

EINIGE POLITISCHEN DIMENSIONEN DER DIAITA ALS RÄUMLICHKEIT DES DASEINS UND ALS LEBENSWEISE

Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα.
„Es geht alles, Göttliches und Menschliches, hier und her im Wechsel.“ (Hippokrates, Περὶ διαίτης 1.5).

„Über *mich* und *dich* hinaus! Kosmisch empfinden!“
Nietzsche, KSA 9, 443.

1. Diaita und Raum in der Aristotelischen praktischen Philosophie. – 2. Diaita und Mitte der Welt. – 3. Schiedsgericht und Gerechtigkeit. – 4. Gerechtigkeit, Gefühle und Nemesis (der gerechte Unwille). – 5. Aristoteles und Hippokrates. – 6. Diaita und die Etymologie des Wortes *αἰτία* – linguistische Beleuchtung der *δίαιτα* als In-der-Welt-seins. – 7. Diaita und Kosmos bei Homer. Mythos und Philosophie. – 8. Diaita und Philosophie der Gegenwart.

Alltägliche und geschichtliche Erfahrungen zeigen auf mannigfache Weise, dass es unmöglich ist politische Angelegenheiten und krisenhafte Situationen ohne Berücksichtigung der Lebensweise der Menschen zu lösen – was in der griechischen Literatur mit dem Wort *δίαιτα* bezeichnet worden ist. Das Wort *δίαιτα* ist uns am meisten als Ausdruck für die vorschriftsmässige Weise des Lebens bekannt. In der spätantiken Philosophie wurde ethische Theorie manchmal mit der medizinischen Diätetik ersetzt, so z. B. bei Galen aus Pergamon. In der *Ni-*

komachischen Ethik wird die *diäita* in die kategoriale Gliederung des Guten eingeführt: das Gute als Wesen (Gott, Vernunft), das Gute als Qualität (Tugenden), das Gute in der Zeit (der günstige Zeitpunkt) und das Gute im Raum (Diät): ἡ δίαίτα τὰγαθὸν ἐν τόπῳ (EN I.4.1096a27).

1. Diäita und Raum in der Aristotelischen praktischen Philosophie

Das Gute im Raum wird in der Aristotelischen Philosophie in sehr unterschiedenen Hinsichten dargestellt. In der *Nikomachischen Ethik* ist *diäita* „ein Ort wo wir gut leben können“, τόπος ἐστίν, ἐν ᾧ εὔ διαγόμεν (I.4.1096a27) ausgelegt, d. h. Wohnung, Wohnort, Aufenthaltsort. Vielleicht hatte der Beisasse Aristoteles in Athen den Ort vermisst, wo er in Ruhe verbleiben können hätte. *Diäita* ist weiter auch Lebensweise. In seiner kritischen Darstellung des spartanischen Staates bemerkte Aristoteles, dass die Lebensweise der Eforen nicht der Absicht der Verfassung entsprach (Pol. 2.9): sie forderten von den übrigen Bürgern eine übermässige Strenge, sie selbst aber lebten ungebunden in hielten sich nicht an ihre eigene strenge Gesetze.

In der Schrift *Über die Welt* bedeutet *diäita* der passende Lebensort für jegliches Lebewesen, der durch die ordnende Kraft des ersten Weltbewegers bestimmt ist: Wassertiere haben ihr Lebelement (*diäitav*) im Wasser, Landtiere haben seine Lieblingsplätze und Weidegründe (ἡθη καὶ νόμους) usw., wobei die erste Ursache ihnen allen ihre eigentümliche Beweglichkeit (εὐμάρειαν) verlieh (*De mundo*, 6.398b32ff.). Deswegen hat das Weltall den Namen „Weltordnung“ (κόσμος) und nicht „Unordnung“ (ἀκοσμία). Hier findet man Verbindung zwischen *diäita* und Bewegung, die für die etymologische Beleuchtung des Wortes *αἰτία* wichtig ist.

Diäita bedeutet weiter die medizinische Diät. In der *Großen Ethik* (2.3) gibt es einen Parallelismus zwischen der medizinischen Sorge für die Besserung der Gesundheit und der sittlichen Haltung, die eine gerechte Ausführung der politischen Funktionen ermöglicht: *diäitãσθαι* ist synonym mit *διάγειν* (MM, 2.3.1199b34–35).

Aristoteles gebraucht häufig auch das Verb *διατᾶν* in der medizinischen Bedeutung, das bedeutet, bestimmtes Mass im Essen und Trinken vorzuschreiben: „Die Heilkunst (zielt) auf Herstellung von Gesundheit und (schliesst ein) eine entsprechende Lebensweise (*διατῆσαι*)“ (Top.2.3.1101b8).

Diäita bedeutet auch die Qualität des politischen Raumes. Raum ist ein notwendiger Bestandteil des Staates. Aristoteles gebraucht drei Namen für den politi-

schen Raum: *χώρα* „Land“ (2.3.1265a21), *τόπος* „Örtlichkeit“ (276a17ff.) und *θέσις* „Lage“ (1331a29). Die Untersuchung des Staatsraumes schliesst auch einen Teil der physischen Geographie der antiken griechischen Welt ein.

Aristoteles behandelt sehr ausführlich die physischen und geographischen Bedingungen für die Einrichtung des besten Staates, insbesondere die Zahl der Einwohner und die Eigenschaften des Landes, *χώρα* (7.4.) Das Land soll den Bürgern ein freies und besonnenes Leben ermöglichen. Politische Planung soll auch die Gestalt des Landes (*εἶδος τῆς χώρας*, 1326b39) in militärisch-strategischen Hinsicht betrachten.

Die politische Philosophie des Aristoteles ist so konkret, dass sie sogar unmittelbar den urbanistischen Plan und die Architektur einer Stadt berücksichtigt (Pol. 7.10). Der Hauptstadt soll eine geeignete Lage haben sowohl in Hinsicht der Gesundheit des Bodens als auch in Hinsicht der Verteidigung: „Hinsichtlich der Privathäuser gilt es als die schönere und auch allen anderen Bedürfnissen besser entsprechende Anlage, wenn die Stadt nach der neueren hippodamischen Weise von den Strassen durchschnitten wird, für die militärische Sicherheit aber ist im Gegenteil die alte Bauart besser geeignet (7.10.1330b24).“ Die Bau einer Stadt soll Sicherheit und Schönheit (*ἀσφάλειαν καὶ κόσμον*) verbinden (1330b32): die Stadtmauern sollen so gebaut werden dass sie zur Zierde (*πρὸς κόσμον*) dienen und zum Schutz gegen militärische Angriffe (1331a15) dienen. Die Stadtplaner (*διακοσμεῖν*, 1331a24) sollen insbesondere die erhabene (*ἐπιφάνειάν τε*) und schickliche Lage (*τὴν τῆς θέσεως ἀρετὴν*) für Heiligtümer und öffentliche Hauptgebäude finden. Der Stadtraum soll anmutig und angenehm (*εὐχάρης*, 1331a37) sein.

2. Diata und die Mitte der Welt

Politische Philosophie muss auch die menschliche Natur berücksichtigen. Im Kontext der Untersuchung über die Natur (*φύσις*) der Bürger des idealen Staates gibt Aristoteles einen Überblick über die damalige politische Geographie. Ihn interessiert insbesondere die Rolle welche die griechischen Staaten in der Oikumene einnehmen können, und die Verteilung der ganzen bewohnten Erde unter die Völker (*τοῦς ἔθνεσι*) (7.5.1327b18ff.). Die Bürger des besten Staates sollen „voll Mut und zugleich mit Denkvermögen begabt sein“ (1327b27). Alle Nationen der Welt sind geteilt auf asiatische und europäische, die dritte Gruppe der Nationen sind die Griechen.

1. Die Bewohner der kalten Gegenden Europas sind „voll Mut“ (*θυμός*), sie leben frei, aber sind nicht tüchtig zur Bildung staatlicher Gemeinwesen.

2. Die Völker Asiens haben Denkvermögen und Kunstfertigkeit (διανοητικὰ καὶ τεχνικὰ), sind aber ohne Mut. Deswegen leben sie in Unterworfenheit und sogar Sklaverei.

3. Das Volk der Griechen wohnt in der Mitte zwischen asiatischen und nördlichen Völkern und vereinigt die Vorzüge beider, „denn es ist voll Mut und zugleich mit Denkvermögen begabt“, so dass es imstande ist die Herrschaft über alle anderen Völker zu gewinnen, wenn es zu einem einzigen Staat verbunden wäre (I327b32).

Mit diesen Ansichten folgt Aristoteles der hippokratischen Anthropologie, so wie sie in der Schrift „Über Lüfte, Gewässer und Örtlichkeiten“ dargestellt wurde: „Nun will ich über Asien und Europa darlegen, wie sehr sie in allem voneinander verschieden sind; besonders will ich an der Gestalt der Völker (περὶ τῶν ἐθνέων τῆς μορφῆς) zeigen, inwiefern sie sich unterscheiden und einander in keiner Weise gleichen.“¹ (I2.I-3)

3. Schiedsgericht und Gerechtigkeit

78

In der *Politik* (2.8.I268b7) ist das Wort *δίαιτα* verwendet in der Bedeutung von Schiedsgericht. Der Unterschied zwischen *δίκη* und *δίαιτα*, liegt darin, dass die Schiedsrichter über ihre Entscheidung unter sich beratschlagen, während die richterliche Entscheidung gemäss den Gesetzen gegeben werden soll. Im Begriff der schiedsrichterlichen Entscheidung kann man die Schwierigkeiten der genauen Bestimmung des Rechts und Ungerechtigkeit beobachten. Wenn eine Sache unbestimmt ist, dann kann sogar das ganze Lebensalter ausreichen um alle Möglichkeiten einer Situation zu erwägen. In solchen Falle braucht man Schiedsgericht und nicht Anklage: „Der Schlichtungsrichter hat das, was angebracht ist, im Auge, der Verhandlungsrichter das Gesetz. Denn gerade deshalb wurde das Schlichtungsgericht eingerichtet, damit auch die Billigkeit ihre Geltung hätte (Rh. I.13.I374b20sq.).“ Nach einem Wort von Archytas sind Schiedsrichter und Altar dasselbe, denn zu beiden wenden sich diejenige, denen Unrecht geschehen ist (Rh.3. II. I4I2aI3).

Der Richter sucht die Mitte zwischen Nutzen und Nachteil, zwischen Gewinn und Verlust und bestimmt damit das Gleiche. Deswegen wird der Richter bei Aristoteles als „verkörpertes Recht“, *δίκαιον ἔμψυχον* (II32a22) und „Zweiteiler“, *διχαστής* genannt: „Daher der Name „dikaion“ (das Gerechte), weil es sich um ein „dicha“ (eine Zweiteilung) handelt. Es ist wie wenn man „dichaion“

1 Vgl. Diller 1962: 116.

sagte und der „Richter“ „Zweiteiler“ hiesse, ὁ δίκαστῆς διχαστῆς (EN 5.7.1132a30-32).“

Jedes Recht fordert Gegengabe, ἀνταπόδοσις (EN.5.1133a3). Die Gegengabe im Sinn der proportionalen Gleichwertigkeit ist das Wesen der Gerechtigkeit: „Manchen gilt auch die Widervergeltung schlechthin als gerecht (τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς δίκαιον). So lehrten die Pythagoreer, indem sie das Gerechte schlechthin bestimmten als das Erleiden dessen, was man einem anderen angetan hatte. Die Widervergeltung aber passt weder zu der verteilenden noch zu der regelnden Gerechtigkeit – wiewohl man auch der Gerechtigkeit des Rhadamanthys diesen Sinn unterlegen möchte.“ (EN 5.5.1132b21-26) Gegenseitigkeit und Proportionalität sind die Grundlagen der politischen Gerechtigkeit und der Stabilität der Staaten: „Herstellung der Gleichheit nach dem Recht der Widervergeltung ist dasjenige, was die Staaten erhält, σῶζει τὰς πόλεις“ (Pol. 2.1.1261a30):

Die Politik hat mit der Verteilung der Anteile zu tun. Diese Aufgabe der Politik ist im Namen αἰσυμνήτης „Herrscher“ ausgedrückt – αἶσα „Anteil“. Αἰσυμνητεία ist eine der Arten des Königtums, die Aristoteles als gewählte Tyrannenherrschaft bestimmt (Pol. 3.14.1285a31, 1285b25).

4. Gerechtigkeit, Gefühle und Nemesis (der gerechte Unwille)

79

Politik hat von Anfang an auch mit menschlichen Emotionen zu tun. Gerechtigkeit ist nicht nur die Mitte zwischen „Unrecht leiden“ und „Unrecht tun“. Man soll auch die Mitte zwischen Emotionen entdecken – auch das ist δίκαιτα. Für die Gerechtigkeit haben drei Emotionen besondere Wichtigkeit: Zorn, Neid und Nemesis². So sagt Aristoteles in der Eudemischen Ethik: „Was die festen Verhaltensweisen betrifft, nach denen (ihre Träger) benannt werden, so ist die Missgunst die Unlust über solche die sich in verdientem Glück befinden; der Affekt des Schadenfrohen aber, im selben Bereich, hat keinen Namen, wohl aber ist dessen Träger klar: sein Bereich ist die Freude über unverdientes Unglück. Der Mittlere zwischen beiden ist der Mann der gerechten Empörung und das was bei den Alten ‚gerechten Empörung‘ hieß (μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικός, καὶ ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν): die Unlust über unverdientes Unglück oder Glück und andererseits die Freude über verdientes – weshalb denn auch die Nemesis für eine Gottheit gehalten wurde (EE 1233b18-26) (übers. F. Dirlmeier).“

2 Die Verbindung zwischen Nemesis, Dike und Themis kommt im grossen Heiligtum der Nemesis in Rhamnus vor; vgl. Petrakos 1991.

Empörung oder Entrüstung ist Gegenteil des Mitleids: Mitleid ist das Empfinden von Schmerz über ein unverdientes Unglück, Entrüstung ist Empfinden des Schmerzes über unverdientes Glück (Rh. 2.9.1386b8sq.). Beide Emotionen haben Ursprung in derselben ethischen Haltung, beide Emotionen zeugen vom guten Charakter. In beiden Intentionalitäten erleben wir Unverträglichkeit zwischen Gerechtigkeit und Wert: „Was einem wider Verdienst zukommt, ist ungerrecht, daher schreiben wir Entrüstung auch der Göttern zu,“ ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον· διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν (Rh.1386b15).

5. Aristoteles und Hippokrates

In der Aristotelischen Philosophie kommt es zur Spaltung des ursprünglichen einheitlichen Begriffes der *δίαιτα* als kulturell bedingter Lebensweise. Solcher Begriff ist geläufig in den Hippokratischen Schriften, die dem Aristoteles sehr gut bekannt waren. In der Schrift *Über die alte Heilkunst*, *Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς* sagt Hippokrates: „Die jetzige Ernährung (*διαιτήματα*) ist nach meiner Ansicht erst im Verlauf langer Zeit erfunden und künstlich zubereitet worden. Denn die Menschen litten viel Schlimmes von zu schwerer, für Tiere passender Nahrung, ἀπὸ θηριώδους διαίτης (3.15 -17).“ Die Kultur des Ernährens ist eigentlich schon Vorstufe der Medizin. Deshalb ist die Medizin ist eine Kunst in der niemand unwissend und Laie (*ἰδιώτης*) bleiben darf (4.2).

80

Unter den hippokratischen Schriften finden sich drei Abhandlungen über die Diät: Die *Regelung der Lebensweise*, 4 Bücher (*Περὶ διαίτης* – Vict.), *Über die Diät in den akuten Krankheiten* (*Περὶ διαίτης ὀξέων* – Acut.) und *Über die Diät der Gesunden* (*Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς* – Salubr.). Die Regelung der Lebensweise betrifft fünf Faktoren: Speisen, Getränke, körperliche Übungen, Schlaf und Erotik. Um die Lebensweise des Menschen zu bestimmen, muss man zuerst „die Natur des Menschen vollständig erkennen und durchschauen“, φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι (I.2.1-3).

Die Medizin soll den Aufbau des menschlichen Körpers, die Eigenschaften der Speisen und die Bedeutung der körperlichen Übungen für die menschliche Gesundheit kennen. Ebenso muss die Medizin auch die Geschehnisse in der Umwelt beachten: „Ferner muss man den Auf- und Untergang der Gestirne kennen, damit man sich darauf versteht, Änderung und Übermass bei Speisen und Getränken, bei Winden und im Ganzen Kosmos zu beachten, weil daraus den Menschen die Krankheiten entstehen (Vict. 1.2).“

Medizinische Diät ist somit in der Erkenntnis des Wesens der Natur in der Erkenntnis des Aufbaues des Universums. Nicht desto weniger aber bleibt ein Unterschied zwischen der menschlichen Kunst und der Macht der Natur, den man berücksichtigen und austragen soll:

„Denn Brauch und Natur, wonach wir alles ausführen, stimmen nicht überein, obwohl sie übereinstimmen. Den Brauch haben die Menschen sich selbst gesetzt, ohne zu erkennen, worüber sie ihn setzten; die Natur von allem aber haben die Götter geordnet. Was nun die Menschen setzten, bleibt niemals sich selbst gleich, sei es nun richtig oder nicht. Was aber die Götter setzten, ist immer richtig, das Richtige sowohl wie das Nichtrichtige. So groß ist der Unterschied.“

Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτὸ ἕωτοῖσιν, οὐ γινώκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν· ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν, οὐδέποτε κατὰ τωὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει (Vict. I.II.7).

6. Diaita und die Etymologie des Wortes αἰτία – linguistische Beleuchtung der δίαιτα als des In-der-Welt-seins

81

Zum Verständnis des griechischen Begriffs von δίαιτα kann etwas auch die semantische Verbindung mit αἰτία etwas beitragen. Unter zahlreichen Rätseln des griechischen Wortschatzes bereitet gerade die Etymologie des Wortes αἰτία viele Schwierigkeiten, weil es unmöglich ist, sie auf einen typischen indo-europäischen Wurzel zurückzuführen. Neue Beleuchtung der Etymologie dieses Wortes hatte Enrica Salvaneschi in dem Aufsatz „Sui rapporti etimologici del Greco ‚αἰτία‘“ gegeben. Das Wort αἰτία hat zwei Hauptbedeutungen: „Ursache“ und „Schuld, Anklage“.

Nach Salvaneschi kann man nicht beweisen, welche der beiden Bedeutungen von αἰτία die ursprüngliche sei. Deshalb ist es nötig nach einem gemeinsamen Sem zu suchen, aus welchem im Prozess der kontextuellen Spezialisierung beide Bedeutungen entstehen können hätten. Solches gemeinsames Sem hatte Salvaneschi (Salvaneschi 1979: 27) in der dichterischen Sprache gefunden, un zwar an solchen Stellen, wo αἴτιος „der Schuldige“ denjenigen, der „gibt“, bezeichnet:

„... so sind nicht immer die Sänger
Schuld (αἴτιοι), weit eher Zeus, er gibt (δίδωσιν) den fronenden Menschen
Einem jeden ein, was ihm gerade so gut dünkt.“ (Od. I.347-349)

In diesem Satz ist wesentlich die semantische Verbindung zwischen Verteilung und Gebung. Ἀΐτιος ist bei Homer antonym für δωτήρ. Die Götter sind δωτήρες ἐάων „Geber der guten Dingen“:

Διοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
 δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων·
 „Denn in der Halle des Zeus da stehen zwei Krüge und spenden
 Ihre Gaben, der eine die bösen, der andre die guten.“
 (Il. 24.527)³

Von αἶτιος kann man schnell die Nähe zwischen αἶτιος/αἰτία und αἶσα bemerken. Αἶσα kommt aus *aitya, mit Suffix *-ya und mit phonologischen Übergang (trafila) *-ty->-s- und αἰτία ist Abstraktum von αἶτιος mit Suffix *-ya. Das Sem der Distribution kommt in beiden Hauptbedeutungen der αἶσα „Anteil“, „Schicksal“ (Salvaneschi 1979: 30) vor. Zwei Beispiele aus Pindar: χθονὸς αἶσαν „Teil des Landes“ (Pyth. 9.56), Μελίφρον ἰαίτιαν „honigsinnende Anteil“ (Nem. 7.11).

Das Sem der Teilung hat auch das Verb πορεῖν „verschaffen“, „darreichen“. So sind bei dem Chorlyriker Alkman Αἶσα und Πόρος die älteste göttliche Zweiheit. In Alkman's Kosmogonie hat Poros die Bedeutung des Prinzips (Salvaneschi 1979: 32).

82

Koradikal mit αἶτιος/αἰτία und αἶσα ist auch das Verb διατᾶω „zu leben geben, ernähren, sich aufhalten, wohnen, Schiedsrichter sein; leiten, regieren, vollenden; bestimmtes Mass im Essen und Trinken vorschreiben, gewisse Speisen zu essen geben und auf diese Weise kurieren; Med.: eine gewisse Lebensart führen; Schiedsrichter sein, als Schiedsrichter entscheiden; leiten, regieren; anordnen“ (W. Pape) und das Hauptwort διαίτα „Lebensart, Leben, vom Arzte vorgeschriebene Lebensweise; auch in moralischer Beziehung; Lebensunterhalt, Lebensbedürfnisse; der Aufenthalts-, Wohn-Ort, ‚Zimmer‘; das Schiedsrichteramt, schiedsrichterliche Entscheidung.“ Für das Verb διατᾶω sind folgende Teilungen möglich: δι(α)-αιτάω, δι-αιτ-άω in δι-αι-τάω. Unterschiedliche inhaltliche Entwicklungen können alle auf das Sem der Teilung zurückgeführt werden: „verteilen (der Nahrung)“.

Für die rechtliche Spezialisierung der Worte αἰτία und αἶσα sind folgende Beispiele besonders charakteristisch: διαιτητής „Schiedsrichter“, αἰσυμνήτης

3 Salvaneschi 1979: 28; diese Stelle kommentiert Platon in der Staat (379c)

„Kampfrichter, Herrscher“, *αἰσυμῶν* „jedem sein gebührendes Recht geben, herrschen“ und *διαίτῶν* „verwalten“. So sagte Pindar:

... πόλιν δ' ὅπασεν λαόν τε διαίτῶν.
 „... und die Stadt übergab er ihm und das Volk zu verwalten.“ (Pindar, Ol. 9.66)

Mit der linguistischen Analyse der Worte *αἰτέω* „verlangen, betteln“, *αἷτης* „Bettler“ – Homer, Aristoteles (*Poetik*, 1405a7-19) und *αἷτησις* „Bitte“ hatte Salvaneschi gezeigt, dass die *αἰτία* in das lexikalisch-semantic System des Tausches gehört. In solchem System kommen sehr häufig die Kontraste zwischen Geben und Nehmen, zwischen Verteilen und Fordern, *αἰτέω* und *δίδωμι*, zwischen *λαμβάνω* „nehmen“ in *δίδωμι* „geben“.

Zwischen *λαμβάνω* und *αἰτέω* besteht die Opposition zwischen Grundhandlung und erwünschte Handlung, zwischen Nehmen und Nehmen wünschen (>verlangen um zu gewinnen). Das gemeinsame Sem in dieser Opposition ist Teilnahme, bzw. Partizipation. Die Beziehung zwischen *αἰτέω* und *λαμβάνω*, die zuerst inhaltlich ist, kann auch etymologisch werden: so bei dem seltenen, mit *λαμβάνω* synonymen archaischen Verb *αἷνυμαι* „nehmen“. Salvaneschi hat versucht die zwei gegensätzlichen Seme (Distribution und Partizipation) auf ein gemeinsames Ur-Sem („arcisema“) zurückzuführen. Vom Stamm **ai-t* ausgehend hatte sie seine Beziehungen zur Wurzel **ai-*, die von *αἷ-νυ-μαι* abgeleitet wird, genauer bestimmt. Salvaneschi, 1979: 38) Die Bedeutungen „geben“ und „nehmen“ beziehen sich auf die Wurzel **de* und **nem*, die die Aktualisierungen des identischen Sems des Wechsels sind. Die beiden Seme, das Sem der Teilung und das Sem der Partizipation sind komplementär: „verteilen um zu geben“, „geben um zu nehmen“ (Salvaneschi 1979: 39). Für die Klärung der Bedeutung des Verbes *αἷνυμαι*, das die Schlüsselstellung der Argumentationskette darstellt, nimmt Salvaneschi folgende Stelle aus der Ilias:

Τεῦκρος δ' ἄλλον ὀϊστόν ἐφ' Ἑκτορι χαλκοκορυστῆ
 Αἷνυτο ...
 „Teukros ergriff einen andern Pfeil für den eisernen Hektor.“ (15.458-459)

Das Verb *αἷνυμαι* vereinigt zwei Seme, Partizipation und Distribution; somit handelt es sich um ein Verb „mit drei Stellen“ (Lyons, § 8.2.1), weil es sich mit Subjekt, mit dem unmittelbaren Objekt und mit dem mittelbaren Objekt verbinden kann: 1. Subjekt – „bewegen“; 2. Objekt, 3. Richtung: a) „von“ (das Sem der Partizipation) „geben“ und b) „zu“ (das Sem der Distribution) „nehmen“. (Salvaneschi 1979: 40-4) Weil das Verb *αἷνυμαι* den Augment *-t-* nicht aufweist, vermutet Salvaneschi eine phonologische Veränderung auf der Ebene

des Signifikanten *ai->*ai-t-, die aus dem Verbaladjektiv ἔξαιτος „ausgewählt, vorzüglich“ (Salvaneschi 1979: 42) entspringt. Neben dem Verbaladjektiv auf *-to- besteht auch das Verbaladjektiv, gebildet mit dem Suffix *-no-, d. h. αἰνός „derjenige, der nimmt, der ergriffen ist; schrecklich“ und das etymologisch mit αἴνυμαι verwandt ist. Salvaneschi gibt zwei Beispiele aus Odyssee:

- 1.) ἀλλὰ μὲν Ὀδυσσεῦς πόθος αἴνυται οἰχομένοιο.
 „Doch nach dem fernen Odysseus ergreift mich Bangen und Sehnsucht.“
- 2.) ... φιλέεσκε γὰρ αἰνῶς.
 „... aus grosser Liebe und Freundschaft.“ (Scheffer) (I4.144 und I.264).

Auf der Grundlage der interlinguistischen Beziehungen hat Salvaneschi die indo-europäische Wurzel *ʔei- rekonstruiert (Salvaneschi 1979: 44). Der Augment -t- zur Wurzel *ʔei-, dessen Herkunft vom Partizip entspringt, war produktiv in den Ausdrücken: αἴτιος, αἰτία, αἰτιάομαι, αἰτέω und wahrscheinlich auch in (δι)αἰτάω und δῖαιτα. Δῖαιτα ist demnach die sekundäre Formation in Hinsicht auf (ἔξ)αιτος und αἴσα – von *ai-t-ya (53). Jetzt haben wir zwei Wurzeln, *ʔei- und *ʔoi-, beide sind erweitert mit zwei Suffixen: -t- für nomen agentis und -n- für Präsens. Das Sem der Teilung und das Sem der Partizipation sind Spezialisierungen des Ur-Sems (arcisema) des Tausches, das seinerseits eine Variation des Ur-Sems der Bewegung darstellt (Salvaneschi 1979: 59). Vor dem Geben oder Nehmen gibt es das Phänomen des Bewegens, vor der Aisa gibt es Poros.

84

Zwischen Geben und Verursachen besteht eine ähnliche Beziehung wie zwischen Geben und Bewegen. Geben mit Infinitiv bedeutet verursachen, z. B. in der Bitte von Sappho:

- Τὸν κασίγνητον δότε τυίδ' ἰκέσθαι. (fr. 5 LP, 2)
 „Seien Sie die Ursache des Heimkehrs meines Bruders.“ (Salvaneschi 1979: 62)

In Sanskrt haben wir die Wurzel *da<*deə2 „teilen“ und *da<*deə3 „geben“. Die Wurzel *deə2 ist der Stamm der folgenden griechischen Worte: δα-τέ-ο-μαι „teilen“, δᾶμος, δα-ι-ομαι δα-ι-νυ-μι, δα-ι-ζω „austeilen, zerteilen, zerreißen“, δα-ί-μων „Verteiler der Lebenslose“, δαίς, -τός „Gastmahl, Mahlzeit“, δάπτω „zerreißen“, δαπανή „Ausgabe, Aufwand“ (W. Pape).

Hier besteht Verwandtschaft der semantischen Resultate unter den Ableitungen aus jenen Wurzeln, deren Bedeutung von dem Sem der Partizipation oder des Tausches markiert sind.

παλλομένων, Ἄϊδος δ' ἔλαχε ζῶφον ἠερόεντα,
 Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
 Γαῖα δ' ἔτι ζυγὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος. (Homer, Il. 15.187-193)

Diese Verse wurden von C. Collobert einer philosophischen Interpretation unterzogen. In diesem ursprünglichen kosmischen Mythos ist das Weltall in fünf Instanzen geteilt: Erde, Himmel, Zeus, Poseidon und Hades. Zwei Gebiete bleiben ausserhalb der Teilung: Himmel und Erde. Es wird nichts gesagt davon, welche Mächte die Verteilung der Anteile gemacht haben. Die Anteile sind durch das Los gegeben. Weil Erde und Himmel allen zusammen gehören, kommt es sehr häufig zum Streit. (Collobert 2001: 14)

Vor der Teilung befindet sich das Weltall im Zustand der Unordnung. Die göttliche Teilung ist demnach ein Übergang aus der titanischen zur olympischen Wirklichkeit, d. h. Übergang vom Dunkel zum Licht. In der Verteilung der Weltgebiete besteht hierarchische Ordnung: Olympos und Himmel, See und Erde und Untererde. Der Himmel ist den Menschen unzugänglich, Hades und Poseidon's Weltgegend sind der menschlichen Anwesenheit angeboten. Die göttliche Herrschaft des Zeus wird ermöglicht durch die Verbannung der Titanen in Tartaros (Ilias, 8.13sq.), der sich unten dem Hades befindet. Die Welt hat seine Grenzen, die einerseits von Zeus selber garantiert werden, andererseits bewachen die drei Horen die Türen zum Himmel und zu Olympos. Weil die griechischen Götter die Weltordnung ermöglichen, wurden sie θεοί genannt. Die semantische Verbindung zwischen τίθημι „setzen, stellen; ordnen“ und θεός kommt in dem folgenden Satze von Herodotos vor: Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμον θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον, „Götter aber (d. i. Ordner) nannten sie dieselben darnach, dass sie alle Dinge in Ordnung gebracht und alle Einrichtungen gehörig vertheilt hätten“ (Hist. 2.52.4-5).⁴ R. B. Onians hatte deshalb das Wort θεοί mit „placers“ übersetzt. (Onians 1954: 383)

86

8. Diata und Philosophie der Gegenwart

Den kosmologischen Mythos der Ilias hatte Platon im Dialog *Gorgias* in seine neue Auffassung der Welt übernommen. Für Platon ist die Welt eine Gemeinschaft vom Himmel und Erde, von Göttern und Menschen, die auf der proportionalen Gerechtigkeit beruht. Der Platonische Text lautet:

4 Diese Etymologie wird bei Chantraine als annehmbar dargestellt.

„Denn weder mit einem anderen Menschen kann ein solcher (sc. Ungerechter) befreundet sein noch mit Gott; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. (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, ὃ ἔταίρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν) Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewohl du so weise bist, sondern ist dir entgangen, dass die geometrische Gleichheit (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ) soviel vermag unter Göttern und Menschen, du aber glaubst alles komme an auf das Mehrhaben, weil du eben die ‚Meßkunst‘ vernachlässigst.“ (507e6-508a8)

Die griechische Idee der Kosmos haben in die gegenwärtige Philosophie besonders Nietzsche und Heidegger übertragen.

Nietzsche wollte durch seine Idee der Welt den modernen Egoismus überwinden. In seiner Kritik des modernen Individualismus wird Egoismus als Irrtum dargestellt. Deshalb schlägt er Überwindung von Ego in Richtung des kosmischen Empfindens vor: „Über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden!“ (KSA 9:443) Dieses neue kosmische Empfinden verlangt ein neues Verhalten zur Natur, zur Erde und zum eigenen Körper. Auf diese Weise bekommt die Idee der Diät für Nietzsche eine neue Bedeutung. Nietzsche spricht über Diät in seiner Kritik der Moral. In seinem Aphorismus „Zur Pflege der Gesundheit“ aus der *Morgenröte* (Nr. 202) meinte er, dass man die bisherige „praktische Moral“ in eine Art Heilkunst und Heilwissenschaft verwandeln sollte. Obwohl dafür noch die Ärzte fehlen, sollte man „die Lehre von dem Leibe und von der Diät“ in allen Schulen zum Pflichtgegenstand machen. (KSA 3: 178)

Zur eigentlichen seinsgeschichtlichen Dimension der Diäta führt uns Heidegger's Denken. Aus der Erfahrung der Heimatlosigkeit versucht Heidegger „am Haus des Seins“ zu bauen. Das menschliche Leben wird dann als „Wohnen in der Wahrheit des Seins“ verstanden: „Dieses Wohnen ist das Wesen des ‚In-der-Welt-seins‘.“ (Heidegger 1967: 188ff. und Mattéi 1989: 155) In *Sein und Zeit* deutet er das „In-Sein“ als Wohnen. (Heidegger 1963: §12) Für die wesentlichen Fragen der gegenwärtigen Weltkonstellation sind viele sehr heterogene Deutungen der theologischen und religionsphilosophischen Fragen charakteristisch. Dieser Prozess ist in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* als „Götterung“ bezeichnet.

Die Thematik der Räumlichkeit des menschlichen Aufenthalts auf der Erde ist heute in sehr vielen Hinsichten aktuell, z. B. Globalisierung, Poly- oder Mono-Zentrismus in der grossen Politik, ökologische Besorgnisse usw. In seiner Betrachtung über das Wohnen beginnt Heidegger mit dem Denken über das Bauen: „Dieses, das Bauen hat jenes, das Wohnen zum Ziel.“ (Heidegger 1976: 19) Darin denkt Heidegger aristotelisch. Etwas ganz anderes aber ist seine Deutung der Welt. Ausgehend von der vorsokratischen und platonischen Vierheit: Himmel und Erde, Götter und Menschen, betrachtet Heidegger die Weltfrage zuerst als die Frage nach dem Ding, das uns angeht. So kommt er zur Bestimmung der Welt als „Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen“. (Heidegger 1976: 52sq) Dieses Geviert bildet eine Einheit, die sich dynamisch ereignet als Ring, dessen Mitte durch das Geschick des Seins bestimmt ist. Nach Mattéi hatte Heidegger Erde und Himmel der vorhomerischen Mythologie und Menschen und Götter der homerischen Mythologie verbunden. (Mattéi 1989: 189) Jedenfalls wird in Heideggers Schriften der Platonische *Gorgias* nicht erwähnt. Nach dem Zeugnis von Beaufret sollte Heidegger in einem Gespräch im Mai 1975 die Verwandtschaft des Gevierts mit der Tetrade des *Gorgias* anerkannt haben:

88

„Dans ce texte de Platon, les quatre sont bien dénombrés, mais l'*Uniquadrité* (c'est-à-dire le caractère rassemblant *Ge-* des quatre (*Vier*) en leur mutuelle communauté) est absente, là où au contraire la parole poétique de Hölderlin nomme, dans l'esquisse à laquelle sera plus tard donné le titre de *Der Vatikan*, le *wirklich, ganzes Verhältnis, samt der Mitt*, l'entier du rapport y compris son centre, qui n'est jamais aucun des quatre.“ (Mattei 1989: 188-9)

Das Seinsgeschick hatte Heidegger auch Moira genannt: „Er (Parmenides) nennt die *Μοῖρα*, die Zuteilung, die während verteilt ... Die Zuteilung beschickt (versieht und beschenkt) mit der Zwiefalt.“ (Heidegger 1967: 47)

Der Zusammenhang zwischen Heideggers Seinsgeschick und *Diäta* als Regelung des persönlichen Lebens und der grossen Politik gehört zu den dringenden Fragen der Gegenwart. Verschiedene Bedeutungen des griechischen Wortes *δίαιτα* können als Hinweis zum Verständnis der gegenwärtigen Welt und der internationalen Politik verstanden werden. Der Begriff der *δίαιτα* umfasst sowohl die Bedeutung der Teilung als auch die Bedeutung der Verursachung; eine „Diät“ enthält Anteile (*αἷσα, μέρος*) für die gerechte Lebensführung als auch Ursachen und Verantwortlichkeit (*αἰτία*) für die Aufrichtung einer gerechten Ordnung in der Welt. Auf diese Weise kann *δίαιτα* als Anfang und Ursprung einer pluralistischen Gestaltung des politischen Kosmos bezeichnet werden.

Literatur

- Aristoteles (1969): *Eudemische Ethik*, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Werke in dt. Übersetzung, Bd. 7, Berlin: Akademie Verlag.
- Aristoteles (1994): *Politik*, nach der Übersetzung von F. Susemihl mit Einleitung von W. Kullmann, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles (1969): *Nikomachische Ethik*, übers. von F. Dirlmeier. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1999) *Rhetorik*, übers. von G. Krapinger, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1991): *Über die Welt*, übers. von O. Schönberger, Stuttgart: Reclam.
- Bekker, Immanuel, ed. (1960): *ARISTOTELIS OPERA. Vol. I–II*. Newly ed. O. Gigon. Berlin: de Gruyter.
- Collobert, Catherine (2001): „De l’Acosmia au Cosmos ou le partage des honneurs divins“. *Φιλοσοφία* 31, 9–23.
- Frede, Michael (1987): „The original notion of cause“, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Giebel, Marion, ed. (2001): *Das Orakel von Delphi, Geschichte und Texte*, Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, Martin (1963): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1967): *Vorträge und Aufsätze I–III*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin (1967): *Wegmarken*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983): „Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens“. *Denkerfahrten*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herodot (1868): *Die Musen des Herodotus von Halicarnassus*, übers. von J. Chr. F. Bähr. Stuttgart: Hoffmann.
- Hippocrates (1972): *Ancient Medicine, Nutriment, Works 1*, Loeb Classical Library 137, London: Heinemann.
- Hippocrates (1967): *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. Rowohlts Klassiker 108/109, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Homer (1938): *Ilias*, verdeutscht v. Thassilo von Scheffer, Leipzig: Dieterich.
- Kalogerakos, Ioannis, (2004): „Αρίστη πολιτεία και τὸ γένος τῶν Ἑλλήνων· Ἡ ἰδέα τῆς ἐλληνικότητας στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη“, *Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Επιμέλεια Ἰωάννης Γ. Καλογεράκος, Χαλκιδική: Ιστορική και λαογραφική εταιρεία Χαλκιδικής, 163–174.
- Levêque, Pierre (1983): *Clisthène l’Athénien*, Annales Littéraire de l’université de Besançon, Paris: Macula.
- Mattéi, Jean-François (1989): *L’Ordre du Monde*, Platon – Nietzsche – Heidegger; Paris: Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden (KSA), G. Colli/M. Montinari (Eds.), Berlin/New York: de Gruyter.

- Onians, Ricard Bronxton (1954): *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrakos, Vasileios (1991): *Rhamnous*, Athens: Archeological Receipts Fund.
- Salvaneschi, Enrica (1979): „Sui rapporti etimologici del greco ἀίτια“, *Sandalion* 2, 19–65.
- Vegetti, Mario (1999): „Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography, and medicine in the fifth century“, in: A. A. Long (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 271–289.