

LUDGER LÜTKEHAUS: *NICHTS. Abschied vom Sein. Ende der Angst.* Zürich: Haffmanns Verlag, 1999. 766 Seiten.

Es mag schon einigermaßen kurios erscheinen, wenn da einer ein Buch mit einem Umfang von fast 800 Seiten zum Thema „Nichts“ schreibt, um am Ende zu dem Fazit zu gelangen, das Nichts sei – nichts. Das habe man auch so gewusst, wird mancher geneigt sein zu urteilen, dafür hätte es eines solchen Aufwands nicht bedurft. Aber Vorsicht! Wer so sein schnelles Urteil fällt, verkennt, dass er möglicherweise selbst Opfer der von Lütkehaus diagnostizierten „Nichtsvergessenheit“ ist, die die abendländische Geistesgeschichte durchzieht. Die abendländisch-westliche Zivilisation nämlich will vom Nichts und vom Nichtsein buchstäblich nichts wissen. Ihre, mit Lütkehaus gesprochen, „Basisideologie“ identifiziert seit ihren Anfängen das Sein mit dem Guten und das Gute mit dem seienderen Sein, das Nichtsein hingegen mit dem Schlechten und das Schlechtere mit dem weniger, wenn überhaupt seiendem Sein. Die scholastische Metaphysik verdichtete das zu der „konversionsontologischen“ Formel „ens et bonum convertuntur“: Seiendes und Gutes sind konvertierbar, austauschbar, sind Wechselbegriffe und Wechselwerte. Die Schöpfergestalten dieser Zivilisation hatten, wie Lütkehaus ausführt, „nie einen Zweifel daran, daß dazusein oder hierzusein etwas höchst Wünschenswertes sei“ (S. 21). Der Mythos der geglückten Schöpfung spricht das nur allzu deutlich aus. Gleichwohl konnte die Rede von der geglückten Schöpfung nicht über die desolante Verfassung der Welt hinwegtäuschen. So musste die Schöpfungsgeschichte ergänzt werden um eine Fallgeschichte – näherhin um eine Sündenfallgeschichte –, die zur Verfinsterung des Nichts führte: von nun an wurde es als etwas prinzipiell Schlechteres als das Sein, ja gar als Inbegriff des Schlechten denunziert. Das Sein hingegen galt als das Gute: je mehr und je länger davon, um so besser. Kein Wunder also, dass ‚der Macher‘, der seinen geradezu zwanghaften Willen zum Schaffen und zum Mehrhaben und Mehrwerden immer wieder von neuem unter Beweis stellt, in dieser Zivilisation hoch im Kurs steht.

Lütkehaus' Buch nun ist in der Absicht geschrieben, die skizzierte Basisideologie der westlichen Zivilisation und die ihr zugrundeliegende Konversionsontologie einer Revision zu unterziehen. Lütkehaus nimmt dies in Angriff, indem er einige der Stimmen zu Gehör bringt, die skeptisch hinsichtlich der Identifizierung des Seins mit dem Guten und des Nichtseins mit dem Schlechten sind, die die Angelegenheit gleichsam gelassener angehen, will sagen, die das Schaffen und vielleicht gar das Sein zu gegebener Zeit lassen können. Erklärtes Ziel dieses Unterfangens ist die „Überwindung der Nichtsangst“. Da diese Überwindung jedoch einen „Abschied vom Sein“ fordert (S. 29), liegt es, wie Lütkehaus selbst anmerkt, nahe, dass ein solcher Versuch den Vorwurf des Nihilismus provoziert.

Unumwunden räumt Lütkehaus ein, dass sein Buch diesen Vorwurf verdiene, sogar im striktesten, buchstäblichsten Sinne. Seiner Ansicht nach jedoch muss es nicht darauf ankommen, den Nihilismus zu überwinden, sondern ihn zu vollenden. Und ihn vollenden, das heißt: „die ontologischen Hierarchien und Präokkupationen von Grund auf zu verabschieden, denen zufolge das Sein der Wert der Werte ist“ (S. 30). Auf diese Weise erschüttert der vollendete Nihilismus solche Ordnung des Seins und seiner Werte im Zeichen eines wortwörtlich verstandenen Nichts. Zugleich aber verzichtet er darauf, das Nichts nun seinerseits als neues „summum bonum“ zu inthronisieren.

Lütkehaus gliedert seinen Versuch, uns die Angst vor dem Nichts zu nehmen, in zwei Teile. Der erste, umfänglichere Teil (S. 63-593) geht der „Grund-Frage“ der neuzeitlichen Philosophie nach, das heißt der Frage: „Warum ist überhaupt Etwas und nicht vielmehr Nichts?“ In diesem Teil schlägt Lütkehaus den Bogen vom biblischen Schöpfungsmythos bis hin zu Zeitgenossen wie Hans Jonas und Günther Anders. Der zweite, gegenüber dem ersten weitaus kürzere Teil (S. 595-758) nimmt die bezeichnendsten Formen der Nichtsvergessenheit zum Ausgangspunkt, um dem vertracktesten aller ontologischen Probleme, das der Grund-Frage ihre Abgründigkeit gibt, nachzuspüren: eben dem Nichts.

Nicht ohne Grund hat Lütkehaus den *ersten Teil* unter die Überschrift „Die Hamlet-Frage der neuzeitlichen Philosophie“ gestellt, will er doch die Grund-Frage der Metaphysik auf ihren existentiellen Kern hin lesen: nämlich als Hamlet-Frage, das heißt als Frage nach sein oder nicht sein. Dem Shakespeareschen Hamlet gilt die Furcht dem Sein, der inständige Wunsch hingegen dem Nichtsein. Eine ähnliche Grundtendenz charakterisiert nach Lütkehaus auch Goethes *Faust* und Büchners *Dantons Tod*. Trotz aller Unterschiede im einzelnen kommen diese drei Tragödien seiner Ansicht nach darin überein, „daß sie den Glauben an ein gutes, dem Nichtsein vorzuziehendes Dasein erschüttern, in dem sich die Tradition geborgen wähnte“ (S. 86).

Betrachtet man über diese ersten Befunde hinaus nun die Auseinandersetzung mit der Grund-Frage genauer, so wird schnell ersichtlich, dass sie im Laufe ihrer Geschichte eine Zuspitzung und fortschreitende Radikalisierung erfährt. Zunächst jedoch scheint es um die Gleichsetzung des Seins und des Guten in der neuzeitlichen Philosophie nicht allzu schlecht bestellt zu sein. Leibniz etwa, der sie im Rahmen einer Theodizee erörtert, stimmt geradezu einen Lobgesang auf die beste aller möglichen Welten an und beendet den Prozess einer zusehends skeptischer werdenden Neuzeit gegen den guten alten Gott mit einem „Freispruch erster Klasse“ (S. 131): Für ihn nämlich ‚beweist‘ allein schon die pure Faktizität der Welt ihre Optimalität. Dass damit das, was zu beweisen wäre, für die Lösung ausgegeben wird, scheint Leibniz nicht sonderlich beunruhigt zu haben – zu sehr ist er vom Vorzugscharakter des Etwas gegenüber dem Nichts

überzeugt. Ähnlich liegt der Sachverhalt bei Schelling. Zwar spricht er von der „Unseligkeit alles Seyns“; doch zugleich verdrängt er die Grund-Frage mit dem Hinweis auf die fraglose Identität eines notwendigen ewigen Seins und der Behauptung, dieses sei dem ebenso notwendig nichtseienden Nichts von Grund auf überlegen.

Erst Schopenhauer erschüttert nachhaltig die Gleichsetzung des Seins und des Guten. Er, der nicht müde wird zu betonen, die Welt sei die Hölle und daher alles andere als das Werk eines guten, eines gütigen Gottes, verfolgt konsequent das Projekt einer „negative[n] Ontologie des schlechten Seins, des Seins als des Schlechten“ (S. 177). Für ihn ist diese Welt die schlechteste aller möglichen. Und die Alternative zu ihr ist nicht etwa eine bessere, sondern gar keine Welt. Nur ein Dasein ohne jegliches Leid wäre laut Schopenhauer zu rechtfertigen, nur ein solches wäre zu wollen. Da das aber nicht zu haben ist, wäre es besser, diese vom Leid übervolle Welt wäre nicht. So konzipiert seine Philosophie eine Anti-Theodizee und gibt der Grund-Frage ihre bisher radikalste Fassung. Gleichwohl vermochte sich offenbar auch Schopenhauer nicht ganz der Faszinationskraft des Seins zu entziehen. Obwohl sein Hauptwerk mit einem großgeschriebenen „Nichts“ endet, wird eben dieses Nichts gleichsam zum „Negativ“ eines „namenlosen ganz Anderen“, zu dem das buddhistische Nirwana die Wege weist (S. 220). Auf diese Weise rückt das Nichts dann unverhofft in die Position des höchsten Guts und nimmt damit die Stelle ein, die in der Konversionsontologie der Tradition Gott innehatte. So gesehen mündet Schopenhauers radikale negative Ontologie letzten Endes in eine positive Ontologie des Nichts ein. Selbst Schopenhauer also, der wie keiner bisher die Gleichsetzung von „Sein“ und „Gut“ in Frage stellte, scheint schließlich der abendländischen Nichtsvergessenheit zu erliegen.

Weiter zugespitzt wird die Grund-Frage bei Denkern wie Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer und Julius Bahnsen, Autoren also, die sich gedanklich im Dunstkreis der Philosophie Schopenhauers bewegen. Gegenüber der Schöpfung einer Welt wäre aus der Sicht Hartmanns Schöpfungsaskese das Vernünftigerere gewesen. Die Existenz der Welt wird damit zum Inbegriff des Unlogischen und Sinnwidrigen. Da sie eigentlich ein nicht sein Sollendes ist, wird das Nichts zum Selbstverständlichsten, in das die Menschheit in einer Art kollektivem Vernichtungsakt zerfließen sollte. Noch weiter in der Liquidierung der traditionellen Konversionsontologie als Schopenhauer und Hartmann geht Mainländer. Für ihn ist die Geburt der Welt gleichbedeutend mit dem Tod Gottes, ging Gott doch durch die Geburt der Welt aus der Einheit in die Vielheit über. Das allein indessen genügte diesem sterbewilligen Gott nicht. Er, der erkannt hatte, dass Nichtsein besser ist als Sein, ist erst dann vollends nicht mehr, wenn auch diese Welt nicht mehr ist. So inthronisiert Mainländer „ohne Wenn und Aber das

Nichts als den einzigen wahren neuen Gott“ (S. 261 f.). Anders hingegen schätzt Bahnsen die Sachlage ein. Er hielt die Vernichtung der Welt für genauso unmöglich wie ihre Heilung: Es gibt, so lautet seine wenig erfreuliche Botschaft, keine Hilfe, nicht einmal vom Nichts. Was bleibt dann noch? Nach Bahnsen allenfalls ein stoisches Hinnehmen, das sich über gar nichts mehr verwundert – nicht einmal mehr über das Schlechteste.

Zur entscheidenden Schlacht im „Kampf ums Sein“ kommt es, als Nietzsche auf den Plan tritt. Er setzt dem Schopenhauerschen „Todestrieb“ einen „Lebenstrieb“ entgegen, der als Wille zur Macht in allen Bereichen der Welt konkrete Gestalt annimmt. So gesehen ist Nietzsches Philosophie im Kern der Versuch einer „Biodizee“, einer Rechtfertigung des Lebens angesichts des Nihilismus. Nach Lütkehaus' Einschätzung misslingt Nietzsches dieser Versuch vor allem deshalb, weil gemäß Nietzsches ‚nihilistischem Absurdismus‘ (S. 374) das Nichts, das für die Grund-Frage ja die Alternative zum Sein war, mit dem Sein zusammenfällt, mit dem es, auch wenn es mit ihm nichts ist, unter allen Umständen weitergehen soll.

Aufs Ganze gesehen zeigt sich damit, wie Lütkehaus als Zwischenresümee festhält, dass man rücksichtsloser als die Philosophie des 19. Jahrhunderts mit der Konversionsontologie nicht hätte brechen können. Fortschritte hinsichtlich der Radikalisierung der Grund-Frage waren im 20. Jahrhundert folglich kaum noch zu erwarten. Ihm jedoch standen andere Inspirationsquellen zur Verfügung, insbesondere die, dass die Welt nun ins „Zeitalter ihrer realen Annihilierbarkeit“ eintritt (S. 383). Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf den Umgang mit der Grund-Frage. Das Spektrum ist hier weit gefächert: Fritz Mauthner etwa versucht sie mit sprachanalytischen Mitteln zu überwinden; Henri Bergson tut sie als hochgespieltes Pseudoproblem ab; Max Scheler plädiert in einer Art „salto transcendentale“ (S. 407) für den unendlichen Vorzug dessen, was ist; Heidegger glaubt sie im Rahmen seiner „Fundamentalontologie“ – so Lütkehaus' treffender Ausdruck – dadurch lösen zu können, dass er das Sein als Grund alles Seienden statuiert; in Sartres Existenzialismus entpuppt sich das Nichts als der heimliche Verbündete des Seins; in Camus' Philosophie des Absurden wird die Sinnlosigkeit gar zur „Seinsgarantie“ (S. 481); hinter Blochs „Prinzip Hoffnung“ verbirgt sich letzten Endes eine „säkularisierte Theodizee“ (S. 491); Karl Jaspers ist es allein um „Existenzerhellung“ zu tun und nicht um die Infragestellung der Existenz; Eugen Fink beantwortet die Grund-Frage mit der – so Lütkehaus – „hart am Rande der philosophischen Wagnerei“ sich bewegenden Tautologie: „Weil Welt waltet“ (S. 516); Adorno sucht einen „dritten Weg zwischen totalisierendem Nihilismus und sinn- und wertfreudigem Nihilismusverdikt“ (S. 521); Hans Jonas schließlich hält die Grund-Frage zwar für unbeantwortbar, dennoch setzt er an zu einem „Letztbegründungsversuch“, der in die Feststellung mündet,

das Sein solle deswegen einen unbedingten Vorrang vor dem Nichts haben, weil nur dem Sein Wert zugesprochen werden könne, während dem Nichts schlechterdings gar nichts, weder Wert noch Unwert, zusprechbar sei (S. 532). Ganz anders – und wieder einmal macht er seinem Namen alle Ehre – sah Günther Anders die Angelegenheit. Das ganze Sein hält er für eine einzige „Seierei“ (S. 544). Jeder Versuch, die Frage zu beantworten, warum überhaupt Seiendes ist, läuft, wie Lütkehaus die Position von Anders zusammenfaßt, darauf hinaus, „daß das Seiende im Ganzen grundlos ist. Gestützt wird es durch nichts. Fundiert ist es in nichts“ (S. 569).

Besonders diese Anderssche Sichtweise macht noch einmal deutlich, welchen Radikalisierungsprozess die Grund-Frage seit Leibniz durchlaufen hat. Vor diesem Hintergrund formuliert Lütkehaus nun die These, weit mehr als von „Seinsvergessenheit“, wie es Heideggers „seinshöriges Denken“ unterstellt, sei die abendländische Geistesgeschichte von „Nichtsvergessenheit“ bestimmt (S. 599). Damit soll nicht gesagt sein, dass es keine abendländische Denkgeschichte des Nichts gäbe, die Interesse verdiente. Aber es fällt doch auf, dass die Nichtsvergessenheit gerade auch darin symptomatisch zum Ausdruck gelangt, dass das Nichts, wenn man sich denn tatsächlich einmal auf es eingelassen hat, in der Regel entweder in positiver oder aber in negativer Gestalt begegnet. Im *zweiten Teil* seines Buchs versucht Lütkehaus zunächst eine Kritik einiger dieser positivierenden wie negativierenden Formen der Nichtsvergessenheit, um im Anschluss daran den dabei implizit leitenden Nichtsbegriff zu entfalten.

Offensichtlich hat sich jede Auseinandersetzung über das und mit dem Nichts mit dem Problem herumzuschlagen, dass man es bei ihm mit einem „Unding von Sprach- und Gedankending“ zu tun hat, das in unauflösbare Paradoxien zu führen scheint (S. 612). Das wusste man bereits in den Anfängen unserer Geistesgeschichte. Das Lehrgedicht des Parmenides etwa gibt davon beredtes Zeugnis. Aber auch Denkern wie Platon, dem Sophisten Gorgias und dem antiken Gnostiker Basilides stand das klar vor Augen. Gerade diese Schwierigkeiten sind es, die laut Lütkehaus in letzter Instanz dafür verantwortlich sind, dass man das Nichts entweder zu positivieren oder aber zu negativieren versucht hat. Positiviert wird das Nichts beispielsweise bei Schopenhauer, wenn er das „Nichts“, mit dem sein Hauptwerk schließt, in relativierender Absicht von einem absoluten Nichts (dem „nihil negativum“) abhebt und es zu einem „nihil privativum“ erklärt. Positiviert wird es auch bei Mainländer, dessen „absolutes Nichts“ unter der Hand zu einem vergöttlichten Nichts mutiert. Positivierungen des Nichts begegnen darüber hinaus, wie Lütkehaus herausarbeitet, in drei weiteren Formen (s. S. 642 ff.): erstens als *vergöttlichtes* Nichts, wie es für die Mystik charakteristisch ist, die aus Allem Nichts macht, um aus dem Nichts Alles zu gewinnen; zweitens als das *schöpferische* Nichts der dialektischen Philosophie vom Schläge

der Hegelschen, die aus dem Nichts das Vehikel des Werdens werden lässt; und drittens als „verseites“ Nichts insbesondere der Fundamentalontologie Heideggers, die das Nichts für die Lichtung des Seins in Dienst nimmt, und der Existenzialontologie Sartres, die es für die Selbstgewinnung des Für-sich-seins beansprucht. In allen diesen Formen wird das Nichts „mit höchstem Gehalt gefüllt“ und „scheinbar emphatisch bejaht“ – aber gerade dadurch, so merkt Lütkehaus kritisch an, „wird es verneint, sein schlichtes Wesen, nichts als nichts zu sein, verleugnet“ (S. 643).

Auch das negatierte Nichts ist mehrgestaltig (s. S. 682 ff.). So begegnet es einmal als *verteufeltes* Nichts, zum Beispiel im Faust-Drama. Darüber hinaus tritt es als *beraubtes* Nichts auf, beispielsweise bei Augustinus, wo das Nichts in die Rolle eines – so Lütkehaus mit einer seiner herrlichen Wendungen – ‚Kastraten des Seins‘ gedrängt wird (S. 701). Und schließlich gestaltet es sich als *leeres* Nichts. Beispiele hierfür liefern Jean Pauls Angst vor dem leeren Nichts in seiner *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*, Nietzsches Rede von der durch den „Tod Gottes“ bewirkten Leere des unendlichen Nichts, Hölderlins im *Hyperion* zum Ausdruck gebrachte Erfahrung eines totalisierten Nichts, sowie die Nachtwachen des *Bonaventura*, die, mit Lütkehaus' Worten, nichts anderes als „eine einzige Nichts-Demonstration“ sind (S. 713).

Von hierher gilt es für Lütkehaus zusammenfassend festzuhalten, dass alle Formen der Nichtsvergessenheit das verfehlen, „was sie so intensiv betrauern, berauben, verteufeln, wie auf der anderen Seite, was sie so schöpferisch bejahen, verseien, ersehnen“ (S. 726). Sie alle verkennen seiner Ansicht nach, dass das Nichts weder Verlust noch Entbehrung kennt, dass es genausowenig der Schrecken einer Leere noch das Versprechen einer Fülle ist. Sie alle verkennen, kurz gesagt, daß das Nichts – nichts ist.

Als solch „nichtsiges Nichts“ (S. 730) ist das Nichts „frei von jeder Bestimmung, bis auf die eine [...], die Negation jeder irgendwie positiven Bestimmung, und wäre es die Bestimmung eines Mangels, zu sein“ (S. 729). Mithin bezeichnet der Nichtsbegriff „eine schlechthinnige Negation [...], die nicht einmal mehr etwas Negiertes übrigläßt“ (S. 738). So gesehen ist das „nichtsige Nichts“ ontologisch völlig indifferent – und eben deswegen ist es auch *axiologisch* völlig indifferent: An ihm zerbricht die Ordnung der Werte, es ist völlig „inkommensurabel“, es ist „jenseits von Gut und Böse“ (S. 742 f.). Wenn dem aber so ist, dann ist damit zugleich gesagt, dass das Sein keinerlei Vorrang vor Nichts hat: „Denn“, so fragt Lütkehaus, „vor was sollte es einen Vorrang haben, wenn Nichts nichts ist? Welchen minderen Rang sollte Nichts haben, wenn es nichts ist? Es ‚verschlingt‘ jeden Wert, ohne selber darum etwas ‚Wertloses‘ oder auch nur etwas ‚Verschlingendes‘ zu sein“ (S. 751). Es ist einfach – nichts.

Eine solche Sicht der Dinge bleibt natürlich nicht ohne Konsequenzen für das Sein: Für es vis-à-vis dem Nichts gilt, „daß es weder Sinn hat noch Sinn ist“ (S. 752). Für den behaupteten Vorrang des Seins vor dem Nichts ist das fürwahr eine tödliche Konsequenz, die Lütkehaus hier zieht. Manchem Ontophilen, so steht zu vermuten, wird sie wohl einen gehörigen Schrecken einjagen. Für jemanden wie Hamlet hingegen, der über sein oder nicht sein grübelt, hat sie einen tröstlichen Effekt: denn nicht einmal mehr die Frage nach Sein oder Nichts, die ihn umtreibt, wird „im Nichts“ noch sein. Er kann es nun *gelassen* abwarten (S. 756 f.).

Vielleicht ist gerade dies letztere die entscheidende Einsicht, die sich aus Lütkehaus' Buch gewinnen lässt. Das auf den ersten Blick manchem möglicherweise trivial erscheinende Ergebnis, dass das Nichts nichts ist, kann durchaus eine anti-nihilophobe Wirkung entfalten: Es kann die Angst vor dem Nichts nehmen und damit die Möglichkeit eröffnen, sich in philosophische *Gelassenheit* einzuüben, in eine Gelassenheit, die zu erlangen solange nichts als eine Chimäre bleiben muss, wie man angetrieben wird von dem aus dem behaupteten Vorrang des Seins hergeleiteten obsessiven Willen nach ständigem Mehrwerden und Mehrhaben.

Darüber hinaus besticht Lütkehaus' Buch durch die enorme Fülle an Material. Gemessen daran, was das Buch an wertvollen Einsichten und Aspekten alles zu bieten hat, sind die hier mitgeteilten Befunde geradezu nichts. Zudem versteht Lütkehaus es glänzend, auch vertrackteste Probleme mittels prägnanten, oft mit launigen Wendungen durchsetzten Formulierungen zu präsentieren. Gewöhnungsbedürftig sind allenfalls manche Neologismen sowie die Inflation von „Dizeen“, von denen es im Buch nur so wimmelt: Da gibt es neben der guten alten Theodizee eine Biodizee, eine Pathodizee, eine Sympathodizee, eine Pantodizee, eine Kosmodizee und so fort. Aber das weiß Lütkehaus selbst, wie er nicht ohne Ironie vermerkt (s. S. 88). Das jedoch vermag die Verdienste dieses Buchs nicht zu schmälern, dessen größtes, um es noch einmal zu betonen, in der Aufarbeitung der abendländischen Nichtsvergessenheit besteht. Sie intendiert einen Perspektivenwechsel, der möglicherweise nicht nur bei Hamlet ein Ende der Angst bewirkt.

Friedhelm Decher, Wenden-Ottfingen