

Pflichten – das Nichtschädigen des unbeteiligten Tieres – und positiven Pflichten – das Heilen des Kranken – unterscheiden, wobei negativen Pflichten prinzipiell ein höherer Stellenwert zukomme als den positiven. Im Bereich der Tiernutzung lehnt die Autorin das utilitaristische Argument ab, dass es doch besser für ein Lebewesen sei, ein glückliches Leben geführt zu haben und dann getötet zu werden, als niemals existiert zu haben. Grundlegend wendet sie ein, dass der „Wert des Lebens [...] mehr und sogar etwas ganz anderes als die Summe des Werts all der einzelnen schönen Erfahrungen“ sei (102). Das Leben von empfindungsfähigen Subjekten dürfe daher nicht mit einzelnen Glücks- oder Leiderfahrungen aufgewogen werden, sondern sei ein „Zweck an sich“ (116). In Abgrenzung zu Singers Präferenzutilitarismus und in Anlehnung an Jean-Claude Wolf betont S., dass auch derjenige Mensch, der keinerlei Zukunftspläne hat, Recht auf eine Zukunft hat, und überträgt diesen Gedanken auf Tiere, die ja nur in sehr beschränktem Umfang über Zeitbewusstsein verfügen und Zukunftspläne entwerfen können.

Mit ihrer mitleids- und interessenbasierten, aristotelisch-kantisch orientierten Tierrechtsethik entwickelt S. eine weitgehend eigene Konzeption, die zwar einen eingeschränkten Speziesismus rechtfertigt, dennoch aber zu weitgehenden Konsequenzen in der persönlichen Lebensgestaltung jedes Einzelnen führen muss. Bei der Entwicklung ihrer Theorie grenzt sie sich von verschiedenen etablierten ethischen Positionen ab. Was sie hierbei aber nicht umsetzen kann, ist, eine detaillierte theoretische Fundierung ihrer ethischen Prämissen herauszuarbeiten: Aus einer streng philosophischen Perspektive ist die Subjekthaftigkeit von Wirbeltieren nicht „gesichert“ (vgl. 21) – übrigens nicht einmal von anderen menschlichen Wesen –, wenn auch viele gute Gründe für die Zuschreibung dieser Eigenschaft sprechen. Darüber hinaus fällt auf, wie der Übergang von Mitleid als Basis der Moral zur Konstatierung, dass alle empfindungsfähigen Lebewesen gleich viel wert sind, äußerst rasch vollzogen wird.

Dennoch liegt in dieser Wertaussage und damit im Geist dieses Buches viel Potenzial, nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch: In unserer Gesellschaft lässt sich eine negative Korrelation von Anhängern des christlichen Glaubens und Vertretern einer Tierrechtsethik (bzw. Menschen, die eine solche Ethik durch ihren Lebensstil umsetzen) beobachten. Dies liegt m. E. nicht nur an einer im Christentum angeblich verankerten anthropozentrischen Weltanschauung, sondern auch daran, dass Tierethik häufig mit einer utilitaristischen Ethik – inklusive all ihrer ungewünschten Konsequenzen – in Verbindung gebracht wird. Mit ihrer radikaleren Konzeption, welche tierischem und menschlichem Leben unbedingte Würde zuerkennt, ohne dabei die Grenzen zwischen Mensch und Tier zu verwischen, ist S. weitaus besser an eine christliche Ethik anchlussfähig, was möglicherweise dazu beitragen kann, dass diese negative Korrelation – auch um der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens willen – mit der Zeit aufgehoben oder gar umgekehrt wird. J. GRÖSSL

PLATON, *Größerer Hippias*. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch (Platon Werke; Band VII/2). Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2011. 145 S., ISBN 978-3-525-30417-4.

Vor drei Jahren erschien in der von Ernst Heitsch, Carl W. Müller und Kurt Sier herausgegebenen Reihe „Platon Werke. Übersetzung und Kommentar“ der Band zum *Hippias Maior*. Obwohl ursprünglich C. W. Müller als Autor vorgesehen war, fügt E. Heitsch (= H.) nun selbst seiner ambitionierten Kommentarreihe einen weiteren Band hinzu. Damit kommt der Herausgeber nicht nur seinem Bestreben, die Reihe immer mehr zu komplettieren, entgegen – mittlerweile ist knapp die Hälfte der nach antikem Vorbild in Tetralogien eingeteilten Dialoge ediert –, sondern erfüllt mit dem Kommentar zum *Größeren Hippias* ein Desiderat der Platon-Forschung, existiert doch zu diesem Dialog seit Adelheid Haags (maschinenschriftlicher) Dissertation (1973) keine neuere deutschsprachige Monographie mehr.

H. hat sich mit seinem Kommentar die Aufgabe gestellt, den Text „dem heutigen Leser [zu] erschließen, philologische, historische und thematische Erläuterungen [zu] geben, die Argumentationsweise verständlich [zu] machen und erstrebt darüber hinaus eine Form, die es dem Benutzer erlaubt, die Interpretation möglicherweise parallel zur

Übersetzung zu lesen“ (8). Bei der Übersetzung versucht H. die von einem Philologen zu erwartende Korrektheit mit Lesbarkeit und Verständlichkeit für den modernen Leser zu verbinden. Dabei gibt er nach eigenen Bekunden einem geläufigen Deutsch zu Lasten philosophisch-terminologischer Einheitlichkeit (und somit Präzision) den Vorzug, wenn er den zentralen Begriff *kalos* nicht einheitlich mit „schön“, sondern auch mit „trefflich, geeignet, angemessen“ (43) wiedergibt. Doch böte die breite Extension des deutschen Wortes „schön“ eine hervorragende Möglichkeit, die Begriffsweite des griechischen *kalos* nachzuahmen und so dem Leser die damit verbundenen philosophischen Implikationen verständlich zu machen. Gerade dem gräzistisch Unversierten, an den sich H. explizit auch wendet, erschwert der Kommentator die Lektüre, indem er auf die Transkription griechischer Begriffe und Phrasen verzichtet.

In der seit Schleiermacher kontrovers geführten Authentizitätsdebatte gesellt sich H. zu den Echtheitsgegnern, ohne an dieser Stelle einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Diskussion zu liefern. So setzt er sich auch leider nicht mit den neueren Authentizitätsbefürwortern Ludlam (1991) und Vancamp (1995) auseinander. Als Argumente für eine Athetese nennt H. neben zwei aus der fein-philologischen Stilanalyse auch zwei inhaltliche: (1) die Inkohärenz des hippiaschen Charakters im *Hippias Maior* und *Minor*. Während der Protagonist des *Hippias Minor* als Vertreter des gesunden Menschenverstandes sich gegen Sokrates' widersinnige Schlussfolgerungen verwahrt, tritt im *Hippias Maior* ein bis zur Peinlichkeit arroganter wie dummer Sophist auf (114). Angesichts dieser Diskrepanz in der Darstellung fordert H. gute Gründe für die Annahme, Platon habe nach dem *Minor* einen weiteren Dialog mit Hippias als Protagonisten verfasst (111). (2) Ungeschickte Anknüpfungen an den *Hippias Minor*. Aus dem *Hippias Minor* (369b) übernimmt der Protagonist des Größeren Hippias (301b) teilweise wörtlich die Kritik an der sokratischen Methode, die punktuell Einzelheiten angreift, anstatt gegen die Sache als Ganze zu argumentieren. Doch während H. im *Hippias Minor* diesen Vorwurf im Hinblick auf eine wenig überzeugende Argumentation als berechtigt ansieht, fehle dieser Kritik im *Hippias Maior* jedes Fundament und sei nur Ausdruck der Unzufriedenheit des eitlen Sophisten mit dem bisherigen Gesprächsverlauf. H.s Hinweis auf die charakterliche Inkohärenz des Protagonisten im *Minor* und *Maior* trifft sicherlich einen wichtigen Punkt, doch erscheint die von H. ausgemachte unberechtigte Sokrates-Schelte als schwaches Argument, verkennt sie doch die Tradition sophistischer Methodenkritik. Diese erhebt immer wieder den Vorwurf, Sokrates befasse sich mit Petitesse, die sich im Laufe des Gesprächs aufaddierten und schließlich zum Gegenteil des anfangs Gesagten führten (so beispielsweise im *Gorgias* 487b; 489bc).

Bei der Bestimmung der fiktiven Chronologie ermittelt H. die ersten Jahre nach dem Nikiasfrieden von 421 v. Chr. (124). Hier wäre es hilfreich gewesen, Lampert („Socrates' Defence od Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-doing in ‚Plato's Lesser Hippias‘“, in: RP 64/2 [2002] 231–259) zu konsultieren, der bei seiner Datierung des *Hippias Minor* unter Zuhilfenahme des von ihm ebenfalls als platonisch angesehenen *Hippias Maior* den Spätfrühling des Olympia-Jahres 420 annimmt, wofür die agonistische Stimmung und die Bezugnahme auf die Olympiade im *Hippias Minor* sprechen. In der absoluten Chronologie folgt H. Wilamowitz und sieht den *Hippias Maior* als Produkt eines platonischen Schülers, welches in einer Phase entstand, in der die Probleme der Dihairesis und speziell der disjunktiven Definition erörtert wurden, aber noch nicht geklärt waren. Auch hier verzichtet H. auf eine Darstellung der Forschungsgeschichte, die durchaus Erhellendes hätte beigetragen können. Eine explizit dargestellte Chronologie findet man bei H. nicht, doch bringt er verstreut Allusionen und Abhängigkeiten zur Sprache.

Einem Missverständnis sitzt Hippias auch bei der Ausgangsfrage „*ti esti (to) kalon?*“ (287d3) auf, in der er „*to kalon*“ nicht als Subjekt, sondern als Prädikat fehldeutet und das Fragepronomen fälschlich als Subjekt versteht, so dass das von Sokrates intendierte „Was ist schön?“ zu „Was ist etwas Schönes?“ wird. H., der hier sehr schön das *principium caritatis* gegenüber Hippias anwendet, löst eine philosophische Verwirrung durch eine fundierte philologische Feinanalyse (und bringt so Licht in ein Dunkel, das Soroth und Haag nicht erhellt haben). Sokrates präzisiert seine Fragestellung, indem er „das Schöne selbst, durch das alles andere bestimmt wird und schön erscheint, wenn jene Gestalt dazukommt“, sucht. Auch hier versteht Hippias „schmücken“ (*kosmein*) und

„dazukommen“ (*prosgignesthai*) fälschlicherweise im Sinne von Schmuck und wertvollem Besitz, so dass er mit logischer Konsequenz – wie H. zu Recht bescheinigt – bei Gold als dem gesuchten Faktor landet (vgl. 69). Doch dieser Vorschlag ist zum Scheitern verurteilt, weil er in seiner Partikularität nur denjenigen Faktor bestimmt, der *manches* Schöne, aber nicht *alles* Schöne schön macht. Hippias' dritter Versuch verfehlt, wie H. richtig bemerkt, die eigentliche Frage, da Hippias nicht beantwortet, was das Schöne, sondern was das glückliche Leben sei. Dieses sieht er (einer volkstümlichen Güterlehre zufolge) in einem langen Leben in Gesundheit, Wohlstand, gesellschaftlicher Anerkennung, das nach der natürlichen Generationenfolge die Eltern überlebt und mit der Bestattung durch die eigenen Kinder sein übliches Ende findet. Wider Hippias' Erwarten zeigt sich Sokrates auch dieses Mal nicht zufrieden und befürchtet sogar Prügel von dem Unbekannten, in dessen Auftrag er Hippias zu diesem Thema befragt. H. arbeitet an dieser Stelle sehr schön heraus, warum der in Ignoranz für die Fragestellung an sich befangene Hippias der erwarteten Reaktion von Sokrates' Auftraggeber nur Unverständnis entgegenbringt. Auf diese abermals an den Tag gelegte Verständnislosigkeit reagiert Sokrates nach bekanntem Muster, indem er nicht die Definition direkt angreift, sondern ihre mangelnde Allgemeingültigkeit aufzeigt; so gelte das von Hippias als schön bestimmte Leben nicht für Götter und deren Nachkommen.

Sokrates greift nun zu einem Methodenwechsel und referiert seinerseits Vorschläge des Unbekannten, was das Schöne sei, mit der Bitte an Hippias, diese gemeinsam zu prüfen. Der erste von Sokrates im Namen des Unbekannten eingebrachte Vorschlag definiert das Schöne als das Passende, wobei Sokrates Hippias zur Wahl stellt, ob (a) das Passende das Schöne sei, (b) als solches erscheine oder (c) keines von beiden (293d6–294e10). Hippias optiert für (b) und wird von Sokrates mit dem Argument, dass sei das Schöne Täuschung und Betrug, widerlegt. Daraufhin führt Hippias die von Sokrates unterschlagene (und von H. unbemerkte) Möglichkeit (d) an, dass das Passende die Dinge sowohl schön sein als auch erscheinen lässt. Dagegen kontert Sokrates, dass dann das wahrhaft Schöne (*to onti kala onta*) niemals strittig sei. H. macht darauf aufmerksam, dass die Möglichkeit (e), dass das Passende die Dinge schön sein, aber nicht erscheinen lasse, nicht diskutiert wird, sondern nur im Resümee Erwähnung findet. Wenn H. diese Definition als abwegig beurteilt, hat er zwar Recht; doch leuchtet nicht ein, warum „erscheinen“ hier als optisch und nicht überhaupt sinnlich wahrnehmbar verstanden werden soll (81).

Der zweite Definitionsvorschlag, den H. recht knapp kommentiert, lohnt eine genauere Betrachtung: (1) Sokrates identifiziert das Schöne als das Brauchbare (*chresimos*) und erläutert (2) seine Definition am Beispiel der Augen. Die Augen *sind* schön, wenn sie brauchbar und fähig (*dynamatos*) sind zu sehen (294c4 ff.). Ungeschickt erscheint H.s. Übersetzung „Schön für die Augen“, zumal der griechische Text keine präpositionale Phrase, sondern eine Verbalphrase bietet (*kaloï hoi ophthalmoi eisin*). (3) Verallgemeinert wird brauchbar von x genau dann ausgesagt, wenn x seinen Zweck y erfüllt und die Fähigkeit hat, diesen Zweck y zu realisieren. (4) Sokrates exemplifiziert dies an Beispielen aus den Bereichen (a) des Körpers (295c6–d1), (b) der Lebewesen (295d1 f.), (c) der Transportmittel (695d2 ff.), (d) der Instrumente (295d2) sowie (e) der Handlungen und Gesetze (295d3 ff.). (5) Das Verhältnis von *brauchbar* und *fähig* bestimmt er entsprechend (3) als Identität, denn wozu x fähig ist, ist x auch brauchbar (295e5 f.). (6) Schließlich folgert er (aus 1), dass Fähigkeit (*dynamis*) schön ist (295d7). (7) Auf Hippias' Bestätigung, dass in der Politik die Macht (*dynamis*) am schönsten (*kalliston*) und die Machtlosigkeit (*adynamis*) am hässlichsten seien, erklärt Sokrates Weisheit für am schönsten und Unwissenheit für am hässlichsten. Wenn H. bei Sokrates' Replik *kalliston* mit „am besten“ wiedergibt, so ist dies für den Nichtgräzisten irreführend, denn es entsteht fälschlicherweise der Eindruck, Sokrates führe mit dem Superlativ von „gut“ eine neue Kategorie ein. Zu dem Superlativ an dieser Stelle verliert H. kein Wort, und auch Sokrates' Erklärung bleibt unkommentiert. So wäre von Seiten des Kommentators auch eine Verhältnisbestimmung von *sophia* und *dynamis* erwünscht. Ergiebiger ist Haags Dissertation, die hierzu feststellt, dass die *sophia* die größte *dynamis* sei, da sie den rechten Gebrauch der *chresma* ermögliche (vgl. Haag, 72). (8) Im nächsten Schritt bestimmt Sokrates, x zu tun heißt, fähig sein, x zu tun. (9) Sokrates folgert daraus, unabsichtlich Schlechtes zu tun, hieße demnach, fähig zu sein, Schlechtes zu tun. (10) Fähig sei man aufgrund einer Fähigkeit, so

dass also nicht *jede* Fähigkeit (wie in einer generalisierenden Definition erforderlich) schön sei. Der Schluss drängt zum Vergleich mit dem kleineren Namensvetter. So sieht Apelt im *Hippias Maior* eine Korrektur zum *Minor*, in der die in ihrer Ambivalenz verkannte *dynamis* zum Übeltäterparadoxon geführt hat. Zu Recht hat Soreth in ihrem *Hippias-Maior*-Kommentar Apelts These kritisiert und darauf aufmerksam gemacht, dass hier dem unfreiwillig Schlechtes Tuenden *dynamis* zugesprochen werde, wohingegen im *Hippias Minor* in diesem Fall eben keine *dynamis* angenommen werde (vgl. Soreth, 47, Anm. 2). Zu dieser Diskussion findet sich bei H. kein Hinweis.

Der dritte Vorschlag ist eine Erweiterung des zweiten mit der Einschränkung, dass das Schöne das Fähig- und Brauchbarsein sei, Gutes zu tun, (296d6–297e2). Dabei wird argumentiert, dass das Schöne das Nützliche sei. Das Nützliche bewirkt das Gute, und das Bewirkende ist nichts anderes als die Ursache. Ursache und Wirkung sind aber verschieden; also ist das Schöne nicht das Gute und das Gute nicht schön. H. folgt Dorothy Tarrant und sieht eine Äquivokation des Terminus „etwas anderes“ (*allo*) einmal im Sinne von „nicht identisch sein“ und das andere Mal im Sinne von „unterschiedlicher Qualität sein“ als Fehlerquelle für den Trugschluss. Er führt mit Guthrie und Woodruff auch Versuche an, diesen Schluss zu retten, verzichtet aber mit dem Verweis auf Kahn auf eine selbstständige Auseinandersetzung.

Beim vierten Versuch definiert Sokrates das Schöne als das akustisch *und* (*te kai*) optisch Angenehme (*hedy*). Aus dem Text wird deutlich, dass diese Konjunktion als Adjunktion (oder) zu verstehen ist. Danach sind drei Fälle des Schönseins zu unterscheiden:

- (1) das nur akustisch Angenehme,
- (2) das nur optisch Angenehme,
- (3) das sowohl akustisch wie optisch Angenehme.

Nach der Interpretation von H. scheitert diese Definition daran, dass Sokrates in der Widerlegung auf das konjunktive Verständnis zurückgreift, das die Fälle (1) und (2) unberücksichtigt lässt. Demnach wäre der Exkurs über kollektive und distributive Prädikationen überflüssig oder – wie H. unter anderem mutmaßt – Folge eines Wunschs des Autors, seine logischen Untersuchungen an dieser Stelle zu publizieren. Eine andere Interpretation vertritt Franz von Kutschera, die H. über drei Seiten wörtlich zitiert und seiner Deutung gegenüberstellt. Nach von Kutschera, der vom *pincipium caritatis* be-seelt ist, bleibt Sokrates beim anfänglichen adjunktiven Verständnis; so bietet die Unterscheidung von kollektiven und distributiven Prädikationen das entscheidende Instrument zur Widerlegung der Definition. Dem Leser bleibt die Entscheidung überlassen, welche Interpretation er für am überzeugendsten hält (der Rez. schließt sich von Kutscheras luzider Argumentation an).

Der fünfte und letzte Vorschlag (303d11–304a3) bestimmt das Schöne als das unschädlichste und beste Vergnügen. Indem der von Sokrates zitierte Unbekannte „am unschädlichsten und besten“ mit nützlich und das Schöne folglich mit dem nützlichen Vergnügen gleichsetzt, kann er auf die in 296e5–297d1 entwickelte Argumentation zurückgreifen: Wenn nun das Nützliche Ursache des Guten ist, dann folgt aus der Verschiedenheit von Ursache und Wirkung, dass weder das Gute schön noch das Schöne gut ist. So scheitert auch der letzte Definitionsversuch, und es bleibt unklar, warum ein schon einmal als untauglich erwiesener Gedanke (297d3–8) eine Wiederaufnahme findet. H., der darauf zu Recht aufmerksam macht, weiß auch keine andere Erklärung, als ein Versehen des Autors anzunehmen.

Der nun ernervte Hippias beklagt erneut die sokratische Kleinkrämerei, die zu nichts geführt habe, und stellt dieser die Rhetorik gegenüber, mit deren Hilfe er seine Interessen durchzusetzen vermag. Sokrates preist den in diesem Metier erfolgreichen Hippias glücklich und sieht sich selbst dagegen schwankend (*planomai*) und ratlos. Die Formulierung „schwanken“ (*planomai*) sollte aufhorchen lassen, findet sich doch solche Metaphorik im *Corpus Platonikum* sonst nur im *Hippias Minor* (372d6), wo am Ende des Dialogs auch ein schwankender Sokrates zurückbleibt. Einen Hinweis auf diese Allusion sucht man bei H. vergeblich.

Anschließend lässt Sokrates seinem Makarismus eine Kritik folgen, indem er wieder die mögliche Reaktion des von ihm immer wieder herangezogenen dritten Mannes refe-

riert: „Und doch, sagt er, wie willst du erkennen, wer eine Rede oder sonst eine Handlung schön präsentiert hat, wenn du nicht weißt, was das Schöne ist?“ (304d8-c2). H. sieht in dieser epistemologischen Prämisse den Leser vor einen Sachverhalt gestellt, der im *Laches* in verschiedener Weise problematisiert wird und erst in der Anamnesislehre des *Menon* eine Erklärung findet. Für H. zeigt der Autor des *Hippias Maior* mit dieser Prämisse Verständnislosigkeit für die schon vor einigen Jahrzehnten diskutierte Problematik. H.s Urteil basiert auf der schon erwähnten Spätdatierung; geht man aber von einer Frühdatierung aus, so erübrigt sich diese Inkongruenz – jedoch nur unter der Prämisse der Echtheit des *Hippias Maior* (der Rez. vertritt zwar vorsichtig eine Frühdatierung, kann aber auch mit einem *non liquet* leben).

Immer wieder war von der Figur des Unbekannten die Rede, als dessen Sachwalter Sokrates sich gibt. H. zeigt im Verlauf der Argumentation genau auf, wie der Unbekannte immer mehr in den Hintergrund tritt und wie allmählich zum Schluss deutlich wird, dass Sokrates selbst sich hinter dieser Maske verbirgt. Unklar bleibt allerdings der Grund für dieses Versteckspiel. Hier wäre ein Kapitel über fingierte Autorität als Argumentationsstrategie bei Platon aufschlussreich gewesen, um so die Singularität und Besonderheit dieses literarischen Kunstgriffs zu würdigen.

Mit H.s Kommentar zum *Hippias Maior* liegt nun eine moderne Monographie zu diesem Dialog vor, die Philosophie und Philologie fruchtbar miteinander verbindet und eine überdies gut lesbare Übersetzung bietet. Allerdings kann sich der Rez. aufgrund der genannten Kritikpunkte bisweilen nicht des Eindrucks erwehren, dass der Kommentar mit schneller Feder verfasst worden sei. Auch der dargebotene Forschungsüberblick – die Visitenkarte eines jeden Kommentars – weist Mängel hinsichtlich seiner Vollständigkeit auf. Zudem macht H.s zu Lasten terminologischer Präzision geglättete Übersetzung und der Verzicht auf die Transliteration griechischer Begriffe dem gräzistischen Laien die Lektüre nicht immer leicht. So wurde zwar das Desiderat nach einer modernen Monographie erfüllt, zugleich aber die Chance vertan, einen für lange Zeit Standards setzenden Kommentar zu liefern. J.-M. PINJUH

REICHENBACH-KLINKE, STEPHANIE, *Albert Camus' philosophischer Glaube an den Menschen*. Von den Reflexionen über die Todesstrafe zur Kritik am Christentum (Alber-Reihe Thesen; Band 58). Freiburg i. Br./München: Alber 2014. 328 S., ISBN 978-3-495-48636-8.

Das Buch von Stephanie Reichenbach-Klinke (= R.-K.) ist die überarbeitete Fassung ihrer Dissertationsschrift, die 2012 von der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, München, angenommen worden ist. In der Einleitung dazu stellt R.-K. kurz die Intention und die These ihrer Untersuchung vor. Für Albert Camus war die Todesstrafe das Thema seines Lebens. Im Essay *Réflexions sur la guillotine* (dt.: *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe*) von 1957 argumentierte er für die Abschaffung der Todesstrafe. R.-K. will in ihrer Untersuchung diesen Text, der schon zu Lebzeiten Camus' vergleichsweise wenig Beachtung fand, obwohl er für das Verständnis seines Werkes von größter Wichtigkeit ist, eingehend würdigen und seine philosophische Bedeutung vor dem Hintergrund des Gesamtwerkes herausarbeiten (15, vgl. auch 122).

Im Hauptteil ihrer Arbeit befasst sich R.-K. zunächst mit den philosophischen Grundlagen bei Camus (Teil I), bevor sie den zentralen Text ihrer Arbeit genau analysiert: *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe* (Teil II). Im ersten Kapitel zum Umgang mit Camus' Werk klärt die Autorin seinen Philosophiebegriff. Camus hatte eine Abneigung gegenüber einer rein theoretischen Philosophie (29) und distanzierte sich deutlich von einem Philosophieren, das allein Selbstzweck blieb (35). Sein Hauptinteresse galt einer praktischen Philosophie, die auch das Handeln des Menschen zu beeinflussen sucht und dem Menschen dienlich ist (27f.). Der Philosoph sollte durch sein Leben und seine Persönlichkeit seiner Lehre Wirklichkeit und Wirksamkeit verleihen (35). Als philosophische Sprache wählte Camus die bildhafte Ausdrucksform des Romans, da er sie für die Vermittlung philosophischer Ideen für geeignet hielt und mit ihr auch ein nichtakademisches Publikum erreichen konnte (31, 33).