

## PLATOS LYSIS

---

M. Pohlenz hat in seiner Besprechung meiner Schrift 'Platos Jugenddialoge' (GGA 1916 Nr. 5) die meisten Ergebnisse meiner Untersuchung bestritten und zu widerlegen versucht. Ob ihm die Widerlegung gelungen ist, darüber könnte ich nur durch Besprechung aller seiner Einwendungen völlige Klarheit schaffen. Da ich dazu in der nächsten Zeit nicht kommen werde, will ich nur an einem besonders wichtigen Dialog, dem 'Lysis' zeigen, wie sich seine Erklärung zu der meinigen verhält.

Nach Pohlenz' Urteil habe ich diesen Dialog ganz missdeutet, namentlich weil ich ihn nicht unbefangen aus sich interpretierte, sondern auf Grund von Anschauungen, die ich mir aus andern platonischen Schriften bildete, glaubte bestimmen zu können, was Plato im Ernst gesagt haben könne und was nicht. So sei ich zu dem bedenklichen Verfahren gekommen, 'einzelnen Gliedern eines geschlossenen Gedankenganges einfach den entgegengesetzten Sinn unterzuschieben'. Bevor ich auf die Stellen eingehe, denen ich nach P. den entgegengesetzten Sinn untergeschoben habe, weil ich mir aus andern Schriften Platos ein Urteil gebildet hatte, was er gemeint haben könne, möchte ich fragen, wie es denn in dieser Hinsicht um P.s eigne Erklärung des 'Lysis' steht.

Nach P. ist die positive Lösung aller Aporien des 'Lysis', die uns Plato durch den Abschluss des Gesprächs nahelegt, folgende: 'Freundschaft verbindet uns mit Menschen, die uns wesensverwandt sind und dabei nach der guten Seite ergänzen. — Geweckt wird sie durch das Gefühl, dass wir durch diese Ergänzung einen Mangel unsres eignen Wesens ausfüllen. — Der letzte Grund aber ist, dass uns ein absolutes Gut vorschwebt, dem wir näher kommen, wenn wir durch die φιλία vervollkommnet werden'. Hat P. wirklich

diese Sätze durch unbefangene Erklärung des 'Lysis' selbst als Reinergebnis des Dialogs festgestellt, ohne sich aus andern Schriften Platos ein Urteil zu bilden, was dieser gemeint haben könne? Ich finde darin Züge, die mir aus dem 'Symposion' übertragen scheinen. Zergliedern wir die Sätze, um uns zu überzeugen, aus welchen Stellen des 'Lysis' sie entnommen sind.

'Freundschaft verbindet uns mit Menschen'. Ist φιλία wirklich im ganzen Dialog = Freundschaft? Spricht Plato nur von der φιλία, die uns mit Menschen verbindet? Ich habe doch, nach P. S. 252, gut hervorgehoben, dass das ἀγαθόν, welches dem μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν allein φίλον ist, 'vorwiegend sächlich verstanden werden muss'. Dass uns die Freundschaft nur mit Menschen verbindet, die uns wesensverwandt sind, entnimmt P. nur aus der Stelle 221 ε· του οικείου δή, ὡς ἕοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα usw., in der er οἰκείος mit 'wesensverwandt' übersetzt. Aber nach den vorausgehenden Worten ist οἰκείον hier das uns Eigne, Zugehörige, das man uns genommen hat (οὐ ἄν τι ἀφαιρήται), wodurch ein Mangel, eine Entbehrung (ἔνδεια) in uns entstanden ist. In der folgenden Anwendung auf die beiden Jungen: ὑμεῖς ἄρα, εἰ φίλοι ἐστέν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκείοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς verflacht sich diese Bedeutung zu der ganz vagen einer blossen Zusammengehörigkeit. Die Vorstellung, dass der eine Junge früher ein Stück des andern gewesen ist, steigt uns nicht auf. Erst in dem folgenden Satz: εἰ ἄρα τις ἕτερος ἐτέρου ἐπιθυμεῖ — ἢ ἐρῶ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἦρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκείος πη τῷ ἐρωμένῳ ἐτύχανεν ὣν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος ist von 'Wesensverwandtschaft', wenn man will, die Rede. Hier könnte man allenfalls οἰκείος mit ὅμοιος vertauschen. Aber gerade in diesem Satze die ernsthafte Ansicht Platos und die Lösung aller seiner Aporien über die φιλία zu finden, ist unzulässig: 1. Weil er ein auf das Verhältnis des Hippothales zu Lysis bezugnehmender Scherz ist. 2. Weil die Bedeutung von οἰκείος nicht mehr die ist, auf welche die Ableitung der φιλία aus einer ἔνδεια führte. 3. Weil sie vom ἔρωσ handelt, nicht von der φιλία, die in der massgebenden Protasis gar nicht, in der Apodosis erst an dritter Stelle hinter ἐπεθύμει und ἦρα erwähnt wird. 4. Weil sie den ἔρωσ und die φιλία auf eine Gleichartigkeit (ὁμοιότης), wie ja auch P. lehrt, zwischen ἐρώμενος und ἐραστής

zurückführt, das ὁμοιον aber nach Platos Lehre nicht Gegenstand der φιλία sein kann. (Der Versuch von P. in das οἰκείον die teilweise Verschiedenheit der beiden Liebenden hineinzudeuten — dass sie nur wesensverwandt, nicht wesensgleich sind — ist verfehlt. Denn wenn sich auch Lysis und Hippothales, nach Sokrates, nur κατὰ τι οἰκείοι sind, so bedeutet darum noch nicht das οἰκείον selbst eine nur teilweise, mit teilweiser Ungleichheit verbundene Gleichheit; und nur das οἰκείον an dem Geliebten ist nach Sinn und Zusammenhang der Stelle Gegenstand der Liebe.) 5. Weil im folgenden das οἰκείον als Gegenstand der Liebe ebenso widerlegt wird, wie alle früheren Erklärungen des φίλον. 6. Die Gleichung φίλον = οἰκείον kann auch deswegen nicht Platos eigne Meinung sein, weil er ironisch auf die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks hinweist, wie im Charm. 163 c d und im Symp. 205 e. In der Tat weiss man nicht, ob Lysis und Menexenos bzw. Lysis und Hippothales einander οἰκείοι sind, weil der Eine hat, was dem Andern fehlt (οἰκείον = οὐ ἄν ἐνδεές ἦ od. οὐ ἄν τι ἀφαιρήται) oder weil Beide κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος einander gleichartig sind (οἰκείον = ὁμοιον 222 b). Wir können nur sagen: eines vor beiden muss gemeint sein; keinesfalls, wie P. allein für möglich hält, beides. — Woher aber entnimmt Pohlenz, dass nach dem 'Lysis' nur Menschen, 'die uns nach der guten Seite ergänzen', unsere Freunde sein können? Ich finde in dem ganzen Dialog auch nicht die leiseste Spur von dieser Ergänzungstheorie. Denn das οἰκείον, das uns fehlt (οὐ ἄν ἐνδεές ἦ) und Gegenstand unserer Begierde ist, erscheint hier nirgends als Eigenschaft eines Menschen und Grund unserer Liebe zu einem Menschen. Von Menschen, die uns nach der guten Seite ergänzen, ist nirgends im 'Lysis' die Rede. Dadurch, dass ein anderer Mensch besitzt, was wir für uns begehren und deshalb lieben, werden wir nicht ganz. Hätte Plato gesagt, dass wir die Menschen lieben, die besitzen, was wir vergeblich begehren, so hätte er allbekannten Erfahrungstatsachen widersprochen. Aber er hat es nicht gesagt. Wenn P. von einer 'Ergänzung nach der guten Seite' spricht, so setzt er anscheinend voraus, dass auch eine 'Ergänzung nach der schlechten Seite' in Platos Sinne möglich (wenn auch nicht Ziel der Liebe) sei. 'Das Schlechte, sagt P., das unserem Wesen fehlt, stösst uns bei einem anderen ab'. Er fasst also das Ganze zweiseitig auf, als Besitz 1. aller überhaupt denk-

baren guten und 2. aller überhaupt denkbaren schlechten Eigenschaften und nimmt die Ergänzung nach der guten Seite als Ziel der φιλία an. Das ist sicherlich ganz unplatonisch. Denn Plato würde nie zugegeben haben, dass durch Vereinigung aller guten und aller schlechten Eigenschaften in einem Menschen dieser zu einem (zweiseitigen) Ganzen werde. Gibt es aber keine solche zweiseitige Ergänzung, so ist es auch falsch (in Platos Sinne) von einer Ergänzung nach der guten Seite zu reden. — Geweckt wird sie (die Freundschaft) durch das Gefühl, dass wir durch diese Ergänzung einen Mangel unseres eigenen Wesens ausfüllen'. Auch dieser Satz ist aus derselben Stelle, wie der frühere entnommen 221e: τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὐ ἄν ἐνδεὲς ᾗ. Er setzt nur die schon oben dargelegte Missdeutung dieser Stelle fort. Sie handelt nur von der Liebe zu dem Gegenstand, den wir begehren, weil wir Mangel an ihm haben, keineswegs von der Freundschaft für Personen, durch die wir diesen Mangel ausfüllen. Der Mangel, um den sich hier handelt, braucht kein Mangel 'unseres Wesens' zu sein, d. h. ein Mangel unserer körperlichen oder seelischen Wesensbeschaffenheit. Es kann z. B. auch der Mangel an Speise und Trank sein. Denn gerade Hunger und Durst sind am Anfang dieser Gedankenreihe die Beispiele für ἐπιθυμῖαι, die auch wenn alle κακά aus der Welt verschwänden, fortbestehen würden. Es handelt sich hier nicht um Freundschaft, sondern um φιλία im weitesten Sinne. Diese auf die ἐπιθυμία zurückzuführen und auf die ἐνδεῖα, aus der sie entspringt (τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὐ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ), läuft Platos ganze Gedankenrichtung zuwider. Nicht deswegen ist das ἀγαθὸν ein φίλον, weil es geliebt und begehrt wird, sondern umgekehrt, weil es an sich begehrens- und liebenswert ist, wird es begehrt und geliebt. Dass ohne diese Grundannahme Platos ganze Philosophie über den Haufen fällt, gibt mir P. an anderer Stelle zu. Hier aber hält er die dieser diametral entgegengesetzte Lehre, der zufolge ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία und die ἐνδεῖα der Realgrund der Liebe ist, auch für ernstgemeintes platonisches Dogma. Plato sucht im 'Lysis' den Gegenstand, der immer und für alle Wesen φίλον ist (περὶ φίλου δ' ἔστιν 222B), nicht nur τῷ ἐπιθυμοῦντι ὅταν ἐπιθυμῇ, und findet ihn in dem Guten an sich, einer Idee, einem transzendenten Gegenstand. Alle Liebe zu einzelnen Gegenständen und Personen

der sinnlich-körperlichen Welt ist für ihn nur etwas Sekundäres und Abgeleitetes gegenüber dieser ursprünglichen Liebe zu dem göttlichen höchsten Gut. — 'Der letzte Grund aber ist, dass uns ein absolutes Gut vorschwebt, dem wir näher kommen, wenn wir durch die *φιλία* vollkommener werden'. Der Ausdruck 'letzter Grund', der zu dem 'wecken' im vorigen Satze in Gegensatz steht, ist m. E. nicht glücklich gewählt für das, was P. sagen will. Denn unter 'letztem Grund' müsste man das früheste Glied in einer Kette von wirkenden Ursachen verstehen, während doch P. hier, wie ich aus seiner vorausgehenden Erörterung entnehmen zu dürfen glaube, Platons Unterscheidung des Finalgrundes (*ἔνεκα τίνος*;) vom Realgrund (*διὰ τί*;) widergeben will. P. meint, wenn ich ihn recht verstehe, dass das absolute Gut, 'das uns vorschwebt' und 'dem wir näher kommen, wenn wir durch die *φιλία* vollkommener werden', den Finalgrund der *φιλία* bilde. Das ist aber nicht das, was Plato selber sagt. Er betrachtet das 'höchste Gut' als den Gegenstand, nicht als den Finalgrund der Liebe, und das gerade ist in dem ganzen Dialog der wichtigste Punkt. P. berücksichtigt in seiner Zusammenfassung der Lehrergebnisse des Dialogs nur die Freundschaft mit Menschen. Daher redet er von dem 'absoluten Gut' als Gegenstand der Liebe überhaupt nicht, sondern sieht es nur als Finalgrund der *φιλία* an, obgleich Plato 220 b ausdrücklich sagt: οὐκοῦν τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινός ἔνεκα φίλον ἐστίν; — ἀληθῆ. — τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, οὐ φίλου τινός ἔνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι. Dies gilt natürlich nur für die Liebe zum Guten und für die vollkommene Freundschaft unter Guten, nicht für die niedere begehrende Liebe, die P. in seiner Zusammenfassung ausschliesslich berücksichtigt. In dieser spielt das 'absolute Gut' allerdings die Rolle des Finalgrundes, aber nicht, wie P. meint, weil wir durch die *φιλία* vollkommener werden und so dem absoluten Gut näher kommen, sondern weil alle anderen lieben Dinge uns nur als Mittel für die Aneignung des *πρώτου φίλου* lieb sind. Dass wir durch die *φιλία* vollkommener werden, steht nirgends im 'Lysis' zu lesen und widerspricht zu sehr aller gesunden Vernunft, als dass es Plato hätte meinen können. Werden wir vollkommen, dann werden wir's durch Aneignung des Guten, das wir lieben, nicht durch die Liebe selbst; denn sonst müssten alle Menschen, denen etwas lieb ist, dadurch voll-

kommener werden. Auch ist es ein sehr unklarer und missverständlicher Ausdruck, dass uns, wenn wir lieben, immer ein absolutes Gut vorschwebt, dem wir näher kommen wollen. Denn dieser Ausdruck könnte leicht so verstanden werden, als ob dieses 'absolute Gut' nach Plato ein Erzeugnis unserer Einbildungskraft wäre, das sie uns, wenn wir lieben, tatsächlich 'vorschweben' lässt. Nach Platos 'Lysis' ist dies 'absolute Gut' ein Reales, dessen tatsächliche Existenz die Philosophie erweist. Dagegen ist die psychologische Tatsache des Vorschwebens des absoluten Gutes vor der Einbildungskraft nicht notwendig mit dem φιλεῖν verbunden. Übrigens gebe ich natürlich gern zu, dass wir nach Platos Ansicht, wenn wir durch die φιλία vollkommener würden, was nicht zutrifft, damit dem Guten 'näher kommen' würden, wenn man diesen bildlichen Ausdruck in dem Sinne versteht, wie er anscheinend von P. gemeint ist.

Unmöglich hätte m. E. Pohlenz zu einer solchen Missdeutung des Gedankengehaltes des 'Lysis' gelangen können, wenn ihn nicht das Bestreben, die Gedanken des 'Symposion' im 'Lysis' wiederzufinden, an der unbefangenen Auffassung des 'Lysis' gehindert hätte. Nach ihm ist die Lösung aller Aporien des 'Lysis' dieselbe, auf die auch das 'Symposion' weist, eben die in den oben besprochenen drei Sätzen enthaltene. Das 'Vollkommenerwerden' durch die φιλία hat P., ohne dass der 'Lysis' selbst diesen Gedanken irgendwie andeutet, aus dem 'Symposion' herübergenommen, wo allerdings der Eros bei der Vervollkommnung des Menschen p. 210 eine Rolle spielt, aber wohlgemerkt nur εἰς τὴν ὁρθῶς μετῆν. Auch die Ergänzungstheorie stammt natürlich aus dem 'Symposion' und zwar aus der Rede des Aristophanes. Mit der 'Vervollkommnungstheorie', die den Eros sich zum philosophischen Triebe ausgestalten und ihn Führer des Menschen zum Idealen werden lässt, steht diese Ergänzungstheorie, der Plato selbst nur eine sehr eingeschränkte Bedeutung zuschreibt, nicht in direktem Zusammenhang.

P. macht mir den Vorwurf, dass ich durch meinen frühen Ansatz des 'Lysis' seine enge Verbindung mit dem 'Symposion' gewaltsam löse und kann sich dies nur daraus erklären, dass ich aus meiner Sprachstatistik die Überzeugung von der frühen Abfassung des 'Lysis' mitbrachte. Ich wiederum kann mir die Geringschätzung, mit der P. die Ergebnisse meiner Statistik

ohne Widerlegung beiseiteschiebt und unbeachtet lässt, nur daraus erklären, dass er sich bereits, ehe er mit meiner Statistik bekannt wurde, eine Meinung über die Reihenfolge der Dialoge gebildet hatte und diese nicht mehr einer Nachprüfung unterziehen mochte, obgleich sie im einzelnen durchaus nicht auf stichhaltigen Beweisen, sondern teils auf den Ergebnissen der früheren, noch in den Kinderschuhen steckenden Sprachstatistik, teils auf reiner Willkür beruht. Ich sehe keinen Fehler darin, wenn ich bei der Datierung des 'Lysis' die sprachstatistischen Ergebnisse mitberücksichtigt habe. Das tut heute jeder Platoforscher. Die Absicht meiner von P. besprochenen Schrift war nur, zu zeigen, dass eine unbefangene Erklärung des Inhalts mit den sprachstatistischen Ergebnissen nicht in Widerspruch gerät, sondern mit ihnen ohne Gewaltsamkeiten und Unwahrscheinlichkeiten in Einklang gebracht werden kann. In der Trennung des 'Lysis' vom 'Symposion' durch eine längere Reihe von Jahren liegt keine Gewaltsamkeit, namentlich dann nicht, wenn man die Gedankenbeziehung zwischen diesen beiden Dialogen nicht übertreibt, sondern unbefangen auf Grund der Tatsachen beurteilt. Dass sich sachliche Gründe von Belang für den frühen Ansatz des 'Lysis' nicht beibringen lassen, ist eine Behauptung von P., die er mir nur dann entgegenzustellen berechtigt wäre, wenn er wenigstens alle Gründe, die ich für sie vorgebracht habe, als belanglos erwiesen hätte. Er ist aber, wie in seiner ganzen Besprechung so auch bezüglich des 'Lysis', auf die Hauptsache nicht eingegangen, nämlich auf meine Ansicht, dass Plato in seinen Jugenddialogen die Wissenschaft vom Guten als höchste Wissenschaft nachweisen und ihr Verhältnis zu den übrigen τέχναι bestimmen will, dass diese Untersuchung den inneren Zusammenhang der Jugenddialoge begründet und die Stellung, die jeder von ihnen in dem allmählichen Fortschreiten dieser Untersuchung einnimmt, für seine Datierung entscheidend ist. Hätte P. zu diesem Grundgedanken meines Buches Stellung genommen, dann würde er wahrscheinlich gefunden haben, dass 'sachliche Gründe von Belang' für meinen Ansatz sprechen. Er würde dann zum mindesten erkannt haben, dass die Art, wie der 'Lysis' sich zur Ideenlehre stellt, seine Abfassung nach dem 'Phaidros' und vor dem 'Symposion' ausschliesst.

Nach diesen Vorbemerkungen will ich versuchen, mich gegen den einem Philologen besonders empfindlichen Vorwurf

willkürlicher Verdrehung des erklärten Textes zu verteidigen. Das Hauptgespräch des 'Lysis' von 212 a bis zum Schluss verläuft in einem einzigen geschlossenen Zusammenhang und endet mit dem rein negativen Ergebnis, dass alle Versuche, eine Wesensbestimmung des φίλον zu geben, misslungen sind: εἰ γὰρ μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε οἱ φιλοῦντες μήτε οἱ ὅμοιοι μήτε οἱ ἀνόμοιοι μήτε οἱ ἀγαθοὶ μήτε οἱ οἰκείοι μήτε τὰ ἄλλα ὅσα διεληλύθαμεν — εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω. Entweder muss man dieses rein negative Ergebnis als der Weisheit letzten Schluss für Plato, als er den 'Lysis' schrieb, ansehen, oder man muss mit mir und P. annehmen, dass einzelne Glieder dieses geschlossenen Gedankenganges, d. h. einzelne Widerlegungen der über das Wesen des φίλον aufgestellten Thesen nach Platos Ansicht unzutreffend und der Nachprüfung bedürftig sind. Dass ich das ebenso wie er selbst angenommen habe — das ist es, was mir P. als schweren methodischen Fehler vorwirft. Denn wenn er sagt, ich hätte einzelnen Gliedern des geschlossenen Gedankenzusammenhanges 'den entgegengesetzten Sinn untergeschoben', so meint er ja offenbar nicht das, was seine Worte besagen. Er meint nicht, ich hätte zB. einen Beweis gegen die Möglichkeit der Freundschaft zwischen guten Menschen als einen Beweis für ihre Möglichkeit ausgegeben und ihnen dadurch den entgegengesetzten Sinn untergeschoben, sondern er meint dass ich einen oder mehrere dieser Beweisgänge als in Platos Sinne nicht absolut stichhaltig bezeichnet habe. Das tut er aber selbst auch. Denn sonst hätte er nicht aus dem 'Lysis', den Plato selbst zu einem rein negativen Abschluss geführt hat, jenen positiven Lehrgehalt herauschälen können, von dem ich oben gezeigt habe, dass er weder im 'Lysis' noch in anderen platonischen Schriften enthalten ist.

Oder unterscheidet sich mein Verfahren dadurch zum Nachteil von seinem, dass ich zur Ermittlung des ernst- oder nicht ernstgemeinten im 'Lysis' mich auch meiner Kenntnis anderer Schriften Platos bedient habe? Ich gebe es zu: εἰ τοῦτ' ἔστ' ἀδικεῖν, ἀδικῶ. Aber verfällt nicht auch P. selbst in diesen Fehler, wenn es denn ein Fehler ist? Ich habe gezeigt, wie er den Inhalt des 'Symposion', Aristophanesrede und Sokratesrede ununterscheidbar vermischt, zur Deutung des 'Lysis' benutzt.

Oder liegt vielleicht der Vorzug seines Verfahrens vor

meinem darin, dass er von jeder der widerlegten Wesensbestimmungen des φίλον ein Stück in seine 'positive Lösung' hineinnimmt, ein bisschen 'Menschen' und ein bisschen 'Idee', etwas vom ὁμοιον, etwas auch vom ἀνόμοιον, einen Löffel ὄλον und einen οἰκείον und mehrere vom ἀγαθόν, so dass alle diese Wesensbestimmungen als widerlegt und doch nicht widerlegt gelten sollen, während ich meine, Plato habe auf die Frage nach dem Gegenstand der Liebe in seinem Innern eine einfache Antwort bereit gehalten: das Gute sei dieser Gegenstand und in abgeleiteter Weise alle Menschen und Dinge, die am Guten Anteil haben? Es ist wahr, dass ich mich für meine Unterscheidung des dogmatischen Grundstammes im 'Lysis' vom eristischen Rankenwerk auch auf Stellen anderer Dialoge berufen habe; aber auch ohne das zu tun, hätte ich zu demselben Ergebnis gelangen können. Denn für einen philosophischen Leser ist der 'Lysis' ganz aus sich selbst verständlich. Das werde ich jetzt zu zeigen versuchen, indem ich meine von P. beanstandeten Erklärungen aus dem Zusammenhang des 'Lysis' selbst als richtig erweise.

Das erste Glied, dem ich, nach P., den entgegengesetzten Sinn unterschiebe, ist der Beweis 214e - 215b, dass zwischen guten Menschen keine Liebe möglich sei, weil die Guten bedürfnislos sind, man aber bekanntlich nur den liebt, von dem man etwas will. Wer sich selbst genug ist (ικανός) und deswegen von niemand etwas will (ὁ οὐδενὸς δεόμενος), der kann auch niemand lieben. Diesem Satze habe ich 'den entgegengesetzten Sinn untergeschoben'. Damit ist gemeint, nicht dass ich ihm den entgegengesetzten Sinn untergeschoben habe, sondern dass ich es für eine starke Naivität erklärt habe, darin Platos wirkliche Ansicht zu sehen. Dadurch habe ich den heftigen Zorn meines Gegners erregt. Ich kann mir diesen Zorn nur schwer erklären. Es ist doch eine ganz gewöhnliche Erscheinung in Platos Dialogen, dass eine Ansicht oder ein Beweis, die von den Mituntersuchern anfänglich ohne Bedenken gutgeheissen wurden, sich nachträglich doch als falsch herausstellt, sowie diese Ansicht im weiteren Verlauf des 'Lysis'. Allerdings wird sie nicht ausdrücklich zurückgenommen. Das liegt aber nur daran, dass Plato mit der absoluten Aporie abschliessen wollte. Erklärt sich der Zorn vielleicht daraus, dass gerade diese Ansicht, man liebe einen Menschen nur, wenn und so lange man etwas von ihm wolle,

meinem Gegner ebenso sympathisch wie mir unsympathisch ist? Vielleicht ist es auch nur die Zerstörung des seltenen und darum kostbaren Beispiels platonischer Inkonstanz, das er mir vertübelt. Sind es doch solche Inkonstanzen, die den Feind der *ρέοντες* schliesslich selbst als klassisches Beispiel eines *ρέων* erscheinen lassen. Im 'Phaidros' 255 b, meint P., hatte Plato noch die naheliegende Ansicht unbefangen vorgetragen: οὐ γὰρ δῆποτε εἴμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι. Im 'Lysis' ist er bereits gereift genug, diese 'unbefangene' Ansicht durch den Nachweis zu widerlegen, dass jeder *φιλία* das Moment des Strebens und Begehrens immanent sei. Das heisst doch nichts anderes, als dass uns lieb nur sein kann, was unser Streben und unsere Begierden ihrem Zweck und Ziel näher bringt, dieses Ziel selbst aber nicht, dass also jedes *φίλον* unter allen Umständen *ἔνεκά του φίλον* ist. Hatte Plato wirklich in der Zwischenzeit zwischen dem 'Phaidros' und dem 'Lysis' von jener 'unbefangenen' zu dieser fortgeschrittenen Ansicht sich bekehrt und wollte im 'Lysis' seinen Fortschritt bekunden, indem er jenen Jugendirrtum des 'Phaidros' korrigierte, warum wählte er dann gerade den 'Lysis' aus, um diese fortgeschrittene Ansicht zu widerlegen? Denn gerade im 'Lysis' kommt ein ausführlicher Beweis zu dem Ergebnis 220 b: τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἔνεκα φίλον ἐστίν, — τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἔνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι. Das *φίλον* kann aber auch nicht *ἐχθροῦ ἔνεκα φίλον* sein. Also ist es überhaupt nicht *ἔνεκά του φίλον*. P. kann mir vielleicht einwenden, dass hier nach dem genauen Wortlaut von dem τῷ ὄντι φίλον, d. h. von der *ἀληθῆς φιλία* die Rede sei und die Zwecklosigkeit des Liebens nur für diese bewiesen werde, nicht für die gewöhnliche Freundschaft. Doch halt! das kann er nicht einwenden. Denn gerade das bekämpft er ja als meinen grössten Irrtum, dass ich die *ἀληθῆς φιλία*, deren Gegenstand das τῷ ὄντι φίλον, d. h. das Gute in allen seinen Erscheinungsformen an Menschen und Dingen ist, von der gewöhnlichen Liebe und Freundschaft mit Plato unterscheide. Und wenn er auch diese Unterscheidung bei Plato sähe, so könnte er sie doch nicht verwerten, um den Beweis, dass gute Menschen sich nicht lieben können, zu retten. Denn die Liebe zwischen guten Menschen ist eben die wahre Liebe, die den Freund nicht liebt, um Vorteil aus ihm zu ziehen, sondern weil

er gut ist. Wer das Gute selbst liebt, der muss auch den guten Menschen lieben. Da gibt es keine Widerrede. Wer bis zu der Stelle im Lysis weiterlas, die das Gute als den einzigen ursprünglichen Gegenstand wahrer Liebe für alle Menschen enthüllt, der musste, wenn er den Gedankengang verstand, die Folgerung ziehen, jener frühere Beweis sei nur in dem Sinne richtig, dass zwischen Guten eine begehrende Liebe unmöglich ist, die Liebe zu dem Andreu, weil man etwas von ihm will. Wem aber bei dieser Stelle noch nicht die Schuppen von den Augen fielen, dem brachte der Schluss des Dialogs Klarheit. Denn hier läuft der ganze Gedankengang von selbst wieder auf den früher verworfenen Satz hinaus  $\delta\tau\iota\ \delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ . Bedeutungsvoll wird hinzugefügt:  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \mu\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \gamma\epsilon\ \psi\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha\ \acute{\epsilon}\zeta\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\zeta\alpha\iota\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\upsilon\varsigma$ . Darin liegt auch für den Leser, der bis jetzt noch im Dunkeln tappte, die stärkste Aufforderung, die Giltigkeit jenes  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$ , auf Grund der inzwischen neugewonnenen Einsicht über das Gute als  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$ , nachzuprüfen.

In dem Beweise selbst 215 a b deutet nicht das Geringste darauf hin, dass Plato das Gegenteil seiner eigenen Meinung vorträgt. Dem Satze selber — konnte das Publikum, das damals — an ernsthaft vertretene Paradoxien gewöhnt war, gewiss nicht den satirischen Charakter ansehen. Sicherlich nicht! und es ist mir niemals eingefallen, das zu behaupten. Auf dieser Stufe des Dialogs ist der Leser notwendig noch im Unklaren über die Absicht des Schriftstellers. Wer aber weiterliest bis 220 b und dann bis zum Schluss, kann über Platos Ansicht nicht im Unklaren bleiben.

Nachdem dargelegt ist, was sich aus dem 'Lysis' selbst ergibt, wird uns P. nun nicht mehr verwehren, auch die Stelle Phaedr. 255 b  $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\eta\pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\iota\mu\alpha\rho\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\kappa\tilde{\omega}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \omicron\upsilon\delta'$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \mu\eta\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  zur Bestätigung heranzuziehen. Auch daran halte ich fest, dass die Stelle Gesetze 716 c über den λόγος ἀρχαίος,  $\delta\tau\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\iota\ \mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\omega\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\eta,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta'\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\alpha\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\acute{\omicron}\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\mu}\epsilon\tau\rho\iota\varsigma$  dieselbe Lehre ausspricht, wie Lysis 214 c, dass das Wort:  $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  nur dann wahr ist, wenn man es auf die Guten beschränkt. Wie im Lysis von den Schlechten gesagt wird:  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\eta\delta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  —  $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\iota\eta\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\iota}\alpha\phi\omicron\rho\omicron\nu,$   $\sigma\chi\omicron\lambda\eta\ \gamma'\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\nu\ \eta\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron,$  so wird auch

in der Gesetzesstelle den ἄμετρα, die κακά sind, die Fähigkeit abgesprochen, untereinander oder mit den ἔμμετρα eine φιλία einzugehen. Es ist mir unfasslich, wie P. leugnen kann (S. 253 Anm.), dass an der Gesetzesstelle von der Freundschaft zwischen Guten die Rede ist. Sollte er hinter den Neutra nicht auch die Personen bemerkt haben, hinter der Eigenschaftsbezeichnung nicht ihre Träger? Aber im 'Lysis' herrscht ja doch dieselbe neutrale Redeweise, nicht nur bezüglich des Objektes, sondern auch bezüglich des Subjektes der Liebe, zB. τὸ μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν φίλον — τοῦ ἀγαθοῦ. Statt der ἀγαθά und κακά finden wir in der Gesetzesstelle ἔμμετρα und ἄμετρα, sonst wird nur wiederholt, was schon im 'Lysis' und 'Phaidros' gesagt war. Nicht darauf kommt es an, dass der ἀρχαῖος λόγος in der Gesetzesstelle auf das Verhältnis des Menschen zu Gott angewendet wird, und nicht darauf, ob ein Mensch vollständige ὁμοιότης mit Gott erlangen kann, sondern auf den ἀρχαῖος λόγος selbst, der schlechthin allgemein ist und sich auf alle φιλίαι bezieht, wie die Erörterung im 'Lysis'. Ist aber das richtig, dann wäre P.s Einordnung des 'Lysis' zwischen 'Phaidros' und 'Gesetze', wenn er Recht hätte, dass der 'Lysis' die Liebe zwischen Guten ernsthaft als unmöglich erwiese, noch viel unmöglicher als sie ohnehin schon ist.

Dass er aber in diesem Punkte Recht hat, glaubt P. positiv beweisen zu können. Er beruft sich auf Rep. 387 d Menex. 247 c, Stellen, an denen die Autarkie des guten Menschen hervorgehoben wird. Ich frage mich vergebens, was diese Stellen gegen mich beweisen sollen. Nicht darum handelt sich bei unserm Streit über Lysis 214 e—215 b, ob Plato dem guten Menschen Autarkie zugeschrieben hat, was ich nie geleugnet habe, sondern darum, ob durch seine Autarkie der Gute vom Lieben und Geliebtwerden ausgeschlossen wird. An der Republikstelle wird dies ebensowenig behauptet wie im 'Menexenos'. Vielmehr zeigen die Worte: φαρὲν δὲ δὴ ὅτι ὀξέπεικῆς ἀνὴρ τῷ ἐπεικεῖ, οὐπερ καὶ ἑταῖρός ἐστι, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται, dass auch hier Freundschaft nur zwischen Guten angenommen wird. Der Zusatz οὐπερ καὶ ἑταῖρός ἐστι soll ja beweisen, dass der Gute nicht in die Lage kommen wird, seines Freundes Tod um des Freundes willen zu beklagen. Denn der Freund des guten Menschen ist immer auch selbst ein guter Mensch; für einen solchen aber ist es

kein Übel tot zu sein. Unzweifelhaft ist εταῖρος hier = φίλος. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn die Liebe und Freundschaft zwischen guten Menschen gerade in dem Werke Platos für unmöglich erklärt würde, dessen Grundgedanke ist, eine Gemeinschaft der Guten im Staate aufzurichten, die durch gemeinsames Denken, Fühlen und Wollen in φιλία verbunden sind. Denn die durch musisch-gymnastische Erziehung für den Wächterstand ausgebildeten Menschen sind eben die Guten und gehören nicht mehr zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί. Dass ein Mensch als Mensch gut sein kann, hat Plato nie geleugnet, obgleich er die höchste Weisheit nur den Göttern zuschreibt. Den Grundsatz, den ihm P. S. 254 zuschreibt: 'wir mögen zu-frieden sein, wenn wir zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί gehören, die nach dem Guten streben', hätte Plato wegen des in ihm enthaltenen Widerspruchs nie gutheissen können. Wer sich damit zufrieden gibt, zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί zu gehören, der strebt nicht nach dem Guten und umgekehrt: wer nach dem Ganzen strebt, der gibt sich nicht mit Halbheiten zu-frieden.

P.s Behauptung, im ganzen 'Lysis' finde sich keine Scheidung zweier Arten von Freundschaft — er überlasse es dem Leser, fügt er spöttisch hinzu, den Dialog daraufhin durchzusehen — diese Behauptung mag insoweit ihre Richtigkeit haben, als in der Tat nirgends das erlösende Wort ausgesprochen wird, dass die Worte φίλοι und φιλία im Griechischen mit Amphibolien behaftet sind. Aber schon der erste Teil des Hauptgespräches 212 a—213 d (von mir erläutert S. 42—44 meines Buches) hätte P. zeigen können, dass Plato den Leser auf Amphibolien dieser Worte hinweisen will. Denn auf solchen beruhen die Aporien dieses Teils. Auch er ist ein Glied in dem geschlossenen Gedankengang des ganzen Gesprächs und es rächt sich, dass P. ihn bei der Herausschälung des Reingewinnes der Untersuchung gar nicht mitberücksichtigt. Bereits hier findet sich die Scheidung angedeutet, von der P. meint, ebensowenig wie er würden sie die übrigen Leser in dem Dialog finden. Die φιλία, die den φίλοιος zum Wein hinzieht, ist von anderer Art als die gegenseitige Freundschaft zwischen Menschen. Von jener Art handelt hernach der Abschnitt 221 b—e. Die φιλία des φίλοιος ist wirklich eine, deren Grund die ἐπιθυμία bildet. Auf sie findet der Satz Anwendung: τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὐ ἐπιθυμῆι καὶ

τότε ὅταν ἐπιθυμῇ. Es gibt aber auch, nach dem ersten Teil, eine Freundschaft, zu der als Merkmal die Gegenseitigkeit der Liebe gehört. Im Sinne dieser Freundschaft ist οὐδέτερος οὐδέτερου φίλος, ἂν μὴ ἀμφοτέροι ἀλλήλους φιλῶσιν, und kann weder τὸ φιλοῦν, ἔαν μὴ ἀντιφιλήται noch das φιλούμενον, ἔαν μὴ ἀντιφιλή als wahres φίλον bezeichnet werden. Aber auch innerhalb dieser gegenseitigen Freundschaft gibt es natürlich verschiedene Stufen und Arten. Diesen Unterschied kann P. unmöglich leugnen, da er ja annimmt, dass wir durch die φιλία einen Mangel unseres eigenen Wesens ausfüllen und dem absoluten Gut näher kommen und vollkommener werden. Wie es nun notwendig im Charakter der Freundschaft einen Unterschied begründet, ob diese Vervollkommnung nur dem A durch B oder auch gleichzeitig dem B durch A zuteil wird, so und in noch höherem Grunde macht es natürlich auch einen Unterschied, ob die beiderseitige Vervollkommnung sich noch in ihren Anfangsstadien befindet oder schon dem vorschwebenden Ziel des absolut Guten nahe gekommen ist. Ich meine also, P. kann auch bei seiner Auffassung nicht leugnen, dass es nach Plato verschiedene Arten der Liebe geben muss. Der Unterschied unserer Auffassungen liegt nur darin, dass durch die Vervollkommnung der Liebenden nach ihm die Liebe immer schwächer, nach mir immer stärker werden muss, und dass wenn beide Teile den Gipfel der Vollkommenheit erreicht haben und absolut liebenswert geworden sind, nach ihm die Liebe ganz aufhören muss, während sie nach mir nun zu einer vollkommen neuen Art der Freundschaft, wie sie nur zwischen Guten bestehen kann, geworden ist.

P. meint also mit Unrecht, dass ich meine Unterscheidung mehrerer von Plato angenommener Arten der φιλία und vor allem der wahren, vollkommenen von der niederen (einer οὐράνιος gewissermassen von einer πάνδημος φιλία) nur auf eine einzige, noch dazu falsch von mir ausgelegte Stelle begründet habe. Vielmehr ist der ganze Dialog von diesem Gedanken so erfüllt, dass man sagen müsste: 'wer ihn nicht darin findet, der sieht den Wald vor Bäumen nicht', auch wenn er nirgends ausdrücklich ausgesprochen wäre. H. Usener hat einmal zu mir gesagt: 'nur der liest Plato recht, der bei ihm zwischen den Zeilen zu lesen versteht'. Ist er aber nicht auch ganz deutlich ausgesprochen in Sätzen wie 219 d: τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τᾶλλα πάντα, ἀ εἶπομεν ἐκείνου ἕνεκα

φίλα εἶναι, ὡσπερ εἶδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ ἔξαπατᾶ, ἧ δ' ἐκείνο τὸ πρῶτον ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον und 220 a ὅσα γὰρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἔνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό· φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκείνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλῖαι τελευτῶσιν. Ist hier von einer wahren und einer nur sogenannten, einer höheren und einer niederen φίλα die Rede oder nicht? — P. meint, ich hätte mich nur auf die Stelle 214 d gestützt und diese falsch ausgelegt: ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φιλίαν ἔρχεται. Die falsche Auslegung soll darin bestehen, dass ich dem εἰς ἀληθῆ φιλίαν, das nur zum zweiten Gliede gehört, eine Beziehung auch zu dem ersten Gliede gegeben habe. 'Auf das erste Glied, das ja auch nachher sofort widerlegt wird, geht dieser Zusatz nicht'. Sollte man nicht nach diesen Worten meinen, die Beziehung des Zusatzes (ob nur zum zweiten oder auch zum ersten Gliede) stände im engsten Zusammenhang mit dem Umstand, dass das erste Glied nachher sofort widerlegt wird und weil es widerlegt wird, könnte der Zusatz ἀληθῆ keine Beziehung auf das erste Glied haben? Dies ist offenbar nicht der Fall. Die Frage, ob das ἀληθῆ eine Beziehung auf das erste Glied hat, ist ganz unabhängig von der Frage, ob dieses Glied nachher widerlegt wird. Dass die Widerlegung nicht ernst gemeint sein kann oder doch wenigstens nur ernst gemeint für eine gewisse Art von Freundschaft, habe ich oben gezeigt. Jetzt handelt sich nur noch um die Frage, ob ich 'falsch ausgelegt' habe, wenn ich dem ἀληθῆ eine indirekte Beziehung auf das erste Glied gab — (S. 45 in den Worten: man beachte hier wohl den Zusatz ἀληθῆ bei φιλίαν). Jeder mann sieht auf den ersten Blick, dass eine Beziehung des ἀληθῆ im zweiten Glied auf das erste aus dem logischen Verhältnis der beiden Glieder sich mit Notwendigkeit ergibt. Denn ihr Verhältnis ist doch ganz einfach, dass dasselbe Prädikat den ἀγαθοί zu- und den κακοί abgesprochen wird. Die Guten können wahre φίλια untereinander haben, die Schlechten nicht. Wer mit P. die Prädikatsgleichheit der beiden Sätze leugnet, hebt den Gegensatz auf. Worin besteht also mein Auslegungsfehler?

Aber noch ein zweites Mal soll ich den Fehler begangen haben, in einem geschlossenen Gedankengang einen Teil der Gedanken als Platōs eigener Überzeugung entsprechend, einen

Teil als von ihm abgelehnt aufzufassen. Ich habe nämlich behauptet, dass Plato für die Liebe des μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν zum Guten einen Realgrund (διὰ κακοῦ παρουσίαν) und einen Finalgrund (ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου) nur eingeführt habe, um sie zu widerlegen. Ich meine nicht, wie P. mich sagen lässt, Plato habe 'Scherz und Ernst bunt gemischt'. Ich schiebe auch nicht den einzelnen Gliedern des Gedankenganges 'einfach den entgegengesetzten Sinn unter', sondern ich weise auf die offenkundige Tatsache hin, dass beide Gründe, der Finalgrund und der Realgrund, von Plato selbst, nachdem er sie versuchsweise eingeführt hat, durch die weitere Erörterung wieder ausgeschaltet werden, weil nach seiner Ansicht, die zu beweisen Hauptzweck des 'Lysis' ist, das Gute als solches und um seiner selbst willen geliebt wird, nicht um eines anderen, von ihm verschiedenen Zweckes willen und auch nicht aus irgendeiner von seinem Wesen verschiedenen Veranlassung, als das δι' αὐτὸ ἀρετόν. Dass Plato in der Tat die durch Final- und Realgrund erweiterte Liebesformel nicht billigt, zeigt schon die paradoxe Form, die er ihr gibt: ἔνεκα ἄρα τοῦ φίλου τὸ φίλον τοῦ φίλου φίλον διὰ τὸ ἐχθρόν, in der sein Hohn nicht zu verkennen ist. Dann folgt als erste Widerlegung der Hinweis auf den Widerspruch des Satzes: φίλον τοῦ φίλου τὸ φίλον mit dem früheren Untersuchungsergebnis: τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον φίλον γίγνεσθαι ἀδύνατον εἶναι, insofern das φίλον dem φίλον ὅμοιον ist. Dann schickt sich Plato zu dem ausführlichen Beweisgang an, durch den zunächst der Finalgrund ausgeschaltet wird. Eingeleitet ist er durch die Worte: σκεψώμεθα μὴ ἡμᾶς ἐξαπατήσῃ τὸ νῦν λεγόμενον. Das Ergebnis lautet: τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἔνεκα φίλον ἐστίν. — τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἔνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι. Die Befürchtung des Sokrates hat sich also bestätigt: jener Satz war wirklich trügerisch gewesen. Sein den Finalgrund betreffender Teil ist bereits als trügerisch erwiesen. Wie P. dies bestreiten kann, ist mir schlechthin unverständlich. Und wie kann man folgende Sätze für eine richtige Widergabe des platonischen Gedankenganges 218 c—221 d halten: 'Aber nun zeigt sich, dass das διὰ τί noch nicht auf den wahren Grund der Freundschaft führt. Wir haben vielmehr den Finalgrund, das ἔνεκα τίνος zu suchen. Dieses kann nur in einem ἀγαθὸν gefunden werden, und zwar müssen wir, um den *regressus in infinitum* zu vermeiden, ein höchstes Gut als

letzten Zielpunkt der *φιλία* ansetzen (— 220 b). Aber nun entsteht die Frage nach dem Verhältnis des Finalgrundes zum Realgrunde. Unmöglich kann das *κακόν* primäre Bedeutung haben und den wahren Grund darstellen. Denn das Gute hat positive Bedeutung und bliebe Gegenstand des Strebens, auch wenn alle Übel verschwänden. Zudem gibt es auch Begierden, die nicht schlecht sind und auch nicht ein *κακόν* als Ursache haben können. Ist also vielleicht die *ἐπιθυμία* als Realgrund einzusetzen? (221 d). Ich will nicht eine erschöpfende Kritik dieser *enarratio* geben, sondern nur die Hauptgründe hervorheben, derenwegen sie den Sinn und Zusammenhang des Abschnitts völlig verfehlt. 1. Zur Einführung des Finalgrundes führt bei Plato keineswegs die Einsicht, 'dass das *διὰ τί* noch nicht auf den wahren Grund der Freundschaft führt'. Denn die Kritik des *διὰ τί* (*διὰ κακοῦ παρουσίαν*) beginnt bei Plato erst 220 c, nachdem der Finalgrund schon wieder ausgeschaltet ist. Bis dahin gilt er ebenso als 'wahrer' Grund wie der Finalgrund. 2. Der Ausdruck 'es zeigt sich, dass wir das *ἕνεκα τίνοϛ* zu suchen haben', ist irreführend. Denn seine Einführung wird nicht begründet, sondern ohne Begründung von Sokrates vorgeschlagen und von dem Knaben zugestanden und dann durch das Beispiel des Kranken, der die ärztliche Kunst um der Gesundheit willen liebt, illustriert. 3. P. übergeht einen ganz wesentlichen Punkt, wenn er nicht sagt, dass das Gut, welches den Finalgrund bildet, zugleich von Plato als *φίλον* bezeichnet wird 219 a *φίλον δὲ ἢ οὐ φίλον ἢ ὑγίεια; φίλον. ἢ δὲ νόσος ἐχθρόν; πάνυ γε*. Denn dadurch wird gleich hervorgehoben, dass dieses Gut nicht nur Zweck, sondern selbst Gegenstand der Liebe ist. 4. Die Fuge zwischen dem Abschnitt, der den Finalgrund einführt und verteidigt, und der 219 b beginnenden Ausschaltung desselben ist ganz übersehen. 5. Der Sinn dieser Widerlegung ist ganz verkannt. Aus der rückläufigen Gedankenbewegung macht P. eine Fortsetzung der bisherigen, wenn er sagt: 'und zwar müssen wir, um den *regressus in infinitum* zu vermeiden, ein höchstes Gut als letzten Zielpunkt der *φιλία* ansetzen'. Nicht als 'letzter Zielpunkt', sondern als der ursprüngliche und einzige Gegenstand der Liebe wird das höchste Gut erwiesen. Es rächt sich hier die schon unter 3. gerügte Versäumnis. Die Annahme eines Finalgrundes der Liebe hatte zu dem Satze geführt, dass jedes *φίλον* (nicht nur *ἀγαθοῦ*, sondern auch) *φίλου*

τινὸς ἕνεκα φίλον sei. Es zeigt sich nun, dass dieß für das πρῶτον φίλον, also für das φίλον seinem eigentlichen Begriff und Wesen nach nicht gilt. Mit der Folgerung muss aber auch die Voraussetzung fallen: die Annahme, dass das Lieben notwendig einen Zweck haben müsse. Wer die Liebe zu A aus der Liebe zu B, dem Zwecke von A, und die Liebe zu B aus der Liebe zu C, dem Zwecke von B, zu erklären versucht, und so fort in infinitum, der erklärt gar nichts, sondern ist nur ein ganz gewöhnlicher Weiterschieber. Nur der erklärt nach Plato wirklich das Wesen der Liebe, der einsieht, dass sie auf einen transszendenten Gegenstand, die Idee des Guten, sich bezieht und in dieser Beziehung eine letzte, nicht weiter erklärbare Tatsache anerkennt. Was hier P. in seiner enarratio unter den Tisch fallen lässt, das ist der Hauptgedanke des 'Lysis'. 'Wenn Plato darlegt, als Finalgrund bei der Freundschaft könne nicht das nächste, sondern nur das letzte Ziel unseres Strebens angesehen werden, so wird doch damit ganz gewiss nicht der Finalgrund selbst als sinnlos eliminiert'. In diesem Satze tritt P.'s fundamentales Nichtverstehen der von Plato behandelten Frage klar zutage. Das Thema des ganzen 'Lysis' bildet die Wesensbestimmung des φίλον (περὶ φίλου ὃ ἔστιν 222c). In diese kann nach Plato unmöglich der Finalgrund der Liebe aufgenommen werden, weil das als letzter Zweck gedachte Gut selbst das eigentliche und einzige φίλον ist. Nie hätte P. verkennen dürfen, dass eine Wesensbestimmung des φίλον wie diese: ἕνεκα τοῦ φίλου τὸ φίλον τοῦ φίλου φίλον διὰ τὸ ἐχθρόν als eine logische Monstrosität sich selbst richtet, weil in ihr *idem per idem* erklärt wird. Man hat, nach Plato, das Wesen der Liebe nicht erkannt, solange man von ihrem Gegenstand ihren Zweck unterscheidet und nicht einsieht, dass der vermeintliche Zweck selbst ihr Gegenstand ist. Mag dieser Gegenstand für all unser zweckmässiges Handeln Zweck sein, für die Liebe ist er nicht Zweck, sondern Gegenstand. Das Gute als Gegenstand der Liebe erweisen, heisst für Plato, es als real erweisen, weil der Gegenstand der Liebe ausser und vor der Liebe selbst Dasein haben muss; das Gute als Zweck des Liebestrebens ist diesem Streben als blosse Vorstellung immanent, und wenn es durch dieses Streben verwirklicht wird, so gewinnt es erst nach diesem Streben Dasein. Als zu realisierendes Ziel des Strebens könnte das Gute nur dieser zeitlich-räumlichen

Welt angehören, von deren γένεσις alle Wirkungen unseres Strebens einen Teil bilden; als Gegenstand der Liebe kann das Gute nur ein ideell Reales sein. Das zweite Glied dieser Alternative als richtig zu erweisen, ist die philosophische Hauptabsicht des 'Lysis'.

Ich habe gezeigt, dass meine Behauptung, Plato habe den Finalgrund nur eingeführt, um ihn aus der Wesensbestimmung des φίλον endgültig auszuschalten, richtig ist. Es bleibt noch zu zeigen, dass ich dasselbe auch bezüglich der Einführung des Realgrundes διὰ κακοῦ παρουσίαν mit Recht behauptet habe. P. gibt mir zu, dass Plato in der Tat 220bff. beweist, dass die κακοῦ παρουσία nicht als Realgrund der Liebe zum Guten gedacht werden kann. Aber er leugnet, dass es Platos Absicht sei, die Annahme eines Realgrundes dieser Liebe (ausser dem Wesen des Guten selbst als des δι' αὐτὸ αἰρετὸν) überhaupt als unstatthaft zu erweisen. Nach seiner Auffassung hat Plato durch die Fortsetzung des Abschnitts an die Stelle der κακοῦ παρουσία einen anderen Realgrund der φιλία gesetzt, den er als gültig anerkennt. Es ergibt sich als Platos Ansicht: τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν δι' ἔνδειαν τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ ἀγαθοῦ φίλον. Gegen diese Deutung spricht, wie ich zeigen werde, der Zusammenhang der von der ἔνδεια handelnden Stelle 221 d e nach vorn und nach rückwärts. Aber auch ehe dies gezeigt wird, ist schon klar, dass der Gedanke sachlich unmöglich ist und einem Denker vom Range Platos nicht zugetraut werden kann. Der Realgrund δι' ἔνδειαν τοῦ ἀγαθοῦ würde tautologisch sein, da schon in der Kennzeichnung des Subjekts als μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν seine ἔνδεια τοῦ ἀγαθοῦ ausgedrückt ist. Ferner würde sich ergeben, dass das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν ebenso auch τοῦ κακοῦ φίλον sein müsste δι' ἔνδειαν τοῦ κακοῦ. Denn dieses neutrale Subjekt ist seinem Wesen nach nicht nur τοῦ ἀγαθοῦ, sondern auch τοῦ κακοῦ ἐνδεές. Wenn es gleichwohl nur das Gute liebt, so kann der Grund dafür nur im Wesen des Guten liegen, nicht in der ἔνδεια, dem Mangel, der hinsichtlich beider Objekte stattfindet. Wäre der Mangel als solcher Grund der Liebe, so müsste man alles lieben, dessen man ermangelt. Wer dagegen des Guten nicht mehr ermangelt, sondern es besitzt, der könnte es nicht mehr lieben; wohl aber würde er das Böse lieben, dessen er nun gänzlich ermangelt. Der vollkommen gute Mensch würde als solcher notwendig das Böse

lieben. Glaubt P. wirklich, dass Plato das gemeint hat? Bedeutet aber ἔνδεια nicht den blossen Mangel als στέρησις, sondern den Mangel an dem, was man bedarf, so ist dieses Bedürfen die Folge und nicht der Realgrund der Liebe. Das Gute, das als πρῶτον φίλον immer und unter allen Umständen geliebt wird, das wird, wenn man es nicht hat, ein Gegenstand des Bedürfnens und des Begehrens. /

Ich will nun den Zusammenhang, in dem sich die Stelle über die ἔνδεια findet, wie schon in meinem Buche S. 58. 59, nochmals erläutern. Nachdem Plato bewiesen hat, dass die Liebe nicht von der κακοῦ παρουσία abhängig ist, sondern auch wenn alle Übel aus der Welt verschwänden, fortbestehen würde, da es ja auch dann noch Begierden geben würde, deren Gegenstand notwendig von dem Begehrenden geliebt werden würde (ἔσται ἄρα καὶ τῶν κακῶν ἀπολομένων, ὡς ἔοικεν, φίλ' ἅττα), folgen die Worte 221 c: οὐκοῦν ὠμολόγηται ἡμῖν τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διὰ τι· καὶ ψήθημεν τότε γε διὰ τὸ κακὸν τὸ μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖν. — νῦν δέ γε, ὡς ἔοικε, φαίνεται ἄλλη τις αἰτία τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι. — ἄρ' οὖν τῷ ὄντι, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὐ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ, ὃ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ὕθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα Κρόνῳ συγκείμενον. Ich hatte S. 57f. ausführlich begründet, dass mit diesen Worten die ganze Grundlage der vorausgehenden Untersuchung preisgegeben und eine neue Untersuchung begonnen wird. Ich setze meine Worte noch einmal her: 'Nur die mit ὠμολόγηται eingeführte Voraussetzung wird im folgenden noch festgehalten (τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διὰ τι), das mit ψήθημεν τότε γε Eingeführte wird, wie νῦν δέ zeigt, jetzt aufgegeben. Dass die Beschränkung des Subjektes auf die neutralen Wesen aufgegeben ist, zeigt sich besonders 222 c, wo in der Besprechung des οἰκείου auch der ἀγαθός und der κακός neben dem μῆτε ἀγαθός μῆτε κακός mitberücksichtigt werden. Dass andererseits das ἀγαθόν als Objekt der Liebe aufgegeben ist, zeigt sich darin, dass nun ein neues Objekt gesucht und das οἰκείου an Stelle des ἀγαθόν eingeführt wird'. Ohne meine Gründe zu widerlegen, bestreitet P. S. 256, dass Plato in den zitierten Worten die ganze Grundlage der vorausgehenden Untersuchung preisgibt. 'Vom Finalgrund ist gar keine Rede, und die Stellung von διὰ τὸ κακὸν zeigt, dass eben nur diese Bestimmung des Real-

grundes für falsch erklärt wird'. Wie sollte auch hier noch von dem Finalgrund die Rede sein, der schon 220 b von Plato ausgeschaltet ist durch den Nachweis ὅτι τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινός ἕνεκα φίλον ἐστίν? Es kann doch nur das jetzt preisgegeben werden, was bisher noch nicht preisgegeben war, nämlich (siehe meine oben angeführten Worte) 1. die κακοῦ παρουσία als Realgrund; 2. das neutrale Subjekt; 3. das Gute als Objekt der Liebe. P. behauptet, dass von diesen drei Momenten nur das erste aufgegeben sei; das zweite und dritte soll auch für die folgende neue Untersuchung formell in Geltung bleiben. Was ich im voraus gegen diese Annahme bemerkt hatte, ignoriert P. Die Stellung von διὰ τὸ κακὸν reicht nach seiner Meinung schon allein aus, um zu zeigen, 'dass eben nur diese Bestimmung des Realgrundes für falsch erklärt wird'. Die betonte Voranstellung der Worte διὰ τὸ κακὸν erklärt sich aber zur Genüge daraus, dass nur dieser Punkt im vorausgehenden *data opera* behandelt und widerlegt war, während die beiden anderen (nicht für falsch erklärt, sondern) ohne Widerlegung preisgegeben werden. Wenn P. glaubt, dass es mit der Ausschaltung des falschen Realgrundes (κακοῦ παρουσία) sein Bewenden haben und Subjekt und Objekt der Liebe nach der bisherigen Theorie aufrechterhalten werden sollte, wie erklärt er dann, dass der neueingeführte Realgrund sogleich von Plato benutzt wird, um aus ihm das οἰκείον als Objekt der Liebe zu erschliessen, von dem keineswegs feststeht, ob es mit dem ἀγαθόν identisch ist: τό γε ἐπιθυμοῦν, οὐ ἂν ἐνδεές ἦ, τούτου ἐπιθυμεῖ. — ἐνδεές δὲ γίγνεται οὐ ἂν τι ἀφαιρήται, — τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα. Wenn das ἀγαθόν auch für diesen Gedankengang noch als bereits erwiesener Gegenstand der Liebe in Geltung wäre, wie könnte dann hier neben ihm ein zweiter, von ihm verschiedener Gegenstand derselben eingeführt werden? Von diesem, dem οἰκείον, handelt der Rest des Dialogs, in dem bewiesen wird, nur wenn man es mit dem ἀγαθόν gleichsetze, könne das οἰκείον als Gegenstand der Liebe angenommen werden. Auf einem Umwege kehrt also die Untersuchung zu dem früher schon einmal gewonnenen Ergebnis zurück, das ohne Widerlegung vorcilig aufgegeben worden war. So kann Plato, wie ich schon in meinem Buche bemerkt habe, den Gedankengang nur geführt haben, weil er die Theorie vom οἰκείον noch kritisieren wollte, die ein anderer

Philosoph aufgestellt hatte. Dazu hätte er ohne die Preisgabe des früheren Untersuchungsergebnisses keine Gelegenheit mehr gehabt. Denn wenn τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ τὴν ἐπιθυμίαν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖ, so muss die ἐπιθυμία als ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ verstanden werden, und es ergibt sich weiter, dass vielmehr umgekehrt die φιλία τοῦ ἀγαθοῦ bei den des Guten beraubten (οὐ ἂν τι ἀφαιρήται) Ursache der ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ wird. Damit wäre der Reingewinn der ganzen Untersuchung: 'dass das Gute um seiner selbst willen von allen Wesen immer geliebt wird', klar herausgestellt und positiv ausgesprochen worden, was bekanntlich Plato in den Dialogen dieser ersten Reihe geflissentlich mied.

Ich muss nun noch kurz auf das Subjekt der Liebe eingehen und meinen Beweis für die Tatsache, dass das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν in dem 221 c beginnenden Gedankengang nicht mehr, wie im vorausgehenden, als allein mögliches Subjekt der Liebe festgehalten ist, meinem Gegner noch etwas klarer zu machen suchen. Ich darf zunächst hervorheben, dass in der ganzen Untersuchung über das οἰκείον als Gegenstand der Liebe, die von 221 d bis zum Schluss reicht, nirgends das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν als ausschliessliches Subjekt der Liebe genannt oder angedeutet wird. Als Subjekt der Liebe erscheint vielmehr zunächst τὸ ἐπιθυμοῦν, wenn es heisst: τὸ ἐπιθυμοῦν, οὐ ἂν ἐνδεές ἦ, τούτου ἐπιθυμεῖ, dann weiter τὸ ἐνδεές, wenn es heisst: τὸ ἐνδεές ἄρα φίλον ἐκείνου, οὐ ἂν ἐνδεές ἦ. Ist es überhaupt möglich, diese Sätze in dem Sinne zu verstehen, dass nur das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν ein ἐπιθυμοῦν oder ἐνδεές sein kann, oder dass nur diejenigen ἐπιθυμοῦντες, die μήτε κακοὶ μήτε ἀγαθοὶ sind, auch ἐνδεεῖς sind oder dasjenige lieben, dessen sie ἐνδεεῖς sind? Schwerlich wollte Plato leugnen, dass auch gute und schlechte Menschen Hunger und Durst fühlen und in diesem Zustande (ὅταν ἐπιθυμῶσι) Speise und Trank lieben können. Ganz unverkennbar aber zeigt sich, dass in dieser Untersuchung über das οἰκείον die Beschränkung auf das neutrale Subjekt fallen gelassen ist, wenn es 222 c heisst: ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκείον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν. Es wird hier auch das Gute und das Schlechte ausdrücklich als mögliches Subjekt der Liebe in Erwägung gezogen. Die Widerlegung besteht in einem Zurückgreifen auf die früheren Beweise gegen die Möglichkeit der

Freundschaft zwischen zwei Ungerechten oder zwischen zwei Guten. Wäre die Unmöglichkeit, dass ein Guter oder ein Schlechter lieben könne, in diesem Gedankengang, wie P. meint, als feststehende Voraussetzung formell festgehalten, so hätte es nie zu diesem Zurückgreifen auf die früheren Beweise kommen können.

Ich habe die hauptsächlichsten Einwendungen besprochen, die P. gegen meine Auffassung des 'Lysis' erhoben hat, und bewiesen, dass überall die Missdeutung auf seiner Seite ist. Nur das sei noch kurz erwähnt, dass er mit Unrecht in der Schlusswendung 222 d τί δέ; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταῦτὸν φῶμεν εἶναι, ἄλλο τι ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος; 'ein ostentatives Abbiegen von der Frage nach dem Objekt der φιλία zu der nach ihren Trägern' findet, das 'jedem aufmerksamen Leser auffallen musste'. Vielmehr musste jeder aufmerksame Leser sich sagen, dass in dem reziproken Verhältnis der auf Gegenseitigkeit beruhenden Freundschaft zwischen zwei Guten beide Teile nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt der Liebe sind. Worin wirklich das 'Abbiegen' in dieser Schlusswendung besteht, hatte ich in meinem Buche bereits dargelegt.

Über die Datierung des 'Lysis' will ich hier nicht noch einmal handeln. Ich bin nach wie vor überzeugt, dass die Sprachstatistik, die hier ganz besonders laut und deutlich redet, in Verbindung mit den von mir angeführten inhaltlichen und stilistischen Kennzeichen den 'Lysis' in die Nachbarschaft des 'Charmides' und zwar vor diesen weist. Die Bemerkungen, die P. ganz obenhin und ohne die entscheidenden Momente zu berühren über meine Beweisführung macht, geben mir keine Veranlassung zu einer Erwiderung. Auch Raeders von P. zitierte Bemerkung über die Stelle im 'Charmides', aus der ich die Priorität des 'Lysis' gegenüber diesem Dialog geschlossen habe, kann ich nicht als eine stichhaltige Widerlegung meines Schlusses anerkennen. Die gedankliche Berührung mit dem 'Symposion' ist etwa von derselben Art wie die zwischen 'Kratylos' und 'Theaetet' bezüglich der Deutung des protagoreischen Homomensurasatzes und kann ebensowenig wie jene als ausreichendes Fundament eines chronologischen Schlusses gelten. Hiervon abgesehen aber spricht nichts für die Abfassung des 'Lysis' kurz vor dem 'Symposion'. Ich dagegen habe für meine Datierung im 2., 3. und 4. Kapitel

meines Buches eine Reihe von Argumenten vorgebracht, deren Widerlegung durch meine Gegner ich ruhig abwarten will. Dass P. die entscheidenden Punkte mit Stillschweigen übergeht, wird mich nicht zu ihrer Wiederholung veranlassen.

So würde ich auch auf die weiteren Einwendungen von Pohlenz gegen meine Thesen nur dann eingehen, wenn ich mich überzeuge, dass er sachlichem Widerspruch zugänglich ist. Sollte er auch jetzt nicht einsehen, dass seine Angriffe gegen mich in Sachen des 'Lysis' lediglich aus seiner eigenen Missdeutung des Dialogs erwachsen sind, so würde mich das vom Gegenteil überzeugen.

Frankfurt a. M.

H. v. Arnim.

---