

POLITIČNE RAZSEŽNOSTI DIAITA KOT PROSTORSKOSTI BIVANJA IN NAČINA ŽIVLJENJA

Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα.
»Vse stvari, božje in človeške, se premikajo navzgor in navzdol v menjavi.«¹

63

»Čez 'mene' in 'tebe' naprej! Občutiti kozmično!«²

1. Díaita in prostor v Aristotelovi praktični filozofiji. – 2. Díaita in sredina sveta. – 3. Razsodišče in pravičnost. – 4. Pravičnost, čustva in Nemesis. – 5. Aristotel in Hipokrat. – 6. Diaita in etimologija besede aitia – lingvistična osvetlitev diaita kot biti-v-svetu. – 7. Diaita in kozmos pri Homerju. Mit in filozofija. – 8. Diaita in sodobna filozofija.

Znano je, da političnih vprašanj ni mogoče prav razreševati, če ne upoštevamo načina življenja ljudi, narodov in držav, kar je grška književnost označila z besedo *δίαιτα*. Za konferenco »Evropa, svet in humanost v 21.st.« bom poskušal ta pojem napraviti uporaben za razlago današnje svetovne politične realnosti. Beseda *δίαιτα* nam je najbolj znana kot ime za medicinsko predpisan način življenja. In medicinska dietetika je v pozni antiki začenjala nadomeščati etiko – Galen. Toda pri Aristotelu je *δίαιτα* kot teorija dobrega v prostoru tisti del politič-

¹ Hipokrat, *Περὶ διαίτης* 1.5.

² Nietzsche, Iz zapuščine, KSA 9.443.

ne filozofije, ki obravnava človekovo naravo (politična antropologija) in prostor kot eksistencial človeškega bivanja (politična geografija). V *Nikomahovi etiki* je *δίαίτα* vpeljana ob »kategorialni« členitvi določila dobrega, kjer poleg dobrega v bistvu, kar sta bog in um, dobrega kot kvalitete življenja, ki so vrline, Aristotel vpelje še dobrost časa, ki je pravi trenutek in »dobro v prostoru«. V Aristotelovi politični teoriji se *δίαίτα* nanaša na vso *oikumene* in postane sinonim za mednarodno politiko.

Ob Aristotelovi teoriji diaita bom prikazal tudi razumevanje diaita v grški medicini. Prehod na eksistencial prostorski bom pripravil z opisom etimologije besede, kakor jo je razvila Enrica Salvaneschi. Nato bom prešel k Homerjevemu opisu kozmične ureditve na osnovi *δίαίτα* v Iliadi. V zadnjem paragrafu bom predstavil prisotnost diaita v sodobni filozofiji, pri Nietzscheju in Heideggru.

1. Diaita in prostor v Aristotelovi praktični filozofiji

Dobro v prostoru je v Aristotelovi filozofiji opisano zelo razpršeno. V *Nikomahovi etiki* je beseda uporabljena samo enkrat. Aristotel pravi: »Beseda »dobro« se uporablja v prav toliko različnih pomenih kot beseda »biti«: Uporablja se pri substanci, če na primer govorimo o bogu in o razumu, pri kakovosti, če govorimo o vrlinah, pri količnosti, če govorimo o pravi meri, pri odnosnosti, če govorimo o koristnosti, pri času, če govorimo o ugodnem trenutku, pri prostoru, če govorimo o zdravem okolju (*δίαίτα τὰγαθὸν ἐν τόπῳ*) in podobno.« (1.4.1096a27) Tu je beseda diaita rabljena v pomenu »bivališče, stanovanje, hiša, soba, prebivanje«. Kakor da bi Aristotel, ki je bil v Atenah priseljenec, metek, pogrešal kraj, kjer bi lahko v miru prebival. V *Politiki* je *δίαίτα* omenjena v kritičnem prikazu špartanske države (Pol. 2.9). V pristojnosti špartanskih eforov so bile velike odločitve, čeprav za to niso bili sposobni. Aristotel pravi: »Tudi način življenja eforov ni v skladu z voljo države (*βούλημα τῆς πόλεως*), ker je preveč razpuščen, medtem ko je za druge državljane tem bolj pretiran v smeri strogosti, tako da ne morejo vztrajati v njem, temveč se prikrito izogibljejo zakonom in uživajo v telesnih ugodjih.« (Pol. 2.6.1270b31-35).

V *Problemi fizike* Aristotel govori o tem, da navada postane druga narava, tako da se more zgoditi paradoks, da tisti, ki so navajeni živeti razbrzdano, *ἀκόλαστος διαίτασθαι* (28.1.949a25), postanejo bolni, če spremenijo svoj način življenja, kakor npr. sirakuški tiran Dionizij. *Διαίτασθαι* torej pomeni »živeti na določen način; slediti dieto«-

Diaita Aristotel pogosto uporablja za način življenja živali in za njihovo bivališče. Tako v spisu *O mladosti* govori o živalih, ki živijo na zraku (*ἐν τῷ ἀέρι*

ποιεῖται τὴν διαίταν) (470b3sl.), nato pa preide k načinu, kako se živa bitja hladijo od medija, v katerem živijo. Glagol διαιτᾷσθαι pomeni tudi »prehranjevati se«: tako v razpravi *O porajanju živih bitij* Aristotel s to besedo označi način, kako sadež nastane, ko je hrana predelana, διητημένη (GA1.20.728a26sl.).

V spisu *O svetu* diaita označuje svojstven življenjski prostor vsake živalske vrste, ki je posledica urejajoče moči prvega gibalca. Svetovni sklad vesolja se zato upravičeno imenuje kosmos in ne ἀκοσμία. In obratno je raznoterost gibanj, ki ohranja ta sklad, opisana s prisposodbo skladnega gibanja živali v naravi. Če bi nekdo iz predpasnika izpustil eno vodno žival, eno kopensko žival in eno ptico, bi vsaka žival našla svoje pravo mesto: »Plavajoča žival bo skočila v svoj lasten element (δίαίταν) in odplavala, kopenska žival se bo oplazila v svoja bivališča in pašnike (ἡθή και νόμους), ptice v zraku se bodo dvignile od zemlje in odletele naprej, ker je vsem njim prvi vzrok dal svojstveno gibljivost (εὐμάρειαν).« (*O svetu*, 6.398b32sl.) Govor je o dinamiki življenja. *Diaita* je lahko tudi živalski brlog ali njihovo ležišče.

V *Veliki etiki* je v razpravi o preudarnosti (εὐβουλία) izvedena paralela med medicinsko dieto, ki skrbi za izboljšanje telesnega stanja, in dieto kot etičnim zadržanjem (ἔξις), ki omogoča opravljanje političnih funkcij: διαιτᾷσθαι uporablja sinonimno z διαίρειν »živeti na določen način« (*Velika etika*, 2.3.1199b34–35).

Pogosto Aristotel uporablja besedo διαιτᾶν v medicinskem pomenu »obravnavati, slediti dieto«. Medicina je znanost o ciljih in o sredstvih za ta cilj: cilj medicine je zdravje, sredstvo za to je dieta, čeprav je tudi dieta sama lahko cilj. Tako pravi v *Topiki*: »Medicina ima za cilj vzpostavitev zdravja in kot sredstvo za to predpisuje določen način življenja (διαιτῆσαι).« (2.3.1101b1)

V *Fizignomoniki* Aristotel meni, »da se oblike telesa razvijajo v skladu z zmoglostmi duše«. To dokazuje ob primeru manije, ki jo zdravniki zdravijo z dieto za telo: »Mania se šteje za stanje duše, tako da zdravniki dušo rešijo manije s tem, da z zdravili čistijo telo in da poleg tega uporabljajo določene vrste prehrane (δίαίταις τισί).« (*Physiogn.* 4.808b20–26)

Diaita pa nastopa tudi kot kvaliteta političnega prostora. Pojem prostora je pomemben za določitev države. Aristotel uporablja tri imena za prostor: χώρα »dežela« (2.3.1265a21), τόπος »prostor« (1276a17sl.) in θέσις »položaj, lega«. Prostor spada tudi med »zunanje« pogoje države, ki jih določa narava sama, physis. V njegovi opredelitvi polisa kot κοινωνία πολιτῶν πολιτείας »skupnost državljanov določenega ustavnega reda« (Pol. 1276b1), sta omenjena prebivalstvo in vlada, ne pa teritorij, čeprav Aristotel identiteto države najde ravno v povezavi

prostora in ljudi (Pol. 3.3.1276a17–27). V opredelitvi države v *Ekonomiki* pa prostor izrecno omenjen: »Država je skupnost družin, dežele in lastnine, ki je samozadostna za dobro življenje« πόλις μὲν οὖν οἰκιῶν πλῆθός ἐστι καὶ χώρας καὶ κτημάτων αὐταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν (I.1.1343a10–11). Ekonomija je zato pred politiko. »Državo določajo trije temeljni elementi: a. teritorij, b. narod, ljudstvo, c. vlada. Teza E. Hampla, da je grška polis obstaja tudi brez ozemlja – »Polis ohne Territorium«³ – kakor je razumljiva iz opisa paradoksnega dogodka, je dejansko nesmiselna. Kajti k polisu spada arhitektura, kakor je vidno v urbanističnem urejanju in preurejanju grških mestnih držav⁴. Tako Sakellariou v svoji monografiji o atenski demokraciji med drugim opisuje tudi stavbe za ustavne organe in javne službe in pri tem razume arhitekturo in likovne umetnosti kot kulturne izraze atenske demokracije⁵.

Vprašanje prostora je izrecno postavljeno v 7. knjigi *Politike*, kjer Aristotel opisuje zgradbo idealne države in obravnava njene osnovne pogoje: to so prebivalstvo in prostor, χώρα (7.4.). Glede pravilne velikosti države ni odločilno število prebivalcev, temveč notranja moč države. Preveliko število državljanov je lahko ovira za dobro zakonodajo. Primerno bi bilo tisto število, ki zagotavlja samozadostnost države in ohranja preglednost njenih ustanov. Glede obsega in narave ozemlja je prvi pogoj ta, da prebivalcem omogoča svobodno in razumno življenje. Glede oblike prostora, »τὸ δ' εἶδος τῆς χώρας« (1326b39), je pomemben vidik preglednosti in obrambe. Mesto mora imeti ustrezen položaj tako glede na podeželje kakor glede morja.

Mesto mora biti na pravem kraju glede zdravja in obrambe: »Razporeditev zasebnih naselij je bolj prijetna in bolj koristna za druge dejavnosti, če je skladno zgrajena na novejši in Hipodamov način.« (7.10. 1330b24). Gradnja naj združuje varnost in lepoto (ἀσφάλειαν καὶ κόσμον) (1330b32). Tudi mestno obzidje naj bo zgrajeno tako glede na lepoto (πρὸς κόσμον) kakor glede vojaških zahtev (31a15). Načrtovalci mest morajo pri svojem urejanju (διακοσμεῖν, 1331a24) najti vzvišeno (ἐπιφάνειάν τε) in primerno lego (τῆν τῆς θέσεως ἀρετὴν) za svetišča in javne zgradbe. Aristotel razlikuje svoboden trg in trgovsko tržnico, podobno kakor je bilo to v Klejstenovih Atenah. Mestni prostor mora biti prijazen, εὐχαρις (31a37) tudi do starejših. Aristotel razpravlja tudi o ureditvi podeželja (chora), čeprav dodaja, da je govoriti stvar želje, da se nekaj zgodi, je stvar sreče (1331b23).

3 Hampl, F.: *Klio*, 1939, p- 1-60.

4 Hansen 1998. Urbanistično preureditev Aten in razporeditev glavnih javnih stavb in prostorov, kakor so bouleuterion, agora, Phyx, opisujeta Levêque in Vidal-Naquet v poglavju »Državlanski prostor in čas Klistena«, Levêque/Vidal-Naquet, 1983,² str. 13-22.

5 Sakellariou, 2000², 213sl. in 529sl.

2. Diaita in sredina sveta

Politična filozofija mora upoštevati človekovo naravo. Da bi ugotovil, kakšna naj bo narava (φύσις) državljanov idealne države, je Aristotel podal etnološki pregled narave in značaja narodov tedaj poznanega sveta. Opirajoč se na Herodota in Hipokrata opiše, »kako je celotna naseljena zemlja razdeljena med ljudstva, ὡς διείληπται τοῦς ἔθνεσι (Pol.7.5.1327b18sl). Vsa ljudstva razdeli na evropska in azijska, vmes pa je narod Grkov.

1. Prebivalci hladnih predelov so polni jeze (θυμός), živijo svobodno, vendar niso sposobni izoblikovati državne skupnosti.
2. Prebivalci azijskih dežel imajo razvito razumnost in obrti (διανοητικὰ καὶ τεχνικὰ),« nimajo pa poguma. Zato živijo v stanju podložnosti in celo suženjstva.
3. Narod Grkov živi na sredini med azijskimi in severnimi narodi in združuje prednosti obeh narodov, »saj je polno srca in hkrati obdarjeno z zmožnostjo mišljenja, kako da je zmožno doseči prevlado nad vsemi drugimi narodi, če bi vzpostavili enotno državno ureditev« (1327b32).

Obstajajo pa tudi med grškimi skupnostmi podobne razlike kakor med azijskimi in severnimi narodi. Na antropološke značilnosti narodov vplivajo zgradba tal, vodovje, vetrovi, podnebje, sončno sevanje idr., skratka podnebje. Aristotel opaža, da se na zemlji periodično menjata suha in vlažna klima (Meteo. 1.14). Na presežek thymosa vpliva hladno podnebje (GA, 5.3). V teh nazorih Aristotel sledi Hipokratu, ki je v spisu »Atmosfera, vodovje, kraji« opisoval vpliv podnebja na zdravje posameznika in na značaj posameznega naroda. Grški naslov je Diller (na predlog Pohlenza) prevedel enostavno kot »Okolje«, Hipokrat pravi:

»Glede Azije in Evrope hočem pokazati, kako se v vsem stvareh medsebojno razlikujeta, in da se konstitucija ljudstev (περὶ τῶν ἔθνέων τῆς μορφῆς) razlikuje in da si v ničemer niso podobna.« (Aer.12.1–3)

O značilnih potezah posameznih narodov je razpravljal tudi Platon v *Državi* (435esl.) in v *Zakoni* ter predlagal, naj zakonodajalec deluje proti naravi krajev, za katere postavlja zakone (Zakoni, 747dsl.)⁶.

Za ljudstvo sredine je štel Grke tudi Strabon, ko govori o tem, da so Delfi središče grštva in sredina sveta: »Delfi so ravno na sredini celotne Grčije, tako tiste znotraj Istma in tiste izven Istma, menijo pa tudi, da je tudi na sredini celotnega naseljenega sveta. Zato so jih imenovali popek zemlje in za dokaz izoblikovali mit, ki ga pripoveduje Pindar, da sta se tam srečala dva orla, ki ju je poslal Zevse, eden od zahoda, drugi od vzhoda.« (Geogr. 9.3.6.1–10) Za sredino sveta je štel Delfe tudi Anaksimander.⁷

Aristotel tako v Politiki povezuje fizikalno geografijo, biologijo in politično filozofijo.

3. Razsodišče in pravičnost

Besedo *δίκαιτα* Aristotel uporablja tudi v pomenu razsodišča, arbitraže (Pol. 2.8.1268b7). Arbitraža se od pravde razlikuje po tem, da se razsodniki med seboj posvetujejo o razsodbi, medtem ko morajo biti sodna odločitev o neki tožbi izrečena soglasno, brez medsebojnega posvetovanja sodnikov. Sodnik ni arbiter. *Diaitetes* tudi ne deluje na isti način kakor advokat.

Razlikovanje med pravičnostjo, sojenjem in arbitražo nastane zaradi same narave pravice oz. pravičnosti. Tako je pravna pravičnost marsikdaj možna samo na ta način, da razsojamo mimo napisanega pravnega zakona, *τὸ παρὰ τὸ γεγραμμένον νόμον δίκαιον*. Kadar je neka zadeva nedoločena, tedaj niti celo življenje ne bi zadoščalo, da bi našteli vse možnosti. Tedaj je pravično rešitev treba iskati z arbitražo, ne na tožbo. »Razsodnik gleda to, kar je primerno, sodnik gleda zakon, razsodnika pa so odkrili, da bi primernost imela moč.« (Ret. 1.13.1374b21sl) Po Arhitovi prispodobi sta razsodnik in oltar isto, ker se na oba obračajo tisti, ki se jim je zgodila krivica. (Rh.3.11.1412a13). O načinu delovanja razsodnikov v Atenah Aristotel govori v Atenski ustavi (Ath. Pol. 53.5).

Sodnik, ki določa sredino med dobičkom in izgubo, in tako določa enakost, je utelešeno pravo, *δίκαιον ἔμψυχον* (1132a22). Sodnik, ki uresničuje pravičnost, je *διχαστής* »posrednik, delilec, razpolovitelj«: »Od tod tudi oznaka pravično, ker je razdeljeno na dvoje, kakor če bi kdo izgovarjal *dichaion* namesto *dikaion* in *dichastes* namesto *dikastes*« (prev. Gantar), *διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι δίκαιον, καὶ ὁ διχαστής διχαστής* (EN 1132a30–32)

7 Giebel 2001, 7.

Arbitražna funkcija je povezana z družbeno vzajemnostjo, ki je zelo pomembna razsežnost vrline pravičnosti. Vsako pravo zahteva povračilo, ἀνταπόδοσις (EN.5.1133a3). Povračilo v smislu sorazmerne enakosti je bistvo pravičnosti: »Nekateri so mnenja, da je pravično na splošno v povračilu (=recipročnosti); tako so npr. učili pitagorejci, ko so pravično na splošno opredelili kot »pretrpeti tisto, kar je kdo drugim prizadejal«. (EN 5.5.1132b21–23)

Vzajemnost kot karakter pravičnosti, τὸ ἀντιπεπονθὸς, je pomembna tudi za področje ekonomije, ki ga Aristotel obravnava v *Nikomahovi etiki* (5. 8). Ta okoliščina je ustvarila napačen vtis, da se vzajemnost nanaša samo na gospodarsko menjavo blaga. Japonski filozof Hideya Yamakawa je opazil ta nesporazum in pokazal, da vzajemnost pomeni »pravičnost v vzajemnosti«, da se nanaša tudi na reverzibilen odnos vladati biti vladan in tako vsebuje tudi politične razsežnosti.⁸ Takšna vzajemnost ne sovпада niti z razdeljevalno niti s izravnalno pravičnostjo, četudi je prav tako neke vrste sorazmernost. Prav takšna vzajemnost je osnova politične pravičnosti in s tem osnova za stabilnost neke države: τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις »Sorazmernost v povračilu drži državo skupaj.« (5.8.1132b33–34)

Poleg tega je za stabilnost držav pomembno vzpostaviti enakost utrpevanja: τὸ ἕσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις »Enakost po pravilu enakega utrpevanja ohranja države« (Pol. 2.1.1261a30). Država torej temelji na načelu sorazmernega povračila: antipeponthos je antapodosis (EN 5.5.1233a3). Politika ima torej opraviti z razporejanjem deležev. Po tej dejavnosti se vladar imenuje aisymnetes, αἰσυμνήτης – »tisti, ki vlada tako, da daje vsakemu primeren del« (Chantraine), tisti, ki pravično razporeja deleže (αἷσα). Bistvo aisumneteje (αἰσυμνητεία), ki je ena ob oblik kraljevine kot pravične oblike monarhije (Politika, 3.14. 1285a31, 1285b25), je v tem, da je vladar »izbran rabsodnik«.

Ideja sorazmerne pravičnosti, ki je temeljna za Aristotelovo etiko in politično filozofijo, vodi do navidezno paradoksnе teze, da poenotenje države v imenu najvišjega dobrega razkraja politično skupnost, ker je v politiki treba skrbeti za partikularno dobro, ki ohranja državo kot pluralno celoto (Pol. 2.2.1261b6sl.).

Diaita pa nima fundamentalnega pomena samo v pravu, temveč tudi v konstituciji kozmosa. Kadar so v razpravi temeljna vprašanja konstitucije kozmosa, npr. vprašanja o tem, ali je nebo nastalo ali nastalo in neminljivo ali minljivo, je treba ravnati kakor dober rabsodnik, da bi prišli do zadostne presoje resnice. To pomeni, da ne smemo izrekati sodbe v odsotnosti obtoženega, da ne smemo

8 Yamakawa, 1995, 249sl.

biti advokati ene dogmatične teze in da moramo upoštevati upravičene zahteve vsakogar: καὶ γὰρ δεῖ δίκαιον εἶναι τοὺς μέλλοντας ἀληθῆς κρίνειν ἰκανῶς – »kajti tisti, ki hočejo zadostno razločevati resnico, morajo biti razsodniki, ne pa nasprotniki«. (*O nebu*, I.10.279b10–12)

4. Pravičnost, čustva in Nemesis

Politika je od nekdaj vezana s pathosom. Etične vrline in z njimi tudi pravičnost so postavljene v sistem čustev: Čustva, ki so v zvezi s pravičnostjo in še posebej določajo pravičnost (dikaiošyne) – o tem govori Aristotel zlasti v Retoriki in v *Evdemovi etiki* – so zlasti: jeza (ὀργή, θυμός) (Rh. 2.29), zavist (φθόνος) (Rh. 2.10), tekmovalnost (ζῆλος) (Rh. 2.11.) in ogorčenje (νέμεσις) (2.9)⁹. Zelos je bolečina ob zasluženju sreči drugih. Anonimno pa je čustvo veselja ob nezasluženju nesreči drugih. Za pravičnost ni dovolj iskati sredino med krivico trpeti in krivico delati, temveč je treba najti tudi sredino med čustvi – tudi to je diaita. Tako pravi Aristotel v *Evdemovi etiki*: »Kar pa zadeva razpoloženja, po katerih se imenujejo njihovi nosilci, je zavist neugodje zaradi tistih, ki jim gre dobro po zaslugi, razpoloženje škodoželjnega, ki spada v isto področje, nima imena, pač pa je jasno, da se veseli ob nezasluženih nesrečah; na sredini med njima je ogorčen človek in to, kar so stari imenovali upravičeno ogorčenje: občutek bolečine zaradi neupravičenih nesreč in uspehov in občutje veselosti zaradi zaslužene sreče oziroma nesreče, zaradi česar tudi verjamejo, da je Nemesis božanstvo – Μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικός, καὶ ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίας καὶ εὐπραγίας, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἴονται εἶναι τὴν νέμεσιν.« (EE 3.7.1233b23–26)

Čustvo ogorčenja je nasprotje sočutja: sočutje je občutek bolečine zaradi nezaslužene nesreče, ogorčenje pa je občutek bolečine zaradi nezaslužene sreče (Rh. 2.9.1386b8sl.). Obe čustvi imata svoj izvor v podobni etični drži, obe pričata za dober značaj, v obeh intencionalnostih doživljamo neskladje med pravičnostjo in vrednostjo: ἀδίκον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον· διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν »Kar se nekemu pripeti v nasprotju z zaslugi, je krivično. Zato ogorčenje pripisujemo tudi bogovom.« (Rh. 2.9.1386b15)

Občutje ogorčenja izpričuje, da ljudje želijo primeren delež dobrin zase in za druge. Na ta način Nemesis pokriva vrzel med splošno in posebno pravičnostjo¹⁰.

⁹ Povezava med nemesis, pravičnostjo in Themido nastopa v velikem svetišču Nemesis v Ramnuntu (Atika); prim. Petrakos, 1991.

¹⁰ Curzer, 1995, str. 40.

5. Aristotel in Hipokrat

V Aristotelovi filozofiji je razcepi prvoten celovit pojem diaita kot način življenja v kulturi. Tak pojem je še običajen v Hipokratovih medicinskih razpravah, ki jih je Aristotel dobro poznal. Hipokrat v razpravi *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* razlaga nastanek medicine iz prvotne skrbi za prehranjevanje. Ljudje so trpeli zaradi živalskega načina prehranjevanja: »Po mojem mnenju so bili sedanji načini prehranjevanja (διαιτήματα) odkriti in umetno oblikovani šele v dolgotrajnem razvoju. Kajti ljudje so pretrpeli veliko hudega zaradi težke in le za živali primerne prehrane, ἀπὸ θηριώδους διαίτης.« (3.15–17) Kultura prehranjevanja je v resnici že predstopnja medicine: prav zato je medicina tehné, v kateri nihče ne sme ostati neveden, ἰδιώτης (4.2). Tako ni čudno, da je o tem delu A. E. Taylor dejal, »da je tako pomembno, da se nihče, ki ga ni proučeval, ne bi smel biti šteti za kompetentnega, da govori ali piše o celotni zgodovini grške filozofije.«¹¹

Hipokrat je napisal tri razprave o dieti: O dieti, 4 knjige (*Περὶ διαίτης*– Vict.), *O dieti pri akutnih boleznih* (*Περὶ διαίτης ὀξέων* – Acut.) in *O dieti zdravih ljudi* (*Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς*– Salubr.). Uravnavanje načina življenja se nanaša na pet stvari: hrana, pijača, telesne vaje, spanje in erotika. Da bi mogli predpisovati način človekovega življenja, moramo najprej »spoznati in razčleniti naravo človeka nasploh«, παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι (Vict. 1.2.1–3). Poleg tega mora medicina poznati zgradbo organizma, lastnosti živil in pomen telesnih vas za človeško zdravje. Ker na zdravje vplivajo tudi dogodki v naravnem okolju, mora medicina poznati tudi zgradbo celote sveta: »Treba je poznati vzhode in zahode zvezd, da bi mogli upoštevati spremembe in preobilje v hrani, pijači, vetrovih in v celotnem svetu, ker iz tega pridejo bolezni k ljudem.« (Vict. 1.2)

Medicinska dieta je na ta način utemeljena v poznavanja bistva stvari in zgradbe sveta. Kljub temu pa ostaja razlika med človeško umetnostjo in močjo narave, ki je treba upoštevati in jo prenesti: »Zakon in narava, po čemer vse izvajamo, se ne skladata, čeprav sta skladna: zakon so si ljudje postavili sami, ne da bi vedeli, o čem so ga postavili. Naravo vseh stvari pa so uredili bogovi. To, kar so postavili ljudje, si nikoli ne ostane enako samemu sebi, bodisi da je pravilno bodisi da ni pravilno postavljeno. To, kar pa so bogovi postavili, je vedno pravilno. Tako velika je razlika med pravilnim in nepravilnim.«

Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτὸ ἑωυτοῖσιν, οὐ

11 Ippocrate, 1996¹, str. 186.

γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθισαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν· ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθισαν, οὐδέποτε κατὰ τὸ αὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθισαν, ἅει ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει (Vict. I.II.7).

6. *Diaita* in etimologija besede *aitia* – lingvistična osvetlitev *diaita* kot *biti-v-svetu*

K razumevanju grškega pojma *δίαιτα* lahko marsikaj prispeva semantična povezava z besedo *αἰτία*, ki ima dva glavna pomena: »vzrok« in »odgovornost, krivda, obtožba«. Teorijo vzrokov je najprej razvila grška historie: tako medicina kakor historiografija. Tako Herodot kakor Tukidid proučujeta, iz katerega vzroka so se vojskovali Grki in Barbari, Atenci in Lakedaimonci, hipokratska medicina pa je proučevala vzroke in simptome bolezni. V starejših rabah, npr. pri Pindarju in Ajshilu, je skupna semantična poteza še vedno vzročnost, skupen pomen pa je »odgovornost«, ki pa pri Pindarju pomeni »(tveganost) krivdo«: *μείων γὰρ αἰτία* »manjše je tveganje« (Ol.I.35), pri Ajshilu pa »zaslugo«: *αἰτία θεοῦ* »zaslugo ima bog« (Sedmerica. 4). V kasnejši rabi se *αἰτία* določa v dveh smereh: 1. kot »vzrok, motiv« in 2. kot »odgovornost, krivda, obtožba«.

72

Salvaneschijeva dokazuje, da ni mogoče odločiti, ali je prvoten pomen krivda ali vzrok. Pri določitvi pomena ne pomaga niti etimologija, ker besede *αἰτία* ni mogoče zvesti na enostaven indoevropski koren. Nove poglede na fenomen diete pa daje prav etimologija besede vzrok, ki ji je dala novo osvetlitev Enrica Salvaneschi v razpravi o »Sui rapporti etimologici del Greco `αἰτία`«. Njena razprava se ne usmerja na metalingvistično interpretacijo označenca, kakor nastopa v Tukididovem razlikovanju med *aitia* in *πρόφασις* in med *aitia* in *ἀρχή* pri Platonu in Aristotelu. Prav tako na pravni ravni obstajajo razlike med *aitia* in kategorija, ter med *aitia* in *elenchus* (invektiva proti ovržbi). V Aristotelovi filozofiji je *αἰτία* / *αἰτίον* nominalizacija za *διὰ τί* / *διότι*: *dia* + *acc.* pomeni tako »razlagalni vzrok, začetni vzrok« kakor tudi »smotrni vzrok«. Nasproti takšnemu proučevanju vprašanja vzročnosti Salvaneschijeva podaja bolj zahtevno strukturalno analizo etimološke problematike, ki je že sama po sebi novost.

Ker ni mogoče odločiti, ali je prvoten pomen krivda ali vzrok, je po Salvaneschijevi treba iskati skupen sem, skupno pomensko značilnost, iz katere se moreta roditi oba pomena v procesu kontekstualne specializacije. Takšen skupni sem je Salvaneschi našla v pesniškem jeziku, in sicer na takšnih mestih, kjer *αἴτιος* »krivec« označuje tistega, ki »daje«:

»... Ne meči krivice na pevce (αἴτιοι),
Kriv je, če hočeš, le Zevs: možem on daje (δίδωσιν) rabotnim,
Vsakemu slednjemu to, kar dati mu pač ga je volja.«¹² (Od. 1.347–349)

V tem stavku je bistva semantična povezava med delitvijo in dajanjem. Αἴτιος je pri Homerju antonim za δωτήρ. Bogovi so δωτήρες ἑάων, »dajalci dobrin«,¹³ kakor je vidno iz *Iliade* in iz Platonovega komentarja k temu mestu:

Διοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
Δάρων, οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·
»Vrčev je dvoje pri Zevsu, v veži nebeški stojita,
V enem darovi so zli, iz drugega tečejo dobri.« (Il. 24.527)¹⁴

Od αἴτιος lahko hitro opazimo bližino med αἴτιος/αἰτία in αἶσα. Αἶσα izhala od *aitya, s sufiksom *-γθ in s fonološkim prehodom *-ty->-s-, αἰτία pa je abstraktum od αἴτιος s sufiksom *-γα. Sem distribucije obvladuje oba glavna pomena αἶσα »delež«, »usoda«¹⁵. Po Salvaneschijevi naj navedemo dva primera iz Pindarja: χθονὸς αἶσαν »delež zemlje« (Pyth. 9.56) in μελίφρον ἰαίτιαν »mišljenju sladek dar« (Nem. 7.11).

Sem distribucije ima tudi glagol πορεῖν »oskrbeti, dosoditi«. Tako sta pri zbor-skem liriku Alkmanu Αἶσα in Πόρος nastarejša božanska dvojica. V Alkmanovi kozmogoniji je Poros počelo, Arche. Alkmanov filozofski princip je torej pot!¹⁶

Koradikalen z αἴτιος/αἰτία in z αἶσα je tudi glagol διαιτάω »dati živeti, prehranjevati, prebivati, stanovati, biti razsodnik; voditi, vladati, dovršiti; predpisati določeno mero v jedi in pitju, dati jesti določena živila in na ta način zdraviti; predpisati« (W. Pape) in samostalniki διαίτα »način življenja, življenje, zdravniško predpisan način življenja; tudi v moralnem pomenu; prostor prebivanja, stanovanje, soba; urad razsodnika, razsodniška odločitev«. Za glagol διαιτάω so možne naslednje členitve: δι(α)-αιτάω, δι-αιτ-άω in δι-αι-τάω. Vse te različne vsebinske razvoje je mogoče zvesti na sem delitve: »delitev (hrane)«.

Za pravno specializacijo besed αἰτία in αἶσα so posebej značilni naslednji primeri: διαιτητής »razsodnik«, αἰσυμνήτης »športni sodnik, vladar«, αἰσυμνῶν

12 Salvaneschi 1979, 27.

13 αἴτιε ἀγαθῶν »dajalec dobrin.«

14 Salvaneschi 1979, 28; to mesto je komentiral Platon v Državi, 379c.

15 Salvaneschi, 1979, 30.

16 Salvaneschi, 1979, 32.

»(vsakomur) dati ustrezno pravico, vladati« in διαιτᾶν »upravljati«. Tako pravi Pindar:

... πόλιν δ' ὅπασεν λαόν τε διαιτᾶν.

»... in izročil mu je mesto in ljudstvo, da bi ju upravljal.« (Pindar, Ol. 9.66)

Z lingvistično analizo besed αἰτέω »zahtevati (da bi dobil), prosjačiti (Devoto¹⁷)«, αἵτης »berač« – pri Homerju in Aristotelu (*Poetika*, 1405a7–19) – in αἵτησις »prošnja, prosjačenje (berača)« je Salvaneschijeva pokazala, da spada αἰτία v leksikalično-semantični sistem menjave. V takšnem sistemu zelo pogosto nastopajo kontrasti med dati in vzeti, med deliti in zahtevati, med αἰτέω in δίδωμι, med λαμβάνω »vzamem« in δίδωμι »dam«.

Za povezavo, celo skladnost, med diaita in aisa je značilen naslednji Pindarjev verz: κεῖνο κεῖν ἄμαρ διαίτασεν – »tisto je dal oni dan«. (Pyth. 9. 68)

Med λαμβάνω in αἰτέω obstaja opozicija med temeljnim dejanjem in zaželenim dejanjem, med vzeti in želeti vzeti (>zahtevati, da bi dobil). Skupni sem te opozicije je participacija. Odnos med αἰτέω in λαμβάνω, ki je najprej vsebinski, postane lahko etimološki. To se zgodi v primeru arhajskega glabola, ki je sinonimen z λαμβάνω, to je αἴνυμαι »vzamem (si)«. Salvaneschijeva je poskusila dva nasprotna sema (distribucija in participacija) zvesti na skupni pra-sem. Izhajajoč od osnove *ai-t, je natančneje določila njene odnose s korenem *ai-, ki je izveden od αἵ-νυ-μαι¹⁸. Pomeni »dati« in »vzeti« se oprijemajo korenov *de in *nem, ki sta aktualizacije identičnega sema menjave. Dva sema, sem delitve in sem participacije sta komplementarna: »deliti, da bi dal«, in »deliti, da bi vzela«. Podoben primer je pri korenu *pet »gibati se navpično«, ki je skupen pri glagolih πίπτειν »pasti« in πέτεσθαι »leteti«. Αἰτέω je deziderativ glede na αἴνυμαι. Devoto to sorodnost razlaga tako, da se sem distribucije prenese v faktivno ali medialno funkcijo: »dam si dodeliti« = »prosim, zahtevam«.

Za razbistritev pomena αἴνυμαι, ki predstavlja ključni člen argumentacijske verige in pomeni »vzamem, prinesem, uživam«, Salvaneschijeva vzame naslednje besede iz Iliade:

Τεῦκρος δ' ἄλλον οὔστὸν ἐφ' Ἐκτορι χαλκοκορυστῇ
Αἴνυτο ...

»Tevkros poseže po drugo puščico za Hektorja v bronu.« (15.458!459)

17 Navedeno po Salvaneschi 1979, 36.

18 Salvaneschi, 1979, 38.

19 Salvaneschi, 1979, 39 in Benveniste, 1969, I, 81-86.

Glagol αἴνυμαι združuje dva sema, participacijo in distribucijo. Potemtakem gre za glagol s tremi mesti (Lyons, § 8.2.1), ker se more povezovati s (1) subjektom »gibati se«, s (2) predmetom in s (3) smerjo: a) gibati se »od«, (sem participacije) »dati« in b) gibati se »proti« (sem distribucije), »vzeti«²⁰. Toda ker αἴνυμαι nima avgmenta –t-, medtem ko sorodni glagol αἰτέω izkazuje verbalni sufiks –τέω, Salvaneschijeva domneva fonološko spremembo na ravni označevalca: *ai->*ai-t-, ki izvira od glabolskega pridevnika, ki je poznan v ἔξαιτος »izbran, odličen«²¹. Poleg glabolskega pridevnika na *-to- obstaja tudi glabolski pridevnik na *-no-. Kakor je δεινός koradikal od δειδω »bojim se«, tako je etimološko mogoče vezati αἰ-νό-ς z ἔξ-αι-τ-ος in αἴνυμαι (Boisaque) Za to, da αἰνός pomeni »tistega, ki vzame, ki ga prevzame«, ne le »grozen, neizprosni, pretiran«, Salvaneschijeva navaja dva primera iz Odiseje:

1) ἀλλὰ μ' Ὀδυσσεύης πόθος αἴνυται οἰχομένοιο.

»Misli so vse in želje mi ubrane samo v Odiseja.«

2.) ... φιλέεσκε γὰρ αἰνῶς.

»Močno ga je ljubil.« (14.144 in 1.264).

Z vidika etimologije je pomembna pojasnitev epiteta Persefone: Περσεφόνη Ἐπαινή – ni »strašna, neizprosna«, temveč »tista, ki nas prevzame«.

75

Na osnovi interlingvističnih odnosov je Salvaneschijeva rekonstruirala indoevropski koren *ḗi-²². Avgment–t- h korenu *ḗi- in ki izhaja od participa je bil produktiven v izrazih αἴτιος, αἰτία, αἰτιάομαι, αἰτέω in verjetno tudi v (δι)αἰτάω und δίαιτα. Δίαιτα je torej sekundarna tvorba glede na (ἔξ)αιτος in glede na αἴσα – von *ai-t-ya (53). Sedaj imamo dva korena, *ḗi- und *ḗoi-, oba pa sta razširjena z dvema sufiksoma: –t– za nomen agentis in –n- za prezent. Sem delitve in sem participacije sta specializaciji pra-sema menjave, ki s svoje strani predstavlja variacijo prasema gibanja (Salvaneschi, 59). Pred dati ali vzeti je fenomen gibanja, Poros je pred Aisa..

Pomen nekega znaka je nekaj drugega kot njegov etimološki pomen in je lingvistično absurdno oboje izenačevati. Vendar pa v sodobnem označencu vztraja »etimološki spomin«. Ta spomin je kakor semantično jedro, ki je prikrito, a včasih zacveti (Salvaneschi).

20 Salvaneschi, 1979, 40-41.

21 Salvaneschi, 1979, 42.

22 Salvaneschi, 1979, 44.

Med dati in povzročati je podoben odnos kot med gibati in dati. Dati z infinitivom pomeni povzročiti, biti vzrok, na primer v Sapfini prošnji:

Τὸν κασίγνητον δότε τυίδ' ἰκέσθαι.
»Dajte, da se moj brat vrne.«²³ (fr. 5 LP, 2)

V sanskrtu imamo koren *da<*deə2 »deliti« und *da<*deə3 »dati«. Koren *deə2 je deblo več grških besed: δα-τέ-ο-μαι »deliti«, δᾶμος, δα-ί-ομαι δα-ι-νυ-μι, δα-ι-ζω »razdeliti, raztrgati«, δα-ί-μων »delitelj, božanstvo, usoda«, δαίς, -τός »pojedinina, obed«, δάπτω »raztrgati«, δαπανή »strošek«. Je povezava med dati in deliti. Δαίς ἐίση- »enako razdeljena jed«. Besede δαίς, δίαίτα in δόσις – izrazi s področja prehrane.

Obstaja sorodnost semantičnih rezultatov med izpeljavami iz korenov, katerih pomen je zaznamovan od sema participacije ali menjave: Med božanstvi sta iz korena za aitia izpeljani božanstvi aisa in daimon. Αἴσα je torej lahko tudi božanstvo, podobno kakor Moira.

Salvaneschi je svojo razpravo zaključila s pesniško beseda Ajshila:

εἰ μὲν γὰρ εὔ πράξαιμεν, αἰτία θεοῦ.
»Če bi nam šlo dobro, bi bilo to delo boga.«²⁴
(Ajshil, Sedmerica. 4).

V tej zvezi kaže omeniti še etimologijo slovenske besede bog. Po Snoju²⁵ je treba izhajati iz pomena 'delež; bog deleža, usode'. Za semantiko besede bog pa je ključno, da njen ide. koren *bhag- pomeni »podeliti, razdeljevati«. Bog pomeni po etimološki povezavi isto kakor grško daimon. Oba sta delilca.

7. Diaita in kozmos pri Homerju. Mit in filozofija.

V grškem mitu so imela vprašanja nastanka kozmosa in vprašanje sredine sveta posebno težo. Mitični govor o svetu je opisoval tudi zgodovinskost (»spremenljivost«) v svetu. V grškem pesništvu in mitologiji ima δίαίτα tudi kozmološki pomen. Z besedo δίαίτα je bilo izraženo razmerje med ljudmi in bogovi. Takšne nazore najdemo tudi v grški medicini. Tako pravi Hipokrat v spisu *O dieti*: »Vse stvari, tako božja kakor človeške, se premikajo navzgor in navzdol v menjavi (Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβό-

23 Salvaneschi, 1979, 62.

24 Ajshil, 2005, str. 21: »Če nam bo namreč sreča mila, bodo zaslugo pač pripisali bogovom.« (prev. Rebula)

25 M. Snoj, Slovenski etimološki slovar. Ljubljana 1995, str. 39.

μενα). Dan in noč proti najdaljšemu in najkrajšemu. Kakor je za Luno največje in najmanjše glede na prihod ognja in vode, tako ima sonce najdaljšo in najkrajšo pot. Vse je isto in ni isto. Kar je svetloba Zevsu, je mrak Hadu, kar je svetloba Hadu, je mrak Zevsu. One stvari prihajajo sem in te stvari prihajajo tja v vsaki uri in po vsakem kraju, one stvari opravljajo delo teh in te spet opravljajo delo onih ... In ko one stvari prihajajo (φοιτεόντων) sem in ko te stvari prihajajo tja, se stvari medsebojno mešajo in vsaka izpolnjuje njej usoden delež (τὴν πεπρωμένην μοίρην ἕκαστον ἐκπληροῦ), tako k večjemu kakor k manjšemu.« (Vict. 1.5.1–15)

Kakor si medicina prizadeva vzpostaviti human način življenja v svetu narave, tako je bil tudi mit svetotvoren.. V homerski podobi sveta se svetovni red vzpostavi z zmago olimpskih bogov oziroma z bojem Zevsa in Kronidov proti Titanom. Tako pravi Pozejdon v *Iliadi*:

Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἧ τοι ἐγὼν ἔλαχον πολυὴν ἄλλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Ἄϊδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
Γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

»Bratje trije sinovi smo Krona, nam Rea je mati:
Zeus pa ja, a tretji je Hades, vladalec podzemlja;
V dele je tri ves svet podeljen in vsi smo deležni:
Jaz izžrebal sem sivo morje za večno bivanje,
Hades postal je gospod megleni temi v globinah,
Zeus je dobil prostrano nebo v oblakih in etru:
Zemlja pa skupna je vsem in z njo visoki Olimpos.«
(Prev. Sovrè, *Iliada*, 15.187–193)

Te verze je C. Collobert podvrgla filozofski interpretaciji.²⁶ V tej pripovedi je svet razdeljen na pet instanc: zemlja, nebo, Zevs, Pozejdon in Had. Dve področji, zemlja in nebo, ostajata izven delitve. Nič pa ni povedanega o tem, katere moči so povzročile delitev deležev. Vsekakor so bili deleži določeni z žrebom. Ker pa Zemlja in Nebo pripadata vsem, prihaja pogosto do sporov.²⁷

Pred delitvijo deležev se je vesolje nahajalo v stanju nereda. Božja delitev je tedaj prehod od titanske k olimpski stvarnosti, tj. prehod od mraka k svetlobi. Svet

²⁶ Collobert, 2001.

²⁷ Collobert, 2001, 14.

ima tudi svojo stopnjovitost: zgoraj sta Nebo in Olimp, na sredini Morje in Zemlja, spodaj je Podzemlje.

Nebo je ljudem nedostopno, medtem ko sta Hadovo in Pozejdonovo svetovno okrožje človeku dostopna. Zevsovo gospostvo v svetu je omogočeno s tem, da so Titani pregnani v Tartar (Iliada, 8.13sl.), ki se nahaja pod Hadom. Svet ima svoje mere, ki jih zagotavlja Zevs sam, z druge strani pa tri Hore varujejo vrata do Neba in do Olimpa.

Ker grški bogovi omogočajo svetovni red, so bili imenovani theoi, θεοί. Semantična povezava med τίθημι »postaviti, de(ja)ti, narediti, določiti« in θεός nastopa v naslednjem Herodotovem stavku: Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμον θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πασας νομὰς εἶχον, »Bogove (tj. urejevalce) pa so tako imenovali po tem, da so vse stvari postavili v red in ker so primerno razdelili vse ustanove.« (Hist. 2.52.4–5)²⁸ R. B. Onians je zato besedo θεοί prevedel s *placers*²⁹. Ideja reda je vsebovana tudi v mitu o Nemesis: Nemesis iz Ramnunta je bila agrarna boginja, ki je skrbelo za pašnike in za stalnost in ohranitev zemeljskega reda in kaznovala hybris.³⁰

8. Diata in sodobna filozofija.

78

Mitična shema sveta, kakršno nam predstavi Homer, ima za evropsko razumevanje sveta ustanovitven pomen. K temu je odločilno prispeval Platon, ki je Homerjev kozmični mit, ki svet deli na pet instanc, je povzel Platon v dialogu *Gorgias*. Za Platona je svet skupnost neba in zemlje, bogov in ljudi, ki počiva na proporcionalni pravičnosti. Platonovo besedilo se glasi:

φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὧ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὧ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἢ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμε- τρίας γὰρ ἀμελεῖς.

28 Ta etimologija je kot sprejemljiva navedena tudi pri Chantrainu. Herodot, 2003², str. 171, Sovrè: »Označitev bogovi (θεοί) pa so jim vzdeli zato, ker so uredili (θέντες) vse stvari in delili vsakršne dobrate.«

29 Onians, 1954, 383.

30 Petrakos 1991, str. 6-7.

»Modri pravijo, Kalikles, da nebo in zemljo, bogove in ljudi povezujejo skupnost, prijateljstvo, urejenost, premišljenost in pravičnost, in zato imenujejo to celoto kozmos, ne pa, prijatelj moj, nered in razbrzdanost. Ti pa, kot se mi zdi, temu ne posvečaš pozornost, kjub temu da si moder v tem, temveč ti je prikrito, da ima enakost, namreč geometrična, veliko moč tako pri bogovih kakor pri ljudeh. Ti misliš, da moraš gojiti prekomernost, kajti zanemarjaš geometrijo.« (Prev. G. Kocijančič (z modifikacijami), 507e6–508a8)

Odločilno za Platonovo idejo sveta je, da jo vzpostavlja in drži skupaj geometrijska enakost.³¹

Tematika prostorskega bivanja na zemlji je danes postala tematična v mnogih vidikih, npr. globalizacija, poli- in mono-centrizem v veliki politiki, Zemlja in ekološke skrbi itd.

Grško idejo *diáita* v kozmološkem in antropološkem pomenu so v sodobno filozofijo na različne načine prenesli mnogi filozofi, merodajna pa sta predvsem Nietzsche in Heidegger. Nietzsche je hotel s svojo idejo sveta premagati moderni egoizem. V njegovi kritiki modernega individualizma je egoizem predstavljen kot zmota. Zato je predlagal preseganje ega v smeri kozmične uglašeniosti: »Čez »mene« in »tebe« naprej! Občutiti kozmično!«³² To novo kozmično občutenje zahteva nov odnos do narave, do zemlje in do lastnega telesa. Na ta način dobi za Nietzscheja nov pomen ideja diete. Nietzsche govori dieti v svoji kritiki morale. V aforizmu »O skrbi za zdravje« v *Jutranji zarji* (št. 202) meni, da bi morali dosedanjo »praktično moralo« spremeniti v neke vrste umetnost zdravja in znanost o zdravljenju. Četudi naj bi za to še manjkali zdravniki, bi morali »nauk o telesu in o dieti« uvesti v vse nižje in višje šole kot obvezen učni predmet.³³

V zapisu 203 »Proti slabi dieti« opaza, da so obedi premožnega družbenega razreda niso sestavljeni po pravilu »ničesar preveč«, temveč po pravilu »vsega veliko preveč«: takšni so tudi obedi »uglednih učenjakov«. ³⁴ Nasproti temu pripominja, da so ženske bolj pozorne na prehrano in šteje to njihovo skrb za dieto za pogoj filozofske eksistence: »Način življenja žensk, ki se v bistvenem prav prehranjujejo in ne delajo, bi mogel biti takoj spremenjen v filozofsko eksistenco!«³⁵

31 Mattéi, 1989, str. 59.

32 Nietzsche, KSA 9.443.

33 KSA 3. 178 in Nietzsche, 2004, str. 152.

34 KSA 3.179 in Nietzsche, 2004, str. 153.

35 KSA 9.443

Ob navezavi na Nietzscheja je Heidegger svojo začetno pozornost do vprašanj človeškega bivanja razširil na svetovna in bitnozgodovinska vprašanja. V *Biti in času* razloži »biti-v« kot prebivanje (§12). Iz izkustva brezdomovinskosti je Heidegger poskusil graditi »hišo biti«. Človeško življenje je vedno »prebivanje v rešnici biti«: »To prebivanje je bistvo 'biti-v-svetu'.«³⁶ Za bistvena vprašanja sodobne svetovne konstelacije o značilni mnogi zelo heterogeni odgovori na teološka in religijsko-filozofska vprašanja. Ta proces je v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)* označen kot *Götterung* – »bogovanje«. ³⁷

V svojem premisleku o prebivanju Heidegger začenja s premislekom o graditvi: »To, graditev, ima za cilj tisto, prebivanje.«³⁸ V tem Heidegger misli aristotelsko. Nekaj drugega pa je njegovo tolmačenje sveta. Izhajajoč od predsokratskega in Platonovega četrterja: nebo in zemlja, bogovi in ljudje, Heidegger usmeri pozornost na vprašanje sveta kot na vprašanje po stvari, za katero nam gre. Tako pride do določitve sveta kot »enotne zgradbe zemlje in neba, bogov in smrtnikov«. ³⁹ To četrterje, ta kvadratura ima enotnost, ki se dogaja dinamično kot prstan, katerega sredino določa usoda biti. Po Mattéiju je Heidegger povezal zemljo in nebo predhomerske mitologije z ljudmi in bogovi homerske mitologije. ⁴⁰ Je pa nekoliko nenavadno, da v Heideggrovih spisih ne najdemo omembe Platonovega četrterja in *Gorgiasa*. Po Beaufretovem pričevanju naj bi Heidegger v nekem pogovoru maja 1975 vendarle prepoznal sorodnost četrterja z Gorgiasovo tetrado:

»V tem Platonovem besedilu so ti štirje naštet, toda unikvadratnost (l' *Uniquadrité*) (to se pravi zbiralni karakter *Ge-* četrterice (*Vier*) v njihovi vzajemni skupnosti) je odsotna prav tam, kjer nasprotno Hölderlinova pesniška beseda imenuje, v osnutku, kateremu bo kasneje dal naslov *Der Vatikan, wirklich, ganzes Verhältnis, samt der Mitt*, dejansko celovito razmerje skupaj s središčem, ki ni nikoli noben od četrterice.«⁴¹

Usodo biti je Heidegger imenoval tudi Moira: »On (Parmenides) imenuje *Μοῖρα*, delitev, ki podeljuje ohranjujoč ... Podeljevanje dosoja (opremi in obdari) (z) dvojnost(jo).«⁴² V razpravi o Anaksinamdru je Heidegger razlikoval pet epoch evropske zgodovine biti: grškost, krščanstvo, novi vek, planetarnost in he-sperialno. ⁴³ Ko bit napravi postanek, epoho, *ἐποχή*, ko se bit zadržuje pri sebi,

36 Heidegger, *Wegmarken*, 1967, 188sl. in Heidegger, 1967, 229.

37 Heidegger, 1989, 4.

38 Heidegger 1976, II, 19.

39 Heidegger 1976, II, 52sl.

40 Mattéi, 1989, 189.

41 Mattei, 1989, 188-9.

42 Heidegger, 1967, II, 47.

43 Heidegger, 1963, 310 in Mattéi, 1989, 185.

nastane svet, ki se tak čas ohranja kot identičen. Mojra, hči Noči (Hes. Theog. 217), ki daje Bit v delež svetu in zgodovini.

Pojem delitve in dela je neločljiv od pojma meja. Po Heideggru pa meja ni nekaj, kjer se nekaj neha, »temveč je, kakor so to spoznali Grki, meja tisto, od koder nekaj *začne svoje bistvovanje*«. ⁴⁴ Pojem meje je pomemben tudi za simboliko boginje Atene. V reliefni upodobitvi iz prve polovice petega stoletja pr. n. š. je prikazana boginja Atena, imenovana ἡ σκεπτομένη »razmišljajoča«, kako se opira na kopje, ki je oprto na tla poleg marmornatega mejnika, njen pogled pa je usmerjen proti temu mejniku, meji. S takšnimi mejniki je Klejsten dal omejiti agoro, da bi poudaril odlikovan pomen tega prostora. Na nekem drugem kosu mejnika se je ohranil napis: ἥρος εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς »jaz sem mejnik trga«. ⁴⁵ Atenin pogled proti meji ima tako gotovo političen pomen. Po Heideggerjevem pojasnjevanju pa se pogled na ὄρος nanaša na ὄρισμός stvari, tj. na bistvo stvari, ki ga moramo imeti pred očmi, kadar hočemo nekaj narediti, proizvesti, ustvariti. V svojem predavanju »Poreklo umetnosti in naloga mišljenja«, ki ga je imel v Atenah leta 1967⁴⁶, pa je Atenin pogled usmerjen k naravi v pomenu φύσις, physis pa je tisto, kar pusti stvari vzhajati v formo njihove prisotnosti, je narava, ki vstaja in ustvarja.

S tem sem naznačil nekatera ustrezanja med bitjo in naravo, mejo in usodo, svetom in tubitjo, ki delajo Heideggerjevo filozofijo nepogrešljivo tudi danes; Mattéi je to zadevo izrazil v stavku: »Heideggerjeva bit je stvar sveta, ki je najbolj porazdeljena.« ⁴⁷ Prednost Heideggrovega pristopa za razliko od logično-analitičnega in strukturalističnega je v tem, da dialektika, logika in metodologija ne moreta podati razloga sveta, ker nimata kozmične dimenzije⁴⁸.

Zveza med Heideggerjevo usodo biti in diaita kot uravnavanjem osebnega življenja in vodenjem velike politike spada med najnujnejša nerešena vprašanja današnjega časa. Različni pomeni grške besede διαίτα lahko služijo kot napotilo za novo razumevanje sodobnosti in za nove pobude v mednarodni politiki. Pojem διαίτα obsega tako pomen delitve kot tudi pomen povzročanja, kajti »dieta« vsebuje deleže (αἷσα, μέρος) za prav(ičn)o vodenje življenja kot tudi vzroke in odgovornost (αἰτία) za vzpostavitev pravičnega urejanja svetovnih zadev. Na ta

44 Heidegger, 1967³, II, 29.

45 Levêque, Pierre/Vidal-Naquet, Pierre 1983, 20sl.

46 To predavanje je imel Heidegger 4. aprila 1967 v Atenski Akademiji znanosti in umetnosti na povabilo grškega filozofa Joanisa Theodorakopulosa. Le-ta je v domačem mestu Magula (Sparta) 1975 ustanovil *Svobodno šolo filozofije »Plethon«*.

47 Mattéi, 1989, 200.

48 O tem glede Aristotela, Hegla in Marxa Mattéi, 1989, 191.

način more δίαίτα postati začetek in izvor pluralističnega oblikovanja političnega kozmosa.

Literatura

- Adrados, Francisco R. (dir.) (1994) *Diccionario Griego-Español*. Madrid, Vol. IV: s. v. δίαίτα.
- Ajshil (2005) Sedmerica proti Tebam. Prevedel A. Rebula. Maribor: Litera.
- Aristoteles (1969²) *Eudemische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier. Werke in dt. Übersetzung, Bd. 7. Berlin: Akademie Verlag.
- Aristoteles (1991) *Über die Welt*. Übersetzt von O. Schönberger. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1994) *Politik*. Nach der Übersetzung von F. Susemihl mit Einleitung von W. Kullmann. Rowohlt's Enzyklopädie 545. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles (1994) *Nikomahova etika*. Prevedel dr. Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Barnes, Jonathan (1985) *The Complete Works of ARISTOTLE*. The revised Oxford translation. Bollingen Series LXXI ° 2. New Jersey: Princeton University Press.
- Bekker, Immanuel (1960) ed.: *ARISTOTELIS OPERA. Vol. I-II*. Newly ed. O. Gigon. Berlin, de Gruyter.
- Benveniste, Émile (1969) *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes I-2*. Paris: Éditions de Minuit.
- Boudouris, Konstantine I. (ed.), 1995: *Aristotelian Political Philosophy*. Μελετές ελληνικής φιλοσοφίας. No. 16/17. Vol. I-II. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Collobert, Catherine (2001): »De l'Acosmia au Cosmos ou le partage des honneurs divins«. *Φιλοσοφία* 31, 9–23.
- Curzer, Howard J. (1995) »Aristotle's Account of the virtue of justice«. In.: Boudouris.
- Frede, M. (1987) »The original notion of cause«. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis.
- Giebel, Marion (ed.) (2001): *Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Hansen, Mogens Herman (1998) *Polis and City-State, An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Copenhagen.
- Herodot iz Halikarnasa (2003²) *Zgodbe*. Poslovenil A. Sovrè. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hippocrates (1972⁶) *Ancient Medicine. Nutriment. Works 1*. Loeb Classical Library 137. London: Heinemann.
- Hippocrates (1967⁶) *Nature of Man. Regimen in health. Regimen I-III*. Loeb Classical Library 150. London: Heinemann.
- Hippokrates (1962) *Schriften*. Die Anfänge der abendländischen Medizin. Übersetzt von H. Diller. Rowohlt's Klassiker 108/109. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heidegger, Martin (1967³) *Vorträge und Aufsätze I-III*. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin (1967) *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)(1936–1938)*. Gesamtausgabe zv. 65. Izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, XVIII, 522.

- Heidegger, Martin (1967) *Izbrane razprave*. Prevedel I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1963) *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983) »Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens«. *Denkerfahrten*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938). GA 65. Hg. F. – W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Homer (1965) *Iliada*. Poslovenil A. Sovrè. Ljubljana.
- Homer (1982) *Odiseja*. Poslovenil A. Sovrè. Ljubljana.
- Ippocrate (1996⁵) *Testi di medicina greca*. Ed. V. de Benedetto/A. Lami. Milano: Rizzoli.
- Heidegger, Martin (1963⁶) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Kalogerakos, Ioannis, G. (2004) »Ἀρίστη πολιτεία καὶ τὸ γένος τῶν Ἑλλήνων· Ἡ ἰδέα τῆς ἐλληνικότητας στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη«. *Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*. Επιμέλεια Ἰωάννης Γ. Καλογεράκος. Χαλκιδική: Ἱστορική και λαογραφική εταιρεία Χαλκιδικής, 163–174.
- Levêque, Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1983) *Clisthène l'Athénien*. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. Paris: Macula.
- Lüders, Detlev, (2001) »Der 'Zauber der Welt' und das heutige 'Chaos': Heidegger und die moderne Dominanz des Dürftigen«. *Heidegger Studies* 17, vol. 17, 21–44.
- Mattéi, Jean-François (1989) *L'Ordre du Monde*. Platon-Nietzsche-Heidegger. Paris: Presses Universitaires de France .
- Nietzsche, F. (1988) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden. G. Colli/M. Montinari (Eds.). Berlin/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2004) *Jutranja zarja*. Prevedel A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- Onians, Richard Bronxton (1954) *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World time, and Fate*. Cambridge: University Press.
- Petrakos, Vasileios (1991) *Rhamnous*. Athens: Archeological Receipts Fund.
- Σακελλαρίου, Μ. Β., *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Ηρακλειο (2000²)
- Πανεπιστημικές εκδόσεις Κρήτης.
- Salvaneschi, Enrica (1979) »Sui rapporti etimologici del greco αἰτία«. *Sandalion*, 19–65.
- Vegetti, Mario (1999) »Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography, and medicine in the fifth century«. Long, A. A. (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 271–289.
- Yamakawa, Hideya (1995). »Aristotle on Justice.« V: Boudouris, Konstantine I. (ed.): *Aristotelian Political Philosophy*. Μελετές ελληνικής φιλοσοφίας. No. 16/17. Vol. II. Athens 243–25.