

II. »... und damit auf das unheimlichste im Freien.«¹ Einleitende Worte

Die Kunst fliegt um die Wahrheit, aber mit der entschiedenen Absicht, sich nicht zu verbrennen. Ihre Fähigkeit besteht darin, in der dunklen Leere einen Ort zu finden.

Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II

Der Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ...² Was aber ist ein Mensch? Ein Mensch ist – so könnte man schnell weitereilen – was er ist, ein Mensch eben. Eingeppfert in das enge Gewand seines Begriffs ist er ein Mensch unter vielen, bloß Mensch unter all den anderen Menschen, die durch ihre Eigenschaften demselben Begriff unterworfen sind. Wie aber *diesen einen Menschen da* meinen, der da ist, *wer* er ist?

Nun, könnte der nächste Versuch der Abwehr lauten, was ein Mensch sei, ist doch eine Frage der Anthropologie. Man möchte demnach geneigt sein, zu antworten: Ein Mensch ist ein Wesen, dem diese oder jene Eigenschaften zukommen, die ihn dieser oder jener Gattung zuordnen. Die Frage ist dann eine Frage der Anthropologie. Ich möchte hier aber nicht auf die Frage hinaus, wie es um die Gattung Mensch bestellt ist, sondern darauf, was es mit *diesem einen Menschen* auf sich hat. Der nächste Versuch könnte nun darin bestehen, die Beschreibung in genauerer Weise vorzunehmen, ihn in noch engere Kategorien zu bringen, um ihm alsdann näherzukommen. Womöglich wäre diese Annäherung aber keine an das *Wer*, das ich mich hier zu suchen auf den Weg gemacht habe, sondern nur eine an das *Was*, an Kategorien also, die *dem einen da* nicht näherbringen, sondern ihn vielmehr immer weiter entfernen, ihn aus dem Sichtfeld – oder vielleicht überhaupt – verschwinden lassen.

1 Vgl. Paul Celan [1958]: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen*. In: ders.: Gesammelte Werke in sieben Bänden. Dritter Band: Gedichte, Prosa, Reden. Berlin 2000, S. 186.

2 Von Gertrude Stein stammen die berühmten Zeilen: »Rose is a rose is a rose is a rose«. (Gertrude Stein [1913]: *Sacred Emily*. In: dies.: *Geography and Plays*. Wisconsin 1993, S. 187. Auch Arendt weist auf dieses Wort hin; vgl. dazu: Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 123.)

Was den einen Menschen aber als Einzelnen beschreibbar macht, was ihn auszeichnet, lässt sich offenbar nur in *Eigenschaften* angeben. Und doch – ganz gleich, wie präzise auch immer – es bleibt so etwas wie ein Unbehagen: Ist es denn *wirklich* der Mensch, dieser eine Mensch, den wir da in seinen eigensten Eigenschaften bestimmt haben? Ist da wirklich so gar nichts, das diesen einen Menschen womöglich *nicht* bloß unterscheidet, sondern sogar zu einem absolut Verschiedenen, nicht in den Vergleich zu Setzenden macht? Wenn dem so ist, *was* sollte das denn sein? Oder gar kein ›Was‹? Was aber dann? Die Frage lässt ratlos zurück. Zugleich aber lässt sie uns auch keine Ruhe. Was ist es denn mit diesem ›Was‹? Es gibt kein ›Etwas‹ ohne ›-was‹. Was nicht etwas ist, das ist offenbar nichts und also nicht. Umgekehrt ist dasjenige, was etwas ist, auch schon alles, was es gibt. In dieser Weise ist jedes Etwas durch ein Was bestimmt.

Dieser Sachverhalt lässt sich auch anders ausdrücken: Das Seiende ist nicht anders denn als Geformtes. Ein jedes *Erkennen* ist uns das Erkennen einer *Form*: eines Umrisses, eines in irgendeiner Weise Unterschiedenen. Die Art von Form, um die es hier geht, pflegt man sonst auch als Begriff zu bezeichnen, sofern man darunter nicht bloß dasjenige versteht, was von einer Sache faktisch begriffen wird, sondern all das, was an ihr überhaupt auch nur begreifbar ist. Das Was-Sein, die Form und der Begriff kommen in diesem Sinne überein: Sie machen erkennen, was durch seine Eigenschaften von anderem zu unterscheiden ist. Erst dieser Unterschied erlaubt es, die Dinge als Einzeldinge zu erfassen und bildet so die Voraussetzung für ein Erkennen. Diese Unterscheidung der Qualitäten der Dinge, die ihre Trennung erst ermöglicht, gilt uns jedoch bereits als das Erkennen der Dinge selbst. Ein Erkennen aber, das auf Eigenschaften beruht, das das Einzelne vergleicht und mit anderem, Ähnlichem zusammenstellt und als Gleiches wertet, kann niemals zeigen, *dass* etwas ist. Es kann immer nur Qualitäten beschreiben, aufzählen, einordnen: das Einzelne vergessen machen.

Was ist dieser eine Mensch aber außer ›seinem‹ Begriff, dem Begriff, der ihn unterordnet, der es ermöglicht, über ihn zu sprechen als ein Wesen, das wir Mensch nennen? Was könnte er sein, wenn nicht Begriffe es auszudrücken vermöchten? Und wie diesen nicht durch Sprache Fassbaren meinen, wenn der Mensch doch *meinen* immer nur kraft der Sprache kann? Dieser Einzelne, der das Unbeschreibliche sieht und es als unbeschreibbar, nicht fassbar empfindet, was bleibt ihm anderes, als es, indem er es ›unbeschreibbar‹ nennt, nur wieder zu bezeichnen? Was könnte er auch anderes tun? Oder ist eine Sprache denkbar, die gegen die Grenzen des begrifflichen Sprechens anstürmt, sie womöglich niederreißt? Eine Sprache, die nicht nur Mittel ist, um die Dinge einzufangen und festzusetzen, ohne zu erkennen, *dass* sie *sie* sind, und anstelle dessen nur feststellt, *was* sie sind. Eine solche Sprache könnte sich den Einzelnen entgegensprechen, sie könnte die absolut Verschiedenen erscheinen lassen, indem sie nach ihnen fragt, indem sie sie als In-Frage-Stehende in gewisser Weise offenlässt. Ich möchte hier den Versuch wagen, nach den Menschen zu fragen, ohne bei ihrem Was-sein stehen-zubleiben. Ein solches Fragen wird sich erheben müssen aus dem Zwischen der Form, aus den Zwischenräumen der Sprache selbst.

Diesen zwei Spuren – der Frage nach der Menschlichkeit der Menschen und der Frage nach der Sagbarkeit des Einzelnen – werden meine Überlegungen folgen. Es sind diese zwei Wege, die sich aus Hannah Arendts Frage nach dem Guten eröffnen: Das

Gute nämlich ist – im Gegensatz zum Bösen – das *eigentlich Menschliche*: »Ich bin in der Tat [...] der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber, und radikal ist immer nur das *Gute*.«³ Das Böse ist immer bloß äußerlich, in seiner Äußerlichkeit aber extrem, es kann den Menschen in einer Weise ummanteln, dass es ihn vollkommen und bis aufs Äußerste verdeckt. Das Böse, das die Welt zur Wüste macht, macht die Menschen – die sich als Menschen nur in dieser Welt zeigen können – zu *einem Menschen*, verwüstet so auch die Menschen selbst, gleicht sie einander bis zur Unkenntlichkeit an. Dies geschieht, wie auf den folgenden Seiten zu zeigen sein wird, indem das Einzelne – die (je einzelnen) Menschen – zum Allgemeinen – *dem Menschen* –, zum Selbstverständlichen und Vergleichbaren erklärt wird.

Sind die Menschen einmal in einen Menschen geformt, sind die Anderen *als Andere* nicht mehr vorstellbar, kann es sie in gewisser Weise nicht mehr geben: »Und das habe ich eigentlich gemeint mit der Banalität. Da ist keine Tiefe – das ist nicht dämonisch! Das ist einfach der Unwillen, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist.«⁴ Sich die Lage der Anderen vorzustellen – vielmehr sie sich überhaupt *als Andere* vorzustellen –, ist in solcher Verwüstung kaum mehr möglich. Auch ist hier nicht von einem Willen die Rede, der sich verweigert, sondern von der Willenlosigkeit, die nur noch geschehen lässt. Das Gute also steht in einem Verhältnis zum Willen, zur Entscheidung, es nicht einfach *gut sein zu lassen*, sondern immer wieder neu zu denken und zu urteilen. Dies heißt auch, dass jede Frage immer wieder neu gestellt, wieder und wieder in die Frage zurück-gestellt werden muss; kein Urteil ist je gesprochen, immer wieder entsteht es zwischen den Menschen, die sich ihm stellen. Nur in diesem Denken des Einzelnen liegt die Möglichkeit des Guten, die menschliche Möglichkeit des Neuanfangs und der Freiheit. In diesem Sinne ist die Frage nach dem *Guten* die Frage nach der *Menschlichkeit der Menschen*.

Die Erfahrungen des letzten Jahrhunderts aber lassen solche Unsicherheit als Bedrohung erscheinen und den Wunsch nach endgültiger Antwort laut werden. So wächst das Verlangen nach Selbstverständlichkeiten, die nicht mehr in Frage gestellt werden müssen. Als eine solche Selbstverständlichkeit ist die Vorstellung eines natürlichen Geschichtsverlaufs zu interpretieren; so liegt darin zum einen die beruhigende Sicherheit der Festsetzung, zum anderen das Gebot der Fügsamkeit gegenüber einem vorgeschriebenen Verlauf, der nicht zu ändern und nicht aufzuhalten ist. Weiterhin »tritt an die Seite der angeblichen Erbarmungslosigkeit der Natur oder Geschichte, die [...] menschliche Logik. Diese Logik [...] überzeugt Menschen, die sich auf ihre Erfahrungen nicht mehr verlassen wollen, weil sie sich mit ihnen in der Welt nicht mehr zurecht-

3 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444. [Hervorhebung der Autorin.]

4 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*. Hannah Arendt – Joachim Fest: *Die Rundfunksendung vom 9. November 1964*. In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): *Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*. München 2013, S. 44. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Eichmann war von empörender Dummheit*.)

finden können.«⁵ Es ist dieses Mitgerissenwerden, das Hannah Arendt als ein wesentliches Kennzeichen der Totalitarismen des vergangenen Jahrhunderts beschreibt – ein Immer-in-Bewegung-Bleiben, das mir auch heute noch lebendig scheint, in gewisser Weise vielleicht vollends von den Ketten gelassen. »An die Stelle der Orientierung in der Welt tritt der Zwang, mit dem man sich selbst zwingt, von dem reißenden Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte mitgerissen zu werden.«⁶

Die Unüberschaubarkeit der Welt lässt den Wunsch nach Erklärungen laut werden und was zu Arendts Zeiten das unablässige Fortschreiten von Natur und Geschichte übernehmen sollte, kann heute auf die in gleicher Weise machtvolle Entwicklung der Technik übertragen werden. Ihr unablässiges Fortschreiten und das selbstverständlich ›Gute‹, das einer jeden Entwicklung zugeschrieben wird, eignet sich in gleicher Weise zur Unterwerfung: Ihr reißender Strom zwingt in einen Zwang zur Verbesserung, der die Frage aussetzen lässt, da in ihm die Richtung immer schon vorausgesetzt ist. Das Bessere, in das sich das Gute zu steigern scheint, hat aber mit dem Guten wenig – vielmehr nichts – gemein: Das Gute nämlich ist ja das gerade nicht Vergleichbare, das hier in den Vergleich gezwungen werden soll. Fast will es scheinen, das Gute wolle sich im Besseren selbst davonlaufen, sich in dem Sturm ein Heim suchen, den »wir den Fortschritt nennen«⁷. Solches Sich-Anheimgeben aber muss eine Selbstverständlichkeit bedeuten, eine Oberfläche, die die Welt als Im-Fortschritt-Begriffene ergreift und so zum Verschwinden bringt. Diese Idee zwängt Geschichte und Menschen in eine Form, die sie – einmal als ›Geschichte‹ und ›Mensch‹ benannt – erstarren lässt. Die Einzelnen werden dargestellt, »als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen«⁸: Die absolut Verschiedenen kann es nicht mehr geben, die Einzelnen sind bloß *eine* mögliche Form, ein bestimmter und bestimmbarer Typus ›des Menschen‹, der auf ewig im Fortschritt begriffen ist. Arendt schreibt: »Im Fortschritt versteht der Mensch sich als Exemplar der Gattung, nur das Menschengeschlecht schreitet fort.«⁹

Die Welt aber, von der Arendt spricht, entsteht und vergeht ausschließlich zwischen den Menschen, diesen je Einzelnen, und kann so in einem für notwendig erklärten Geschichtsverlauf nicht sein. Somit fängt die Geschichte der Menschen an, wenn die vermeintlich messbare, natürliche Geschichte ein Ende findet – sie fängt an, mit jeder Geburt auf's Neue, da jede Geburt ein Anfang ist; so Anfang sein, das meint aber: nicht bloß das Vorgefundene fortführen und in den gegebenen Strom sich einspeisen, sondern gerade den Abbruch und den Ausbruch wagen; so Anfang sein, das heißt: Aufhören auf ein Neues, das in der natürlichen Geschichte nicht angelegt war. Die scheinbare

5 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror. Wesen und Originalität der totalitären Herrschaft*. In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Sechster Band: The Modern Challenge to Tradition/Fragmente eines Buchs. Hg. v. Barbara Hahn/James McFarland. Göttingen 2018, S. 19. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Ideologie und Terror*.)

6 Ebenda.

7 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 697f. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*.)

8 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

9 Hannah Arendt [1967]: *Denktagebuch (1950-1973)*, Erster Band, S. 662f.

Kontinuität wird durchbrochen durch »die Geburt jedes neuen Menschen, der in dieses Zusammenleben hineingeboren wird, weil mit jeder neuen Geburt ein *neuer Anfang*, eine neue Freiheit, eine neue Welt anhebt«¹⁰.

Ein Fragen nach den Menschen, das jetzt fragt und nur in der Frage ist, wird »weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen«; es wird »ganz gegenwärtig«¹¹ sein. Solche Gegenwärtigkeit, die mit der Frage nach den Menschen immer wieder aufs Neue anhebt, kann sich auf keine Selbstverständlichkeit, auf keine Vergleichbarkeit und keine Kategorie verlassen; ein wirkliches Fragen muss mehr Hören als Sprechen sein, muss »in jene große Stille hineinhorchen«¹², die jedes wirkliche Fragen eröffnet. Die Frage nach dem Guten also möchte ein Streben nach dem Besseren und Besten nicht bewerten, sondern vielmehr durch solches Fragen auch die Frage in den Raum stellen, was wir verlieren – vielmehr: *wen* wir verlieren – wenn wir es nicht mehr wagen, die Frage nach den Menschen zu stellen. Über Arendts Begriff des Bösen ist viel, über den des Guten hingegen kaum gesprochen worden.¹³ Im Folgenden wird zu zeigen sein, inwiefern es *gerade diese Frage* ist, um die Arendts Schriften – ihre Versuche zu verstehen – kreisen.

Die sprachlichen Unterscheidungen, die sich als Denkwege durch Arendts gesamtes Werk ziehen, trennen auf, eröffnen Lücken und auf diese Weise Zugänge zum Zwischenraum des Fragens. Wenn das Politische nicht einfach in das Soziale verwandelt werden kann – *was heißt dann Politik?* Wenn das Handeln nicht einfach eine irgendwie zu unterscheidende Art des Herstellens ist – *was heißt dann Handeln?* Dem entspricht letztlich auch Mary McCarthys berühmter Satz, mit dem sie in Bezug auf Arendts Scheidung des Politischen vom Sozialen fragt: »Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befasst? Was bleibt da noch?«¹⁴ Auf diese Weise werden die bestehenden Begriffe immer wieder aufs Neue in Frage gestellt, keine Zuweisung ist je endgültig. Hier erst ist Raum für das Gute, das in einem Sprechen zwischen Menschen sich nur dann zeigen kann, wenn diese sich in der Frage begegnen, deren Antwort sie nicht bereits zu kennen glauben. Das Böse zeichnet sich durch solch bereits beantwortetes Fragen aus, es bewegt sich innerhalb von Klischees und Wiederholungen, es ist so das ewig Alte und Unveränderbare, das nichts mehr will, das nur noch geschehen lässt. So ist es niemals »Resultat

¹⁰ Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16.

¹¹ Diesen Ausspruch Karl Jaspers' stellt Arendt ihrem Totalitarismus-Buch voran: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München 1996⁵, S. 5.

¹² Martin Heidegger [1937-38]: *Grundfrage als geschichtliche Besinnung*. In: ders.: Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Band 45: Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte »Probleme der Logik«. Frankfurt a.M. 1992², S. 44.

¹³ Die einzige Ausnahme bildet ein Buch Eva von Redeckers, das sich mit Arendts Moralphilosophie befasst. (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten. Hannah Arendts Moralphilosophie*. Berlin 2013; im Folgenden zitiert als: Eva von Redecker: *Gravitation zum Guten*.)

¹⁴ Mary McCarthy [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*. In: Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 90.

des bösen Willens, der das Böse um des Bösen willen will [...], das Unheil kommt aus der Verflachung¹⁵.

Es ist diese Neufassung des Bösen, die etwas über das Heute sagen kann, die direkt in die Gegenwart hineinspricht: Die Vermassung, die Aus- und Zurichtung auf das eine Gleis des Selbstverständlichen, die dieses Böse hervorbringt, zeigt sich jetzt als Voraussetzung und Folge der Verflechtung jenes den gesamten Erdball umspannenden Wirtschaftssystems mit einer zunehmend »vernetzten« Kultur. Obwohl so viel wie nie über die Notwendigkeit eines Wachstums diskutiert wird, betrachten wir heute Produkte und Menschen weiterhin – möglicherweise so sehr wie nie zuvor – als unendlich Vergleichs- und Verbesserbare. So halten sich die Menschen nicht mehr nur durch den Kauf *besserer* Produkte für aufwertbar, sondern auch durch den Erwerb von immaterieller Weiterentwicklung, die hin zu einem *besseren* oder *höheren* *Selbst* führen soll. Die sogenannten Sozialen Medien befördern durchaus nicht Vielheit und Individualität, vielmehr werden sie im Gegenteil zu Vergleichs-Portalen oder -Fenstern, deren Ausblick auf das Immer-Gleiche geht. Sogar die geteilte Welt selbst ist nicht mehr einzigartig, sondern scheint uns heute durch eine andere – eher noch: durch tausendfach »geteilte« virtuelle Realitäten – ersetzbar.

Diese Entwicklung zeichnet sich auch in dem ab, was wir heute unter einer Meinung verstehen: die eingehetige Vervielfältigung des eigenen Standpunkts, der so wenig als möglich hinterfragt werden soll, steht er doch in dauerhaftem Konflikt mit scheinbar unvereinbaren anderen Meinungen sowie immer weiter reichendem wissenschaftlich Beweisbarem. Politische Urteilsfindung meint heute vielmehr Einordnung in Gruppierungen, als dass es im Arendt'schen Sinne bedeutete, im gemeinsamen Gespräch das Neue denkbar werden zu lassen. Es wird sich im Laufe meiner Ausführungen zeigen, dass es am Ende weniger entscheidend ist, *was* eine vereinheitlichende Gruppe anstrebt, sondern dass die Gefahr viel eher darin liegt, dass sie überhaupt *nur noch strebt*, und *nicht mehr fragt*. Denn auch darin zeigt sich die Tendenz zur Vermassung, dass unsere Zeit die Politik nur noch als ein Mittel betrachtet, der je eigenen Position zum Sieg zu verhelfen, während die Möglichkeit, sie im Sinne Arendts als einen Ort der Frage zu betrachten, die *den Anderen* Raum schafft, gänzlich in den Hintergrund tritt.

Ich werde mich diesen Fragen sowohl über Hannah Arendts als auch über Walter Benjamins Gedankenwege zu nähern suchen, da sie gemeinsam das hier Entscheidende beleuchten können: Für beide muss die Frage nach dem Guten und dem Bösen in der Sprache selbst liegen. Wenn das Böse in der Verallgemeinerung des absolut Einzelnen liegt, wie könnte dann eine Sprache sprechen, die diesem Einzelnen entspricht? Es wird sich zeigen, dass sich für beide dies Einzelne als auf die Vielen angewiesen erweist, wie auch umgekehrt Vielheit nur als aus wirklich Einzelnen bestehend denkbar ist. Die meines Erachtens wichtigste Gemeinsamkeit zeigt sich aber in einem weiteren Schritt: Das Gute ist letztlich einzig denkbar in einem Zwischen, das ich auf verschiedenen Wegen zu umkreisen versuchen werde. Das Böse liegt – so wird sich zeigen – gerade in einer Sprachlosigkeit, der ich alsdann drei Sprechweisen entgegenzustellen gedenke, die dem Bösen in diesem Sinne entgegenstehen können, die die Möglichkeit einer zwischen-

15 Hannah Arendt [1963-64]: *Denktagebuch (1950-1973), Zweiter Band*, S. 623.

menschlichen Welt eröffnen: Ich werde also in drei sprachlichen Schritten vorgehen, indem ich mich dem Denken, dem Urteilen und dem Erzählen als Erscheinungen des Guten zuwende.

Das Böse beendet das Fragen nach dem Menschen, es sagt: *Der Mensch ist, was er ist*. An dieser Stelle des Abbruchs der Frage nun setzt das Gute an, setzt es dem Ende einen Anfang entgegen, indem es nach dem *Wer* zu fragen wagt. Das Gute ist an sich schon Neuanfang, kann nur als solcher überhaupt in Erscheinung treten und ist so immer ein *Wagnis*. »Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißtt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen.«¹⁶ Jedes Sprechen, sofern es zwischen Einzelnen geschieht, setzt einen neuen Anfang, einen Anfang, der als in dieser Weise absolut neuer weder berechnet noch zielgerichtet sein kann. Das Gute spricht im Vertrauen, es spricht umwegig, verliert sich nicht auf den festgesetzten Pfaden der Selbstverständlichkeiten, es spricht an, ohne auszusprechen, es fragt vielmehr und hört; ja – in gewisser Weise könnten wir versucht sein, solches Sprechen ein *Schweigen* zu nennen.

16 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*. In: dies.: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 72. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*.)

