

Hannah Arendts Aneignungen von Nietzsches Philosophieren

Denkanstöße und Kritik

*Harald Bluhm / Grit Straßenberger**

Schlüsselwörter: Denken, Rebellion, Tradition, Macht, Agonalität, Mitleid, Metaphern, Denkstil

Abstract: Der Essay erkundet exemplarisch Spuren, Quellen und Lektüren, die Arendts Rezeption von Nietzsche kennzeichnen. Ihre frühe Nietzsche-Lektüre und die Interpretationen von Jaspers und Heidegger sind dabei wesentlich. Arendts Aneignung von Nietzsches Philosophieren im Horizont ihrer republikanischen politischen Theorie ist innovativ, aber trotz Distanz zu ihm auch problematisch. Es wird gezeigt, dass Nietzsche für eine Reihe von Themen (produktive Machtauffassung, agonale Politik-konzeption, Kritik der Mitleidstradition, Traditionsbruch) zentral war. Insgesamt stellt sich Nietzsche als sehr wichtige Anregungsquelle für Arendts Denken und ihren Denkstil heraus.

Abstract: The essay explores exemplary traces, sources and readings that characterize Arendt's reception of Nietzsche. Her early readings of Nietzsche and interpretations of Jaspers and Heidegger are essential to this. Arendt's appropriation of Nietzsche's philosophy within the horizon of her republican political theory is innovative, but also problematic despite her distance from him. It is shown that Nietzsche was central to a number of themes (productive conception of power, agonal political conception, criticism of the compassion tradition, break with tradition). Overall, Nietzsche proves to be a very important source of inspiration for Arendt's thinking and her style of thought.

* Harald Bluhm, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kontakt: harald.bluhm@politik.uni-halle.de
Grit Straßenberger, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Kontakt: strassenberger@uni-bonn.de

1. Exordium

Die von Dana Villa (2008) vor einiger Zeit aufgeworfene Frage „How Nietzschean was Arendt?“ wollen wir wieder aufnehmen und in anderer Form als bisher verfolgen. Uns interessiert, wie Arendt Nietzsche liest, nutzt, adaptiert und umdeutet – und von wem sie in ihrer politiktheoretischen Lektüre beeinflusst wurde. Das heißt, wir wenden uns den von Arendt genutzten Quellen zu, den mal mehr, mal weniger deutlichen Spuren in ihren Texten und den von Nietzsche inspirierten Denkmotiven Arendts. Wir wollen damit eine Diskussion zur generellen Bedeutung von Nietzsche für Arendt anstoßen. Im deutschsprachigen Raum ist dies ohnehin eine Leerstelle, zu den Quellen, Motiven und Folgen ihrer Nietzsche-Aneignung gibt es hier kaum etwas. Aber auch in der anglophonen Diskussion ist dieses Thema seit langem nicht mehr substantiell bearbeitet worden. Zwar hat Villa bereits 1992 die verwickelte Frage von Arendts Nietzscheanismus auf den Spuren von Sheldon Wolin ernstgenommen und in bestimmtem Sinne positiv beantwortet, was Bonnie Honig (1993) zu deutlicher Kritik veranlasste. Aber nach 2009 finden sich nur vereinzelte Publikationen, unter anderem von Seyla Benhabib, die resümiert, dass Nietzsche für den Kern von Arendts politischer Theorie kaum von Belang ist.¹ Hinzu kommt, dass die bisherigen Einschätzungen in der amerikanischen Literatur eher pauschal ausfallen und etwas länger zurückliegen. Seit Villas Zwischenresümee von 2008 hat sich in der Sache also nicht viel getan, wenn man von seiner leicht variierten Bewertung in der zweiten Auflage des *Arendt-Handbuchs* (Villa 2022) absieht.

Vor dem Hintergrund dieser Rezeptionslücke präsentieren wir im Folgenden einige Beiträge unseres Bonner Workshops vom 7. und 8. November 2024. Das Ziel ist es, kaleidoskopartig zu skizzieren, was sich finden lässt, wenn man auf die Suche nach ersten Lektüreeindrücken von Arendt geht, ihre Schriften nach Nietzsche-Spuren durchforstet und direkte wie indirekte thematische Aneignungen verfolgt. Ohne Vollständigkeit anzustreben, möchten wir so die Relevanz von Nietzsche für Arendts Denkweise aufzeigen und zugleich in die Thematik der folgenden Beiträge einführen.

2. Erste Prägungen, Haltung zu Nietzsche und Spuren in den Werken

Bekanntlich kam in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts kaum ein aufgeschlossener und geistig interessierter Kopf in Deutschland an Nietzsche vorbei. Es gibt nur wenige Indizien, dass dies auch für die junge Hannah Arendt gilt. Hinweisen von Thomas Meyer (2023: 55) folgend las bereits Arendts Vater Nietzsche und seine Werke standen in der Haus-Bibliothek. Mehr noch: Die intellektuell frühreife Arendt teilt im Alter von 15 Jahren dem späteren Altphilologen und Philosophen Felix Grayeff (vgl. Meyer 2023: 346)

1 Vgl. <https://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/5-13/> und Benhabib 2018.

mit,² sie könne nicht mit ihm befreundet sein, da er Nietzsche nicht gelesen habe. Diese bildungselitär anmutende Freundesauswahl lässt sich mit einem Satz von Lou Andreas-Salomé erhellen, wonach Nietzsche mit „intimer Gewalt“ von Persönlichkeit zu Persönlichkeit sprach (Andreas-Salomé 2019 [1894], 17) und auch Arendt in seinen Bann schlug.

Im Studium und in der Promotionszeit kam Arendt erneut mit Nietzsche in Berührung, war er doch mehrfach Gegenstand bei Martin Heidegger und Karl Jaspers, ihren beiden Mentoren. Die 1936 von Heidegger gehaltene Nietzsche-Vorlesung, kannte sie zunächst teilweise durch eine Mitschrift. Jahre bevor Heidegger sein Nietzsche-Buch veröffentlicht, schreibt Arendt an Mary McCarthy: „Unter den modernen Philosophen ist Heidegger der interessanteste, denke ich, weil er versucht, Nietzsche in all seinen Konsequenzen zu durchdenken, während er gleichzeitig die ganze Tradition der Philosophie im Kopf hat und lebendig hält“ (Arendt/McCarthy 1995: 76). Im Mai 1961 wiederholt Arendt dieses Lob gegenüber ihrem Ehemann Heinrich Blücher, nachdem sie 1960 ein Vorabexemplar des aus den Vorlesungen entstandenen Buches bekam. Sie wundert sich zwar zunächst, warum Heidegger die Vorlesungen aus den dreißiger und vierziger Jahren veröffentlicht, hält es jedoch rasch für ein „wichtiges und sehr schönes Buch“, das genau anzeige, „wohin er eigentlich wollte, und [...] in gewissem Sinne erheblich ergiebiger [ist] als die späteren Sachen“ (Arendt/Blücher 1996: 546). Arendt schreibt die kreativen Impulse Nietzsches zu, findet aber Heideggers Zuende-Denken von Nietzsche sehr überzeugend und setzt sich rasch für eine amerikanische Ausgabe seines Nietzsche-Buches ein. Gegenüber Jaspers, der zu diesem Zeitpunkt den nach 1950 nur kurz wieder aufgenommenen Kontakt zu Heidegger nahezu abgebrochen hatte, hält Arendt ihre Wertschätzung zurück, wie sie wiederum Blücher anvertraut: „Ich werde Wolff dringend empfehlen, das Buch zu bringen, habe aber Jaspers nichts davon gesagt. Sicher ist sicher“ (ebd.: 546).

Jaspers' *Nietzsche* von 1935 hat Arendt erst 1946, mit der zweiten Auflage, die sie zugesandt bekam, zur Kenntnis genommen. Sie lobt ihn ebenfalls und hält später Seminare auf der Grundlage seiner Darstellung (vgl. Arendt/Jaspers 1993: 69, 658, 663). Drei Punkte interessieren hier besonders. Zunächst folgt Arendt Jaspers' Sicht, dass „Nietzsche [...] nicht Philosoph [war] wie Philosophen sonst, sondern etwas grundsätzlich anderes: ein Ereignis“ (Jaspers 2020a: 328; ähnlich 2020b: 479). Sodann betont sie Jaspers' Akzent auf den Prozess des Philosophierens, der ja schon im 1935er Titel *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* ausgestellt wird. Es geht Nietzsche, Jaspers' und Arendts Lesart zufolge, nicht um ein System, sondern um bohrendes Fragen, um eine „Versuchsphilosophie“ (Jaspers 2020b: 478). Schließlich übernimmt Arendt auch Jaspers' Verortung von Nietzsche im Kontext des 19. Jahrhunderts, der jedoch erst im 20. Jahrhundert zu voller Wirksamkeit gelangt (vgl. Jaspers 2020b: 479, Arendt 1994b: 35 f.).

2 Zu Grayeff vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Felix_Grayeff (1906–1981). Die Quelle findet sich in seiner Autobiographie „Migrant Scholar“; <https://freidok.uni-freiburg.de/data/1037>, 15.05.25 (hier: S. 15). Der Brief von 1921, in dem ihm Arendt dies mitteilte, ging verloren. 1925 wird die Freundschaft erneuert und Arendt und Grayeff lesen zusammen Griechisch in Heidelberg (ebd.: 23). Den Hinweis auf Grayeff verdanken wir Thomas Meyer.

Arendts intensive Lektüren von Heideggers und Jaspers' Nietzsche-Deutungen fließen in verschiedene Seminare und Vorlesungen ein, in denen sie das Anregungspotential von Nietzsche für ein politisches Denken nach dem Traditionsbruch ausschöpfen will.³ In der 1965er Vorlesung an der New School for Social Research über „Some Questions of Moral Philosophy“ bezeichnet sie – ähnlich wie Jaspers – Nietzsche als Rebellen, der sich als Letzter nach Karl Marx und Søren Kierkegaard gegen die philosophische Tradition auflehnte und zu ihrem ‚Totengräber‘ wurde. Für Arendt war Nietzsche derjenige, der den Bankrott der abendländischen Moralphilosophie klar erkannte, und zwar vor ihrem Kollaps in der totalen Herrschaft, der aber auf seiner Suche nach „neuen Werten“ scheiterte: Denn die „einzige Norm, die Nietzsche anzubieten hatte, war das Leben selbst“ (Arendt 2013: 11). Das war für Arendt zwar zu wenig, um eine politisch anschlussfähige Alternative zu bieten, aber sie sah in Nietzsche den letzten Philosophen, der sich trotz manifester Vorbehalte gegen die abendländische Tradition noch einmal für die von Sokrates begründete Idee einsetzte, dass das Denken darin besteht, zu „prüfen und [zu] befragen“, weshalb es mit dem „Zerschmettern von Götzen“ notwendigerweise einhergehe (ebd.: 89). Sein experimentelles Philosophieren zeigt für Arendt gravierende Probleme auf und geißelt Phänomene des Niedergangs. Für den an der Schwelle zur modernen Massengesellschaft, sich verlierenden, sich selbst entfremdeten Menschen boten seine dionysische Philosophie und auch sein *Zarathustra* kaum Hoffnung, sondern vielmehr tiefe Blicke in den Abgrund (vgl. Jaspers 2020b: 480).

Arendt verabschiedet die Zuhörer ihrer 1965er Vorlesung an der New School mit dem nachdrücklichen Rat, sich über die Gesellschaft, in die sie sich begeben, Gedanken zu machen:

„Ich versuchte zu zeigen, daß unsere Entscheidungen über Recht und Unrecht von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, abhängen werden. [...] Diese Gesellschaft wird durch Denken in Beispielen ausgewählt, in Beispielen von toten oder lebenden wirklichen oder fiktiven Personen und in Beispielen von vergangenen oder gegenwärtigen Ereignissen.“ (Arendt 2013: 149)

Zu dieser Gesellschaft, die Arendt ihren Studenten anempfahl, gehört zweifelsohne Nietzsche. Es verwundert nicht, dass diese Wertschätzung auch im Nachlass und in den Briefwechseln vielfach sichtbar wird. Vor allem bei ihrer Suche nach einer genuin politischen Theorie wird Nietzsche zum Wegweiser für die „zwischen allen Stühlen“ sitzende Arendt, die am 19.10.1952 an Kurt Blumenfeld schreibt: „[Ich] lese Philosophie von Plato bis Nietzsche, um herauszufinden, warum das Abendland eigentlich niemals eine ordentliche politische Philosophie gehabt hat“ (Arendt/Blumenfeld 1995: 68). Nietzsche spielt dabei mindestens in dreifacher Hinsicht eine zentrale Rolle: als Rebell und damit auch als Anreger zu einem Neubeginn, vor allem aber sind es seine Destruktion

3 Arendt nutzt Karl Schlechtas solide dreibändige Werkausgabe von Nietzsche (1954–56), freut sich über die amerikanische Nietzsche-Edition von Walter Kaufmann (*The portable Nietzsche*, 1954) und kennt dessen monographische Interpretation von 1950; vgl. <https://hac.bard.edu/amor-mundi/arendt-nietzsche-and-power-2014-12-05>, 15.05.25.

des souveränistischen Subjektbegriffes und der von ihm präferierte Perspektivismus, die Arendt übernimmt und in eine pluralistische Konzeption des Politischen transformiert.

Damit sind erste Konturen markiert, wie Arendt Nietzsche ins Spiel bringt, um mit ihm und über ihn hinaus eine neue politische Theorie zu entwerfen. Stärker wird das Bild, wenn man in einer Art Schnelldurchlauf die Schriften und Texte von Arendt hinsichtlich ihrer Nietzsche-Bezüge Revue passieren lässt. Im Register des *Denktagebuchs* finden sich 40 Verweise auf Nietzsche, die unter anderem auf den Perspektivismus (vgl. Arendt 2002: 298 f.), darauf, dass das Leben keine Essenz ist (vgl. ebd.: 302), und die Magie des Extrems (vgl. ebd.: 738) abstellen. Die *Origins of Totalitarianism* (1951 engl./1955 dt.) sprechen Nietzsche als guten Europäer an, der weder mit Antisemitismus zu tun habe, noch sei sein Wille zur Macht für den Imperialismus wesentlich. Hier grenzt sich Arendt strikt von Elisabeth Förster ab, die Nietzsche für die Nazis zurechtstutzt.⁴ In *Human Condition* (1958 engl./1960 dt.) wird das Thema fortgesetzt, aber auch Nietzsches Kritik an der utilitaristischen Weltanschauung des Homo faber ebenso stark gemacht wie seine Radikalisierung des kartesischen Zweifels – um wenigstens zwei Punkte von vielen anderen zu benennen. Schon in *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* (1957) avancierte Nietzsche mit Kierkegaard und Marx zum Rebellen, der zwar keinen Neuanfang schafft, sondern, wie die beiden anderen, trotz forcierter Kritik an der Tradition abendländischen Denkens in ihrem begrifflichen Rahmen bleibt, wobei am Ende der Tradition die Probleme des Politischen hervorbrechen (vgl. Arendt 1957: 10, 27). Das wird in *Between Past and Future* (1961/1968) unter anderem mit Kritik an Nietzsches umgekehrten Platonismus⁵, seinem seltsamen Wertbegriff, der unreflektiert im Fahrwasser des ökonomischen Wertkonzeptes bleibt, fortgesetzt. In den Vorlesungen an der New School *Some Questions of Moral Philosophy* (1965) figuriert Nietzsche neben Sokrates und Kant als dritter Gesprächspartner, der in seinem Angriff auf die überkommene Moralphilosophie – nach eigenem Bekenntnis – mit dem Hammer philosophiert und nach Arendt das „Zerschmettern von Götzen“ ohne Utopie betreibt (Arendt 2013: 89). In *Macht und Gewalt* (1970) wird nicht nur der Machtbegriff mit verdecktem Bezug auf Nietzsche neu gefasst, hier ist zudem von einer instinktiven Feindseligkeit der Schwachen gegen die Stärkeren die Rede, was Lesarten von Arendt als Anti-Demokratin befördert hat, wie in einigen der folgenden Beiträge deutlich gemacht wird. Im unvollendeten Werk *Vom Leben des Geistes* schließlich gibt es recht komplexe Auseinandersetzungen mit Nietzsches „Willen zur Macht“, die seine auf der Kritik am souveränistischen Subjekt gründende Feindseligkeit gegen die Theorie des freien Willens ebenso betreffen wie die „Neuzeit als Schule des Argwohns“ und die problematische Gleichsetzung des Willens mit dem Lebenstrieb.

Auch im philosophischen Dauergespräch mit Heinrich Blücher ist Nietzsche mehrfach Thema. Im Brief vom 23. Mai 1952 an Hannah Arendt pointiert ihr Ehemann eine Lehrerfahrung in New York:

4 Grundlegend dazu ist Sieg 2019.

5 Zu Arendts Plato vgl. Bluhm 2016.

„Der Schluß des Existenzkurses aber, [...], der erste Entwurf absolut unabhängigen und freien Denkens des Menschen, da sind sie [die Studenten] in Schrecken geraten. Wie glücklich war Nietzsche, dass er seine Zuhörer nicht zu sehen brauchte, dies scheint mir der eigentliche Lohn für die Mühen des Schreibenden zu sein. Ich habe ihnen [den Studenten, HB/GS] den freien Menschen vorgestellt [...], und sie sind davor zurückgeschreckt wie vor dem Übermenschen und haben deutlich gezeigt, wie sehr sie lieber der letzte Mensch sein wollen als dieser freie Mensch.“ (Arendt/Blücher 1996: 271)

Ähnlich spricht Arendt mit Bezug auf Nietzsche davon, dass man über die Zukunft des Menschen und den Begriff des guten Europäers „mal richtig reden“ sollte (ebd.: 47). – Wenn man größere Zeiträume in den Blick nimmt, hält Arendt, trotz zunehmender Kritik an Nietzsche, stets an dem inspirierenden Aphoristiker fest und spricht durchaus mit Distanz, aber eben auch Wertschätzung von „[j]enen Übertreibungen, die wir am klarsten und bösesten in Nietzsche haben. Der auch deswegen nicht ein kleinerer Philosoph wird, weil er uns fraglos auf die Nerven geht“ (Arendt/Sternberger 2019: 153).

3. Politiktheoretische Aneignungen

Wieweit sich Arendt von tradierten Rezeptionsmustern absetzt, wird in der Korrespondenz mit ihrem Studienfreund aus Heidelberger Tagen, dem aus ihrer Sicht etwas zu „konservativen“ Dolf Sternberger, deutlich. Dessen Bemerkung, er „stecke über die Ohren im Machiavelli“ und wisse nicht, „wer schlimmer ist: Machiavelli oder Augustin“ (Arendt/Sternberger 2019: 348), kontert Arendt: „Was Machiavelli anlangt, so hatte ich immer eine Neigung, mich in ihn zu verlieben. Auch bin ich in der Tat der Meinung, dass es sehr fraglich ist, ob es gute Menschen gibt, aber gar nicht fraglich, dass es schlechte gibt“ (ebd.: 350). Ihre Einschätzung zu Sternbergers Buch *Machiavellis „Principe“ und der Begriff des Politischen* (1974) fällt kritisch aus:

„Du schiebst ihm viel in die Schuhe – wie natürlich auch andere – was nicht ihm, sondern der Staatsraison geschuldet ist, von der er noch keine Ahnung hatte. Er war kein Teufel, nur von einer erstaunlichen Vorurteilslosigkeit; vielleicht ein Vorläufer Robespierres, sicherlich Harringtons, vielleicht einige Positionen Nietzsches antizipierend, der auch kein Teufel war.“ (ebd.: 378 f.)

Dass Nietzsche ein Schwellen-Denker war, der angesichts einer wachsenden Selbstentfremdung des Menschen in der Moderne das Scheitern der abendländischen Philosophie diagnostizierte, hatte Arendt bereits bei Jaspers gelernt. Sie geht jedoch weit über ihren Mentor hinaus, wenn sie den Propheten eines neuen Zeitalters geistiger und politischer Heimatlosigkeit für ihre republikanische, Freiheit, Macht, Pluralität und Konflikt verschwisternde Handlungstheorie nutzt. Diese stellt zwar vor allem auf eine unorthodoxe Vermittlung von Aristoteles' Balancedenken mit Machiavellis Theorie des begrenzten Konflikts ab, bezieht aber auch Überlegungen von Nietzsche ein. Drei politiktheoretische Nietzsche-Aneignungen sollen knapp aufgezeigt werden: Arendts agonales Politik- und

Öffentlichkeitsverständnis, ihr auf die Macht des Versprechens setzendes Handlungskonzept und ihr narrativer Ansatz von politischer Theorie.

Dass Arendt eine von Nietzsche inspirierte agonale Konzeption von Politik entwickelt, haben bereits Villa (1992; 2008) und in kritischer Abgrenzung sowohl Bonnie Honig (1993) als auch Oliver Machart (2005) aufgezeigt. Ungeachtet ihrer widerstreitenden Arendt-Nietzsche-Deutungen attestieren alle drei Arendt einen individualistisch-aristokratischen Zug, den sie mit Nietzsche teilt. Etwas polemisch formuliert, schätzt Arendt Nietzsches Vorliebe für die Taten großer Männer, die sich selbstbewusst und entscheidungsfreudig aus der „nivellierten Masse“ hervortun und den Mut haben, sich als herausragende Einzelne in der Öffentlichkeit mit ihren politischen Initiativen zu präsentieren. Allerdings ist diese Gemeinsamkeit mit deutlichen Abgrenzungen verbunden. So macht Arendt sich Nietzsches homerische Auffassung individueller Vorbildhaftigkeit und Auszeichnung zu eigen, verbindet diese agonal-expressive Dimension politischen Handelns, die das exzeptionelle Führungshandeln politischer Persönlichkeiten normativ betont (Arendt 1992: 180 ff.; 1993: 101 ff.), aber mit der kommunikativ-assoziativen Dimension politischen Handelns in einer egalitär und plural verfassten Konzeption politischer Öffentlichkeit.⁶ Das kardinale Kennzeichen dieses agonalen Politik- und Öffentlichkeitskonzepts ist Multiperspektivität und die daraus entstehende, mit Neuerungen wie mit der Möglichkeit eines radikalen Neubeginns verbundene Konflikthaftigkeit des Politischen. Nietzsches Perspektivismus wird hier zwar aufgenommen, aber zugleich egalisiert, radikal pluralisiert und zu einer Konzeption agonaler Demokratie geführt, die Arendt eine eigene Galerie von Klassikern des Republikanismus zu schaffen erlaubt.

Zu Arendts republikanischer Politiktheorie gehört ein produktives Machtverständnis, das ebenfalls von Nietzsche herrührt (vgl. Meyer 2016: 141–146). Sie teilt zwar weder die bei ihm damit verbundene Gewalttätigkeit noch seine gleichermaßen kritische wie affirmative, da nicht in Frage gestellte, Gleichsetzung von Politik/Staat mit Verwaltung (Arendt 1994b: 26; 1994d: 369), schreibt ihm aber explizit die Entdeckung der „Macht des Versprechens“ zu. Politische Macht besitzt wie das Handeln, aus dem sie entsteht, für Arendt nicht nur das kreative Potenzial des Neubeginns, wie ihr emphatisches Freiheitsverständnis einseitig betonend häufig behauptet wird, sondern eben auch eine aporetische Struktur. Angesichts der „Aporien des Handelns“ (Arendt 1992: 185) – Maßlosigkeit, Nicht-Berechenbarkeit und Flüchtigkeit – setzt die Republikanerin auf die „bindende Kraft gegenseitiger Versprechen“ (ebd.: 240). In dieser performativen Wendung wird das Versprechen zum ausgezeichneten kommunikativen Modus im Umgang mit der für die Pluralität des Politischen konstitutiven Differenz- und Konflikt-Erfahrung. Dass Menschen dazu befähigt sind, verbindliche Versprechen zu geben und zu halten, sieht Arendt am Beispiel der Amerikanischen Verfassungsgebung exemplarisch ins Werk gesetzt, aber Nietzsche wird für sie derjenige, der als einziger, wie sie betont, „den Menschen als ‚ein Tier‘ definiert hat, ‚das versprechen darf‘“ – und der dieses

6 Zu den vielfältigen Dimensionen von Arendts Öffentlichkeitskonzept vgl. Straßenberger 2015: 96 ff.

„Versprechenkönnen und -dürfen“ in *Zur Genealogie der Moral* mit „Verantwortlichkeit“ identifiziert hat“ (ebd.: 241). Arendt nimmt hier auch Nietzsches Kritik am philosophisch-abstrakten Begriff vom Menschen als „animal rationale“ auf, lehnt aber seine „im Menschen tätige Willensmacht“ (Arendt 1994b: 46) ab. Ihr kreativistisches Machtkonzept begreift die Menschen im Plural als performative Wesen, die alles, „womit sie in Berührung kommen, [...] unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandel[n]“ (Arendt 1992: 16). Danach sind Menschen zwar in ein „Bezugsgewebe“ eingebunden, das „allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus[geht]“, aber zugleich „Neuankömmlinge“, die durch Sprechen und Handeln in das Bezugsgewebe neue „Fäden [...] in ein bereits vorgewebtes Muster“ schlagen und darüber „das Gewebe“ auf „einmalige“ und nicht berechenbare Weise verändern (ebd.: 174).

Mit der für ihren Republikanismus zentralen Metapher vom „Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten“ schließt Arendt an Nietzsches narrativen Modus des Philosophierens an. Sie sieht in seiner alternative Denkwelten erschließenden Verwendung poetischer Bilder und Metaphern eine Erweiterung des Politischen um die ästhetisch-dichterische Dimension. Jedoch geht sie erneut über Nietzsche hinaus, insofern sie politischer Theorie die Aufgabe zuweist, einen narrativen Erfahrungsraum zu stiften, auf den sich Handelnde beziehen können, wenn sie für ihre politischen Initiativen nach attraktiven Vorbildern suchen. Dafür aktualisiert Arendt die bei Homer anhebende und bis in die Moderne fortlebende Tradition sinnstiftenden Erzählens. In ihrem Porträt über die Schriftstellerin Isak Dinesen schreibt sie:

„Das Geschichtenerzählen enthält den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen; es führt zu Übereinstimmung und Versöhnung mit den Dingen, wie sie wirklich sind, und vielleicht können wir ihm sogar zutrauen, implizit jenes letzte Wort zu enthalten, das wir vom Tag des Jüngsten Gerichts erwarten.“ (Arendt 1989: 125)

Und im Aufsatz „Natur und Geschichte“ heißt es über das performative Potential der Homerischen Epen:

„[D]er Augenblick, da Odysseus dem Bericht seines eigenen Lebens lauscht, [ist] maßgeblich für Dichtung wie Geschichte. Hier trug sich zum ersten Male die Katharsis zu, die nach Aristoteles das Wesen der Tragödie ausmacht, oder die ‚Versöhnung mit der Wirklichkeit‘, die nach Hegel das Wesen der Geschichte ist.“ (Arendt 1994c: 62)

Im Band *Vita activa* wird die Versöhnungsfunktion des Erzählens in die narrativ-performative Konzeption des Politischen integriert:

„Das ursprünglichste Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten [...]. Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind [...] die Geschichten, die er verursachte; nur diese können am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nach-erzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden.“ (Arendt 1992: 174)

Vita activa ist mithin nicht nur das Werk, in dem Arendt ihre republikanische Handlungstheorie systematisch entwickelt, sondern zugleich ein performativer Akt der Revitalisierung alter und der Stiftung neuer Sinnbezüge. Über Nietzsche hinausgehend verlässt sie die Geschichtsphilosophie (vgl. Vowinckel 2001: 125, 340) und eröffnet einen politischen Denk- und Erfahrungsraum alternativer Handlungsmöglichkeiten.

4. Verdeckte Motivadaptionen

Neben offensichtlichen Anschlüssen an Nietzsche gibt es eine Reihe mehr oder weniger verdeckter Motivadaptionen, was wir exemplarisch herausstellen wollen. So findet die hochgradige Krisen- und Verfallssemantik im Lehrmaterial von 1965 Ausdruck. Dort werden nicht, wie anderenorts, politische, soziale und kulturelle Krisen unterschieden, sondern es heißt weit über den „Tod Gottes“ hinausgehend: „2. Nietzsche affirmed Man, but the question of the 20th century is: Is perhaps Man also dead? ‚The contemporary drama of Europe, that is the death of Man‘. Man in the sense of humanism“ (Arendt 1965: 023768). Die Behauptung scheint eine typische Arendtsche Zuspitzung zu sein, aber wenn man sich dies mit Blick auf Mark Greifs (2015) Buch *The Age of the Crisis of Man. Thought an Fiction in America 1933–1973* vergegenwärtigt, dann ist Arendt Teil eines recht umfangreichen, vielfach kulturkritischen Diskurses, zu dem Literaten, Philosophen (unter anderem Leo Strauss⁷) und Publizisten gehören. Gleichwohl setzt Arendt mit dem Verweis auf die „Experience of concentration camps: This being with whom you can do as you please“⁸ dezidiert ihren politischen Punkt einer erfahrungsbezogenen politischen Theorie.

Ein weiterer kaum beachteter Aspekt ist die Mitleidsthematik. Bekanntlich betont Nietzsche in der *Genealogie der Moral* (KSA 5: 252), die Bevorzugung des Mitleids sei jüngerer Datums. Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant hätten dem Mitleid wenig Bedeutung zugemessen. Rousseau, der das Mitleid zu einer zentralen Achse der Person gemacht hat, wird von Nietzsche scharf attackiert. Blickt man von hier auf eine Passage in *Über die Revolution* (Arendt 1994a: 108 f.), dann kritisiert auch Arendt die Mitleidskonzeption von Rousseau sowie seinen Jüngern. Sie hätten aus der an direkte Interaktion gebundenen Beziehung ein abstraktes Gefühl gemacht und dies wäre die Grundlage dafür, dass die Französische Revolution ständig soziale Fragen aufgreife, statt sich – wie die amerikanische, freilich unter besseren sozialen Voraussetzungen – um eine vernünftige politische Lösung zu kümmern. Arendt geht aber sogleich über Nietzsche hinaus und stellt Solidarität als reflektiertes Verhalten, das über Face-to-face hinausreicht, dem universalisierten Mitleiden à la Rousseau entgegen. Die polemische Pointe bleibt jedoch in folgender Formulierung erhalten:

7 Auch Arendts Antipode Strauss (1959: 54) pointiert: „Nietzsche’s creative call to creativity was addressed to individuals who should revolutionize their own lives, not to society or to his nation.“ – Strauss und Arendt stimmen übrigens darin überein, dass Nietzsche keine politische Philosophie hat.

8 Arendt 1965: 023768. Wir danken Dr. David Johst für Recherchen im Arendt-Nachlass der Library of Congress.

„Die Geschichte von den Motiven, die hinter den Worten und Taten stehen: der ‚Großinquisitor‘ von Dostojewski, in dem das stumme wirkliche Mitleiden Jesu kontrastiert wird mit dem Schwall von Reden und Worten, in denen sich ein bloßes mitleidiges Bedauern kundgibt, das wohl die Not der anderen sieht und sogar versteht, sie aber nicht eigentlich teilt, von ihr nicht ergriffen wird und die Distanz zu dem Objekt immer wahr.“ (Arendt 1994a: 108)

Politik auf das Mitleid zu gründen, ist für Arendt genauso falsch wie die Politik am Maßstab der Philosophie und nicht an einem genuin politischen Maßstab zu messen (vgl. Arendt 1994a: 93–124; Arendt 2002: 140). In dieser Passage steckt ein weiteres Moment: Arendt vollzieht Nietzsches Akzentverschiebung in der Mitleidsproblematik vom Gefühl des Mitleids zur Erzeugung des Mitleids mit. Dass Nietzsche dem Mitleid abhold war, ist übrigens eine naive, aber gelegentlich immer noch anzutreffende Annahme; faktisch bekämpfte er einige seiner eignen Neigungen in Philosophie und Lebensführung vehement.⁹

Zu wenig wird auch ein anderer Strang von Arendts Nietzsche-Rezeption beachtet, der die Auffassung des Gelehrten und des Philosophen betrifft. Aus dieser strikten Differenzierung bei Nietzsche, der die schöpferischen Philosophen preist, lugt noch Schopenhauers Kritik an der berufsmäßigen Universitätsphilosophie hervor, die bloß Gelehrte hervorbringt, aber keine selbständigen Köpfe. Arendt ist durch die nietzscheanische Unterscheidung bestens auf Heideggers Variation der Thematik vorbereitet und feierte dessen Schrift *Was heißt Denken* (1954),¹⁰ in der das Denken im Unterschied zur (analytischen) Wissenschaft emphatisch als Philosophieren, als endloser Prozess des Fragens verstanden wird, was sie in ihrer Geburtstagslaudatio indirekt akzentuiert (vgl. Arendt 1989: 175–181). Zudem sieht sie ihn weiter auf Nietzsches Wegen (vgl. Arendt/Blücher 1996: 222).

In diesem Zusammenhang steht auch, dass Arendt von Nietzsche einige Metaphern mehr oder weniger direkt aufnimmt. Das betrifft das berühmte „Denken ohne Geländer“. So heißt es in *Also sprach Zarathustra*: „Oh meine Brüder, ist jetzt nicht Alles im Flusse? Sind nicht alle Geländer und Stege in's Wasser gefallen?“ (KSA 4: 252) Eine indirekte Aufnahme gibt es auch beim „Hinterfragen“, einem Term, den Nietzsche (KSA 3: 301) prägte, und der Heideggers wie Arendts Denkgestus kennzeichnet.

Generell bleibt hinsichtlich Arendts Metaphorik noch einiges zu klären, etwa, was die Ursprünge, Variationen, aber auch die Bedeutung von Metaphern in ihrem Schaffen jeweils für einen Stellenwert haben. Dazu gehört nicht zuletzt die Pointierung, dass die Wahrheit wie ein Blitz einschlägt, die Heidegger wie Arendt von Nietzsche geborgt haben.¹¹ Untersuchungen in dieser Richtung könnten über die allseits beliebten Erläuterungen zu

9 Im Falle des Mitleids spricht auch Nietzsches Bemerkung anlässlich des Todes von David Friedrich Strauss Bände, er hoffe ihm das Leben nicht schwer gemacht zu haben (Safranski 2000: 371). Sogar am Ende des *Zarathustra* wird das Mitleiden aufgerufen, aber mit der Geste des Abschieds vom „Mitleiden mit dem höheren Menschen“ (KSA 4: 408). Nietzsche kommt letztlich vom Mitleid nicht los.

10 Arendt hatte einige Stunden dieser Vorlesungen gehört (Arendt/Heidegger 1999: 137) und bekommt von Heidegger ein Widmungsexemplar (Arendt/Heidegger 1999: 141 f.) das sie durcharbeitet. Zu Nietzsche vgl. ebd.: 21 f.

11 „Die Wahrheit kann ‚rar‘, ‚jäh‘, wie ‚der Blitz‘ sein. Hier liegt die eigentliche Verbindung zwischen Nietzsche und Heidegger“ (Arendt 2002: 142). „Der Blitz der Wahrheit“ ist ein berühmter Topos aus Nietzsches *Ecce homo* (KSA 6: 373). Vgl. zudem Zarathustra als Blitz in *Also sprach Zarathustra* (KSA 4: 52).

Arendts Adaption von Walter Benjamins „Perlentauchen“ hinausführen. Festhalten lässt sich bereits: Einige als genuin arendtianisch geltende Metaphern haben andere Ursprünge.

5. Ausblick auf die Beiträge

Die Zusammenstellung der Beiträge lotet den Denkraum und die Spuren der Nietzsche-Lektüre von Arendt exemplarisch aus. Dabei spielen Jaspers und Heidegger eine wichtige Rolle. Arendt übernimmt von beiden wichtige nietzscheanische Motive, schlägt aber andere, politischere Wege der Nietzsche-Rezeption ein. Den Nietzsche von Jaspers erkundet *Reinhard Mehring*, wobei er dessen Schwächen deutlich macht und zugleich zeigt, dass Arendt an Jaspers' existenzerhellendes Nietzsche-Bild weit mehr anschließen kann als an Heideggers. Das bestätigt auch *Marcus Llanque*, der in seinem Beitrag gegen Lesarten argumentiert, die Arendt eine allzu große dialogische Nähe zu Heidegger attestieren. Für Llanque zeigt sich gerade an der Nietzsche-Rezeption, wie stark die politische Handlungstheoretikerin von dem ontologischen Erkenntnisinteresse ihres Lehrers abweicht.¹²

Die von Llanque aufgezeigte grundlegende Differenz zwischen Arendts kritisch gegen Nietzsche gewendeten politischen Weltverlustdiagnose und Heideggers apolitischen, nämlich im Selbst lokalisierter, Entfremdung bildet das Scharnier zur Moderne- und Demokratiekritik Arendts, die zumindest teilweise von Nietzsche inspiriert ist. *Hans-Peter Müller* bettet Arendt in den soziologischen Massendiskurs ein und stellt darauf ab, dass Elite und Masse korrelative Begriffe sind. Nietzsche und Arendt, die mit den Deutungen von Max Weber und Georg Simmel betrachtet werden, reihen sich ein in den zeitgenössischen Kanon einer massendemokratiekritischen Gesellschaftstheorie, die das Verschwinden von aus der Masse der Gleichen herausragender Individuen beklagt. So gelesen, behält der Massendiskurs auch in einer Gesellschaft der „Singularitäten“ Aktualität. *Dirk Jörke* geht ebenfalls im Kontext von Massekonzepten mit Arendt harsch ins Gericht und sieht sich zumindest darin, gegen die ideenpolitischen Gegner ordentlich auszuteilen, mit Arendt einig. Jörke prüft grundlegende Punkte von Arendts Haltung zur Demokratie anhand eines nicht nur egalitären, sondern emphatischen Demokratiemodells, dessen Kriterium die Stärkung von Schwächeren ist. Seiner kritischen Analyse zufolge können weder Nietzsche – was wenig überrascht – noch Arendt bestehen. Anhand von vier Parallelen werden Homologien von Nietzsche und Arendt markant herausgestellt, wobei die zeitgenössischen polemischen Kontexte, in denen Arendt Nietzsche rehabilitiert, zu Gunsten prinzipieller Einschätzungen in den Hintergrund rücken.

Dass Arendts politische Theorie elitäre Züge hat, steht mit ihrer Nietzsche-Rezeption im Zusammenhang, und sie hat sich damit neben den offensichtlichen Anschlüssen

12 Inwiefern Karl Löwths Deutungen von Nietzsche für Arendt relevant waren, verdient eine selbständige Untersuchung. Sie besaß Löwths (1964) *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought* und hat es mit vielen Anstreichungen versehen; vgl. <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/lowith-karl-from-hegel-to-nietzsche/>, 30.05.2025.

auch unter der Hand kulturkritische Motive eingehandelt. Der kenntnisreiche Arendt-Versteher *Jürgen Förster* will das so nicht stehen lassen. Er setzt einen anderen Akzent, wenn er gegen nietzscheanische Lesarten Kants Konzeptionen der Würde und Freiheit ins Zentrum von Arendts politischer Theorie stellt und von dort aus eine demokratische Lesart ihrer von Nietzsche inspirierten Kritik der konformistischen Massengesellschaft entwickelt. Dieser Lesart widerspricht der von Foucault inspirierte *Matthias Bohlender*, wenn er den gemeinsamen Denkraum von Nietzsche und Arendt ausweitend in seinem Beitrag die gegen die hegelianisch-emanzipatorische Lesart der Herr-Knecht-Dialektik gerichteten Deutungen von Arendt und Nietzsche erörtert. In ihrer Unterscheidung von Befreiung und Freiheit hält Arendt zwar eine republikanische Ordnung mit Eliten, aber ohne Herrschaft für möglich, bei Bohlender bekommt indes Nietzsche die Palme, da er die sich als Herren wählenden und von Arendt als politische Vorzeigebürger ausgezeichneten Subjekte selbst als Unterworfenen begreift und damit radikaler argumentiert als Arendt. Judith Shklar hat als eine der ersten Interpret_innen mehrfach auf nietzscheanische Einflüsse bei Arendt aufmerksam gemacht, wie *Rieke Trimcev* zeigt. Sie lenkt den Blick auf die selten ausgeleuchteten romantischen Einflüsse von Nietzsche und die monumentale Geschichtsschreibung von Arendt.

6. Conclusio

Die enorme Vertrautheit von Arendt mit Ausgaben, Texten und Themen von Nietzsche, die sich durch ihre Bücher, Manuskripte und Seminare zieht und fast über ihr ganzes Leben erstreckt, legt einige Folgerungen nahe. Arendts Aneignung von Nietzsche ist intensiver, aber auch verwickelter als oft angenommen und hat zudem einen anderen Charakter als ihre vielfachen Auseinandersetzungen mit Marx, bei dem die ideologische Wirkungsgeschichte und der realexistierende Kommunismus stets mitgedacht sind. Nietzsche war für Arendts Vorhaben einer neuen, erfahrungsbezogenen und dezidiert politischen Theorie nach dem Zivilisationsbruch sehr anregend. Die Aneignung erfolgt allerdings bereits von Beginn an im Rahmen einer eigenen republikanischen Theorie, welche die (politische) Urteilskraft ins Zentrum rückt.

Interessanterweise kommen in nahezu allen wichtigen Schriften auch eine ganze Reihe zeitdiagnostischer Punkte zur Sprache, wie die Ablehnung des Antisemitismus, die Frage des „guten Europäers“, Krisen verschiedener Art, hoffnungsvolle Anfänge und verpasste Chancen oder eben das Ende einer Tradition politischen Denkens. Der von Nietzsche inspirierte Motivmix ergibt indes kein einheitliches Bild, da es sich neben offenen auch um verdeckte und verwickelte, nicht leicht zu deutende Aneignungen handelt. Hinzu kommt, dass sich trotz Arendts kritischer Haltung zu Nietzsche vor allem in Briefen und nachgelassenen Materialien geistesaristokratisch-elitäre Einlassungen finden, die sie mit dem Kritiker demokratischer Massengesellschaften teilt.

Nietzsche erweist sich über die aufgezeigten Themen und Topoi hinaus insbesondere für Arendts Denkstil und die Zuspitzung ihrer Thesen als wichtig. Wenn Seyla Benhabib

(2018: 16) formuliert: „I will say that Nietzsche was a major chord in Arendt’s orchestra of philosophers but neither the *Konzertmeister* nor the first violinist“, ist das hinsichtlich des Denkstils, der Werkgeschichte und der Themenvielfalt zu vage, bleibt doch offen, welche Instrumente er gespielt hat. Auf die Pauke hauen konnten Arendt und Nietzsche, gerne zupften sie den Kontrabass, einmal in Schwung setzten sie gerne die Violine ein, und zwar dynamisch, fordernd, aber auch elegisch. Nietzsches Multiinstrumentalismus und die Vielfalt der musikalischen Genres entspricht dem Perspektivismus von Nietzsche wie dem dezidierten Pluralismus von Arendt. Aber mit Blick auf die Denkweise fällt aus heutiger Sicht klassisches Konzertgeschehen als Muster aus. Es bietet sich vielmehr an, auch wenn es etwas anachronistisch klingt, von *open stage* Free-Jazz auf einem Festival der besten Jazzer zu sprechen, bei dem verfllossene Melodien, Motive und Kompositionen vergangener Meister aufgegriffen, zerlegt, neu arrangiert, gekonnt verfremdet und interpretiert werden.

Literatur

- Andreas-Salomé, Lou, 2019: Friedrich Nietzsche in seinen Werken [1894], hg. von Daniel Unger, Tachingen.
- Arendt, Hannah, 1957: Tradition und Neuzeit. In: Dies., Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt (Main), 9–45.
- Arendt, Hannah 1965: Political Experience in the Twentieth Century, Cornell University, Ithaca, N.Y., lectures, Fall 1965; <https://www.loc.gov/item/mss1105600966/>, 15.05.2025.
- Arendt, Hannah, 1989: Isak Dinesen. In: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, hg. von Ursula Ludz, München, 113–130.
- Arendt, Hannah, 1989: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. In: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, 2. Auflage, München, 172–184.
- Arendt, Hannah, 1991: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.
- Arendt, Hannah, 1992: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München.
- Arendt, Hannah, 1994a: Über die Revolution, München.
- Arendt, Hannah, 1994b: Tradition und die Neuzeit. In: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von Ursula Ludz, München, 23–53.
- Arendt, Hannah, 1994c: Natur und Geschichte. In: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von Ursula Ludz, München, 54–79.
- Arendt, Hannah, 1994d: Wahrheit und Politik. In: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von Ursula Ludz, München, 327–370.
- Arendt, Hannah, 2002: Denktagebuch 1950 bis 1973. 2 Bd., hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München.
- Arendt, Hannah, 2003: Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ursula Ludz, München.
- Arendt, Hannah, 2013: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, aus dem Nachlaß hg. von Jerome Kohn, München.
- Arendt, Hannah / Blumenfeld, Kurt, 1995: „... in keinem Besitz verwurzelt“. Die Korrespondenz, hg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Hamburg.
- Arendt, Hannah / McCarthy, Mary, 1995: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1976, hg. von Carol Brightman, München.
- Arendt, Hannah / Blücher, Heinrich, 1996: Briefe 1936 – 1968, hg. von Lotte Köhler, München.
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin, 1999: Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen hg. v. Ursula Ludz, 2. Auflage, Frankfurt (Main).

- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl, 1993: Briefwechsel 1926–1969, hg. von Lotte Köhler / Hans Saner, München.
- Arendt, Hannah / Sternberger, Dolf, 2019: „Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“. Briefwechsel 1946 bis 1975, hg. von Udo Bermbach, Berlin.
- Benhabib, Seyla, 2018: Time, Action and Narrative in Nietzsche and Arendt. In: *Raisons politique* 2 (70), 15–28.
- Biskowski, Lawrence J., 1995: Politics versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger. In: *The Review of Politics* 57 (1), 59–89.
- Bluhm, Harald, 2016: Arendts Plato – unter besonderer Berücksichtigung ihres Denktagebuches. In: *Hannah Arendt Newsletter* 8 (1), 131–148; <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/348>, 15.05.2025.
- Grayeff, Felix, 2003: Migrant Scholar. An Autobiography, hg. von Eleonore Engelhardt / Albert Raffelt; <https://freidok.uni-freiburg.de/data/1037>, 15.05.2025.
- Greif, Mark, 2015: *The Age of the Crisis of Man. Thought and Fiction in America 1933–1973*, Princeton / Oxford.
- Heidegger, Martin, 1954: *Was heißt Denken?*, Tübingen.
- Heidegger, Martin, 1961: *Nietzsche*, Pfullingen.
- Honig, Bonnie, 1993: The Politics of Agonism: A Critical Response to „Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action“ by Dana R. Villa'. In: *Political Theory*, 21 (3), 528–533.
- Jaspers, Karl, 2020a: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1935]. In: Ders., *Nietzsche*, hg. von Dominic Kaegi / Andreas Urs Sommer (= GA I.18), Basel, 1–410.
- Jaspers, Karl, 2020b: Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie [1950]. In: Ders., *Nietzsche*, hg. von Dominic Kaegi / Andreas Urs Sommer, Basel, 475–485.
- Kauffmann, Walter, 1950: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton.
- Kauffmann, Walter, 1954: *The Portable Nietzsche*, New York.
- Löwith, Karl, 1964: *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, New York.
- Marchart, Oliver, 2005: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien.
- Meyer, Thomas, 2023: *Hannah Arendt. Die Biographie*, München.
- Meyer, Katrin, 2016: *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*, Basel.
- Nietzsche, Friedrich, 1988: Morgenröthe. In: *KSA* 3, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München, 9–331.
- Nietzsche, Friedrich, 1988: Zur Genealogie der Moral. In: *KSA* 5, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München, 245–412.
- Nietzsche, Friedrich, 1988: Ecce homo. In: *KSA* 6, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München, 255–374.
- Nietzsche, Friedrich, 1993: Also sprach Zarathustra. In: *KSA* 4, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, 3. Auflage, München.
- Safranski, Rüdiger, 2000: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München / Wien.
- Sieg, Ulrich, 2019: *Die Macht des Willens. Elisabeth Förster-Nietzsche und ihre Welt*, Hamburg.
- Straßenberger, Grit, 2015: *Hannah Arendt zur Einführung*, Hamburg.
- Strauss, Leo, 1959: What is Political Philosophy? In: Ders., *What is Political Philosophy and other Studies*, Illinois, 9–55.
- Villa, Dana, 1992: Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. In: *Political Theory* 20 (2), 274–308.
- Villa, Dana, 2008: How ‚Nietzschean‘ Was Arendt? In: Herman Siemens / Vasti Roodt (Hg.), *Nietzsche, Power, and Politics*, Berlin, 395–409.
- Villa, Dana, 2022: *Nietzsche. In: Arendt-Handbuch* hg. von Wolfgang Heuer / Stefanie Rosenmüller, 2. Auflage, Berlin, 272–277.
- Vowinckel, Annette, 2001: *Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*, Köln.