* Plato, *Theaetetus*, 150a: “Maar de inwendige stem, die de God in mij laat horen, verbiedt me wel eens om met sommigen onder hen om te gaan. In andere gevallen laat ze het echter toe, en die komen er dan weer bovenop. Er is nog iets waardoor zij, die met me omgaan, gelijk zijn aan vrouwen in barensnood: ze hebben weeën, ze zijn vol zorg en kommer, dag en nacht, veel erger nog dan vrouwen. Welnu, die weeën vermag mijn kunst op te roepen en ook te bedaren. Zo is deze tweede groep [zij die naar Socrates terugkeren, de slechte voeding door hun omgang met anderen afzweren en ontdekken dat zij door zelfbevalling/zelfverlossing misgeboorten baren] eraan toe.”

* In de aloude, vroegste Griekse genealogie (vóór Zeus’ rijk) wordt verhaald dat de dochter van Pandora, Pyrrha, en de zoon van Prometheus, Deukalion, de enige overlevenden waren van de zondvloed. Om nieuwe mensen te maken, riep het orakel hen om ‘hun moeder met stenen te bekogelen’. Uit de aarden kluiten die Pyrrha over haar schouder naar de aarde wierp, werden de vrouwen geboren; uit de aarden kluiten die Deukalion over zijn schouder wierp, de mannen. De eerste man heette Hellen. Van de eerste zelfcreatie ‘vrouw’ wordt weinig vernomen.

1.1 xenia: bovenstatelijke Griekse vriendschap

Xenos betekent gast, gastvriend, vreemde en bij Plato, De Vreemdeling (deel 2). Oorspronkelijk is de xenos een god/in die via het vermogen tot antropomorfe metamorfose, op-de-wereld komt en de aarde bezoekt. In den vreemde te gast vermengen goden zich met stervelingen uit de ontmoeting halfgoden of halfslachtige wezens (deel 4) baren: niet minder halfslachtig dan de halfgod met naam Eros die Socrates in *Symposion* vermeldt.

Oudgriekse goden zijn niet zoals de Oud-Romeinse en/of de abrahamitisch goden bovenzinnelijk maar zij zijn bovenvormelijk. Bijgevolg is de/het vreemde immer potentiéél een god. Omgekeerd is in *Odysseia* de/het vreemde niet de/het absolute vreemde. Niet als mensgelijkende god noch als mens: ook de niet-goddelijke stof verandert, ‘dus’ moet materie een bemiddeld beginsel bezitten dat ontvankelijk is voor verandering (G *morfose*). Mits, is het bovenvormelijke alsdan een geheim van de materie? Gegeven dat Socrates* plus innerlijke godheid réiken: voorbij aan materie viá beider wederwaardige materie naar de dracht van de barende ziel die gedachten ontwikkelt bij de masculiene dragende, nadat deze door lichamelijke ontmoeting bezwangerd is geraakt. Socrates moraliseert de vrucht/gedachten: dat wat hij op-de-wereld voert is misgeboorte of waarheid, ♂ of ♀. Het waarachtige, met Socrates ‘dat wat leefbaar is’ en als ‘wijste man’ maar niet ontmoet, mag blijven: zo niet dan niet (anders dan goden, eens op-de-wereld gekomen, voor en door onvoorbepaald gastzijn aanwezigheid opeisen en wel op die plaats waar zij hun gastrecht opeisen; zoals Kant bezoekrecht; deel 3). Socrates’ queeste naar de (geboorte van) blijvende onveranderlijke waarheid, werpt via Plato dé traditie. Terug naar de mythe nu.

Eén der hoedanigheden van oppergod Zeus is *Xenios*, beschermer van reizenden. Zeus Xenios verplicht als hoogste of 1ste god de sterveling tot gastvrijheid. Hoewel ongeschreven is zijn wet of ethos on-voorwaardelijk aan elke sterveling opgelegd. De/het vreemde heeft récht op onmiddellijke gastvrijheid. Voor de uitgelezen gastgever is gastrecht deontologisch; gastrecht is geldig op basis van de ongeschreven wet van Zeus Xenios.

De ethos ‘ontvangst van de/het vreemde’ fundeert in het theoxenia. De gast ontvangt ván de gastgever het recht op gast–zijn (nu ‘brood en bed’). De ontvanger van de gast, de heer of vrouw des huizes, is niet de heer maar de knecht der gast: de gastgever is gevende partij en aan de/het vreemde het gastgeschenk verplicht.

Na de Atheense gouden eeuw (5de eeuw vC) is xenos, naast mythisch begrip, een belangrijke notie voor het politieke der Griekse familiegemeenschap. De sterfelijke (later ‘zoön politikon’) erkent de niet–goddelijke xenos interstatelijk als gastvriend (mits beiden afstammen van geworpen Hellen*; deel 4). De xenos, vreemde,

gastvriend en Vreemdeling bezoekt in een Helleense staat de vriend (G *philos;* mv *philoi*) die zijn bloedsbroeder: zijn inter-culturele inter-statelijk 'broer' van een andere Helleense stam (G *ethnos*). Als de xenos, als de gastvriend uit den vreemde in den vreemde is die xenos/gastvriend van zijn seculiere gastrecht verzekerd. Tússen xenoi is verre vriendschap verplicht. Net als Odysseus' ereplicht broeders tot elkaar verplicht, is gastvrijheid géén keuze.

In de Griekse 'xenia' grondt de relationele beweging van interstatelijke/broederlijke gastvriendschap in de xenos. Net als het theoxenia is het xenia een pact. Het is een vredespact waarbij vrede geen keuze is, maar plicht (deel 3). De gastvriendschap of het xenia is een beweging van hét politieke en dé beweging tussen stervelingen die én man én vrij burger zijn; het is dé beweging van het sociale 'tussen', tússen familie en vrienden. Het xenia verbindt een weefsel van betrekkingen tussen dé vreemde en hét vreemde tússen de vreemde (xenos of gastvriend) in den vreemde en de staat waar hij zijn gastvriend bezoekt. Die gastvriend is zijn vriend (G *philos*) én gastgever. Het generatieve pact voor en door particuliere zekerheid van vrede vereist edoch 'vrij burgerschap'.

Het xenia legt eisen op (deel 3): 1) de gastgever moet de gast respecteren; 2) moet de gast de gastgever respecteren; 3) beider wederkerigheid moet via het gastgeschenk wederwaardig worden gedemonstreerd. Via de gastgift (deel 2) van de gastgever, bij Plato/Socrates het gesprek, wordt de eer uitgedrukt te mogen ontvangen. De zorgplicht voor de gast die een vreemde staat bezoekt, impliceert het politieke van vrede en veiligheid. De xenos neemt via verblijf in den vreemde aan Hellens gemeenschap deel: het xenia borgt voor particuliére vrede.

Het politieke van het theoxenia daaraan vooraf is de zelf–gekozen vrede aller stervelingen (deel 1) met de goddelijke wet. Gehoorzaam aan dat ethos (de plicht en wet tot het géven van gastrecht) ontloopt de wraak der goden. Zelf–vrede (gehoorzaamheid) en zelf–wetgeving (hybris) staan in spanning, zoals Odysseus en god Poseidon & Zn. ervoeren. Het theoxenia legt alle wezens een plicht op die hun zekerheid biedt tegen de wraaklustigheid der goden die zelf, evenmin als alle sterfelijken niét aan het allerhoogste, het Lot (deel 5) kunnen ontlopen. Het xenia daarentegen verwijst naar veiligheid in oorlogstijd en mensstrijd (deel 3) via bovenstatelijk generatief vredespact tussen verschillende families die oorspronkelijk van dezelfde mens Hellen afkomstig zijn.

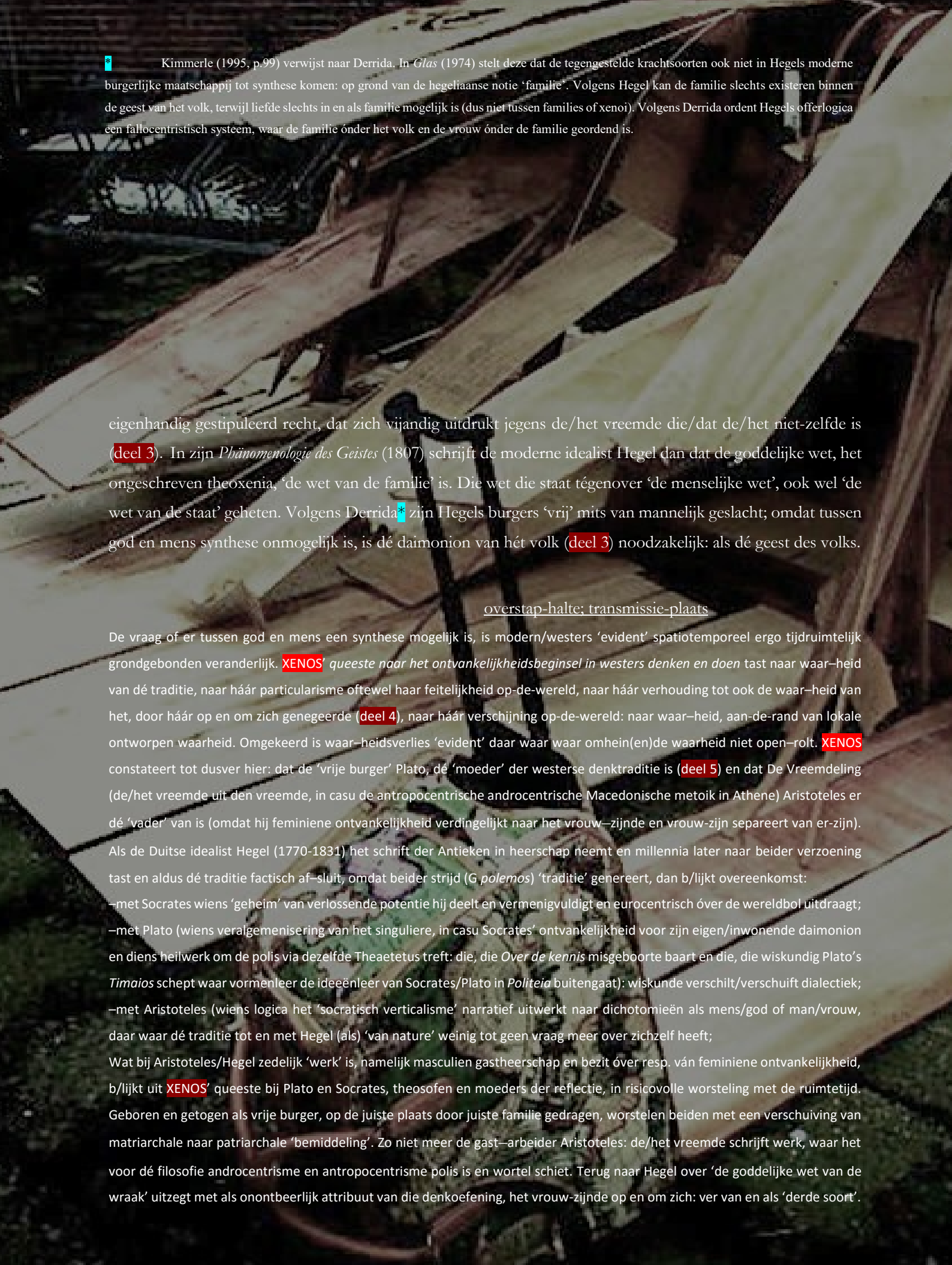
Elke Griekse stadstaat is nagenoeg permanent in staat van oorlog. Vrede is een bijzonderheid. Via een voor de vrije families en hun vrienden 'tussen' als het xenia, zijn zij verzekerde mogelijkheid van beweging en is de/het vreemde te ontvangen. De vrede, verzekerd door generatief voorgegeven pact (afstamming) dat geen der betrokkenen rechtens onderschreef, verplicht de vrije burger tot hoede en zorg (deel 3). Het generatieve

familiale xenia wisselt tussen de léden der staten vrede uit. Het politieke vredespact is een zedelijk gebruik en een gebruikswaar op de markt der tradities. De poleis zijn bijgevolg het xenia géén gesloten eenheden in tijden van oorlog (hun interne vijandschap wordt filosofisch artificieel gemáákt; deel 2), dus is 'vrede' nog geen ruilwaar zoals tussen de moderne soevereine staten (deel 3). De polis is geen objectieve totaliteit, maar een permeabiliteit: het wederkerige vredespact tussen xenoi uit Hellen en Helleense staten houdt permanent aan. Zelfs tot op het slagveld waar de gastvriendschap de bovenlaatste mogelijkheid biedt om aan de dood te ontkomen. Het politieke waardoor de xenos die op het slagveld aan sterven ontkomt, staat in spanning met Odysseus' heroïek en met dié wereldtoestand waarin de thuiskomstreis (G *nostos*; deel 1) op en om zich dé held schept of baart. Strijd, list en overwinning lijken in een heroïsche wereldtoestand een andere betekenis te bezetten dan een pact of contract dat, als 'polis', met 'verzekerde' zekerheid, de zelf–overwinning van thuiskomen (alsook buiten–gáán) 'uitsluit'.

Vergelijken we het aloude mythische heldendom met het vredespact 'tussen' xenoi of gastvrienden. De zwervende Odysseus uit den vreemde treft in den vreemde 20 jaar lang bij voortduur de/het vreemde van vrienden (deel 2) en niet-vrienden aan. Odysseus ontkomt níet aan de/het vreemde als zodanig, noch aan de/het vreemde ván de/het vreemde: omdat gods zoon Polyphemus de goddelijke en ongeschreven plicht tot gastrecht geven niet nakomt en diep schendt en Odysseus dát niet pikt, werpt de eenoog Odysseus het vreemde toe: de wraak van zijn goddelijke vader die de listige held aan het begin van zijn nostos hoogmoedig had gevadermoord (deel 2). Odysseus zegeviert óver het vreemde en vergeldt aangetroffen tekort met instemming der hoogste god Zeus in diens hoedanigheid Xenios: de eenogig zoon gods gaat immers de absoluut goddelijke wet te buiten (Odysseus wraakt tegelijkertijd het theoxenia van de broederschap der goden).

Het xenia legt het Helleens familiaal pact van zedelijke gastvriendschap tussen vrije burgermannen op. De verhouding vrij burgerschap en familie bijkans een pleonasme, leeft Odysseus in de natuurtoestand (deel 3), in een 'niet-burger wettelijke staat van zijn'. Ogenschijnlijk. Voor de in den vreemde dolende hoewel door godin Athene in haar metamorfosen huiswaarts geholpen Odysseus, geldt al handelend, negatief kantiaans besef dat 'recht' áls 'recht' (in dit geval gastrecht) in den vreemde 'verstaan' moet zijn (deel 2). Anders is 'er' geen vrede verzekerd. Die onverzekerde zekerheid lijkt de plot van *Odysseia*, en, Kimmerle's these inzake interculturaliteit.

Wat hij, Gadamers leerling, ontdekt is dat, zelf op-de-wereld buitengaande, een horizonversmelting met de/het vreemde een 'open' on/mogelijkheid blíjft. Anders dan kosmopolitisch wereldburgerrecht op grond



* Kimmerle (1995, p.99) verwijst naar Derrida. In *Glas* (1974) stelt deze dat de tegengestelde krachtsoorten ook niet in Hegels moderne burgerlijke maatschappij tot synthese komen: op grond van de hegeliaanse notie 'familie'. Volgens Hegel kan de familie slechts existeren binnen de geest van het volk, terwijl liefde slechts in en als familie mogelijk is (dus niet tussen families of xenoi). Volgens Derrida ordent Hegels offerlogica een fallocentristisch systeem, waar de familie ónder het volk en de vrouw ónder de familie geordend is.

eigenhandig gestipuleerd recht, dat zich vijandig uitdrukt jegens de/het vreemde die/dat de/het niet-zelfde is (deel 3). In zijn *Phänomenologie des Geistes* (1807) schrijft de moderne idealist Hegel dan dat de goddelijke wet, het ongeschreven theoxenia, 'de wet van de familie' is. Die wet die staat tégenover 'de menselijke wet', ook wel 'de wet van de staat' geheten. Volgens Derrida* zijn Hegels burgers 'vrij' mits van mannelijk geslacht; omdat tussen god en mens synthese onmogelijk is, is dé daimonion van hét volk (deel 3) noodzakelijk: als dé geest des volks.

overstap-halte; transmissie-plaats

De vraag of er tussen god en mens een synthese mogelijk is, is modern/westers 'evident' spatiotemporeel ergo tijdruimtelijk grondgebonden veranderlijk. XENOS' *queeste naar het ontvankelijkheidsbeginsel in westers denken en doen* tast naar waar–heid van dé traditie, naar háár particularisme oftewel haar feitelijkheid op-de-wereld, naar háár verhouding tot ook de waar–heid van het, door háár op en om zich genegeerde (deel 4), naar háár verschijning op-de-wereld: naar waar–heid, aan-de-rand van lokale ontworpen waarheid. Omgekeerd is waar–heidsverlies 'evident' daar waar waar omhein(en)de waarheid niet open–rolt. XENOS constateert tot dusver hier: dat de 'vrije burger' Plato, dé 'moeder' der westerse denktraditie is (deel 5) en dat De Vreemdeling (de/het vreemde uit den vreemde, in casu de antropocentrische androcentrische Macedonische metoik in Athene) Aristoteles er dé 'vader' van is (omdat hij feminiene ontvankelijkheid verdingelijkt naar het vrouw–zijnde en vrouw-zijn separeert van er-zijn). Als de Duitse idealist Hegel (1770-1831) het schrift der Antieken in heerschap neemt en millennia later naar beider verzoening tast en aldus dé traditie factisch af–sluit, omdat beider strijd (G *polemos*) 'traditie' genereert, dan b/lijkt overeenkomst:

–met Socrates wiens 'geheim' van verlossende potentie hij deelt en vermenigvuldigt en eurocentrisch óver de wereldbol uitdraagt;

–met Plato (wiens veralgemenisering van het singuliere, in casu Socrates' ontvankelijkheid voor zijn eigen/inwonende daimonion en diens heilwerk om de polis via dezelfde Theaetetus treft: die, die *Over de kennis* misgeboorte baart en die, die wiskundig Plato's *Timaios* schept waar vormenleer de ideeënleer van Socrates/Plato in *Politeia* buitengaat): wiskunde verschilt/verschuift dialectiek;

–met Aristoteles (wiens logica het 'socratisch verticalisme' narratief uitwerkt naar dichotomieën als mens/god of man/vrouw, daar waar dé traditie tot en met Hegel (als) 'van nature' weinig tot geen vraag meer over zichzelf heeft;

Wat bij Aristoteles/Hegel zedelijk 'werk' is, namelijk masculien gastheerschap en bezit óver resp. ván feminiene ontvankelijkheid, b/lijkt uit XENOS' queeste bij Plato en Socrates, theosofen en moeders der reflectie, in risicovolle worsteling met de ruimtetijd. Geboren en getogen als vrije burger, op de juiste plaats door juiste familie gedragen, worstelen beiden met een verschuiving van matriarchale naar patriarchale 'bemiddeling'. Zo niet meer de gast–arbeider Aristoteles: de/het vreemde schrijft werk, waar het voor dé filosofie androcentrisme en antropocentrisme polis is en wortel schiet. Terug naar Hegel over 'de goddelijke wet van de wraak' uitzegt met als onontbeerlijk attribuut van die denkoefening, het vrouw-zijnde op en om zich: ver van en als 'derde soort'.

[*] Benveniste (1975) meent dat Aristoteles de term 'oikos' bruuskeert. Hij acht de verenging van de betekenis 'gemeenschap' naar 'object van een cellaire familie' een der grootste fouten van de westerse filosofie.

[*] De vertaling van Kimmerle (cursief GVH) van een fragment uit de 'Phänomenologie' : "Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit (…) sein Bestehen gibt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen inneren Feind."

De Oudgriekse vrije burger/man staat volgens Hegel voor het volk, het recht van de polis en voor de zedelijke wereld. De vrouw is er gedwongen in de familie en in het huis[*] te blijven, alwaar dé onderaardse macht van de wraak wijlt (met XENOS de quantité négléable; deel 4). Volgens Hegel neemt de natuurlijke mythische wereld een ondergeschikte en steeds een wezenlijke plaats in bij de oude Grieken: "Doordat de gemeenschap haar bestaan zeker stelt door de totaliteit van de gelukzaligheid van de familie te verstoren, creëert zij door wat zij onderdrukt en wat tegelijk wezenlijk voor haar is, door de vrouwelijkheid als zodanig, haar innerlijke vijand"[*].

Ergo rijst vraag naar filosofische noties over dé vijand als vrouwelijkheid (deel 2,deel 5). Hegel heft de innerlijke vijand der gemeenschap (vrouwelijkheid) op door Plato's 'dusdanigheid' (deel 5) in dé familie binnen te voeren en hét vrouw naar 'moeder' ('dat wat geen indruk nalaat'; deel 5) te begrenzen en de zaak die ópgaat in de 1ste familie of kiem der zedelijkheid. Complementair aan dé man, gaat dié als 'zodanigheid' óp in de 2de familie (de institutie corporatie/het syssitia) welke hét zedelijkheidsverlies der burgermaatschappij compenseert.

de/het vreemde van de philos en het syssitia

Eén plicht der Griekse vrije burgerman, is de dagdagelijkse deelname aan de maaltijd met andere vrije burgers. Net als het xenia op interstatelijke schaal, dient de wet (G *ethos*) van het syssitia de staat van vrede en vice versa. De vrije burger is in en aan de eigen staat het sissitia verplicht: als vriend (G *philos*) der eigen staat. Het syssitia, de gebeurtenis van de beweging voor en door 'ontmoeten', is aan een locus verbonden. In een semi-openbare plaats in de stad delen vrije burgers de dagdagelijkse maaltijd. Hun gezamenlijk zijn in ruimte en tijd moet onderling een band smeden. Tijdruimtelijkheid doelstellend gestaag, is een beweeglijk 'tussen' als 'plaats' van ontmoeting voor en door de persoonsgebonden vastbepaalde gemeenschap, en, de/het onbepaald vreemde.

Is bij het interstatelijke xenia de gastgever verplicht de xenos gastmaal te bieden, dan is bij het statelijke syssitia de philos verplicht tot gift (deel 2) aan de leden van zijn onmiddellijke gemeenschap. Dé gemeenschap is de gast der vrije burger; de burger dient aan de gemeenschap gastrecht te geven. De gemeenschap is te gast: hij die haar hoedt zal door háár niet gewraakt worden. Plato deelt hét hoederecht in en als de polis toe aan de koningwijsgeer met kennis van en inzicht in het Goede. De koningwijsgeer staat tégenover de wraak der goden: de filosofisch échte mens dient zich met zielenheil te voeden (dé familie 'is': 's mans economie). Plato's dialogen schenken voedsel (gastmaal). Is voeding voor de geest bij Socrates verbonden aan de onmiddellijke ontmoeting (deel 0), dan denkt Plato de indruk van dié voeding naar een ideale staat en verder (deel 5). Rest 'er', aan 'ons'?

* In ‘niet-moderne’ particularismen zoals de Franse ex-kolonie Senegal vigeert het xenia nog steeds avant-la-lettre globaliserend en zoals Senghor claimt’, ‘nous sommes des Hellènes’. Voor de duur van vier maanden lang geniet de gast, familie en/of vriend van dé familie, volle zorg, aandacht, de beste voeding en mooiste kamer (waarvoor gezinsleden bij anderen buitengebracht worden: dé traditie kent géén privébezit toe) en, vrijheid. Nadien wordt het een meer pijnlijke verhouding die naar kantiaans gastrecht kantelt. Opdat het recht op gastvrijheid aanblijft, wordt elke vreemde bij die familie door de leden van de gemeenschap meermaals bezocht: hun bezoek is ongeschreven paspoort voor hün gift, in den vreemde.

* In Sparta werd niet-bijdrage zwaar gestraft: niet-bijdrage aan de lokale gemeenschap die als lid of deel de gehele Helleense gemeenschap representeert, leidt tot opberging oftewel verbanning. De burger verloor zijn burgerrecht en werd opgeborgen, dat wil zeggen naar de rand van de polis uitgewezen en zodanig aan het Lot overgedragen: onbemiddeld, burger- en stateloos, aan elke mogelijke wet overgeleverd, vogelvrij onbeschermd jegens goden, natuur en xenofobie. Deel 4 meent aan-de-rand van westers denken en doen dergelijke opbergingen te zien die historisch van naam veranderen: van nabootser, monstermens, ras, ‘dé vreemde’ tot bootvluchting etc.

Ja. In het christelijke ter communie gaan, klinkt het theoxenia en het syssitia ‘der gemeente’ na: de dagdagelijkse ontmoeting omwille van deelneming, met Plato participatie, aan de gemeenschap dient de vrede der gemeente: die van ‘de wereld der Kerk’. Kant (deel 2) parafraserend: bínnen de oikoumene (in enge zin: ‘wíj’; bij de oude Grieken: op-de-wereld, van beschaafd geslacht Hellen tot aan de barbaroi; deel 4) kan niet aan dé Helleense gemeenschap worden ontlopen. Vooraleer we verschuivingen in dé ‘gastvrijheid’ ontmoeten, resumeren we: het geseculariseerd theoxenia of xenia fundeert op wederzijdsheid; vrede blijkt een ‘tussen’ (een bovenstatelijk tússen en een bovenwettelijk vredespact tússen: ‘tussen’ families en vrienden des) dat op grond van wederzijdse plichten en rechten voor vrije burgers, aan hen tijdruimtelijk hun vrede gegarandeerd; appèl op natuurvoorzorg is afwezig. Daarentegen is in kosmopolitische/moderne/westerse gastvrijheid (dat wat Kant wereldburgerrecht of bezoekrecht noemt; deel 3) wederwaardige wederzijdsheid tot niet-vijandigheid gereduceerd en, ten faveure van redelijke vrede, wordt de sociale vrede (het xenia) die zelf-zekerheid belaagt er rabiaat (deel 3) ontdaan*. Zodanig is, ondanks wederwaardigheid van de differentia der diersoort mens (animal sociale; animal rationale) om ’s mens eidos van resp. telos ‘mens-zijn’ (deel 4;deel 5) moderne/westerse asymmetrie in het xenia ontstaan.

Is het moreel-politieke ethos voor Grieken tot doel, dan is de xenos zowel het doel als het middel van de menselijke vrede: de gastvriend is nagenoeg ‘cirkel en omtrek tegelijk’ (deel 2). Kant stelt op dat beeld van natuurrecht een wiskundige geografie vóór, plus, wezenlijk anders, kwantificering: de kogelvormigheid van het oppervlak der aarde werpt de oorzaak resp. het gevolg van áller onontkoombare inter–culturele ontmoeting. Kant regelt het recht van állen: niet–vijandig onthaal op-de-wereld vigeert als bezoek of wereldburgerrecht.

Terug naar het Oudgriekse stedelijke syssitia. Het verplichte, door en voor mannen dagelijks tezamen te nuttigen maal, heeft net als het xenia zedelijke handelen tot doel. Voorwaardelijk een vrije burger, is elk lid der staat verplicht om bij toerbeurt de vriendengift van een maal te verzorgen*. Omdat er meer burgerklassen dan vrije burgers zijn, is het ‘Standesgemäß’ elke ethnos mogelijk om, in overeenstemming met zijn middelen, zijn verplichte bijdrage aan de gemeenschap te leveren. Opdat de xenos in de staat die hij bezoekt daar aan de gemeenschap kan deelnemen, wordt die, op locatie, door zijn philos onder de hoede genomen. De philos neemt het gastrecht van de polis, het syssitia, voor rekening. De philos die het syssitia achterstallig blijft en zijn verplichting aan de gemeenschap laakt verliest de status van ‘vrij burger’. Zoals Socrates die, volgens Russell, zijn tragisch-heroïsche dood deels aan zijn gebrek aan gemeenschapszin dankte omdat hij geen sissitia betaalde.

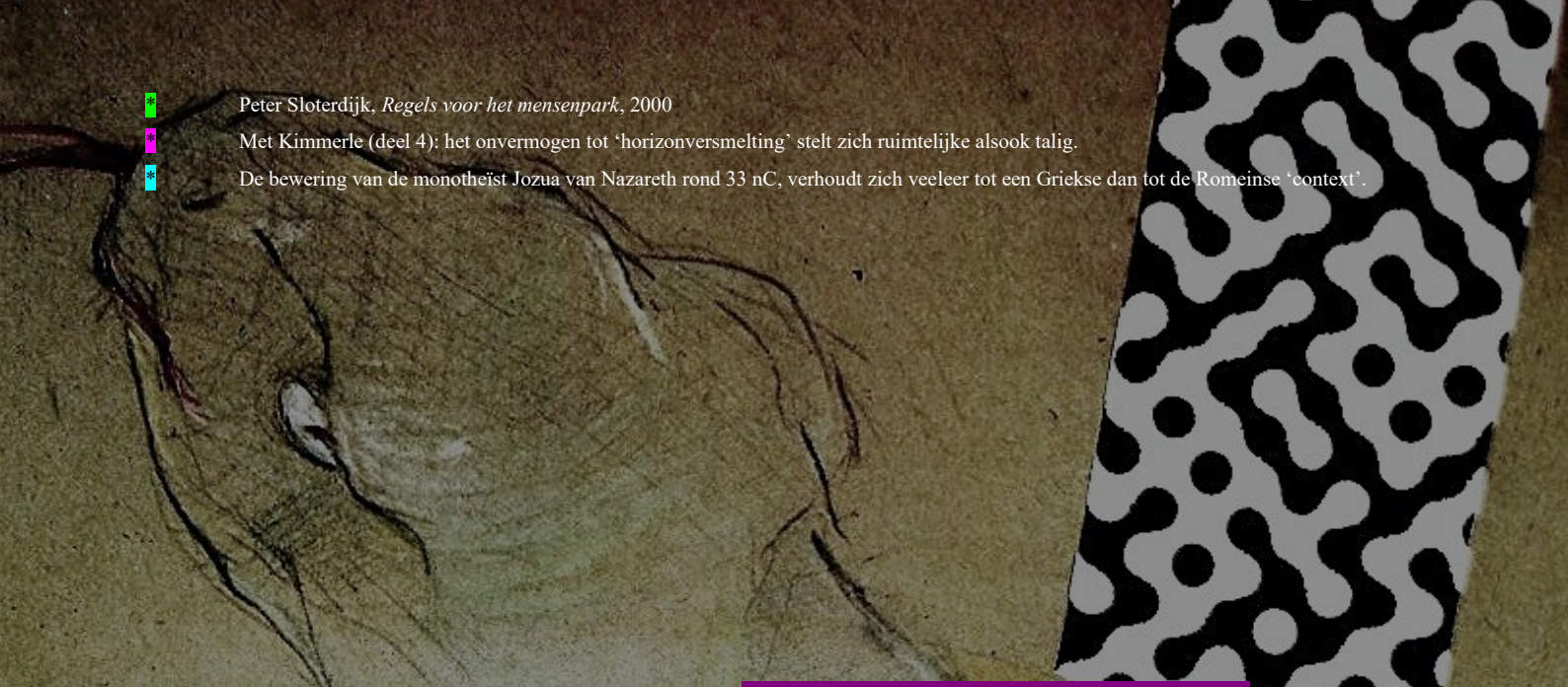
https://youtu.be/iImvEDz0178

2011, *Ragnarök*: nA lot eind-tijd (11-12-11), GVH

2011, *Bifrost* (expo 'Ragnarök'), Tilburg EU-NL, *papilionem*, GVH

2001, *Double Dutch: the ambiguity in and of paradigm shift/s*, krijt en potloodtekening, GVH

1990, *Cathedrale Uranus N'asUUr* (expo Stad aan de stroom), Antwerpen, *papilionem*, GVH



* Peter Sloterdijk, *Regels voor het mensenpark*, 2000

* Met Kimmerle (deel 4): het onvermogen tot 'horizonversmelting' stelt zich ruimtelijke alsook talig.

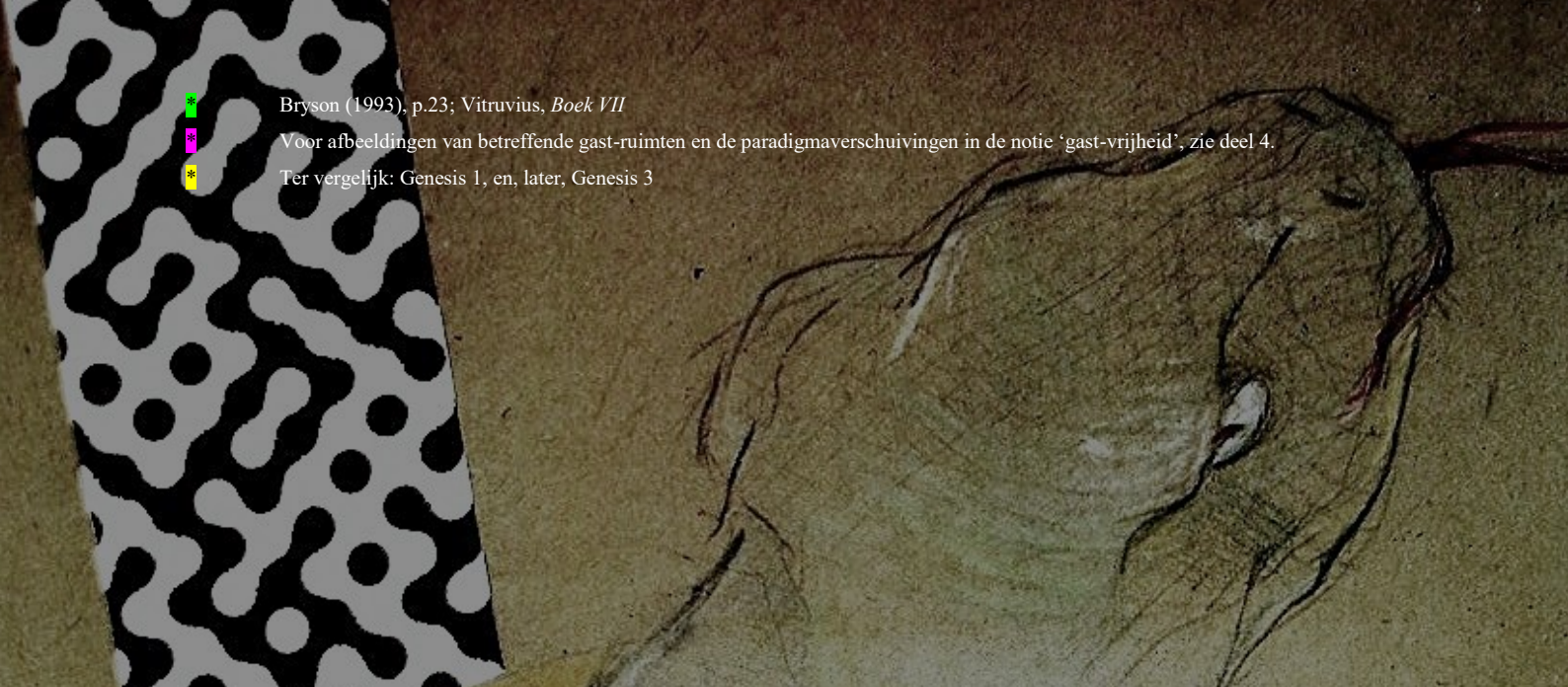
* De bewering van de monotheïst Jozua van Nazareth rond 33 nC, verhoudt zich veeleer tot een Griekse dan tot de Romeinse 'context'.

1.2 de xenia: privaat Romeins gastheerschap

De Romeinen die de Griekse wereld veroverden trachtten op velerlei wijze de Helleense cultuur na te bootsen: zonder hen zou die cultuur geheel aan de geschiedenis verloren zijn gegaan*. Want anders dan de Grieken waren de Romeinen ontvankelijk voor het vreemde in de taal (G *barbaroi*: zij die geen Griekse spreken; deel 4). Seneca merkt in zijn *Epistulae* aan vriend Lucilius evenwel op dat de Latijnse taal tekort schiet om de Griekse gedáchten tot uitdrukking te brengen: Plato's 'to ov' (L *ousia*) vertalen blijkt bijvoorbeeld het Latijns on-eigen. Tussen de Grieken en Romeinen is er meer on-eigen: de Romeinen bezitten geen gemeenschappelijke afkomst zoals de Hellenen (de nakomelingen van de 1ste mens Hellen) noch dier familiestamhoofden die alle politieke beginselen uitvaardigen (G *archè*; mv *archai*) maar een door het volk (G *demos*; L *populus*) gekozen bestuur.

Overeenkomstig onvertaalbaarheid* als 'to ov' stelt zich Romeinse ontvankelijkheid voor gastvrijheid. Het gastvrijheidsbeginsel waarin een seculier interstatelijk familiaal vredespact als het xenia, grondt op de Griekse genius locus van het theoxenia, ontbreekt bij de Romeinen. Die 'lokale' hoedanigheid stelt zich niet, omdat in de Romeinse religie die net als de Griekse polytheïstisch is, de goden een vermogen tot antropomorfe metamorfose ontberen. Het beginsel van gastvrijheid, de plicht om voor de/het vreemde ontvankelijk te zijn, verliest haar grond; dat goden en godinnen op-de-wereld verschijnen blijft* vreemd in en aan de Romeinse cultuur. Is de/het vreemde voor de Grieks-Helleense gastvrijheid een beweeglijk tússen, dan wordt gastvrijheid bij de Romeinen tot een dingelijke záák: hét xenia wordt tot de zaak van dé xenia; van interstatelijk en familiaal vredespact dat presentie (deel 2) noopt, wordt hét xenia tot schier oord in dé xenia; gastvrijheid wordt van presentie representatie; verplichte passieve ontvankelijkheid van een gastgever voor en door de/het vreemde is afwezig bij de Romeinen; domineert in Hellas de god als de gast de gastgever van wie dé gastvrijheid wordt geëist, dan domineert de Romeinse gastgever de gast: gastvrijheid objectiveert tot gestalte, tot gastheer–bezit.

Als we beide vergelijken, dan verschilt de interpretatie van 'de wereld waar wij wonen' (G *oikoumenè*) en die van de 'huis–wetten' (G *oikos–nomoi*): het Griekse paradigma 'plicht tot geven', is bij de Romeine dat van 'gunst verlenen'; het verkrijgen van asylum, abris en gastvrijheid verschuift naar de goddelijke menselijke wet; de ongeschreven plicht tot afhankelijkheid schrijven/tekenen de capricieuze menswetten (G *nomoi*) binnen; geldt het theoxenia de verplichting tot ontvankelijkheid voor de/het vreemde, dan kennen Romeinen vooral seculiere gastheerschappij (deel 3,deel 4). Gastvrijheid glijdt historisch verder naar een heerknechtverhouding



* Bryson (1993), p.23; Vitruvius, *Boek VII*

* Voor afbeeldingen van betreffende gast-ruimten en de paradigmaverschuivingen in de notie 'gast-vrijheid', zie deel 4.

* Ter vergelijk: Genesis 1, en, later, Genesis 3

weg tussen gast en geven. Het xenia en de xenia verhouden zich als oord en filosofisch woord huidig: het voor en door de/het vreemde onbepaalde vormt naar frontale representatie om. "Want toen de Grieken luxueuzer gingen leven (…) lieten ze vertrekken en voorraadkamers vullen met proviand, bestemd voor hun buitenlandse gasten die ze de eerste dag uitnodigden om te komen eten en de volgende kippen, eieren, groenten, vruchten en andere producten van het land stuurden. Daarom noemen kunstenaars afbeeldingen waarop dingen staan weergegeven die naar gasten worden gestuurd xenia"*, stelt Bryson die de Romeinse architect Vitruvius citeert.

Over de xenia der Romeinse gastvrijheid leest Bryson in Philostratus' *Imagines* (3de eeuw nC): de xenia is een vóórgegeven ruimte die gastvrijheid verbeeldt. Het belang van nabootsing (deel 0,deel 5) onderstrepend, waarschuwt Philostratus dat de levensechte effecten in die xenia een ónbelangrijk kenmerk der schilderkunst zijn: hun nabootsing geldt niet de materialisatie maar de ervaring. De erváring die de xenia bij de beschouwer of gast opwekken, zijn juist wel van belang. Via ekphrasis, een taalgenre waarin woorden beelden beschrijven, schetst hij de xenia van het preculturele type (*Xenia I*), tot aan het type van het verval van gastrecht (*Xenia II*)*.

Xenia I verdoezelt de menselijke inspanning. De afbeelding en het afgebeelde verdringen de arbeid; elke gedachte aan menselijke activiteit wordt voorkomen. De natuurproducten en de schildering verschijnen als zouden zij zonder arbeid en techniek zijn ontstaan. Philostratus' beschrijft de ceremonie van de gastvrijheid die in *Xenia I* de etenswaren geldt die een gast voor zichzelf kan klaarmaken. Die gift van 'gastvrijheid' is geen zorg maar een zaak. De xenos, in het gasthuishouden van de gastheer opgenomen, is een satelliethuishouding binnen diens gastwoning. De mogelijkheid tot wederzijdse wederwaardige maatschappelijke relatie, schort op. Via het symbolische voedselgeschenk of gastmaal van rauwe etenswaren, zijn zowel de gast als de gastheer afhankelijk van de natuur die de lokale zeden (deel 4) van het private thuis (G *oikos*) overstijgt. Aldus presenteert *Xenia I* het 'banket van de wereld' in een culturele harmonie met de/het vreemde. Nog* kent de wereld van overvloed geen hiërarchische scheidslijnen: iedereen hoort met evenveel recht op aarde t/huis te zijn en geniet de gelijke rechten over de rijkdommen van de wereld.

In *Xenia II* zijn de onafhankelijkheid en ontkenning van een systematische economie, arbeidsdeling en ruilhandel verdwenen. Het symmetrisch 'tussen', tússen gast en gastheer is verdoezeld. Sociale afstand komt steeds meer in zicht. De gulle natuur die symmetrische gastvrijheid tussen gast en gastheer mogelijk maakt, wordt door de management in de oikos verdrongen. De heer des huizes is diegene die alle extra's bezit, hijzélf

* Derrida (1998), p.34

** Heidegger (1954): "Die technè ist eine Weise des aletheuein. Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann." In *Xenia* I lijkt de gastvrijheid de natuur te ontbergen en 'hervorzubringen'. Aldus is de natuur de epistèmè en de technè van de gastvrijheid: "Das Entscheidende der technè liegt (...) keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in dem genannten Entbergen (…) Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die technè ein her-vor-bringen."

In *Xenia II* lijken de epistèmè en technè der gastvrijheid de individuen tevoorschijn te brengen. De individuen lijken aldus verschuldigd aan de gastvrijheid. In dat geval kan de waarheid (alètheia) van dé individuen niet zichzelf her-vor-bringen: gastheerschap vereist potentieel (dus niet noodzakelijk actueel) gastschap.

* Bryson (1993), p.30; ekphrasis> de toe-hoorder moet door visualering (G *energeia*; L *evidentia*) tot de toe-schouwer worden gemaakt.

* Voor de topologie (G *topos*: plaats; *logos* v *légo* 'ik zeg': studie/geest/woord) van 'westerse' gast-vrijheid, zie afbeeldingen deel 4.

is de spiegel der overvloed, en, simulacrum der natuur. Het gastgeschenk is geen natuursymbool maar een gift van de gastheer die hét voedsel als zijn eigendom stapelt. De hostipets of meester van de gast* laat voedsel niet meer tussen vreemden circuleren. Individuen worden niet opgenomen in gedeelde gastvrijheid maar de gasten worden in een technè van gastvrijheid, Heidegger parafraserend 'tevoorschijn gebracht': de technè* gastvrijheid brengt de gasten 'hervor'; zijzélf zijn 'het geheime'. Tegelijk verduistert *Xenia II* de waarheid in en van de natuur.

Terug naar Philostratus. *Imagines* grondt op ekphrasis (L *descriptio*), op taal die naar beelden spreekt*. Aangenomen wordt dat taal in staat is om een door een schilder gekopieerde 'oorspronkelijke scène', op te roepen en wel voor het gééstesoog van de schouwer van dat alsdan 'virtuele schilderij'. Omdat Philostratus de tékst van de xenia beschrijft en niét de afbeelding (die via die tekst moet worden opgeroepen), gaat Bryson te rade bij Plinius de Oude. In *Natuurlijke Historie* meldt Plinius dat er in de xenia via grenzen en/of drempels ontologische niveaus worden gescheiden. Er worden, aan beweeglijk 'tussen' voorbij, drempels aangebracht om de natuur en de architectuur, de natuur en de cultuur, de architectuur en het theater etc. te begrenzen. Táál wordt tot dé beweging doorheen de reeksen van in elkaar geschoven ruimtes. Bryson wijst naar drempels (tekens van een liminale of overgangfase) die de toeschouwer doen passagieren en wel tússen kunst en waarheid. In *Politeia* zal Plato afwijzen wat via Bryson uitgezegd, Philostratus en Plinius in de xenia met name benadrukken: taal kan niet van één werkelijkheidsniveau naar een ander overgaan (deel 2) want een woord dient eeneenduidigheid bezitten (Prodicus ontscherpt die these). Dat de grens tússen kunst en waarheid diffuus zou zijn, strijdt Plato strikt tegen. Die kunst die waarheid doet kantelen, dient uitgewezen te worden. Meer nog, in *Politeia* worden makers van taal die en beeld dat zich verwijdert van een hoger streven naar dé werkelijkheid buitengezet en naar Spartaans vóórbeeld aan de risicovolle gastvrijheid van de natuur 'vogelvrij' te gast gegeven.

Anders dan het theoxenia tussen godinnen en het xenia tussen xenoi en philoi is de xenia 'cartesiaans': de gast bedt in uitgebreidheid; gastvrijheid is belend tot vloer, plafond, muur, interieur. Door de verschuivende niveaus van de wereldsheid binnenin de xenia, blijft het xenia present edoch passief: de kunst doelt evenwel geen representatie maar presenteert dát 'tussen': verschuiving als zodanig. Daarentegen kantelt dé gastvrijheid wel van presentie naar representatie: de gast raakt aan gastzijn ondergeschikt en is geen noodzaak voor de xenia. De xenia overleven de afwezigheid van gasten in de gastwoning want de-heer-van-de-gast blijft voortbestaan: de hostipets is die gegoede eigenaar die heerschap (G *oikosnomoi*) bezit over zijn huis en gastwoning* (deel 4).

In late de middeleeuwen neemt het rooms-katholieke geloof de aard der Romeinse xenia over in het theologisch-filosofische ontwerp van de Algerijns-Romeinse Augustinus van Hippo (354-430). Schreef Augustinus *De civitate Dei* (412-426) in de roerige tijden die tot de val van het West-Romeinse Rijk (476) leidden, dan wint de idee van een door God-beheerst wereldbeeld aan aandacht ná de kruistochten (1096-1271). [En aan effect: voor en door háár theocratie (vG> *theos*: god; *kratia*: macht; kracht) is 'het Westen' dank verschuldigd aan reeksen van ontmoeting met Islamieten en wel vanwege hun hoogwaardige wiskunde.]

In *De civitate Dei* [*Over de stad/staat Gods*] neoplatoonse dualisme naar christendom buigend, interpreteert Augustinus het monotheïstisme van de God als hostipets of gastheer van de aardse staat (L *civitate terenna*), vóórstellend dat de sterfelijken in een tweestatenrijk leven: enerzijds zijn zij wereldbewoners die de aardse staat of het wereldlijke rijk dankzij Gods gastvrijheid mogen bewonen; anderzijds maken zij deel uit van Christus' gemeente, het rijk oftewel de stad/staat Gods (L *civitate Dei*).

Augustinus ontwerpt een ontotheologische, een theologisch-filosofische verbinding tussen beide [ontworpen] staten en stelt dat in het hinterland van Gods polis sterfelijken slechts reizigers zijn: tijdens onze korte tijd op-de-wereld zijn wij reizigers slechts onderweg naar het buitenwereldse eeuwige. Anders dan Plato's grotbewoner [hypothetisch Socrates] die tegen zijn wil in naar het hogere wordt geleid en het lot van de risicovolle thuiskomst te moeten ondergaan volgens Socrates/Plato (deel 3), beschikken wereldbewoners over een wil om naar het hogere te kunnen reiken. Naar de geest Gods ligt aan zijn creaturen 'doel' voor: hun telos is, als ware het een nostos, om in het tijdelijke op aarde naar het eeuwige te streven en terug te keren in het paradijs, alwaar zij die hun lijvende reis volbrengen, 'thuis' een veilig terug wacht. Want 'thuis' is aankomen in de 'buitenwereldse toestand' waar God de mens (Hebr. *Adam*) en diens hulp, Chavah/Heva/Eva (Hebr. *leven gevende*) van meet af aan buitensloot.

In de lijn van Augustinus van Hippo, kerkvader uit de hoogpatristiek (maar zelf autodidact) die het 'teken' denkt als iets dat direct kan worden geanalyseerd, als iets dat rechtstreeks belang krijgt voor en door de persoon als interpretator, ontwerpt de laatmiddeleeuwse politicus, architect en benedictijn Suger (1081-1151) 'tekens'. Theologisch-filosofische bemiddeld door de geschriften van Augustinus en Pseudo-Dionysius introduceert hij als abt van de abdij Saint-Denis, het bouwen-wonen-denken 'God is Licht'. [De hoogmoderne avant-garde architect Le Cobusier (1887-1965) duidt 'architectuur' idem als orchestratie van (de idea en eidos) 'licht'.] Wat aan die modernist vooraf Suger in 1122 na de Tweezwaardenstrijd op en uitbouwt naar 'onmiddellijk teken van God' groeit uit tot gearticuleerd heilplan dat de Italiaanse historicus Vasari vol afschuw 'gotiek' [van de Goten/barbaren afkomstig] noemt. De gotische kathedraal (vL> *cathedra*: zetel) rolt open (vL> evolutio) naar een teken dat Licht (ontotheologisch Christus' geest en/of bezieling) bemiddelt tussen Gods hemel en Gods aarde. Avant la lettre is de gotische kathedraal 'medium'.

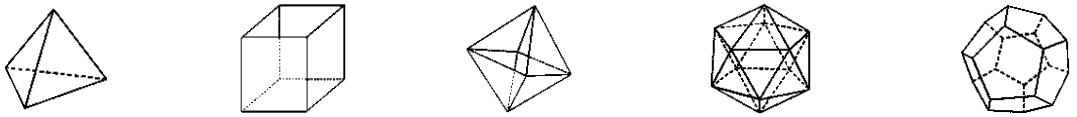
Letterlijk en figuurlijk een energetisch bouw-werk van theocratische informatie dat met haar aanwezigheid de horizon van stad en land bezet, zegt haar taalbeeld in beeldtaal uit over Plato's tweerijkenleer en als dé bijbel voor ongeletterden (F *Bible pour le peupl*e). Het katholieke (G *kat-holos*; *kat*: over; *holos*: alomvattend, universeel) concept van Gods gastheerschap wordt +_1000 jaar ná Augustinus door de protestant Maarten Luther geproblematiseerd en verliest, door 'sola scriptura', aan slagkracht.

1880, *De Poort van de Hel,* Musée des arts décoratifs, Paris, Auguste Rodin; 1881, *Le Poète, Dante aan de Poort van de Hel,* brons, August Rodin naar *De Goddelijke Komedie* de Florentijn, dichter, moraalfilosoof, politicus Dante Alleghieri (1265-1321). Dante, die strikte scheiding tussen wereldlijke en kerkelijke macht bepleitte, schreef *La Divina Commedia* tijdens zijn ballingschap: niet in de middeleeuwse lingua franca Latijn maar in het Italiaans. Het vroegrenaissancistische heilepos (1307-1321) verhaalt in de Aristotelische drie-actstructuur begin-midden-einde, over de grens tussen hemel en aarde Hel (I *Inferno*), Louteringsberg of Vagevuur (I *Purgatorio*) en Paradijs (I *Paradiso*). Rodins beeld van *Le Poète* Dante die, naakt en peinzend, de poort der hel voor zich uitziet, werd tot *Le Penseur*. Losgerukt van zijn context wordt het beeld geëxposeerd voor het Panthéon (1906; crypte voor grote Franse mannen; oorspr. als kerk voor beschermheilige St. Geneviève bedoeld) en tot socialistisch symbool.

Politieke kracht naakt, zuiver, niets-verhullend afbeelden, heeft geschiedenis. N.a.v. de 2de Franse Revolutie in 1830, schildert Eugène Delacroix hét symbool van Frankrijk sindsdien: *Marianne*. Delacroix, 'literair schilder', 'le prince des romantiques' zegt in zijn werk *De vrijheid leidt het volk* (F *La liberté guidant le peuple*) over vrijheid uit als 'een Frygische muts dragende naakte vrouw'.

1220-1230, *God de Architect, God die de wereld schept* (Codex Vindobonensis 2554); miniatuur op het voorblad van 'La Bible Moralisée', Parijs.
Proportio-rationalisme in het theologisch-filosofisch domein werkt Gods centralisme (=> Bijbel x Antieken) leesbaar uit voor ongeletterden.
1989, *Uranus N'asUUr*, *verstrengeling mannelijk-vrouwelijk*, tuinhuis-papilionem n.a.v. *Citta-di-Correzione* (TUD arch.&TUD-sted. 1988), GVH

Dualist Descartes voert de ratio van verhouding naar de cognitie in het enkelvoudige subject en scheidt het subject van zijn/haar uitgebreidheid of lichamelijke substantie. Net als de dualist Plato, acht hij de wiskunde van wezenlijk belang voor de ware kennis. Voor neo-platoonse premodernisten geldt 'ratio est proportio', 'logos' is 'analogos': opdat de ideale verhouding tot harmonie van mens en kosmos, dier en arbeid 'er' zal zijn. De methode 'betekend woord (deel 2) insluiten in wiskundig oord', viert hoogtij in het gotisch era dat haar bouwen-wonen-denken over het Westen uitspreidt (maar door 'renaissance' uitdooft). Wordt in dié periode Plato ontdekt, dan begeleidt diens *Timaeus* de gotische kerkelijke wereld. *Timaeus* of *Over de natuur* spreekt over een Demiurg (bouwer; schepper) wiens schepping niét uit het niets (L *creatio ex nihilio*) geschiedt maar uit kosmogonisch voorhanden zuivere Ideeën die de Demiurg uit veelvlakken vormt en Plato 'linkt' aan de vijf kosmische bouwstenen der wereld (vuur, lucht, water, aarde en hemelmaterie). Van de regelmatige, met Pythagoras perfecte, veelvlakken ontdekte de wiskundige en gastvriend van Socrates en Plato (deel 3), Theaetetus van Athene (417-369) de octaëder en icosaëder. De veelvlakken zijn herleidbaar naar driehoek-vierkant-cirkel of schijnvormen die Plato interpreteert naar 'vader', 'moeder' en 'geheim' (het kind/de god; deel 5). NB: dat de abrahamitische JHWH/Adonai/Elohim cirkels en passer hanteerde toen er 'uit het niets' is ontworpen is oudtestamentisch.



tetraëder	kubus	octaëder	icosaëder	dodecaëder
vuur ♂	aarde ♀	lucht ♂	water ♀	kind/goedheid/god
4x △	6x □	8x △	20x □	12x ○

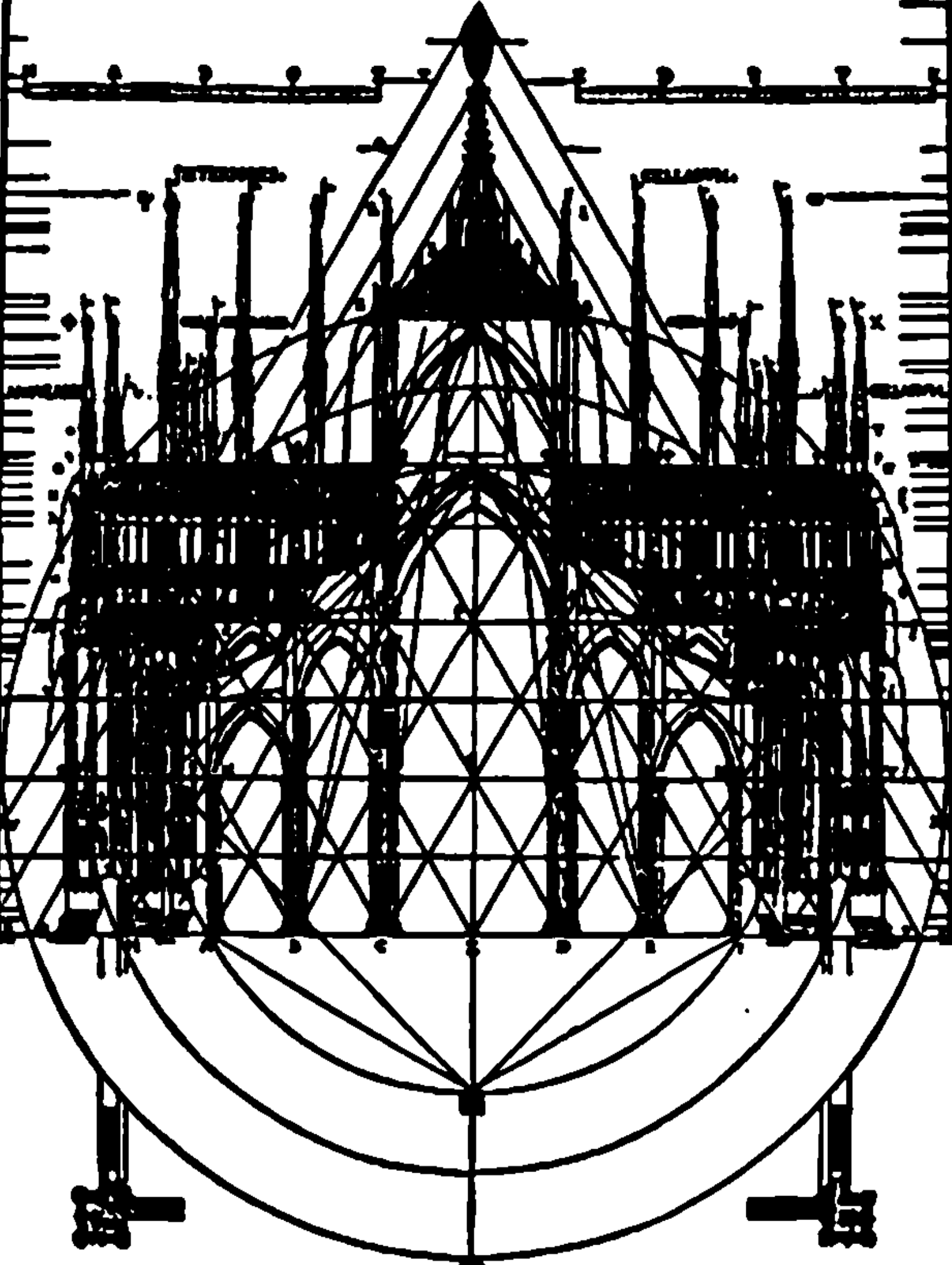
Kanttekening Statenbijbel: "Of, een cirkel ordende. Dit wordt gezegd ten aanzien van den vorm des aardrijks, welke van God rond gemaakt is, zodat het diepe wateren omvat, en van die rondom omvat wordt. De zin is, dat God de aarde gelijk met een kompas of passer rond gemaakt heeft."

Spreuken 8 27 Toen Hij de hemelen bereidde, was Ik daar; toen Hij een cirkel over het vlakke des afgronds beschreef.

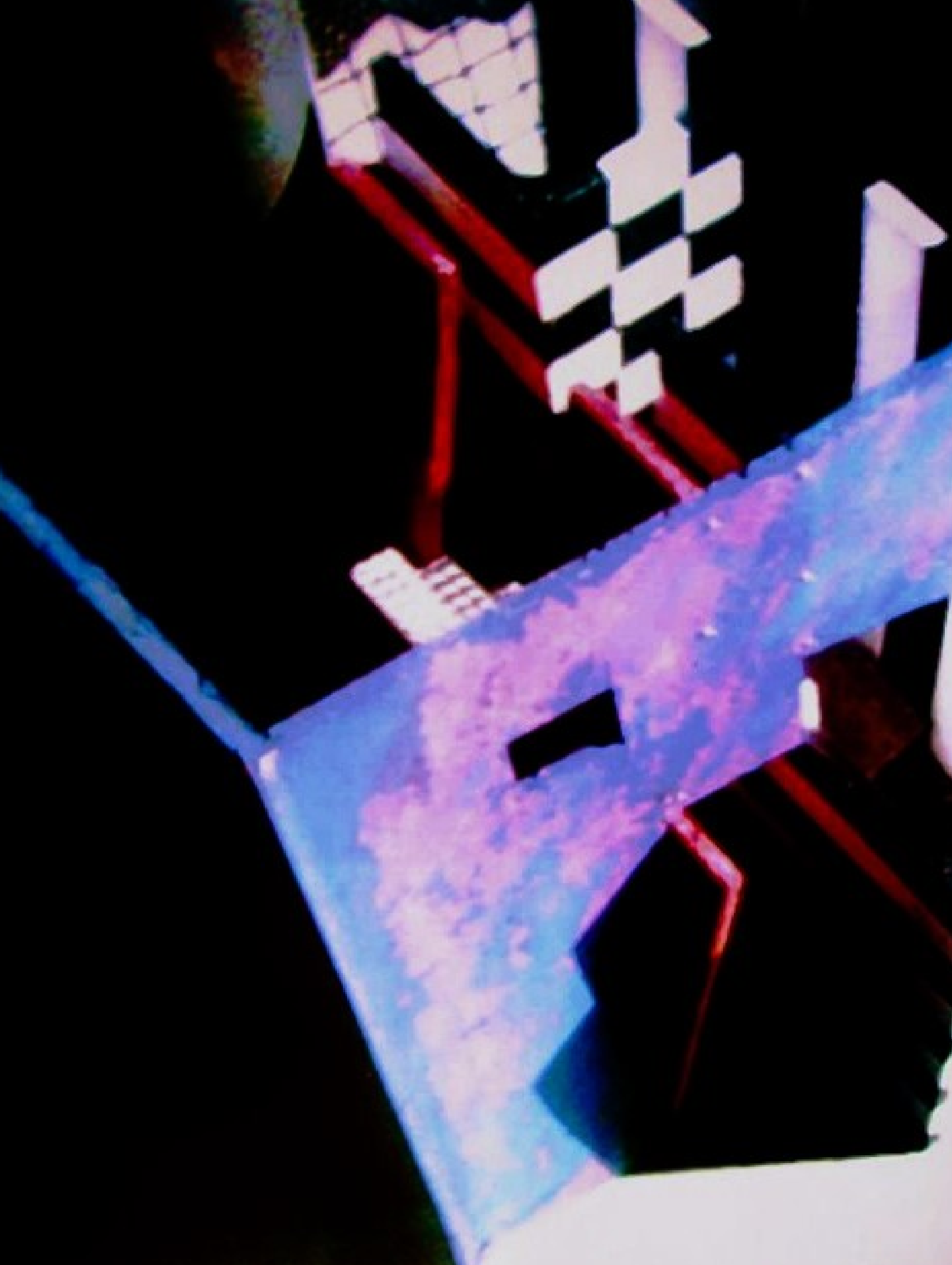
Proverbs 8 27 When he prepared the heavens, I was there; when het set a compass upon the face of the depth

Jesaja 44 13 De timmerman trekt het richtsnoer uit, hij tekent het af met den draad, hij maakt het effen met de schaven, en tekent het met den passer, en maakt het naar de beeltenis eens man, naar de schoonheid van een mens, dat het in het huis blijve.

Isaiah 44 13 The carpenter strecheth out his rule; he marketh it out with a line; he fitteth it with planes, and he marketh it out with the compass, and maketh it after the figure of a man, according to the beauty of a man; that it remain in the house.



Vrijmetselarij, de filosofie als dienstmaagd van de theologie (L *ancilla theologiae*), moralisering van het denken en doen etc., zijn paradigmata van 'het Westen' na de Investituurstrijd (1075-1122), de strijd tussen de geestelijke (L *regalis potestas*) en kerkelijke macht van de bisschoppen (L *auctoritas sacrata pontificum*) waar de paus de hoogste bisschop is. Het Concordaat van Worms (1122) beslecht, in de lijn van paus Gelasius I (492-496), de scheiding van beide machtsferen met de Tweezwaardenleer. Gelasius, Africaan van geboorte (L *natione Afer*) en net als Augustinus afkomstig uit de Romeinse provincie Africa Proconsularis (nu Libië-Algerije-Tunesië), berber en Romeins burger, stelt zijn tweezwaardenleer op grond van Lucas 22:38 ("Maar zij zeggen: heer, zie, twee zwaarden hier! Maar hij zegt tot hen: dat is voldoende!"), na de staathuishoudkundige scheuring in West en Oost Romeins Rijk (476) en tijdens politiek-religieuze strijd over de 'natuur' van Christus (monofysitisme stelt in Christus één goddelijke natuur; dyofysitisme/tweenaturenleer wijst eennatuurleer af en legt op het Concilie van Chalcedon in 451 vast dat Jezus zowel volledig goddelijk als volledig menselijk is, en, dat beide naturen ongescheiden en onvermengd zijn). Met de tweezwaardenleer (491) bepleit Gelasius I, in de lijn met Augustinus' dualistische tweerijkenleer *De civitate Dei*, een scheiding tussen de wereldlijke en geestelijke macht. De laatste Africaanse paus stelt beide machtsferen, de potestas resp. de auctoritas, op gelijk niveau: de twee machten niet met elkaar vechten maar elkaar versterken. Dié zaak wordt in Worms geregeld: elk van beide machten kan in eigen gebied rechtspreken; en, de bisschop ontvangt bij benoeming van de keizer de investituur (vL> *vestitura:* aankleden; bekleden) de symbolische tekenen van waardigheid (de ring voor het geestelijke werk plus de staf voor de wereldlijke arbeid) die een oord voor het woord vragen. De waarheid van wereldlijk en geestelijk dualisme vindt haar uitdrukking in het bouwen-wonen-denken voor en door de bisschopskerk of kathedraal (L *ecclesia cathedralis*: kerk van de zetel) waar de zetel (L *cathedra*) van de bisschop (G *episkopos*: op-zichter; hoeder; beschermer) wordt geplaatst die over het episcopaat ofwel gemeenten die onder die bisschop ressorteren, de administratieve en geestelijke leiding heeft. Dat wat tot de kathedrale bouw van 'Gods Licht' wordt, is volgens hoogleraar bouwkunde Marius Gout (*Modulaire coördinatie in de Middeleeuwen*, 1983) door Aldobrandeschi of Hildebrand van Sovana als paus Gregorius VII (1073-1085) gevormd. Abt Suger werkt in 1122 de eerste beginselen van de gotische eidos der idea uit. Daaraan vooraf mengt Gregorius VII theologisch-filosofisch Plato's *Timaeus* (deel 2, deel 5), met het bouwplan van Salomon voor dé Tempel (1 Kon. 7, 3-22; Jeremia 52,21-23) van Jeruzulem, de stad die letterlijk en figuurlijk het centrum en middelpunt der cirkelvormige wereld is (deel 4). De hervormingspaus Gregorius die in de IJzeren Eeuw (L *saeculum ferrorum:* het tijdperk van ellende en geweld dat Hesiodos in zijn *Werken en Dagen* als het 'huidige' duidt) een fel voorstander van absolute scheiding tussen wereld en geest was door Timaois aangegrepe (deel 0). En wel dermate dat hij Plato's werk (G *ergon*) in de bijbel zou hebben willen opnemen. Zegt men. De politiek-religieuze narratieve van Gods gastvrijheid als hostipets van met *Gods Licht* verbonden wereld-bewoners, moraliseert. God de Architect *(*vG> *archis:* hoogste; *tectoniké:* beweging van de aardlaag) articuleert de scheiding tussen wereld en geest (met Plato 'werkelijkheid') die Descartes verwoordt en dé moderniteit voortzet. Is de industriële moderniteit (met Heidegger gesproken) 'verschuldigd' aan de constructief ont-dekte articulaties der 'geest', met dien verstande dat de mechanisch-factische overname de hoedanigheid van een onttoverde werel' oproept, dan verschuift het paradigma van dat wereld-beeld anno 3de millennium AD weerom, en, ogenschijnlijk naar de middeleeuwse door godgeleide wereld terug: het satellitaire tijdperk/SATELLITIC ERA her-neemt de aanwezigheid van een buitenwereldse hostipets. Actueel vigeert de gastheerschapppij van de caprieuze godin Oiko$nomoi ubiquitair voor en door 'ongeletterden' op-de-wereld die zich, via het 3de, schaduwloze (met Paul Virilio) blauwe elektromagnetische licht, als een feminiene aanwezige afwezigheid (deel 2) kenbaar denkbaar maakt. De verhouding tussen de feminiene metafysica van de 'bepaald onbepaalde plaats' en de masculiene metafysica, die in het gotisch wereldse via auctoritas Aristoteles aan 'verwerkelijking' resp. naar het 'eindpunt zekerheid' (in en als 'polis') werkt, staat lokaal, voor en door de moderne-westerse-traditie, in spanning. (Dat wat 'tussen' het immateriële en materiële, tússen oord en woord, tússen vrouw en man, of, met Plato *Timaeus* tussen waarheid en misgeboorte 'is', is sedert *Citta di Correzione* (GVH, 1988) een rode draad doorheen het denken en doen van XENOS' scribent (> www.vficinothinxs.com).



1.3 caritas: naastenliefde, premoderne gastvrijheid

Binnen de evolutie van de christelijke theologie is het omstreden of aan God een bestaan moet worden toegekend of dat God transcendent is, onkenbaar en verheven bóven ontologische categorisering zoals het Goede volgens Plato's *Politeia*. De relatie tussen het zijn van God en het bestaan van dé werkelijkheid is problematisch. Soms geldt de schepping als een externe daad (als punt of duur), soms is God de zijnsgrond die dé werkelijkheid fundeert en zodanig het Absolute. Bezien we hier de positie van de Romeinse Augustinus.

Augustinus wil doordringen tot de diepste waarheid over zich en God. Geheugen en herinnering spelen daarbij een centrale rol: God is de Schepper en wordt als zodanig gekend door wie echt kent, en, de mens kan zich in de richting van de waarheid bewegen. Via het intellect is de mens in staat de verwijzing naar de maker te zien in de vorm (L *forma*) van de dingen, maar alleen de redelijke ziel kan uiterlijkheden confronteren met innerlijke waarheid en de afschaduwing van Gods waarheid in her–kennen.

De Afrikaanse theoloog Augustinus plaatst de neoplatoonse gedachten (deel 1,deel 5) die de 'geestelijke verinnerlijking' benadrukken alsmede de 'oriëntatie op een onstoffelijke werkelijkheid' van [de/het] goede, in een christelijk perspectief. Gegeven dat het tot de primaire ethische instelling van het christendom behoort dat de gastvrijheid het wezen en zijn van haar religie is teneinde hét Leven te vergaren, meent Augustinus dat de christenen Christus zelf ontvangen (metempsychose van de geest) wanneer zij een gast of vreemde opnemen God is bereikbaar door de beoefening van gastvrijheid en naastenliefde. "Want daartoe zijn jullie samen gaan wonen, om één van hart en één van ziel op weg te zijn naar God," spreekt de Regel voor zijn leefgemeenschap.

In de geboden over de liefde tot God en de liefde tot de naaste ziet Augustinus een ware wisselwerking: de liefde voor God wordt bewezen door liefde voor de medemens. De liefde voor de naaste vormt het meest geschikte criterium om over de echtheid van de liefde voor God te oordelen. Augustinus' gedachte fundeert in de bijbel (1 Joh 4:20) waarin Johannes schrijft "want als hij zijn broeder die hij ziet niet liefheeft, kan hij God niet liefhebben die hij nooit heeft gezien." Het geloof in God als het mysterie van alle leven en de liefdevolle dienst aan de medemens zijn nauw met elkaar verbonden: gastvrijheid behoort tot het wezen en zijn (deel 3) van het religieuze leven. De liefde voor de Heer wordt zichtbaar doordat wij tekens (deel 2) oprichten van het Koninkrijk van God. Volgens de filosoof Augustinus wordt in echte vriendschap en in gastvrijheid zichtbaar hoe God met de mensen om wil gaan. De Schepper van al wat bestaat, is dezelfde die iedere mens liefdevol

[*] www.katholieknederland.nl/rkkerk/media/persberichten/2001

[**] 413-426, Augustinus, *De Civitate Dei* (De stad/staat Gods), Boek XI

[***] prevos.net/cultuur/c13112/augustinus.htm

omhelst. Bij de reeksen ontmoetingen die de mens kan hebben, nemen volgens Augustinus de gastvrijheid en vriendschap een geprivilegieerde plaats in: beide hoedanigheden drukken uit wat God voor ons voelt (mimesis). De gastvrijheid en vriendschap brengen de mens niet alleen in contact met anderen, maar tegelijk met God. Iedere echte ontmoeting is ontmoeting met de/het Aanwezige[*]: God wordt bereikt door de gastvrijheid te beoefenen. Gastvrijheid bewijzen en onderdak verlenen, is voor Augustinus tot een heilige plicht (deel 3).

In *De civitate Dei*[**] schetst hij de gestalten van 2 verschillende steden die voortkomen uit tegengestelde vormen van liefde. Eigen–liefde (Gen. 3:6) bracht de aardse stad voort, maar liefde tot God brengt de 'mundus intelligibilis' de staat Gods. Binnen Augustinus' ontotheologische 'voortbrengingskunst' (deel 2) is aan de vrije wil een ondergeschikte plaats toegekend. Omdat God het uiteindelijk oordeel over ieder mens zelf van tevoren weet volgens de ontwerper van *De civitate Dei* kent hij niet aan de rede maar aan het geloof de eerste plaats toe.

Daarom is de strijd tussen geloof en ongeloof is het eigenlijke thema van de wereldgeschiedenis, meent de filosoof: daar de mens zijn hele leven op God moet richten heeft hij kennis van God nodig. Hoe het ontkenbaar kennen (zonder stringent appèl op wil en rede)? Geschapen naar Gods evenbeeld kan de mens die kennis verwerven door zelfkennis. Augustinus personificeert Plato's stellingen over het ware, schone en goede: God is hoogste goede, absolute waarheid en volkomen schoonheid: hoogste streven is God en ziel te kénnen.

Overeenkomstig het orakel 'ken uzelf' (G *gnoti seauton*) stelt hij net als Herakleitos, Socrates, Paulus etc. dat de mens de waarheid in zich–zelf vindt (deel 3). Want niets in de uiterlijke wereld heeft eeuwigheidswaarde anders dan Gods ideeën die als actieve oorzaak aan dat wat 'er' gebeurt, immers wel eeuwigheidswaarde hebben.

Augustinus verwerpt het statische van Plato's onveranderlijke ideeën alsook Aristoteles' Onbewogen Beweger en draait beider verhoudingen om. Christendom en filosofie onscheidbaar toentertijd, acht autodidact Augustinus van Hippo de sterfelijke mens een passieve ontvanger: de schoonheid van God ontdekt men in het niet-tastbare resp. onaantastbare van harmonie (in de muziek: via onveranderlijke getalsverhoudingen die de karakteristieken van waarheid en schoonheid zijn; deel 4) en niet in statische ideeën en/of in de actief kennende mens, want God is hostipets én kunstenaar. De hoogste schoonheid van Gods kunst is maat, orde en harmonie. De ziel is de passieve ontvanger (deel 5): toe–hoorder/toe–schouwer. Die schoonheid en reden tot gastvrijheid uit liefde voor de naaste, ja het leven op aarde alom, heeft slechts waarde als ze de ziel dichter bij God brengen[***].

Tracht Augustinus de afstand tot Gods liefde te verkleinen via gastvrijheid die christelijk naastenliefde

(L *caritas*) is, dan ontdinglijkt hij de xenia die een hostipets conform Romeinse 'huishoudkunde' als rúimte voor de gast bezít, naar het xenia. Hoewel de hostipets/gastheer God een vóórbeeldig verbeeld gastverblijf (L *civitate terenna*) bezit, participereert de tijruimtelijke gast met een tegengift, met de caritas van zijn ziel. Caritas is de alomvattend geest van gastvrijheid en vriendschap. Net als in het theoxenia is het een noodzakelijke beweging (deel 5) omwille van gast–zijn; de heilige plicht tot caritas geldt niet enkel de xenos en philos maar élke naaste, stelt kerkvader Augustinus. Zijn dogma houdt tot de late middeleeuwen aan maar verschuift in de scholastiek.

De oorsprong der scholastiek, de denkwijze die God tracht vinden via bewijsvoering, wetenschap en rationele processen, ligt in de Karolingische Renaissance (9de euuw), in de volksverhuizingen en kruistochten die in een ontmoeting met de islamitische vertalingen van Aristoteles resulteren. Albertus Magnus (1200-1285) schrijft als eerste westerling over Aristoteles (384-322) en de commentaren van Arabische filosofen op hem; zijn leerling Thomas van Aquino maakt als eerste een onderscheid tussen de bronteksten en de commentaren.

Volgens Thomas (1225-1274) is de meeste wezenlijke vorm van het menselijk lichaam de redelijke ziel. De redelijke en beweeglijke ziel staat op afstand van passieve materie. Onze kennis is afkomstig van goddelijke ideeën die, zonder subjectieve modificaties, waar en objectief zijn. De rede uit de schaduw van Augustinus' primaat van het geloof in het licht stellend, meent Thomas dat bovennatuurlijke waarheid van God slechts door openbaring te kennen is en niet via het inzicht van de ziel, zoals Augustinus (354-430) stelt.

Het concept dat de gezamenlijke weg van filosofie en christendom doet uiteenlopen, is het werkende of actieve intellect (L *intellectus agens*). De scholastische kentheorie plaatst het actieve intellect tégenover het passieve (L *intellectus passivus*), overeenkomstig het onderscheid dat Aristoteles in *De anima* maakte tussen 'nous dynamei' en 'nous pathetikos'. Thomas' leer richt zich op de relatie tussen 'potentia', dat wat in aanleg aanwezig is, en 'actus', dat wat de aanwezige mogelijkheid verwerkelijkt. Het algemene vermogen of de potentie van het intellect kan actief abstraheren, en, innerlijke beelden naar de watheid (deel 0) ervan denken. Het kenproces 'watheid' (L *quidditas*) verloopt in stadia: van algemene 'sensus communis' naar specifieke 'species sensibilis' (waarnemingsbeeld). Het door Augustinus vóórgestelde 'passieve intellect' van de ziel (haar eigenheid de geest te kúnnen ontvangen; bij Socrates dat wat de ziel bevrucht, deel 2) ont-dekt, en omgekeerd, door de abstracties van het actieve intellect. Waar Augustinus over gastvrijheid of liefde voor naasten spreekt om God te kennen onderzoekt Thomas de antropocentrische kwesties als 'evenbeeld' (D *Gottebenbildlichkeitslehre*) en 'vriendschap'

(D *Gottesfreundschaft*), ergo de caritas van God indalend richting zijn evenbeeld de mens. Via Plato's idee van het Goede als het Schone en Aristoteles' vriendschapsleer zoekt Thomas naar de wederzijdsheid van God en mens en, naar Gods mogelijkheid tot vriendschap met de mens. Anders dan waar bij Augustinus de gastvrijheid van de mens naar zijn naaste, een nabootsing van Gods liefde voor de mens is. God blijft bij Augustinus buiten de betrekking mens-God en is hypothetisch áánwezig via het model voor intermenselijke relatie, namelijk 'liefde'.

Volgens Egenter redeneert Thomas in diens tasten naar Gods mogelijkheid tot (aristotelisch 'absolute') vriendschap als volgt: liefde grondt op begeerte (L *appetitus*); het object van liefde is 'bonum suum' (zijn goed) en als zodanig een duaal object van zelfliefde zelfloze *Fremdliebe* (naastenliefde); het goede is volgens Aristoteles iets dat zowel het streven als nagestreefde omvat; zodanig is liefde 'informatio': dat wat de begeerte informeert; het wezen van de liefde is aanpassing (L *adaptatio*) en wel als coadaptatio van het begeertevermogen aan het object van het goede; coadaptatio leidt tot verandering (L *transformatio*); is het affect onbepaald en onbepaald gericht, dan laten de informatio en de liefdesact of transformatio 'zu Ruhe kommen' toe; het doel van de liefde is vereniging; het principe van de beweging tot vereniging is de intellectuele begeerte (L *appetitus intellectus*).

Volgens Aristoteles is liefde het goede willen; volgens Thomas is liefde echter gelijkenis (L *similitudo*). De welwillende liefde wenst het bezit van het object der liefde, de begerende liefde niet (want in zover enig 'ik' in ruime zin in een bezit is van enig 'ik' in enge zin, ontstaan daar geen nieuwe relaties dan de reeds aanwezige). Alle liefde is echter zelf–liefde (deel 3), stelt Thomas. Gods liefde willen door de opheffing van de eigen–liefde is onjuist, want God is in de enge zin van het 'ik', al als 'einzig-ich' aanwezig. "Naastenliefde (met Augustinus 'gastvrijheid') moet Gods liefde niet opheffen, maar moet streven naar wezensgemeenschap (L *communicatio*).

Thomas onderscheidt 'Gleichheit' van 'Ähnlichkeit' (L *similitudo*). Omdat de mens het meest houdt van wat het meest goed is, heeft hij het goddelijke schone goede (L *bonitas*) lief en volgt hij/zij uit vriendschap met God, de Wet van God op. Gastvrijheid, naastenliefde of Fremdliebe, ter onderscheid van de zelf–liefde, kent evenwel nood aan 'ontvankelijkheid'. Volgens Thomas staat Gottesfreundschaft vooral in relatie tot de H.Geest en Christus die (via zijn menswording en zijn offer voor de mensheid) een vriendschap maar mogelijk maakte. Egenter: "Christus hat sein Leben geopfert für seine Feinde, um diese zu seinen Freunden zu machen" (deel 2). Naastenliefde grondt volgens Egenters *Gottesfreundschaft in der Scholastiek und Mystik* (1929) met Thomas, net zoals Augustinus' gastvrijheid, op 'communicatio' van de zaligheid die slechts door de gave van de genade

[*] Egenter (1928), p.86
[**] Ibid.
[***] Egenter (1928), p.88
[*] www.knr.nl/documenten/lezingfransmaas.doc

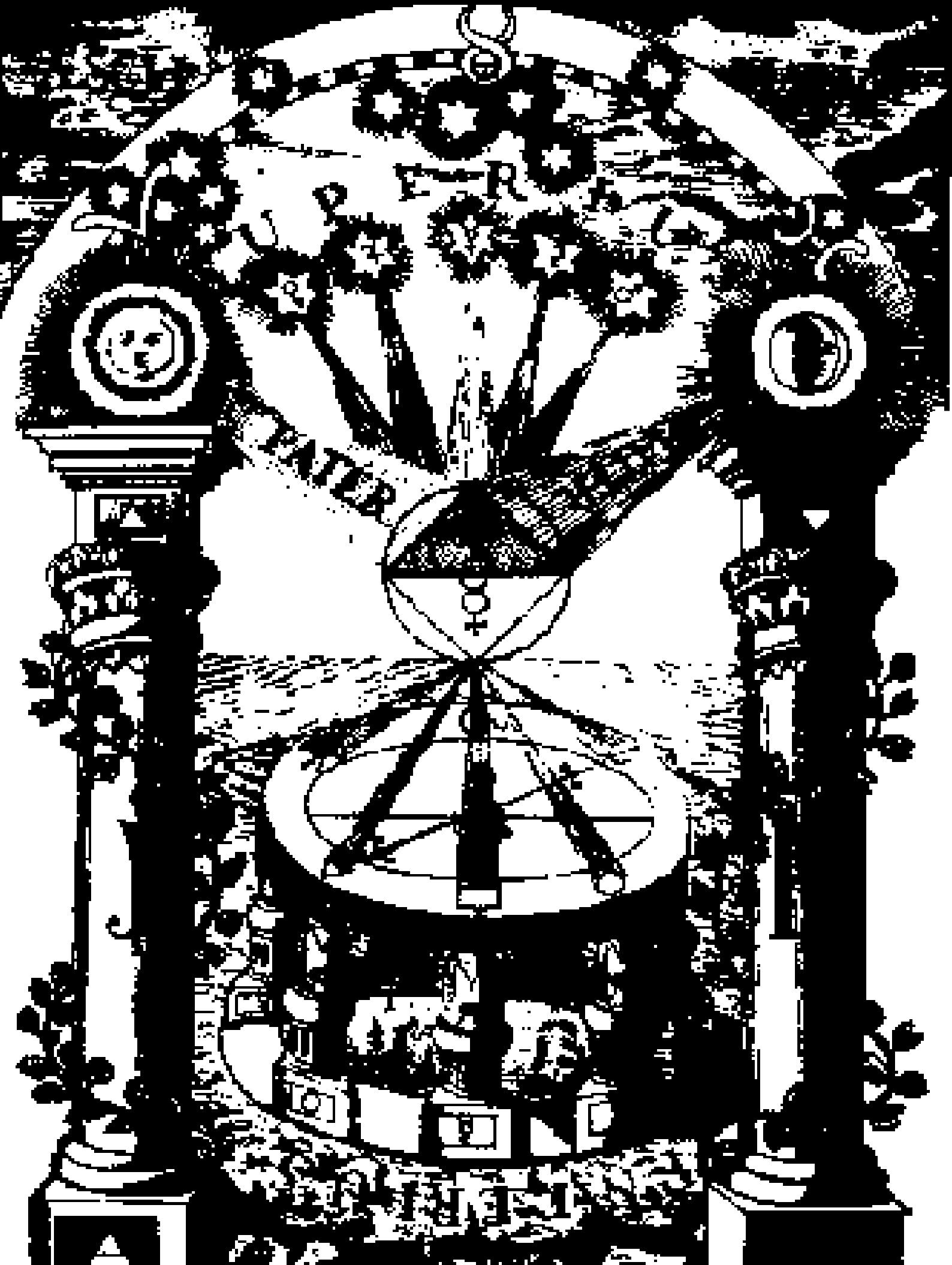
tot ons komt; de caritas stijgt bijgevolg boven dé natuur uit en kan niet door de natuur ín ons zijn, zoals Augustinus stelt. Zij ontstaat door uitstorting (D *Eingiessung*) van de H. Geest die de liefde van Vader en Zoon is. Vóór Thomas' uitwerking van de Gottesfreundschaft werd, het bijbelse Hooglied geduid als de relatie van de ziel tot God. Namelijk als bruidschap. "Der Gedanke der männlichen starken Freundschaft wird das Bild der Brautschaft von allen femininen, weiblichen Zügen läutern"[*], stelt Egenter en raakt de beweging aan die Derrida meervoudig in dé filosofie problematisch aanwezig acht (deel 2) en XENOS' tasten in dier AF-VAL.

De bruidsmetafoor wijst naar de mystieke verhouding (deel 5) tussen de schepselen en hun Schepper die 'wesentlich auf Seiten der Kreatur den Charakter des Weiblichen an sich tragen muss. Alles, was das Geschöpf an Bestimmtheiten und Vollkommenheiten besitzt hat es empfangen von der schöpferischen Kraft der Gottheit"[**]. De gerichtheid op God is dus noodzakelijk 'vrouwelijk', meent Egenter met Thomas, Eckhardt en anderen. Of met Goethe: "das Ewig-Weibliche zieht uns hinan."

Drukt de bruidsmetafoor overgave aan en (spatiotemporele) ontvangenis van de genade uit, dan duidt de Gottesfreundschaft op 'ontvangen–hebben'. Ontvangen-hebben (deel 0) doelt op nieuw leven "auf Grund der Geburt und der Gnade und weist uns damit auf dies erhabene Geheimnis der 'mystischen Ehe' mit Gott hin, die in sich dieses Leben erst bewirkt (…) die Gotteskinder in der 'Mutter' [deel 5], in der durch die Gnade befruchteten, empfangenen Seele, die dadurch selbst Kind wird, in sich selbst in neuem Leben des Vaters Wesen als sein vollkommenes Ebenbild aufleuchten lässt und jetzt als sein Freund ihm gegenübersitzt"[***].

Ontvangend niet-actief intelligibel aristotelische 'nous pathetikos' leidt in mystici en in XENOS de aandacht (D *Andacht*): anders dan dé filosofie die, masculien metafysisch, actief/mannelijk beginsel vóór–stelt. Feminieniteit: "Maagd–zijn en vrouw–zijn, zijn de elkaar voortdurend afwisselende toestanden van de ziel in een 'eeuwig-nu' [deel 5]. MAAGD is de mens die niet bevangen is door eigen beelden en projecten en dus ruimte bezit om te kunnen ontvangen: MAAGD betekent zoveel als een mens die van alle innerlijke beelden leeg is, even leeg als hij/zij was toen hij/zij er nog niet was. VROUW is daarentegen die mens in wie de gave om te ontvangen 'vruchtbaar' wordt; daartoe te komen, is een spiritueel proces dat Eckhardt filosofie noemt[*]."

We spreken over het ontvankelijkheidsbeginsel als 'plaats' of 'ruimte'. Via Kant en Derrida en anderen is in duister domein van de niet-Euclidische 'tijd x ruimte'binnengetreden. We maken halt bij 'het ontvangstoord waarin alle worden zich voltrekt', *Timaeus*, 48e. Langs de buitenwegen zwervend, in en tussen de AF-VAL van dé ('dus' westerse) filosofie en via Derrida geleid die de habitus van hét modern/westers denken schraapt zoals een mes de palimpsest, komen wij na queeste er uiteindelijk bij aan, namelijk bij Plato's *Timaeus*, bij de 'natuur' die zich verhoudt tot Demiurg en Noodzaak, bij wat er chora heet, bij de Plaats, de Ruimte ofwel het receptakel. In zijn vertaling uit 1978 spreekt Xaveer de Win over 'het ontvangende van alle wording' (p.234), in de heruitgave van de *Timaeus* in 1999 spreekt hij over 'het receptakel van alle wording' dat op-de-wereld komt. Daaromheen staan werken als Derrida's *Chora* (1990), Heideggers *Bauen, Wohnen, Denken* (1954), in canonieke oorden dat wat Kristeva's denken over het pre-talige stelt (maar die texte/tekst wordt opgeschort en valt buiten de reis voor en door XENOS 2.108, die ernaar op zoek was). Toch was het platoonse receptakel of ontvankelijkheidsbeginsel in de schaduw van het alle werk alhier in XENOS 2.108 al aanwezig en wel zonder dat het in het licht trad of kon worden gesteld volgens Derrida en Plato: "Haar moeten we altijd met dezelfde naam noemen. Zij verliest immers helemaal niets van haar vermogen, want zij neemt alles in zich op, zonder ooit in enig opzicht of op enige manier één enkele vorm, die gelijkenis vertoont met om 't even welk van de dingen die in haar binnentreden. Van nature dient zij immers om de afdrukken van alles in zich op te nemen; zij wordt in beweging gebracht en op allerlei wijzen vervormd door wat in haar binnentreedt, en ziet er dientengevolge nu eens zo, dan weer anders uit. Wat in haar binnen- of buiten treedt, zijn nabootsingen van de eeuwige wezens, afdruksels daarvan, gevormd op een manier die moeilijk uit te drukken en wonderbaarlijk is", *Timaeus,* 50b-c. Dit ontvankelijkheidsbeginsel gaat de westerse filosofie in en binnen als 'de derde soort': "Ons nieuw vertrekpunt betreffende het Heelal, zeg ik, zal uitvoeriger indelingen moeten vertonen dan het vorige: daareven onderscheidden we immers <slechts> twee soorten; thans echter moeten we nog een andere, een derde, klasse aantonen. Voor wat we boven zeiden konden we immers met twee volstaan: één, die we als Model-vorm ten grondslag legden, omdat hij verstandelijk kenbaar en altijd eender is; de tweede, een nabootsing van het Model, is onderhevig aan wording en zichtbaar. Een derde soort hebben we toen niet onderscheiden, in de overtuiging dat die twee konden volstaan. Nu echter ziet het ernaar uit alsof ons betoog ons dwingt, een poging te doen om een moeilijke en duistere vorm door woorden in het licht te stellen. Wat moeten we dan als haar natuurlijke eigenschap aannemen? Vooral iets van deze aard: van alle worden is zij het ontvangstoord, als het ware de verzorgster" *Timaeus,* 48e-49a. Dit ontvangstoord (χωρα: chora) duidt Plato als 'de moeder'. *Timaeus*, 50d-e: "… er [zijn] drie onderscheiden soorten: het wordende, datgene waarin het wordt, en datgene waaruit, naar diens gelijkenis, het wordende ontstaat. Het past natuurlijk het ontvangende te vergelijken met de moeder, het 'waaruit' met de vader, en de natuur die tussen beide ligt met het kind (…) aangezien het afdruksel alle mogelijke verscheidenheid te zien zal moeten geven, kan de stof [chora] zelf, waarin het afdruksel ontstaat, onmogelijk goed geschikt genoemd worden, tenzij wanneer ze geen enkele van die vormen vertoont, die ze, vanwaar dan ook, moet ontvangen. Onderstel immers dat ze gelijkenis vertoonde met een der vormen die er binnentreden: wanneer dan vormen van tegenovergestelde of totaal verschillende natuur zouden binnentreden, zou ze die bij het ontvangen slecht weergeven, dat ze <tegelijk> haar eigen aanschijn zou vertonen. Daarom moet dan ook datgene wat alle soorten in zich zal opnemen, buiten alle vormen staan." Haar bestaanswijze is hoogst eigenaardig, aangezien ze búiten alle 'vormen' staat, stelt Plato in zijn vormenleer die zijn eerdere ideeënleer tracht te verbeteren. "Laten we dan ook van de moeder en het ontvangstoord van het gewordene, dat voor het oog zichtbaar en, in het algemeen, zinnelijk waarneembaar is, niet zeggen dat ze aarde is, of lucht, of vuur, of water, of iets wat uit die elementen is gevormd, of iets waaruit zij zijn ontstaan. Neen, we zullen ons niet vergissen wanneer we erover spreken als over iets onzichtbaars en vormeloos, dat alles in zich ontvangt, dat op een hoogst zonderlinge wijze aan de verstaanbaarheid deelheeft en uiterst lastig te begrijpen is," *Timaeus*, 51a. Het vormloze wésterse ontvankelijkheidsbeginsel heeft in 'de moeder van de tienduizend dingen' een evenknie. In het oosten meent filosoof Laozi: "Het naamloze is het begin van de tienduizend dingen. Het benoemde is de moeder van de tienduizend dingen. Daarom, blijft men zonder verlangen, dan kan men het geheim [de weg] zien," Laozi, *Daodejing,* vers 1. De óósterse filosofietraditie verbindt dat geheim met het ontbreken van verlangen en zegt over de weg of dao uit die niet-doelgericht de dingen in gelatenheid laat toekomen. In het Westen heerst en overheerst het verlangen (met Socrates: het reiken naar verder). Verlangen beheerst de vóórstellende filosofie, de metafysica van het absolute, het axiologische van de religie die millennia lang de 'parentesse' of familie van de filosofie was (die tegelijkertijd de dienstmaagd der religie was). Zowel in taoïsme als in Plato's reflecties is het eeuwig vrouwelijke voorhanden. In taoïsme verbergt het eeuwig vrouwelijke het geheim van de niet-axiologische weg die bij niet-verlangen en niet-handelen tevoorschijn komt. Plato's natuur, de chora, plaats, ruimte, het eeuwig vrouwelijke, de maagd die moeder is van het worden 'dat voor het oog zichtbaar is', laat echter geen indruk achter op dat wat zij draagt. Dat wat de chora draagt, is bijgevolg niet verschuldigd aan plaats of ruimte. De chora brengt enkel voort: zij brengt dat wat "er tevoren niet was tot aanzijn", *De Sofist*, 219a. De Noodzaak en het Verstand tezamen brengen het Worden buiten dat het Zijn in het Andere is (*Timaeus*, 36a-b). De wereldziel: "Als meesteres, om te bevelen over wat haar onderdaan zou zijn [de zichzelf voedende en verterende, de passieve en actieve wereld; zoals het lichaam aan de metempsychose is], stelde hij haar samen (…) halverwege tussen het ondeelbare en altijd-eendere Zijn enerzijds, en het wordende, deelbare Zijn in lichamen anderzijds, vormde hij uit beide een mengsel van de derde soort van Zijn, dat deelt in de natuur van het Eendere en in die van het Andere. En op dezelfde manier stelde Hij het samen, halverwege tussen de andere twee: tussen het ondeelbare en het in de lichamen voorkomende deelbare. Die nam Hij alle drie en vermengde ze alle tot één enkele vorm, aldus de natuur van het Andere, ondanks haar tegenzin voor vermenging, dwingend in verbinding te treden met het Eendere. Deze <beide: het Andere en het Eendere> vermengde Hij met het Zijn en maakte uit die drie één, waarna Hij dit nogmaals verdeelde (…) elk der delen was nu een mengsel uit het Eendere, het Andere en het Zijn" binnenbrengt. Anders dan Socrates' nabootskunde is Noodzaak niet-lichamelijk en verstandelijke overreding schept onderdanigheid: "WORDEN is gewelddadig", stelt *Timaeus* in 48a.


PATER