

In der Gegenwart der Anderen. Norbert Elias über Leben und Sterben in der modernen Gesellschaft¹

Małgorzata BOGACZYK-VORMAYR*

Poznań

ABSTRACT

This article addresses Norbert Elias's essay *The loneliness of the dying* (1982). In the first part the author reviews Elias's ideas on how the contemporary social structure has produced characteristic problems for dying. In our age, the phenomena and the reality of death are pushed behind the scenes of social life. The second part presents one of the most important theses in this paper, i.e. the idea of anamnestic reason. The author gives her reflection on the Eliasian concepts of communication, engagement, and balance of power. This We-I-Balance as a learning process should lead to rebalancing and redefinition of anamnestic reason / collective memory. In the third part the author briefly illustrates some similarities between Elias' category of death and two other ideas: nihilism by T. Różewicz and biopolitics by G. Agamben.

KEYWORDS

death, loneliness, *homo clausus*, We-I-Balance, anamnestic reason, nihilism, biopolitics, *conditio humana / conditio inhumana*

¹ Dieser Aufsatz ist eines der Ergebnisse meines Forschungsaufenthalts im Deutschen Literaturarchiv Marbach im Jahre 2012. Ich richte meinen herzlichen Dank an die Norbert Elias Foundation (Amsterdam) und an das Deutsche Literaturarchiv (Marbach am Neckar) für das Stipendium, welches mir die Auseinandersetzung mit dem Elias-Nachlass ermöglichte.

* Uniwersytet Adama Mickiewicza. E-mail: bogaczyk@amu.edu.pl

EINLEITUNG: FIGURATIONSSOZIOLOGIE ALS DIALOGKONZEPT

Hinlänglich bekannt sind die von zahlreichen Philosophen des 20. Jahrhunderts getroffenen Aussagen, dass kein Jahrhundert uns so stark und erschütternd gezeigt hätte, wie weit das menschliche Streben nach Macht über alles Leben in die Vernichtung der Anderen führen könne. In solchen Aussagen liegt für mich der Ausgangspunkt jener anthropologischen und ideengeschichtlichen Reflexionen über Menschenvernichtung, die von so verschiedenen Denkern wie Viktor Frankl, Karl Albert, Primo Levi, Emmanuel Lévinas oder Giorgio Agamben stammen (FRANKL 2003; LEVI 2005; ALBERT 1995; LÉVINAS 2004; AGAMBEN 1998; ELIAS 2005). Trotz der spürbaren historischen und geopolitischen Beschränkung auf die westliche Welt, beinhaltet diese Diagnose eine Wahrheit: Gerade in jenem Europa, das sich seit Jahrhunderten als ein Zentrum der wissenschaftlichen Entwicklung und der Prosperität darstellt, das in der Ratio das übergeordnete Ziel der menschlichen Handlungen sehen will, erscheint die Gewalt als eine mächtigere Größe als das beständig sich erweiternde Wissen. Norbert Elias schreibt dem „westlichen Habitus“ eine „Schock-Haltung“ in Bezug auf historische Ereignisse zu, die viel Gedächtnisarbeit und eine Auseinandersetzung mit der eigenen Scham, mit der Angst (Elias: „Schamangst“) und den sich aufdrängenden Übertragungsmechanismen verlangt. Er zeigt in seinem Werk auf, dass die Aporien der Erinnerung ein Muster innerhalb der historischen Erkenntnis bilden. Der Prozess der Zivilisation führt demnach eine Verbesserung des *habitus* herbei, durch den die Veränderungen des Individuums und der Gesellschaft in eine Homöostase gelangen. Individuum und Gesellschaft sind also Übungsorte der Auseinandersetzung mit den Aporien des Erinnerns. Elias schreibt:

Die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich weniger aufgrund von Lernprozessen, die auf Einsicht beruhen, auf vorwegnehmender Erkenntnis möglicher Folgen des gemeinsamen Handelns einer Menschengruppe; sie vollzieht sich weit mehr aufgrund von Lernprozessen im Gefolge von Fehlentscheidungen und den bitteren Erfahrungen, die sie mit sich bringen (ELIAS 1985: 82).

Mein Interesse am Werk von Norbert Elias leitet sich in dem vorliegenden Aufsatz vor allem aus zwei Zugängen ab: aus der Dialogphilosophie und aus der philosophischen Friedensforschung. Es handelt sich also darum, eine Brücke zwischen der Figurationssociologie von Elias und der philosophischen Begegnungsproblematik zu schlagen. Dass Elias die Hauptwerke der Begegnungsphilosophie (Buber, Rosenzweig, Scholem, Ebner) höchstwahrscheinlich unbekannt waren und deren metaphysische sowie teilweise religiöse Orientierung ihm intellektuell sicherlich fremd gewesen wären, soll uns nicht verwundern. Die Tatsache aber,

dass er in seinen zahlreichen Vorträgen und Texten zur Macht-, Kriegs- und Friedens-Problematik den zeitgenössischen, interdisziplinären Analysen zur Dialogphilosophie wenig Beachtung schenkte, sehe ich als einen überraschenden Nachteil innerhalb vieler seiner historisch zusammenfassenden Diagnosen. Dass es sich bei Elias nicht nur um eine zufällige Erwähnung der Dialogproblematik handelt, sondern um eine ihn dauerhaft stark beschäftigende Analyse zur Vereinsamung des gegenwärtigen Menschen, um eine fundierte soziologische Kenntnis, die genau innerhalb dieser Tradition sehr präsent ist, beweist beispielsweise folgende Aussage aus seinem Werk *Wandlungen der Wir-Ich-Balance* aus dem Jahre 1987:

Eine ganze Flucht von Schriften aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellt dem Publikum in immer neuen Versionen die im Grunde immer gleiche Figur des isolierten Menschen, in der Form des homo clausus oder des wirlosen Ichs, in seiner gewollten oder ungewollten Vereinsamung vor. Und die weite Resonanz, die solche Schriften finden, die Nachhaltigkeit ihres Erfolgs zeigt, daß das Bild des vereinzelt Menschen und das Grunderlebnis, das ihm seine Kraft gibt, keine vereinzelt Erscheinung ist (ELIAS 1987b: 266).

Die Auffassung des Individuums als ein Produkt der Postmoderne mit allen Facetten der Individualisierungs-, oder wie Elias das nennt, Anonymisierungs- und Vereinsamungsprozesse — sei es in den staatlichen, wirtschaftlichen, bürokratischen etc. Sphären oder auch im Privatleben — ist tatsächlich ein allgemein bekanntes Hauptthema der sozialpolitischen Reflexion. Aufgrund jedoch genau dieser ethisch-sozialen Reflexion, durch die Kriegserfahrung und die danach folgende Distanzierung der Humanwissenschaften von der neuzeitlichen Metaphysik entwickelte sich noch keine humanwissenschaftlich verbreitete Zustimmung für ein solches Bild des Individuums, sondern eine in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr präzente, philosophische Kritik, u.a. in Gestalt der Begegnungs- bzw. Dialogthematik. Man kann also Elias in seinem Urteil nicht ganz zustimmen. Nach der zitierten Stelle liefert er etwa auch noch eine falsche Argumentation, indem er seine Aussage mit Beispielen aus den Romanen *Der Ekel* von Jean-Paul Sartre und *Der Fremde* von Albert Camus illustriert. Es muss verwundern, dass Elias diese beiden so unterschiedlichen Projekte der Existenzphilosophie als eine Einheit betrachtet. Es ist nur allzu gut bekannt, dass der Klassiker der Dialogphilosophie, Emmanuel Lévinas, sich des Öfteren kritisch gegenüber Sartre äußerte, seine ethische Position jedoch dem Existenzialismus von Camus sehr nahe stand.

So wie Elias die Dialogphilosophie unbekannt ist, so wird in den Untersuchungen zur Dialogphilosophie, deren Autoren sich bemühen, ihre Strömung mit anderen Denkweisen zu vergleichen oder zu vereinigen (wie etwa mit der Phänomenologie oder dem Existenzialismus, mit dem Dekonstruktivismus oder der Diskursethik), auf die höchst interessantesten und relevanten Termini aus

der Soziologie von Elias nicht hingewiesen — wie z.B. „Figuration“, „Ich-Wir-Balance“, „Außenseiter“ oder „homo clausus“. Genau diese Lücken liefern den Stoff für meine hier präsentierten Gedanken.

Das „Denken in Figurationen“ wäre innerhalb meiner eigenen Reflexion ein gemeinsamer Kern all dieser Denkströmungen nach dem Zweiten Weltkrieg, welche sich mit Fragen der Machtbalance, der Biopolitik, der Außenseiterposition und der Alteritäts-Problematik beschäftigen. Die Fragestellung, in welchen Figurationen der moderne Mensch zu funktionieren habe, in welchen Figurationen sich die menschliche Geschichte, das Zusammenleben der Nationen und der Generationen entwickeln solle, ist das gemeinsame Thema von Elias und zahlreicher Vertreter der sozialpolitischen Philosophie, die unter anderem eine Antwort auf die Erfahrungen aus den beiden Weltkriegen suchen.

TEIL I: VERGÄNGLICHKEIT

Für das Thema „Leben und Sterben in der modernen Gesellschaft“ ist aus dem Opus von Elias seine kleine, späte Schrift *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* aus dem Jahre 1982 von größter Bedeutsamkeit. „Der Tod ist ein Problem der Lebenden“ (ELIAS 1982: 10), so lautet der Tenor dieses Buches, der nach Elias' Überzeugung keine Anspielung auf jene alte philosophische Lehre sei, nach der das Leben eine Vorbereitung auf den Tod ist, nach der die Kunst des Denkens der Kunst des Sterbens dient, sondern eine soziologische Aussage, eine Betrachtung eines gesellschaftlichen Phänomens, das allerdings die Menschen der westlichen Gesellschaften nicht mehr als einen ihnen zugeschriebenen Auftrag zur Auseinandersetzung ansehen wollen. „Der Anblick von Sterbenden und Toten ist nichts Alltägliches mehr“ (ELIAS 1982: 17), schreibt Elias. Es ist seine gewohnte Forschungsweise und Methode, welche man aus seinen Hauptwerken wie *Die höfische Gesellschaft* oder *Über den Prozeß der Zivilisation* gut kennt, den Verlauf einer gesellschaftlichen, von Politik und Wissenschaft beeinflussten Entwicklung einer Sitte zu betrachten: Hier stellt also Elias Vergleiche an zwischen der Kultur des Sterbens im 17. und 19. Jahrhundert und der Kultur des Sterbens in der Gegenwart. Gemäß seiner Auffassung vom Tod situiert er dieses Phänomen in der Mitte, im Zentrum des menschlichen Lebens und kritisiert so die moderne „Verdrängung“ der Sterblichkeit aus dem alltäglichen Leben, aus den alltäglichen Ritualen und Gewohnheiten der westlichen Gesellschaften.

Es scheint mir, dass Elias sich hier vor allem an den unterschiedlichen — meines Erachtens etwas einseitigen — Auffassungen von Vergänglichkeit orientiert. Die Kategorie der Vergänglichkeit ist in der europäischen Kultur vor allem literarisch präsent und wurde stets entweder durch Dramatisierung oder aber durch Ästhetisierung — wobei es in beiden Ausprägungen durchaus zu Ähnlichkeiten

kommen konnte und kann — überzeichnet. Deswegen auch zitiert Elias aus dem Gedicht *Vergänglichkeit der Schönheit* von Hoffmann von Hoffmannswaldau, weil nach seiner Interpretation dieses Barockgedichtes das typische Bild der Todesfigur hier nicht dem billigen Illustrieren und Vereinfachen, sondern der weisen Ironie dient, die eine notwendige Distanziertheit gegenüber der Unwissenheit über den Tod entwickelt:

Es wird der bleiche tod mit seiner kalten hand
Dir endlich mit der zeit umb deine brüste streichen/
Der liebliche corall der lippen wird verbleichen;
Der schulter warmer schnee wir werden kalter sand/
Der augen süsser blitz/die kräfte deiner hand/
Für welchen solches fällt/die werden zeitlich weichen/
Das haar/das itzund kann des goldes glantz erreichen/
Tilgt endlich tag und jahr als ein gemeines band.
Der wohlgesetzte fuß/die lieblichen gebärden/
Die werden theils zu staub/theils nichts und nichtig werden [...]
(Zit. aus: ELIAS 1982: 33–34)²

Diese Distanziertheit gegenüber den Schrecken des Todes, gegenüber der Vorstellung von der Größe des Unbekannten — so könnte man formulieren — ermöglicht gleichzeitig ein Engagement zugunsten des Sterbenden, zugunsten einer konkreten Person. Dieses Engagement verdeutlicht hier offenbar eine gewisse Haltung, eine Akzeptanz der Anwesenheit von Sterbenden innerhalb der Gemeinschaft der Lebenden. Die Rationalisierung des Todes beinhaltet keine Entmetaphysierung, keine kalte Betrachtung des Phänomens als solches, sondern bildet den einzigen Weg zu einer unverfälschten Empathie. Die Poetisierung des Todes provoziert hingegen in Wirklichkeit den Ausschluss der Sterbenden. Im Buch *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* begibt sich Elias leider nicht in die Tiefe einer Begriffsreflexion zur Vergäng-

² Elias hat Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau sehr geschätzt. In der „Elias-Bibliothek“, einer Sammlung seiner privaten Bücher, welche sich im Besitz des DLA Marbach befinden, fand ich ein Büchlein mit Gedichten von Hoffmann. Viele Gedichte eben zur Thematik der Vergänglichkeit wurden darin von Elias markiert. Meine Vermutung ist, dass die Lyrik von Hoffmann auch bei der Arbeit an seinem, meiner Meinung nach durchgehend philosophischen Buch *Über die Zeit* eine spürbare Rolle spielte, worauf Elias allerdings in der Zitation nicht ausdrücklich hinwies. Ich will hier eine Bemerkung am Rande machen: Die Lyrik spielte allgemein eine große Rolle in den intellektuellen Entwicklungen und Interessen von Elias. Er zitierte im Unterricht aus der Poesie viel öfter als die zeitgenössischen Soziologen. In der Marbacher Elias-Bibliothek findet man u.a. einen Gedichtband von Thomas Hardy, dessen Texte Elias auch in seinen Vorlesungen zur Kultur des Sterbens erläuterte. Zu den mehrfach in seinen Lehrveranstaltungen erwähnten Autoren gehörte auch T.S. Eliot; in Marbach befindet sich ein Exemplar von „The Waste Land“ mit Übersetzungen ins Deutsche am Rande des Textes; derlei übersetzerische Arbeiten waren für Elias eine Art von intellektueller Übung.

lichkeit, signalisiert jedoch deutlich, dass seine Auffassung eine Entmythologisierung dieser Kategorie bedeuten soll und dass ihn die Vergänglichkeit als ein biologisch-soziales Phänomen innerhalb des alltäglichen und gesellschaftlichen Erlebens interessiert. Neben der technischen Perfektion, meint Elias, neben der materiell-organisatorischen Seite des Sterbens, die den Menschen den Umgang mit dem Tod erträglich machen soll, ist die unausweichliche Gegebenheit des Todes unerträglich und wird somit verdrängt.

Elias polemisiert gegen die beiden Arten des Mythologisierens, der „Verzauerung“ des Todes: Sterben sei ein außersozialer Prozess, d.h. (1) eine Sphäre zwischen dem Hier und dem Dort im Sinne einer absoluten Transzendierung; d.h. (2) ein Geschehen am Rande des Lebens, außerhalb der Gemeinschaft der Lebenden, die sich dadurch vor der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Tod schützt. Die tiefgehende, gegenseitige Verantwortung für das Leben selbst soll nach Elias aus dem bewussten Umgang mit der eigenen Begrenztheit kommen: psychische und physische Grenzen, Abhängigkeiten, gegenseitige Verantwortung — auch gegenüber nachfolgenden Generationen — sowie die Sterblichkeit selbst. Der Mensch in seiner Kondition zwischen Distanzierung und Engagement ist ein Wesen in der Gegenwart der Anderen. In dieser Gegenwart bildet sich das Vergangene und das Zukünftige ab.

Seine Reflexion über unsere Kultur des Sterbens ist hinsichtlich mehrerer Aspekte interessant: Es ist eine Stellungnahme zum Problem der Individualisierung des alltäglichen Lebens, es ist eine Betrachtung innerhalb seiner Theorie der Zivilisationsprozesse, und — auch biographisch betrachtet — es ist eine Äußerung eines über achtzigjährigen, aus Deutschland stammenden Intellektuellen zur dunklen, nichtsozialen — mit seinen Worten — nichtmenschlichen Seite eines Phänomens, das viele seiner Zeitgenossen als Erbe der Vernichtungspolitik des Holocaust ansehen. „Die starke Tendenz unserer Tage: persönliche Unsterblichkeit“ (ELIAS 1982: 4) darf man tatsächlich im Schatten der vergangenen Vernichtungspolitik sehen: diese Tendenz zur Ich-Optimierung ist vom Trauma (oder vom Gift) des Rassendenkens und der Kollektivierung des Lebens paradoxerweise nicht befreit. Was Elias als „Vergesellschaftung“ und „Individualisierungsschub“ betrachtet — zwei Phänomene, die sich gegenwärtig wechselweise verstärken — sind zum Teil die zwei Seiten des menschlichen Umgangs mit der Vergangenheit, es sind u.a. die sozialen Folgen der Kriegserfahrung.

Die Dialektik zwischen Inklusion und Exklusion spiegelt sich in dieser Tendenz zur Verdrängung der Vergänglichkeit: der Traum von der persönlichen „Unsterblichkeit“ (Inklusion) und die Verdrängung des Todes aus der freien Sicht auf die eigene Zukunft (Exklusion). Mit den Worten von Elias:

Der langfristige Wandel des Verhaltens der Menschen zu den Sterbenden geht in diese Richtung. Der Tod ist eine der großen bio-sozialen Gefahren des Menschenlebens. Gleich anderen animalischen Aspekten wird auch der Tod als Vorgang und als Gedanke während

dieses Zivilisationsschubes in höherem Maße hinter die Kulissen des Gesellschaftslebens verlegt. Für die Sterbenden selbst bedeutet dies, daß auch sie in höherem Maße hinter die Kulissen verlagert, also isoliert werden (ELIAS 1982: 22).

Elias betont, dass die Konzentrationslager gezeigt hätten, wie es zur „Aussonderung Sterbender und Toter aus dem normalen gesellschaftlichen Leben“ (ELIAS 1982: 79) kommen kann. Er deutete auf das hygienische Töten der NS-Zeit, die organisierte Vernichtung in den Gaskammern nur an einer Stelle seines Buches und schließt mit folgenden Worten: „Das extreme Beispiel mag daran erinnern, wie fundamental die Bedeutung der Menschen für Menschen ist“ (ELIAS 1982: 99).

Ich werde hier kurz in einer eigenen Interpretation darlegen, dass der Inhalt des Buches *Über die Einsamkeit* in den Kontext einer Erinnerung an Auschwitz gestellt werden muss. Als hilfreich für eine Lektüre dieses Essays unter diesem Aspekt sehe ich eine Kategorie, die in den Texten von Elias zwar selten, aber dennoch erwähnt wird (z.B. in *Was ist Soziologie?*) — die Kategorie der anamnetischen Vernunft.

TEIL II: ANAMNESE UND BALANCE

Ich zitiere die oben angekündigte Stelle aus der Schrift *Über die Einsamkeit*:

Der Weg zu den Gaskammern [...] Kinder und Frauen, junge und alte Männer wurden hier nackt dem Tode entgegengetrieben von Menschen, die jedes Empfinden der Identität, jedes Mitempfinden abgebrochen hatten. Da überdies die hilflos in den Tod Getriebenen auch zumeist noch selbst durch Zufall zusammengewürfelt und einander unbekannt waren, war jeder von ihnen, mitten unter Menschen, in höchstem Maße einsam und allein (ELIAS 1982: 98–99).

Man könnte sicherlich über den hier verwendeten Begriff der Einsamkeit diskutieren: Er bezieht sich nicht auf die Einsamkeit als einen ontologischen Zustand aller menschlichen Wesen, auch nicht auf ein Hervorheben möglicher Daseinsmodi, sondern auf das Phänomen des Verlassenseins, in dem eben nicht die Einsamkeit, sondern die Zugehörigkeit der Menschen zueinander als ein Prinzip, als ein Gesetz der menschlichen Existenz angesehen wird.

Der moderne Umgang mit der Schwäche, mit der Tragik und dem Tod ergibt sich aus der Vernachlässigung der Anamnese. Erst eine Pflege der Erinnerungskultur ermöglicht einem einzelnen Menschen und ganzen Gesellschaften die Herausarbeitung der eigenen Position. Nach Elias ist die „Verdrängung und Verdeckung der Endlichkeit“ zu einer Eigentümlichkeit unserer Zeit geworden. Diese moderne, kalte Hygiene gegenüber Leben und Tod wird in der einschlägigen Literatur dem Einfluss der modernen Biopolitik zugeschrieben. Das heu-

tige Verständnis von Biopolitik stellt diese nicht mehr in direkten Kontext zur blanken Gewalt, sondern zu jener vorgeschobenen Ratio, auf der noch immer der Schatten der Gewalt liegt. Diese Sinnverschiebung resultiert aus der Ablehnung der anamnetischen Übungen, aus der Angst vor der Auseinandersetzung mit der technischen Perfektion der Massenvernichtung im Zweiten Weltkrieg. Man könnte hier Elias' Analyse zur Formierung der Macht über das Leben und den Tod im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts mit den Kategorien der „nackten Existenz“ (V. Frankl), der Biomacht (M. Foucault) und des „nackten Lebens“ (G. Agamben) konfrontieren. Die anamnetische Vernunft bekämpft die Verdrängung, bewahrt das Gegenwärtige und hat ihre Wurzeln im Prozesshaften, in der Veränderung, in der Vergänglichkeit — dem wahren „Zustand“ des menschlichen Daseins. Deswegen wird von Elias der prozesshafte Charakter aller menschlichen Tätigkeiten, der menschlichen Geschichte überhaupt betont. Gemäß meiner Interpretation hat dieser prozesshafte Charakter seine epistemologische Basis innerhalb der Gedächtnisstrukturen und seine ethische Grundlage innerhalb der daraus sich entwickelnden Erinnerungskultur. Dieser Prozess sei jedoch, nach Elias, nicht ohne eine gewisse Mitte, einen Orientierungspunkt innerhalb aller Prozesse gedacht. Wie gegen Ende seines Werkes *Über den Prozess der Zivilisation* deutlich zur Sprache kommt, geht es ihm stets um die Auffassung des Zivilisationsprozesses als einer Suche nach dem Gleichgewicht:

Daß der einzelne Mensch jenes optimale Gleichgewicht seiner Seele findet, das wir so oft mit großen Worten, wie 'Glück' und 'Freiheit' beschwören: ein dauerhaftes Gleichgewicht oder gar den Einklang zwischen seinen gesellschaftlichen Aufgaben, zwischen den gesamten Anforderungen seiner sozialen Existenz auf der einen Seite und seinen persönlichen Neigungen und Bedürfnissen auf der anderen (ELIAS 1982: 99).

Jeder Mensch hat ein Vermögen zu einem „Spiegeleffekt“, sagt Elias. Diese Äußerung, die für die heutigen, neurowissenschaftlich beeinflussten Sozialwissenschaften wie selbstverständlich klingt, hat meiner Meinung nach tatsächlich philosophische, und zwar phänomenologische Wurzeln — trotz aller Kritik Elias' an der Phänomenologie. Sein Begriff der Wir-Ich-Balance, der in einem Zusammenhang mit dem Ideal des Gleichgewichts steht, verbindet die ebenfalls phänomenologisch geprägte Dialogphilosophie (z.B. von Lévinas) mit der modernen Soziologie. Ein anderes Beispiel dafür bildet der Homo Clausus-Begriff: Elias umschreibt damit eine Eigenschaft und eine Lage des modernen Menschen als eines sich gegenüber den anderen (der Gesellschaft) positionierenden Individuums. Der Mensch ist ein dialogisches Wesen, das zwischen Ausgrenzung und Inklusion, zwischen Distanzierung und Engagement balanciert — und dies geschieht in seinem Innenleben ebenso wie in seiner Außenwelt. Folgende Worte aus der Schrift *Wandlungen der Wir-Ich-Balance* illustrieren diese Ähnlichkeit der Ich-Du-Problematik:

Sie können gewissermaßen aus sich heraus- und sich selbst gegenüberreten, so daß sie sich wie im Spiegel ihres Bewußtseins zu sehen vermögen. Ein Mensch ist für sich selbst zugleich ein Ich, ein Du und ein Er, Sie oder Es (ELIAS 1987b: 254).

Diese menschliche Prädisposition und diese für ein Dasein natürliche Not, sich selbst zum Objekt der Reflexion, zum Objekt der Wahrnehmung und Beschreibung zu machen, hat auf sehr ähnliche Weise der Klassiker der Dialogphilosophie, Martin Buber, beschrieben. Dabei handelt es sich nicht um eine Übertragung, eine Assoziation oder um intuitive Vergleiche von Gefühlen, Zuständen und Behauptungen — das bedeutete ein bloßes Verweilen auf einer rein solipsistischen Ebene, eine nicht reflektierte und unhinterfragte Psychologisierung. Buber war der Überzeugung, dass jeder imstande sei, die sog. Elemente des Zwischenmenschlichen kennenzulernen und zu begreifen sowie das dialogische Prinzip des menschlichen Wesens zu erfassen (man darf wohl sagen: phänomenologisch zu erfassen). Das Prinzip des Dialogs — die Fähigkeit zum Dialog, seine Notwendigkeit — ist das Ergebnis, welches Norbert Elias aus seinen Feldstudien herausliest und das ihn dazu führt, die Soziologie als „Menschenwissenschaft“ zu bezeichnen. Eine solche Auffassung von Soziologie bedeutet für Elias jedoch keineswegs eine Vereinfachung, eine optimistische Auffassung seines Arbeitsgebietes, sondern eine Umschreibung, die der Empirie folgt, der überprüfbaren menschlichen Realität, in der sich aber stets das Wiederholbare, das Wesentliche, das Prinzipielle zeigt und bestätigt.

Elias hat nicht nach der Bestätigung eines gedanklichen Konstrukts gesucht, sondern umgekehrt im soziologischen Feld diese Phänomene des menschlichen Zusammenlebens aufgespürt. Er fand allerdings den Mut, diese Phänomene der Einsamkeit, der Liebe, des Vertrauens in seinen literarischen Arbeiten zu artikulieren. Hier folgt ein Zitat aus einem Elias-Gedicht, das uns an die Prosa von Martin Buber erinnern darf:

[...]

Es mündet in mich Strom der Ströme Welt
entspringt mir neu wer hält mich All das hält

Wer ruft mich Stimmen Ich der nicht Ich bin
von fern und nah Signale sinnlos Sinn

[...]

Und Strom wird Welle Welle stromdurchtränkt
bin ich in dich seid ihr in sie versenkt

Verschlungen Dasein Menschen und Stern und Tier
wächst eins im anderen Du und Ich sind Wir (ELIAS 1987a: 79)

Diese Versenkung, von welcher das Gedicht erzählt, ist der Kern der Menschenwissenschaft nach Elias: Versenkung in einem Du nicht als Morallehre,

sondern als Ergebnis der Anamnese, als Folge des Nachdenkens über die *Conditio Humana*. Eine bedeutende Rolle spielte hier für Elias das Problem der Verbalisierung. Im Essay *Über die Einsamkeit* werden die fehlende Ehrlichkeit, das fehlende Wort, der fehlende Dialog, die allesamt aus der Verdrängung der Schwäche, der Krankheit und des Todes stammen, als ein Bestand der modernen Beziehungen dargestellt. Elias schreibt:

Die Aufgabe, das richtige Wort und die richtige Geste zu finden, fällt also, wie gesagt, auf den Einzelnen zurück. Das Bemühen, gesellschaftlich vorgegebene Rituale und Formen zu vermeiden, vergrößert die Anforderung an die persönliche Erfindungs- und Ausdruckskraft des Individuums. Dieser Aufgabe aber sind Menschen derzeit gerade im Zusammenhang mit einer Eigentümlichkeit der gegenwärtigen Zivilisationsstufe oft nicht recht gewachsen. Die Art des Zusammenlebens, die diese Zivilisationsstufe begründet, verlangt und erzeugt ein recht hohes Maß an selbsttätiger Reserve gegenüber dem Ausdruck starker spontaner Affekte und Emotionen bei den so miteinander verbundenen Menschen. Oft vermögen sie nur unter besonderem Druck die Schranke zu überwinden, die das Handeln im Zuge starker Gefühle und deren Verbalisierung verbietet (ELIAS 1982: 45).

Die „selbsttätige Reserve“, zu der ein Mensch in modernen Gesellschaften (trivial, aber doch treffend gesagt: Leistungsgesellschaften) aufgefordert wird, die „Schranke“, welche fälschlicherweise als eine anzustrebende Zivilisationsstufe (Kultur, Verhalten, Erwartungen) fungiert, entwickeln im Menschen zwei extreme Zustände: die Sucht nach der Leere oder auch nach der Fülle, welche beide im Grunde dieselbe psychische Disposition beschreiben. Einer der „Sprüche“, die Elias in der Literaturzeitschrift „Akzente“ veröffentlichte, lautet: „Er füllt die Leere durch das Leeren der Fülle“ (ELIAS 1989: 228). Diese Dialektik der Sinnlosigkeit und des Überdresses verdeutlicht die Unfähigkeit einer Reduktion auf das Wesentliche, der Bezugnahme auf einen Sinn. Die moderne Kultur des Sterbens beispielsweise, überlastet von den Möglichkeiten der Verdrängung des Sterbens, der Entlastung des häuslichen Alltags, ist eine übervolle Leere. Der Prozess des Auffüllens der Leere ist also ein Denkprozess, ein vernünftiges Reduzieren, eine Suche nach Gleichgewicht und Balance. Erst das Leeren der Fülle, die Betrachtung des Wesentlichen, eine Du-Aussage, die Verbalisierung des Erlebnisses ermöglicht eine erfüllte Existenz, d.h. eine bewusste Existenz unter anderen Menschen, welche Elias eine „sinngabende Existenz“ nannte. Wie jedes mir bekannte Buch zur Problematik des Sterbens in den zeitgenössischen Gesellschaften, endet auch diese Schrift mit der These, dass der Umgang mit dem Tod etwas über die Qualität — die soziale, ethische, intellektuelle Qualität — des Lebens aussagt und dass die Kategorie „Leben“ der eigentlich gesuchte und zu beschreibende Begriff ist. So schreibt Elias über die Einsamkeit der Lebenden, der Individuen innerhalb der Gesellschaft, über — wie er das zu nennen pflegte — „die Falle der Polarisierung“ zwischen dem Individuum und der Gesellschaft:

Der besondere Akzent, den in den neueren Zeiten die Vorstellung erhält, daß man im Sterben allein ist, entspricht dem stärkeren Akzent, den in dieser Periode das Empfinden gewinnt, daß man im Leben allein sei. Auch in dieser Hinsicht ist das Bild von dem eigenen Tode aufs engste verbunden mit dem Bild von sich selbst, von dem eigenen Leben, und zugleich auch von der Art dieses Lebens (ELIAS 1982: 90–91).

TEIL III: NIHILISMUS UND LAGER

Man könnte wohl skeptisch sagen, dass die Hauptthesen von Elias — der soziale Charakter der Menschen, unsere Gruppenbezogenheit, die steigende Zivilisation der Gesellschaften etc. — durchaus plausible Aussagen sind, geschmückt mit ein wenig ethischer Belehrung. Man würde jedoch seine Bemühungen, diese Problematik der zwischenmenschlichen Beziehungen mit Nachdruck ins Bewusstsein zu rücken, besser verstehen, wenn man sich an seiner Definition des Nihilismus und des Wachstums orientierte:

[...] der Nihilismus ist für mich eine Haltung von Menschen, die nicht erwachsen werden wollen [...] es scheint mir im Moment sehr dringend, darauf hinzuweisen, daß das Wachstumsschmerzen der Menschheit sind, daß wir eines Tages ohne imaginäre Vater- und Mutterfiguren auskommen und doch ein sinnvolles Leben für uns als Gesellschaft aufbauen müssen (ELIAS 1990: 98)³.

Die Prozesse der Befreiung und der Reifung, die Aufgaben eines Zivilisationsprozesses bilden nach Elias eine erneute Herausforderung an die europäische Bevölkerung — und dies am Ende des 20. Jahrhunderts, in dem das Bedürfnis nach „Weltverzauberung“ wiederum gestiegen ist. Eine solche Definition des Nihilismus, wonach dieser keine Anzeichen einer wahren Reflexion beinhaltet und nur eine Pose, eine Geste der Absage verkörpert, ist tatsächlich — wiederum aufgrund seiner Einfachheit — sehr treffend. Das große „Nichts“ ist eine Leere und eine Fülle, es ist nicht gleichzusetzen mit „Distanzierung“, weil es für ein „Engagement“ nicht offen wäre, es ist eine infantile Ablehnung, es hat keinen kritischen und besinnlichen Charakter. Nihilismus ist gleichzusetzen mit Verlust an Balance, mit Flucht vor der Anamnese, vor der Vernunft und der Verantwortung.

Seine Auffassung von „Wachsen“ und „Reifsein“ brachten Elias dazu, alle Tendenzen zur Uniformierung von Menschen zu kritisieren. Er beanstandete ein Menschenbild, das die stete Steigerung der wirtschaftlichen und politischen Macht über den Wert des menschlichen Lebens stellt. Ich bezeichne hier diese

³ Es gibt hier keinen Rahmen, um sich mit der Begriffsgeschichte zum Nihilismus auseinanderzusetzen. Dies ist jedoch ein höchst interessantes Thema; es wäre sicherlich von Bedeutung, innerhalb der derzeit populären Vergleichsanalysen zu Nietzsche und Elias eine neue, fundierte Reflexion zu deren Nihilismus-Auffassungen darzulegen.

Uniformierungs-Tendenzen als „Prinzip der falschen Gleichheit“ und „Prinzip des wertvollen Lebens“. Das „Prinzip der falschen Gleichheit“ verwehrt dem Menschen die Rücksicht auf die Besonderheit seiner Lebensgeschichte und seiner Lage und bildet somit keine Grundlage einer Empathie für dessen Schwäche. Das ökonomisch dominierte „Prinzip des wertvollen Lebens“ führt in die Verachtung von Krankheit und Ausgegrenztheit. Nach Elias bewirkt die Separation der humanistischen und politischen Lebenssphären eine Trennung innerhalb der konkreten Menschenrechte und verletzt so ihre Gültigkeit. Die Quelle dieser Weltsicht liegt im Nihilismus und in der vernachlässigten Reflexion über die Geschehnisse der zeitgenössischen Gewalt.

So wird man Nihilismus als eine etwas infantile Ablehnung von wesentlichen Problemen verstehen, als eine Pose und einen vereinfachenden Streit über Werte und Moral, aber nicht als eine Reflexion und oder gar als eine Lebenshaltung, die das Bewusstsein von Problemen der Gegenwart und der Verantwortung aufweist. An dieser Stelle ist es mir von Bedeutung, eine der meiner Meinung nach wichtigsten Nihilismus-Auffassungen der Nachkriegszeit zu erwähnen — diese stammt von Tadeusz Różewicz. Dem Dichter wird ein Naheverhältnis zum Nihilismus vorgeworfen: Sein Bild eines tötenden Menschen, einer Gesellschaft, die an der Massenvernichtung teilnimmt, sein Weltbild ohne jene imaginären Schutzfiguren, von denen Elias sprach, entspreche genau jener Geisteshaltung. Und Różewicz antwortet mit Zustimmung — ja, er sei allerdings kein melancholischer oder leichtsinniger Nihilist, sondern er sehe scharf das Nichts der Gegenwart, die überall präsenste Negation als ein die menschliche Welt kennzeichnender und bestimmender Modus:

Euer gegenwärtiges Nichts ist anders als das Nichts aus der Vergangenheit. Die Struktur unseres Nichts ist ein Gegensatz zur Nichtsheit. Unser Nichts existiert und ist aggressiv. Unser Nichts ist kein Widerspruch zur 'Realität'. Es ist die Realität. So ist unser Nichts. Das Nichts der Menschen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es ist ein konstruktives und affirmatives Nichts. Ein dynamisches und handelndes Nichts. Es ist dem Nihilismus ganz fremd, sich aktiv der Nichtsheit entgegenstellend. Der junge Prinz, der in die Augenhöhle eines Totenschädels blickte, schaute in ein Nichts, das mit Nichtsheit erfüllt war. *Vanitas vanitatum...* Er erblickte die Augenhöhlen des Nichts. [...] mein Nichts weist keine Gemeinsamkeit auf mit der Akedie eines Mönches, es hat nicht die Gestalt eines Totenschädels. Dieses Nichts hat die Gestalt einer Metropole, die Gestalt gegenwärtiger Zivilisation. Mein Nichts ragt nicht über das Grab und lässt die Hände fallen, sondern reißt mit mir gemeinsam jeden Tag weitere Kalenderblätter ab. Mein Nichts ist das Leben selbst. Es interessiert sich für die Lage in Nigeria, wo wöchentlich dreitausend unschuldige Wesen verhungern. Es liest Zeitungen, hört das Radio, schaut das Fernsehen an... (RÓŻEWICZ 1990: 148–149)⁴.

⁴ In eigener Übersetzung.

Beide Denker, Rózewicz und Elias, spielen keineswegs auf die demagogischen Konzepte der kollektiven Schuld, auf die dauerhafte Pflicht zur Rückzahlung und Wiedergutmachung an, sie fordern von den Mitmenschen keine Schuldgefühle, die über Generationen hinweg bestehen bleiben sollten (beide wurden deswegen kritisiert — Rózewicz von den Kommunisten, Elias von den Zionisten). Dies entspricht der Reflexion über die menschliche Natur, die meiner Auffassung nach beide Denker stark verbindet. Um das zu klären, verwende ich die Worte von Elias:

Man mißversteht das Problem, um das es hier geht, wenn man es als Problem der kollektiven Schuld hinstellt. Das Problem, auf das ich hinzuweisen suche, ist nicht ein Schuldproblem, sondern ein Tatsachenproblem (ELIAS 1985: 58).

Die Teilhabe des Einzelnen am Schicksal und am Ruf seiner oder ihrer Gruppe ist, wie schon erwähnt, eine Tatsache. Sie gehört zum Schicksal der Menschen; sie ist ein Aspekt der *Conditio humana*. Nichts ist gefährlicher als die Neigung, einer solchen Realität durch Verdeckung und Verdrängung aus dem Wege zu gehen (ELIAS 1990: 55).

Von Elias und auch von Rózewicz wird in der modernen Gesellschaft eine Rückkehr zur Infantilität, zur Leichtsinnigkeit konstatiert. Die Anthropotechniken des modernen Verhaltens: Wachstum, Effektivität, Technifizierung, die die Aufgabe haben, den Tod zu verweigern und Leben zu optimieren, dienen der Verdrängung von aktuellen und gravierenden Nöten der Gegenwart, wie Hunger und Armut, Diskriminierung und strukturelle Gewalt. Die Techniken und Tendenzen zur Selbstoptimierung stehen in enger Verbindung mit der Neigung zur Verdrängung des Vergangenen, was damit endet, dass die Vergangenheit einen immer präsenten und drohenden Schatten bildet. Elias sagte: „Die starke Tendenz, die Vergangenheit durch Verdrängung zu bewältigen, hat, wie mir scheint, zur Folge, daß man sie nicht bewältigen kann“ (ELIAS 1985: 53). Oder wie es auf sehr einfache und beeindruckende Weise in seiner Erzählung *Próba rekonstrukcji* (*Der Rekonstruktionsversuch*) Rózewicz ausdrückt: „Der Mensch lebt nicht nur vom Blick auf die Zukunft“.

In diesem letzten Teil meines Aufsatzes will ich darauf hinweisen, dass die Thematik der Einsamkeit, des Außenseitertums und letztlich der Gewalt, welche Elias wie auch alle Dialogdenker beschäftigte, in der neueren Literatur eine Fortsetzung erhält. In diesem Zusammenhang möchte ich Giorgio Agamben mit seiner These vom Lager als *Nómos* der Moderne erwähnen. So wie Rózewicz und Elias auf ihre Schriften gegenseitig nicht aufmerksam wurden, so liest man auch im *Homo sacer* von Agamben kein einziges Mal den Namen von Norbert Elias. Eben dies ist jedoch unsere Aufgabe: Durch den Überblick über sich nahe stehende Diskurse und über sich innerhalb dieser Diskurse unterscheidender Argumente oder Ergebnisse eine Linie zu ziehen und eine umfassende These abzuleiten und zu begründen.

Elias betonte in seinen Erläuterungen zur Gewalt immer wieder, dass die Brutalität alle intelligenten Lebewesen kennzeichne und nicht die Brutalität selbst es sei, die uns an den bestehenden Kriegserinnerungen wundere und für uns unerträglich sei. Der präzise Umgang mit dem Tod, also die Rationalisierung der Brutalität zeichnet die neuesten Formen des Tötens aus. Dies sei eine Gegebenheit, mit der sich die Wissenschaft und die Politik der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark konfrontieren soll. Elias sprach von einer „Gleichzeitigkeit des Aufbaus und des Abbaus“ (ELIAS 1985: 52): Aufgebaut, nach einem quasi-rationalen und realen Plan und so mit Hilfe neuester Technologien, wurde eine Großorganisation der Menschenvernichtung; abgebaut wurde das menschliche/gesellschaftliche Gewissen gegenüber den Leiden von Millionen. Dieser Aussage können wir mit einer plausiblen soziologischen Betrachtung zustimmen: Nur die Brutalität als Einzelereignis und das Mitleid einzelner Menschen zeigten sich deutlich im sog. Gewissen — im Zerfall des Gewissens oder in dessen Neubildung. In diesem Sinne schuf ein Konzentrationslager eine neue Realität, einen Raum nämlich, wo nur die Bruchstücke des Gewissens existieren. Die Potenzierung des Todes schuf so ein neues Recht: Alles, was geschieht, darf nicht mehr als Rechtsverletzung, sondern muss als Fundierung einer neuen Regel akzeptiert werden — und so werden die Grenzen des Rechts immer weiter gezogen. Agamben sagt:

Was ist Lager? Was ist das für eine juristisch-politische Struktur, die solche Ereignisse möglich macht? Das wird dazu führen, das Lager nicht als eine historische Tatsache und nicht als eine Anomalie anzusehen, die (wenngleich unter Umständen immer noch anzutreffen) der Vergangenheit angehört, sondern in gewisser Weise als verborgene Matrix, als *nómos* des politischen Raumes, in dem wir auch heute noch leben (AGAMBEN 2002: 175).

Auf diese Weise bahnt sich eine Änderung an, die man schon zur Zeit ihres Erscheinens mit guten Instrumenten beschreiben konnte: Lager nicht als Provisorium (V. Frankl), sondern als *Nómos* der Moderne (G. Agamben). Folgende Änderungen bzw. Verstärkungen sind eingetreten:

(1) Politik wird zur Biopolitik; mit den Worten von Agamben: Insofern seine Bewohner jedes politischen Status entkleidet und vollständig auf das nackte Leben reduziert worden sind, ist das Lager auch der absolute biopolitische Raum, der je in die Realität umgesetzt worden ist, in dem die Macht nur das reine Leben ohne jegliche Vermittlung vor sich hat (AGAMBEN 2002: 180).

(2) Faktum gilt als Recht (*quaestio facti* = *quaestio iuris*): Das Lager ist ein Hybrid von Recht und Faktum, in dem die beiden Glieder ununterscheidbar geworden sind (AGAMBEN 2002: 179).

(3) Norm versus Normanwendung; Ausnahme wird zur Regel:
[...] jede Geste, jeder Vorfall im Lager, vom gewöhnlichsten bis zum außerordentlichsten, setzt die Entscheidung über das nackte Leben ins Werk [...] (AGAMBEN 2002: 183).

Dies bringt Abamben zur Feststellung, dass das Lager ein Ort ist, an dem sich „der höchste Grad der *conditio inhumana* verwirklicht hat“ (AGAMBEN 2002: 175), diese *conditio inhumana* entspricht dem überall tätigen, aktiven und engagierten Nichts/Nihilismus, von dem Rózewicz und Elias schrieben.

SCHLUSSBEMERKUNG: „EINSAMKEIT DER STERBENDEN“

Es sind viele Stimmen zum Buch *Über die Einsamkeit der Sterbenden* bekannt, die zwei unterschiedliche und starke Positionen vertreten, von denen ich persönlich keine zur Gänze vertreten könnte. Es zeigt sich entweder eine Ablehnung des Buches, der zufolge Elias eine totale Entsäkularisierung des Todes vorgeworfen wird, oder eine sehr große Bewunderung dieses „antimetaphysischen Buches“. Dieses Buch ist weder atheistisch noch metaphysisch, es ist — wissenschaftlich betrachtet — sicherlich auch nicht das bedeutsamste Werk von Elias. Ich erlaube mir sogar die Bemerkung, dass dieser Essay, geschrieben im ruhigen Tone und unter der großen Disziplin einer klaren Sprache, die jedoch nicht frei von Dichtung ist, der Poesie von Elias nahe steht (wie das zum Beispiel ein Vergleich zwischen dem Schlaf und dem Tod am Ende des Buches illustriert).

Wichtig ist aber, dass genau dieser Text, geschrieben in der Ruhe eines Bielefelder Institutes, in den späten Jahren seines Lebens die Kraft eines philosophischen Axioms verkörpert: die Übereinstimmung von Praxis und Theorie. Es ist ein mit Bedacht auf die Rationalität der soziologischen Betrachtung und auf die eigene philosophische Position der Versöhnung und der Gelassenheit geschriebenes Buch. So erinnert sich Elias an die Absichten seiner gesamten Arbeit:

Was ich wirklich wollte war, den Schleier der Mythologien zu durchbrechen, der unser Gesellschaftsbild verhängt, damit die Menschen vernünftiger und besser handeln können (ELIAS 1982: 49)⁵.

Ausgangspunkt seiner menschenwissenschaftlichen Arbeit war die von ihm als unaufhebbar aufgefasste Tatsache der absoluten gegenseitigen Zugehörigkeit der Menschen. Der Mensch sei für den Menschen die erste und die letzte Instanz. „Man lässt sich fallen und man fängt sich auf“ lautet eine Zeile aus seinem berühmten Gedicht *Manchmal an Regentagen*. Die das menschliche Wesen

⁵ Man muss also Hermann Korte recht geben, der zum Essay *Über die Einsamkeit...* Folgendes sagte: „Das Buch ist eine soziogenetische und psychogenetische Untersuchung zeitgenössischer Probleme und eine Auseinandersetzung mit der eigenen Todesangst — ohne jeden metaphysischen Zungenschlag“ (KORTE 1991: 11).

charakterisierende Lebenskraft habe seine alleinigen Quellen in der Existenz des Einzelnen und in seiner Koexistenz mit den Anderen. Die Lebenskraft sei eine innere Homöostase und eine lebende Balance.

LITERATUR

- ALBERT, Karl (1995): *Philosophie im Schatten von Auschwitz*. Dettelbach: J.H. Röll.
- AGAMBEN, Giorgio (1998): *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Übers. v. Hubert Thüring. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (1985): *Humana Conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (1987a): *Los der Menschen. Gedichte / Nachdichtungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (1987b): Wandlungen der Wir-Ich-Balance. [In:] Norbert ELIAS: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 209–310.
- ELIAS, Norbert (1989): Sprüche. *Akzente. Zeitschrift für Literatur* 36, 228–229.
- ELIAS, Norbert (1990): *Über sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (2005): *Studien über die Deutschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FRANKL, Viktor (2003): *... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: dtv.
- KORTE, Hermann (1991): Norbert Elias in Breslau. Ein biographisches Fragment. *Zeitschrift für Soziologie* 20, 1, 3–11.
- LEVI, Primo (2005): *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- LÉVINAS, Emmanuel (2004): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg—München: Alber.
- RÓŻEWICZ, Tadeusz (1990): Nic, czyli wszystko. [In:] Tadeusz RÓŻEWICZ: *Proza*, B. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 148–149.