment. At individual level, integrity is valuable in the process of ethical decision making, while at institutional level it is useful for understanding how negotiation process and balance are required by society in dealing with natural environment.*

**Keywords:** *self-integrity, transcendent, immanent, environmental ethics*

---

\* Tulisan ini pernah disampaikan pada Konferensi HIDESE Ke XX di Wisma Makara UI, tanggal 25-26 Juni 2010, dan disesuaikan untuk keperluan Jurnal Etika.

### 1. Pendahuluan

Persoalan dasar yang mempengaruhi sikap kita terhadap lingkungan hidup adalah kenyataan bahwa kita manusia merupakan makhluk yang mentransenden, tapi sekaligus menjadi makhluk imanen di dalam lingkungan hidup kita. Dengan kata “transenden”, saya maksudkan bahwa kita sebagai makhluk berkesadaran mempunyai kemampuan untuk membedakan diri dan “memisahkan” diri dari lingkungan hidup kita, mampu berpikir refleksif dan mengevaluasi apa yang kita lakukan dan bahkan apa yang kita pikirkan. Dengan kata “imanen”, saya maksudkan bahwa kita sebagai bagian integral lingkungan hidup saling berhubungan dengan makhluk-makhluk dan benda-benda lain di dalam lingkungan hidup kita, tidak mampu melepaskan diri dari hukum alam, dan terlebih lagi apa yang kita sebut lingkungan hidup tidak lain merupakan apa yang secara terus menerus berhubungan dengan kita di dalam pengalaman hidup kita melalui persepsi, tindakan, dan evaluasi. Jadi sebagai manusia, kita bisa terpisah dari lingkungan hidup kita dalam pengertian transenden, tetapi tak mungkin terpisah dari lingkungan hidup kita dalam pengertian imanen. Ketika kita manusia berperan sebagai subjek mengevaluasi lingkungan hidup (sebagai objek), lingkungan hidup kita sendirilah yang kita evaluasi, bukan dalam pengertian lingkungan hidup yang secara eksklusif kita miliki, melainkan dalam pengertian lingkungan hidup dimana terdapat keterlibatan kita secara inklusif di sana. Ketika kita menilai lingkungan hidup, kita menilai lingkungan hidup kita sendiri. Dengan demikian, sikap kita terhadap lingkungan hidup sebenarnya merefleksikan sikap kita terhadap kita sendiri. Saya akan memperjelas argumen saya sebagai berikut.

### 2. Krisis Ekologi dan Etika Lingkungan

Sebagai makhluk yang mentransenden, kita manusia mampu mengidentifikasi pilihan-pilihan. Dalam pilihan-pilihan itu, kita merepresentasikan diri kita sendiri untuk berbagai kemungkinan keadaan hari depan yang berbeda-beda, mampu mengkonseptualisasi, dan mampu membuat rencana jangka panjang untuk tindakan-tindakan kita. Kita bisa menggali dan menetapkan aturan-aturan atau prinsip-prinsip dimana disebutkan bahwa kita sebaiknya (*ought to*) atau sebaliknya, sebaiknya tidak (*ought not to*) melakukan tindakan tertentu. Aturan-aturan atau prinsip-prinsip itu adalah konseptualisasi tindakan yang kemudian disimpan di dalam akal kita untuk pemikiran evaluatif lebih lanjut. Di sini realitas pilihan atau realitas “kepatutan (*ought*)” bersifat tak niscaya, walaupun realitas itu bukannya tidak berkaitan dengan kenyataan dimana manusia juga makhluk imanen



yang tidak mungkin bebas dari hukum alam. Hukum alam sendiri bersifat niscaya yang kemudian kita jelaskan sebagai suatu konsep. Hukum alam merepresentasikan apa yang ada dan terjadi di dalam lingkungan hidup kita, fakta (*is*) yang konseptualisasinya tidak evaluatif. Jadi, realitas “kepatutan (*ought*)” berbeda dari realitas “faktual (*is*)”. Realitas kepatutan adalah produk ketransendenan kita, sementara realitas faktual menyangkut keimanan kita di dalam lingkungan hidup kita. Konseptualisasi realitas kepatutan menyangkut pertimbangan nilai-nilai (evaluatif), sementara konseptualisasi realitas faktual adalah pernyataan tentang fakta (tidak evaluatif). Terdapat jurang pemisah antara kedua realitas tersebut, sehingga mengonseptualisasi realitas kepatutan sebagai turunan langsung atau berdasarkan pada realitas faktual akan jatuh terjebak pada kesesatan naturalistik (*naturalistic fallacy*). Atas dasar alasan tersebut, argumen yang dihadirkan di sini akan ditempatkan secara lebih berhati-hati.

Pertimbangan kepatutan (*ought judgment*) melibatkan motivasi untuk mempromosikan suatu nilai. Tak mungkin menganjurkan apa yang patut atau apa yang tak patut kita lakukan bilamana tidak ada nilai yang mau kita promosikan. Nilai yang dipromosikan sendiri berupa nilai-nilai intrinsik. Misalnya, nilai yang berdasar keyakinan kita pada kehendak Tuhan (*theological ethics*), nilai yang tertanam dalam sesuatu yang secara egoistik kita persepsikan (*ethical egoism*), nilai yang melekat pada kodrat manusia (*anthropocentrism*), nilai kehidupan (*biocentrism*), dan nilai yang secara intrinsik berada di lingkungan alam keseluruhan (*ecocentric ethics*). Mengambil acuan nilai intrinsik apapun, pertimbangan kepatutan mengandung kepercayaan dan kepercayaan itu mengacu pada dua proses yang melibatkan realitas faktual (*is*). **Pertama**, ketika kita melaksanakan pertimbangan kepatutan, kita sebagai makhluk imanen melakukan tindakan di dalam realitas faktual (*is*), sementara sebagai makhluk transenden kita percaya bahwa fakta (*is*) yang akan terjadi adalah apa yang patut terjadi (*ought*). **Kedua**, ketika kita mengonstruksi pertimbangan kepatutan, kita menyadari bahwa hanya setelah mempersepsi realitas faktual (*is*) – dimana kita sebagai makhluk imanen terlibat – kita sebagai makhluk transenden percaya bahwa apa yang patut (*ought*) adalah apa yang secara prospektif akan menjadi fakta (*is*). Jika terjadi ketidakselarasan antara proses pertama dan proses kedua, yakni suatu krisis dimana apa yang awalnya dipercayai patut ternyata akhirnya didapatkan tidak patut, kita tidak seharusnya menyalahkan realitas faktual (*is*) maupun nilai intrinsik yang diacu pada saat

awal, melainkan proses mempercayai itu sendiri.<sup>1</sup> Realitas faktual (*is*) jelas tidak dapat dipersalahkan, sedangkan nilai intrinsik adalah akhir dalam dirinya sendiri, sehingga bukan merupakan objek kriteria benar dan salah.<sup>2</sup>

Berikut ini saya mengambil empat kasus sebagai contoh untuk menggambarkan krisis ekologis yang pada dasarnya berawal dari ketidakselarasan dalam proses mempercayai. **Kasus pertama**, keyakinan kita pada kehendak Tuhan dipakai sebagai acuan kepercayaan kita. Menurut Lynn White (1967), akar dari krisis ekologi adalah keyakinan manusia dalam agama antroposentris bahwa Tuhan telah menciptakan manusia dengan derajat lebih tinggi daripada makhluk-makhluk lain di alam semesta dimana manusia dipercaya mempunyai kemampuan transendensi Tuhan dan ditugaskan untuk menjadi pemimpin di alam semesta (*master of nature*).<sup>3</sup> Masalahnya, menjadi pemimpin alam semesta tidak harus berarti berhak mendominasi dan mengeksploitasi alam. Menjadi pemimpin bisa berarti melayani dan menjaga alam, sebagaimana pemerintah mengatur suatu negara yang demokratis. Jadi, kita tidak bisa menyalahkan kehendak Tuhan dalam hal krisis ekologi, melainkan harus menyalahkan bagaimana kita menjalani proses mempercayai.

**Kasus kedua**, semacam kasus pertama diatas, menyangkut pendapat antroposentris yang sekarang menjadi konsep utama dunia modern. Carolyn Merchant (1995) menyelidiki proses terbentuknya pandangan dunia modern dan ilmu-ilmu pengetahuan dan menemukan dua konsep dunia modern yang problematis.<sup>4</sup> Pertama, revolusi ilmiah berlangsung untuk merasionalisasi dan memekanisasi dunia. Kedua, gambaran lingkungan

---

<sup>1</sup> Konsep "kepercayaan" yang saya acu di sini adalah suatu keadaan aktif internal yang erat kaitannya dengan tindakan-tindakan, sebagaimana diungkapkan oleh filsuf Skotlandia Alexander Bain. Lihat: Quinton, Anthony. "Knowledge and Belief." in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (London: Collier-Macmillan, 1967): 345-352.

<sup>2</sup> Persoalan nilai intrinsik, saya pikir, mirip dengan persoalan "kehampaan" dalam Budhisme. Kehampaan adalah akhir, suatu akhir yang tidak dapat diterangkan, sehingga tidak ada pertanyaan moral yang relevan untuk diajukan. Moralitas berlaku hanya sepanjang jalan dalam mencapai kehampaan. [Andaikan kita terpaksa menerapkan kriteria untuk membandingkan suatu nilai intrinsik dengan nilai intrinsik yang lain, apa yang kita bandingkan sebenarnya bukan nilai intrinsik, tetapi segi ekstrinsik dari hal-hal yang mempunyai nilai intrinsik.] Acuan untuk konsepsi nilai intrinsik, lihat: G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1993): 280-298.

<sup>3</sup> Lynn White, "The Historical Roots of our Ecological Crisis." *Science* 155 (10 March 1967). Reprinted in *The Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, ed. Roger S. Gottlieb (London and New York: Routledge, 1996): 184-193.

<sup>4</sup> Carolyn Merchant, "The Death of Nature: Woman and Ecology in the Scientific Revolution" in *Earth Care, Woman and the Environment* (New York: Routledge, 1995): 75-90.



alam yang tidak beraturan memberikan legitimasi penerapan kekuatan terhadap alam. Atas dasar dua konsep itu, keteraturan alam dan nilai kekuatan manusia seolah-olah memberikan mandat bagi manusia untuk menguasai alam yang dianggap mati ("kematian alam"). Dunia lalu diperlakukan sebagai "mesin" yang bebas nilai atau yang hanya bernilai jika dinilai oleh manusia. Sebagaimana kasus pertama, di sini kekuatan kita sebagai manusia terhadap dunia mekanis tidak mesti berarti memberikan legitimasi bagi kita untuk mengeksploitasi alam sebanyak-banyaknya tanpa kepedulian. Bahkan Descartes yang tersohor mengembangkan filsafat mekanis, sebagaimana ditunjukkan Cecilia Wee (2001), menganjurkan kita untuk mencintai segala ciptaan Tuhan bilamana kita memang sungguh-sungguh mencintai Tuhan.<sup>5</sup>

*Kasus ketiga, berkaitan* dengan gerakan pembebasan binatang. Peter Singer (1973) berpendapat bahwa kita seharusnya memberikan pertimbangan yang sama terhadap kepentingan binatang-binatang yang mampu merasakan sakit.<sup>6</sup> Dengan cara yang lebih tegas, Tom Regan (1980) berpendapat bahwa kita seharusnya memberikan hak pada beberapa binatang tertentu karena mereka adalah subjek suatu kehidupan (*subject-of-a-life*).<sup>7</sup> Meskipun pendapat kedua pemikir tersebut tetap bersifat anthroposentris, dalam artian ekstensionisme moral, keduanya berada pada satu jalur tuntutan bahwa individu-individu (bukan spesiesnya) binatang yang mampu merasakan sakit, terutama binatang mamalia, harus mendapatkan status perlakuan moral. Masalahnya, membiarkan binatang berkembang biak tanpa intervensi manusia atau membolehkan intervensi manusia hanya sejauh untuk memperbaiki "kesejahteraan" binatang, belum menjamin penyelesaian krisis ekologi. Binatang dan manusia adalah bagian dari komunitas ekologis yang secara kompleks saling berkaitan dimana sistem interaksinya tak mudah dipahami dengan mengamatnya pada tingkat individual. Penderitaan karena kesakitan dan kematian bukanlah mutlak suatu keburukan, melainkan suatu karakteristik adaptif yang menghantarkan fungsi-fungsi instrumental untuk kelestarian spesies dan kelestarian sistem ekologi keseluruhan.<sup>8</sup> Memaksakan pemberian hak pada sebagian binatang

<sup>5</sup> Cecilia Wee, "Cartesian Environmental Ethics." *Environmental Ethics* Vol. 23 No. 3 (2001): 275-286.

<sup>6</sup> Peter Singer, "Animal Liberation." in *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology*, ed. Michael E. Zimmerman (New Jersey: Prentice Hall, 1993): 22-32.

<sup>7</sup> Tom Regan, "Animal Rights, Human Wrongs." *Environmental Ethics* Vol. 2 No. 2 (1980): 99-120.

<sup>8</sup> Eric Katz, "Defending the Use of Animals by Business: Animal Liberation and Environmental Ethics." in *Business Ethics: A Philosophical Reader*, ed. Thomas I White (New York: Macmillan Co., 1993) 855-63. Terlebih lagi, masih ada ketidakjelasan

bisa mengakibatkan populasi binatang tersebut meledak, menghancurkan banyak tumbuh-tumbuhan, sementara manusia bisa saja justru menghadapi kematian lantaran kelaparan. Memberikan binatang status perlakuan moral bisa menjurus ke arah krisis kepatutan (*ought*).

**Kasus keempat**, pendapat *ekosentris*. Aldo Leopold (1949), perintis etika ekosentris, menganjurkan kita untuk memberikan status perlakuan moral pada komunitas biotik yang secara simbolis direpresentasikan oleh "tanah", *the land ethic*: "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise".<sup>9</sup> Dalam pendapat ini, benar atau salah merupakan fungsi dari keadaan komunitas, bukan anggota-anggotanya, sehingga apa yang baik bagi individu boleh dikorbankan demi kebaikan komunitas. Apakah kita bersedia memperlakukan seorang individu manusia sebagai makhluk bebas yang secara alamiah boleh begitu mudah terbunuh demi kelestarian integritas, stabilitas, dan keindahan komunitas? Saya meragukan bahwa kita dapat menerima perlakuan seperti itu. Benar, bahwa ekosistem atau komunitas kehidupan, sebagaimana diungkapkan Holmes Rolston III (1990),<sup>10</sup> mempunyai nilai dalam dirinya sendiri yang disebut nilai sistemik, dan nilai sistemik ini perlu dihormati karena sistem memproteksi dan memproyeksi anggota-anggota dalam komunitas. Akan tetapi, jatuh ke dalam sejenis fasisme ekologis seperti itu, saya pikir, bukanlah yang kita inginkan.

### 3. Krisis Kepatutan

Saya akan meninjau empat kasus diatas. Setiap pendapat dalam masing-masing kasus mempunyai kemungkinan untuk mendukung kelestarian alam, tetapi juga mempunyai kemungkinan yang serupa untuk jatuh ke dalam krisis kepatutan (*ought*). Pemberian status perlakuan moral

---

apakah sakit yang dirasakan binatang betul-betul sama dengan sakit yang dirasakan manusia, mengingat pengalaman binatang boleh jadi bukan pengalaman dalam kesadaran. Lihat: Peter Caruthers, *The Animal Issue: Moral Theory in Practice* (Cambridge University Press, 1992): 170-193.

<sup>9</sup> Aldo Leopold, "The Land Ethic." in *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, reprinted in *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology*, Michael E. Zimmerman (ed), (New Jersey: Prentice Hall, 1993): 95-109.

<sup>10</sup> Rolston III, Holmes. "Challenges in Environmental Ethics." in *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, ed. David E. Cooper and Joy A. Palmer (London & New York: Routledge, 1992) 135-46: "Though it has value in itself, the system does not have any value for itself. Though a value producer, it is not a value owner". Nilai sistemik berbeda dari nilai instrumental maupun nilai intrinsik, meskipun sistem itu sendiri secara instrumental merupakan sumber kehidupan dan secara intrinsik mempertahankan suatu bentuk terpadu kehidupan untuk dirinya sendiri.



kepada manusia saja (kasus pertama dan kedua), atau memperluas pemberian status pada makhluk hidup yang lain (kasus ketiga), atau bahkan memberikannya pada ekosistem (kasus keempat) tidak menjamin kita bebas krisis. Menekankan peran *subjek* (manusia) sebagai aktor yang mendominasi dan mengeksploitasi alam sebagai *objek* (kasus pertama dan kedua) mengakibatkan krisis ekologi, krisis kepatutan (*ought*). Namun, mentransformasikan *objek* menjadi *subjek* (kasus ketiga dan keempat) bukanlah pula solusi efektif untuk menghindari krisis. Kecuali kalau binatang dan ekosistem bisa sungguh-sungguh (bukan secara metaforis) berperilaku sebagai subjek perlakuan moral (sesuatu yang saya percaya tidaklah mungkin) kita tidak seharusnya memberinya status perlakuan moral yang sama dengan kita sebagai manusia. Kita tidak dapat meminta harimau yang sedang lapar di depan kita atau gunung berapi yang menyemburkan lava untuk menahan diri dari aktivitas yang bisa melukai kita. Aktivitas harimau lapar dan gunung berapi merupakan aktivitas alamiah yang sudah tertentu, aktivitas yang berada dalam realitas faktual (*is*), bukan dalam realitas kepatutan (*ought*). Aktivitas faktual hanya memerlukan penjelasan, sementara aktivitas kepatutan memerlukan pertimbangan. Mentransformasikan aktivitas faktual menjadi aktivitas kepatutan akan menodai kepatutan, menimbulkan krisis kepatutan, dan terlebih lagi mejebabkan diri dalam kesesatan naturalistik.

Kita dapat memformulasikan krisis kepatutan (*ought*) sebagai suatu kondisi adanya realitas faktual yang ternyata tidak patut atau adanya pertimbangan kepatutan yang ternyata bukan sesuatu yang secara prospektif bisa menjadi fakta. Realitas kepatutan (*ought*) menyangkut kapasitas manusia dalam perannya sebagai makhluk transenden (subjek), sedangkan realitas faktual (*is*) berhubungan dengan fakta bahwa manusia adalah makhluk imanen yang tak bisa dipisahkan dari alam dan hukum alam. Karena realitas kepatutan bersifat tidak niscaya dan realitas faktual bersifat niscaya, maka solusinya tidak muncul melalui pengasingan subjek dari objek, peran transenden dari peran imanen, dan kemudian semena-mena mentransformasikan kepatutan yang tidak niscaya menjadi fakta yang bersifat niscaya atau mentransformasikan fakta yang niscaya menjadi kepatutan yang tidak niscaya. Pengasingan menyebabkan proses mempertimbangan kepatutan tidak mampu menjembatani jurang antara realitas faktual dan realitas kepatutan, sehingga kepatutan yang telah diwujudkan dalam realitas faktual ternyata bukan kepatutan yang sebenarnya dimaksudkan. Manusia dalam ke-transenden-an yang terasingkan cenderung mengabaikan fakta bahwa manusia sebagai makhluk imanen saling berkaitan

dengan makhluk-makhluk lain di dalam proses mengamati dan memahami dunia. Hal ini cenderung mengarah pada kegagalan dalam mengonstruksi pertimbangan kepatutan yang tepat. Di lain pihak, manusia dalam ke-imanen-an yang terasingkan secara hakiki akan mengikuti hukum alam, sehingga pertimbangan kepatutan yang tidak tepat pasti akan mengarah pada kegagalan dalam mengelola alam.

#### 4. Integritas sebagai Kunci Solusi

Solusi yang saya anjurkan disini adalah dengan mempertimbangkan nilai integritas sebagai nilai utama dan membangun integritas sebagai keutamaan manusia dalam hidup bermasyarakat dan berinteraksi dengan lingkungan alamnya. Secara umum, yang saya maksud dengan "integritas" adalah suatu kualitas manusia dalam mempersatukan semua bagian dan kapasitas sehingga masing-masing bagian dan kapasitas berfungsi sebagaimana yang seharusnya. Dalam konteks persoalan yang saya ungkapkan disini, integritas mempersatukan manusia dalam ke-transenden-annya dan ke-imanen-annya atau mempersatukan perannya sebagai subjek dan sebagai objek sekaligus. Tidak berarti harus meleburkan subjek dan objek dengan menjadikannya satu entitas atau dengan melenyapkan salah satu. Strategi berbasis integritas ini berbeda kontras dengan strategi dalam Filsafat Timur pada umumnya. Dalam Filsafat Timur, seperti Konfusianisme, Taoisme dan Budhisme, peran ke-transenden-an manusia sebagai subjek dengan kapasitas intelektualnya dalam memahami lingkungan alam (objek) cenderung dikaburkan dan dileburkan ke dalam peran ke-imanen-annya, sehingga manusia dipandang tidak terpisah dari alam yang dipahaminya, dan dengan demikian tidak ada dualitas subjek – objek yang tegas. Kesan keakraban (*intimacy*) sebagai ekspresi pengaburan subjek – objek dalam Konfusianisme didukung fondasi metafisis bahwa semua modalitas makhluk terbentuk dari *Ch'i*.<sup>11</sup> Sedangkan dalam Taoisme, ide "*noninterference*" dalam rangka menurunkan superioritas subjek terhadap objek didukung fondasi metafisis bahwa setiap makhluk partikular mempunyai *te* sendiri.<sup>12</sup> Dalam Budhisme, hubungan antar anggota kosmos digambarkan sebagai hubungan simultan pada identitas mutual (*mutual identity*) dalam kehampaan dan pada kesalingterkaitan kausalitas mutual

<sup>11</sup> Wei-Ming, Tu. "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature." in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, ed. J. Baird Callicot & Roger T. Ames (New York: State University of New York Press, 1989) 67-79.

<sup>12</sup> Hall, David L. "On Seeking a Change of Environment." in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, ed. J. Baird Callicot & Roger T. Ames (New York: State University of New York Press, 1989) 99-111.



(*mutual intercausality*) dalam keberadaan,<sup>13</sup> sehingga subjek tidak mempunyai hak istimewa terhadap objek. Dalam strategi berbasis integritas yang saya kembangkan, integritas tidaklah mengaburkan dan meleburkan dua atau lebih hal yang berbeda, tetapi justru menjaga pluralitas bagian-bagian yang mempunyai fungsi dan kesalingterkaitan sendiri demi tegaknya eksistensi keseluruhan. Kita tidak harus mengaburkan peran ke-transenden-an kita atau mengasingkannya dari peran ke-imanen-an kita. Yang harus kita lakukan adalah mengintegrasikan kedua peran tersebut demi perkembangan dinamis keseluruhan.

Ketika kita bicara tentang subjek dan objek, kita biasanya menekankan bahwa subjek sebagai makhluk berkesadaran mempersepsi objek yang dipersepsi, dan dengan begitu kita menutup kesempatan untuk pertanyaan lebih lanjut. Dalam pola itu, kita lupa bahwa objek berada di sana karena indera kita (sebagai bagian dari ke-imanen-an kita) berkerja baik mempersepsinya, tidak terpisah dengannya. Bagi saya, tidaklah cukup mengatakan bahwa kita sebagai subjek berpikir lalu kita sebagai subjek berbeda dari objek. Karena, dengan mengatakan demikian kita mendiskriminasi dan mengasingkan ke-transenden-an kita dari ke-imanen-an kita. Kita seharusnya mengatakan bahwa semua sekaligus, kita sebagai subjek (dalam peran ke-imanenan) saling terkait dengan objek dan kita sebagai subjek (dalam peran ke-transenden-an) berpikir lalu kita sebagai subjek berbeda dari objek. Ketidakterpisahan tersebut sangat penting karena apa yang kita sebut objek adalah apa yang secara berkelanjutan saling terkait dengan subjek (dalam peran ke-imanen-an). Misalkan, buku-buku tergeletak di atas meja, sedangkan meja berdiri di atas tanah dengan udara di sekitarnya, dan lain-lain – demikian; kita tidak dapat mempersepsi buku-buku dalam kevakuman, tetapi kita mempersepsinya sebagaimana terintegrasi dengan benda dan makhluk lain termasuk kita sebagai makhluk imanen. Upaya untuk memisahkan buku-buku tersebut, sebagai objek, dari benda dan makhluk lain akan mengakibatkan pemisahan atau pengasingan peran ke-transenden-an kita dari peran ke-imanen-an kita karena buku-buku itu tak terpisahkan dari benda dan makhluk lain, termasuk kita sebagai makhluk imanen. Oleh karena itu, saya menganjurkan pembentukan keutamaan integritas dengan menanamkan suatu kecenderungan untuk selalu memahami objek dalam keterkaitannya dengan benda dan makhluk lain, memahami objek sebagai bagian integral dari keseluruhan dan terutama objek dalam kesalingterkaitan dengan kita sebagai subjek. Dengan

<sup>13</sup> Cook, Francis H. "The Jewel Net of Indra." in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, ed. J. Baird Callicot & Roger T. Ames (New York: State University of New York Press, 1989) 213-229.

keutamaan integritas, subjek dan objek tetap berbeda, namun juga saling terkait dan dipersatukan dalam keseluruhan, bukan sekedar berbeda dan bukan sekedar saling terkait dan dipersatukan, tetapi keduanya sekaligus. Hubungan yang sama berlaku untuk segi ke-transenden-an dan segi ke-imanen-an kita, salah satu tak perlu dikaburkan dan dileburkan, tetapi keduanya tetap berbeda, saling terkait, dan dipersatukan.

Saya akan memperjelas posisi saya berikut ini. Peran ke-transenden-an kita dan ke-imanen-an kita berbeda, masing-masing mempunyai peran dan fungsi sendiri-sendiri dalam keseluruhan yang dipersatukan. Dalam peran ke-transenden-an kita memahami posisi kita dalam hubungannya dengan benda dan makhluk lain dalam sistem keseluruhan dan mengonstruksi pertimbangan kepatutan, sedangkan dalam peran ke-imanen-an kita melaksanakan pertimbangan kepatutan dan terlibat dalam kesalingterkaitan di dalam realitas faktual (*is*) sistem keseluruhan. Kesalingterkaitan dan persatuan memantapkan jembatan antara dua peran tersebut, sehingga tidak ada kesimpangsiuran di dalam proses mempercayai. Artinya, ada proses *interplay* bolak-balik dan sinkronisasi antara realitas faktual (*is*) dengan realitas kepatutan (*ought*). Di sini, perbedaan menuntut masing-masing untuk menjalankan peran dan fungsinya, sementara kesalingterkaitan dan persatuan meminta masing-masing untuk meletakkan apa yang dijalankannya dalam konteks sistem keseluruhan. Kita harus tetap menjalankan kapasitas intelektual kita (sesuai dengan peran dan fungsinya) sebagai bagian dari ke-transenden-an kita, tanpa mendorong ke arah implikasi dominasi manusia terhadap alam. Di sisi lain, kita harus selalu mempertimbangkan dalam setiap tindakan kita sistem keseluruhan dimana dalam peran ke-imanen-an kita saling terkait dengan benda dan makhluk lain. Kita harus secara aktif sadar bahwa kita adalah bagian sistem keseluruhan sedemikian sehingga kita secara bertahap membina sikap aktif bertanggung jawab terhadap keberlanjutan sistem keseluruhan. Keberlanjutan sistem keseluruhan tidak harus mengesampingkan perbedaan dan perbedaan tidak pula harus mengesampingkan keberlanjutan sistem keseluruhan.

Saya ingin mengontraskan posisi saya dengan karakteristik *Deep Ecology* yang dirangkum oleh Bill Devall dan George Sessions (1995).<sup>14</sup> *Pertama*, *Deep Ecology* menolak pemisahan ontologis dalam persoalan eksistensi. Artinya, tidak ada dualitas realitas manusia dan realitas bukan-

<sup>14</sup> Devall, Bill and George Sessions. "Deep Ecology." in *Social Ethics, Morality and Social Policy*, ed. Thomas A. Mappes and Jane S. Zembaty 5<sup>th</sup> edition (US: McGraw-Hill, 1997) 499-506.



manusia, tidak ada perbedaan antara individu dan alam. Bagi saya, penolakan pemisahan ontologis seperti itu terlalu kuat karena manusia mempunyai realitas yang spesifik yaitu realitas kepatutan (*ought*) dan penolakan itu bisa jatuh ke dalam perangkap kesesatan naturalistik (*naturalistic fallacy*). Saya akui bahwa perbedaan peran antara manusia individual (sebagai makhluk imanen) dan alam tidak lah tegas, tetapi perbedaan itu menjadi tampak jelas ketika meletakkannya dalam sistem keseluruhan dimana manusia diakui mempunyai kemampuan ke-transenden-an. **Kedua**, norma dasar *Deep Ecology* adalah realisasi diri (*self-realization*) dan persamaan biosentris (*biocentric equality*). Dalam *Deep Ecology*, realisasi diri adalah realisasi “diri dalam Diri” dimana “Diri” digambarkan sebagai sistem organik keseluruhan. Jadi, realisasi diri bisa dikatakan sebagai penyingkapan diri dalam Diri. Sedangkan persamaan biosentris adalah prinsip bahwa semua makhluk mempunyai hak yang sama untuk hidup dan berkembang di dalam merealisasikan dirinya. Karena semua organisme dan entitas adalah bagian dari sistem organik keseluruhan, persamaan biosentris terkait erat dengan realisasi Diri dimana semuanya berada dan menjalani realisasi diri, sehingga kalau kita manusia merusak lingkungan hidup kita, maka sama saja kita merusak diri kita sendiri. Norma kedua ini mirip argumen saya yang berkaitan dengan konsep kesaling-terkaitan dan persatuan. Tetapi, saya berpendapat bahwa persamaan hak tidak seharusnya menghalangi kita untuk pada konteks tertentu memberi prioritas kepada keluarga, teman-teman, dan anggota spesies manusia. Kita harus menjaga agar tidak jatuh ke dalam fasisme ekologis. Kita harus tetap menyadari bahwa kita manusia memang berbeda dari makhluk dan benda lain di dalam sistem keseluruhan dan bahwa kita mampu untuk melihat konteks dari keputusan dan tindakan kita (*ought judgment*).

Dengan mengembangkan keutamaan integritas, seorang individu akan menjalani proses mempercayai yang benar dengan proses *interplay* bolak-balik dan sinkronisasi dalam menjembatani realitas faktual (*is*) dan realitas kepatutan (*ought*). Pertimbangan kepatutan (*ought judgment*) sebagai output dari proses mempercayai itu akan selaras dalam dirinya dan menjadi elemen penting dalam proses pengambilan keputusan yang etis. Krisis kepatutan tidak akan muncul karena apa yang dipertimbangkan sebagai patut memang secara prospektif layak terjadi dan apa yang terjadi memang merupakan hal yang patut. Pertanggungjawaban etis dari suatu keputusan menjadi mudah dilaksanakan, terintegrasi dalam proses mempercayai atau proses pengkonstruksian dan pelaksanaan pertimbangan kepatutan. Pada tingkat institusional dimana pertimbangan kepatutan melibatkan banyak orang, proses negosiasi dan keseimbangan menjadi

penting untuk mencapai keputusan final dalam persoalan kebijakan atau perlakuan terhadap lingkungan alam. Meskipun masing-masing orang mengambil acuan nilai intrinsik yang berbeda, namun dengan pengembangan integritas diri proses negosiasi dan pencapaian keseimbangan akan lebih mudah dilakukan. Proses seperti itulah yang dibutuhkan oleh masyarakat dalam menyusun kebijakan lingkungan hidup.

### Daftar Pustaka

- Caruthers, Peter. *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*. New York: Cambridge University Press. 1992.
- Cook, Francis H. "The Jewel Net of Indra" In *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, J. Baird Callicot & Roger T. Ames (Eds). New York: State University of New York Press. (1989): 213-229.
- Devall, Bill and George Sessions. "Deep Ecology." In *Social Ethics, Morality and Social Policy* 5<sup>th</sup> edition, Thomas A. Mappes and Jane S. Zembaty (Eds). US: McGraw-Hill. (1997): 499-506.
- Hall, David L. "On Seeking a Change of Environment." In *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, J. Baird Callicot & Roger T. Ames (Eds). New York: State University of New York Press. (1989): 99-111.
- Katz, Eric. "Defending the Use of Animals by Business: Animal Liberation and Environmental Ethics." In *Business Ethics: A Philosophical Reader*, Thomas I White (Ed). New York: Macmillan. (1993): 855-863.
- Leopold, Aldo. "The Land Ethic." In *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, reprinted in *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology*, Michael E. Zimmerman. (Ed). New Jersey: Prentice Hall. (1993). 95-109.
- Merchant, Carolyn. "The Death of Nature: Woman and Ecology in the Scientific Revolution" in *Earth Care, Woman and the Environment*. New York: Routledge. (1995): 75-90.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*. New York: Cambridge University Press, 1993.



- Quinton, Anthony. "Knowledge and Belief." in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed). London: Collier-Macmillan Ltd. (1967): 345-352.
- Regan, Tom. "Animal Rights, Human Wrongs" in *Environmental Ethics* Vol. 2 No. 2 (1980): 99-120.
- Rolston III, Holmes. "Challenges in Environmental Ethics." In *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, David E. Cooper and J.A. Palmer (Eds). London & New York: Routledge. (1992): 135-146.
- Singer, Peter. "Animal Liberation." in *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology*, Michael E. Zimmerman (Ed). New Jersey: Prentice Hall. (1993): 22-32.
- Wee, Cecilia. "Cartesian Environmental Ethics." *Environmental Ethics* Vol. 23, No. 3 (2001): 275-86.
- Wei-Ming, Tu. "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature." In *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, J. Baird Callicot & Roger T. Ames (Eds). New York: State University of New York Press. (1989): 67-79.
- White, Lynn. "The Historical Roots of our Ecological Crisis." *Science* 155 (10 March 1967). Reprinted in *The Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, Roger S. Gottlieb (Ed). London and New York: Routledge. (1996): 184-193.