

## ÜBER INHALT UND ZWECK DES PLATONISCHEN DIALOGS LYSIS.

Der Zweck des Platonischen Dialogs Lysis besteht nach Stallbaum<sup>1)</sup> hauptsächlich darin, durch das Beispiel einer sophistisch geführten Untersuchung zu zeigen, wie trügerisch diese ganze Art sophistischer Beweisführung sei. Schleiermacher<sup>2)</sup>, ohne im einzelnen den skeptischen Charakter des Werkes zu leugnen (Einleitung zu Lysis S. 177) findet den Hauptzweck desselben in dem Nachweis des am Ende aufgestellten Satzes: τὸ οὐκ εἶναι φίλον. Ihm sind zwar in diesem Punkte mit mehr oder weniger Modifikationen die meisten mir bekannten Erklärer gefolgt, wie Steinhart<sup>3)</sup>, Susemihl<sup>4)</sup>, R. Schultze<sup>5)</sup>, H. v. Stein<sup>6)</sup>, Schimek<sup>7)</sup>. Im einzelnen gehen aber die Auffassungen über den in der Schrift niedergelegten Gedankengehalt und die Methode der Beweisführung sehr auseinander. Daher kann es nicht Wunder nehmen, wenn angesichts der scheinbaren Unmöglichkeit, zu einem allgemein anerkannten Resultat über den Zweck dieses Dialogs zu gelangen, viele denselben dem Plato überhaupt abgesprochen und als das Machwerk eines Nachahmers bezeichnet haben, wie Ast<sup>8)</sup>, Socher<sup>9)</sup>, Cholawa<sup>10)</sup> und Schaarschmidt<sup>11)</sup>. Bei allen ist der hauptsächlichste Grund für die behauptete Unechtheit des Dialogs der, dass sich ein greifbares und sicheres Resultat aus demselben nicht gewinnen lasse. So sagt Schaarschmidt a. a. O. S. 402: „Wie wenig der Lysis in Platos Geiste gehalten sei, ergibt auch die Betrachtung der darin angewandten Kompositionsweise. Was Sokrates anführt, bekämpft er auch immer wieder, indem er sich gar nicht bemüht, zur Bestimmung des Begriffs induktiv aufzusteigen, sondern die verschiedenen Bedeutungen des Wortes φίλος eristisch einander gegenüberstellt, um bei einem durchaus negativen Resultat anzulangen.“

<sup>1)</sup> Platonis opera ed. G. Stallbaum Vol. IV. Sect. II. — <sup>2)</sup> Platons Werke I, 1. — <sup>3)</sup> Einleitung zu Platos Werken, übers. von Müller. — <sup>4)</sup> Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie. — <sup>5)</sup> De dialogi Platonici, qui inscribitur Lysis, argumento et consilio. Brandenburg 1860. — <sup>6)</sup> Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen 1862–64. — <sup>7)</sup> Über die Echtheit des Platonischen Dialogs Lysis. Wien 1874. — <sup>8)</sup> Platos Leben und Schriften. Leipzig 1816. — <sup>9)</sup> Über Platos Schriften. München 1820. — <sup>10)</sup> Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. Bd. IX. 1858. — <sup>11)</sup> Die Sammlung der Platonischen Schriften. Bonn 1866.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, gerade von der Betrachtung der Kompositionsweise aus den Nachweis zu führen, dass allerdings trotz des scheinbar negativen Verlaufs ein positives Resultat in dem Dialoge vorliegt.

## INHALTSANGABE.

Einleitung: Sokrates trifft auf dem Wege nach dem Lyceum vor einer neu erbauten Palästra eine Anzahl athenischer Jünglinge. Einer von diesen, Hippothales, fordert ihn auf, mit ihnen in die Palästra einzutreten, wo viele schöne Knaben versammelt seien, und an ihren Gesprächen teil zu nehmen. Sokrates fragt, wer von diesen Knaben der schönste sei. Aus dem Erröten des Hippothales schliesst er, dass dieser zu einem der Knaben Liebe fühlen müsse. Dies bestätigt Ktesippus mit dem Hinzufügen, dass alle Gespräche des Hippothales sich um den Lysis — dies ist der Name des geliebten Knaben — drehten, ja dass er unablässig zum Preise desselben Verse anfertige. Auf die Frage des Sokrates nach dem Inhalt dieser Gespräche und Gesänge antwortet Ktesippus, dass sie meist auf eine Verherrlichung der Vorfahren des Lysis hinausliefen. Sokrates hält dergleichen Gespräche für durchaus ungeeignet, um den Zweck zu erreichen, den sie verfolgen, nämlich den geliebten Knaben zu gewinnen. Denn diese würden durch dergleichen Reden stolz, je stolzer aber einer sei, um so schwerer sei es, ihn für sich zu gewinnen. Hippothales räumt dies ein und bittet den Sokrates um Rat, und dieser erklärt sich bereit, wenn sich eine Gelegenheit zu einer Unterredung mit Lysis darböte, eine Probe der richtigen Art eines solchen Gesprächs zu geben. Zu dem Zweck gehen sie in die Palästra, und Sokrates beginnt mit Ktesippus eine Unterhaltung. Der schöne und wissbegierige Lysis brennt vor Begier, diese mit anzuhören, aber erst als sein Freund Menexenus, ein Verwandter des Ktesippus, sich zu jenen gesellt, wagt auch er heranzutreten. Sokrates richtet zunächst an beide Knaben etliche Fragen; als Menexenus abgerufen wird, beginnt er das dem Hippothales versprochene Gespräch mit Lysis (— 207 D).

### I. TEIL. CAP. IV—VI.

#### NACHWEIS, DASS JEDE TÜCHTIGKEIT AUF WISSEN BERUHE.

(Mitunterredner Lysis.)

Wie sehr auch die Eltern ihre Kinder lieben und deren Glück wünschen, so beschränken sie ihnen doch vielfach die Grundbedingung des Glücks, die Freiheit des Handelns. Der Grund hierfür liegt, wie Lysis nach Anleitung des Sokrates selbst findet, in der mangelnden Einsicht; wer diese auf einem bestimmten Gebiete erworben hat, besitzt innerhalb dieses Gebietes vollkommene Freiheit des Handelns, jeder, der diese Einsicht anerkennt, wird um seines eigenen Nutzens willen sich ihm als dem tüchtigeren unterordnen. So ist es auf allen Gebieten, in allen Lagen des Lebens, der Einsichtige allein geniesst wegen seiner Tüchtigkeit volle Freiheit, er ist allen lieb, denn er ist nützlich und gut (*ἐὰν μὲν ἀγαθὸς γένηται, πάντες σοὶ φίλοι ἔσονται* χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσει 210 C). Diese allgemeine Wahrheit auf den

Lysis angewandt, der von seinen Eltern, dem Pädagogen und seinen Lehrern in der Ausübung dieses freien Willens gehindert ist, ergiebt, wie Lysis selbst einräumt, dass es ihm noch an Einsicht fehlen muss. — Derart, so deutet Sokrates zum Schluss an, muss ein Gespräch mit dem geliebten Knaben sein, es muss ihn zur Demut erziehen.

#### ÜBERGANG. CAP. VII—VIII.

Lysis bittet den Sokrates, dasselbe Gespräch mit dem inzwischen wieder erschienenen Menexenus anzustellen. Sokrates lehnt dies ab, erklärt sich aber nach einigen scherzhaft geäußerten Bedenklichkeiten wegen der bekannten Fertigkeit dieses Jünglings im Disputieren bereit, sich mit ihm über einen andern Gegenstand zu unterreden. — Von Jugend an, so leitet er zum eigentlichen Thema über, habe er sich mehr als nach allen Schätzen der Welt nach dem Besitze eines Freundes gesehnt. Er sei aber von der Erreichung dieses Zieles so weit entfernt, dass er nicht einmal wisse, auf welche Weise einer des andern Freund werde. Von Menexenus hoffe er, da er ja mit Lysis durch das Band wechselseitiger Freundschaft verbunden sei, darüber Auskunft zu erhalten.

#### II. TEIL. CAP. IX—XVIII 222 D.

##### ÜBER DAS WESEN DER FREUNDSCHAFT (*φιλία*).

###### 1. Muss die Freundschaft auf Gegenseitigkeit beruhen? cap. IX.

(Mitunterredner Menexenus.)

Sokrates wirft zunächst die Frage auf: Wenn A den B liebt, ist dann A der Freund von B, oder B der Freund von A? Menexenus meint, dies mache nichts aus, wenn nur einer den andern liebe, so seien sie Freunde. Als Sokrates ihn darauf aufmerksam macht, dass, wenn A den B liebe, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sei, dass A dem B gleichgültig sei, ja dass B den A hasse, ändert Menexenus seine Erklärung dahin ab, dass von Freundschaft nur die Rede sein könne, wenn beide einander lieben. Aber, wendet Sokrates ein, man spricht von Pferde-, Wachtel-, Hunde-, Turn- und Weisheitsfreunden, ohne dass hier eine Gegenliebe erfordert wird. Menexenus, in die Enge getrieben, meint nun, der Geliebte sei Freund des Liebenden. Dann, sagt Sokrates, ist folgerichtig der Gehasste der Freund des Hassenden. Dabei ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Geliebte den ihn liebenden hasst, der Gehasste den ihn hassenden liebt. Das führt weiter zu der Konsequenz, dass viele von den Feinden geliebt und von den Freunden gehasst werden, dass viele den Feinden freund, den Freunden feind sind. Dieselbe Ungereimtheit ergiebt sich bei der Annahme, der Liebende sei Freund des Geliebten. Damit sind alle möglichen Antworten auf die gestellte Frage erschöpft, alle haben zu Ungereimtheiten geführt, die Untersuchung muss also falsch angestellt sein.

2. Worauf beruht das Wesen der Freundschaft? cap. X—XVIII 222 D.

a) Widerlegung verbreiteter Ansichten. cap. X—XII.

α) Nicht auf der Gleichheit. cap. X—XI.

(Mitunterredner Lysis.)

Es ist eine bei Dichtern und Philosophen weitverbreitete Ansicht, das Wesen der Freundschaft beruhe auf Gleichheit. Dem scheint zunächst die Thatsache zu widersprechen, dass zwischen Schlechten eine Freundschaft nicht bestehen könne. Aber auf die Schlechten kann man den Satz nicht anwenden, da sie, wankelmütig und unberechenbar, einander gar nicht gleich sind. Demnach scheint der Satz darauf hinauszulaufen, dass der Gute dem Guten freund sei. Aber der Gute kann dem Guten weder, insofern sie gleich, noch insofern sie gut sind, freund sein. Nicht, insofern sie gleich sind, denn das Gleiche kann von dem Gleichen keinen Nutzen haben, den es nicht aus sich selbst ziehen kann, ohne beiderseitigen Nutzen aber ist eine gegenseitige Freundschaft nicht möglich. Auch nicht insofern sie gut sind, denn der Gute ist sich selbst genug, bedarf also keines Freundes. Das Wesen der Freundschaft kann also nicht auf Gleichheit beruhen.

β) Nicht auf dem Gegensatz. cap. XII.

(Mitunterredner Menexenus.)

Eine ebenfalls weitverbreitete Ansicht ist, dass das Entgegengesetzte einander anziehe, also einander freund sei. Diese Auffassung findet ihre einfache Erledigung durch die sich aus ihr ergebende unsinnige Konsequenz, dass das Feindliche dem Befreundeten und das Befreundete dem Feindlichen, das Gerechte dem Ungerechten, das Gute dem Schlechten befreundet sein müsse.

b) Das Wesen der Freundschaft beruht auf dem Streben des weder Schlechten noch Guten nach dem Guten. cap. XIII — cap. XVIII 222 D.

(Mitunterredner Lysis und Menexenus.)

α) cap. XIII—XIV. Sokrates selbst stellt die Ansicht auf: Das weder Schlechte noch Gute ist Freund des Guten. — Alles Bestehende ist entweder gut oder schlecht oder weder gut noch schlecht. Da nun nach dem vorigen weder das Gute dem Guten noch das Schlechte dem Schlechten noch das Gute dem Schlechten und diesem überhaupt nichts freund sein kann, so bleibt nur noch übrig, dass das weder Gute noch Schlechte unter einander oder dem Guten freund sei. Die erste Annahme ist hinfällig, da ja das Gleiche dem Gleichen nicht freund sein kann, es bleibt also nur die zweite Annahme, wie sie Sokrates eben aufgestellt hat. Den Grund dieser Freundschaft findet Sokrates darin, dass das weder Gute noch Schlechte infolge eines Behaftetseins mit dem Schlechten, ohne selbst schon schlecht geworden zu sein, Verlangen (*ἐπιθυμία*) trage nach dem Guten. Dies wird erläutert an dem Beispiel des kranken Körpers. Dieser, an und für sich weder gut noch schlecht, trägt, weil er mit dem Schlechten, der Krankheit, behaftet ist, Verlangen nach dem Guten, der Heilkunde. Dass aber ein Gegenstand sehr wohl mit einer Eigenschaft behaftet sein kann, ohne dass ihm dieselbe seinem Wesen nach zukommen muss, wird an folgendem Beispiel klar gemacht: Die weiss gefärbten blonden Haare sind zwar mit der weissen Farbe behaftet, aber nicht

ihrem Wesen nach weiss. Dies sind sie erst, wenn sie durchs Alter gebleicht sind. — Dieses Verlangen des weder Guten noch Schlechten nach dem Guten, d. h. also die Freundschaft, hört auf, sobald jenes schlecht geworden ist. So erklärt es sich auch, dass Weisheitsfreunde (*φιλόσοφοι*) weder die Weisen sind noch auch die gänzlich Unweisen, wohl aber die mit der Unwissenheit behafteten, so lange sie noch das Wissen besitzen, dass sie das nicht wissen, was sie nicht wissen.

β) cap. XV—XVI. Das unter allgemeiner Zustimmung gewonnene Resultat zieht Sokrates wieder in Zweifel. Wir haben, führt er aus (wieder an dem Beispiel des kranken Körpers), viele Dinge lieb (*φιλοῦ*) genannt, die uns nur lieb sind um eines Zweckes willen. Dann kommt die Eigenschaft lieb streng genommen nicht diesen Dingen zu, sondern dem Zweck, um dessentwillen diese uns lieb sind. Aber auch dieser Zweck ist nicht immer Selbstzweck, sondern häufig selbst nur Mittel zum Zweck. Verfolgen wir dies immer weiter zurück, so müssen wir schliesslich zu einem Zweck kommen, der Selbstzweck ist. Erst dieser ist um seiner selbst willen lieb, nur diesem kommt die Eigenschaft lieb in Wahrheit zu, allen andern Dingen nur, insofern sie auf diesen Zweck hinzielen; dieser aber ist das Gute (*τὸ ἀγαθόν ἐστὶν φίλον* 220 B).

γ) cap. XVII—221 D. In der oben (α) gegebenen Begriffsbestimmung war als Grund der Freundschaft, d. h. der Liebe zum Guten, das Schlechte gefunden. Danach scheint es, als ob das Vorhandensein der Liebe zum Guten an das Vorhandensein des Schlechten geknüpft, als ob mit der Beseitigung des Schlechten auch die Liebe zum Guten d. h. das Verlangen nach dem Guten beseitigt sei, als ob das Gute nur als Heilmittel gegen das Schlechte, nicht aber an und für sich Wert habe. Dem ist aber nicht so. An dem Beispiel des Hungers und Durstes wird gezeigt, dass diese und andere Begierden (*ἐπιθυμῖαι*) nicht notwendig das Schlechte zur Voraussetzung haben, also auch nicht an und für sich schlecht seien. Dasselbe gilt also auch von dem Verlangen (*ἐπιθυμία*) nach dem Guten. Auch dieses hat nicht notwendig das Schlechte zur Voraussetzung. Die vorhin gegebene Erklärung vom Wesen der Freundschaft ist also falsch, denn nach dieser ist der Grund der Liebe des weder Guten noch Schlechten zum Guten das Schlechte, jetzt hat sich herausgestellt, dass dieser Grund vielmehr in dem weder guten noch schlechten Verlangen (*ἐπιθυμία*) zu suchen ist.

δ) Anhang. 221 D. — 222 D. Wir verlangen aber das, dessen wir ermangeln, wir ermangeln dessen, das uns entrissen ist, des uns Zugehörigen, Verwandten (*οἰκεῖον*). Dieses also ist uns lieb. — Wenn ihr daher, wendet sich Sokrates an Lysis und Menexenus, einander liebt, so seid ihr einander innerlich verwandt, und wenn jemand als euer Liebhaber auftritt, so ist notwendig auch dieser euch innerlich verwandt, ihr müsst ihn also wieder lieben, eine Konsequenz, die sie nur höchst ungern zugeben, während Hippothales vor Freude ausser sich ist. — Auch diese Erklärung des Wesens der Liebe ist aber nicht stichhaltig. Denn entweder ist das Verwandte dasselbe wie das Gleiche, oder das Schlechte ist dem Schlechten, das Gute dem Guten, das weder Gute noch Schlechte dem weder Guten noch Schlechten verwandt und lieb. Alle diese Möglichkeiten sind aber bereits zurückgewiesen.

Schluss (von 222 E an). Ein Rückblick auf die Untersuchung lehrt, dass dieselbe resultatlos geblieben ist. Sokrates will noch einen älteren um Rat fragen, aber Menexenus und Lysis werden von ihren Pädagogen fortgeführt.

Dass die angegebene Gliederung des Dialogs die vom Verfasser wirklich beabsichtigte sei, lehrt eine aufmerksame Betrachtung der im Werke selbst ausdrücklich gegebenen Winke. Nach der Einleitung, welche Ort, Personen und Veranlassung des Gesprächs in ausführlicher Weise angiebt, folgt als erster Hauptteil (I) das Gespräch mit Lysis, als dessen Zweck es ausdrücklich bezeichnet wird (206 C), Muster eines Gesprächs des Liebhabers mit dem Geliebten zu sein. Dass dieser Zweck erreicht ist, wird am Ende des Teils mit klaren Worten ausgesprochen (210 E *οὕτω γὰρ τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι*). — Der Beginn eines neuen Hauptteils (II) wird deutlich markiert durch den Wechsel des Mitunterredners und das Aufwerfen einer neuen Frage (212 A *ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου*). Der Abschluss dieses zweiten Teils wird unverkennbar angegeben mit der Rekapitulation des Inhalts dieses ganzen Teils (222 E *μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε οἱ φιλοῦντες (1) μήτε οἱ ὅμοιοι μήτε οἱ ἀνόμοιοι (2 a) μήτε οἱ ἀγαθοὶ μήτε οἱ οἰκτεροὶ (2 b)*). — Innerhalb dieses Teils ist wieder ein Abschnitt gemacht am Ende des IX. Kapitels, einmal wieder durch den Wechsel des Mitunterredners, dann durch die ausdrückliche Erklärung, dass die bisherige Untersuchung falsch angestellt ist (*τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν* 213 D), und daher nicht fortgesetzt werden soll (*ταύτη μὲν γὰρ ἔωμεν* 213 E). Danach zerfällt der II. Hauptteil in zwei Unterabteilungen. Die zweite derselben ist wieder mehrfach gegliedert. Zunächst erfolgen Widerlegungen verbreiteter Ansichten (Abschluss 216 B *οὔτε τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ οὔτε τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον*). Im Anschluss daran stellt Sokrates selbst eine Ansicht auf, die zusammenfassend formuliert wird 218 B C: *φαιμέν καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίας τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι*. Dagegen bringt Sokrates zwei Bedenken vor. Das erste ist erschöpfend behandelt und also abgeschlossen mit dem Ende des XIII. Kapitels (220 B *τοῦτο μὲν δὲ ἀπὸλλασται*), das zweite hat (scheinbar, wie unten nachgewiesen werden wird,) den Erfolg, das eben gewonnene Resultat wieder über den Haufen zu werfen (221 D *ὃ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ὅθλος τις ἦν*). Damit findet diese zweite Unterabteilung des zweiten Hauptteils ihren naturgemässen Abschluss. Anhangsweise ist daran eine neue Erklärung geknüpft, die etwas summarisch behandelt und ebenfalls verworfen wird. Ich sage absichtlich, diese neue Erklärung ist anhangsweise angeknüpft, wenn auch diese Behauptung sich nicht durch die eigenen Worte des Schriftstellers belegen lässt. Aber der ganze Gang und Zusammenhang der Beweisführung macht das unzweifelhaft. Denn die neue Erklärung wird nicht aus neu gewonnenen Prämissen abgeleitet, noch erscheint sie als Resultat der beendigten Untersuchung, sondern indem aus den unmittelbar vorhergehenden Betrachtungen ein mehr untergeordneter Punkt (*τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶ τούτῳ ὃ ἐπιθυμεῖ* 221 D vgl. 217 E) herausgegriffen wird, wird wie zufällig im Handumdrehen die neue Erklärung gefunden. Damit ist dieser Abschnitt so deutlich, als es in einem Gespräch überhaupt nur möglich ist, als ein Anhang gekennzeichnet.

Eine so ins einzelne gehende, so sorgfältig und bewusst durchgeführte Gliederung muss schon an und für sich die Annahme Schaarschmidts bedenklich erscheinen lassen, dass die Absicht des Verfassers, mag er gewesen sein, wer er will, nur darin bestanden habe, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *φίλος* einander eristisch gegenüberzustellen, sie weist vielmehr von vorn herein darauf hin und ist nur unter dieser Annahme erklärlich, dass dem Verfasser ein bestimmtes positives Ziel bei seiner Arbeit vorgeschwebt hat, zu dem jeder einzelne Teil hinstrebt, und das durch das Zusammenwirken aller Teile erreicht werden soll.

Allerdings hat der Dialog an verschiedenen Stellen eine sophistische Färbung, allerdings werden alle aufgestellten Erklärungsversuche wieder verworfen, aber es ist voreilig, daraufhin den ganzen Dialog als ein unauflösbares Gewirr von Sophismen zu bezeichnen. Denn zunächst sind wir nicht berechtigt, eine Beweisführung sofort sophistisch zu nennen, wenn dieselbe uns nicht in allen Beziehungen zusagt, es müssen vielmehr entweder handgreifliche Trugschlüsse vorliegen, oder — und dies ist das sicherste Kennzeichen — es müssen vom Schriftsteller selbst deutliche Winke für diese Auffassung gegeben sein. In diesen Fällen wird es dann selbstverständlich nötig sein, die Gründe nachzuweisen, warum falsche Schlüsse gemacht oder falsche, d. h. nicht der wirklichen Ansicht des Verfassers entsprechende, Behauptungen ausgesprochen sind. Nur wenn dies in den wesentlichsten Punkten gelingt, können wir Anspruch darauf machen, den vom Schriftsteller selbst beabsichtigten Sinn getroffen zu haben, wenn auch manche Beziehungen, die zu Platos Zeit völlig verständlich waren, sich unserm Verständnis entziehen mögen (vergl. Schleiermacher a. a. O. S. 178). Dasselbe gilt auch im grossen und ganzen von dem negativen Verlauf des Dialogs. Auch hier gilt es sorgfältig zu prüfen, ob die behauptete Widerlegung eines Satzes auch wirklich erfolgt ist und nicht vielmehr wie bei anderen Dialogen ein Mittel ist, um das beabsichtigte Resultat nicht auch ausdrücklich als solches zu bezeichnen, sondern das Auffinden desselben dem selbstthätigen Nachdenken des Lesers zu überlassen<sup>1)</sup>. Wenden wir diese Grundsätze mit Zugrundelegung der gegebenen Inhaltsangabe und Disposition auf den *Lysis* an.

Dass der Schwerpunkt des ganzen Werks im zweiten Teil liegt, dürfte nicht bestritten werden. Der erste Abschnitt desselben (II, 1) verläuft resultatlos. Es wird aber auch am Ende deutlich ausgesprochen, dass die Untersuchung falsch angestellt ist. Worin der Fehler liegt, zeigt die zweite Unterabteilung (II, 2), indem sie die Frage nach dem Wesen der Freundschaft beantwortet. Es ist also versucht worden, die Frage, ob die Freundschaft eine einseitige sein könne oder eine gegenseitige sein müsse, zu beantworten, ohne zunächst das Wesen und den Begriff der Freundschaft zu untersuchen, und dieser Versuch scheitert an dem schwankenden Sprachgebrauch in Anwendung des Wortes *φίλος*. Hieraus ergibt sich zugleich die Notwendigkeit einer Untersuchung über den Begriff der Freundschaft, wie sie sich unmittelbar an diese Erörterungen anschliesst. — Daneben verläuft dieser Abschnitt aber auch nach der positiven Seite hin nicht ohne Resultat. Nicht alle

<sup>1)</sup> Vgl.: Schleiermacher a. a. O. S. 19—20. Brandis, Griechisch-römische Philos. II, a, S. 159 fgd. Bonitz, Platonische Studien. 2. Aufl. S. 137.

Behauptungen, die bestritten sind, sind auch wirklich widerlegt. Denn dass der Leser in dieser Beziehung hier mit Vorsicht zu verfahren habe, darauf deutet die Hervorhebung des streitsüchtigen Charakters des Mitunterredners Menexenus (211 B C). Und eine genaue Prüfung bestätigt das. Zunächst wird die Unmöglichkeit einer einseitigen Freundschaft nachgewiesen, woraus von selbst die Notwendigkeit der Gegenseitigkeit folgt. Diese wird wieder bestritten, aber auf eine Weise, die sich deutlich als sophistisch ausweist: οὐδ' ἄρα φίλοι εἰσιν, οὓς ἂν οἱ ἴπποι μὴ ἀντιφιλοῦσιν, οὐδὲ φίλορτυγες, οὐδ' αὖ φίλοκνέες γε καὶ φίλοι καὶ φιλογυμνασταὶ καὶ φιλόσοφοι, ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλή (212 D). Ein Teil dieser hier erwähnten, vom Sprachgebrauch als Objekte der Freundschaft bezeichneten Gegenstände ist nämlich kurz vorher (211 E) zu dem, was in Wirklichkeit Objekt der Freundschaft (d. h. φίλον) sein soll, in Gegensatz gestellt, so dass sich der citierte Einwurf schon dadurch erledigt. Überdies wird darauf noch besonders hingewiesen durch die sich unmittelbar anschliessenden Worte: ἢ φιλοῦσι μὲν ταῦτα ἕκαστοι, οὐ μέντοι φίλα ὄντα und die darauf folgende unzweifelhaft falsche Auslegung einer Dichterstelle. Der Einwurf kennzeichnet sich also selbst deutlich als einen unbegründeten, und das gewonnene Resultat bleibt bestehen. Dass im Anschluss hieran noch einmal die Unmöglichkeit einer einseitigen Freundschaft nach beiden Seiten hin (wenn auch nur auf dem Boden des schwankenden Sprachgebrauchs) nachgewiesen ist, kann das gefundene Ergebnis nur befestigen, das übrigens auch am Schluss (222 D) nicht mit unter den widerlegten Sätzen aufgeführt und im weiteren Verlauf des Dialogs als selbstverständlich vorausgesetzt wird (vgl. 214 A, 214 C, 215 A B, 221 E). Das Resultat des ganzen Abschnittes ist also ein doppeltes: 1) Grundbedingung der Freundschaft ist Gegenseitigkeit. 2) Der schwankende Sprachgebrauch in Anwendung des Wortes φίλος macht eine Untersuchung über das Wesen der Freundschaft notwendig.

Diese erfolgt nun in der zweiten Unterabteilung in der Weise, dass die φίλια zunächst im weiteren Sinne auf die ganzen Vorgänge der Natur bezogen wird (vgl. 218 B καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ und 217 A und 218 E das Beispiel vom kranken Körper). — Der Zusammenhang ist bis zum Ende des XIV. Kapitels ein vollkommen lückenloser und durchsichtiger. Nach Widerlegung der als verbreitete Ansichten bezeichneten Sätze: τὸ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φίλον und τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον wird auf Grund dieser Widerlegung das Resultat gewonnen: τὸ μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθὸν φίλον τοῦ ἀγαθοῦ. Dies Resultat ist zwar zunächst scheinbar ein unvermitteltes, Sokrates selbst giebt sich den Anschein, als verstehe er nicht, was er sagt, er erklärt, dass er es nur als eine Ahnung ausspreche (ἀπομαντευόμενος). Aber gleich darauf leitet er den Satz folgerichtig aus den unmittelbar vorher gewonnenen Prämissen ab. Unter diesen Umständen kann diese scheinbar unvermittelte Einführung des Satzes verbunden mit der ebenfalls nur scheinbaren Aporie des Sokrates nur den Zweck haben, die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Punkt als den Kernpunkt der ganzen Untersuchung zu lenken. In ganz ähnlicher Weise wird auch im Symposium 206 B der Kernpunkt der Rede des Sokrates, dass ἔρως ein τόκος ἐν καλῷ sei, hervorgehoben, auch dort begegnen wir dem Worte *μαντεία*. Dies am Ende von cap. XIII gewonnene Resultat wird



dann in cap. XIV in einer, wie allgemein zugegeben wird, echt Platonischen Weise erweitert zu dem Satz: τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίας πρὸς γενέσθαι αὐτὸ κακὸν φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ (217 B). Dieser wird nun allerdings in den beiden folgenden Abschnitten (β und γ) wieder in Frage gestellt, aber in einer Weise, die keine Ungewissheit darüber aufkommen lassen kann, dass dieser Zweifel nur die Form ist, um das schliessliche Ergebnis nicht handgreiflich als solches hinzustellen, sondern das Herausfinden desselben dem Nachdenken des Lesers zu überlassen.

Der Gedankengang des nächsten Abschnittes ist folgender: Fragen wir nach dem Zwecke der Freundschaft, so muss dieser in dem zu suchen sein, das nicht um eines andern willen, sondern um seiner selbst willen lieb ist, dies aber ist das Gute. Der Augenschein lehrt, dass damit keine Widerlegung des eben gewonnenen Resultats, sondern nur eine nähere Erklärung desselben gegeben ist. Dem „Guten“ wird damit in der gefundenen Definition der ihm gebührende Platz angewiesen, indem es als letzter Zweck der Freundschaft hingestellt wird. Nur diejenige Freundschaft hat also auf diesen Namen wirklich Anspruch, welche das Gute zum Endzweck hat<sup>1)</sup>.

Ähnlich verhält es sich mit dem folgenden Einwand. Der Gedankengang ist folgender: Als Ursache der Freundschaft hatte sich das Schlechte (κακόν) ergeben. Danach hätte das Gute, welches Zweck der Freundschaft ist, an sich keinen Wert, sondern nur um des Schlechten willen. Wäre dies nicht vorhanden, so müsste mit der Ursache auch die Folge, d. h. das Streben nach dem Guten verschwinden. Das ist aber nicht der Fall. Hunger, Durst u. a. Begierden (ἐπιθυμῖαι) würden bestehen, auch wenn das Schlechte nicht vorhanden wäre, nur dass sie aufhören würden schädlich zu sein. Es giebt also weder gute noch schlechte Begierden, deren Existenz nicht die Existenz des Schlechten zur Voraussetzung hat. Unter diese Kategorie gehört aber auch die Freundschaft, denn sie beruht nach den vorgegangenen Auseinandersetzungen auf einem Begehren (ἐπιθυμία). Sie ist also auch ohne das Vorhandensein des Schlechten denkbar, dies kann also nicht, wie die oben gefundene Begriffsbestimmung sagt, der Grund der Freundschaft sein, als solcher hat sich vielmehr die ἐπιθυμία herausgestellt. Jene Begriffsbestimmung fällt aber damit in sich zusammen. — Dass diese Widerlegung nicht ernstlich gemeint ist, geht daraus hervor, dass etwas widerlegt wird, was gar nicht behauptet ist. Denn nicht das Schlechte (κακόν) sondern das Behaftetsein mit dem Schlechten (παρουσία κακοῦ) war als Grund der Freundschaft gefunden. Die Widerlegung nimmt aber nur auf das Schlechte Rücksicht und ist nur für dieses zutreffend. Ferner ist der angeblich neu gefundene Grund der Freundschaft, die ἐπιθυμία, gar nicht neu. Dieselbe ist vielmehr schon früher (217 E vgl. 217 B) als Grund derselben angegeben, wo zugleich genügend erklärt ist, worauf dieselbe beruht, nämlich auf der παρουσία κακοῦ. Wenn also diese ἐπιθυμία hier zum zweiten Mal und zwar scheinbar als

<sup>1)</sup> Hierdurch bestätigt sich die oben gegebene Auffassung des 1. Abschnittes des II. Hauptteils. Denn nun liegt offen zu Tage, dass der Fehler der dort enthaltenen Untersuchung darin zu finden ist, dass von Freundschaften gesprochen wird, denen nach dem hier gefundenen Kriterium diese Benennung nicht gebührt (ὅσα φιλίαν φίλα εἶναι ἔνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ᾧ ἡμῶνται φαινόμεθα λέγοντες αὐτό).

etwas Neues eingeführt und daraufhin ein Widerspruch mit dem früher gefundenen Resultat behauptet wird, so widerspricht auch dies dem klar zu Tage liegenden Sachverhalt. — Ein so deutlich vom Schriftsteller selbst hervorgehobener Widerspruch kann nur den Zweck haben, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Punkte hinzulenken, die durch diesen Widerspruch betroffen werden, d. h. die *παρονοία κακῶν* und *ἐπιθυμία*. Die Absicht einer ernsthaft gemeinten Widerlegung ist damit absolut ausgeschlossen. Es soll vielmehr nur einer Verwechslung der *παρονοία κακῶν* mit dem *κακόν* vorgebeugt (wie es bereits 217 E geschehen ist: *ὅταν μὴπω κακὸν ἢ κακῶν παρόνοτος*) und der Begriff *ἐπιθυμία* näher präcisiert werden. — Das Ergebnis des fraglichen Abschnittes würde sich also, wenn wir den vom Schriftsteller gegebenen Winken folgen, folgendermassen zusammenfassen lassen: Die Freundschaft besteht in dem Verlangen nach dem Guten. Dieses ist begründet in dem Behaftetsein mit dem Schlechten, einem Mangel, der eben in diesem Verlangen seine Befriedigung findet. Daraus folgt aber nicht, dass das Schlechte die notwendige Grundbedingung dieses Verlangens wäre. Dies gehört vielmehr zu den weder guten noch schlechten Begierden, die nicht notwendig das Schlechte zur Voraussetzung haben. Auch wenn wir uns dies aus der Welt wegdenken, würde das Verlangen nach dem Guten und somit Freundschaft bestehen bleiben. — Die oben gefundene und als der Kernpunkt der ganzen Untersuchung gekennzeichnete Definition ist also nicht widerlegt, sondern näher erklärt, die abgeschlossene Untersuchung kein leeres Geschwätz (*ἔθλος* 221 D), sondern — recht verstanden — eine im Sinne des Verfassers gültige Darlegung.

Ist dieses aber richtig, so kann unmöglich die sich unmittelbar anschliessende neue Erklärung (*τὸ οἰκτιρῶν φίλον*) als der eigentliche Zweck des Dialogs angesehen werden. Denn diese Erklärung hat die Widerlegung der vorigen zur Voraussetzung, diese ist aber, wie nachgewiesen, nicht widerlegt. Und auch die Annahme, dass der Schriftsteller den Zusammenhang absichtlich habe verschleiern wollen, ist hier nicht zulässig. Denn diese könnte nur auf dem Nachweise fussen, dass die neue Erklärung sich von selbst als die Summe darstellte, die aus der vorigen Untersuchung sich ergäbe, als das Ziel, dem diese zustrebte. Dieser Nachweis würde, da die neue Erklärung an den als Grund der Freundschaft gefundenen Begriff der *ἐπιθυμία* anknüpft, sich darauf erstrecken müssen, dass die ganze vorige Untersuchung auf diesen Begriff lossteuere, was entschieden nicht der Fall ist. Dieser Abschnitt kann also, wie schon oben gesagt ist, nur als Anhang an die bereits abgeschlossene Untersuchung betrachtet werden. Dies bestätigt auch eine nähere Betrachtung des fraglichen Abschnittes. Denn ich glaube, man wird Cholawa (a. a. O. S. 795) völlig Recht geben müssen, dass die Ableitung der neuen Erklärung eine nicht genügend vermittelte ist, was auch indirekt Kvičala in seiner Widerlegung Cholawas (*Ztschr. für österr. Gymnasien* X, 279) anerkennt, indem er die Vermittlung erst herstellt. Dergleichen Überspringen einer Gedankenreihe wäre entschieden unzulässig, wenn es sich darum handelte, das endgültige Facit aus dem Ganzen zu ziehen. Betrachten wir diesen Abschnitt nur als Anhang, so verliert diese Erscheinung alles auffallende, da hier eine solche Betrachtungsweise eher zulässig ist. Dieser etwas unvermittelten Einführung des *οἰκτιρῶν* entspricht die summarische

Behandlung desselben, die zum Teil sophistisch geführt ist und gar kein sicheres Resultat ergibt. — Welche Absicht Plato mit diesem Anhang verfolgt hat, wird sich mit absoluter Gewissheit kaum bestimmen lassen. Vielleicht war der Grund, der ihn bestimmte, folgender: Die zuletzt aufgestellte Erklärung muss eine sehr gewöhnliche und verbreitete gewesen sein. Dies lehrt der Sprachgebrauch, da *οἰκεῖος* oft fast gleichbedeutend mit *φίλος* gebraucht wird, oft auch beide Worte in fast gleicher Bedeutung neben einander vorkommen, so Tim. 20 E, Leg. 873 C, Prot. 313 A, Phaedr. 255 B, 256 E, Symp. 192 C, 193 D und in unserm Dialog 210 C. Dasselbe wird bestätigt durch die Rede des Aristophanes im Symposion, wo dieselbe Auffassung, nur in etwas grobsinnlicher Weise, vorgetragen wird. Denn wie die anderen Reden in diesem Werk verbreitete Ansichten über die Natur des *ἔρωτος* geben, wird dies auch von der Rede des Aristophanes erwartet werden müssen. Zwischen dem *ἔρωτος* des Symposion aber und der *φιλία* des Lysis wird man bei der anderweitigen Übereinstimmung beider Dialoge einen wesentlichen Unterschied nicht setzen dürfen. Wenn diese Auffassung aber verbreitet war, so lag es nahe, sie bei einer Erörterung des Begriffs der Freundschaft wenigstens zu berühren und, wie es hier geschieht, in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit hinzustellen. Vielleicht auch war es Platos Absicht, dieser Auffassung eine beschränkte Geltung beizulegen für den Fall, dass man das Gute als das jedem Verwandte annimmt, also in gewissem Sinne eine Identität des *ἀγαθόν* und *οἰκεῖον* setzt. Wenigstens scheint eine Stelle darauf hinzuweisen (222 C *πότερον οὖν καὶ τὰγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι*; vgl. 222 D *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταῦτόν φῶμεν εἶναι* z. τ. λ.), und ganz dasselbe wird Symp. 205 E und Charm. 163 D ausgesprochen. Indessen dieser Gedanke ist viel zu flüchtig hingeworfen und zu bedingt aufgestellt, als dass man darauf bestimmte Vermutungen bauen und darin, wie es von Steinhart geschieht (a. a. O. I, S. 228), die Lösung der Schwierigkeiten erblicken dürfte, welche aus dem schwankenden und relativen Begriff des *οἰκεῖον* erwachsen. In jedem Falle ist man bei dieser Sachlage nicht berechtigt, in diesem letzten Abschnitt, in dem ein ganz neuer Begriff eingeführt wird, ohne dass das allergeringste geschieht, denselben näher zu erklären, während seine Unbestimmtheit deutlich genug hervorgehoben wird, den Schwerpunkt des Dialogs zu finden. Derselbe ist und bleibt vielmehr der zu Anfang des XIII. cap. ausgesprochene Gedanke, der durch die vorhergehenden Abschnitte von cap. X an vorbereitet und durch die folgenden bis cap. XVII 221 D näher bestimmt wird, der übrigens auch 222 E nicht mit als widerlegt angeführt ist.

Überblicken wir nach dieser Erörterung den Gesamtinhalt des II. Teils des Dialogs. Als notwendige Bedingung der Freundschaft hatte sich die Gegenseitigkeit ergeben. Aber diese ist nur die äussere Form. Eine Betrachtung des Wesens der Freundschaft im allgemeinsten Sinne ergibt, dass dieselbe besteht in dem Streben des weder Guten noch Schlechten d. h. des relativ Guten nach dem absolut Guten, und zwar ist dies Streben bedingt durch den dem relativ Guten anhaftenden Mangel. Auf das menschliche Leben angewandt ist also die Freundschaft das gemeinsame Streben relativ guter Menschen (*ἡμῶν τῶν μεταξύ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ* 220 D) nach dem Guten.

Worin dies Streben nach dem Guten aber besteht, dies wird angegeben im I. Teil. Äusserlich betrachtet stellt sich dieser dar als ein Mustergespräch eines Liebhabers mit dem Geliebten. Prüfen wir aber den Inhalt desselben, so ergibt sich, dass der Kernpunkt desselben in dem Satze besteht, dass jede Tüchtigkeit auf Weisheit beruht. Dies Resultat wird zwar auf etwas umständliche Weise gewonnen, doch entspricht diese Methode vollkommen dem Standpunkt des noch unentwickelten Lysis. Denn der Gedankengang ist unverkennbar der: Glückseligkeit beruht auf vollkommener Freiheit des Handelns, diese auf Tüchtigkeit, diese auf Wissen. Dieses Resultat wird dann, um auch den äusserlich angegebenen Zweck zu erreichen, angewandt, um den Geliebten zur Bescheidenheit zu ermahnen. Zusammengefasst wird dasselbe 210 C: *ἐὰν σοφὸς γένη, πάντες σοὶ φίλοι καὶ πάντες σοὶ οὐκ εἰσὶ ἐσονται χηρῆσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσει.* Beruht also alle Tüchtigkeit auf der Weisheit, so ist das Streben nach Tüchtigkeit, d. h. nach dem Guten, das Streben nach Weisheit, d. h. Philosophie. Dass diese Verknüpfung des Resultats beider Teile keine willkürliche, sondern eine vom Verfasser selbst gewollte ist, zeigt abgesehen davon, dass sie ganz Platonischer Anschauung entspricht, die Stelle 218 A B, wo das eben gewonnene Resultat des II. Hauptteils ausdrücklich auf die Philosophie angewandt, die oben angegebene Verwertung des Ergebnisses des I. Teils für den II. also wirklich vollzogen ist.

Die Summe des ganzen Dialogs würde sich danach also etwa auf folgende Weise ziehen lassen: Das Wesen der Freundschaft besteht in dem durch die Unvollkommenheit des weder Guten noch Schlechten, d. h. des relativ Guten begründeten Streben desselben nach dem Guten, als dem um seiner selbst willen Erstrebenswerten. Auf das menschliche Leben angewandt ist danach, da alle Tüchtigkeit auf Wissen beruht, die Freundschaft das gemeinsame Streben relativ guter Menschen nach Weisheit, oder die Gemeinschaft derselben in der Philosophie.

Dieser im ganzen Dialog entwickelten echten Freundschaft gegenüber entwirft die Einleitung ein Zerrbild der Freundschaft, wie sie zu Platos Zeit von der Menge aufgefasst wurde, in der mit treffender Charakteristik geschilderten Liebe des Hippothales zum Lysis, so dass auch die Einleitung, mag sie auch verhältnismässig zu ausgedehnt sein, sich als einen vollkommen geeigneten Ausgangspunkt für die folgenden Untersuchungen ergibt.

Somit hat gerade die Betrachtung der Komposition des Dialogs die Hinfälligkeit des von Schaarschmidt daraus gefolgerten Vorwurfs der Resultatlosigkeit gezeigt und damit der von demselben behaupteten Unechtheit des Dialogs seine Hauptstütze entzogen. Auf die übrigen von ihm beigebrachten, mehr nebensächlichen Gründe hier näher einzugehen, liegt nach der ausführlichen Widerlegung, die dieselben durch Schimek in der oben erwähnten Abhandlung gefunden haben (vgl. auch Kvičala, Ztschr. für österreichische Gymnasien X, 275—284), eine Veranlassung um so weniger vor, als die ganze Methode Schaarschmidts durch Bonitz (Hermes V, 429—442) eine schlagende Zurückweisung erfahren hat, die für den Lysis ebenso zutreffend ist, wie für den Laches, an den sie zunächst angeknüpft ist.

Auch über das Verhältnis des Lysis zu andern Dialogen, von denen hier

hauptsächlich Phaedrus und Symposion in Betracht kommen (denn die Ähnlichkeit mit Laches und Charmides ist eine mehr äusserliche), findet sich in der Abhandlung Schimeks das Wesentliche angegeben. Am auffallendsten ist die Verwandtschaft mit dem Symposion, das fast sämtliche im Lysis vorkommende Gedanken, nur in einer viel vollkommeneren und durchgebildeteren Weise, verwertet. Die Übereinstimmung beider Dialoge in ihren Ergebnissen tritt bei der oben gegebenen Erklärung noch mehr hervor und trägt dadurch mit dazu bei, dieselbe zu unterstützen. Denn das, was gewöhnlich als Resultat des Lysis bezeichnet wird, die Erklärung des *φιλον* als *οίσειον*, wird im Symposion dem Aristophanes in den Mund gelegt und wird vom Sokrates zusammen mit den früher vorgetragenen Ansichten 198 D fgd. und speciell 205 E verworfen, während das oben bezeichnete Resultat des Lysis mit dem im Symposion vorliegenden vollkommen übereinstimmt, nur dass auch hier die grössere Klarheit und tiefere Begründung im Symposion zu finden ist (vgl. Symp. 206 A mit Lys. 216 E, Symp. 202 fgd. mit Lys. 216 D fgd., Symp. 204 A mit Lys. 218 A B).

Ein Zweifel darüber, dass die Abfassung des Lysis, wenn derselbe von Plato herrührt, früher fallen muss als die des Symposion, ist deshalb auch nie laut geworden. Nicht dieselbe Übereinstimmung herrscht in Betreff des Verhältnisses zum Phädrus (vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 174—176). Aber entschieden steht dieser Dialog dem Symposion näher als dem Lysis, wenn er auch das erstere an Vollendung der Form und des Inhalts nicht erreicht. In beiden ist durchweg der Begriff der Liebe als *ἔρως* bezeichnet, während wir im Lysis dafür fast durchgängig dem Ausdruck *φιλία* begegnen; *φιλία* ist aber ein geringerer Grad des *ἔρως*, jene also in diesem enthalten. Der stufenmässige Fortschritt würde also sein von der *φιλία*, d. h. der Gemeinsamkeit guter Menschen in der Philosophie, zum *ἔρως*, der im Phaedrus erscheint als ein Erheben von dem Vergänglichen zu dem Ewigen, Göttlichen, im Symposion als ein Einbilden des Ewigen, sittlich Guten in das Vergängliche. Die umgekehrte Stufenfolge vom *ἔρως* zur *φιλία* und wieder zum *ἔρως* wäre dagegen entschieden unnatürlich. Daher werden auch Lys. 221 E *ἔρως* und *φιλία* als ziemlich gleichbedeutend neben einander gebraucht, während Phaedr. 255 B, 255 D E auf den Unterschied beider deutlich hingewiesen wird. Dazu kommt, dass Plato im Lysis dem sokratischen Standpunkt näher steht als im Phaedrus. Darauf deutet schon die Übereinstimmung auf eine wirkliche Äusserung des Sokrates zurückgehen. Dieser fasste nach Xenophons Darstellung in den Memorabilien (II, 4—6) die Freundschaft hauptsächlich von der Seite ihrer praktischen Nutzbarkeit auf (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1. 3. Aufl. S. 137). Wenn auch Plato im Lysis sich über diesen einseitigen Standpunkt erhebt, so bildet doch der Nutzen der Freundschaft nicht nur, wie Steinhart (a. a. O. S. 224) meint, in dem ersten Teil des Dialogs sondern in der ganzen Beweisführung ein wesentliches Moment (vgl. 214 E, 215 B, 217 A, 220 C D, 222 B, 221 A B). Offenbar aber ist dem gegenüber die Auffassung des *ἔρως* im Phaedrus eine tiefere und idealere. Der Lysis wird also früher als Phaedrus gesetzt und demnach zu den ersten von Plato verfassten Dialogen gerechnet werden müssen.

