

Rozdział II. Demokratyczny konfederalizm

§ 1. Źródła i wartości

Jak stwierdzono we wprowadzeniu, twórcą doktryny demokratycznego konfederalizmu jest *Abdullah Öcalan* – lider PKK i jeden z nieformalnych przywódców Kurdów. Początkowo zafascynowany był marksizmem-leninizmem oraz angażował się w działalność rewolucyjną, lecz po osadzeniu w tureckim zakładzie karnym zwrócił się w stronę socjalizmu wolnościowego. Wyrzekł się przemocy i opowiedział za pokojową współpracą międzynarodową¹. Do rewizji dotychczasowych poglądów dochodził jednak przez pewien czas, a bodźcem skłaniającym go do poszukiwania nowego ideologicznego otwarcia apozymu była ostateczna kompromitacja komunizmu, zarówno jako totalitaryzmu, jak i socjalizmu realnego. Zgodnie z przyjętą retoryką, reżimy komunistyczne pozbawione były wolności politycznej i osobistej, sprawowały rządy terroru, nie zrealizowały obietnicy emancypacji kobiet, a także przyczyniły się do dewastacji środowiska. Tak zwane narodowe ruchy wyzwolenicze, czyli partie i bojówki komunistyczne w krajach postkolonialnych i rozwijających się (do grona których należała przecież PKK) dążyły zaś do ustanowienia niewoli gorszej od kolonializmu. Socjalizm akceptowany bez względu na to, do jakich konsekwencji prowadzi, nie jest więc socjalizmem prawdziwym. Ortodoksyjny marksizm jest wulgarny i nienaukowy, a także działa wbrew interesom społecznym. Przysłużyć miał się wręcz kapitalizmowi, i to nawet bardziej niż sam liberalizm². Innymi

¹ A. Öcalan, *Prison Writings*, Vol. 1, *The PKK and the Kurdish Question in the 21st Century*, transl. K. Happel, London 2011, s. 44 i n., s. 54 i n., s. 64 i n., *passim; tenże*, *Democratic Nation*, s. 63 i n.

² Jak pisał Öcalan, „gdy tylko demokratyzm Sowietów został zarzucony zaraz po pierwszych sukcesach rewolucji październikowej, stało się jasne, że przewrót doprowadzi do zrealizowania w Rosji kapitalizmu, a nie socjalizmu” (*sic!*) – A. Öcalan, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 2, *Civilization. The Age of Unmasked Gods and Naked Kings*, transl. H. Gunesser, R. Harm, A. Harm (eds.), Cologne–Porsgrunn 2017, s. 315.

słowy, socjalizm musi być demokratyczny i libertarny albo nie powinno go być wcale³.

Na kanwie krytyki marksizmu-leninizmu Öcalan zaproponował trzecią drogę: socjalizm autentyczny, prowadzący do wyzwolenia zarówno jednostki, jak i współtworzonej przez nią wspólnoty. W „Deklaracji demokratycznego konfederalizmu” w Kurdystanie Öcalan sugerował przebudowę społeczeństwa według alternatywnego projektu politycznego. Zamiast państwa *sensu stricto*, czyli tworu politycznego narzucającego porządek ludności zamieszkującej określone terytorium, odwołał się do dobrowolności udziału we wspólnocie. Opowiedział się za zjednoczeniem w różnorodności, w ramach systemu opartego na samorządnych społecznościach i demokracji partycypacyjnej (uczestniczącej). Autonomia demokratyczna zapewniałaby wspólnotom etnicznym i religijnym prawo do samostanowienia w najbardziej podstawowym sensie: decydowania o własnych sprawach. Sieć gmin tworzyłaby zatem konfederację rozumianą nie jako związek suwerennych państw, czy nawet państwo związkowe (federację), lecz zrzeszenie lokalnych demokracji. Materialnej, a nie formalnej niepodległości służyłoby poszerzenie samorządu terytorialnego o kolejne płaszczyzny: grup społecznych, związków wyznaniowych, stowarzyszeń typowych dla społeczeństwa obywatelskiego, izb gospodarczych, związków zawodowych czy syndykatów. Poszerzeniu uległby także zakres przedmiotowy spraw, o których decydowałaby wspólnota. Prawdziwa demokracja to nie tylko ustrój polityczny, ale także społeczny. Przejawia się w ekonomii, kulturze, a nawet nauce.

Co ciekawe, konfederalizm jako forma organizacji społecznej – jak wiele innych elementów opisywanej doktryny – stanowi komunarystyczną trawestację tradycyjnych instytucji kurdyjskich i muzułmańskich. Przed wiekami konfederacja plemienna stanowiła bowiem najwyższą formę więzi społeczności kurdyjskiej – z tą różnicą, że oparta była na autorytecie emira (mira) i sojuszu militarnym, a nie demokracji i pokojowego współistnienia wszystkich mieszkańców⁴. Na innym poziomie stanowi zaś próbę petryfikacji „stanu rewolucyjnego” – organizacji społecznej charakteryzującej ideał socjalistyczny i anarchistyczny, która inherentnie niezdolny byłaby przerodzić się w państwo. Innymi słowy, byłyby to samorząd, który nigdy nie stałby się rządem. Byłoby to wieczne *polis*. Tym samym, zauważmy, model helleński, zakładający, że wspólnota demokratyczna nie może być zbyt duża i zróżnicowana, byłby realizowany w warunkach współcze-

³ Tenże, Critique, s. 65–76.

⁴ Zob. L. Dzięgieł, Węzeł, s. 187.

snego społeczeństwa masowego⁵. Już w tym aspekcie widać rozmach demokratycznego konfederalizmu, który w realiach XXI-wiecznego Bliskiego Wschodu stara się o realizację wartości radykalnego socjalizmu i klasycznego republikanizmu – z pożytkiem dla sprawy kurdyjskiej, ale przy poszanowaniu interesów i praw pozostałych społeczności.

Problem wyzwolenia *Öcalan* uznał za nierozzerwalnie związany z ideą dobrze urządzonej wspólnoty i wartościowego, mądrego życia. Demokratyczny konfederalizm zasadza się więc na eudajmonistycznej wizji organizacji politycznej: życie publiczne wiedzie obywateli ku szczęściu i cnotom. Skutkiem demokratyzacji całego życia społecznego są narodziny socjalizmu umożliwiającego realizację prawa do samostanowienia oraz wcielenie w życie wartości takich, jak wolność, równość czy solidarność. Najwyższą wartością jest tu właśnie wolność, rozumiana jako wolność materialna, wolność tu i teraz, a nie abstrakcyjny stan w przyszłości czy formalna suwerenność⁶. Choć libertarne akcenty nakazują troskę o wolność osobistą, istotnym źródłem statusu jest tu przede wszystkim wolność polityczna. Ma ona charakter partycypacyjny, tj. urzeczywistnia się poprzez prawo do kolektywnego samostanowienia, a jej mianownikami jest równość i solidarność. Realizuje się więc poprzez prawdziwą, tj. angażującą każdego członka wspólnoty w każdym aspekcie spraw publicznych, demokrację. Poprzez, jak nazywał to *Bookchin*, demokrację „twarzą w twarz”⁷. Według klasyfikacji *Isaiaha Berlina*, nieodmiennie stanowiącą kompas aksjologicznej tożsamości w filozofii polityki, demokratyczny konfederalizm plasuje się zdecydowanie po stronie wolności romantycznej i pozytywnej⁸. Możliwość udziału we

⁵ Zgodnie z modelem *polis*, żywym jeszcze w pismach *Jeana-Jacquesa Rousseau*, zbyt duży organizm polityczny nie pozwala na wykształcenie się odpowiedniej postawy obywatelskiej (przyjaźni i braterstwa pomiędzy mieszkańcami, więzi z ojczyzną), ani na responsywność demokracji. Stąd też eklektje, a następnie demokratyczne komuny i republiki miejskie były aż do XVIII w. niewielkie. Zgromadzenia w starożytnej Grecji liczyły np. przeważnie od 2 do 3 tys. osób (maksymalnie 5 tys.). Przeszkodą dla władzy ludu miało być też zróżnicowanie społeczne. Miasto-państwo właśnie dlatego miało się nadawać do realizacji ustroju demokratycznego, że jego społeczność była kulturowo, etnicznie, religijnie, a niekiedy też majątkowo, jednorodna (by nie popadać w spór co do koncepcji dobra wspólnego). W konsekwencji społeczeństwo nie powinno dzielić się na frakcje, partie, a nawet stowarzyszenia. Rozmiar wspólnoty ma także znaczenie ze względu na bariery organizacyjne. Trudno bowiem zakładać wspólne i regularne obrady obywateli, a tym bardziej uwzględnienie zdania każdego z nich, jeśli ich liczba jest znaczna. Model ten został następnie wyparty na przestrzeni XVIII i XIX w. przez koncepcję demokracji państwowej w rozległym i w pełni suwerennym państwie narodowym, z czym wiąże się odejście od partycypacji na rzecz przedstawicielstwa.

⁶ Por. O. *Sabio*, *Rojava. An Alternative to Imperialism, Nationalism, and Islamism in the Middle East*, Morrisville 2015, s. 30–31.

⁷ M. *Bookchin*, *The Next Revolution. Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*, U.K. *Le Guin* (ed.), London–New York 2015, s. 70.

⁸ Zob. I. *Berlin*, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. J. *Czernik*, [w:] I. *Berlin*, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, Kraków 2015, s. 308 i n.; *tenże*,

władzy i życiu publicznym oznacza prymat interesu wspólnoty nad partykularyzmami oraz konieczność podporządkowania się decyzjom ogółu. Ponieważ jednak każdy jest tego ogółu częścią, to – parafrazując *Jeana-Jacquesa Rousseau*⁹ – nie podlega arbitralnej władzy.

W myśl przyjętej narracji, kolektywizmu tego nie należy traktować jako zagrożenia. Człowiek jako istota społeczna może być wolny tylko wówczas, jeśli jest członkiem wspólnoty oraz jeśli tak samo wolny jest każdy z pozostałych członków tej wspólnoty. Nikt nie jest przecież samowystarczalny i niezależny od innych. Pełna wolność indywidualna to złudzenie. Promowane przez neoliberalizm prywatność i uznanie, że każda dorosła osoba jest najlepszym znawcą własnych interesów, stanowią złudzenie, którym posługują się elity broniące własnych interesów. Należy więc porzucić presumpcję osobistej autonomii¹⁰. Już w tym miejscu widać jasno, że demokratyczny konfederalizm opowiada się za inną formą demokracji bezpośredniej, niż czynią to współcześni zwolennicy reform politycznych i uwzględniania tzw. mechanizmów demokracji bezpośredniej w prawie konstytucyjnym. Należy tu raczej za *Giovannim Sartorim* odróżnić autentycznie partycypacyjną demokrację bezpośrednią i demokrację referendalną, czyli system rządów przedstawicielskich od czasu do czasu wykorzystujący instytucje konsultacji, referendum czy inicjatywy ludowej¹¹.

Jak każdy socjalizm, demokratyczny konfederalizm wiąże się z jeszcze jedną wartością podstawową – równością społeczną. Równość przybiera tu wymiar materialny, co wynika z przekonania o naturalnej i pozytywnej wolności człowieka. Prosta równość formalna (w prawie) w warunkach oczywistej nierówności naturalnej (co do potencjału fizycznego, psychicznego czy intelektualnego ludzi) prowadziłaby do nierówności, a więc przeczyłaby elementarnej sprawiedliwości. Problemowi temu wiele uwagi poświęcił *Murray Bookchin*, intelektualny antenat demokratycznego konfederalizmu. Jego zdaniem równość formalna utrwała nierówności społeczne i uniemożliwia korzystanie z praw, a zatem

Dwie koncepcje wolności: romantyczna i liberalna, tłum. J. Czernik, [w:] *I. Berlin*, *Idee polityczne*, s. 178 i n.

⁹ *J.J. Rousseau*, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiakowicz, Warszawa 2010, ks. I, rozdz. VI, s. 22.

¹⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, że stanowiący inspirację dla *Ócalana Bookchina* nie tylko nie posługiwał się sformulowaniem „wolność osobista”, co wręcz odżegnywał się od wyrażenia „autonomia”, kojarząc je z indywidualizmem i wolnością negatywną oraz postrzegając jako intuicjonistyczny odpowiednik klasycznie liberalnego „samoposiadania”. Prawdziwa „wolność społeczna” miała w sposób dialektyczny godzić oraz aktualizować wolność negatywną i pozytywną, wolność jednostki i wspólnoty, wolność i równość. Z tego powodu *Bookchin* odcinał się od indywidualistycznych nurtów anarchizmu, a także od tzw. anarchizmu stylu życia, pozbawionego, jego zdaniem, racjonalności i naukowości (*M. Bookchin*, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, Edinburgh–San Francisco 1995, s. 2, 12 i n.; *tenże*, *Anarchism*, [w:] *J. Biehl* (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, Montreal–New York–London 1999, s. 144 i n., 169 i n.).

¹¹ *G. Sartori*, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 348.

równa się „nierówności równych”¹². Jest to równość, „dzięki której wszystkim w równym stopniu wolno umrzeć z głodu”¹³. W konsekwencji wspólnota powinna kierować się solidaryzmem, co wynika z dobrze pojętego interesu własnego – zarówno ogółu społeczności, jak i jej członków. Na płaszczyźnie politycznej równość wyraża się w izonomii, w sferze gospodarczej zaś – podporządkowaniu indywidualnej działalności decyzjom zgromadzenia, redystrybucji i wyrównywaniu szans. Tylko wówczas można mówić o realizacji sprawiedliwości społecznej.

Aksjologia zbliża więc demokratyczny konfederalizm do myśli, która dała początek zaangażowaniu politycznemu *Öcalana* – komunizmu. O ile jednak jest to zrozumiałe w przypadku równości i solidarności, może wydawać się zaskakujące w odniesieniu do wolności. Otóż w marksizmie wolność, co prawda specyficznie i antyliberalnie pojmowana, też była ostatecznym celem rewolucji¹⁴. Podobnie też akcentowano sam akt wyzwania i uznawano, że wolność niemożliwa jest do realizacji poza proponowaną wizją świata. Również realizować miała się w sferze publicznej, przez kolektywne samostanowienie i zatarcie granicy pomiędzy społeczeństwem obywatelskim a politycznym. Odrzucając marksizm, *Apo* odstąpił jednak od materializmu dialektycznego, a więc także przekonania, że moralność determinowana jest przez stosunki produkcji i procesy gospodarcze. Innymi słowy, dla demokratycznego konfederalizmu wolność jest wartością, a nie abstrakcyjnym stanem na końcu historii. Tym zaś, co ma przesądzać o libertarnym charakterze realizacji tej idei jest wyrzeczenie się przemocy, determinizmu i konieczności dziejowej. Rewolucja zaprowadzi powszechną wolność i równość, lecz przebiegać będzie w sposób spontaniczny, a nie na skutek obiektywnych prawidłowości i poprzez terror dyktatury ludowej¹⁵.

Ponadto demokratyczny konfederalizm wyznaje zasadę bezwzględnego poszanowania godności osobistej, w tym swobody zrzeszania się i sumienia, równouprawnienia kobiet oraz zakazu stosowania kary śmierci i tortur. Udział w proponowanym projekcie politycznym traktuje jako dobrowolny: zarówno dla jednostek żyjących na danym terytorium, jak i gmin, które mogą nie przystąpić do konfederacji¹⁶. Tylko tak zjednoczeni Kurdowie mają być w stanie wywalczyć sobie warunki do wolnego i szczęśliwego życia, a postulat nieograniczo-

¹² M. *Bookchin*, *Przebudowa społeczeństwa*, tłum. I. Czyż, Poznań 2009, s. 105.

¹³ Tamże, s. 61.

¹⁴ Tak np. A. *Walicki*, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 19 i n., 26 i n., *passim*.

¹⁵ A. *Öcalan*, *Democratic Nation*, s. 33 i n.

¹⁶ Myśl *Öcalana* opiera się przy tym na założeniu, że realizacja postulatów demokratycznego konfederalizmu zgodna jest z nakazem rozumu. Innymi słowy, im bardziej rozumne będzie społeczeństwo, tym bliżej będzie mu do socjalizmu i chętniej przystąpi do rewolucji demokratycznej. Kluczem do sukcesu proponowanego projektu politycznego okazuje się więc, podobnie jak w marksizmie, świadomość.

nej wolności nie implikuje przejścia do nieograniczonego totalitaryzmu. *Prima facie* wydaje się więc, że idei demokracji *Apo* nie traktuje cynicznie, jak czynili to *Marks* czy *Lenin*¹⁷.

Dotychczas wymienione wolność, równość, solidarność i sprawiedliwość społeczną należy uzupełnić o ochronę środowiska naturalnego. Nowy paradygmat, który proponuje demokratyczny konfederalizm, zasadza się bowiem na holizmie. Etyka, polityka i ekonomia godzić mają perspektywy jednostkowe w organicznej wspólnocie, ale także umożliwiać symbiozę człowieka z przyrodą. Powrót do naturalnego stanu wolności wymaga odzyskania wolności politycznej, ale też przyjęcia odpowiedniej postawy względem ekosystemu. Nie ze względu na zwykłą potrzebę podtrzymania egzystencji, która nie może dokonać się poza środowiskiem, lecz z powodu integralnego związku pomiędzy moralnością a ekologizmem. Stosunek człowieka do przyrody związany jest bowiem z jego stosunkiem do innych ludzi. Do kwestii tej konieczne będzie jeszcze powrócić.

W tym miejscu warto natomiast nadmienić, czego w aksjologii apoistycznej brakuje. Nieco mniej akcentowane – zapewne ze względu na warunki, w których przyszło działać Kurdom – jest dążenie do pokoju na świecie. Choć godność osobista stanowić ma zabezpieczenie przed tyranią wolności pozytywnej, na osi indywidualizm-kolektywizm demokratyczny konfederalizm plasuje się zdecydowanie po stronie tego drugiego. Trudno zresztą byłoby oczekiwać czego innego po doktrynie socjalistycznej.

Problematyczny jest natomiast stosunek demokratycznego konfederalizmu do rządów prawa (*resp.* państwa prawnego). Choć *Öcalan* rozpoznawał rolę prawa w życiu społecznym, zarówno tego wykorzystywanego przez państwo do utrwalania dominacji, jak i stanowionych przez samorząd sprawiedliwych zasad, nie posiadał w tym zakresie spójnej wizji. Z jednej strony, prawo definiował jako pisane i zwyczajowe normy, których przestrzeganie egzekwuje się przy użyciu siły¹⁸. Odróżniał je wówczas od etyki, która przestrzegana jest spontanicznie, i traktował jako kulturę nadbudowę. Prawo to, zwłaszcza stanowione,

¹⁷ W postulacie demokratyzacji można u *Marksa*, a tym bardziej *Lenina*, doszukiwać się swoistego cynizmu. Wszak traktowali oni zniesienie konkurencyjnej suwerenności jako formę eliminacji nie-swojej władzy, a drogą do bezpiecznej demokracji dla wszystkich miała być dyktatura proletariatu w państwie jak najmniej demokratycznym. Demokracja nie była też dla ortodoksyjnych marksistów wartością samą w sobie, a w wydaniu liberalnym stanowiła nawet burżuazyjną nadbudowę kapitalizmu. Z drugiej strony, marksizm – przynajmniej w sferze deklaracji – wciąż traktował o „skoku do królestwa wolności”, którym miała być właśnie demokracja obejmująca wszystkie aspekty życia i całe społeczeństwo. Nie byłaby to już oczywiście demokracja polityczna, ale społeczna. Dla polityczności, a więc także państwa i prawa, miał – jak wiadomo – nadejść kres. W tym aspekcie demokratyczny konfederalizm komunizm już zdecydowanie przypomina.

¹⁸ A. *Öcalan*, *The Creation and Development of Law*, [w:] A. *Öcalan*, *The Third Domain*, s. 31 i n.

powstaje przeważnie wówczas, gdy podziały klasowe czynią niezbędnym ustalenie zasad dystrybucji¹⁹. Służy zatem kontroli i eksploatacji społeczeństwa przez rząd oraz wprowadza stratyfikację, część społeczeństwa spychając na margines (tak jak uczyniono to z Kurdami w Turcji). Widoczne jest to zwłaszcza w państwach narodowych, a doprowadzone do perfekcji w tzw. nowoczesności kapitalistycznej.

Stąd też sceptycyzm należy zachować nawet wobec gwarancji konstytucyjnych, jako że ustawy zasadnicze pełnią na ogół rolę pasa transmisyjnego systemu. Legitymację obowiązujących porządków należy wręcz zakwestionować, jako że nie mają one nic wspólnego ze sprawiedliwością i moralnością²⁰. Brak zaufania do pozytywizmu oraz odrzucenie formalnej zasady praworządności najlepiej oddaje chyba stwierdzenie *Abdullaha Öcalana*: „prawo to sztuka rządzenia poprzez nieprzyzwoitą liczbę norm, które oparte są na koncepcji sprawiedliwości formalnej”²¹. Prawdziwy samorząd społeczny kieruje się zgodnymi z moralnością decyzjami komun, a nie prawem stanowionym przez wyspecjalizowane organy. To uwzględnienie interesu wszystkich i każdego wolne jest od formalizmu, tj. nadmiaru przepisów i procedur, które komplikują harmonizację stosunków społecznych²². Prymat należy nadać więc woli powszechnej zgromadzenia, która może ujawniać się także poprzez spontanicznie utrwalone zwyczaje, a w ostatecznym rozrachunku – jak chcieli ortodoksyjni marksiści – znieść prawo *per se*. *Öcalan* zdecydowanie zbliża się tu do nihilizmu prawnego (jeśli go wręcz nie wyraża).

Z drugiej strony, obok prawa pozytywnego *Apo* wyróżniał też prawo naturalne (normy niezależne od konkretnej grupy interesu), a poddawane krytyce prawo obowiązujące odróżniał od prawa sprawiedliwego. Sprawiedliwość zależy od bezstronności norm (tę wyznacza konsens) oraz godzenia interesu społecznego z wolnością jednostki. „Najlepszym sposobem na rozwiązanie napięć społecznych”, zauważał, „jest unormowanie stosunków społecznych w prawie. Konflikty interesów należy ująć w akceptowalnych dla wszystkich stron normach”²³. W innym miejscu wprost opowiadał się za rządami prawa, przewagą sprawiedliwości nad *realpolitik*. Jak sam pisał: „Rządami Prawa”²⁴. Narodziny „słusznego prawa” *Öcalan* umiejscawiał w starożytnym Rzymie, zauważając, że

¹⁹ Rodowód ten ma nawet prawo zwyczajowe, które narzucane jest – zdaniem *Apo* – przez oligarchów. Z tego powodu prawem *sensu stricto* nie można nazwać norm religijnych, które oderwane są od stosunków produkcji i odnoszą się wyłącznie do samego autorytetu.

²⁰ A. *Öcalan*, *The Legal Structure of the Democratic Nation*, [w:] *H. Manna*, *Öcalanism. Ideological Construction and Practice*, transl. *M. Daoud, N. Dalloul*, Geneva 2017, s. 117.

²¹ Tamże, s. 116.

²² Tamże, s. 116–118.

²³ A. *Öcalan*, *The Creation*, s. 33.

²⁴ Tamże, s. 34.

sekularyzacja norm społecznych pozwoliła na ewolucję w stronę obrony społeczeństwa przed państwem. Jako wyraz rosnącej autonomii postrzegał np. *Magna Charta*, a współczesną jurydyzację praw człowieka miał za wielkie osiągnięcie. W tym kontekście kultura prawna Zachodu, pomimo swojego skażenia pozytywizmem i kapitalizmem, zasługuje na najwyższe wyrazy uznania²⁵. Dąży bowiem do sprawiedliwości i daje nadzieję na pokój i cywilizowane formy rozwiązywania napięć społecznych. Dotychczasowa transformacja od autorytaryzmu do liberalizmu okazała się jednak niewystarczająca. Rządy prawa nie ziszczą się, dopóki normy nie będą w pełni demokratyczne, czyli nie będą uwzględniać woli powszechnej. Należy je rozwijać, ponieważ wypływająca z prawa natury moralność i zwyczaje nie wystarczają społeczeństwu, lecz czyniąc to, zachować umiar, by nie zachwiać równowagi pomiędzy prawem w państwie a swobodą w społeczeństwie²⁶.

Nie bardzo wiadomo więc, czy w tym kontekście *Öcalan* chce znieść prawo (a z nim państwo) na rzecz etycznej polityki sieci wspólnot, czy też opowiada się za demokratycznym parapaństwem praw podstawowych, spajającym prawo i moralność w jedno. Opisująca ambiwalencja na swój sposób przypomina problem z interpretacją doktryny innego lewicowego rewolucjonisty, *Włodzimierza Lenina*. Teksty przywódcy bolszewików (inaczej niż czyny) dostarczają bowiem, jak pisał *Adam Bosiacki*, argumentów zarówno za nihilizmem, jak i potrzebą kodyfikacji prawa i ustanowienia praworządności²⁷. Porównanie to nie wydaje się nadużyciem, zwłaszcza w kontekście przeszłości *Öcalana* i PKK. W tym kontekście uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że miarą zagrożenia demokratycznego konfederalizmu chorobą autorytaryzmu jest jego stosunek do prawa. Trudno bowiem oczekiwać autentycznego libertarianizmu w sytuacji, gdy kwestionuje się praworządność. Myśl, która gardzi prawem, w sposób konieczny gardzi też jego podmiotami, a więc politykę traktuje jako przestrzeń, gdzie dopuszczalny jest każdy środek prowadzący do obranego celu.

W samej doktrynie *Öcalana* nie ma jednak wielu argumentów za deprecjacją i czysto instrumentalnym traktowaniem prawa. Jest ono potępiane, gdy mowa o obowiązującym systemie (m.in. właśnie za wykorzystanie do celów politycznych czy eksploatacji ekonomicznej), bądź stawiane za wzór, gdy autor ma na

²⁵ Wzorem dla kurdyjskiej autonomii mają być wręcz prawa podstawowe i domniemanie kompetencji samorządu przyjęte w Unii Europejskiej, przykładem negatywnym zaś – ustrój Republiki Tureckiej (*A. Öcalan*, *Democratic Nation*, s. 31–32; por. *tenże*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1, s. 26–27).

²⁶ *Tenże*, *The Creation*, s. 31 i n.; zob. też *M. Bookchin*, *Urbanization Without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Montreal–New York 1992, s. 26, 70 i n., 223 i n., 258 i n., 284 i n.; *tenże*, *Libertarian Municipalism*, [w:] *J. Biehl* (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, s. 182 i n.

²⁷ *A. Bosiacki*, *Utopia. Władza. Prawo. Doktryna i koncepcje prawne bolszewickiej Rosji 1917–1921*, Warszawa 2012, s. 33 i n., 44 i n.

myśli pożądanym porządkiem, lecz nie jest wprost traktowane jako narzędzie inżynierii społecznej. Docelowo stanowi ramy umożliwiające pokojową koegzystencję poszczególnych wspólnot oraz ułożenia stosunków wewnątrz każdej z nich. W przypadku oczywiście sprawiedliwych zasad wyklucza się wręcz możliwość pozytywnej ingerencji w ich treść, a normy – inaczej niż w marksizmie – nie są wyrazem woli klas panujących. Wydaje się zatem, że myśl *Öcalana* należy rozumieć w następujący sposób: zastąpienie prawa pozytywnego demokracją społeczną, analogicznie jak państwo idealne u *Platona*, stanowi niedościgniony wzór, zaś porządek normatywny zgodny z prawami człowieka i sprawiedliwością społeczną – rozwiązanie dostępne nam tu i teraz. Demokracja wyraża się poprzez upolitycznienie każdego aspektu życia, lecz związana jest aksjologią socjalizmu libertarnego i opiera się na wzorcu cnót obywatelskich. Jak pisał *Öcalan*, nowy ład oparty ma być na moralności. Bez niej nie sposób stworzyć społeczeństwa²⁸.

Już w tym miejscu widać, że nie sposób uciec od uwag na temat intelektualnych źródeł demokratycznego konfederalizmu i nasuwających się na tym tle porównań. W więzieniu *Öcalan* podjął bowiem studia nad historią i filozofią, uzupełniając wiedzę wyniesioną z nieukończonych w młodości studiów na wydziałach prawa i politologii w Turcji. Jak stwierdził, to w nowych lekturach odnalazł inspirację dla rewizji swojej doktryny²⁹. Starał się przy tym o uniwersalizację problemu kurdyjskiego oraz uwolnienie kwestii wyzwolenia od piętna nacjonalizmu. Czerpał zarówno z klasyków, jak i prekursorów socjalizmu, ale także anarchistów, neomarksizmu i Nowej Lewicy, republikanizmu oraz współczesnego liberalizmu³⁰. Ortodoksyjny marksizm odrzucał. Jak wspomiano, w krytyce tej myśli *Öcalan* wskazuje, że nigdy nie była naukowa (to w istocie jeszcze jedna ideologia), ponieważ nie posiada odpowiedniej metodologii i dostatecznej wiedzy, by ustalać uniwersalne prawdy³¹. Jednocześnie w wielu aspektach do różnych nurtów marksizmu *Öcalan* nawiązywał, a zbieżności i rozbież-

²⁸ A. *Öcalan*, *Democratic Nation*, s. 36 i n.; zob. też *tenże*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1, s. 57–58.

²⁹ Za: M. *Knapp*, A. *Flach*, E. *Ayboğa*, *Revolution*, s. 38.

³⁰ W samych tylko dwóch pierwszych tomach cyklu „Manifest cywilizacji demokratycznej” (A. *Öcalan*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 2; *tenże*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1) odnajdujemy odwołania m.in. do *Maxa Webera*, *Lwa Trockiego*, *Pierre-Josepha Proudhona*, *Karla Marksa*, *Władmira Trockiego*, *Piotra Kropotkina*, *Johna Maynarda Keynesa*, *Immanuela Kanta*, *Immanuela Wallersteina*, *Michaiła Bakunina*, *Fernanda Braudela*, teoretyków Szkoły Frankfurckiej, *Charlesa Fouriera*, *Friedricha Engelsa*, *Émile’a Durkheima*, *Thomasa Hobbesa*, *Michela Foucaulta*, *Michela de Montaigne*, *Niccolo Machiavellego*, *Friedricha Nietzsche*, *Sigmunda Freuda*, *Anthony’ego Giddensa*, *Karla Poppera*, *Jean’a-Jacquesa Rousseau* oraz oczywiście *Murraya Bookchina*.

³¹ W szczególności niezaznajomiony miał być marksizm z problematyką Wschodu. Zob. A. *Öcalan*, *Critique*, s. 65 i n.

ności w kilku kluczowych kwestiach wymagają podkreślenia (o czym dalej). Znacznie bliżej jest natomiast Apo do Szkoły Frankfurckiej oraz historiozofii i socjologii *Immanuela Wallersteina*, *Gordona V. Childe'a*, *Michela Foucault* oraz *Fernanda Braudela*, a także ekonomisty *André G. Franka*. Wszystkie war- te rozważenia nurty przywódca PKK traktował jako pokrewne przejawy jednej z dwóch odwiecznych tradycji – „cywilizacji demokratycznej”, sprzeciwiającej się etatystycznej „cywilizacji niewoli”³².

Najważniejszym źródłem inspiracji dla *Öcalana* był jednak socjalizm liber- tarny *Murraya Bookchina*, nazywany komunaryzmem (altern. komunalizmem) albo municypalizmem³³. Nieszczerólnie znany w Polsce³⁴ *Bookchin* był amery- kańskim filozofem i działaczem anarchistycznym. Początkowo zafascynowany marksizmem, z czasem – podobnie jak *Öcalan* – porzucił go, przyjmując anarchizm (ostatecznie zerwał jednak również z ruchem anarchistycznym i nie okre- ślał w ten sposób swojej doktryny). Wiele uwagi poświęcał ekologizmowi, któ- ry starał się łączyć z socjalizmem w jedną spójną doktrynę ekologii społecznej, stąd też równie uprawnione jest używanie w odniesieniu do myśli *Bookchina* po- jęcia eko-anarchizmu. Myśl *Bookchina* wykraczała jednak poza filozofię polity- ki, obejmując również historiozofię, a nawet ontologię i epistemologię. Była przy tym równie wyrafinowana, co niespójna i niekiedy oparta na błędnych ustale- niach faktycznych. Komunaryzm *Bookchin* szerzył m.in. w Instytucie Ekologii Społecznej – prywatnej akademii założonej w 1974 r. w Stanach Zjednoczonych. Szkolono tam uczniów z całego świata, a program obejmował przedmioty przy- rodnicze i ochronę środowiska, socjologię, historię doktryn polityczno-praw- nych, ekonomię alternatywną i *gender studies*³⁵.

Demokratyczny konfederalizm stanowi w dużej mierze adaptację my- śli *Bookchina*. Celem apoistów wciąż jest rewolucja, lecz (przynajmniej na po- zór) wyzwolona z marksistowskiego brzemienia przemocy i dyktatury. Wpływ

³² A. *Öcalan*, *Democratic Nation*, s. 15–16.

³³ *Bookchin* opisywał wyznawaną przez siebie doktrynę jako „socjalizm libertariański”, z czasem wpisaną weń formę komunarystyczną nazywając „libertariańskim municypalizmem” (zob. np. *M. Bookchin*, *Libertarian Municipalism*, *passim*), choć z wiodącym nurtem libertarianizmu (niekiedy nie- poprawnie nazywanym „prawicowym”), który wywodzi się z klasycznego liberalizmu i absolutyzuje własność, opisywana myśl nie ma wiele wspólnego.

³⁴ Zob. O. *Szwabowski*, *Zielony anarchizm społeczny*, [w:] *M. Bookchin*, *Przebudowa*, s. 26; *D. Sepczyńska*, *Libertarianizm*. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji, Olsztyn 2013, s. 113. Poza tekstami *Doroty Sepczyńskiej* w polskiej literaturze przedmiotu niemal nie poświęca się *Bookchinowi* uwagi.

³⁵ Szerzej na ten temat m.in. *D. Sepczyńska*, *Libertarian Municipalism, or on the Greatness of the Civil Society*, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 2016, Vol. 19, No. 2, s. 355–370; *taż*, *Libertarianizm*, s. 106 i n., 113 i n., 154 i n.; *D.F. White*, *Bookchin. A Critical Appraisal*, London 2008, *passim*; *J. Biehl*, *Introduction*, [w:] *M. Bookchin*, *The Murray Bookchin Reader*, *J. Biehl* (ed.), Montreal–New York–London 1999, s. 1–12.

ten nie podlega dyskusji³⁶, a wątpliwości dotyczyć mogą co najwyżej tego, na jak szczerzy jest w swych deklaracjach *Apo*³⁷, choć o związkach demokratycznego konfederalizmu z komunaryzmem nie wspomniało w swoich monografiach dwoje znawców PKK: *Aliza Marcus*³⁸ i *Ali Kemal Özcan*³⁹. *Öcalan* nigdy przy tym nie ukrywał swojego długu intelektualnego⁴⁰. Przeciwnie, (podobnie jak członkowie organizacji apoistycznych) uważa się za spadkobiercę *Bookchina*. „Jestem pańskim dobrym uczniem”, pisał do amerykańskiego filozofa⁴¹. Ten zaś w odpowiedzi „pobłogosławił” przed śmiercią ruch apoistowski: „Mam nadzieję, że któregoś dnia Kurdowie utworzą wolne, racjonalne społeczeństwo, które pozwoli ponownie rozblysnąć ich talentom. Jest ich wielkim szczęściem, że mają przywódcę o talentach p. *Öcalana*, aby ich prowadził”⁴². Nie jest też przypadkiem, że opierająca swój projekt polityczny na demokratycznym konfederalizmie *Rożawa* traktowana jest przez zwolenników *Bookchina* jako przeprowadzona „słowo w słowo” realizacja jego idei⁴³. Druga strona zaś sentyment ten odwzajemnia. Po śmierci *Bookchina* żal wyrazili nie tylko aktywiści, zajmujący się promocją pism *Öcalana*, ale nawet członkowie kurdyjskiej partyzantki. Wobec tego uzasadnione wydaje się nawet odnoszenie się do demokratycznego konfederalizmu jako do nurtu socjalizmu libertarnego pokrewnego komunaryzmowi⁴⁴.

Jednocześnie błędem byłoby całkowicie utożsamiać ze sobą obie opisywane doktryny. Demokratycznemu konfederalizmowi nieco bliżej do marksizmu, a wiele kwestii upraszcza bądź dostosowuje do specyfiki Bliskiego Wschodu. Myśl *Bookchina* jest dla omawianego zagadnienia relewantna tylko w takim zakresie, w jakim czerpał z niej przywódca PKK. Naiwnością byłoby np. uważać,

³⁶ Tak np. *R. Taylor*, *The New PKK*; *J. Biehl*, *Kurdish Communalism*, *New Compass*, <http://new-compass.net/article/kurdish-communalism> (dostęp: 24.8.2018 r.); *M.M. Gunter*, *Out of Nowhere*, s. 122 i n.; *D. White*, *Murray Bookchin's New Life*, *The Jacobin Magazine*, jacobinmag.com/2016/07/murray-bookchin-ecology-kurdistan-pkk-rojava-technology-environmentalism-anarchy/ (dostęp: 30.8.2018 r.).

³⁷ Zob. *U. Muhammad*, *An Unsuitable Theorist? Murray Bookchin and the PKK*, *Turkish Studies*, DOI: 10.1080/14683849.2018.1480370, s. 2 i n.

³⁸ *A. Marcus*, *Blood*.

³⁹ *A.K. Özcan*, *Turkey's Kurds. A Theoretical Analysis of the PKK and Abdullah Öcalan*, London–New York 2006. Niemal nie wspomina o nim też *Paul White* (*P. White*, *The PKK*).

⁴⁰ Zob. np. *A. Öcalan*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1, s. 43, 60 i n.

⁴¹ Za: *A.A. Shahid*, *America's Best Allies are Inspired by a Bronx-born Libertarian Socialist*, *Huffington Post*, huffingtonpost.com/entry/syrian-kurds-murraybookchin_us_5655e7e2e4b079b28189e3df (dostęp: 24.8.2018 r.).

⁴² Za: *J. Biehl*, *Öcalan*, *Bookchin*, s. 53 (*Biehl* jako była partnerka *Bookchina* jest w posiadaniu jego korespondencji). Zob. też *taż*, *Ecology or Catastrophe. The Life of Murray Bookchin*, Oxford–New York 2015, s. 316–317.

⁴³ *R. Taylor*, *The New PKK*.

⁴⁴ Tak też *J. Biehl*, *Kurdish Communalism*.

że recepcja komunaryzmu czyni ruch apoistyczny wolnym od wszelkich przejawów nacjonalizmu. Zresztą, nawet w teorii idea budowy państwa narodowego została przez *Öcalana* zarzucona, właśnie dlatego, że najlepiej służyło to wyzwoleniu Kurdów. Odrębności pomiędzy myślą *Bookchina* a *Öcalana* wydają się przy tym zrozumiałe. Wynikają nie tylko z adaptacji do problemu kurdyjskiego, ale także odrębnego formowania *Öcalana*. Był on przecież przede wszystkim komunistycznym działaczem i bojownikiem, a nie myślicielem politycznym, a do rewizji poglądów doprowadziła go m.in. sytuacja, w jakiej po jego uwięzieniu znalazł się kierowany przez niego ruch. W konsekwencji konfederalizm stanowi myśl własną *Öcalana*, lecz na tyle eklektyczną, że zasługującą na omówienie poprzez odesłania do innych nurtów, przede wszystkim filozofii społecznej *Bookchina*.

Na wzmiankę zasługuje jeszcze jeden aspekt opisywanej doktryny. Świato pogląd *Öcalana* kształtował się pod wpływem pozycji, które znajdują się na listach lektur niemal wszystkich zachodnich uniwersytetów. Stąd też, nawet jeśli *Apo* jest krytykiem postawy eurocentrycznej, to w jego pismach na próżno szukać odwołań do nurtów pochodzących spoza euroatlantyckiego kręgu kulturowego. Sam zresztą (pomimo niemal dwóch dekad spędzonych w Syrii i Libanie) nigdy nie nauczył się języka kurdyjskiego⁴⁵, a z dziełami kultury arabskiej zapoznał się tylko w takim zakresie, w jakim było to niezbędne na studiach w Turcji. Dlatego, chociaż demokratyczny konfederalizm (siłą rzeczy) uwzględnia specyfikę Bliskiego Wschodu i problem kurdyjski, należy tę myśl traktować jako uniwersalną i zrozumiałą dla osób spoza regionu.

W tym stanie rzeczy rozważać można co najmniej dwa problemy. Po pierwsze, na ile szczerą była transformacja ideologiczna *Apo*, tj. czy za retoryką libertarnego socjalizmu, wyznawanego przez wielu aktywistów i w pełni dopuszczalnego w dyskursie na Zachodzie, nie kryją się cele i wartości, które przyświecały PKK w jej pierwszym okresie istnienia. Wówczas zmieniałyby się strategia i oczywiście towarzysząca działalności propaganda, ale nie podstawowe założenie, jakim było przeprowadzenie rewolucji. Po drugie zaś, na ile demokratyczny konfederalizm współkształtowany jest przez aktywistów w Kurdystanie, a nawet na Zachodzie, a na ile jego wyłącznym twórcą pozostaje *Öcalan*.

Z jednej strony, uzupełnianie doktryny o enuncjacje jej przedstawicieli wydaje się w pełni uzasadnione, jako że demokratyczny konfederalizm to, niezależnie od tego, co na ten temat sądzą sami apości, rzecz większa od jednego człowieka. *Öcalan* pozostaje więc jego prekursorem i centralną postacią, ale nie jest już jego jedynym twórcą. Interesującą tezę w tym kontekście postawili *Damian Gerber* i *Shannon Brincat*, stwierdzając, że istnieje wiele odmian demo-

⁴⁵ *Nota bene Apo* nie włada biegle również językiem kurdyjskim.

kratycznego konfederalizmu, a apoistyczna stanowi zaledwie jedną (choć najbardziej popularną) z nich⁴⁶. Z drugiej strony, nie należy mylić demokratycznego konfederalizmu z wyobrażeniami o nim lewicowych aktywistów, którzy podczas ulicznych protestów w Europie i Stanach Zjednoczonych demonstrują jedność z Rożawą, ani też z programem apoistów w Syrii czy działalnością PKK w Turcji. Jest to bez wątpienia doktryna, a więc uporządkowany zbiór poglądów na organizację polityczną, społeczną i prawną, który ma teoretyczną podstawę w określonej ideologii i wskazuje metody ogólnej działalności na rzecz realizacji wyznawanych wartości⁴⁷. Lecz jednocześnie jest to doktryna stanowiąca *work in progress*, wciąż jeszcze dookreślana. Poza oddzieleniem demokratycznego konfederalizmu od projekcji oczekiwań sympatyzujących z ideą wolnego Kurdystanu czy socjalistycznej utopii, wymaga także dystynkcji pomiędzy doktryną a myślą ustrojową w Demokratycznej Federacji Północnej Syrii.

Opisywane dylematy poznawcze oraz szeroki horyzont badawczy, obejmujący rozmaite dyscypliny nauk społecznych, a także eklektyzm demokratycznego konfederalizmu sprawiają, że nie jest to doktryna łatwa do opisanania. Trudności te spiętrzają opóźnienia w publikacji pism *Öcalana* oraz sam sposób uprawiania przez niego twórczości. Przebywając w zakładzie karnym o zaostrożnym rygorze, *Apo* przez długie okresy pozbawiony był dostępu do literatury, a niekiedy odmawiano mu nawet prawa do korzystania z przyborów do pisania. Część z jego tekstów została więc podyktowana z pamięci prawnikom, a następnie, po przekazaniu działaczom apoistowskim, zredagowana przez osoby trzecie. Nawet te, które autor zdołał spisać i za pośrednictwem adwokatów przekazać wydawcom, nie zostały poddane ostatecznej korekcie. Niektóre fragmenty są więc niejasne, lakoniczne, a niekiedy wręcz wzajemnie sprzeczne, zmuszając prowadzącego analizę do systemowej interpretacji myśli autora⁴⁸.

Idee mają konsekwencje, a idee źle zrozumiane bądź niepełne i wewnętrznie sprzeczne mogą stanowić dla człowieka śmiertelne zagrożenie. Stąd też analiza demokratycznego konfederalizmu jest potrzebna, także po to, by pojąć, co tak naprawdę proponował *Öcalan* i by nie dopuścić do sytuacji, w której jego zwo-

⁴⁶ Jednocześnie za nieuzasadnione uznali oni bezrefleksyjne utożsamianie poglądów *Öcalana* i *Bookchina*, choć zdecydowanie opowiadając się za zbliżeniem doktryn wyznawanych przez obu twórców. Zob. D. Gerber, S. Brincat, When Öcalan met Bookchin: The Kurdish Freedom Movement and the Political Theory of Democratic Confederalism, Geopolitics, DOI: 10.1080/14650045.2018.1508016, s. 4.

⁴⁷ Zob. definicję w: H. Izdebski, Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw, Warszawa 2017, s. 16.

⁴⁸ Zdaniem *Petera Huffa* wynika to z faktu, że *Öcalan* nie posiada dostatecznego wykształcenia (nie ukończył studiów), jest samoukiem (*P. Huff*, Re-enchantment of the Political. Abdullah Öcalan, Democratic Confederalism and the Politics of Reasonableness, referat wygłoszony na Konferencji International Conference Authoritarian Populism and the Rural World ERPI 2018 odbywającej się w Hadze w dniach 17–18.3.2018 r.).

lennicy wprowadzą w Syrii socjalistyczną dyktaturę przy aplauzie lewicy wolnościowej. Autorytarne tendencje reżimu hybrydowego w Rożawie niekoniecznie muszą bowiem wynikać z rozżewu pomiędzy doktryną a programem. Mogą wynikać samej istoty demokratycznego konfederalizmu albo z aporii libertarnej rewolucji, której zawczasu nie zdołał rozwikłać *Apo*. Jak pisał *Murray Bookchin*, „niedokończona myśl jest równie niebezpieczna, jak dokończony dogmat”⁴⁹.

§ 2. Krytyka etatyzmu i nacjonalizmu

Punktem wyjścia dla demokratycznego konfederalizmu jest konstatacja, że istnienie państw narodowych prowadzi do wyzysku na płaszczyźnie ekonomicznej i dyskryminacji w polityce oraz do ustalenia się patriarchalizmu w kulturze. Państwo powoduje nawet zaburzenie równowagi w ekosystemie. Etatyzm, jak wiemy z historii, stanowi bowiem zaprzeczenie wolności, równości, demokracji i natury. Państwo jest bytem sztucznym, który nie istnieje samoistnie i nie należy mu przypisywać mocy sprawczej. Nie tylko nie powołuje ono do istnienia narodu, kultury, religii czy prawa, ale powstaje w rzeczywistości ukształtowanej już przez te predykaty. Ustala zaś hierarchię (podział na rządzących i rządzonych) i wprowadza podział na obywateli i obcych, zwracając elity przeciw pozostałym klasom, a społeczeństwo – pozostałym nacjom. Państwo oparte jest na czterech fundamentach: nacjonalizmie (właściwie szowinizmie), nauce pozytywistycznej, seksizmie i religii państwowej (*resp.* świeckiej religii).

Model, który atakuje *Öcalan*, to oczywiście nowożytnie państwo narodowe, rozumiane jako *megalopolis*; organizacja polityczna powstała w paradygmacie westfalskim. Choć podwaliny pod narodziny Lewiatana położyli *Niccolo Machiavelli*, *Jean Bodin* i *Thomas Hobbes*, to w kontekście dalszego rozwoju organizmów państwowych nie sposób pominąć też *Georga Hegla* – skrajnego idealisty, który w największym stopniu przyczynił się do racjonalizacji obiektywnie (materialnie) nieistniejącego państwa. Zgodnie z przyjętą narracją państwo nie reprezentuje ogółu społeczeństwa, a najczęściej stanowi wręcz aparat służący do zarządzania i wyzyskiwania tego społeczeństwa (jest narzędziem klasowym). To korzyści materialne w pierwszym rzędzie determinują działania władzy. W tym aspekcie państwo przypomina więc monopol ekonomiczny na wykorzystywanie siły roboczej i kapitału społecznego. Monopolista, czyli rząd i powiązane z nim elity, utrzymuje się z nadwyżki produkcyjnej, dokonując w majestacie prawa (w formie jurydyzowanych podatków, ceł czy wyłączenia) i pod groźbą użycia legalnych środków przymusu (sądy, policja, wojsko) rekwizycji wszystkiego,

⁴⁹ *M. Bookchin*, *Przebudowa*, s. 37.

co uzna za stosowne. By społeczeństwo jak najlepiej wykonywało funkcje przypisane mu przez polityków i intelektualistów, stosuje się zarządzanie i inżynierię społeczną. Egzekwowaniem tych planów zajmuje się zaś cała administracja⁵⁰.

Nadto państwo opisywanego typu dławi wszelką spontaniczność i niezależność. Organizacja ta jest bowiem czymś więcej niż kierujący nim rząd i wykonujący jego polecenia urzędnicy. Okazuje się, że ów konstrukt ma swoje własne cele i interesy („racja stanu”), które mogą być sprzeczne z sumą partykularnych interesów mieszkańców, a tym bardziej wolą powszechną („racją społeczną”), oraz że postęp dziejowy zasadza się na jego bezwzględny parciu ku kresowi historii. Dobrym tego przykładem jest biurokracja, której wszystkich czynności nie jest w stanie ogarnąć swoim umysłem żaden z jej architektów i nadzorców. Pozwalając „ciału politycznemu” rozrastać się, choćby przez powoływanie kolejnych instytucji i agend, oddalamy człowieka od wspólnoty, alienując go od istoty życia oraz, co gorsza, wydając go na pastwę Lewiatana. Jednostka jest bowiem w zderzeniu z rozległym państwem narodowym bezsilna. Tylko przemianom ustrojowym drugiej połowy XX w. na Zachodzie (przede wszystkim konstytucjonalizacji praw podstawowych i jurydyzacji praw człowieka), zdaje się mówić Öcalan, zawdzięczamy zahamowanie procesu totalitaryzacji i liberalizację państwa.

Apo wyróżnił przy tym rozmaite typy państw. Ze względu na sposób eksploatacji nadwyżki produkcyjnej: niewolnicze, feudalne i kapitalistyczne; ze względu na stosunek elit do *demosu*: teokratyczne, dynastyczne, plemienne albo ludowe; ze względu na formę ustrojową: monarchię i republikę; ze względu na klasę dominującą: agrarne, merkantylistyczne, finansowe, przemysłowe. Za nie-naukowe (a podyktowane ideologią) uważał zaś kategorie państwa: liberalnego, socjalistycznego, faszystowskiego i demokratycznego – demokracja jest bowiem materią, formą zaś republika⁵¹. Öcalan za *Charlesem Tillym*⁵² stosuje dystynkcję pomiędzy państwem narodowym *sensu stricto* (ang. *nation-state*), czyli państwem unitarnym, które jest zarazem jednolite etnicznie, wyznaniowo, językowo i kulturowo oraz państwem narodowym *sensu largo* (ang. *national state*), czyli państwem unitarnym, w którym społeczeństwo obywatelskie identyfikuje się jako jeden naród republikański, bez względu na różnice dzielące poszczególne grupy etniczne, wyznaniowe, językowe i kulturowe⁵³. Przedmiotem jego krytyki jest, rzecz istotna, przede wszystkim to pierwsze. Dla orientacji Czytelnika

⁵⁰ A. Öcalan, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 2, s. 192 i n.

⁵¹ Tamże, s. 194–200.

⁵² C. Tilly, *Formowanie się państw narodowych w Europie Zachodniej*, [w:] J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo*, t. 2, *Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Warszawa 1998, s. 15–32; *tenże*, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Cambridge–Oxford 1990, s. 3.

⁵³ A. Öcalan, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 2, s. 195.

to państwo narodowe *sensu stricto* należy określić jako „państwo narodowe”, zaś państwo narodowe *sensu largo* nazwać po prostu „republikańskim”.

Jednocześnie przymus jest inherentnie wpisany w koncept państwa *per se*, a więc każdy typ państwa (republika tym różni się od państwa narodowego czy despotcji, że przemoc stosuje się w ograniczonym zakresie i w sposób sformalizowany). Zwrócił na to uwagę choćby *Max Weber*, bez wątpienia nie anarchista, w swojej klasycznej definicji państwa jako wspólnoty ludzkiej, która ustanawia monopol na legalne użycie siły fizycznej wobec populacji na danym terytorium⁵⁴. Suwerenne państwo nowożytne, zachowując wyłączność w dziedzinie prawodawstwa, nie dopuszcza więc do pożądanego stanu pluralizmu prawnego. Pluralizm ów postrzegany jest zaś jako istotna część samostanowienia, a polega na współwystępowaniu różnych porządków normatywnych, które obowiązywałyby w stosunkach pomiędzy członkami poszczególnych wspólnot⁵⁵.

Ponieważ funkcjonariusze państwowi jako jedyni uprawnieni są do używania przemocy i stanowienia powszechnie obowiązującego prawa, rząd narzuca społeczeństwu ustrój ekonomiczny i społeczny. Decyduje przy tym nawet o kwestiach wiary, jako że również państwa laickie inkorporują parareligijne wątki do obowiązującej wszystkich obywateli ideologii (podział na naród i obcych, koncepcja ojczyzny, hymn i godło itd.)⁵⁶. Nie ma przypadku w tym, że wiarę w boga coraz częściej zastępuje statolatRIA. Każda doktryna etatystyczna sprowadza się bowiem do oddawania czci nieistniejącemu obiektywnie abstraktowi (państwu), traktowanemu jako dobro samo w sobie, i to w dodatku dobro najwyższe.

Podobnie istotę stanu przedstawia *Bookchin*: „o istnieniu państwa możemy mówić tylko wówczas, gdy przymus jest «zinstytucjonalizowany» w profesjonalnej, systematycznej i zorganizowanej formie kontroli społecznej, tzn. gdy pewni ludzie zostają odseparowani od swojego codziennego życia w społeczności i nie tylko nim «administrują», ale robią to wykorzystując monopol na przemoc”⁵⁷. Amerykański filozof zastrzegął jednak, że nie wszystkie państwa są w pełni uformowane oraz że nie każde z nich działa w interesie określonej klasy panującej, jak uważają marksiści. Historia znać ma przypadki, w których organizacje

⁵⁴ *M. Weber*, Polityka jako zawód i powołanie, tłum. *A. Kopacki*, [w:] *M. Weber*, Polityka jako zawód i powołanie (wybór pism), *Z. Krasnodębski* (red.), Kraków 1998, s. 55 i n.

⁵⁵ Szerzej na ten temat m.in. *J. Winczorek*, Pluralizm prawny wczoraj i dziś. Kilka uwag o ewolucji pojęcia, [w:] *D. Bunikowski, K. Dobrzeński* (red.), Pluralizm prawny. Tradycja, transformacje, wyzwania, Toruń 2009, s. 12 i n.; *M. Chiba*, Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World, *Ratio Juris* 1998, Vol. 11, No. 3, s. 228 i n.; *J. Griffiths*, What is Legal Pluralism?, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986, No. 24, s. 1–55; *L. Pospisil*, Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems in Human Societies, *The Journal of Conflict Resolution* 1967, Vol. 11, No. 1, s. 2–26.

⁵⁶ *A. Öcalan*, Democratic Confederalism, s. 10–12.

⁵⁷ *M. Bookchin*, Przebudowa, s. 78.

polityczne istniały pomimo antagonistycznych interesów elit politycznych i gospodarczych. Stąd też istnienie rządu jest dla społeczeństwa problemem znacznie większym niż podziały klasowe (ponieważ stratyfikacja jest naprawdę groźna, gdy poparta zostaje przemocą rządu)⁵⁸.

W konsekwencji nie istnieją żadne niepodważalne argumenty za utrzymaniem organizacji politycznej w znanym nam kształcie. Skoro system jest produktem człowieka, człowiek władny jest go zmieniać, a nawet znosić. W szczególności zaś nie musi godzić się na zrzeczenie się wolności osobistej i społecznej na rzecz bezosobowego i wrogiego społeczeństwu ciała politycznego⁵⁹. W krytyce suwerenności narodowej demokratyczny konfederalizm nie wprowadza jednak tak naprawdę nic szczególnie nowatorskiego. Jest to powtórzenie myśli, które w XIX w. wyrażali już *Giuseppe Mazzini*, *Pierre-Joseph Proudhon* czy *Michail Bakunin*, lecz dostosowanych do specyfiki bliskowschodniej. Ze względu na doświadczenia kolonialne dodaje się jedynie, że system międzynarodowy, w którym prawdziwymi aktorami są państwa, a nie narody (mówiąc językiem *Johna Rawlsa*: „ludy”⁶⁰), prowadzi do nierównej dystrybucji w skali globalnej. Podział na arbitralnie ustalone granice jest więc *de facto* instrumentem dzielenia ludzkości, niezasłużoną degradacją wybranych populacji.

Dotychczas uważano, że społeczeństwa cywilizowane mają państwa, zaś prymitywne są tej formy organizacyjnej pozbawione. Komunaryzm dąży do przezwyciężenia tej kategoryzacji, zamierzając zastąpić rząd w państwie samorządem w społeczeństwie. Wykazuje przy tym wyższość amorficznej organizacji horyzontalnej nad zhierarchizowanym, tradycyjnie pojmowanym organizmem politycznym. W tym stanie rzeczy należy odróżnić państwo od społeczeństwa. I tak społeczeństwo postrzegane jest w omawianej doktrynie jako organiczne – nie tylko jako konsekwencja naturalnych procesów socjalizacji, dopełnienie społecznej natury człowieka, ale także jako złożony z jednostek organizm społeczny. By przetrwać, wspólnota potrzebuje zaspokajając swoje żywotne potrzeby, reprodukować się i bronić przed agresorami. Państwo porównać zaś można do ciała obcego, które żeruje na zdrowej tkance.

Stąd też ważniejsze niż obalenie rządu jest wyjście poza dotychczasowy westfalski model suwerenności i porzucenie dominacji władzy na każdej z płaszczyzn życia społecznego⁶¹. Każda rewolucja, która nie będzie od początku do

⁵⁸ Tak też *Duran Kalkan*, członek rady wykonawczej KCK w wywiadzie udzielonego serwisowi Komun Academy: *D. Kalkan, A New Form of International Solidarity*, Komun Academy, komun-academy.com/2018/08/01/a-new-form-of-international-solidarity/ (dostęp: 10.8.2018 r.).

⁵⁹ A. Öcalan, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 2, s. 191–192.

⁶⁰ J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, *passim*.

⁶¹ Jak wiadomo, w marksizmie kontrola nad środkami produkcji determinowała stosunki społeczne pomiędzy klasami. Dla *Öcalana* równie ważny jest jednak układ środków przemocy, służących

końca pomyślana jako antysystemowa, doprowadzi do odtworzenia się struktur hierarchii i eksploatacji, w innym miejscu sytuując jedynie granicę pęknięcia społecznego. Jeśli walkę o wolność ograniczyć wyłącznie do sfery polityki, czy nawet stosunków majątkowych, opozycja ostatecznie zawsze stanie się częścią establishmentu. Należy więc znieść już samo myślenie w kategoriach państw, narodów czy klas. „W wolnym społeczeństwie nie ma miejsca dla państw narodowych – ani dla państw, ani dla narodów”⁶², pisał *Bookchin*.

W tym kontekście zrozumiałe już powinny wydawać się związki omawianej doktryny z anarchizmem. Nieprzypadkowo municypalizm i demokratyczny konfederalizm bywają określane mianem socjalizmu „libertarnego” albo „wolnościowego”. Organizację polityczną pojmują bowiem podobnie jak skrajni libertarianie i anarchiści, jako aparat przymusu, za którym stoi przemoc, wyzysk, zniszczenie⁶³. Chociaż państwo, zgodnie z enuncjacjami elit, realizuje rację stanu (ponieważ jest suwerenne) bądź interes narodowy (ponieważ jest narodowe), w rzeczywistości jego działania mają na celu utrzymanie kontroli rządu nad społeczeństwem, a w ramach tego społeczeństwa – dominacji starszych nad młodszymi i mężczyzn nad kobietami (etatyzm nieodrodnie związany jest z patriarchalizmem⁶⁴). Co istotne, postulat zniesienia państwa oraz wyzwolenia każdej wspólnoty i jednostki, a nie ujętego łącznie ludu, znacząco odróżnia współczesny apoizm od pozostałych ruchów lewicy antykolonialnej i antyimperialistycznej. Nie ma tu miejsca dla dyktatury proletariatu i rozbudowanego państwa komunistycznego w okresie przejściowym, przed nadejściem polityczności. Wyzwalany ma być nie naród, lecz społeczeństwo zjednoczone w swojej różnorodności, właściwie rzecz biorąc, wspólnota wspólnot.

Jednocześnie demokratyczny konfederalizm anarchizmem nie jest (a tym bardziej nie może za anarchistyczną uchodzić Rożawa, do czego przyjdzie jeszcze powrócić). *Öcalan* uważał bowiem, że państwo jako organizacja polityczna nie jest złem samym w sobie. Jest raczej narzędziem, które może zostać wykorzystywane do opresji przez władzę. Gdyby jednak rząd powstrzymał się od in-

utrwaleniu hegemonii kapitalizmu i państwa narodowego. *Apo* czerpie tu przede wszystkim z krytyki przemocy *Waltera Benjamin*a (zob. *W. Benjamin*, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. *A. Lipszyc*, *Kronos* 2009, Nr 4, s. 26–42).

⁶² *M. Bookchin*, *Nationalism and the “National Question”*, [w:] *M. Bookchin*, *The Next Revolution. Popular Assemblies and The Promise of Direct Democracy*, *U.K. Le Guin* (ed.), London–New York 2015, s. 115.

⁶³ Zob. np. *M.N. Rothbard*, *Anatomy of the State*, Auburn 1974, *passim*; *W. Conger*, *S.E. Konkin III*, *Agorist Class Theory. A Left Libertarian Approach to Class Conflict Analysis*, [w:] *S.E. Konkin III*, *New Libertarian Manifesto and Agorist Class Theory*, *W. Conger* (ed.), Raleigh 2006, s. 75 i n.; zob. też ujęcie socjologiczne: *F. Oppenheimer*, *Der Staat*, Frankfurt am Main 1975, *passim*.

⁶⁴ *A. Öcalan*, *Democratic Nation*, s. 10 i n.; *tenże*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1, s. 23.

terwencjonizmu, etatyzmu i centralizacji, dopuszczając społeczne prawo do samostanowienia, a więc rozbudowany i wielopłaszczyznowy samorząd paralelny wobec struktur państwowych, można by takie państwo uznać za legitymizowane. Byłby to już jednak zupełnie inny twór, państwo republikańskie, a nie narodowe, odpowiednio zdecentralizowane i uznające autonomię społeczeństwa obywatelskiego⁶⁵.

Teorię tę potwierdzają ustalenia na niwie historiozoficznej i antropologicznej. Nie da się bowiem pojąć nowożytności, zdaje się mówić *Öcalan*, nie znając historii człowieka. *Öcalan* analizuje więc losy Żyznego Półksiężycza (kolbki dzisiejszej cywilizacji), od jego zajęcia przez Ariów, przez islamizację i kolonizację, aż po utworzenie współczesnych państw narodowych. W istocie krytyka opisywanego procesu jest przeciwstawieniem się procesom modernizacji Bliskiego Wschodu na wzór zachodni, jako że już sama koncepcja suwerenności została do świata muzułmańskiego wprowadzona z zewnątrz. Do dziś zresztą, jak wskazują politolodzy, istnieje problem ze zdefiniowaniem państwa w świecie islamu. Kulturę tę cechują bowiem instytucje polityczne właściwe okresowi przedpaństwowemu oraz dualizmu autorytetu władzy świeckiej i religijnej, zwłaszcza tam, gdzie wciąż obowiązuje szariat. Dość zauważyć, że w samej Syrii aż do połowy XX w. nie było żadnej tradycji państwa narodowego (dopiero w 1944 r. uznano ją zresztą za niepodległe państwo)⁶⁶.

I tak dla *Öcalana* niewola ludów zamieszkujących doliny Tygrysu i Eufratu rozpoczęła się z chwilą instytucjonalizacji przymusu i przemocy – narodzin pierwszych organizacji politycznych opartych na zhierarchizowanej władzy i podziale pracy. *Apo* wyraźnie inspiruje się w tym zakresie tzw. archeologią (antropologią) marksistowską, m.in. pracami *Friedricha Engelsa*⁶⁷, *Samuela N. Kramera*⁶⁸, *Henriego Frankforta*⁶⁹ i *Vere Gordona Childa*⁷⁰, choć przekonanie, że w pewnym momencie rozwoju dziejowego doszło do pęknięcia społecznego, podzielali także teoretycy tak dalecy od marksizmu, jak *Gaetano Mosca*⁷¹ czy *Vilfredo Pareto*⁷². Początkowo człowiek prowadził życie we wspólnocie bez-

⁶⁵ *Tenże*, Manifesto for a Democratic Civilization, Vol. 2, s. 319.

⁶⁶ Zob. np. *K. Czajkowska, A. Diawol-Sitko*, Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu, Warszawa 2012, s. 29 i n.

⁶⁷ *F. Engels*, Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana, tłum. *J. Warska*, Warszawa 1906, *passim*.

⁶⁸ *S.N. Kramer*, The Sumerians. Their History, Culture, and Character, Chicago 1963, *passim*.

⁶⁹ *H. Frankfort*, The Birth of Civilization in the Near East, Garden City 1956, *passim*.

⁷⁰ *V.G. Child*, O rozwoju w historii, tłum. *H. Krahelska*, Warszawa 1963, *passim*.

⁷¹ *G. Mosca*, Ruling Class, New York-London 1939, s. 329 i n.

⁷² *V. Pareto*, Umysł a społeczeństwo, tłum. *U. Niklas*, [w:] *W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki* (red.), Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej, Warszawa 1975, s. 611-626.

państwowej określanej mianem społeczeństwa naturalnego. Jego porządek opierał się na zasadach równości i solidarności. Ten „prymitywny socjalizm”⁷³ charakteryzował się sprawiedliwą (równą) dystrybucją dóbr, swobodą działania i matriarchalną strukturą organizacji. Koncentrował się wokół osoby kobiety i kultury kobiecej. Nieznana była mu własność, a sfera prywatna nie była przeciwstawiana publicznej. W zarządzaniu nie stosowano też przemocy, lecz perswazję, demokratycznie uzgadniając wszystkie sprawy podczas wieców mieszkańców.

W toku rewolucji neolitycznej organizacja wspólnot przeszła jednak drastyczną zmianę. Struktura społeczna uległa hierarchizacji, instytucjonalizowano własność prywatną i dynastyczną władzę, a elity przystąpiły do eksploatacji ekonomicznej poddanych. Zmiany te były wynikiem działania trzech procesów: wytworzenia się klasy kapłanów, utrzymującej się z nadwyżki produkcyjnej (marksistowskiej „wartości dodatkowej”); przejścia z kultury wyznającej kult bogini matki do patriarchy; oraz centralizacji władzy politycznej i ekonomicznej w ośrodkach miejskich. Osadniczy tryb życia, a w jeszcze większym stopniu – urbanizacja, doprowadziły do wzrostu znaczenia własności prywatnej, co w połączeniu z patriachatem przesądziło o stratyfikacji społecznej. Stosunek dominacji stopniowo przenikał do kolejnych aspektów ludzkiego życia: struktury społecznej i prawa, ustroju gospodarczego i organizacji produkcji, edukacji i religii, a nawet architektury. Rosnąca przewaga militarna władzy politycznej nad ludem hegemonię tę zaś przypieczętowała.

Antropologia Öcalanowska służy więc przedstawieniu organizacji politycznej opartej na przymusie i przemocy, tj. państwa narodowego i przednarodowego, jako „grzechu pierworodnego” ludzkości. To, co nastąpiło po Sumerze i Babilonii, było bowiem już tylko prostą konsekwencją przyjętych wówczas wzorców. Ofiarami systemu społecznego stali się zatem także Kurdowie, którzy z jednej strony podporządkowani są siłom zewnętrznym (imperializm, kolonializm, nacjonalizm obcych ludów), z drugiej – sami reprodukują zależności władzy i dominacji (autorytaryzm, nacjonalizm kurdyjski, islam, patriarchalizm)⁷⁴. W tym kontekście nie dziwi, że uwagę Mezopotamii poświęcił w swoich pismach także *Bookchin*⁷⁵. Oto narzucono ludzkości model, który co do zasady wciąż na nowo odtwarzany jest przez następujące po sobie kultury⁷⁶. Pod tym względem nasza cywilizacja nie wyszła jeszcze poza erę neolitu, kiedy to starsi

⁷³ A. Öcalan, *Liberating*, s. 14.

⁷⁴ Tenże, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1, s. 71 i n.

⁷⁵ M. Bookchin, *Przebudowa*, s. 60 i n.

⁷⁶ Już w tym miejscu warto powtórzyć, że Öcalan dostrzegał wyjątki od tego trendu. Postmodernizm wpłynął bowiem na wybrane teorie zarządzania publicznego (ang. *public governance*) i popchnął je ku koncepcjom państwa sieciowego i zdecentralizowanego, opartego na partnerstwie pomiędzy

ustanowili dominację nad młodszymi, mężczyźni – nad kobietami, a rząd – nad ludem⁷⁷.

Niebagatelną rolę w procesie przechodzenia do społeczeństwa niewolniczego odegrała religia. Po pierwsze, jak wspomiano, profesjonalizacja kapłaństwa doprowadziła do wytworzenia się klasy społecznej, która świadczy usługi nieniosące realnego pożytku, a utrzymuje się z pracy innych ludzi. Po drugie, *sacrum* zostało wykorzystane do legitymizacji hierarchii społecznej i władzy. Hierarchia to wszak z gr. „rządy najwyższego kapłana”. Duchowni tłumaczyli więc obowiązek posłuszeństwa wobec rządu oraz potrzebę walki z konkurencyjnymi organizacjami politycznymi wolą bogów, w zamian pozyskując nieprzemijające względy przywódców. Po trzecie, wiara sama w sobie ugruntowała w człowieku potrzebę dominacji: imperializmu politycznego, kulturowego i ekologicznego⁷⁸. Szermując wizją wiecznego potępienia (za nieposłuszeństwo) oraz figurą drabiny (naturalnej hierarchii społecznej) kapłani internalizowali w społeczeństwie naturalną potrzebę odtwarzania stosunków dominacji i zależności⁷⁹. Religia ugruntowała przy tym potrzebę dominacji nie tylko nad drugą osobą, ale także nad przyrodą. Wszak ziemię bóstwa ofiarowały człowiekowi, by ją podbił i z niej korzystał. Stąd wzięły się więc zachowania, takie jak karczowanie lasów, wybijanie zwierząt czy odgradzanie ziemi. Ugruntowano model panowania, a nie symbiozy z ekosystemem⁸⁰.

sektorami społeczeństwa obywatelskiego a władzą publiczną. Państwa takie *Apo* traktował jako stadium pośrednie pomiędzy państwem narodowym a demokracją autonomiczną.

⁷⁷ Uwaga ta współgra z wątkiem nieposłuszeństwa w anarchizmie *Michała Bakunina* czy socjalizmie humanistycznym *Ericha Fromma* – kierunkami, które współkształtowały nowy światopogląd *Apo*. *Fromm* pisał: „Człowiek ewoluował dzięki aktom nieposłuszeństwa. Jego duchowy rozwój był możliwy nie tylko dlatego, że byli ludzie, którzy ośmielili się powiedzieć «nie» w imię swoich przekonań i swojej wiary, lecz także dlatego, że jego rozwój intelektualny zależał od zdolności do bycia nieposłusznym wobec władz, które próbowały nałożyć kaganiec nowym ideom i ugruntowanych opinii, które głosiły, że ta zmiana to nonsens” (*E. Fromm*, *Nieposłuszeństwo jako problem psychologiczny i moralny*, [w:] *E. Fromm*, *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, tłum. *S. Baranowski*, Kraków 2015, s. 26).

⁷⁸ Szczególnie krytycznie *Öcalan* wyrażał się o „religii dogmatycznej”, czyli posiadającej uporządkowaną strukturę instytucjonalną i stały zestaw prawd wiary, a zwłaszcza o religii państwowej.

⁷⁹ Podobnie dzieje postrzegał *Bookchin*, wskazując jednak na dialektyczną rolę pisma. Władza nazywania i opisywania świata, a następnie snucia trwałej narracji pozwoliła kapłanom i urzędnikom w Sumerze zapanować nad historią. Z drugiej strony, w nowym środku wyrazu krył się potencjał rewolucyjny, jako że umożliwił on przekazywanie potomnym świadectw o pierwszych buntach i wizji libertarnych utopii. To w dolinach Eufratu i Tygrysu po raz pierwszy odnotowano przeciwieństwo słowa oznaczające wolność: *ama-gi* (*resp.* *ama-ar-gi*). Zob. *M. Bookchin*, *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Pal Alto 1982, s. 5 i n., 119 i n., *passim*; *tenże*, *Dialectical Naturalism*, [w:] *J. Biehl* (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, s. 198 i n.; *tenże*, *Reason and History*, [w:] *J. Biehl* (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, s. 227 i n.

⁸⁰ *A. Öcalan*, *Manifesto for a Democratic Civilization*, Vol. 1, s. 34 i n., 98 i n., 118 i n., 186 i n.; *tenże*, *Liberating*, s. 9–10, 13, 16 i n.