

Existenzphilosophie als Lebenshaltung: Shiina Rinzōs „Wille zur Macht“ und Ōe Kenzaburōs „Weg der Freiheit“

Simone Müller

Existentialist thought had a profound impact on the intellectual and literary fields in twentieth-century Japan, particularly in the post-war era when the influence of French – notably Sartrean – existentialism on Japanese intellectual thought became very prominent. This was largely due to the economic and structural environment which was conducive to a positive reception of existentialism. Existential philosophy is not only evident in the works of post-war writers, but sometimes also shows in certain authors' approaches to life. Some Japanese intellectuals consciously referred to existential philosophy when confronted with critical experiences in their own lives, such as dilemmas that forced them to make unavoidable personal decisions.

The aim of this paper is to show how the artistic oeuvre of certain authors bears evidence of actions that were consciously based on existentialist thought. I have selected the renowned authors Shiina Rinzō (1911–1973) and Ōe Kenzaburō (*1935) to illustrate this point in their works. Whereas Shiina leaned towards the existential philosophies of Kierkegaard and Nietzsche, Ōe shows a strong adherence to Sartrean existentialism. Taking these two post-war writers as examples, I will attempt to elucidate the relationship between existential philosophy and individual approaches to life and to demonstrate how these authors incorporated such experiences in their literary works.

1 Einleitung

In seinem Werk *Sengo Nihon tetsugaku shisō gairon* (Abriss über das philosophische Denken der japanischen Nachkriegszeit) aus dem Jahr 1999 bezeichnet Bian Chongdao (Ben Sūdō) den Existentialismus (*jitsuzon shugi*) zusammen mit dem Marxismus (*Marukusu shugi*) als die großen philosophischen Strömungen (*saidai no ryūha*) der japanischen Nachkriegszeit (Ben 1999: 137). Der Einfluss, welchen der Marxismus auf das Denken und das Leben der japanischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts ausübte, ist unumstritten und vielfach erforscht. Der Stellenwert des Existenzialismus in der japanischen Geistesgeschichte dagegen findet zwar immer wieder Erwähnung, ist jedoch bislang nur ungenügend Gegenstand einer reflexiven und umfassenden Rezeptionsforschung geworden.¹

¹ Es liegen allerdings einige Einzeluntersuchungen vor. Genannt sei ein Aufsatz von Dough Slaymaker (2002), der Sartres literarische Rezeption in Japan in die Literaturströmung der so genannten *nikutai bungaku* (körperliche Literatur) einordnet; John Whittier Treat (1987) untersucht in einem Aufsatz die Sartre-Rezeption in Ōe Kenzaburōs *Hiroshima nōto* (Hiroshima Notes). Außerdem liegt eine unveröffentlichte, im Jahr 2003 an der Universität zu Köln eingereichte Magisterarbeit von Angela Kühn vor, welche ebenfalls dem Einfluss des sartreschen Existentialismus auf die Literatur von Ōe Kenzaburō nachgeht. Auf japanischer Seite liegen meines Wissens ebenfalls nur kleinere Rezeptionsforschungen zu Sartre und Japan vor. Zu nennen ist etwa Irie (1967), Takeuchi/Suzuki (1971), Hasegawa (2001), Ishii (2006), ein Artikel von Sawada Nao (2006) über Sartre im gegenwärtigen Japan sowie zwei bisher unveröffentlichte Aufsätze desselben über den Einfluss des Existentialismus auf japanische Künstler der 60er Jahre und über die Sartre-Debatte zwischen

Viele Philosophen, die gemeinhin mit der Existenzphilosophie assoziiert werden, etwa Søren Kierkegaard (1813–1855), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Martin Heidegger (1889–1976) oder Karl Jaspers (1883–1969), fanden in Japan eine rege Diskussion. Es war jedoch insbesondere Jean-Paul Sartres (1905–1980) französischer Existentialismus, der in der Nachkriegszeit auf einen fruchtbaren Nährboden fiel und die Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit auf sich zog.

Die konjunkturellen und strukturellen Voraussetzungen in der japanischen Nachkriegszeit, die denjenigen im Nachkriegsdeutschland ähnlich sind, schufen „die Voraussetzungen für das Auftreten einer gesellschaftlichen Nachfrage nach einer Prophetie für Intellektuelle“ und boten somit einen idealen Rezeptionsboden für einen – wie das Phänomen von Pierre Bourdieu genannt wird – „Sartre-Effekt“ (Bourdieu 2001: 339) auch in Japan. Als konjunkturelle Voraussetzungen für den „Effekt“ nennt Bourdieu die existentielle Grenzerfahrung von Krieg und Okkupation mit den Begleiterscheinungen Bruch, Tragik und Angst. Strukturelle Voraussetzungen sind das Vorhandensein eines autonomen intellektuellen Feldes mit eigenen Institutionen der Reproduktion und der Legitimation. Bourdieus Definition referiert selbstverständlich auf die Situation in Frankreich. Es erweist sich jedoch, dass seine Feldtheorie (Bourdieu 1997) und die von ihm genannten konjunkturellen und strukturellen Voraussetzungen für eine positive Sartre-Rezeption weitgehend auch auf Japan anwendbar ist. Sartres Existentialismus, der somit in Japan wie in Europa den Zeitgeist traf, hatte Auswirkungen auf die japanische Philosophie, die Kunst und den Film, am markantesten war sein Einfluss jedoch im literarischen Feld. Die Werke von Schriftstellern wie Abe Kōbō (1924–1993), Shiina Rinzō (1911–1973), Noma Hiroshi (1915–1991), Hotta Yoshie (1918–1998), Ōe Kenzaburō (*1935) und selbst noch aktuellerer Schriftsteller wie Murakami Haruki (*1949) sind wesentlich von existentialistischem Gedankengut geprägt. Dieser Einfluss zeigt sich nicht nur in den Werken dieser Autoren: Bei manchen dieser Literaten übte die Existenzphilosophie eine so prägende Wirkung aus, dass sie sich als bewusste Haltung äußerte und bei grundlegenden Lebensentwürfen eine entscheidende Rolle zu spielen schien. Das folgende Zitat des marxistischen Philosophen Hans Heinz Holz über den nachhaltigen Einfluss von Sartre im Nachkriegseuropa gilt gleichermaßen für Japan:

„Selten stand ein Philosoph so im Mittelpunkt aktuellster und breitester Diskussionen, wie, zeit seines Lebens, Jean-Paul Sartre. Sein Einfluß auf die bürgerliche Philosophie und Literatur in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren, seine dominierende Rolle für die Ausbildung von Weltanschauung und Lebensauffassung im westlichen Nachkriegseuropa kann kaum überschätzt werden. [...] Durch mannigfaltige Filter der öffentlichen Meinungsbildung [...] sickerte Sartres Philosophie des Existentialismus, die zugleich eine Lebenshaltung repräsentierte, im ersten Nachkriegsjahrzehnt in das allgemeine Bewußtsein ein“ (Holz 1976: 115).

Noma Hiroshi (1915–1991) und Takeuchi Yoshirō (*1924). All diese Untersuchungen sind indes sehr facettenhaft, eine übergreifende Studie über den Existentialismus in Japan steht bisher aus.

Der „totale Intellektuelle“ Sartre fand nicht nur eine philosophische oder literarische Rezeption, er repräsentierte gleichzeitig eine existentialistische Lebenshaltung. Unter einer existentialistischen Lebensweise assoziiert man üblicherweise das Ende der vierziger Jahre entstandene Klischeebild des melancholischen, meist schwarz gekleideten jungen Studenten, der zwischen Jazzkeller, Cafe und Universität verkehrt. Hierbei handelt es sich jedoch um eine Modeerscheinung; die meisten dieser jungen Studenten waren mit den Inhalten des Existentialismus nur oberflächlich vertraut. Im Gegensatz dazu wird in den folgenden Ausführungen auf das Handlungsorientierte als Charakteristikum einer existentialistischen Lebensweise Bezug genommen, also auf die freie und authentische Entscheidungsfindung eines Individuums, das sich bewusst an den Inhalten der Existenzphilosophie orientiert.

In den folgenden Ausführungen werde ich exemplarisch zwei Schriftsteller behandeln, Shiina Rinzō und Ōe Kenzaburō, die in ihrem Leben, respektive an Schlüsselstellen ihres Lebens, bewusst eine existentialistische Lebensform wählten und diese Schlüsselstellen in ihrem literarischen Schaffen verarbeiteten. Beide waren bei wichtigen Entscheidungen plötzlich mit einem „Anderen“ konfrontiert, das als Bedrohung der eigenen Freiheit empfunden wurde, und welches sie ein Gefühl der Angst erleben ließ, das in der Folge auf eine Entscheidung drängte. Shiina Rinzō gilt in der japanischen Literaturwissenschaft gemeinhin als Prototyp des existentialistischen Schriftstellers. Eine nähere Betrachtung seiner Werke sowie seiner literarischen Vorbilder zeigen indes, dass er in seinem Schaffen nicht in erster Linie vom sartreschen Existentialismus, sondern von der Existenzphilosophie Kierkegaards und Nietzsches geprägt war. Shiina kann somit als Vorläufer der existentialistisch geprägten Literatur Japans gelten. Ōe Kenzaburō zählt als derjenige Schriftsteller der japanischen Nachkriegszeit, der am deutlichsten vom sartreschen Existentialismus geprägt sein soll, und der eine solche Beeinflussung auch selbst klar bestätigt (Yoshida 1988: 372).

Wie erwähnt, zeigen die Werke vieler Literaten der japanischen Nachkriegszeit existentialistische Züge. Bei den von mir gewählten Autoren, Shiina Rinzō und Ōe Kenzaburō, treten indes Bezüge zwischen der Existenzphilosophie, einer individuellen Lebenshaltung und einer literarischen Umsetzung derselben besonders deutlich hervor.

Indem ich Texte heranziehe, um Parallelen zu persönlichen Erfahrungen des Autors herzustellen, verwende ich Texte nicht interpretativ, sondern gebrauchhaft (Eco 1992), d.h. ich erlaube mir, Texte zu benutzen, um Parallelen zwischen textlichen Indizien und außertextlich belegten Fakten aus dem Privatleben der von mir untersuchten Autoren zu ziehen. Eine derartige Vorgehensweise erscheint mir aus Gründen, die weiter unten erläutert werden, für die vorliegende Untersuchung angemessen.

2 Shiina Rinzōs „Wille zur Macht“

Shiina Rinzō (1911–1973) gehört zu den führenden japanischen Schriftstellern der unmittelbaren Nachkriegszeit, den so genannten *daiichiji sengoha*. Wie Shiina selbst betont, war sein Leben von den zwei oben genannten philosophischen Geistes-

strömungen geprägt, dem Marxismus-Leninismus und der Existenzphilosophie, wobei die zweite Prägung die erste nach und nach ablöste (Sasaki 1975: 120). Sein literarisches Schaffen zeigt indes vorwiegend Einflüsse der Existenzphilosophie, denn in der Zeit, als er mit dem Marxismus sympathisierte, das heißt bis Anfang der 30er Jahre, hielt er, wie Shiina etwa in dem Essay „Dostojewski to wataku-shi“ (Dostojewski und ich) hervorhebt, die Prosaliteratur noch ungeeignet für die Praxis (SRZ 20: 79f.). Sein späteres literarisches Schaffen zeigt indes von Anfang an existentialistische Züge. Bereits sein Debütwerk *Shin'ya no shuen* (Nächtliches Trinkgelage) aus dem Jahr 1946 brachte ihm den Ruf eines existentialistischen Schriftstellers ein. Der Literaturkritiker Ara Masahito (1913–1979) bezeichnete Shiina gar als einzigen wahrhaft existentialistischen Schriftsteller Japans (SRZ 20: 20).

Shiina selbst weist eine direkte Beeinflussung durch den sartreschen Existentialismus jedoch von sich. Hierzu sei eine kleine Anekdote angeführt: Shiina hatte anfänglich erhebliche Schwierigkeiten, *Shin'ya no shuen* überhaupt zu publizieren. Nach einem halben Jahr vergeblicher Bemühungen schickte er die Erzählung der linksgerichteten Zeitschrift *Tenbō*, einem Journal, das auch existentialistische Aufsätze des Philosophen Tanabe Hajime (1885–1962) veröffentlichte, wartete jedoch des Längeren auf einen positiven Bescheid seitens der Herausgeber. In der Zwischenzeit erschien in der Auslandskolumne der Yomiuri-Zeitung ein kurzer Einführungsartikel zu Sartre. Bei dessen Lektüre wurde sich Shiina der Parallelen zu seinem eigenen Schreibstil gewahr, was ihn in Besorgnis versetzte, da er befürchtete, sein Debütwerk werde, falls es erst nach der japanischen Übersetzung der sartreschen Werke auf dem japanischen Markt erschiene, als Nachahmung Sartres disqualifiziert. Dies bewog ihn dazu, Usui Yoshimi (1905–1987), dem Verleger von *Tenbō*, einen ungehaltenen Brief zu schreiben, in welchem er diesen zur Veröffentlichung von *Shin'ya no shuen* drängte. Es stellte sich jedoch heraus, dass Usui dieselbe bereits durchgesetzt hatte, so dass sich der Fall für Shiina glücklich klärte (SRZ 20: 25f.; siehe auch SRZ 15: 22).

Shiina Rinzō beschreibt in *Shin'ya no shuen* mittels eines Protagonisten, der auf nihilistische Art das Leben erträgt und in der Verzweiflung ein ästhetisches Wohlgefühl entdeckt, die Wirren der japanischen Nachkriegszeit. Das Werk spiegelt das Gefühl der Sinnlosigkeit in einer Welt von Trümmern wider und fand deshalb bei der japanischen Leserschaft, die von denselben Erfahrungen geprägt war, einen starken Widerhall (Nishikawa 1988: 26).

Shiina Rinzōs Erzählung weist zwar Züge auf, die an Werke Sartres erinnern, Parallelen sind jedoch eher auf Ähnlichkeiten des Zeitgeistes in Europa und Japan als auf eine direkte Einflussnahme durch Sartre zurückzuführen. Zwar erschien bereits im Januar 1940 die Übersetzung von Sartres Kurzgeschichte „Le mur“ unter dem japanischen Titel „Kabe“ in der Zeitschrift *Chūō kōron* und eine Teilübersetzung von *La nausée* wurde 1941 unter dem Titel *Ōto* in der Zeitschrift *Bunka hyōron* veröffentlicht. Ende 1941 wurden indes sämtliche Verbindungen zu ausländischer Literatur unterbunden, so dass Sartre in Japan erst nach dem Krieg eine Breitenwirkung erzielte. Es dürfte deshalb als eher unwahrscheinlich gelten, dass Shiina

vor 1946 von den Werken Sartres konkret beeinflusst war, was Shiina, wie oben erwähnt, selbst betont. Eine genauere Betrachtung der Erzählung *Shin'ya no shuen* sowie autobiographische Aufzeichnungen weisen jedoch auf eine Rezeption früherer Vertreter der Existenzphilosophie hin: Das Werk zeichnet durch die Bejahung des Lebens inmitten existentieller Verzweiflung, respektive durch die Ästhetisierung der Melancholie, eine Beeinflussung durch die Philosophie Kierkegaards als auch durch Nietzsches Denken aus (Saitō 1988: 195f.).

In einem Essay mit dem Titel „Watakushi no shōsetsu taiken“ (Meine Romanerfahrungen) beschreibt Shiina das Grundmotiv von *Shin'ya no shuen* als Auflehnung gegen die Welt und – wie viele seiner literarischen Zeitgenossen – gegen den japanischen Naturalismus, den er kritisiert, da dieser nicht nach dem menschlichen Grundfrage:

„Anders als die naturalistische Literatur dachte ich, das, was töricht ist, sei nicht ich selbst, sondern die Welt. Ich habe *Shin'ya no shuen* und *Omoki nagare no naka ni* (Im schweren Strom der Zeit) aus einem Welt verneinenden Standpunkt heraus geschrieben“ (SRZ 15 1974: 11).²

Aus diesem Zitat sprechen Nietzsches Nihilismus und Moralkritik. In dem Protagonisten von *Shin'ya no shuen* zeigt sich die Haltung des Übermenschen, der eine irrationale Welt auf seinen Schultern trägt. In der Folge möchte ich jedoch nicht weiter auf *Shin'ya no shuen* eingehen, sondern auf Shiina Rinzōs autobiographische Schriften sowie seine Essays fokussieren. In ihnen kommt zum Ausdruck, dass Shiina nicht nur für seine Protagonisten, sondern auch für sich selbst bewusst eine existentialistische Lebensanschauung wählte.

Am Anfang seines Werks *Waga kokoro no jijoden* (Autobiographie meines Herzens; 1967) beschreibt Shiina Rinzō seine Lebensgrundhaltung wie folgt:

„Der Mensch, wie außergewöhnlich er auch sei, vermag in seinem Leben wohl nicht der Realität zu entkommen, geboren zu werden, zu leiden, und dann zu sterben. Die Frage hierbei ist, welche Art von Haltung man gegenüber dieser klaren Realität einnimmt, und durch diese entscheidet sich die Seinsweise jedes Menschen. Für Menschen, die diese Haltung nicht festigen können, erschöpft sich das Leben indes in einem skurrilen Wort. Leider schien dies bei meinem Leben bis zuletzt zuzutreffen. Ich war nur ein Clown, der aufgeputzt Freiheit forderte und dabei Versuch und Irrtum ständig wiederholte. Doch beklage ich mein jetziges Schicksal nicht; ich bin schon fast stolz darauf. Zumindest vermag ich, auch wenn ich nicht Nietzsche bin, mein Schicksal zu lieben“ (Shiina 1997: 7).

Deutlich kommt hier Sartres Philosophie zum Ausdruck, etwa das Postulat, dass der Mensch in einer grundsätzlich absurden und kontingenten Welt seinem Leben nur durch eine bewusste Haltung, respektive durch seine Entscheidungen und Taten, einen Sinn zu geben vermag. Die Erwähnung Nietzsches in dem Zitat weist jedoch

² Die Übersetzungen dieser und der folgenden Zitate stammen, falls nicht anders vermerkt, von der Autorin dieses Beitrags.

wiederum auf eine Auseinandersetzung mit früheren Formen der Existenzphilosophie hin.

Waga kokoro no jijoden zählt indes zu Shiinas Spätwerken: Es wurde im Jahr 1967 veröffentlicht, zu einer Zeit also, als Shiina bereits mit Sartres Werken vertraut war. Eine Beeinflussung durch den Existentialismus sartrescher Ausrichtung steht also zu vermuten. Als Inspirationsquelle dürfte Sartres halb-autobiographisches Werk „Les mots“ aus dem Jahr 1964 gedient haben, das noch im selben Jahr ins Japanische übersetzt worden war. Hinweise auf den französischen Denker zeigen sich in dem Text allenthalben: Shiina schildert seine Persönlichkeitsbildung in prägnant existentialistisch-psychoanalytischer Manier. So beschreibt er beispielsweise den tiefen Eindruck, den ein Bild mit einem buddhistischen Höllenszenario bei ihm hinterließ, welches er im Alter von fünf Jahren in einem Tempel sah, als Ursache für seinen „grotesken“ (*henteko*) Charakter (Shiina 1997: 8). In einem Essay über Sartre mit dem Titel „Sarutoru no ‚Kotoba‘ o yonde“ (Über Sartres „Les mots“), vergleicht er dieses erste Gewahrwerden der Sterblichkeit mit ähnlichen Erlebnissen, die Sartre in „Les mots“ über seine Kindheit beschreibt (SRZ 19: 142). Des Weiteren schildert Shiina in *Waga kokoro no jijoden* einen Diebstahl, der an Sartres Biographie des Schriftstellers Jean Genet (1910–1986), *Saint Genet, comédien et martyr*, erinnert, ein Werk, das bereits seit 1958 in japanischer Sprache vorlag, mit dem Unterschied allerdings, dass Shiinas Diebstahl, im Gegensatz zu Genets, unentdeckt blieb.³ Diese beiden Erlebnisse erweckten in ihm laut eigenen Angaben die Angst vor dem Tod und der Sünde (Shiina 1997: 11). Sein ganzes Lebens lang sollte die Frage, wie man sich von der Todesangst als existentiellster Bedrohung der eigenen Freiheit zu lösen vermöge, ein zentrales Anliegen in Shiina Rinzōs Leben und literarischen Schaffen bleiben.

Konkret mit der Todesangst konfrontiert wurde Shiina zum ersten Mal im Gefängnis. Die Suche nach persönlicher Freiheit hatte ihn schon früh zum Kommunismus hingeführt: In der Klassenbefreiung vermeinte er, wie er in „Dosutoefusukī to watakushi“ betont, den einzigen Weg zu persönlicher Freiheit zu finden (SRZ 20: 79). 1931 wurde Shiina im Zuge der Massenverhaftungen durch die Regierung als Mitglied der Kommunistischen Partei festgenommen. In den zwei Jahren, die er im Gefängnis verbrachte, erlebte er eine Krise, die sein künftiges Leben bestimmen sollte. Er erfuhr den Zusammenbruch seines geistigen Fundamentes und hatte, wenn man so will, seine erste konkret existentialistische Erfahrung. Durch die ihm zugefügte Folter – die Erfahrung, als bloßes Objekt behandelt zu werden – erlebte er, wie er selbst in „Nīche to no deai“ (Zusammentreffen mit Nietzsche) beschreibt, die eigene Sinnlosigkeit, respektive die Kontingenz des Lebens. Er verfiel in einen nihilistischen Zustand, in dem er sich bewusst wird, dass es auf dieser Welt keine wirkliche Freiheit gibt (SRZ 20 1977: 398).

³ Jean Genet wurde als Kind bei einem Diebstahl ertappt. Als Antwort auf die Ablehnung durch die Gesellschaft entschied er sich in der Auslegung Sartres in der Folge dazu, diese ihm durch die Anderen verliehene Identität als Dieb zu seinem „Urentwurf“ zu machen und ein professioneller Dieb zu werden (Sartre 1952: 11–120).

Was seinen Glauben definitiv zusammenbrechen ließ, war jedoch der Zweifel an der Liebe für die Genossen, welche, so wurde ihm gelehrt, die höchste Form der Liebe sei. Als ein Freund von ihm in Lebensgefahr schwebte, wurde er sich gewahr, dass er nicht für ihn, respektive um ihn zu retten, zu sterben vermochte. Angesichts des eigenen Todes zerrann sowohl die Genossenliebe als auch die Liebe zum Volk. In der Folge verlor Shiina den Glauben an den Kommunismus als Mittel zur Erlangung persönlicher Freiheit (SRZ 20: 398).

Auf der Suche nach Halt stieß Shiina Rinzō schließlich auf die Werke Nietzsches. 1933, im Gefängnis las er *Ecce Homo*. Das Werk verhöhne, so betont Shiina in „Niche to no deai“, sein persönliches Leid als auch sein Bedürfnis, das Volk zu lieben (SRZ 20: 399). Die Lektüre von *Ecce homo* löste in ihm gleichsam einen Schock aus und bewirkte eine Art existentialistischer Erleuchtung: Er verlor sein Vertrauen in den Marxismus und entdeckte stattdessen seinen Willen zur Macht, den Willen zur Handlung. Er war fasziniert von Nietzsches Idee des Übermenschen, von der Idee, dass das Selbst sein Selbst zu überwinden vermag (Sasaki 1975: 122). Shiina war insbesondere gefesselt von Zarathustras Botschaft, zur Welt ja zu sagen und keine Ideale zu suchen, den Sinn nicht in Gott oder einer Moral, sondern in der Welt selbst zu finden. Shiina hatte hier offenbar die Art von Schockerlebnis, die Walter Benjamin (1892–1940) als Voraussetzung für eine von Grund auf neue Erzeugung von Nachfragen definiert hat (Holthusen 1982: 7f.). Die individuelle Erfahrung, als „profane Erleuchtung“, als Schock, vermittelt durch die Kunst als Medium, die dem Individuum inhärente Erlebnisfähigkeit zu steigern (Benjamin 1977: 297), machte Shiina erst handlungsfähig.

Seine Abkehr vom Marxismus bezeichnet Shiina in „Niche to no deai“ als Bekehrung „zur eigenen Macht“ (SRZ 20: 399). Der von Nietzsche formulierte existentialistische Wille zum Leben bewog ihn bald, ohne die Philosophie Nietzsches – wie er selbst betont – wirklich zu verstehen, im Namen des deutschen Philosophen einen politischen Bekehrungsantrag (*tenkō shinseisho*) zu verfassen, um seiner Gefängnisstrafe zu entgehen (SRZ 20: 80). Mit dieser Entscheidung folgte er vielen seiner Genossen, die in den dreißiger Jahren unter politischer Verfolgung durch das Militärregime zu leiden hatten. In seiner Berufung auf Nietzsche zeigte er jedoch eine eigentümlich ideologische Haltung: Er war nicht bereit, im Namen des Marxismus für die Idee, für die Gesellschaft zu sterben, sondern entschied sich in nihilistischer Manier für das eigene Leben. Ob seine Abkehr vom Marxismus tatsächlich auf einen Glaubensverlust zurückzuführen ist oder ob die Berufung auf Nietzsche nicht möglicherweise eine nachträgliche Rechtfertigung für seine politische Bekehrung, respektive für seine konformistische Entscheidung war, kann hier nicht beantwortet werden.

Bemerkenswerterweise bezeichnet Shiina seine Abkehr vom Kommunismus nicht als Bekehrung hin zum Nihilismus, sondern als Wegfall (*datsuraku*), als eine Bekehrung ohne ein Bekehren hin zu etwas (SRZ 20: 80). Der bekannte Literaturkritiker und Philosoph Yoshimoto Takaaki (*1924) definiert den Begriff Bekehrung (*tenkō*) wie folgt:

„Im Allgemeinen bezeichnet man mit Bekehrung (*tenkō*) entweder den Umstand, dem Kommunismus abzusagen und an Ideologien das Interesse zu verlieren, oder von sich aus zu anderen Ideologien überzuwechseln“ (Yoshimoto 1969: 6).⁴

Dem Literaturkritiker Sasaki Keiichi zufolge handelt es sich bei Shiina um eine Bekehrung im ersten Sinne. Shiinas Sinnesänderung sei weniger eine bewusste Hinwendung zum Nihilismus denn eine Handlung der Selbstbestätigung im Sinne von Nietzsches Denken:

„Folglich war für Shiina Rinzō ‚Bekehrung‘ – was auch immer es phänomenologisch gesehen sein mag – grundsätzlich ein eigener Bestätigungsakt des nietzscheschen Denkens als spezifischer Geistesstruktur. Durch die Bekehrung konnte er eine Theorie finden, um das Aktionsprinzip ‚Für die eigene Macht‘ zu legitimieren. Daraus kann geschlossen werden, dass sein Schuldgefühl gegenüber Anderen als Bewusstsein, ein Verräter zu sein, zwar wohl nicht gänzlich fehlte, aber sehr schwach ausgebildet war“ (Sasaki 1975: 120).

Durch das Bekehrungsschreiben, das er unter Berufung auf Nietzsche verfasste, wurde Shiina zwar aus dem Gefängnis entlassen, doch vermochte, wie er in „Watakushi no shōsetsu taiken“ betont, Nietzsches aktiver Nihilismus nicht, ihn vom existentiellen Gefühl der vollkommenen Sinnlosigkeit seiner Existenz zu befreien und seiner Suche nach wahrer Freiheit ein Ende zu setzen (SRZ 15: 6f.). In diesem Zustand vertiefte er sich erneut in die Lektüre Nietzsches sowie weiterer Existenzphilosophen wie Kierkegaard, Jaspers und Heidegger. Insbesondere Kierkegaards Philosophie der Schwermut übte offenbar eine große Anziehungskraft auf ihn aus. Kierkegaard sollte später einen prägenden Einfluss auf seine Frühwerke wie die oben erwähnte Erzählung *Shin'ya no shuen* ausüben. In dem Essay „Ōgon no yūwaku“ (Die goldene Versuchung) aus dem Jahr 1944 schreibt Shiina wie folgt:

„Kierkegaard: Noch nie hat mich etwas so berührt wie die Kurzbiographie des Übersetzers am Ende des Nachworts deines kleinen Buches.⁵ Noch nie hat sich etwas so tief in meinem Herzen eingepägt wie dein in diesen wenigen Zeilen festgehaltenes Leben. Bei den Gedanken an Nietzsche kommen mir die Tränen. Doch wenn ich an dich denke, dann fühle ich mich verlassen in einem dichten nächtlichen Nebel. Ich weiß, was es ist; es ist die Einsamkeit. Ich möchte dir mit der dunklen und stummen Liebe eines einsamen Genossen über dich berichten“ (zitiert aus: Saitō [1988: 195]).⁶

Wie zu erwarten, fand Shiina aber auch in Kierkegaards Philosophie der Verzweiflung keinen Trost, geschweige denn wahre Freiheit. Er versuchte mehrmals, seinem Leben ein Ende zu setzen, war dafür aber – wie er selbst betont – zu feige (SRZ 20: 80). In diesem Zustand stieß er mit achtundzwanzig Jahren schließlich auf die Werke Fjodor M. Dostojewskis (1821–1881), der bekanntlich einen wesent-

⁴ Siehe hierzu auch Honda (1992: 80–82).

⁵ Vermutlich bezieht sich Shiina hierbei auf Kierkegaards Werk *Die Krankheit zum Tode* aus dem Jahr 1849.

⁶ Siehe auch „Kirukegōru to watakushi“ (Kierkegaard und ich; SRZ 18: 82–84).

lichen Einfluss auf spätere Existenzphilosophen ausübte. Diese Begegnung definiert Shiina als ein folgenreiches Zusammentreffen, durch das man seine alten Weltvorstellungen abwirft und sein Leben und Denken grundlegend verändert (SRZ 20: 78). Diese Begegnung verdankt er wiederum Nietzsche, der, wie Shiina ausführt, Dostojewski zusammen mit Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) und Adalbert Stifter (1805–1868) gelobt hatte (SRZ 20: 81) und somit Shiinas Neugier auf seiner Suche nach einer existentiellen Sinngebung schürte. Das erste Werk von Dostojewski, das Shiina las, war *Die Dämonen*. Seinen Eindruck bei der Lektüre formuliert er wie folgt:

„Danach fand ich in einer Buchhandlung Dostojewski und erhielt durch diese Lektüre einen starken Schock. Es handelte sich um den Roman *Die Dämonen*. Ich hatte ein Gefühl, als bebte mein Herz. Man kann wohl sagen, dass ich in dem Licht, das vom Grunde des Werks hervorleuchtet, einen sicheren Anhaltspunkt für die von mir gesuchte ‚wahre Freiheit‘ verspürte“ (SRZ 20: 81).

Die Lektüre von Dostojewskis Werken bewirkte in Shiina offenbar ein zweites „benjaminsches Schockerlebnis“, so dass er zum ersten Mal seit seiner Abkehr vom Marxismus einen konkreten Anhaltspunkt für die von ihm gesuchte Freiheit fand, etwas, was ihm eigenen Angaben zufolge philosophische Abhandlungen nicht hatten geben können (SRZ 20: 80f.). Darüber hinaus zeigte ihm Dostojewski die Essenz der Literatur: Ein Schrei nach Hilfe in einer sinnlosen Welt, in der es keine Erlösung gibt. Literatur wurde für Shiina zum Ausdruck von Schmerz und der Freude daran, diesen Schmerz auszudrücken (SRZ 16: 11).

So war Dostojewskis Werk direkter Anlass für Shiina Rinzōs Entschluss, eine schriftstellerische Laufbahn einzuschlagen. In der Handlung des Schreibens entdeckte er nach eigenen Angaben ein Gefühl von Erfüllung und Freiheit (SRZ 20: 83). Gleich wie Roquentin in Sartres *La nausée* entschied sich Shiina offenbar, seinem Leben durch Schreiben einen Sinn zu geben. Shiina kam, wie er in „Naze sakka ni natta ka“ (Weshalb ich Schriftsteller wurde) darlegt, zum Schluss, dass ein Leben als Literat für ihn die beste Lebensform sei (SRZ 15: 17–23).

Shiinas zweite Bekehrung, nun in der Definition von Yoshimoto Takaaki als „Bekehrung *hin*“ zur Literatur, kann also als eine Art Bejahung des Leids bezeichnet werden. Das, was sich änderte, war nicht die Welt, nicht die Verzweiflung, sondern, wie Shiina in „Dosutoefusukī to watakushi“ betont, seine Haltung gegenüber der Verzweiflung (SRZ 16: 8). Die Welt, wie oben angeführt, ist aus existentialistischer Perspektive grundsätzlich absurd und kontingent, entscheidend ist lediglich die Haltung, die man gegenüber dieser kontingenten Welt einnimmt.

Doch selbst die Schriftstellerei vermochte Shiina nicht von dem Gefühl einer existentiellen Sinnlosigkeit zu befreien, denn für ihn war, so hebt er des Öfteren in seinen Werken hervor, wirkliche Freiheit die Überwindung des Nihilismus und die Freiheit vor dem Tod. Shiina sollte später nochmals eine Bekehrung erleben, und zwar hin zum Christentum. Erst durch den Glauben an Christus – der für Shiina die Freiheit durch die Überwindung des Todes symbolisiert – fand er einen Weg zur

Freiheit (Shiina 1997: 29). Den Weg hin zum Christentum ebnete ihm gleichfalls Dostojewski, aufnahmebereit zeigte er sich allerdings erst Jahre nach seiner ersten Lektüre des russischen Schriftstellers.

Shiina Rinzōs Lebensweg ist als ein Bekehrungsprozess (*tenkō no katei*) bezeichnet worden, der in drei Stadien, ausgehend vom Marxismus über den Nihilismus hin zum Christentum, erfolgte (Sasaki 1973: 186–189). Für seine Bekehrung hin zum Christentum wurde er seitens seiner japanischen Kollegen oft belächelt (Shiina 1997: 29). Zwar erfolgte auch diese Konversion, wie aus Shiinas autobiographischen Schriften ersichtlich ist, bewusst. In existentialistischer Denkweise muss eine Hinwendung zur Religion jedoch als Zeichen der Kapitulation interpretiert werden, dem eigenen Leben durch eine Zielsetzung selbst einen Sinn zu geben, weil das Subjekt seine Verantwortung stattdessen in die Hände Gottes legt und sich so freiwillig zum Objekt macht. Es wird ersichtlich, dass Shiina sowohl im Marxismus als auch in einer existentialistischen Lebenshaltung nicht die ersehnte Freiheit fand und seinem Leben Wert zu verleihen vermochte. Erst sein Übertritt zum Christentum, dem er, wie er selbst betont, in frühen Jahren nichts abzugewinnen vermochte, gab ihm den gesuchten Sinn (Shiina 1997: 29).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Shiina Rinzō sein Leben nicht etwa nachträglich in existentialistischer Manier analysierte und in seinen autobiographischen Schriften seine Lebenshaltung sowie gewisse Lebensentscheidungen fiktiv existentialistisch darstellte. Gerade autobiographische Schriften wie *Waga kokoro no jijoden*, legen, wie oben gezeigt, eine Beeinflussung durch Sartres „Les mots“ nahe, einem Werk, in dem Sartre seinen Werdegang stark stilisierte. Tatsache bleibt jedoch, dass Shiina Rinzō Kierkegaard und Nietzsche im Gefängnis gelesen hatte und dass er zumindest den Leser seiner Werke glauben machen wollte, dass er in seinem ersten Bekehrungsprozess, respektive in seiner Entscheidung, dem Kommunismus abzuschwören, bewusst eine existenzphilosophisch motivierte, authentische Handlung wählte.

3 Ōe Kenzaburōs „Weg der Freiheit“

Während Shiina Rinzō in seinem Denken – zumindest in seinen Frühwerken – von Kierkegaard und Nietzsche beeinflusst war, war der etwas jüngere Ōe Kenzaburō (*1935) vom französischen Existentialismus, insbesondere von Jean-Paul Sartre geprägt.

Wie erwähnt, löste Sartres Existentialismus im Japan der Nachkriegszeit einen regelrechten Boom aus. Sartres Werke wurden schon bald nach Ende des Zweiten Weltkriegs in Japan eingeführt und übersetzt. Federführend waren hierbei die japanischen Romanisten, was unter anderem zur Folge hatte, dass Sartre in Japan zunächst als Romancier und weniger als Philosoph rezipiert wurde. Sein philosophisches Werk fand erst seit den 50er Jahren Eingang in die intellektuelle Welt Japans. Insbesondere sein zweites philosophisches Hauptwerk *Critique de la raison dialectique* aus dem Jahr 1960 wurde bereits 1962 übersetzt und fand in Japan eine größere Beachtung als in Europa. Die japanische Linke sah in Sartres Versuch, die

deterministische Geschichtsauffassung des Marxismus mit der subjektivistischen, aktivistischen Freiheitstheorie des Existentialismus zu verbinden, eine Möglichkeit, dem Marxismus, der damals in einer ideologischen Sackgasse steckte – unter anderem Aufgrund der stalinistischen Praxis des Kommunismus in Russland –, eine neue Richtung zu geben. In den 60er Jahren waren es insbesondere die linken Studenten, die sich stark an Sartres Theorien orientierten und die in ihm ein Sprachrohr ihrer Aktivitäten sahen. Für sie wurde Sartre zum Vorbild eines politisch engagierten Intellektuellen und zum Symbol des aktiven Widerstands gegen den westlichen Imperialismus. So erstaunt nicht, dass Sartres Japanbesuch im Jahr 1966 das Interesse einer breiten Öffentlichkeit auf sich zog. Sein Popularitätsgrad lässt sich etwa daran ablesen, dass die japanische Presse Sartre im Vorfeld seines Besuchs neben Napoleon und de Gaulle als eine der bekanntesten französischen Persönlichkeiten nannte (Cohen-Solal 1988: 621). Die 60er Jahre waren somit gleichsam die Blütezeit des sartreschen Existentialismus in Japan.

Ōe Kenzaburō lernte Sartres Werke während seines Studiums der Romanistik an der Universität Tōkyō kennen. Er war von dem französischen Philosophen so angetan, dass er laut eigenen Aussagen zwischen 1956 und 1958 ausschließlich Sartres Werke las und im Jahr 1959 sein Studium mit einer Examensarbeit über die Imagination bei Sartre abschloss (Ōe 1966 [1965]: 155). Wie Ōe hervorhebt, trug die Auseinandersetzung mit Sartres Werk maßgeblich dazu bei, dass er eine literarische Laufbahn begann. Er selbst nennt den französischen Philosophen, den US-Amerikaner Norman Mailer (1923–2007) und die japanischen Schriftsteller der unmittelbaren Nachkriegszeit (*daiichiji sengoha*), zu denen auch Shiina Rinzō zählt, als die drei prägenden Einflüsse auf sein literarisches Schaffen (Ōe 1972: 155), und er betont, dass er einen Grossteil seiner Jugend unter Sartres Einfluss stand (Ōe 1962: 36). Zudem lernte Ōe Sartre persönlich kennen: 1961 führte er in Paris ein Interview mit ihm und 1966, als Sartre und Simone de Beauvoir Japan anlässlich einer Vortragsreise besuchten, nahm er zusammen mit anderen japanischen Intellektuellen an einer Diskussionsrunde mit den beiden teil, bei der über aktuelle Themen wie den Vietnamkrieg und die Kernwaffenproblematik debattiert wurde. Ōe und Sartre divergierten insbesondere bezüglich der Legitimierung von chinesischen Atomtests, die Sartre als notwendiges Mittel gegen imperialistische Unterdrückung unter Vorbehalt guthieß, während sie von Ōe kategorisch abgelehnt wurden (Sartre et al. 1966: 59–69).

Bereits Ōes Frühwerk, also seine Schriften zwischen 1957 und 1963, zeigt existentialistische Einflüsse. In der Erzählung *Shisha no ogori* (Der Stolz der Toten) aus dem Jahr 1957 etwa gemahnt der eigentümliche Stil mit seiner Betonung der haptischen Wahrnehmung von Gegenständen an Sartres Werk *La nausée*. Den Charakter seiner frühen Schriften beschreibt Ōe wie folgt: „Ich dachte, ich sänge mit meiner eigenen Stimme, aber aufgrund meiner täglichen Gewohnheit, in Sartres Sumpf zu suhlen, imitierte ich bloß schrill die Stimme Sartres, der rotwangigen, grotesken Puppe eines Bauchredners gleich“ (Ōe 1966 [1965]: 155). Sartres Einfluss auf Ōes Frühwerk wurde im Rahmen einer an der Universität Bonn einge-

reichten Magisterarbeit von Angela Kühn detailliert nachgegangen (Kühn 2003). Doch auch die Werke in Ōes späterer Schaffensphase zeigen existentialistische Einflüsse, etwa die Essaysammlung *Hiroshima nōto* (Notizen aus Hiroshima) aus dem Jahr 1965. Der Bezug dieses Werks zu Sartres Existentialismus wurde von John Whittier Treat in einem Aufsatz mit dem Titel „*Hiroshima Nōto* and Ōe Kenzaburōs Existentialist Other“ untersucht (Treat 1987).

In den folgenden Ausführungen möchte ich ein anderes Werk aufgreifen, in welchem Ōe ein persönliches Erlebnis auf existentialistische Weise literarisch umzusetzen scheint. Es handelt sich um seinen bekanntesten Roman *Kojinteki na taiken* (Eine persönliche Erfahrung), erschienen im Jahr 1964, in dem Ōe die Geburt seines behinderten Sohnes Hikari im Jahr 1963 verarbeitet. *Kojinteki na taiken* gilt gemeinhin als Grundmodell von Ōes existentialistischer Literatur (Iwasaki 1979).

Bereits die Themenstellung des Werks, nämlich die Auseinandersetzung mit Fragen der Freiheit und Unabhängigkeit versus Solidarität und Verantwortung verweist auf den sartreschen Existentialismus.⁷ In dem Werk beschreibt Ōe in Gestalt des Protagonisten Bādo (aus dem Englischen: bird, respektive Vogel) die Geburt seines behinderten Sohnes Hikari im Jahr 1963 und das damit verbundene Dilemma. Die Thematik ist somit grundsätzlich autobiographisch, durch die von Ōe angewandten Verfremdungstechniken schafft er allerdings eine perspektivische Distanz. Als der freiheitsliebende und Verantwortung scheuende Bādo, ein 27jähriger Englischlehrer, der eine sinnentleerte und sich selbst entfremdete Existenz führt, erfährt, dass sein Sohn geistig behindert ist, verliert er die Souveränität über seine Handlungen. Er flüchtet sich in einen Whiskyrausch sowie in eine sexuelle Beziehung mit Himiko, einer langjährigen Freundin, und hofft aus Angst davor, seine Freiheit zu verlieren, dass das Kind stirbt. Mit Himiko zusammen träumt er davon, sich von seiner Frau scheiden zu lassen und nach Afrika auszuwandern, verharrt jedoch in untätiger Passivität.⁸ Er befindet sich in der Terminologie von Sartre in einem Zustand der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*). Die Situation des Protagonisten erinnert an diejenige von Mathieu in *L'âge de raison*, dem ersten Band von Sartres Romanzyklus *Les chemins de la liberté*, welcher erfährt, dass Marcelle, seine Geliebte, schwanger ist, und sich davor scheut, sich dieser Verantwortung zu stellen. Weitere Elemente des Romans zeigen ebenfalls Parallelen zu Sartres Werk. Himiko lebt ähnlich wie Marcelle zurückgezogen in einem abgedunkelten Zimmer, wo sie über mysteriöse Theorien nachgrübelt. Sie verkörpert einerseits den Typus der Frau als Objekt der

⁷ Die folgende Zusammenfassung lehnt sich stellenweise an Putz (1998 [1988]: 613f.) an.

⁸ Der Fluchtwunsch nach Afrika erinnert, worauf mein Kollege Guido Gefter kürzlich in einem Gespräch hinwies [p.c.], an Alfred Anderschs (1914–1980) Roman *Sansibar oder der letzte Grund* aus dem Jahr 1957. In dem existentialistisch geprägten Werk träumt einer der Protagonisten ebenfalls davon, nach Afrika, respektive nach Sansibar auszuwandern, wobei Afrika symbolisch als Fluchtpunkt und Ort der Freiheit steht. Ob Ōe durch Anderschs Werk inspiriert war, kann hier indes nicht beantwortet werden. *Sansibar oder der letzte Grund* wurde erst 1965, also nach Publikation von *Kojinteki na taiken* ins Japanische übertragen. Allerdings liegt bereits seit 1960 eine französische Übersetzung bei Éditions du Seuil vor.

sexuellen Begierde, andererseits eine Figur, die sich der Realität des Lebens nicht stellt und sich in eine Welt des Imaginären flüchtet. Das Motiv des geschlossenen Zimmers symbolisiert gleichsam die Gefangenschaft sowohl von Himiko als auch von Bādo in ihrer eigenen Situation. Himiko und das Zimmer verkörpern für Bādo aber zugleich ein Refugium, in dem er sich seiner Scham nicht stellen muss, ein Ort, wo er nicht „gesehen“ respektive verurteilt wird, im Gegensatz zu den Ärzten, welche Bādo gleichsam mit ihren Blicken sezieren und ihm ein Gefühl von Verfolgung und Verachtung eingeben. Die subjektive Erfahrung von Blicken wird in ähnlicher Weise auch in *Les chemins de la liberté* verarbeitet. Die sexuelle Beziehung zu Himiko, die den Protagonisten zuweilen mit Ekel und Furcht erfüllt, erinnert ebenfalls an Sartres Werke, etwa *La nausée* oder *Intimité* – letzteres ist übrigens das erste Werk Sartres, das nach dem Krieg in die japanische Sprache übersetzt wurde. Die Szene schließlich, in der sich Bādo am Morgen nach seinem Trinkexzess vor der ganzen Klasse erbricht, spiegelt ein existentielles Ekelgefühl in sartrescher Manier wider. Hier soll jedoch nicht näher auf weitere existentialistische Elemente in dem Werk eingegangen, sondern der Fokus auf Bādos Entwicklungsprozess bezüglich der Geburt seines Sohnes gelegt werden.

Bādo wählt zunächst den Weg des geringsten Widerstandes, er verfällt in eine Haltung der Unaufrichtigkeit. Vor die Entscheidung gestellt, das Kind zu operieren, unter der Gefahr, dass es dennoch sein ganzes Leben behindert bleiben wird, oder aber es sterben zu lassen, entscheidet sich der Protagonist zunächst für den zweiten, das heißt passiven Weg, einer Tötung durch Nahrungsentzug. An diesem Scheideweg seines Lebens trifft er Kikuhiko, einen homosexuellen Freund, den er vor Jahren im Stich gelassen hatte. Als Himiko diesen fragt, ob er aus diesem Grund homosexuell geworden sei, antwortet Kikuhiko in existentialistischer Manier, er habe seine Homosexualität frei gewählt und niemand anderes trage dafür Verantwortung. Dass Ōe hierbei auf Sartres Existentialismus anspielt, wird aus folgender Textpassage klar. Existentialistische Termini sind hervorgehoben:

„Der Homoerotiker ist ein Mensch, der sich entschieden hat, die gleichgeschlechtliche Liebe zu verwirklichen. Ist es nicht so? Nun, ich habe mich entschieden, und so trifft die *Verantwortung* keinen außer mir“, sagte Kikuhiko versöhnlich.

„Du kennst dich in den französischen *Existentialisten* gut aus“, meinte Himiko“ (Ōe 1991: 233).

In diesem Augenblick wird sich Bādo bewusst, dass er bis jetzt in einem Zustand von Angst und Unaufrichtigkeit gelebt und lediglich versucht hatte, vor seiner Verantwortung zu fliehen. Um authentisch zu handeln, hat er nun zwei Möglichkeiten. Bādo formuliert diese wie folgt, wobei Ōe Kenzaburō hier bewusst die japanische Übersetzungsterminologie von Sartre verwendet. Dies zeigt sich in der Verwendung von Begriffen wie Unaufrichtigkeit (*giman*), Verantwortung (*sekinin*) sowie Authentizität (*seitō*). Die Begriffe sind im Text wiederum hervorgehoben:

„Um mich ohne *Selbstbetrug* [,Unaufrichtigkeit‘] dem Monster von Baby zu stellen, statt vor ihm davonzulaufen, habe ich nur diese beiden Möglichkeiten: entweder

ich erwürge es mit meinen eigenen Händen, oder aber ich akzeptiere es und ziehe es groß. Von Anfang an habe ich das gewusst, bloß hatte ich nicht den Mut, es mir einzugestehen. [...] In Wahrheit habe ich oft genug versucht, davonzulaufen. Und beinahe hätte ich es tatsächlich getan. [...] Am Ende ist es eben doch so, dass einen das so genannte reale Leben dazu zwingt, in der *Ordnung* [„Authentizität“] und an seinem Platz zu stehen. Selbst wenn man die Absicht hätte, sich in die Fallen der *Täuschung* [„Unaufrichtigkeit“] zu stürzen, irgendwie muss man sich das schließlich doch versagen, es bleibt einem gar nichts anderes übrig. Mir jedenfalls geht es so“ (Öe 1991: 235, 239).⁹

Die Idee, dass die Realität, symbolisiert durch Angst und Scham, durch Sex, die Scheidung oder die Flucht nach Afrika wieder hergestellt werden kann, erweist sich als Illusion. Wie der Literaturwissenschaftler Iwasaki Yoshihiko hinweist, sind es die beiden geschlechtslosen Figuren Kikuhiko und der behinderte Sohn, der bezeichnenderweise am Ende des Werks ebenfalls den Namen Kikuhiko erhält, welche den Hauptprotagonisten sozusagen dialektisch wieder aufrichten (Iwasaki 1979: 35). Bādo entscheidet sich, das Kind operieren zu lassen und Verantwortung für es zu übernehmen. Sein Entscheid basiert auf der existentialistischen Idee, dass der Mensch sinnlos in die Welt geworfen und zur Freiheit verurteilt ist und aus diesem Grund eine absolute Verantwortung für seine Taten trägt, der er nicht zu entfliehen vermag.

Wie Öe selbst betont, versuchte er in *Kojinteki na taiken* zu beschreiben, wie jemand, der mit der irrationalen, kontingenten Situation der Geburt eines behinderten Kindes konfrontiert wird, die Entscheidung trifft, sich der Situation zu stellen und authentisch zu handeln, statt vor der Verantwortung zu fliehen und in einer passiven Haltung der Unaufrichtigkeit zu verharren (Nakamura 1995: 103). Beide Möglichkeiten, (1) das Kind aufzuziehen oder (2) es mit eigenen Händen zu erwürgen und für diese Tat zu büßen, sind, wie Öe in einem Gespräch mit dem Literaturkritiker Etō Jun (1932–1999) darlegt, existentialistisch authentisch (Nakamura 1995: 104).

Indem sich Bādo durch seine Entscheidung engagiert, begibt er sich in sartrescher Terminologie auf den „Weg der Freiheit“ (*chemin de la liberté*), tritt ein in die „Zeit der Reife“ (*âge de raison*) (Kühn 2003: 113). Bādo entwickelt sich wie Mathieu von einem Menschen, der die Freiheit zum Wert an sich und somit zu einem Ding macht, zu einem, der diese Gefahr durch konkretes Engagement überwindet, von einem Menschen, der, vor eine ausweglose Situation gestellt, sich zunächst für den Weg des geringsten Widerstands entscheidet und der Unaufrichtigkeit verfällt, zu einem, der sich seiner Freiheit bewusst wird und die volle Verantwortung für sein Taten übernimmt. Genau dies ist die Grundsituation in zahlreichen Werken Sartres.

Hinter Bādos Entscheidung steht der Respekt vor dem Existenzrecht des Anderen, das ethische Empfinden, dass jedem menschlichen Wesen ein Recht auf ein Leben in der Gesellschaft zukommt. Nakamura Yasuyuki weist in einer Monographie über Öe mit dem Titel *Öe Kenzaburō – bungaku no kiseki* (Öe Kenzaburō – literarische Spuren) aus dem Jahr 1995 darauf hin, dass es sich hierbei um eine moralische Einstellung handelt, die auf Ideen der Nachkriegsdemokratie basiert. Nakamura be-

⁹ Da Siegfried Schaarschmidt in seiner Übersetzung die existentialistische Terminologie nicht übernommen hat, habe ich diese zur Verdeutlichung in eckigen Klammern beigefügt.

tont des Weiteren, *Kojinteki na taiken* sei Ōes erstes Werk, in welchem der Protagonist diese Art humanistischer Wahl trifft und damit ein existentialistisches Menschenbild mit einem nachkriegszeitlichen demokratischen Wertgefühl verbindet (Nakamura 1995: 102). In den Werken vor *Kojinteki na taiken* handeln die Protagonisten entweder unbewusst, oder sie wählen diejenige authentische Lebensform, die unter Ausschluss des Lebensrechts anderer ihre eigene Freiheit gewährleistet. In dem Werk *Sakebigoe* (Schrei) aus dem Jahr 1962 beispielsweise beschreibt Ōe einen Koreaner, der achtzehn Jahre lang in einem Zustand der Unaufrichtigkeit lebt, indem er seinen koreanischen Namen vor der Umwelt geheim hält, bis er schließlich sein unaufrichtiges Leben aufgibt, aus Protest gegen die japanische Gesellschaft ein Schulmädchen tötet und dafür bewusst die Verantwortung trägt. Die Geschichte basiert auf dem historischen Fall des Koreaners Li Chin'u, der 1958 zwei japanische Schulmädchen ermordete und seine Tat in der Zeitung publik machte. Der Fall wurde übrigens auch von Ōshima Nagisa (*1932), dessen Filme gleichfalls eine Beeinflussung durch den französischen Existentialismus aufweisen, in seinem Werk *Kōshikei* (Tod durch Erhängen) aus dem Jahr 1968 filmisch verarbeitet (Müller [im Druck]). Wichtig ist hierbei nicht die Frage, ob Li Chin'u seine Tat bewusst als authentisch existentialistische Handlung begriff, sondern dass sie als eine solche interpretiert werden kann und sowohl von Ōe Kenzaburō als auch von Ōshima Nagisa in ihren Werken als eine solche künstlerisch umgesetzt wurde.

Was bewirkte nun aber dieser Paradigmenwechsel in *Kojinteki na taiken*? Tatsächlich ist es so, dass das Werk einen Bruch in Ōes literarischem Schaffen markiert. Während in den Werken vor *Kojinteki na taiken* die Protagonisten meist in völliger Passivität und Antriebslosigkeit verharren, in ihrer Situation hilflos gefangen und sich ihrer eigenen Freiheit nicht einmal bewusst sind, weisen die Romane nach 1964 durchgehend eine moralisch-ethische Qualität und eine Bewusstseinsentwicklung der Protagonisten auf, in deren Folge sie sich ihrer eigenen Freiheit und Handlungsfähigkeit gewahr werden und sich auf die Suche nach ihrer Identität machen. In der Erzählung *Man'en gannen no futtobōru* (Der stumme Schrei) aus dem Jahr 1967 erfährt der Protagonist gleichfalls eine existentialistische Identitätskrise, die ihn schließlich zur Erkenntnis der eigenen Freiheit führt. Die Figuren entwickeln zusehends ein Bewusstsein, das nicht allein Verantwortung für sich selbst, sondern für die ganze Menschheit mit einschließt, und zuweilen zeigen sie eine dezidiert politische Haltung.¹⁰ Ōe selbst äußerte sich anlässlich eines Interviews in der Sowjetunion im Jahr 1973 hierzu wie folgt: „Wahre Literatur zeigt meiner Meinung nach Menschen, welche Verantwortung für die Gesellschaft und für den Frieden tragen“ (zitiert nach Kühn 2003: 47). Bemerkenswerterweise spricht Ōe diesbezüglich von einem Interessewandel, weg vom Existentialismus, hin zu anderen Philosophien:

„I have been enchanted by existential philosophies, and naturally I am a very existential author. My main interest has been in examining man's existential situations. Recently, however, I have been more interested in preexistential philosophies – that

¹⁰ Zu Ōes Verhältnis zwischen Literatur und Politik siehe etwa Aeba (1971).

is to say, my subject matter is not so directly related to existential philosophies any longer“ (zitiert nach Yoshida 1988: 372).

Ōe versteht hier unter „vorexistentieller Philosophie“, wie er an anderer Stelle bemerkt, die humanistische Philosophie der Renaissance. Durch diese habe er sich eine Grundeinstellung für das Zusammenleben mit seinem behinderten Sohn schaffen können, was in der Folge seinen Romanen einen neuen Charakter gegeben habe. „Vom Juni bis August jenes Jahres [1963]“, so schreibt Ōe, „traf ich auf mich selbst“ (1995: 34). Allerdings scheint mir, dass dies keineswegs in Widerspruch zu Sartres Philosophie steht. Vielmehr zeigt sich hier die Haltung eines existentialistisch humanistischen Bewusstseins, wie von Sartre in seinem berühmten Vortrag „L’existentialisme est un humanisme“ aus dem Jahr 1945 dargelegt (Sartre 1996 [1946]).

Wie Ōe betont, waren es insbesondere seine Erfahrungen in Hiroshima, die ihm dabei halfen, bezüglich seines Sohnes eine existentialistische, auf *Eigenverantwortung* basierende Haltung einzunehmen. Im Jahr 1963, zwei Monate nach Hikaris Geburt, sowie 1964 besuchte Ōe zweimal Hiroshima, um dort mit Atombombenopfern zu sprechen. Seine Erfahrungen publizierte er in oben erwähnter Essay-sammlung mit dem Titel *Hiroshima nōto*. Ōe beschreibt den tiefen Eindruck, den er von dem Lebenswillen dieser Menschen und der Art hatte, wie sie gegen den Tod ankämpfen. In der Art und Weise, wie sie mit dem eigenen Schicksal umgehen, sieht Ōe eine existentialistische Lebensweise, verursacht durch ihre partikulären Umstände (Iwasaki 1979: 31). In den Atombombenopfern findet Ōe offenbar das perfekte Modell authentischer Menschen, die ihre Freiheit durch die erlittene Extremsituation erlangten (Treat 1987: 108).

Wie Ōe in der Einleitung zu *Hiroshima notes*, der englischen Übersetzung von *Hiroshima nōto*, schreibt, änderten die Erfahrungen in Hiroshima seine Haltung dem eigenen Leben gegenüber vollständig, und gaben auch seinem literarischen Schaffen eine grundlegend andere Richtung. Ōe spricht hier – erinnert sei an Shiina Rinzō – von einer „Bekehrung“ (Ōe 1996: 8). Durch diese Erfahrung erhielt er den Mut, seiner Schwermut zu entkommen, in die er durch die Geburt seines Sohnes gefallen war, und die Entscheidung zu fällen, sein Kind nicht sterben zu lassen, sondern aufzuziehen. Denn es gab, so Ōe, „Momente, in denen ich dachte, es wäre besser, wenn mein Sohn Hikari sterben würde. Ich musste dabei an meiner eigenen Menschlichkeit verzweifeln“ (zitiert nach Schumacher 1995: 30). Wie sein Protagonist Bādo versuchte Ōe offensichtlich zunächst, seine persönliche Freiheit zum Wert an sich zu machen und der Verantwortung, vor die ihn seine partikuläre Situation stellte, zu entfliehen. Erst durch seine Erfahrungen in Hiroshima wird er sich bewusst, dass das Mittel, Souveränität über seine Situation zu erlangen, in seinen eigenen Händen liegt. Hiroshima war für Ōe eine existentialistische Grenzerfahrung. In dieser Grenzerfahrung liegt wohl auch ein Grund für Ōes wachsendes politisches und gesellschaftliches Engagement in den 60er Jahren, wodurch er zunehmend Sartres Ideal eines politisch engagierten Intellektuellen entsprach (Iwasaki 1979: 32).

Ōes existentialistisches Dilemma findet seine Anfänge jedoch offenbar bereits in seiner Kindheit. In *Hiroshima nōto* beschreibt Ōe, wie er während des Krieges zusammen mit seinem Vater einen Film sah, der ihn fortan stark prägen sollte. In diesem begeht ein junger Soldat, der gefoltert wird, Selbstmord, aus Angst, dem Militär Geheimnisse zu verraten. Sein Vater erklärt dem schockierten Jungen, dass der Soldat ohnehin getötet worden wäre, sobald er das Geheimnis preisgegeben hätte. Der Knabe Ōe sah sich vor folgendes Dilemma gestellt: Er wurde sich gewahr, dass er in derselben Situation wohl geredet hätte (Ōe 2005: 94–96). Wie Shiina, der merkte, dass er nicht für seine Genossen zu sterben vermochte, und der sich trotz seiner Verzweiflung nicht traute, Selbstmord zu begehen, wurde sich Ōe durch dieses Erlebnis seiner eigenen Feigheit gewahr. Dieses Bewusstsein sollte ihn fortan stets beschäftigen. Erst als er in der Universität Sartres Philosophie kennen lernte erhielt sein Dilemma eine Terminologie.¹¹ Ōe formuliert seine Erfahrung wie folgt (die existentialistischen Begriffe wurden auch hier wieder hervorgehoben und die französischen Begriffe in Klammern beigefügt):

„So habe ich für das Dilemma, das ich seit meiner Kindheit habe, aus der französischen Literatur eine spezielle Bedeutung gelernt. Ich habe dieses Dilemma wie folgt versprachlicht: Wann wird mein Typus, der vergebens getötet wird, nachdem er *Demütigung* (*humiliation*) und *Scham* (*honte*) erlitten hat, zu dem Typus werden, der mit *Würde* (*dignité*) Selbstmord begeht? [...] Auf diese Weise wurden die Begriffe *Würde* (*dignité*), *Demütigung* (*humiliation*) und *Scham* (*honte*) für mein gegenwärtiges Ich und für meine eigene moralische Welt zu den allerwichtigsten Grundbegriffen“ (Ōe 2005: 97f.).

Wie das Zitat veranschaulicht, entsteht in Ōes moralischer Welt Würde erst, wenn unter Aufspielsetzung des eigenen Lebens das Gefühl von Scham verneint wird. Auf diese Weise gab ihm Sartre die Terminologie in die Hand. Aber erst seine Erfahrungen in Hiroshima mit Menschen, die mit Würde lebten, ermöglichten Ōe anlässlich seiner eigenen Grenzsituation, der Geburt seines Sohnes, dem Zustand von Scham, Angst und Unaufrichtigkeit zu entfliehen. Dadurch erst konnte er selbst eine auf Authentizität und Würde beruhende existentialistische Lebenshaltung in Form von Eigenverantwortung wählen und diese in seiner Literatur umzusetzen. Ōe äußert sich in *Hiroshima nōto* wie folgt:

„[Ihre] Würde finde ich ausgesprochen menschlich. Es ist diejenige Würde, nach der ich mich seit meiner Kindheit geseht hatte, obwohl ich im Zweifel darüber war, wann ich sie je erlangen würde. Rückblickend kann ich nur sagen, dass der psychologische Hauptgrund für meine häufigen Reisen nach Hiroshima die Anziehung war, die ich von der menschlichen Würde der Menschen in Hiroshima hatte“ (Ōe 2005: 93).

¹¹ Das Thema der Würde und moralischen Verantwortung des Individuums in Grenzsituationen ist Thema vieler Werke Sartres wie *Morts sans sépulture* (1946), *La putain respectueuse* (1946) oder *Les séquestrés d'Altona* (1959) und stellt überhaupt eines der zentralen Themen der Nachkriegsliteratur dar.

Wie bei Shiina Rinzō muss auch bei Ōe Kenzaburō abschließend die Frage gestellt werden, wie sehr er nun in seiner Entscheidungsfindung, respektive in seiner Lebenshaltung, tatsächlich durch existentialistisches Denken geprägt war, d.h. ob er sich nicht lediglich nachträglich existentialistisch stilisierte und seine Protagonisten fiktiv danach formte. Es kann nicht von literarischen Werken, in denen die Protagonisten eine existentialistische Haltung einnehmen, aufgrund der ähnlichen Situation des Autors automatisch auf eine existentialistische Anschauung des Autors geschlossen werden. Durch den häufigen Gebrauch von Metaphern in *Kojinteki na taiken* schafft Ōe eine starke Verfremdung seiner persönlichen Erfahrungen, was, wie Otto Putz bemerkt hat, eine *ad personam* bezogene Lektüre verhindert (1998 [1988]: 613). Schenken wir jedoch Ōes Selbstaussagen Glauben, dann kann der Schluss gezogen werden, dass die Geburt des Sohnes sowie seine Erfahrungen in Hiroshima in ihm tatsächlich eine existentialistische Wende bewirkten. Diese Behauptung wird, wie bereits erwähnt, dadurch bestätigt, dass sich seit *Kojinteki na taiken* in Ōes literarischem Schaffen eine markante Veränderung zeigt: Nicht allein macht er fortan den Sohn zum Mittelpunkt seines Werks, sondern seine Protagonisten sind nun zunehmend nicht mehr passive, in ihrer Situation hilflos gefangene Figuren, sondern Individuen, die sich ihrer Selbst und ihrer Verantwortung bewusst sind und die ihren persönlichen Weg der Selbstfindung beschreiten.

4 Schlussbemerkungen

In meinen Ausführungen habe ich zu zeigen versucht, dass die Existenzphilosophie in Japan nicht nur eine theoretische Auseinandersetzung und eine literarische Umsetzung erfuhr, sondern dass sie auch einen grundlegenden Einfluss auf Lebenshaltung und individuelle Entscheidungsfindung von japanischen Intellektuellen ausübte.

Sowohl Shiina Rinzō als auch Ōe Kenzaburō beschreiben in ihren Werken Grenzsituationen, die auf persönlichen Erfahrungen basierten und in denen sie eine auf einem existentialistischen Bewusstsein begründete Entscheidung trafen. Diesen Entscheidungen ging ein benjaminsches Schockerlebnis voraus, das eine Art existentialistische Erleuchtung zur Folge hatte und eine persönliche Bekehrung bewirkte. Bei Shiina Rinzō waren es seine Erfahrungen im Gefängnis und die Entscheidung, mittels der Bekehrung, respektive mittels der Absage an den Kommunismus seine Freiheit wiederzuerlangen, und später die Entscheidung, Schriftsteller zu werden. Bei Ōe waren es die Geburt seines behinderten Sohnes sowie seine Erfahrungen mit den Atombombenopfern, wobei letzteres Erlebnis ausschlaggebend dafür wurde, eine authentische Grundhaltung seiner Situation gegenüber einzunehmen (Sasaki 1975: 118). Beide beriefen sich bei ihrer Entscheidungsfindung auf die Philosophie von Existenzphilosophen. Während Shiinas Denken wesentlich von der Existenzphilosophie Kierkegaards und Nietzsches geprägt war, zeigt Ōe Kenzaburōs Denken eine Rezeption des sartreschen Existenzialismus. Mit anderen Worten: Bei Shiina sind dies Nietzsches positive Bejahung des Lebens als Wille zur Macht sowie Kierkegaards Ästhetisierung der Schwermut, bei Ōe ist es Sartres Handeln als

freier Entwurf im Sinne der bewussten Eigenverantwortung unter Ausschluss des Selbstbetrugs (*mauvaise foi*). Gemeinsam bleibt beiden, dass ihnen die Existenzphilosophie dabei half, ihren persönlichen Weg der Freiheit als Lebensform zu beschreiten.

Zeichenglossar

Abe Kōbō 安部公房

Ara Masahito 荒正人

Bādo 鳥

Chūō kōron 中央公論

daiichiji sengoha 第一次戦後派

datsuraku 脱落

Dosutoefusukī to watakushi ドストエ

フスキーと私

Etō Jun 江藤淳

giman 欺瞞

henteko 変てこ

Hikari 光

Himiko 火見子

Hotta Yoshie 堀田善衛

jitsuzon shugi 実存主義

Kabe 壁

Kikuhiko 菊比古

Kirukegōru to watakushi キルケゴー

ルと私

Kōshikei 絞死刑

Li Chin'u 李珍宇

Marukusu shugi マルクス主義

Murakami Haruki 村上春樹

Naze sakka ni natta ka なぜ作家にな

ったか

Niche to no deai ニーチェとの出会い

nikutai bungaku 肉体文学

Nishida Kitarō 西田幾多郎

Noma Hiroshi 野間宏

Ōe Kenzaburō 大江健三郎

Ōgon no yūwaku 黄金の誘惑

Ōshima Nagisa 大島渚

Ōto 嘔吐

saidai no ryūha 最大の流派

Sarutoru no ,Kotoba' o yonde サルト

ルの「言葉」を読んで

seitō 正統

sekinin 責任

Shiina Rinzō 椎名麟三

Shin'ya no shuen 深夜の酒宴

Takeuchi Yoshirō 竹内芳郎

Tanabe Hajime 田辺元

Tenbō 展望

tenkō 転向

tenkō no katei 転向の過程

tenkō shinseisho 転向申請書

Usui Yoshimi 臼井吉見

Watakushi no shōsetsu taiken 私の小

説体験

Yomiuri-Zeitung: *Yomiuri shinbun* 読

売新聞

Yoshimoto Takaaki 吉本隆明

Literaturverzeichnis

- Aeba Takao 饗庭孝男 (1971): „Ōe Kenzaburō ni okeru seiji to bungaku“ 大江健三郎における政治と文学. In: *Kokubungaku Kaishaku to kanshō* 国文学解釈と鑑賞 36.7: 22–27.
- Andersch, Alfred (1960): *Zanzibar*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1970 [1957]): *Sansibar oder der letzte Grund*. Zürich: Diogenes.
- Anderushu アンデルシュ [Alfred Andersch] / Zēgāsu ゼーガース [Anne Segers] / Nosakku ノサクク [Hans Erich Nossack] (1965): *Zanjibaru: moshikuwa saigo no riyū* ザンジバル : もしくは最後の理由; *Sei Barubara no gyomin ikki* 聖バルバラの漁民一揆.; *Otōto* 弟. Shōno Kōkichi 生野幸吉, Dōke Tadamichi 道家忠道, Nakano Kōji 中野孝次 (Übers.). (Sekai bungaku zenshū 世界文学全集: Nijusseiki no bungaku 20 世紀の文学; 21). Tōkyō: Shūeisha.
- Ben Sūdō [Bian Chongdao] 卞崇道 (1999): *Sengo Nihon tetsugaku shisō gairon* 戦後日本哲学思想概論. Honma Fushito 本間史 (Übers.). Tōkyō: Nōsan gyonson bunka kyōkai.
- Benjamin, Walter (1977): „Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz“. In: *Gesammelte Schriften* II.1. Frankfurt (a.M.): Suhrkamp, S. 295–310.
- Bourdieu, Pierre (1997): „Das literarische Feld. Die drei Vorgehensweisen“. In: Pinto, Luis / Schultheis, Franz (Hg.): *Streifzüge durch das literarische Feld*. (éditions discours; 4). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, S. 33–147.
- (2001): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt (a.M.): Suhrkamp.
- Cohen-Solal, Annie (1988): *Sartre 1905–1980*. Groepler, Eva (Übers.). Reinbek: Rowohlt.
- Dostojewski, Fjodor M. (1980): *Sämtliche Werke*. Rashin, E.K. (Übers.). München: Piper.
- Eco, Umberto (1992): „Intentio Lectoris, Anmerkungen über die Semiotik der Interpretation“. In: *Die Grenzen der Interpretation*. München: Hanser, S. 25–55.
- Hasegawa Hiroshi 長谷川宏 (2001): *Dōjidaijin Sarutoru* 同時代人サルトル. Tōkyō: Kōdansha.
- Holthausen, Hans Egon (1982): *Sartre in Stammheim: 2 Themen aus den Jahren der großen Turbulenzen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Holz, Hans Heinz (1976): *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie; Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke*. (Philosophische Texte; 5). Darmstadt: Luchterhand.
- Honda Shūgo 本多秋五 (1992): *Monogatari sengo bungakushi* 物語戦後文学史. 3 Bde. (Dōjidai raiburari 同時代ライブラリー; 106). Tōkyō: Iwanami shoten.
- Irie Takanori 入江隆則 (1967): „Sarutoru ni hikareta Nihonjin“ サルトルに憑かれた日本人. In: *Jiyū* 自由 9.6: 171–178.

- Ishii Motoko 石井素子 (2006): „Nihon ni okeru J.-P. Sarutoru no juyō ni tsuite no ichikōsatsu: hon'yaku, shuppanshi no shiten kara“ 日本における J.-P. サルトルの受容についての一考察 —— 翻訳・出版史の視点から. In: *Kyōto Daigaku Daigakuin Kyōiku Kenkyūka kiyō* 京都大学大学院教育学研究科紀要 52: 93–107.
- Iwasaki Yoshihiko 岩崎義彦 (1979): „Ōe bungaku to jitsuzon shugi“ 大江文学と実存主義. In: *Kokugakuin zasshi* 国学院雑誌 (Sept.): 28–39.
- Kierkegaard, Søren (1995): *Die Krankheit zum Tode*. Hamburg: Meiner.
- (2005): *Entweder – Oder. Teil I und II*. Diem, Hermann u.a. (Hg.). München: dtv.
- Kühn, Angela (2003): *Jean-Paul Sartres existentialistische Einflüsse im Frühwerk des Schriftstellers Ōe Kenzaburō*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität zu Köln.
- Müller, Simone (im Druck): “Existentialist Impact on the Writings and Movies of Ōshima Nagisa”. In: O’Donohoe, Benedict / Elveton, Roy (Hg.): *Sartre Speaks to the 21st Century*. Cambridge: Scholar Press.
- Nakamura Yasuyuki 中村泰行 (1995): *Ōe Kenzaburō bungaku no kiseki* 大江健三郎文学の軌跡. Tōkyō: Shin Nihon shuppansha.
- Nietzsche, Friedrich (1973): *Der Antichrist – Ecce homo – Dionysos Dithyramben*. (Goldmann Klassiker; 7511). München: Goldmann.
- Nishikawa Nagao 西川長夫 (1988): *Nihon no sengo shōsetsu: haikyo no hikari* 日本の戦後小説: 廃墟の光. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Ōe Kenzaburō 大江健三郎 (1962): „Portrait of Jean-Paul Sartre“. In: *Orient/West* 7.9: 33–41.
- (1964): *Kojinteki na taiken* 個人的な体験. Tōkyō: Shinchōsha.
- (1966 [1965]): *Genshuku na tsunawatari (Zen essei shū)* 厳粛な綱渡り (全エッセイ集). Tōkyō: Bungei shunshū.
- (1988 [1967]) *Man'en gannen no futtobōru* 万延元年のフットボール. Tōkyō: Kōdansha.
- (1990[1963]): *Sakebigoe* 叫び声. Tōkyō: Kōdansha.
- (1990[1958]): *Shisha no ogori* 死者の奢り. Tōkyō: Shinchōsha.
- (1991 [1972]): *Eine persönliche Erfahrung*. Schaarschmidt, Siegfried (Übers.). Frankfurt (a.M.): Suhrkamp.
- (1995): „In Richtung Humanismus“. In: Häfker, Jessika (Übers.): *Asahi Shinbun Dahlem* 66: 34.
- (1996): *Hiroshima notes*. Swain, David L. / Yonezawa, Toshi (Übers.). New York: Grove Press.
- (2005 [1965]): *Hiroshima nōto* ヒロシマ・ノート. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Putz, Otto (1998 [1988]): „Ōe Kenzaburō“. In: *Kindlers Neues Literaturlexikon*. München: Kindler, Bd. 12, S. 613–618.
- Rahner, Mechthild (1993): „*Tout est neuf ici, tout est à recommencer...*“. *Die Rezeption des französischen Existentialismus im kulturellen Feld Westdeutschlands (1945–1949)*. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie; 142). Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Saitō Suehiro 齊藤末弘 (1988): „Kīrukegōru to Shiina Rinzō“ キールケゴールと椎名麟三. In: *Nihon no shingaku* 日本の神学 27: 193–200.
- Sartre, Jean-Paul (1938): *La Nausée*. Paris: Gallimard.
- (1939): *Le Mur* [„Le Mur“; „La Chambre“; „Érostrate“; „Intimité“; „L'enfance d'un chef“]. Paris: Gallimard.
- (1945–49): *Les Chemins de la liberté*. 3 Bde. Paris: Gallimard.
- (1946a) : *Morts sans sépulture*. Paris: Gallimard.
- (1946b) : *La putain respectueuse*. Paris: Gallimard.
- (1952): *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- (1959): *Les séquestrés d'Altona*. Paris: Gallimard.
- (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- (1966) : „Sarutoru to no taiwa: chishikijin, kaku mondai o megutte“ サルトルとの対話 —— 知識人、核問題をめぐって“. In: *Sekai* 世界 12.253: 48–69.
- (1996 [1946]): *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.
- Sasaki Keiichi 佐々木啓一 (1975): „Shiina Rinzō no tenkō taiken: Nīcheteki shisui no ichisokumen“ 椎名麟三の転向体験 —— ニーチェ的思惟の一側面. In: *Kokubungaku Kaishaku to kanshō* 国文学解釈と鑑賞 40.6: 117–123.
- Sawada Nao 澤田直 (2006): „Sartre et le Japon contemporain / サルトルと現代日本“. In: *Shirayuri joshi daigaku gengo bungaku kenkyū ronshū* 白百合女子大学言語・文学研究論集 6: 1–6.
- Schumacher, Christian (1995): „Ōe Kenzaburō – zum 60. Geburtstag des Literaturnobelpreisträgers von 1994: „...und die Seele nach außen kehren““. In: *Japan aktuell: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* 8.1: 29–31.
- Shiina Rinzō 椎名麟三 (1997 [1967]): *Waga kokoro no jijoden: Jiyū no kanata de* わが心の自叙伝・自由の彼方で. Tōkyō: Nihon tosho sentā.
- SRZ = *Shiina Rinzō zenshū* 椎名麟三全集 (1970–1979). 24 Bde. Tōkyō: Tōjusha.
- Slaymaker, Doug (2002): „When Sartre Was an Erotic Writer: Body, Nation and Existentialism in Japan after the Asia-Pacific War“. In: *Japan Forum* 14.1: 77–101.
- Takeuchi Yoshirō 武内芳郎 / Suzuki Michihiko 鈴木道彦 (Hg.) (1971 [1969]): *Sarutoru no zentaizō: Nihon ni okeru Sarutoru-ron no tenkai* サルトルの全体像 —— 日本におけるサルトル論の展開. Tōkyō: Shinsensha.
- Treat, John Whittier (1987): „Hiroshima Nōto and Ōe Kenzaburō's Existentialist Other“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.1: 97–136.
- Yoshida Sanroku (1988). „An Interview with Kenzaburō Ōe“. In: *World Literature Today* 62.1: 369–374.
- Yoshimoto Takaaki 吉本隆明 (1969): *Yoshimoto Takaaki zenchosakushū* 吉本隆明全著作集. Bd. 13. Tōkyō: Keisō shobō.