Retorik • Vol. 13(2), 2025
DOI: 10.24071/ret.v13i2.13442
p-ISSN: 1412-6932
e-ISSN: 2549-2225

Hak Asasi Alam: Mempertimbangkan *Conatus Essendi* dalam Perspektif Materialisme Baru

Eventus Ombri Kaho
Peneliti Independen, Yogyakarta, Indonesia
e-mail: matelosban@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini mengkaji konsep hak asasi alam melalui lensa analisis wacana dengan fokus pada bagaimana ide *conatus essendi* dari Baruch Spinoza direinterpretasikan dalam kerangka materialisme baru. Secara tradisional, hak asasi sering kali dibatasi pada ranah antroposentris, mengabaikan eksistensi dan agensi entitas nonmanusia. Namun, kemunculan diskursus hak asasi alam menuntut pergeseran paradigma, mendorong pengakuan terhadap hak-hak intrinsik alam. Dengan menggunakan pendekatan analisis wacana, penelitian ini berupaya untuk melihat bagaimana argumen dan narasi yang mendukung hak asasi alam dibangun dan diperebutkan dalam berbagai teks, seperti publikasi ilmiah, pernyataan kebijakan, dan manifesto aktivisme lingkungan. Secara khusus, penelitian mencoba menelusuri jejak *conatus essendi* dari Spinoza tentang kecenderungan bawaan setiap entitas untuk terus "ada" dan melestarikan dirinya dalam wacana materialisme baru. Materialisme baru menawarkan landasan filosofis yang memungkinkan perluasan hak subjek, melampaui batas-batas kemanusiaan, dan mengakui interkoneksi serta agensi materi. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menyoroti pergeseran ontologis dalam pemahaman hak, tetapi juga mengungkap potensi transformatif materialisme baru dalam membentuk kembali hubungan manusia dengan alam. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pada pengembangan teori hak asasi yang lebih inklusif dan berkelanjutan.

Kata kunci: *conatus essendi*, hak asasi alam, materialisme baru, Spinoza

Rights of Nature: Considering *Conatus Essendi* from the Perspective of New Materialism

Abstract

This study examines the concept of natural rights through the lens of discourse analysis, focusing on how Baruch Spinoza's idea of conatus essendi *is reinterpreted within the framework of new materialism. Traditionally, natural rights have often been confined to the anthropocentric realm, ignoring the existence and agency of non-human entities. However, the emergence of the discourse of natural rights demands a paradigm shift, encouraging the recognition of the intrinsic rights of nature. Using a discourse analysis approach, this study seeks to examine how arguments and narratives supporting natural rights are constructed and contested in various*

© 2025 Eventus Ombri Kaho
This article is distributed under Creative Commons Attribution License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

texts, such as scientific publications, policy statements, and environmental activist manifestos. Specifically, the study attempts to trace Spinoza's conatus essendi*, the innate tendency of every entity to continue to exist and perpetuate itself, within the discourse of new materialism. New materialism offers a philosophical foundation that allows for the expansion of the subject's rights, transcending the boundaries of humanity and recognizing the interconnectedness and agency of matter. Thus, this study not only highlights the ontological shift in the understanding of rights but also reveals the transformative potential of new materialism in reshaping the relationship between humans and nature. The results of this research are expected to contribute to the development of a more inclusive and sustainable human rights theory.*

Keywords*:* conatus essendi*, rights of nature, new materialism, Spinoza*

Pendahuluan

Fenomena krisis ekologi yang melanda planet ini, dari perubahan iklim ekstrem hingga kepunahan massal spesies, telah memaksa kita untuk menguji kembali asumsi fundamental tentang Hak Asasi Manusia dan relasinya dengan alam. Selama berabad-abad, pemikiran Barat cenderung menempatkan manusia sebagai entitas yang terpisah dan superior atas alam (*res cogitans* dan *res extensa*[1]), memberinya hak absolut untuk mengeksploitasi sumber daya demi kemajuan peradaban.[2] Paradigma antroposentris ini, yang akar-akarnya dapat dilacak hingga filsafat dualisme dan rasionalisme modern, telah menancapkan pandangan bahwa alam hanyalah objek pasif, sebuah gudang sumber daya yang tak berjiwa, yang keberadaannya semata-mata ditujukan untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan manusia.[3] Namun, di tengah gema peringatan dari ekosistem yang rapuh dan terancam, pertanyaan mendasar muncul: apa-

[1] *Res cogitans* dan *res extensa* (bahasa Latin: "substansi berpikir" dan "substansi yang diperluas") adalah sebuah dikotomi ontologis yang diperkenalkan oleh filsuf René Descartes (1596-1650) untuk memecahkan masalah dualisme jiwa-raga (*mind-body problem*). *Res cogitans* merujuk pada substansi mental yang tidak fisik, bersifat abadi, dan esensinya adalah kesadaran dan pemikiran (jiwa/akal). Sebaliknya, *res extensa* merujuk pada substansi fisik yang bersifat material, terukur, dan tunduk pada hukum mekanika (tubuh dan seluruh alam materi). Pemisahan radikal kedua substansi ini menimbulkan kesulitan filosofis yang besar, terutama dalam menjelaskan bagaimana keduanya dapat berinteraksi, yang dikenal sebagai masalah interaksi.

[2] A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam sebagai Sebuah Sistem Kehidupan Bersama Fritjof Capra* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 61.

[3] Eventus Ombri Kaho, "Negosiasi Manusia dan Nonmanusia Pasca-Alih Fungsi Hutan Bakau Menjadi Tambang Garam," *Retorik: Jurnal Ilmu Humaniora* 12, no. 1 (Juni 2024): 22, https://doi.org/10.24071/ret.v12i1.7501.

kah hak hidup dan kelangsungan eksistensi hanya monopoli manusia, ataukah entitas-entitas nonmanusia pun memiliki klaim yang sah atas keberadaan mereka, sebuah hak asasi yang bersifat inheren pada setiap bentuk kehidupan?

Untuk menyingkap tirai asumsi tersebut, penelitian ini mencoba melampaui kerangka antroposentris dan menggali potensi filsafat materialisme baru sebagai lensa untuk memahami konsep Hak Asasi Alam. Materialisme baru, sebagai gelombang pemikiran kontemporer, menentang hegemoni subjektivitas manusia dan membuka kembali diskusi tentang agensi, vitalitas, dan materialitas dunia yang selama ini terpinggirkan.[4] Berbeda dengan materialisme lama yang cenderung reduksionistis, materialisme baru merangkul kompleksitas dan interkonektivitas materi, melihatnya sebagai entitas yang dinamis, berjejaring, dan memiliki kapasitas untuk memengaruhi serta membentuk realitas. Dalam pusaran pemikiran ini, batas-batas antara subjek dan objek, manusia dan nonmanusia, menjadi kabur, mengundang kita untuk mempertimbangkan kembali hak-hak yang selama ini hanya diberikan kepada manusia. Titik pijak utama dalam telaah ini adalah konsep filosofis *conatus essendi*,[5] sebuah gagasan yang pertama kali dieksplorasi secara mendalam oleh Baruch Spinoza dalam *Ethica*. Spinoza, dalam bagian III proposisi 6 dari *Ethica*-nya, menyatakan bahwa "*Unaquæque res, quantùm in se est, in suo esse perseverare conatur* [Setiap hal, sejauh yang ada di dalamnya, berusaha untuk bertahan dalam keberadaannya]".[6] *Conatus essendi* bukanlah sekadar dorongan untuk bertahan hidup secara pasif, melainkan sebuah daya intrinsik,

[4] Mads Ejsing, "Why the Turn to Matter Matters: A Response to Post-Marxist Critiques of New Materialism," *Thesis Eleven* 181, no. 1 (April 2024): 56–71, https://doi.org/10.1177/07255136241240086.

[5] Istilah *conatus essendi* (dorongan untuk ada) merujuk pada prinsip metafisik fundamental dalam filosofi Baruch Spinoza yang menyatakan bahwa "Setiap benda, sejauh berada dalam dirinya sendiri, berusaha untuk mempertahankan dalam keberadaannya" (*Ethica*, Par. III, Prop. 6). *Conatus* ini bukan hanya sekadar insting bertahan hidup pada makhluk biologis, melainkan merupakan usaha ontologis yang menjadi inti dari segala modus atau bentuk di alam semesta (baik batu, pohon, atau manusia), yang mendorongnya untuk terus ada dan meningkatkan potensinya. Pada abad ke-20, pemikir seperti Hannah Arendt menggunakan istilah ini secara kontras dengan konsep *vita activa* (kehidupan aktif) dan "*natality*" (kelahiran), melihat *conatus essendi* sebagai prinsip yang *necessary* tetapi tertutup dan egois. Sementara itu, filsuf Vladimir Jankélévitch menempatkannya sebagai lawan dari élan vers autrui (dorongan menuju yang lain) dan kemurahan hati, yang membuka kemungkinan bagi etika dan relasi dengan liyan.

[6] Benedictus de Spinoza, *Spinoza Opera II*, ed. oleh Carl Gebhardt (Heidelberg: C. Winter, 1925), E3D6 (146/102).

sebuah esensi aktif yang mendorong setiap entitas untuk menegaskan eksistensinya dan melanggengkan keadaannya. Bagi Spinoza, *conatus* adalah kekuatan fundamental yang inheren dalam setiap mode eksistensi, baik pikiran maupun ekstensi, baik manusia maupun nonmanusia. Ia adalah "esensi aktual dari sesuatu". Dengan kata lain, setiap benda, setiap organisme, setiap entitas di alam semesta ini memiliki dorongan bawaan untuk terus ada, untuk mempertahankan integritasnya, dan untuk mengaktualisasikan potensinya.

Apabila kita memperluas cakupan *conatus essendi* melampaui entitas manusia, implikasinya menjadi revolusioner. Jika setiap hal, termasuk pohon, sungai, gunung, dan seluruh ekosistem, memiliki *conatus*/dorongan untuk terus ada dan mempertahankan diri, maka hak asasi alam tidak lagi menjadi sekadar klaim moral yang diletakkan dari luar oleh kehendak manusia, melainkan sebuah keniscayaan ontologis yang bersumber dari dalam diri alam itu sendiri.[7] Dalam perspektif ini, alam bukanlah sekadar objek yang dapat dimanfaatkan, melainkan subjek yang memiliki agensi dan daya hidupnya sendiri.[8] *Conatus* alam menuntut pengakuan, bukan sebagai "pemberian" dari manusia, melainkan sebagai sebuah hak yang melekat pada keberadaannya.

Materialisme baru menawarkan kerangka yang kaya untuk menafsirkan ulang *conatus essendi* dalam konteks hak asasi alam. Berbeda dengan pandangan mekanistik alam yang melihat materi sebagai inersia dan pasif, materialisme baru, seperti yang diusung oleh pemikir seperti Karen Barad, Jane Bennett, atau Rosi Braidotti, menggarisbawahi vitalitas, agensi, dan interkonektivitas materi. Alam, dalam pandangan ini, bukanlah sekadar kumpulan atom-atom yang mati, melainkan sebuah jaring laba-laba yang hidup, di mana setiap elemen saling berhubungan dan saling memengaruhi.[9] Dari sudut pandang ini, *conatus essendi* tidak hanya dipahami sebagai dorongan individu suatu entitas, melainkan sebagai sebuah jaringan *conatus* yang saling terkait, di mana kelangsungan hidup satu entitas sering kali bergantung pada kelangsungan hidup entitas lain dalam ekosistem yang lebih luas. Krisis lingkungan saat ini dapat dilihat sebagai manifestasi dari terlukanya atau terhalangnya *conatus* kolektif alam, yang pada gilirannya mengancam *conatus essendi* manusia itu sendiri.

Oleh sebab itu, pertanyaan penelitian ini bukan lagi tentang "memberi"

---

[7] Andre Santos Campos, *Spinoza: Basic Concepts* (Exeter: Imprint Academic, 2015), 50.

[8] Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013), 60.

[9] Braidotti, 56.

hak kepada alam, melainkan tentang "mengakui" hak inheren yang sudah ada. Hak asasi alam, dari perspektif *conatus essendi* dan materialisme baru, bukanlah suatu konstruksi hukum semata, melainkan sebuah kebenaran filosofis yang mendalam tentang sifat keberadaan itu sendiri. Ini menuntut pergeseran radikal dalam cara kita memandang dan berinteraksi dengan dunia nonmanusia, bukan lagi sebagai "sumber daya" yang dapat dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai sesama entitas yang berbagi *conatus* universal untuk ada. Pengakuan akan *conatus essendi* pada alam mendorong kita untuk mengembangkan etika ekologis yang melampaui utilitarianisme dan antroposentrisme, menuju etika yang berlandaskan pada penghargaan intrinsik terhadap setiap bentuk kehidupan dan keterhubungan yang tak terpisahkan antara manusia dan alam. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengkaji secara filosofis bagaimana pemahaman ulang atas *conatus essendi* dalam lensa materialisme baru dapat menjadi fondasi bagi penguatan Hak Asasi Alam, mendorong sebuah paradigma baru dalam hubungan manusia-alam yang lebih adil dan berkelanjutan, bukan hanya demi kelangsungan hidup manusia, melainkan demi kelangsungan hidup seluruh jaringan kehidupan di planet ini.

Diskursus mengenai materialisme baru telah dikaji oleh beberapa peneliti, salah satunya yang dilakukan oleh Melinda Harm Benson. Melinda Harm Benson dalam tulisannya yang berjudul "New Materialism: An Ontology for the Anthropocene",[10] berargumen bahwa antroposen bukan sekadar era geologi baru, melainkan sebuah kesempatan untuk merangkul ontologi atau cara pandang terhadap realitas baru. Pendekatan ini disebut materialisme baru, yang bertujuan untuk mengubah orientasi kita terhadap dunia material. Saat ini, ontologi yang dominan yang diwarisi dari pemikiran Abad Pencerahan cenderung memandang manusia sebagai entitas yang terpisah dari alam. Dalam pandangan ini, manusia dianggap sebagai penyebab kerusakan lingkungan, seperti polusi laut dan kepunahan massal. Pandangan yang menempatkan manusia sebagai sentral (antroposentris) ini telah tertanam dalam hukum-hukum sumber daya alam dan lingkungan di Amerika Serikat. Dua asumsi utama dari pandangan ini adalah: *pertama*, *asumsi agen*: keagenan atau kapasitas untuk bertindak, secara eksklusif hanya dimiliki oleh manusia. *Kedua, asumsi keistimewaan manusia*: manusia dianggap istimewa dan superior dibandingkan dengan hal-hal lain di alam. Benson melanjutkan bahwa pandangan ini tidak hanya tidak akurat tetapi juga bertanggung jawab atas

[10] Melinda Harm Benson, "New Materialism: An Ontology for the Anthropocene," *Natural Resources Journal* 59, no. 2 (Januari 2019): 251–80.

krisis lingkungan yang ada saat ini. Pendekatan lama ini didasarkan pada pandangan Cartesian dan fisika Newton yang menganggap materi bersifat pasif, *inert*, dan diatur oleh hukum-hukum tetap dan universal. Dalam pandangan ini, dunia dianggap dapat diketahui, diprediksi, dan dikendalikan.[11]

Setelah melihat dualisme itu, Benson mencoba mengomparasikan secara kontras antara pemikiran Descartes dan Newton dengan materialisme baru. Materialisme baru menentang pandangan mekanistik di atas dengan berargumen bahwa materi bersifat dinamis dan relasional. Pendekatan ini menolak pandangan bahwa keagenan hanya milik manusia dan memperluasnya ke segala sesuatu yang berinteraksi, termasuk objek, proses alam (seperti kebakaran hutan dan banjir), dan bahkan ide. Konsep ini menolak gagasan individu yang otonom dan mengedepankan pandangan bahwa realitas adalah jaringan dan susunan yang terus berubah. Sebagai studi kasus, Benson menggunakan tata kelola lingkungan di wilayah Rio Grande, New Mexico. Ia menunjukkan bahwa pendekatan yang ada yang berfokus pada kontrol dan pengelolaan sumber daya secara terpisah terbukti tidak efektif menghadapi tantangan seperti kekeringan, kebakaran hutan, dan perubahan iklim. Ini disebabkan oleh penerapan pandangan antroposentris yang mengabaikan hubungan yang saling terkait antara manusia dan nonmanusia. Sebaliknya, pendekatan berbasis materialisme baru akan mengintegrasikan sistem ini secara holistik, mengakui bahwa daratan dan air tidak dapat dikelola secara terpisah.[12]

Selain Benson yang mencoba menguraikan materialism baru juga terdapat Keith Ansell-Pearson yang mencoba melihat etika dengan payung pemikiran dari Deleuze dan materialisme baru. Dalam tulisannya berjudul "Deleuze and New Materialism: Naturalism, Norms, and Ethics", Keith Ansell-Pearson menganalisis hubungan pemikiran Deleuze dengan materialisme baru (*new materialism*).[13] Esai ini mengawali pembahasannya dengan meninjau karya Elisabeth Grosz, lalu beralih ke konsep materialisme/naturalisme baru milik Deleuze sendiri, yang ia kembangkan dari pembacaannya terhadap Spinoza pada tahun 1960-an. Pearson berargumen bahwa Deleuze adalah seorang naturalis yang memiliki motivasi etis, dengan fokus pada pendidikan etika bagi manusia, yang ia dapatkan dari pemahamannya terhadap Spinoza. Penulis

[11] Benson, 260.

[12] Benson, 263.

[13] Keith Ansell-Pearson, "Deleuze's New Materialism: Naturalism, Norms, and Ethics," dalam *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, ed. oleh Sarah Ellenzweig dan John H. Zammito (London: Routledge, 2017), 88–109.

berusaha menunjukkan bahwa bahkan dalam karya-karya Deleuze bersama Felix Guattari, yang menempatkan semua kehidupan, baik manusia maupun nonmanusia, pada bidang imanen, terdapat pengakuan bahwa manusia adalah spesies yang secara etis terbedakan sebagai "*spesies inventif par excellence*".

Klaim utama Pearson adalah bahwa Deleuze tidak dapat disamakan dengan materialisme baru yang mengasumsikan ontologi datar dan menghapus perbedaan etis antara manusia dan nonmanusia. Meskipun Deleuze meninggalkan warisan yang kompleks bagi pemikiran pascamodern mengenai manusia, tidak berarti ia tidak memiliki kesamaan dengan posisi dan pedagogi humanis. Pearson mengakui bahwa dalam karya-karyanya di tahun 1950-an dan 1960-an, teks Deleuze mendukung naturalisme filosofis yang juga merupakan sejenis humanisme yang berfokus pada emansipasi manusia dan kebebasan akal. Namun, dalam karya kolaborasinya dengan Guattari di tahun 1970-an, karyanya mengambil orientasi yang lebih anti-humanis, di mana manusia ditempatkan pada bidang imanen yang menghilangkan hak istimewa ontologisnya. Pearson menyatakan bahwa Deleuze-lah yang sebenarnya menggunakan istilah "materialisme baru" pada tahun 1960-an, yang sering kali terlewatkan oleh para pendukung materialisme baru seperti Rosi Braidotti dan Manuel de Landa. Hal ini menjadi kunci untuk memahami mengapa pemikiran Deleuze dapat diadaptasi oleh posisi humanis, anti-humanis, dan bahkan pasca-humanis. Pearson memiliki kekhawatiran bahwa pandangan anti-humanis dan pasca-humanis dapat mengabaikan wawasan penting yang dikembangkan Deleuze dari pembacaan Spinoza, terutama tentang tugas etis emansipasi manusia. Materialisme baru yang terinspirasi oleh Deleuze cenderung mengabaikan aspek-aspek kunci dari karya Deleuze sebelumnya yang berpusat pada masalah normativitas dan karakter etis manusia yang khas. Deleuze berpendapat bahwa manusia adalah "spesies inventif" yang menciptakan institusi dan norma untuk memenuhi kebutuhan dan keinginannya. Oleh karena itu, manusia secara etis dan politis terbedakan karena cara mereka memenuhi kebutuhan hidup tidak diberikan secara naluriah. Meskipun Deleuze berkomitmen pada universalitas dan imanen, ia tidak menciptakan ontologi yang menghapuskan perbedaan antara bentuk-bentuk kehidupan.[14]

Dalam beberapa dekade terakhir, *new materialism* telah menjadi tren yang semakin populer di kalangan akademisi, terutama dalam ilmu sosial dan humaniora. Tokoh-tokoh seperti Donna Haraway, Bruno Latour, dan Jane Bennett memimpin pergerakan ini dengan kembali menyoroti peran mate-

[14] Ansell-Pearson.

ri nonmanusia, sifat relasional dari keberadaan, dan keterbatasan pandangan antroposentris. Oleh karenanya, *new materialism* dapat dipahami sebagai istilah kolektif yang merujuk pada berbagai perspektif yang memiliki kesamaan dalam *turn to matter* atau "pergeseran ke arah materi". Teori ini berpendapat bahwa materi memiliki proses materialisasi yang aktif dan *emergent*, di mana manusia hanyalah bagian integralnya. Konsekuensinya, *new materialism* menekankan keterikatan antara budaya manusia dan alam nonmanusia, agensi (daya) dari benda dan makhluk nonmanusia, serta mengkritik pandangan dunia yang terlalu berpusat pada manusia. Namun, teori-teori ini mendapat kritik dari para teoretikus pascamarxis. Terdapat tiga kritik utama: *pertama*, mengabaikan kritik sosial: kritikus seperti Susanne Lettow berpendapat bahwa *new materialism* mengabaikan kritik sosial dan struktur dominasi kapitalis dengan terlalu fokus pada agensi nonmanusia. Namun, Ejsing berpendapat bahwa teori ini tidak mengabaikan, melainkan justru memungkinkan pemahaman baru tentang ketidakadilan manusia dengan menempatkannya dalam konteks lanskap ontologis yang lebih luas, termasuk makhluk nonmanusia. Misalnya, Donna Haraway menyebut era saat ini sebagai *capitalocene* untuk menyoroti peran kapitalisme dalam krisis ekologi. Selain itu, Anna Tsing dan William Connolly juga menunjukkan bagaimana *new materialism* dapat digunakan untuk mengkritik kapitalisme melalui studi tentang hubungan material yang lebih spesifik dan lokal. *Kedua,* menghilangkan tanggung jawab manusia: kritikus seperti Andreas Malm dan Benjamin Boysen mengkhawatirkan bahwa ontologi "datar*" new materialism* yang menempatkan agensi manusia dan nonmanusia pada level yang sama akan menghilangkan tanggung jawab manusia terhadap krisis iklim. Malm secara spesifik menuduh *new materialism* tidak bisa menyalahkan manusia, melainkan juga menyalahkan batu bara, uap, atau mesin atas pemanasan global. Ejsing membantah hal ini, dengan menjelaskan bahwa ontologi "datar" tidak berarti semua hal penting dengan cara yang sama. Sebaliknya, *new materialism* justru menawarkan pemahaman yang lebih bernuansa tentang tanggung jawab. Jane Bennett, misalnya, menggunakan contoh pemadaman listrik di Amerika Serikat tahun 2003 untuk menunjukkan bahwa tanggung jawab bukan hanya pada satu tindakan manusia (deregulasi), melainkan merupakan hasil dari agensi kolektif yang kompleks dari berbagai entitas, baik manusia maupun nonmanusia. Dengan demikian, *new materialism* bertujuan untuk meninjau kembali "permainan menyalahkan" dan mendorong refleksi etis tentang bagaimana kita berpartisipasi dalam "*assemblage*" yang berdampak. Donna Haraway menawarkan konsep "*response-ability*" (kemampuan untuk merespons), yang berfokus

pada bagaimana manusia dapat peka dan menanggapi kebutuhan dunia di sekitar mereka, bukan sekadar mencari satu sumber kesalahan yang disengaja. *Ketiga,* hanya teori yang tidak relevan: beberapa kritikus berpendapat bahwa di saat darurat ekologi yang membutuhkan tindakan politik radikal, *new materialism* justru menjadi pengalih perhatian dengan "fabulasinya" tentang agensi nonmanusia. Malm berpendapat bahwa solusi sudah jelas: perlawanan militan terhadap sistem kapitalis. Namun, menurut Ejsing meskipun Malm benar tentang perlunya perlawanan, *new materialism* menawarkan wawasan penting tentang bagaimana perlawanan tersebut dapat terwujud. *New materialism* dapat melengkapi kritik makro-politik dengan mikro-politik yang berfokus pada afek dan disposisi manusia. Menurut Bennett, perubahan besar seperti ekonomi hijau tidak akan terjadi tanpa disposisi manusia yang mendukungnya. Dengan berfokus pada keterikatan antara manusia dan nonmanusia, *new materialism* membantu membangun disposisi etis yang diperlukan untuk perubahan politik.

Ejsing menegaskan bahwa *new materialism* tidak mengabaikan kritik sosial atau tanggung jawab manusia. Sebaliknya, ia berupaya memperluas kerangka kerja tersebut di luar batas antroposentrisme. Dengan menyelaraskan pandangan "*old*" dan "*new*" *materialism*, kita dapat memahami bagaimana hubungan sosial beroperasi dalam kontinuitas dengan hubungan yang juga bersifat nonmanusia. Tujuan akhirnya adalah untuk mendorong pluralisme dalam pendekatan teoritis dan politik, karena krisis antroposen yang kompleks membutuhkan eksperimen dan cara berpikir baru.[15]

Tiga penelitian di atas memberi gambaran tentang paradigma materialisme baru. Diskursus mengenai materialisme baru begitu mendomanasi perdebatan agensi subjek-objek hari-hari ini. Materialisme baru sebagai sebuah aliran pemikiran yang diusung oleh para filsuf seperti Jane Bennett membawa konsep ini ke ranah yang lebih kontemporer dengan menolak dualisme yang memisahkan materi yang pasif dengan pikiran yang aktif. Oleh sebab itu, tulisan ini berusaha menjawab sekaligus memperkenalkan diskursus mengenai materialisme baru dalam terang hak asasi (*rights of nature*) yang tidak hanya dipandang sebagai perluasan etika belaka, melainkan sebagai pengakuan ontologis berdasarkan prinsip *conatus essendi* kehendak untuk mempertahankan keberadaannya.

[15] Ejsing, "Why the Turn to Matter Matters."

Metode

Metode penelitian ini bertumpu pada pendekatan analisis konseptual dan argumentasi filosofis sebagai kerangka utama. Penelitian tidak dimaksudkan untuk menguji hipotesis empiris, melainkan untuk menyingkap, mengurai, serta menafsirkan gagasan mengenai Hak Asasi Alam melalui perspektif *conatus essendi* dalam bingkai materialisme baru. Analisis konseptual dipakai untuk menelusuri makna-makna kunci, seperti "hak", "alam", c*onatus essendi*, serta "materialisme baru", dengan cara menelaah akar filosofisnya, memetakan hubungan antarkonsep, serta mendekonstruksi ambiguitas yang mungkin terkandung di dalamnya. Pendekatan ini membantu menghindari penggunaan istilah secara kabur atau ideologis, sehingga setiap konsep dapat diletakkan secara jernih dalam horizon filsafat kontemporer.

Sementara itu, argumentasi filosofis digunakan sebagai metode untuk menyusun dan membangun landasan rasional yang kokoh bagi tesis penelitian. Proses ini dilakukan dengan mengonstruksi argumen, menimbang keberatan-keberatan potensial, serta merumuskan jawaban kritis. Argumen-argumen yang dibangun tidak hanya berangkat dari tradisi filsafat klasik, seperti gagasan *conatus* dalam pemikiran Spinoza, tetapi juga ditautkan dengan wacana materialisme baru yang dikembangkan oleh pemikir kontemporer, seperti Jane Bennett atau Rosi Braidotti, yang menekankan agensi material, vitalitas nonmanusia, dan jaringan relasional ekologi. Dengan demikian, metode ini memungkinkan penyelidikan filosofis yang tidak berhenti pada historisasi konsep, tetapi bergerak menuju artikulasi etis dan normatif mengenai kemungkinan hak asasi alam.

Proses penelitian dilakukan secara bertahap: *pertama*, mengumpulkan teks-teks primer dan sekunder yang relevan, baik dari tradisi filsafat Barat klasik maupun wacana materialisme baru. *Kedua*, melakukan pembacaan kritis untuk mengurai perbedaan dan titik temu antara konsep *conatus essendi* dan kerangka materialisme baru. *Ketiga*, merumuskan argumen-argumen yang menghubungkan kedua perspektif tersebut ke dalam kerangka normatif Hak Asasi Alam. Dengan cara ini, penelitian berupaya menghasilkan suatu argumentasi filosofis yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga preskriptif, yakni menawarkan landasan teoritis bagi pembicaraan tentang hak alam yang melampaui horizon antroposentris.

Hasil dan Pembahasan

Reinterpretasi Konsep Hak Asasi dalam Paradigma Non-Antroposentris

Gagasan mengenai hak asasi manusia telah menjadi salah satu tonggak peradaban modern, yang dengan keras menyuarakan prinsip kebebasan, martabat, dan kesetaraan. Namun, hak asasi yang sejak awal dikonstruksi dalam horizon humanisme dan liberalisme Eropa modern ternyata berdiri di atas asumsi bahwa manusia adalah pusat dan ukuran dari segala nilai, seolah-olah dunia dan seluruh entitas nonmanusia hanya merupakan latar belakang bagi drama eksistensial manusia. Konsep hak, sebagaimana dipahami sejak deklarasi abad ke-18 hingga perumusan internasional pasca Perang Dunia II, merefleksikan antroposentrisme yang mengakar dalam filsafat Barat, dari Aristoteles hingga Kant, yang menegaskan perbedaan ontologis antara manusia dengan nonmanusia. Aristoteles menempatkan manusia sebagai *zoon politikon*, makhluk yang memiliki *logos* dan karenanya lebih tinggi dari binatang dan tumbuhan, yang hanya berfungsi sebagai sarana dalam rantai kehidupan. Kant melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa hanya manusia yang merupakan tujuan pada dirinya sendiri, sementara binatang dan entitas lain hanyalah sarana untuk memenuhi maksud manusia. Kerangka inilah yang membentuk struktur epistemologis sekaligus etis dari hak asasi: hak dipahami sebagai sesuatu yang inheren dalam eksistensi manusia, bukan dalam eksistensi makhluk atau entitas lain.[16]

Namun, krisis ekologis global yang ditandai dengan perubahan iklim, kepunahan spesies massal, dan kerusakan biosfer telah meretakkan fondasi antroposentris tersebut. Krisis ini menyingkap kontradiksi laten dalam gagasan hak asasi: jika hak diklaim sebagai universal, mengapa ia berhenti di batas spesies manusia? Pertanyaan ini menjadi titik awal bagi reinterpretasi hak asasi dalam paradigma non-antroposentris, yaitu suatu cara pandang yang berupaya menanggalkan privilese ontologis manusia dan mengakui hak entitas lain di luar manusia. Paradigma ini menentang tradisi filosofis yang menjadikan manusia sebagai pusat dan membuka ruang bagi etika ekologi, pascahumanisme, serta teori hak alam yang kian mendapatkan legitimasi akademik dan politik.

[16] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. oleh Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 46.

Reinterpretasi hak dalam horizon non-antroposentris memerlukan dekonstruksi terhadap kategori dasar yang selama ini menopang konsepsi hak asasi. Salah satu kategori fundamental adalah gagasan tentang subjek. Hak asasi dalam tradisi modern disandarkan pada subjek liberal, individu yang otonom, rasional, dan mampu merefleksikan dirinya. Subjek ini bukan hanya eksklusif, melainkan juga fiktif, karena ia mengabaikan jejak material dan relasional yang membentuk eksistensinya. Pascahumanisme, sebagaimana dirumuskan Rosi Braidotti, menawarkan kritik terhadap "*arrogance of anthropocentrism*" dan menekankan bahwa subjek tidak dapat dipisahkan dari jaringan material, teknologi, dan ekologis yang menyusunnya.[17] Hak tidak bisa lagi dikaitkan hanya dengan kapasitas rasional atau kesadaran reflektif, tetapi harus direinterpretasi sebagai relasi yang tersebar di dalam jaringan kehidupan. Konsep subjek digantikan oleh *assemblage*, sebuah kumpulan relasi yang membentuk agensi, sehingga hak asasi dapat dipahami sebagai distribusi nilai yang tidak terbatas pada manusia.

Langkah ini menuntut juga pergeseran epistemologis dari logosentrisme ke ekologi. Jika selama ini hak diturunkan dari rasionalitas atau kontrak sosial, paradigma non-antroposentris menuntut kita untuk memandang hak sebagai artikulasi dari *conatus essendi* yang termanifestasi dalam segala entitas. Baruch Spinoza (bdk. *Ethica* II) menegaskan bahwa setiap modus dari substansi, entah itu manusia, binatang, tumbuhan, atau bahkan batu, memiliki *conatus*, yaitu dorongan untuk mempertahankan dan mengembangkan eksistensinya. Dari perspektif ini, hak bukanlah produk konsensus politik manusia, melainkan ekspresi dari dinamika ontologis yang melekat pada segala sesuatu. Konsekuensinya, reinterpretasi hak asasi berarti mengakui bahwa hak tidak eksklusif milik manusia, melainkan melekat juga pada nonmanusia sejauh mereka memiliki keberadaan dan perjuangan untuk mempertahankannya. Argumentasi ini mendapat dukungan dari teori *deep ecology* yang dikembangkan oleh Arne Naess. Ia mengkritik *shallow ecology* yang hanya melihat alam sebagai sumber daya untuk kepentingan manusia, dan menawarkan ekologi dalam sebagai kerangka filosofis yang menempatkan semua makhluk hidup memiliki nilai intrinsik, terlepas dari manfaatnya bagi manusia.[18] Jika nilai intrinsik diakui, maka klaim hak asasi tidak lagi dapat berhenti di manusia. Tumbuhan, hewan, sungai, bahkan ekosistem secara keseluruhan, memiliki nilai yang patut dihormati, yang secara normatif dapat diekspresikan dalam

[17] Braidotti, *The Posthuman*, 66.

[18] Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 27.

bentuk hak. Oleh karena itu, reinterpretasi hak dalam paradigma non-antroposentris mengarah pada gagasan "hak alam" yang kini sudah mendapatkan pengakuan dalam beberapa konstitusi, seperti di Ekuador yang memasukkan *rights of nature* dalam konstitusi tahun 2008.[19] Hal ini menunjukkan bahwa pergeseran paradigma bukanlah sekadar spekulasi filosofis, melainkan realitas politik yang mulai terwujud.

Tetapi, muncul pertanyaan filosofis yang mendasar: bagaimana kita bisa berbicara tentang hak pada entitas yang tidak memiliki bahasa, kesadaran, atau kemampuan untuk menuntutnya? Pertanyaan ini sebenarnya mengungkapkan jebakan antroposentris yang masih bersemayam dalam konsepsi kita tentang hak. Jika hak hanya diakui pada mereka yang bisa berbicara dan menuntut, maka kelompok manusia yang tidak memiliki kapasitas serupa, seperti bayi, orang dengan gangguan jiwa, atau mereka yang dalam kondisi vegetatif, juga seharusnya dikecualikan. Namun, dalam praktiknya mereka tetap dianggap memiliki hak. Artinya, hak tidak sepenuhnya terkait dengan kemampuan rasional atau kapasitas artikulatif, melainkan terkait dengan pengakuan terhadap kerentanan dan keberadaan yang bernilai.

Judith Butler, dalam refleksinya tentang *precarious life* (kehidupan yang genting), menegaskan bahwa kehidupan itu sendiri adalah dasar dari klaim etis: kita mengakui hak karena kehidupan itu rapuh dan karenanya layak dipertahankan.[20] Mengikuti logika ini, hak dapat diperluas pada nonmanusia sejauh mereka juga adalah kehidupan yang rapuh, yang berisiko, dan yang berjuang mempertahankan dirinya. Pergeseran ini menuntut perubahan mendasar dalam hukum dan politik. Konsep hak asasi manusia yang bersifat antroposentris pada akhirnya membatasi cakupan hukum pada relasi intra-manusia. Namun, paradigma non-antroposentris menuntut agar hukum diartikulasikan sebagai kosmopolitik, sebuah politik yang melibatkan lebih dari manusia. Bruno Latour misalnya, dalam *Politics of Nature,* berargumen bahwa manusia sebagai representasi dari alam dan memiliki sikap politik, membuka kemungkinan juga bagi entitas nonmanusia untuk memiliki representasi politik.[21] Reinterpretasi hak dalam kerangka ini berarti memperluas komunitas moral dan hukum sehingga mencakup binatang, sungai, hutan, dan bahkan

[19] "Constitution of the Republic of Ecuador," 2008, chap. 7, arts. 71–72, https://www.wipo.int/wipolex/en/legislation/details/21291.

[20] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), 21.

[21] Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 32.

iklim. Dengan cara ini, hak asasi tidak lagi sekadar kontrak sosial manusia, tetapi perjanjian kosmik yang menjaga keberlanjutan jaringan kehidupan.

Namun, reinterpretasi ini tentu menghadapi tantangan epistemologis sekaligus praktis. Di satu sisi, ada resistensi kuat dari tradisi hukum positif yang sejak awal dibangun di atas kerangka humanistik-liberal. Hak dianggap sebagai milik individu manusia, dan upaya memperluasnya ke nonmanusia sering dianggap sebagai kekaburan kategori. Akan tetapi jika kita kembali pada sejarah pemikiran Barat, konsep hak asasi sendiri adalah hasil dari reinterpretasi radikal terhadap struktur feodal dan religius pada zamannya. Upaya ini sebagai bentuk hegemoni atas pemahaman sejarah hak asasi di mana hak yang dahulu hanya dimiliki oleh raja dan bangsawan, direbut oleh rakyat sebagai hak universal. Mengapa sekarang tidak mungkin terjadi reinterpretasi lebih jauh, di mana hak yang selama ini dimonopoli manusia dibuka bagi entitas nonmanusia? Sejarah menunjukkan bahwa konsep hak asasi selalu bersifat dinamis, hasil dari perjuangan wacana dan perubahan material.

Penting juga untuk menyoroti bahwa paradigma non-antroposentris tidak sekadar memperluas hak secara kuantitatif, tetapi juga mendefinisikan ulang secara kualitatif apa yang dimaksud dengan hak. Dalam kerangka antroposentris, hak dipahami sebagai klaim individual terhadap kebebasan atau kepemilikan. Tetapi dalam kerangka non-antroposentris, hak lebih dekat dengan keberlanjutan relasi. Hak sebuah sungai, misalnya, bukanlah kebebasan individual, melainkan hak untuk tetap mengalir, tidak dikotori, dan terus menopang kehidupan. Hak seekor gajah bukanlah hak untuk berpartisipasi dalam kontrak sosial, melainkan hak untuk hidup dalam habitatnya tanpa diburu dan dihancurkan. Dengan demikian, hak dalam paradigma non-antroposentris menjadi relasional, bukan individualistik; ia adalah jaminan terhadap keberlanjutan ekosistem, bukan sekadar perlindungan otonomi individu. Dalam kerangka ini, reinterpretasi hak asasi menuntut juga dekonstruksi terhadap kapitalisme global yang telah mengobjektifikasi alam sebagai komoditas. Kapitalisme modern tumbuh di atas logika hak kepemilikan yang menempatkan manusia sebagai pemilik tunggal dunia.

Apa yang tampak dalam semua ini adalah bahwa reinterpretasi hak asasi dalam paradigma non-antroposentris bukanlah sekadar tambahan wacana etis, melainkan revolusi ontologis. Ia menuntut kita mengubah cara kita memahami subjek, kehidupan, hukum, politik, bahkan ekonomi. Manusia tidak lagi diposisikan sebagai penguasa tunggal, tetapi sebagai bagian dari jaringan kosmik yang saling bergantung. Hak tidak lagi dipahami sebagai klaim eksklu-

sif manusia, tetapi sebagai pengakuan terhadap *conatus essendi* dari seluruh entitas.[22] Politik tidak lagi terbatas pada "parlemen" manusia, tetapi meluas menjadi "parlemen" kosmik yang memberi suara bagi yang tak bersuara. Dengan reinterpretasi ini, kita tidak hanya memperluas horizon hak, tetapi juga membebaskan diri dari ilusi antroposentris yang telah lama menjerat kita. Reinterpretasi ini adalah upaya radikal untuk meneguhkan kembali makna keadilan. Keadilan ekologis tidak mungkin dicapai jika hak hanya dibatasi pada manusia. Ketika hutan dibabat habis, sungai diracuni, spesies punah, dan iklim hancur, maka hak asasi manusia sendiri kehilangan fondasinya.

Dengan kata lain, keadilan manusia hanya mungkin jika keadilan kosmik juga ditegakkan. Paradigma non-antroposentris mengajarkan bahwa hak bukan sekadar milik manusia, melainkan ritme kehidupan yang mengalir dalam setiap entitas. Dalam kesadaran ini, kita menemukan basis baru bagi hak asasi: bukan lagi antroposentrisme liberal, tetapi ekosentrisme *posthuman* yang menyatukan manusia dan nonmanusia dalam solidaritas kosmik.

Jejak Conatus Essendi Spinoza dalam Materialisme Baru

Dalam lanskap pemikiran kontemporer dan gema tantangan ekologis dan penyingkapan kembali kompleksitas realitas material, terjadi kebangkitan minat terhadap gagasan-gagasan filosofis yang melampaui kerangka antroposentris dan dualisme substansi. Salah satu gagasan yang kembali mengemuka dan menemukan resonansi kuat dalam diskursus saat ini adalah konsep *conatus essendi* dari filsuf agung abad ke-17, Baruch de Spinoza. *Conatus essendi*, atau dorongan untuk bertahan dalam keberadaan, bukan sekadar sebuah proposisi etis, melainkan inti dari metafisika Spinoza yang monistik, sebuah prinsip universal yang menaungi seluruh alam semesta. Dalam *Ethica*, Spinoza secara eksplisit menyatakan, "Upaya yang dilakukan setiap hal untuk terus bertahan dalam keberadaannya sendiri tidak lain adalah hakikat sebenarnya dari hal itu sendiri."[23] Pernyataan ini, yang sepintas tampak sederhana, mengandung implikasi filosofis yang begitu mendalam, memutarbalikkan pandangan konvensional tentang agensi, substansi, dan relasi antarentitas. Bagi Spinoza, *conatus* bukanlah suatu kehendak eksternal atau daya yang ditambahkan dari luar, melainkan esensi aktual dari suatu hal itu sendiri: "Esensi aktual dari sesuatu adalah *conatus* itu sendiri."[24] Ini berarti bahwa dorongan

[22] Michael Della Rocca, *Spinoza* (New York: Routledge, 2008), 137–38.

[23] Spinoza, *Spinoza Opera II*, E3P6 (146/102).

[24] Spinoza, E3P7D (146/102).

untuk terus "ada" adalah identik dengan "keberadaan" itu sendiri, tidak dapat dipisahkan dari apa yang menjadikan suatu entitas sebagai dirinya.

Implikasi dari *conatus essendi* melampaui batas-batas kemanusiaan, menjangkau setiap mode dari satu-satunya substansi ilahi Spinoza yang identik dengan Alam atau Tuhan (*Deus sive Natura*). Manusia, hewan, tumbuhan, batu, bahkan gagasan semua berbagi dorongan fundamental ini. Dalam sistem Spinoza, tidak ada hierarki substansial yang memungkinkan satu entitas memiliki hak eksistensial yang lebih besar daripada yang lain. Segala sesuatu adalah ekspresi dari satu substansi yang tak terbatas, dan oleh karenanya, setiap mode memiliki *conatus* yang melekat padanya.[25] Pandangan ini secara radikal mendelegitimasi klaim-klaim antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pusat dan puncak ciptaan, yang secara inheren lebih unggul dari alam. Sebaliknya, manusia adalah bagian tak terpisahkan dari alam, yang *conatus*-nya berjalin dengan *conatus* dari segala sesuatu yang lain. Menariknya, di era kontemporer, gaung dari *conatus essendi* Spinoza ini menemukan resonansi yang kuat dalam gerakan filosofis yang dikenal sebagai materialisme baru. Materialisme baru, sebagai sebuah tendensi dalam filsafat dan teori kritis abad ke-21, muncul sebagai respons terhadap berbagai kegagalan paradigma sebelumnya, termasuk dualisme Kartesian dan idealisme subjektif. Berbeda dengan materialisme lama yang sering kali direduksi menjadi pandangan mekanistik dan deterministik tentang alam, materialisme baru menganut visi materi yang lebih dinamis, vital, agensial, dan interkonektif. Pemikir-pemikir seperti Karen Barad, Jane Bennett, Manuel DeLanda, dan Rosi Braidotti, meskipun dengan fokus dan penekanan yang berbeda-beda, semuanya berkontribusi pada rekonseptualisasi materi sebagai sesuatu yang aktif, performatif, dan memiliki kapasitas untuk menghasilkan efek.

Dalam kerangka materialisme baru, agensi tidak lagi hanya menjadi atribut eksklusif subjek manusia yang sadar. Sebaliknya, agensi dipahami sebagai sebuah fenomena yang tersebar luas, melampaui batas-batas individu dan bahkan spesies. Materi itu sendiri, dalam pandangan ini, memiliki agensi yang inheren; ia berinteraksi, berjejaring, dan membentuk realitas dengan caranya sendiri. Di sinilah jejak *conatus essendi* Spinoza menjadi begitu relevan. Jika *conatus* adalah dorongan intrinsik setiap entitas untuk menegaskan keberadaannya, maka materialisme baru dapat dilihat sebagai upaya untuk menyingkap *conatus* dari materi itu sendiri bukan materi yang pasif dan iner-

[25] Moa De Lucia Dahlbeck, *Spinoza, Ecology and International Law: Radical Naturalism in the Face of the Anthropocene* (London: Routledge, 2019), 49.

sia, melainkan materi yang bergolak, berinteraksi, dan senantiasa berusaha untuk mempertahankan serta mengubah keadaannya.[26]

Karen Barad, dengan konsep *agential realism*-nya, misalnya, menentang dikotomi klasik antara subjek dan objek, dan menekankan sifat performatif dari fenomena. Baginya, materi bukanlah substansi yang pasif, melainkan "agensial", di mana "setiap partisipasi dalam pembuatan-dunia adalah praktik materi-wacana".[27] Konsep ini menolak gagasan tentang entitas yang terpisah dan terdefinisi sebelumnya, sangat mirip dengan pandangan Spinoza tentang *conatus* sebagai sebuah dinamisme yang mendahului dan membentuk entitas itu sendiri. Dorongan materi untuk mengkonfigurasi dirinya sendiri, untuk "berinteraksi" dan "memperjuangkan" konfigurasi tertentu, dapat dilihat sebagai manifestasi dari *conatus essendi* pada tingkat material yang lebih fundamental. Demikian pula, Jane Bennett, dalam karyanya *Vibrant Matter*, mengemukakan konsep vital materialisme, yang berpendapat bahwa materi itu sendiri adalah *vibrant* di mana pada dirinya memiliki kekuatan yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar inersia atau objek yang dapat dimanipulasi sepenuhnya oleh manusia.[28] Bennett berargumen untuk sebuah "ekologi objek", di mana benda-benda dan proses-proses nonmanusia memiliki kapasitas untuk bertindak dan memiliki efek yang signifikan. Kekuatan vital yang inheren dalam materi yang digambarkan Bennett ini sangat sejajar dengan dorongan *conatus* Spinoza. Dorongan untuk "bergetar", untuk "bertindak", untuk "memiliki efek" adalah inti dari *conatus essendi* yang melampaui sekadar keberlangsungan hidup biologis, mencapai tingkat keberadaan ontologis yang lebih luas.

Lebih jauh, Rosi Braidotti, dengan gagasan materialisme vital-nya yang mungkin lebih tepat disebut sebagai neo-Spinozian, secara eksplisit membangun di atas kerangka Spinoza untuk mengembangkan filsafat yang berfokus pada kehidupan, vitalitas, dan formasi subjektivitas di era pasca-manusia.[29] Braidotti kendati tidak menggunakan konsep *conatus* dalam beberapa tulisannya, dalam arah pemikiran dapat dilihat sebagai *conatus*. *Conatus* dilihat

---

[26] Gonzalo Ricci Cernadas, *Multitude in Spinoza, The: From Physics to Politics* (London: Bloomsbury Academic, 2025), 45.

[27] Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press Books, 2007), 137.

[28] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), x.

[29] Braidotti, *The Posthuman*, 134.

sebagai motor penggerak dari proses-proses kehidupan yang terus-menerus, yang memungkinkan tubuh untuk beradaptasi, berinteraksi, dan bertransformasi. Dalam konteks materialisme baru, *conatus* Spinoza tidak hanya menjadi sebuah prinsip yang berlaku untuk individu, melainkan sebuah kekuatan yang mengalir melalui seluruh jaringan kehidupan, menegaskan vitalitas yang melekat pada materi itu sendiri.

Konstruksi dan Perebutan Wacana Hak Asasi Alam

Gagasan tentang hak asasi selalu lahir dari sebuah pertarungan konseptual yang menyinggung persoalan subjek, eksistensi, dan legitimasi politik. Sejarah filsafat politik dan hukum modern telah menempatkan manusia sebagai pusat dari wacana hak, seolah-olah hanya manusia yang berhak disebut sebagai subjek hukum dan moral. Hak asasi manusia sejak awal kelahirannya dalam era pencerahan hingga Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (1948) selalu berpusat pada manusia, menandai apa yang dapat disebut sebagai antroposentrisme normatif. Namun di tengah krisis ekologi global, ketika tanah, air, udara, hutan, dan seluruh entitas nonmanusia berada dalam ancaman eksploitasi kapitalistik, muncul dorongan filosofis dan politis untuk mengonstruksi sebuah wacana baru: hak asasi alam. Di sini, filsafat tidak lagi sekadar melindungi manusia dari tirani manusia lain, melainkan membuka cakrawala bagi entitas nonmanusia untuk diakui sebagai entitas yang memiliki kepentingan intrinsik yang tak dapat direduksi pada kepentingan manusia.[30]

Hak asasi alam, dengan demikian, dapat dipahami sebagai sebuah wacana yang berupaya menentang rezim antroposentris dan menggantinya dengan horizon ekosentris atau bahkan *posthuman*. Namun konstruksi wacana ini tidak bisa dilepaskan dari akar-akar filosofisnya. Spinoza dengan konsep *conatus essendi* menyatakan bahwa segala sesuatu berjuang untuk mempertahankan keberadaannya, baik manusia, binatang, maupun tumbuhan.[31] Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa hasrat untuk eksis bukanlah monopoli manusia, melainkan prinsip universal yang menggerakkan segala entitas. Jika manusia mengklaim hak untuk hidup karena *conatus*-nya, maka mengapa hak serupa tidak berlaku bagi pohon, sungai, atau kelabang? Pertanyaan ini meng-

[30] Rangga Kala Mahaswa, "Tapal Batas Krisis Lingkungan Hidup Perspektif Materialisme Baru," *Ideas: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Budaya* 8, no. 4 (November 2022): 1351–60, https://doi.org/10.32884/ideas.v8i4.1075.

[31] Spinoza, *Spinoza Opera II*, E3 (137/93–138/94).

guncang fondasi etika antroposentris yang selama berabad-abad membatasi hak hanya pada manusia.

Di era kontemporer, Bruno Latour menegaskan bahwa modernitas telah keliru karena terus-menerus membangun dikotomi antara manusia dan alam, padahal keduanya senantiasa berada dalam jalinan asosiatif yang ia sebut *collectives*.[32] Dengan perspektif ini, hak asasi alam bukanlah ekstensi dari hak asasi manusia, melainkan rekognisi atas keberlangsungan sebuah kolektivitas di mana manusia hanyalah satu simpul. Hak bukan lagi kepemilikan privat, melainkan jaringan relasional yang memungkinkan kelangsungan hidup bersama. Dalam konteks ini, gagasan hak asasi alam menolak logika liberal klasik yang berfokus pada individu, dan mengarah pada paradigma ekologi politik yang menyadari keterhubungan semua entitas.

Beberapa negara seperti Ekuador telah memasukkan hak alam dalam konstitusinya, menyatakan bahwa *Pachamama* (Ibu Bumi) memiliki hak untuk eksis, bertahan, dan beregenerasi. Selain Ekuador juga terdapat Bolivia yang melalui Undang-Undang Ibu Bumi menetapkan berbagai hak bagi *Madre Tierra* termasuk hak atas kehidupan, keberagaman hayati, air bersih, udara bersih, pemulihan, dan hidup bebas polusi.[33] Tujuh tahun kemudian, tepatnya pada tahun 2017, Selandia Baru mengesahkan Undang-Undang *Te Awa Tupua* yang menempatkan *Whanganui River* sebagai suatu entitas hukum dengan hak serta kewajiban layaknya subjek hukum. Regulasi ini memandang sungai tersebut sebagai satu kesatuan hidup yang membentang dari hulu pegunungan hingga ke laut. Pendekatan tersebut terinspirasi dari filosofi *Māori* yang menyatakan "*Ko au te awa, ko te awa ko au* (aku adalah sungai dan sungai adalah aku)" sebuah ungkapan yang menegaskan keterhubungan yang holistik antara manusia dan alam.[34]

Hak asasi alam membutuhkan artikulasi politik yang konkret. Perebutan wacana ini masuk ke dalam ranah hukum internasional, di mana diskursus *Earth Jurisprudence* berkembang, dipelopori oleh Thomas Berry yang menyatakan bahwa hukum harus tunduk pada "hukum bumi" yang lebih funda-

---

[32] Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. oleh Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 4.

[33] Plurinational Legislative Assembly of Bolivia, "Ley de Derechos de la Madre Tierra [Law 071: The Law of the Rights of Mother Earth]," 2010.

[34] "Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017 No 7," New Zealand Legislation, 27 Agustus 2025, https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html.

mental daripada hukum positif manusia.[35] Gagasan ini menggeser paradigma hukum dari antroposentris ke ekosentris, membuka kemungkinan bagi sungai, gunung, atau hutan untuk menjadi subjek hukum yang bisa menggugat di pengadilan. Kasus *Whanganui River* di Selandia Baru, yang diakui sebagai entitas hukum dengan hak-haknya sendiri, menjadi contoh konkret perebutan wacana yang berhasil menembus batas-batas positivisme hukum. Berry sendiri menulis:

> *To achieve a viable human-Earth situation a new jurisprudence must envisage its primary task as that of articulating the conditions for the integral functioning of the Earth process, with special reference to a mutually enhancing human-Earth relationship. Within this context the various components of the Earth-the land, the water, the air, and the complex of life systems-would each be a commons. Together they would constitute the integral expression of the Great Commons of the planet Earth to be shared in proportion to need among all members of the Earth community.*[36]

Aldo Leopold dalam *A Sand County Almanac* menulis tentang *land ethic* yang menggeser manusia dari penguasa tanah menjadi sekadar warga dalam komunitas ekologis.[37] Etika ini menuntut manusia untuk tidak hanya menghormati sesama manusia, tetapi juga tanah, air, hewan, dan tumbuhan.[38] Dengan landasan ini, hak asasi alam dapat dipandang bukan sekadar klaim hukum, tetapi perwujudan dari etika relasional yang mengakui keberlangsungan seluruh komunitas kehidupan. Pada titik ini, perebutan wacana hak asasi alam tidak hanya berlangsung dalam tataran hukum atau politik, tetapi juga dalam tataran budaya. Simbol-simbol kearifan lokal, seperti konsep ibu bumi atau tanah sebagai rahim kehidupan, menjadi medan artikulasi baru yang menegaskan bahwa hak alam bukanlah penemuan baru Barat, melainkan sesuatu yang sudah lama hidup dalam kosmologi masyarakat adat. Salah satu contohnya ialah konsep *Pachamama* dalam kehidupan masyarakat adat Andes. Konsep *Pachamama* dalam tradisi masyarakat Andes menggambarkan Ibu Bumi sebagai makhluk hidup dan suci yang menjadi sumber kehidupan, tempat semua makhluk saling terhubung dalam keseimbangan. Dalam pandangan

---

[35] Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Harmony/Bell Tower, 1999).

[36] Berry, 112.

[37] Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (New York: Oxford University Press, 1949).

[38] Leopold, 173.

ini, manusia tidak berdiri di atas alam, tetapi menjadi bagian dari jejaring kosmik yang diikat oleh prinsip timbal balik atau *ayni*, yaitu kewajiban untuk menjaga, menghormati, dan membalas kebaikan alam. *Pachamama* hadir dalam siklus tanah, air, dan musim, serta dirayakan melalui ritual persembahan yang mengekspresikan rasa syukur dan permohonan harmoni. Lebih dari sekadar keyakinan spiritual, *Pachamama* menjadi landasan etis yang menegaskan bahwa kelestarian lingkungan adalah syarat keberlanjutan kehidupan bagi seluruh makhluk.[39]

Di Indonesia beberapa suku memiliki konsep yang hampir sama, misalnya di Besikama. Bagi orang-orang Besikama, bumi merupakan persatuan kosmis yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan mereka. Mereka merupakan bagian dari bumi dan bumi merupakan bagian dari proses perjalanan mereka. Konsekuensinya, ketika mereka merusak bumi, maka mereka juga merusak kehidupan mereka sendiri. Bahkan beberapa suku lain meyakini beberapa tumbuhan dan hewan sebagai leluhur mereka.[40]

Ringkasnya, hak asasi alam harus dipahami sebagai medan konflik yang terus-menerus. Ia adalah konstruksi filosofis yang lahir dari dekonstruksi antroposentrisme, tetapi juga rentan direduksi menjadi instrumen kapital. Ia adalah horizon etika yang membuka ruang solidaritas kosmis, tetapi juga berisiko menjadi *aporia* hukum yang tak pernah tuntas. Ia adalah warisan kearifan lokal yang dihidupkan kembali, tetapi juga rawan dikomodifikasi. Hak asasi alam, singkatnya, bukanlah konsensus yang sudah selesai, melainkan proses dialektis yang terus diperebutkan. Mungkin, di sinilah letak radikalitasnya. Hak asasi alam seperti yang dikemukakan oleh Aldo Leopold, menolak untuk didefinisikan secara final.[41] Ia memaksa kita untuk selalu mengajukan pertanyaan: siapakah subjek dari hak? Apakah hak bisa diberikan pada sesuatu yang tidak berbicara? Apakah pohon yang diam berhak, ataukah hak hanya milik mereka yang bisa mengartikulasikan klaimnya? Pertanyaan-pertanyaan ini menunjukkan bahwa wacana hak asasi alam tidak hanya mengguncang politik praktis, tetapi juga filsafat hukum, ontologi, dan epistemologi. Ia adalah sebuah titik di mana filsafat, hukum, dan politik saling berkelindan dalam perebutan yang tak kunjung usai.

---

[39] Arturo Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (Durham: Duke University Press, 2020), 34.

[40] Kaho, "Negosiasi Manusia dan Nonmanusia Pasca-Alih Fungsi Hutan Bakau Menjadi Tambang Garam," 18.

[41] A. Sonny Keraf, *Etika lingkungan hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006), 105.

Materialisme Baru sebagai Landasan Filosofis Hak Asasi Alam

Secara historis, filsafat Barat cenderung memisahkan secara tajam antara materi dan semangat, alam dan budaya, objek dan subjek. Dualisme kartesian, dengan penekanannya pada akal sebagai esensi manusia dan tubuh sebagai mesin belaka, telah memberikan legitimasi filosofis bagi dominasi manusia atas alam. Dalam tradisi empirisisme yang mengklaim berfokus pada pengalaman indrawi pun sering kali tetap terjebak dalam kerangka yang menempatkan subjek manusia sebagai penafsir utama realitas, bukan sebagai bagian integral dari jalinan material yang lebih besar.[42] Konsekuensi dari dualisme ini sangatlah nyata: hak-hak sering kali secara eksklusif diberikan kepada entitas yang memiliki kesadaran, rasionalitas, atau kapasitas moral, yang dalam praktik hampir selalu berarti manusia. Alam yang dipandang sebagai tanpa kesadaran atau agensi, secara otomatis dikecualikan dari lingkaran perlindungan hak-hak ini.

Namun, dalam beberapa dekade terakhir, gejolak pemikiran filosofis telah mulai mengguncang fondasi-fondasi dualisme ini. Sebuah gelombang pemikiran yang dikenal sebagai materialisme baru muncul sebagai tanggapan terhadap keterbatasan-keterbatasan paradigma tradisional. Materialisme baru, alih-alih mereduksi materi menjadi sekadar objek pasif atau entitas *inert*, justru mengonseptualisasikan materi sebagai sesuatu yang dinamis, berdaya, dan aktif. Ini bukan kembali ke materialisme vulgar abad ke-19 yang menganggap materi sebagai zat mati dan tanpa agensi. Sebaliknya, materialisme baru mengakui bahwa materi memiliki "agentialitas" atau kemampuan untuk bertindak, memengaruhi, dan membentuk. Karen Barad, misalnya, mengembangkan konsep "realisme *agential*" yang menolak dikotomi subjek-objek, ia justru menekankan bahwa realitas muncul melalui "intra-aksi" antara fenomena yang terjalin erat. Bagi Barad, materi tidak hanya ada, tetapi juga berpartisipasi dalam pembentukan makna dan realitas itu sendiri.[43] Pemikiran ini membuka pintu untuk memahami bahwa alam, dalam segala manifestasinya—dari bebatuan hingga sungai, dari hutan hingga atmosfer—bukanlah sekadar latar belakang pasif bagi aktivitas manusia, melainkan merupakan agen-agen aktif yang memiliki kapasitas untuk memengaruhi dan dipengaruhi untuk berevolusi dan berinteraksi.

Ringkasnya, jika materi dipandang aktif dan berdaya, maka alam tidak

[42] Escobar, *Pluriversal Politics*, 96.

[43] Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 140.

lagi dapat diperlakukan sebagai entitas yang sekadar dapat dimiliki atau dikelola. Sebaliknya, ia memperoleh status sebagai entitas yang memiliki kapasitas untuk "bertindak" dalam caranya sendiri, untuk "memiliki" eksistensinya sendiri, dan oleh karena itu, untuk "memiliki" hak-hak intrinsik yang melampaui utilitasnya bagi manusia. Pendekatan ini menentang gagasan bahwa hak-hak hanya dapat diberikan kepada entitas yang memiliki kesadaran, rasionalitas, atau kapasitas untuk merasakan penderitaan.[44] Sebaliknya, materialisme baru menyarankan bahwa hak-hak dapat berakar pada keberadaan material itu sendiri, pada kapasitas untuk membentuk dan dibentuk pada keterjalinan ekologis yang mendasari semua kehidupan. Dengan demikian, sungai memiliki hak untuk mengalir tanpa tercemar bukan hanya karena manusia membutuhkannya, tetapi karena sebagai entitas material yang dinamis, ia memiliki keberadaannya sendiri yang patut dihormati. Hutan memiliki hak untuk tumbuh dan berkembang bukan hanya karena ia menyediakan kayu atau oksigen, tetapi karena ia adalah jaringan kompleks dari kehidupan material yang memiliki agensi internal. Jane Bennett, dalam karyanya *Vibrant Matter*, secara persuasif berargumen untuk pengakuan "vitalitas" benda-benda material, menyerukan kita untuk melihat materi sebagai sesuatu yang "hidup" dan "bergetar" dengan kekuatan, menentang dikotomi hidup/mati yang terlalu sederhana.[45]

Lebih jauh, materialisme baru memungkinkan kita untuk keluar dari jebakan antroposentrisme dengan membongkar hierarki ontologis yang menempatkan manusia di puncak piramida eksistensi. Jika semua entitas material termasuk manusia, hewan, tumbuhan, bahkan entitas non-organik seperti gunung dan sungai adalah bagian dari jalinan material yang sama dan semuanya memiliki derajat agensi tertentu, maka klaim superioritas manusia menjadi goyah. Kita tidak lagi dapat membenarkan dominasi kita atas alam berdasarkan perbedaan substansial yang fundamental. Sebaliknya, kita didorong untuk melihat diri kita sebagai bagian dari ekosistem yang lebih besar, sebagai entitas material yang terjalin dengan semua entitas material lainnya. Ini mengarah pada etika yang lebih imanen, di mana nilai tidak hanya diberikan dari luar (oleh subjek manusia) tetapi muncul dari interaksi dan keterhubungan dalam jalinan material itu sendiri. Donna Haraway dengan konsep *chthulucene*-nya mengundang kita untuk berpikir melampaui antroposen, membangun relasi *kin* dengan entitas nonmanusia, mengakui keterjalinan dan ketergantungan bersama dalam jaringan kehidupan (*sympoiesis*).[46]

---

[44] Keraf, *Etika lingkungan hidup*, 116.

[45] Bennett, *Vibrant Matter*, viii.

[46] Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the*

Dengan mendekonstruksi pemisahan biner antara subjek dan objek, antara manusia dan alam, materialisme baru membuka kemungkinan untuk mengembangkan etika lingkungan yang tidak hanya bersifat instrumental, tetapi juga ontologis. Ini berarti bahwa hak-hak alam tidak lagi dipandang sebagai sebuah konsesi dari manusia, melainkan sebagai sebuah pengakuan atas realitas ontologis mereka sendiri, atas agensi dan keberadaan mereka dalam jaringan kehidupan yang kompleks.[47] Ini adalah upaya untuk memberikan suara kepada yang tak bersuara, untuk melihat nilai dalam yang sering kali diremehkan, dan untuk membangun kembali hubungan yang harmonis dan berkelanjutan dengan planet yang kita huni, tidak hanya demi kelangsungan hidup manusia, tetapi demi kelangsungan hidup dan keberadaan semua entitas material yang berpartisipasi dalam tarian kosmik yang tiada henti.

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep hak asasi alam (*rights of nature*) bukan sekadar perluasan etis dari hak asasi manusia, melainkan sebuah imperatif ontologis yang berakar pada prinsip *conatus essendi*, yakni dorongan intrinsik setiap entitas untuk mempertahankan dan menegaskan keberadaannya yang direinterpretasikan melalui perspektif materialisme baru. Sintesis filosofis antara etika spinozian dan ontologi materialisme baru menghasilkan landasan teoretis yang radikal untuk membongkar antroposentrisme yang telah mendominasi wacana hukum, politik, dan filsafat Barat. Materialisme baru, dengan penekanannya pada agensi materi, vitalitas nonmanusia, dan jaringan relasional ekologis, memungkinkan kita memahami alam bukan sebagai objek pasif yang menunggu untuk diberi hak oleh manusia, melainkan sebagai subjek yang aktif yang telah memiliki hak inheren berdasarkan *conatus*-nya. Sungai mengalir, hutan beregenerasi, dan ekosistem beradaptasi bukan karena pemberian manusia, melainkan karena manifestasi dari dorongan ontologis untuk ada. Hak asasi alam, dengan demikian, adalah pengakuan terhadap realitas material ini.

Namun, konstruksi wacana hak asasi alam tidak lepas dari pertarungan politik dan epistemik. Wacana ini harus berhadapan dengan rezim kapitalisme ekstraktif yang berusaha mereduksi hak alam menjadi instrumen pasar (kapitalisme hijau) serta tradisi hukum positivis yang masih berporos pada

Chthulucene (Durham: Duke University Press, 2016), 58.

[47] Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, 25th Anniversary Edition (Princeton: Princeton University Press, 2011), 3.

antroposentrisme. Implementasi hak asasi alam seperti yang tercantum dalam Konstitusi Ekuador atau pengakuan hukum atas Sungai Whanganui, menunjukkan bahwa perjuangan ini bukanlah utopia filosofis semata, melainkan proses dialektis yang terus diperebutkan antara kekuatan progresif dan kepentingan hegemonik.

Ringkasnya, penelitian ini menegaskan akan pengakuan atas hak asasi alam sebagai sebuah revolusi paradigmatik yang menuntut dekonstruksi terhadap fondasi metafisika Barat, hukum modern, dan ekonomi politik kapitalistik. Hal ini tidak hanya mengubah cara kita memandang alam, tetapi juga mengubah cara kita memandang diri kita sendiri: manusia bukanlah penguasa alam, melainkan bagian dari jejaring kosmik yang saling bergantung. Hak asasi alam, dengan demikian, adalah panggilan untuk membangun etika ekologis yang relasional dan politik kosmopolitik yang inklusif, bukan demi kelangsungan hidup manusia saja, melainkan demi kelangsungan seluruh *conatus* yang berjalin dalam kehidupan planet ini.

Daftar Pustaka

Ansell-Pearson, Keith. "Deleuze's New Materialism: Naturalism, Norms, and Ethics." Dalam *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, disunting oleh Sarah Ellenzweig dan John H. Zammito, 88–109. London: Routledge, 2017.

Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press Books, 2007.

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

Benson, Melinda Harm. "New Materialism: An Ontology for the Anthropocene." *Natural Resources Journal* 59, no. 2 (Januari 2019): 251–80.

Berry, Thomas. *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Harmony/Bell Tower, 1999.

Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.

Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.

Campos, Andre Santos. *Spinoza: Basic Concepts*. Exeter: Imprint Academic, 2015.

Cernadas, Gonzalo Ricci. *Multitude in Spinoza, The: From Physics to Politics*. London: Bloomsbury Academic, 2025.

"Constitution of the Republic of Ecuador." 2008. https://www.wipo.int/wipolex/en/legislation/details/21291.

Dahlbeck, Moa De Lucia. *Spinoza, Ecology and International Law: Radical Naturalism in the Face of the Anthropocene*. London: Routledge, 2019.

Ejsing, Mads. "Why the Turn to Matter Matters: A Response to Post-Marxist Critiques of New Materialism." *Thesis Eleven* 181, no. 1 (April 2024): 56–71. https://doi.org/10.1177/07255136241240086.

Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press, 2020.

Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

Kaho, Eventus Ombri. "Negosiasi Manusia dan Nonmanusia Pasca-Alih Fungsi Hutan Bakau Menjadi Tambang Garam." *Retorik: Jurnal Ilmu Humaniora* 12, no. 1 (Juni 2024): 1–28. https://doi.org/10.24071/ret.v12i1.7501.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Diterjemahkan oleh Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Keraf, A. Sonny. *Etika lingkungan hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006.

———. *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam sebagai Sebuah Sistem Kehidupan Bersama Fritjof Capra*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.

Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

———. *We Have Never Been Modern*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1949.

Mahaswa, Rangga Kala. "Tapal Batas Krisis Lingkungan Hidup Perspektif Materialisme Baru." *Ideas: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Budaya* 8, no. 4 (November 2022): 1351–60. https://doi.org/10.32884/ideas.v8i4.1075.

Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rocca, Michael Della. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008.

Spinoza, Benedictus de. *Spinoza Opera II*. Disunting oleh Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, 1925.

Taylor, Paul W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. 25th Anniversary Edition. Princeton: Princeton University Press, 2011.

"Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017 No 7." New Zealand Legislation, 27 Agustus 2025. https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html.