

TEOLOGIA PRIMĂ

- DUMNEZEU
- SCRIPTURĂ
- HERMENEUTICĂ

Kevin J. Vanhoozer

Traducere de Dan Tomuleț

roua

Cuprins

Mulțumiri	5
Prefață	7
<i>Gânduri de început</i>	
1 Teologia primă	15
<i>Meditații într-o magazie de unelte postmodernă</i>	
Partea I Dumnezeu	
2 Își are Trinitatea locul într-o teologie a religiilor?	53
<i>Despre pescuitul în Rubicon și despre „identitatea“ lui Dumnezeu</i>	
3 Dragostea lui Dumnezeu	87
<i>Locul, sensul și funcția ei în teologia sistematică</i>	
4 Chemare eficace sau efect causal?	121
<i>Convocare, suveranitate și har în exces</i>	
Partea a II-a Scriptura	
5 Mărețele acte de vorbire ale lui Dumnezeu	161
<i>Doctrina Scripturii în ziua de azi</i>	
6 De la actele de vorbire la actele de Scriptură	205
<i>Legământul discursului și discursul legământului</i>	
Partea a III-a Hermeneutica	
7 Duhul înțelegerii	265
<i>Revelația specială și hermeneutica generală</i>	

8	Cititorul la fântână <i>Meditații la Ioan 4</i>	303
9	Hermeneutica mărturiei la persoana întâi <i>Ioan 21:20-24 și moartea autorului</i>	331
10	Străpungerea corporală, simțul natural și sarcina interpretării teologice <i>Omilie hermeneutică despre Ioan 19:34</i>	355
11	Lumea pusă bine în scenă? <i>Teologie, cultură și hermeneutică</i>	401
12	Procese intentate adevărului <i>Misiune, martiriu și gnoseologia crucii</i>	437
	Indice de nume	487

1

Teologia primă

Meditații într-o magazie de unelte postmodernă

Cei care vor să aibă succes, comenta Aristotel, după cum bine se știe, trebuie să pună întrebările preliminare corecte. Care este, așadar, întrebarea preliminară corectă, atunci când este vorba despre teologie și despre metoda teologiei? Mai exact, ar trebui teologia să înceapă cu Dumnezeu sau cu Cuvântul lui Dumnezeu? Este, oare, posibil să începi cu unul sau cu celălalt?

Mulți teologi moderni au alocat o cantitate considerabilă de energie prolegomenelor, lucrurilor care trebuie afirmate înainte ca cineva să poată trece la teologia propriu-zisă. Pentru ei, faptul că întrebarea preliminară corectă se referea la prolegomene este un fapt evident. La urma urmei, succesul științei moderne pare să decurgă din scrupulozitatea cu care aceasta urmează metoda științifică.¹ Datorită refluxului modernității însă, alți gânditori au dat curs tendinței de a răspunde interogației aristotelice într-un mod oarecum diferit. Așadar, dacă dorim să facem progrese în teologie, putem, oare, să începem direct discuția despre Dumnezeu sau există lucruri pe care trebuie să le afirmăm sau să le facem, mai întâi? Mai exact, ce vine în primul rând: doctrina despre Dumnezeu sau doctrina despre Scriptură? Pe de o parte,

¹ Sugestia mea nu este aceea că teologii moderni trebuie să facă uz de metoda științifică, ci doar aceea că trebuie să caute un lucru analog, pe potrivă teologiei. Pentru teologii sistematici, aceasta înseamnă adesea adoptarea unei scheme conceptuale (de ex., existențialismul, filosofia procesuală) ale cărei categorii să poată fi folosite pentru determinarea sensului Scripturii sau al experienței umane (vezi David Tracy, „Theological Method”, în *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, Peter C. Hodgson și Robert H. King [ed.], ed. a 2-a, Fortress, Philadelphia, 1985, p. 35-60). În cazul studiilor biblice, abordarea științifică este reprezentată de diverse metode „critice“.

dacă începem cu Dumnezeu, se ridică întrebarea: De unde-l cunoaștem pe Dumnezeu?; tot așa cum, dacă începem cu Scriptura, se ridică întrebarea: De ce textul *acesta*, și nu altul? Pe de altă parte, cu greu se poate vorbi despre Dumnezeu, fără a se face apel la Biblie, tot așa cum este greu să considerăm Biblia Scriptură, fără să facem apel la Dumnezeu.

Aceasta este cu precizie dilema aparentă care face din Dumnezeu, Scriptură și hermeneutică una și aceeași problemă. Totuși, din această dilemă se ivește o nouă posibilitate de a face teologie dincolo de prolegomene, o modalitate de a vorbi despre Dumnezeu, care permite tematicii teologice să influențeze metoda teologică. Am numit această abordare alternativă *teologie primă*.

Filosofia primă

Filosofia primă în premodernitate: metafizica

Aristotel știa care este întrebarea preliminară corectă. Este întrebarea referitoare la „principiile prime“, întrebarea privitoare la realitatea ultimă: metafizica. Majoritatea filosofilor antici greci au fost de acord cu el. Astfel, unii au susținut că „totul este apă“; alții au sugerat că „totul este aer“ sau că „totul este foc“. În ce-l privește pe Aristotel însă, el a argumentat că totul este „ființă“. Îi datorăm multe dintre categoriile pe care le mai folosim încă și astăzi, atunci când gândim despre lucruri, cum ar fi: substanță, esență sau existență.

Determinarea naturii realității a fost, așadar, problema pe care lumea antică a considerat-o cea mai importantă; a fost „filosofia ei primă“. Se pot înțelege o mulțime de lucruri despre o anumită epocă, dacă i se identifică filosofia primă. Într-adevăr, una dintre modalitățile mai puțin sofisticate de a face distincție între epocile premodernă, modernă și postmodernă este tocmai apelul la ceea ce fiecare dintre ele a considerat că ar fi filosofia ei primă. Aceste revoluții la nivelul filosofiei prime se fac simțite mult dincolo de limitele filosofiei propriu-zise. Ele reverberează în lumea academică și în societate, iar în cele din urmă, se fac simțite și în Biserică.

Așadar, date fiind statura și influența lui Aristotel în secolele al XII-lea și al XIII-lea, nu este de mirare că mulți teologi medievali au avut tendința de a considera metafizica – sau, în cazul lor, întrebarea referitoare la „ființa“ lui Dumnezeu – drept filosofie primă.¹ Cu sigu-

¹ Poziția aceasta, desigur, reprezintă o generalizare. Se poate, de asemenea, pleda

ranță, Scriptura a fost o sursă importantă, chiar decisivă pentru teologie, însă nu a fost și singura. Unii teologi, cum a fost Toma din Aquino, credeau că se putea obține o anumită cunoaștere despre esența și existența lui Dumnezeu (despre natura ființei lui Dumnezeu) numai prin rațiune.

Filosofia primă a modernității: gnoseologia

Odată cu sosirea modernității și a iluminismului, toate lucrurile s-au schimbat. În epoca rațiunii, problema cea mai arzătoare a fost natura și posibilitatea cunoașterii. Cum pot să cunosc? Cum pot arăta că convingerea mea este mai mult decât o simplă opinie? Într-un mediu atât de critic, ceea ce contează nu mai este atât de mult întrebarea preliminară corectă, cât *procedurile* corecte. Această schimbare a priorităților filosofice poate fi observată în titlul complet al lucrării clasice a lui René Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, o lucrare care reprezintă pentru mulți exemplul prin excelență al căutărilor moderne după fundamentele cunoașterii.¹ Ceea ce justifică pretențiile de cunoaștere ale cuiva nu mai este apelul la sursele cu autoritate, ci mai degrabă o descriere a modului în care informația obținută a fost procesată. Din această perspectivă, succesul științelor naturale este paradigmatic, iar metoda științifică a ajuns să fie invidiată de celelalte discipline. Pentru moderni, ceea ce contează este posibilitatea de a-ți justifica opiniile. Începând din momentul respectiv, metoda a devenit mai importantă decât subiectul, iar gnoseologia a devenit mai importantă decât metafizica. Van Harvey, în *The Historian and the Believer*, vorbește de pe pozițiile modernității, atunci când afirmă că este efectiv *imoral* să crezi ceva, dacă nu se întemeiază pe dovezi suficiente.²

cu succes și în favoarea priorității limbajului și a logicii în teologia medievală. De exemplu, T. F. Torrance atrage atenția asupra „pasiunii științifice” – a iubirii pentru disciplină analitică și rigoare – care caracterizează o mare parte a teologiei medievale (vezi Torrance, *Theological Science*, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 56). Totuși, scopul unor astfel de analize era acela de a dobândi cunoașterea realității divine. Transformarea criticistă introdusă de Kant – tipică pentru modernitate, în timpul căreia este problematizată cunoașterea lucrurilor în sine – nu a fost la fel de acut sesizată de teologii medievali.

¹ Vezi J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

² Van Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, Macmillan, N.Y., 1966.

Harvey se referea cu precădere la istorici, însă aceeași cerință se aplica și exegeților sau teologilor, sau oricui altcuiva, în perioada modernă. Iată de ce, după aproximativ două sute de ani, mulți din lumea academică sunt cufundați încă până la genunchi în interogațiile „critice“ referitoare la adevărul Bibliei. Cercetătorii Bibliei care fac parte din așa-numitul „Seminar al lui Isus“, de exemplu, se bazează pe o oarecare metodă științifică, pentru a distinge între Isus cel adevărat, reconstruit cu ajutorul mijloacelor critice, și Isus cel prezent în mărturia apostolică. Cercetătorii aceștia își pun încrederea mai degrabă în metoda lor critică, decât în sensul clar al textului. Prin urmare, ceea ce ei pretind că știu despre Isus este în pofida Bibliei în aceeași măsură în care este și *din pricina* ei. Din perspectiva mea însă, ceea ce ei cunosc despre Isus reprezintă *mai puțin*, nu mai mult, decât știu cei care cred mărturia biblică. Pretinzându-se înțelepți, au ajuns niște sceptici. Unul dintre atacurile cele mai timpurii și mai eficiente la adresa prestigiului criticii biblice a fost, foarte interesant, cel lansat de C. S. Lewis.

Magazia de unelte a lui C.S. Lewis și critica modernității

Lucrarea lui C. S. Lewis, „Meditation in a Toolshed“, este unul dintre articolele scurte pe care le-a scris pentru ziarul local, *Coventry Evening Telegraph*, în iulie 1945. Articolul este, în esență, o scurtă parabolă, în care C. S. Lewis evocă o experiență simplă – faptul de a fi intrat într-o magazie de unelte întunecată – după care îi explică semnificația. Totuși, asemenea povestirilor schimbătoare de lume ale lui Isus, scurta narațiune scrisă de C. S. Lewis este folosită pentru a răsturna mesele schimbătorilor de cunoaștere din templul modernității.

Episodul este ușor de redat. Un om (C. S. Lewis) intră într-o magazie de unelte. Ușa se închide în urma lui. Înăuntru este foarte întuneric, cu excepția unei singure raze de lumină. La început, omul privește la raza de lumină și nu vede decât firișoarele de praf care plutesc în ea. Apoi, pășește în lumină. Imediat, întreaga prveliște anterioară se spulberă. Nu mai vede nici magazia de unelte și nici raza de lumină, ci frunzele verzi care freamătă pe crengile unui copac din exterior, iar dincolo de ele, soarele, încadrat de ruptura neregulată din partea superioară a ușii.

O povestire simplă, dar ce poate, oare, să însemne și în ce constă semnificația ei? Parabola, împreună cu meditația lui C. S. Lewis, nu se referă la nimic altceva decât la natura cunoașterii (gnoseologie), iar semnificația ei constă în distincția pe care C. S. Lewis o face între a

privi *la ceva* și a privi *de-a lungul a ceva*. C. S. Lewis afirmă că, în lumea modernă, întregul prestigiu aparține celor care privesc *la* lucruri, adică celor care se țin la un pas depărtare de experiența căreia îi aplică tehnicile lor critice. A privi *la* lucruri înseamnă a le contempla într-o manieră imparțială și dezinteresată, într-un cuvânt, într-o manieră *detașată*. Aceasta a fost și soarta Bibliei, în vremurile moderne. În majoritatea cazurilor, cercetătorii Bibliei au privit *la* Biblie, la întrebările referitoare la autorul ei, la compoziția sau autenticitatea ei istorică, în loc să privească *de-a lungul* ei.

Ei bine, de ce nu? Dacă modernitatea este epoca teoretică *par excellence*, un discurs de proporții asupra metodei, și dacă gnoseologia domnește efectiv fără rival în calitate de filosofie primă, de ce să nu înceapă teologia cu un studiu critic al Bibliei? În ce mă privește, consider că există cel puțin două motive pentru care lucrul acesta n-ar trebui să se întâmple. Mai întâi, pentru că o astfel de abordare conduce la o „mare despărțire“, un divorț dureros între lumea academică și Biserică, între modalitățile științifice și cele devoționale de lecturare a Bibliei și, totodată, între rațiune și credință.

În al doilea rând, pentru că abordarea critică promite cunoaștere, însă nu reușește să o și ofere. Ceea ce obținem, în schimb, este un substitut prescurtat și scurt-circuitat al cunoașterii. Imaginați-vă, dacă vreți, ce am fi putut cunoaște, dacă, aflându-ne în magazia de unelte, am acorda „privirii la“ statutul de filosofie primă. În cazul acesta, „adevărata“ poveste a razei de lumină – „metanarațiunea“ – ar fi că ea se compune în întregime din fire de praf. Orice revelație suplimentară ar fi fost depreciată de către această perspectivă autorizată, adică de informația pe care am putea-o obține despre lumină, privind *la* ea. În cuvintele lui C. S. Lewis: „Oamenii care privesc *la* lucruri au fost întotdeauna favorizați; oamenii care privesc *de-a lungul* lucrurilor au fost, pur și simplu, terorizați.“¹ Astfel, a *privi la* cade în capcana ispitei care pândește gândirea modernă, anume convingerea că teoriile noastre văd tot ceea ce este de văzut și cunosc tot ceea ce este de cunoscut. Termenul de specialitate care desemnează acest gen de ispită este *reducționism*; termenul teologic este *mândrie*.²

¹ C. S. Lewis, „Meditation in a Toolshed“, în *God in the Dock*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1970, p.213.

² Reducționismul este tendința de a gândi în termenii unor explicații de genul „totul sau nimic“. De exemplu, mintea nu este „nimic altceva decât“ materie cenușie în mișcare; dragostea nu este „nimic altceva decât“ un reflex al psihologiei evo-

În altă parte, C. S. Lewis discută despre distincția dintre cele două moduri de a privi, în termenii contrastului dintre a vedea și a gusta. „Vederea“ reprezintă cunoașterea teoretică, cunoașterea obținută prin respectarea anumitor proceduri metodologice. „Gustul“, în schimb, reprezintă cunoașterea la care se ajunge prin intermediul experienței personale, cunoașterea obținută prin intermediul experienței nemijlocite.¹ Ar fi o mare greșeală dacă toate cazurile cunoașterii de ultimul gen ar fi reduse la instanțe ale cunoașterii din prima categorie. Semnificația faptului de a-ți cunoaște un prieten sau, probabil, propriul copil, nu poate fi redusă la informația întrezărită prin intermediul diverselor metode de analiză. Dată fiind metafora razei de lumină, așadar, C. S. Lewis ar putea probabil să reformuleze întrebarea mea de la început în felul următor: se aseamănă cunoașterea de Dumnezeu mai degrabă cu *vederea* sau cu *gustarea*? Cu alte cuvinte, ar trebui ca teologia să înceapă cu o cunoaștere propozițională abstractă sau cu o cunoaștere personală concretă?

Ne vom întoarce la această întrebare la momentul potrivit. Înainte de a face lucrul acesta însă, trebuie să investigăm destinul filosofiei prime în epoca postmodernă.

Magazia de unelte postmodernă și critica modernității

Într-o anumită măsură, gnoseologia de genul „privirii la“, împreună cu țelul cunoașterii teoretice comprehensive, continuă să se bucure de prestigiul aferent filosofiei prime, cel puțin în anumite cercuri ale lumii academice. În general însă, criticii și filosofii postmoderni au aruncat în aer mitul „ochiului inocent“. Modalitățile noastre presupus neutre și dezinteresate de a privi lucrurile – pe Dumnezeu, lumea și pe noi înșine – nu sunt de fapt neutre, ci sunt părtinitoare, interesate și cu încărcătură politică. Jacques Derrida afirmă că metafizica, disciplină care pretinde că reprezintă o descriere autentică a realității ultime, nu este de fapt decât o proiecție a modului în care privesc lumea învățații de culoare albă și de gen masculin din Occident; este o „mitologie albă“. Astfel, ceea ce se petrece în magazia de unelte postmodernă nu este o asamblare a lucrurilor, ci o *dezmembrare* a acestora. Mai exact, sistemele de convingeri sunt deconstruite. Deconstructivistul, asemenea unui băiețel curios care dezassemblează

lutive. Reducționismul (o poftă a minții?) este o ispită teoretică preeminentă.

¹ Cuvântul *teorie* derivă din verbul grec *theoreo*, „a privi“. Teoriile, așadar, ne vorbesc despre lucrurile pe care le privim, ca să zic așa, cu ochiul minții.

lucrurile pentru a vedea cum funcționează, desface concepții despre lume, pentru a expune mecanismele lor interioare și trucerile lor retorice. Ceea ce postmodernul descoperă în spatele diverselor concepții despre lume sunt interese politice și pârgii ale puterii. Pentru acești postmoderni care nu creditează cunoașterea, filosofia nu este despre adevăr, ci despre putere, retorică și ideologie.

Critica postmodernă a teoriilor moderne ale cunoașterii obiective nu înseamnă, totuși, sfârșitul filosofiei. De fapt, una dintre cele mai fertile modalități de înțelegere a postmodernității constă în identificarea lucrurilor de care postmodernii se interesează cel mai mult și a modurilor în care își urmăresc scopurile. Așadar, care este filosofia primă a postmodernilor? Deși niciun câștigător nu s-a detașat cu claritate încă, pare, totuși, să existe trei candidați plauzibili.

Limba, ca filosofie primă: „Nu există nimic în afara textului“

Primul candidat este limba. „Totul este limbă.“ De fapt, nu cunosc niciun postmodern care să fi afirmat lucrul acesta (sună prea universal și prea metafizic). El nu reprezintă, totuși, o aproximare inițială defectuoasă a modului în care gândesc majoritatea postmodernilor. Derrida implică și el ceva asemănător, cred, atunci când afirmă că: „Nu există nimic în afara textului.“¹ Ceea ce Derrida vrea să spună, cred, este că nu avem un acces non-lingvistic la modul în care lucrurile există cu adevărat. În mod necesar, vorbim și gândim despre lucruri pe temeiul unei anumite limbi, iar limba aceasta este (pentru Derrida), în mare parte, o chestiune de convenție socială arbitrară. Cuvintele noastre nu sunt legate efectiv de lumea reală. Dimpotrivă, ele își obțin sensurile nu prin referința la lucruri, ci prin felul în care *diferă* de alte cuvinte. Pentru Derrida, limba este un sistem de diferențe, o structură de distincții și conexiuni, pe care o societate de vorbitori îl *impune* experienței umane. Nu putem nici măcar începe să gândim despre lucruri, fie ele concrete sau abstracte, fără participarea limbii. Urmează, așadar, că tot ceea ce gândim este întotdeauna și în prealabil făcut de sistemul limbii pe care o folosim.

Așadar, limba este filosofia primă, pentru că nu există niciun lucru care să o preceadă și care să fie la fel de fundamental. „Nu există nimic în afara textului.“ Este important să nu răstălmăcim și să nu caricaturizăm această afirmație. Derrida nu afirmă că mingile de baseball,

¹ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, p. 158.

librăriile și hamburgerii nu există, ci afirmă doar că ceea ce știm noi despre aceste lucruri este condiționat cultural, adică construit lingvistic.

În magazia de unelte postmodernă, toate ferestrele sunt bătute în scânduri; nu există lumină, ci numai limba; iar limba aceasta nu mai reprezintă lumea și nu-i mai îngăduie lumii să pătrundă. Nimic din exteriorul magaziei de unelte a limbii nu pătrunde în ea intact; limba contaminează în aceeași măsură gândirea și experiența. Magazia cea veche poate avea ici-colo câteva crăpături în pereți, însă niciun fel de lumină naturală nu pătrunde în interiorul ei, pentru că bucățelele de sticlă mată – prisma limbii – interceptează orice rază. Nici chiar raza de lumină a lui C. S. Lewis nu se mai compune din lumină albă, ci din lumină deconstruită, din cioburile sparte ale spectrului cromatic. În magazia de unelte a postmodernității nimic nu mai este considerat un dat al naturii, ci toate lucrurile sunt, în schimb, „marcate“ de sistemul limbii în care experiența umană trăiește, se mișcă și își are ființa. În magazia de unelte postmodernă, trebuie să fim niște închinători la idoli care confundă imaginea distorsionată cu realitatea sau niște iconoclaști care pun fiecare imagine sub semnul întrebării.

Un cârcotaș postmodern s-ar distra, fără îndoială, de minune, scoțând la iveală faptul că termenul *prismă* derivă etimologic din verbul grec *prizo* – „a tăia cu fierăstrăul“ – o metaforă pe potriva felului în care orice lucru poate fi redus, prin segmentare, la semnele unui sistem arbitrar de semnificații. Limba, așadar, este candidatul de frunte la funcția de filosofie primă, în magazia de unelte postmodernă: „Am venit, am văzut, am deconstruit.“

Etica: dreptate pentru celălalt

Postmodernii sunt în mod tipic extrem de sensibili la nenumăratele feluri în care limba poate fi mânuită ca armă sau ca instrument al opresiunii sociale. Retorica înlocuiește logica. În prezent, este mai important să-i convingi pe oameni de adevăr, decât să poți demonstra adevărul. Retorica – arta folosirii limbii în vederea persuasiunii – devine astfel puntea către cel de-al doilea candidat al nostru la funcția de filosofie primă a postmodernității: etica.

Propunerea ca etica să slujească de filosofie primă a postmodernității este, de obicei, asociată cu filosoful evreu Emmanuel Lévinas. Prin *etică*, Lévinas înțelege însă un lucru complet diferit de sistemul valorilor morale. Într-adevăr, pentru Lévinas, etica nu are nimic de-a face cu vreun sistem, oricare ar fi el. „Sistemele“ – de idei, de valori sau teo-

logice! – sunt, de fapt, cele pe care Lévinas le consideră responsabile de opresiune și care, prin urmare, sunt imorale. În timp ce sistemele teoretice iau gândirea captivă, etica îngăduie „celuilalt” să existe. În esență, etica are de-a face cu respectarea particularității celuilalt. Pentru Lévinas, așadar, lucrul prin excelență pe care nu trebuie să-l facem este acela de a încerca să-i „înțelegem” sau să-i explicăm teoretic pe Dumnezeu, lumea și pe ceilalți.

Lévinas numește încercarea teoretică de a stăpâni lumea „gândire greacă”, în mare măsură pentru că este tipică pentru tradiția noastră occidentală. În mod tradițional, filosofia a căutat să „cunoască” (să vadă, să înțeleagă, să teoretizeze) realitatea. În viziunea lui Lévinas, etica are misiunea de a se împotrivi tendinței sistemelor de limbaj și de gândire de a înghiți lucrurile (de a „totaliza”). Într-adevăr, etica abordează critic însăși filosofia, în măsura în care aceasta din urmă se asociază cu metafizica și gnoseologia, ambele fiind încercări de a reduce toate formele de alteritate la un „același”, adică la ceea ce sistemele noastre filosofice și politice clasifică drept „bun” și „adevărat”.

C.S. Lewis și Lévinas sunt de acord cel puțin asupra unui lucru, anume că modernitatea identifică în mod greșit cunoașterea cu un fel de „vedere”. A „vedea” sau a înțelege înseamnă a *apuca*, un gest în esență violent.¹ Dacă „apucăm” sau înțelegem ceva, atunci nu rămâne un „altul”. Altul este exact ceea ce *scapă* comprehensiunii noastre conceptuale. Ispita modernității, afirmă Lévinas, este aceea de a reduce realul la ceea ce putem „vedea” sau „apuca”. În cuvintele sale, „efortul gândirii învinge alteritatea lucrurilor și a oamenilor”.² Interesul lui este exact opusul interesului apostolului Pavel. Astfel, nu este vorba să „facem orice gând captiv”, ci de a „elibera orice gând captiv”. Pentru Lévinas, filosofia primă constă din pledoaria eticii în favoarea celuilalt, pentru ca acesta să nu fie redus la statutul unei simple părți dintr-un anumit sistem.³

¹ Pentru a folosi ilustrația lui Lévinas, filosofia este alchimia prin care alteritatea e transmutată în identitate (după Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 6).

² Emmanuel Lévinas, „Ethics as First Philosophy”, în *The Levinas Reader*, Seán Hand (ed.), Blackwell, Oxford, 1989, p. 79.

³ Pentru a-l respecta pe celălalt ca celălalt, celălalt nu trebuie redus la statutul de același-ca-încă-un-altul sau același-ca-mine.