

I

Polityka a kinetyka

1.1. Nowożytność zostaje zainaugurowana, między innymi, przez nową, naukową koncepcję ruchu. Siedemnastowieczny mechanicyzm tłumaczy zachowanie ożywionych i nieożywionych ciał, wychodząc z założenia, że wszelki ruch jest pozbawiony naturalnego celu czy ostatecznego miejsca spoczynku. Ciała przemieszczają się wzdłuż raz obranej trajektorii lub pozostają w stanie spoczynku dopóty, dopóki nie napotkają na swojej drodze przeszkód bądź nie zderzą się z innym ciałem. W przypadku ciał ożywionych oznacza to, że wola nie jest przyczyną ruchu.

Z takiego rozumienia kinetyki nowoczesne doktryny polityczne wyprowadziły kategorię wolności rozumianej jako brak zewnętrznych (a począwszy od XIX wieku również wewnętrznych: tkwiących w sumieniu, świadomości, podświadomości, podmiotowości) przeszkód na trajektorii, po której porusza się ciało w celu realizacji swojego aktualnego interesu. W następstwie tak pojmowanej wolności pojawiła się idea, że realizacja pragnień oraz usuwanie przeszkód wymagają jedynie posiadania mocy. Wolność i szczęście są efektem mocy, w którą wpisują się również wiedza, zdolność myślenia, „kapitał kulturowy”, forma organizacji społecznej i politycznej, nie zaś tylko siła fizyczna i pozycja społeczna. Kolejnym zaś następstwem jest zerwanie relacji między samym życiem a celem: życie – ujęte jako utrzymywanie zdolności do ruchu – pozbawione jest ostatecznego

celu, samo w sobie nie zmierza do niczego poza sobą, a spotkać może tylko własny kres. Każdy ruch można zatem wytłumaczyć jako środek do utrzymywania zdolności poruszania się: do poszukiwania większej mocy i wolności. Wszystkie ruchy składają się na całość życia, którego namacalną przyczyną są ruchy innych ciał.

Nowe pojęcie ruchu znosi dawny, metafizyczny podział na środki i cele. Jako że cel nie przynależy do samego ruchu, tym samym wszelki cel jest celem pośrednim, przejściowym, nigdy zaś ostatecznym. Osiągnięcie go jest tożsame z kontynuacją ruchu, a ciało, które realizuje własny interes, utrzymuje się przy życiu i porusza się dalej, dopóki w chwili śmierci nie straci mocy dalszego poruszania się i pragnienia. Istnieją jedynie cele pośrednie, środki do kolejnych środków, a raz osiągnięte cele, które zdają się wprowadzać ciało w stan spoczynku, wynikają z błędnej i antropomorficznej idei ruchu, na której myśl przednowożytna wzniosła swoje metafizyczne i polityczne gmachy – te budowle przeciwne naturze.

1.2. Lepsze rozumienie mechanistycznej koncepcji ruchu domaga się choćby pobieżnego omówienia jej „poprzedniczki”, przewycięzonej zresztą przez nią – fizyki Arystotelesowskiej. Zdaniem jednego z najbardziej przenikliwych badaczy siedemnastowiecznej nauki, Ceesa Leijenhorsta, mechanicyzm nie tyle stanowił radykalny przewrót w myśleniu o naturze, ile był raczej skutkiem transformacji odziedziczonej pojęciowości o rodowodzie arystotelesowskim, na której opierała się *philosophia naturalis* późnej scholastyki¹. Transformacja ta zmechanizowała naukę o naturze uprawianą w szkołach, ale cała nowa nauka nadal korzystała z dawnej terminologii, wypełniając ją odmienną treścią semantyczną; w pierwszym rzędzie dotyczyło to pojęcia ruchu.

Arystoteles dostrzega cztery formy ruchu (*Phys.* III, 200b 34–201a 3²): ruch dotyczący substancji (ruch ku odpowiedniej formie lub

¹ Zob. C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Brill, Leiden 2002; G. Baldin, *Hobbes and Galileo. Method, Matter and the Science of Motion*, Springer, Cham 2020.

² Tu i niżej odnośniki do wydania: W.D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1936.

ku *stéresis*, który należy jednak pojmować jako *metabolé*; *Phys.* V, 225a 35–225b 7), ruch zwiększenia i umniejszenia (ruch kwantytatywny), ruch transformacji (ruch kwalitatywny) oraz ruch zmiany miejsca czy *motus localis*. Każdy ruch jest pewną zmianą, której nie można rozpatrywać, nie zakładając rzeczywistości miejsca, próżni i czasu. Nie istnieje jedna, uniwersalna forma ruchu przynależna wszystkim zmianom oraz każdej poruszającej się istocie³.

Skoro tak, nie sposób dostarczyć ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czym jest ruch sam w sobie. Istnieją ruchy przypadkowe, jak też te substancjalne (*Phys.* V, 224a 19–24). Kiedy lekarz poddaje pacjenta terapii, ruch leczenia dotyczy przypadkowo chorego substratu. Wycięte drzewo, owszem, zmienia miejsce, ale przemieszczenie to jest w odniesieniu do istoty drzewa przypadkowe.

Ruch przeważnie można zdefiniować jako *enérgeia* (*actus*, bycie w stanie wykonywania właściwej aktywności, bycie-w-dziele) bytu, który jest *dýnámēi* (*in potentia*, w możliwości: ma moc przejścia w rzeczywistość ontyczną, do której jest powołany z natury lub poprzez kulturę). Z tego z kolei wynika, że przyczyną ruchu jest jego cel. Arystoteles, przykładowo, definiuje ruch budowania przez to, co można zbudować w wyniku tego ruchu: dom, będąc celem przejścia domu z możliwości do bycia-w-dziele, jest przyczyną ruchu budowania. Zgodnie natomiast z mechanistyczną reinterpretacją kinetyki, z ruchu budowania (przyczyną jest tutaj *dýnamis* budowlana) wynika dom jako zamierzony efekt. Dla Arystotelesa ruch jest zatem podobny do *praxis*. Oto dłaczego posiada własny cel w swoim naturalnym zakończeniu (czyli w spoczynku), które tożsame jest ze spełnieniem naturalnego dążenia poruszającego się bytu: działanie się kończy, gdy osiąga cel, który je rozpoczyna. A mnogość celów jest przyczyną różnorodności ruchów i uczynków.

W *Metafizyce* IX, w ramach dyskusji o *dýnamis* i *enérgeia*, Arystoteles stwierdza, że *dýnamis* to *arché* ruchu. *Arché* jest pojęciem ontologiczno-politycznym: jest tym, co rządzi i zapoczątkowuje. Początek czy zasada rządzi danym bytem w sensie wprawiania go

³ Ta zwięzła charakterystyka Arystotelesowskiego pojęcia ruchu została oparta w dużym stopniu na B. Morrison, *On Location. Aristotle's Concept of Place*, Clarendon Press, Oxford 2002.

w ruch, nie determinując przy tym jego przebiegu. Również z tego powodu ruch nie jest pojęciem jednoznacznym. Próba zrozumienia ruchu, która ujmuje *dýnamis* jako jego zasadę rządzącą, nie umożliwiła ścisłej prognozy jego przebiegu. Zrozumienie, czego jest w stanie dokonać dany byt, nie jest bowiem tożsame z wiedzą o tym, czego on dokona ani dlaczego jest w stanie tego dokonać. *Dýnamis* zatem rzadzi ruchem w tym sensie, że go rozpoczyna jako jego warunek wstępny i konieczny (poruszać się może tylko to, co ma moc, by się poruszyć), ale „jeszcze bardziej” ruchem rzadzi jego cel. Zresztą dla Arystotelesa pierwszeństwo *enérgeia* nad *dýnamis* jest oczywiste (*Met.* IX, 1049b 5–6⁴). Z pewnością bez *dýnamis* nie ma ani *kinēsis*, ani spoczynku, ale sama moc poruszania się stanowi przyczynę ruchu tylko w odniesieniu do przejścia *dýnamis* w *enérgeia*, gdyż to, co pozbawione *dýnamis*, nie może być-w-dziele. Ruch jest więc zarazem i aktywnością (samą w sobie), i przeniesieniem mocy do bycia-w-dziele. Czynniki poruszające, posiadając ontologiczne pierwszeństwo, jest-w-dziele jako cel, a jako taki już działa wewnątrz samego ruchu: celem ruchu jest bycie-w-dziele mocy poruszania, doprowadzanie *arché* ruchu do stanu spoczynku, a samego ruchu – do jego spełnienia. Dlatego bez wiedzy o naturalnych celach ruchów nie można zrozumieć, dlaczego ciała poruszają się tak, jak to widzimy.

Powodem pierwszeństwa *enérgeia* nad *dýnamis* jest dwoista natura samej możliwości. *Dýnamis* jest mocą przeciwieństw, ponieważ to, co może spowodować pewien ruch, może też stanowić przyczynę ruchu przeciwnego oraz ponieważ to, co może zapoczątkować ruch, ma również moc, by go powstrzymać. Dlatego coś poza samą możliwością rzadzi ruchem w formie celu: *dýnamis* ma swój cel w *entelécheia* (dosłownie: „bycie-w-celu”, „przebywać-w-spełnieniu”). Z tego samego powodu *dýnamis* jest z natury powołana do przejścia w stan aktywności, w którym ona sama odnajduje spoczynek w formie spełnienia. Zbudowany dom jest domem „aktywnym”, który już „działa” (funkcjonuje), gdyż „wykonuje” już swoje dzieło: jest przeto domem nadającym się do zamieszkania – jest domem, który osiągnął własny cel.

⁴ Tu i niżej odnośniki do wydania: W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1958.

Cel uruchamia moc poruszania się, podczas gdy ruch, ujęty jako moc bez celu, jest nieruchomy: nieustannej i przypadkowej ruchliwości nie sposób odróżnić od braku ruchu. Taki ruch do niczego nie może doprowadzić (a to – na poziomie etycznym i politycznym – równa się twierdzeniu, że nie prowadzi do dobrego życia). Sam w sobie ruch jest zatem bez celu (*ateleīs*): „odchudzanie się, uczenie się, przemierzanie drogi, budowanie – to wszystko jest ruchem i na pewno nie zawiera w sobie spełnienia. Nie można bowiem iść i zarazem dojść, budować i zbudować, stawać się i już być, być poruszonym i już przestać doznawać poruszenia”⁵ (*Met.* IX, 1048b 29–32).

1.3. Mechanicyzm zredukował różne formy ruchu postulowane przez fizykę Arystotelesowską do *motus localis*, który według Arystotelesa był ruchem najbardziej powszechnym i zawsze obecnym, ale nie jedynym (*Phys.* VIII, 260a 20–260b 4). Kartezjusz i inni przedstawiciele nauki mechanistycznej kpili wręcz z tradycyjnej definicji ruchu jako *actus entis in potentia prout in potentia*⁶. Zdaniem Heideggera niechęć ta jest wyrazem projektu dominacji ludzkiego rozumu nad ruchami wszystkich ciał naturalnych za pomocą sprowadzenia tych ruchów do policzalności, a bytu ciał do nagiej możliwości pozbawionej naturalnego celu wpisanej w naturę bytu i dającej się ukierunkować tak, by służyła interesowi ludzkości.

Począwszy od Galileusza tylko jeden rodzaj ruchu dominuje na scenie: *fóra*. Ale znaczenie *fóra* się zmieniło, ponieważ pojęcie miejsca (*tópos*), do którego *fóra* się odwołuje, znika przed pojęciem pozycji (*Setzung*) ciała w przestrzeni geometrycznie homogenicznej, dla której Grecy nie mieli

⁵ Jeśli nie zostało wskazane inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne w przekładzie moim – *I.D.*

⁶ Zob. List Kartezjusza do Mersenne’a nr LI (z 1635–1636) oraz nr LXXXVI (z 16 października 1639), w: R. Descartes, I. Beeckman, M. Mersenne, *Lettere 1619–1648*, a cura di G. Belgioioso, J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2015, s. 472–473, 934–935. Zob. również R. Descartes, *Principia philosophiae* I, art. XLIX; II, art. XXIV, w: tegoż, *Opere 1637–1649*, a cura di G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009, s. 1744–1745, 1792–1793; tenże, *Du Monde*, VII, w: tegoż, *Opere postume 1650–2009*, a cura di G. Belgioioso, I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009, s. 259–260.

nawet nazwy. Chodzi o matematyczny projekt natury w oparciu o homogeniczność przestrzeni. Jaki jest powód tego dziwnego projektu? Powód jest w tym, że natura musi stać się policzalna, jako że ta policzalność jest zasadą dominacji nad naturą⁷.

Ta martwa przestrzeń geometryczna, w której każdemu ciału w ruchu można przypisać dokładną pozycję, będącą produktem wreszcie oświeconego rozumu ludzkiego (nie sposób bowiem odnaleźć jej w naturze), jest uznana za najbardziej pożyteczną dla postępu i szczęścia rodzaju ludzkiego. To ona stanowi pierwszą przyczynę ruchu, gdyż, mówiąc słowami Kanta, „to, co następuje po czymś lub dzieje się, musi wedle pewnego prawidła [uniwersalnego – *I.D.*] następować po tym, co było zawarte w stanie poprzedzającym”⁸. To, co dla Arystotelesa uchodziło za przyczynę, utożsamia się teraz z efektem, podczas gdy przyczyną – która nie uruchamia ani nie określa celu, a stanowi jedynie obiektywny warunek każdego ruchu – są prawa natury reglamentujące możliwe ruchy ciał i, jeśli weźmiemy pod uwagę inne dające się obliczyć czynniki (takie jak siła, prędkość, pozycja wobec innych ciał), determinujące ich przebieg.

1.4. Dawny sposób myślenia o polityce stał się tym samym niemożliwy. Dla Arystotelesa polityka nie może zostać zredukowana do specyficznej formy przemieszczania się lub skazanego na niespełnienie konstruowania najbardziej pożytecznej i sprawiedliwej przestrzeni dla ruchów ciał ludzkich, ponieważ chodzi w niej o *praxis* w konkretnym, już istniejącym miejscu: o formę działania, egzemplaryczną mądrość praktyczną, wybór uczynku w ramach zmieniającej się i wyposażonej we własne zwyczaje i prawa wspólnoty. A cel *praxis* – dobre życie, *eupraxia* – już poprzedza wszelkie działanie polityczne i czyni je możliwym oraz czytelnym. Jeśli Arystoteles wychodzi z założenia, że politykę można zrozumieć, badając człowieka politycznego *in situ*

⁷ M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, trad. M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, s. 123–124.

⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 245; wydanie cytowane: *Krytyka czystego rozumu*, tom I, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 366; tłumaczenie nieco zmodyfikowane – *I.D.*

i *in actu*, podobnie jak analizę mądrości można rozpocząć, wychodząc od badania pięknego życia mędrca, takiego sposobu formułowania zagadnień etycznych i politycznych nie sposób praktykować w ramach semantyki mechanistycznej, dla której człowiek jest niepolitycznym ciałem bez naturalnego celu, ruszającym się zgodnie z prawami regulującymi *motus localis*, który z kolei odbywa się w abstrakcyjnej przestrzeni „natury”. W konsekwencji każdą ludzką aktywność da się sprowadzić do zmiany miejsca w policzalnej przestrzeni oraz do wyliczenia kwantum *dýnamis* potrzebnej do poruszania się po możliwych trajektoriach (które można przewidzieć dzięki znajomości praw natury lub praw rządzących danym społeczeństwem). W nowej nauce o polityce chodzić zatem będzie o zrozumienie powodów upolitycznienia (przekształcenia przestrzeni ze stanu natury w państwo), o ontologię niepolityczną, czystą, oddzieloną od miasta, na podstawie której można wyliczyć najbardziej pożyteczne sposoby zorganizowania ludzkich wspólnot oraz o racjonalizację już istniejącej przestrzeni, w której ciała, posiadające często sprzeczne interesy, mogłyby się poruszać w sposób najbardziej wydajny i pożyteczny zarówno dla samych siebie, jak i dla państwa. W sposób najbardziej zgodny z ich niepolityczną esencją pozbawioną spełnienia.

Jako że nowoczesna nauka sprowadza wszystkie ruchy do jednolitego *motus localis* – ruchu przemieszczenia się ciał w przestrzeni, który daje się przewidzieć właśnie dlatego, że nie posiada celu sam w sobie – nie sposób wydobyć z niej wiedzy o *praxis* i znajomości działania. To powoduje konieczność automatyzacji wspólnej przestrzeni życia, poddania jej anonimowym i uniwersalnym prawom; wymaga podjęcia próby normatywnego zarządzania populacją na podstawie kinetyki, a nie jak dawniej przez zachęcanie obywateli do cnotliwego życia i sprawiedliwej *praxis*. Zadaniem polityki będzie reglamentacja mocy i ruchu, a nie skłanianie rządzących i rządzonych do wzorowego zachowania. Skuteczność, a nie szczęście.

Społeczeństwo regularne, które władza polityczna ma urzeczywistnić za pomocą racjonalnych praw i zgodnej z naturą formy ustroju, umożliwiałoby ludzkim ciałom w ruchu przemieszczanie się bez kolizji (stałyby się one przewidywalne i nie budziły grozy w innych), umożliwiałoby życie w pokoju oraz pomnożenie ilości *dýnamis*. Nowa

kinetyka jest sama w sobie postępową i emancypacyjną. Dlatego w nowoczesnej myśli politycznej nie będzie chodziło o spełnienie, ale raczej o spełnienie będące jednocześnie byciem-w-ruchu, o utrzymywanie ciał w ruchu, w wolności, przy życiu. Jej pytania, które brzmieć będą: jak to urzeczywistnić? jaki kształt ma mieć taka przestrzeń? jakie ruchy mają być tam dozwolone?, same w sobie stanowią negację Arystotelesowskiej kinetyki, zgodnie z którą nie można zarazem iść i dojść. Sama bowiem reglamentacja ruchu jest ruchem wymagającym mocy, a w polityce chodzić będzie o władzę uruchamiania i zawieszenia tej reglamentacji: o władzę suwerenną, posiadającą moc wprowadzenia stanu wyjątkowego. Ruch jest środkiem do ruchu.

2.1. W celu zilustrowania zbyt abstrakcyjnego twierdzenia, wedle którego, zgodnie z nowoczesną semantyką, można iść i zarazem dojść, posłużę się szeroko badanym przykładem. Kantowska definicja oświecenia jako wyjścia (*Ausgang*) człowieka ze stanu niedojrzałości zakłada pojęcie ruchu. Samo oświecenie jest ruchem⁹, za pomocą którego ludzkość wychodzi z pewnego stanu niedojrzałości. Jednocześnie oświecenie jest też celem ruchu oświeceniowego. Oświecenie to iść i zarazem dojść. Właśnie z tego powodu oświecenie jest *novum* w historii, że jako pierwsze zdolne było zdefiniować samo siebie. Jak trafnie zaobserwował Foucault: „Czy *Aufklärung* nie była pierwszą epoką, która nazwała samą siebie i która, zamiast po prostu – zgodnie ze starym zwyczajem, starą tradycją – opisać siebie jako okres upadku lub dobrostanu, określa się na podstawie pewnego wydarzenia, wydarzenia *Aufklärung*, należącego do powszechnej historii myśli, rozumu, wiedzy, w której ona ma do odegrania pewną rolę?”¹⁰.

⁹ Zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, WUW, Warszawa 2010, s. xiii–xiv; L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual. Foundations of Modern Culture*, Yale University Press, New Haven–London 2004, s. 4; J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York 2001, s. v–vi; M. Fitzpatrick, *Introduction*, w: *The Enlightenment World*, ed. M. Fitzpatrick, P. Jones, C. Knellwolf, I. McCalman, Routledge, London–New York 2004, s. 81–86.

¹⁰ M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady w Collège de France 1982–1983*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2018, s. 34.

Ponieważ *Aufklärung* jest właśnie ruchem, Kant – mimo iż okropności rewolucji budziły w nim awersję – mógł dostrzec w wydarzeniach francuskich znak rozpowszechniania się ruchu oświeceniowego: idei, że człowiek, gdy wychodzi ze stanu niedojrzałości, przyznaje wszystkim ludziom prawo do autonomii i rozpoczyna budowę nowej, racjonalnej i sprawiedliwej przestrzeni politycznej. Również rewolucja jest środkiem do postulowanego celu, znajdującego się poza tym ruchem i będącego jego efektem dziejowym. To z kolei oznacza, że ludzie „próbują ustanowić ustrój, który z samej zasady unika wszelkiej wojny zaczepnej”¹¹.

To właśnie to – zmierzanie w stronę sytuacji, w której ludzie mogą ustanowić taki ustrój, który im odpowiada i który powstrzymuje wszelką wojnę o charakterze zaczepnym – to właśnie tę wolę oznacza, zdaniem Kanta, entuzjazm okazywany rewolucji. Wiemy zaś skądinąd, że te dwa elementy (polityczny ustrój wybierany przez ludzi według ich gustu i unikający wojny) są tożsame z samym procesem *Aufklärung*, a zatem to rewolucja przedłuża i wieńczy ów proces¹².

Oświecenie, rewolucja, emancypacja, ruchy niepodległościowe i państwowotwórcze, postęp – to pojęcia ruchu: wskazują na procesy, które już dzieją się w danym obszarze geo-filozoficznym¹³, napędzają je oraz definiują ich cele (pokój i wolność). Nie sposób jednak wyliczyć tych celów, posługując się mechanistyczną kinetyką: zostały one wydobyte z obserwacji historii i teraźniejszości.

2.2. Można ukazać te kategorie ruchu również z całkiem odmienną perspektywy. Niektórzy badacze myśli Kanta zwrócili uwagę na to, że pojęcie *Ausgang* (posiadające wyraźne zabarwienie polityczne) przedstawia zsekularyzowaną wersję biblijnego Exodusu¹⁴. Wyjście ze

¹¹ Tamże, s. 38.

¹² Tamże, s. 38–39.

¹³ O tej kategorii zob. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003.

¹⁴ Zob. J. Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, LIT Verlag, Münster 2004, s. 31 i nn.; H. Brunkhorst, *Vom Bundesgedanken zur Rechtsidee*, w: *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Hrsg. Forum für Philosophie, Bad Homburg

stanu niedojrzałości równa się przejęciu całkowitej odpowiedzialności za historię ludzkości oraz porzuceniu heteronomicznej władzy nad człowiekiem¹⁵. Exodus jest jednocześnie przejściem ze śmierci do życia¹⁶, oświeceniem (kategoria, zresztą, z rodowodem religijnym), rewolucją, emancypacją, wyzwoleniem i postępem. Ruch, który zakłada nowoczesna semantyka polityczna, jest zsekularyzowaną formą ruchu historii zbawienia (poddanego dehistoryzacji i alegoryzacji już przez teologów aleksandryjskich). Dlatego politykę należy rozumieć jako teologię polityczną: tym, co rozpoczyna ruch nowoczesnej semantyki i pragmatyki politycznej – ba, samej nowoczesnej epoki – jest język teologii.

Relacja między teologią a polityką nie jest bynajmniej jednokierunkowa. W swoich badaniach nad teologią polityczną starożytnych Żydów, w której decydującą rolę odgrywają pojęcia wyjścia i powrotu, Jan Assmann dotarł do przeciwstawnego stwierdzenia: pojęcia teologiczne są teologizowanymi pojęciami politycznymi¹⁷. Te antytetyczne interpretacje relacji zachodzącej między teologią a polityką można doprowadzić do prostej, adialektycznej formuły: królestwo jako forma polityczna jest zsekularyzowaną formą Królestwa Bożego; Królestwo Boże jest teologizowaną formą monarchii jako ustroju panującego w dawnym Izraelu. Dlatego, zdaniem Assmanna, należy odwrócić kierunek exodusu ku Egipcjowi, ku czasom poprzedzającym rozpowszechnienie się fałszywej religii: „grzech i zbawienie nie są tematami egipskimi”¹⁸. Nie powinny też być tematami politycznymi:

v. d. Höhe, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996, s. 85–98; H. Brunkhorst, *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens*, Junius, Hamburg 1990, s. 267 i nn.

¹⁵ „Aufklärung ist der Auszug aus der Hetero-nomie in die Auto-nomie” (H. Veldhuis, *Ein Versiegeltes Buch. Der Naturbegriff in der Theologie J.G. Hamanns*, übers. von Renate Drewes-Siebel, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1994, s. 354).

¹⁶ Zob. P.F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, przeł. P. Kaznowski, M. Koza, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2016, s. 322.

¹⁷ Zob. J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, C.H. Beck, München 2015.

¹⁸ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Carl Hanser, München 1998, s. 281.