

polylog

41₂₀₁₉

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



»inter«²

Mit Beiträgen von ANKE GRANESS, AMALIA BARBOZA, NAUSIKAA SCHIRILLA, BIANCA BOTEVA-RICHTER,
BRITTA SAAL, ANTON LUIS SEVILLA, KARL BAIER, HANS SCHELKSHORN und anderen

SONDERDRUCK

»inter«²

3

Einleitung

7

ANKE GRANESS

Inter: Wo ist das »Zwischen« anzusiedeln?

17

AMALIA BARBOZA

Interkulturelle Philosophie als Versprechen

27

NAUSIKAA SCHIRILLA

Inter Macht Kultur

37

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*»Inter« als das »Zwischen« der
menschlichen Verbindungen
oder zur Intimität des Wissens als Teilen*

47

BRITTA SAAL

*Im »Inter« (eine) Statt finden:
Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung*

57

ANTON LUIS SEVILLA

*Aida (Inter-) als Narrativ
Eine Relektüre der Aidagara-Ethik
von Watsuji Tetsurô*

forum

79

KARL BAIER

*Swami Vivekananda
Reformhinduismus, Nationalismus
und szientistischer Yoga*

105

HANS SCHELKSHORN

*José Enrique Rodó: Die Geburt Lateinamerikas
aus dem Geist der spirituellen Revolte*

123 REZENSIONEN UND TIPPS

142 IMPRESSUM

ANTON LUIS SEVILLA

Aida (Inter-) als Narrativ

Eine Relektüre der Aidagara-Ethik von Watsuji Tetsurô

Übersetzung aus dem Englischen von Sool Park ^{1,2}

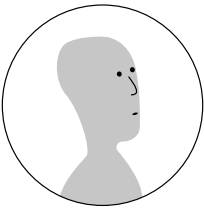
ABSTRACT: In this paper, I reinterpret the ethics of *aidagara* (betweenness, »inter-«) of Watsuji Tetsurô (1889–1960) as a narrative ethics. I begin by showing that such a re-reading is possible, by examining how Watsuji's early existentialism shows a concern for the *meaning* of life, and how his shift to hermeneutics shows how this private sense of meaning is expressed intersubjectively. These are the theoretical foundations for any narrative approach. I then develop two forms of narrative ethics from this philosophy. First, I examine a »personal narrative ethics,« which I develop via the theories of developmental/personality psychologist Dan P. McAdams (1954–), particularly showing how his view of agency and communion and their development in narrative identity concretely express Watsuji's »dual-negative structure« between individuality and totality. But I contribute to this narrative psychology using Watsuji, by showing a theory of narrative transformation—seen practically in narrative therapy as »re-storying.« Second, and yet another contribution to narrative theory, is »historical narrative ethics,« which shows how storying incorporates social and historical elements, and how re-storying can serve to transform these socio-historical narratives as well. In this way, I argue for a narrative re-reading that contributes to Watsuji's philosophy with an examination of how it might be concretely expressed (and empirically researched), but at the same time contributes from Watsuji's philosophy with a framework that consolidates narrative formation, transformation, and historical contribution.

Keywords: *narrative identity, philosophical psychology, phenomenological psychology, re-storying*

ANTON LUIS SEVILLA ist Ass.
Professor an der Fakultät für
Kunst und Wissenschaft der
Kyushu Universität, Japan.

¹ Dieser Artikel ist mit der Unterstützung der Japanischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft (JSPS), Projekt No. 17K13988, geschrieben worden.

² Übersetzungslektorat Bianca Boteva-Richter



I. EINFÜHRUNG

Wie können wir den ethischen Weg des Menschen in einer Weise verstehen, durch die er weder auf das Individuum – auf Kosten seiner Beziehungen – noch auf das Kollektive – auf Kosten seines einzigartigen Selbst – reduziert wird? Ein Philosoph, der diese Frage zu beantworten suchte, ist Watsuji Tetsurô (1889–1960), der wahrscheinlich bekannteste japanische Ethiker. Sich sowohl auf westliche (Aristoteles, Kant, Hegel, Marx und Heidegger) als auch östliche (Buddhismus, Konfuzianismus und Shinto) Quellen beziehend, konstruierte er eine Ethik von *aidagara* (Zwischensein/Relationalität), die versucht, die Individualität und die Beziehungen des Menschen zugleich zu erfassen.

Watsuji schuf ein neues System der Ethik, in welchem sie als sich durch »doppelte Negation« ereignende begriffen wird. In einer Struktur, die er »dual-negative Struktur« nennt, verwirklicht eine Person Individualität, indem sie verschiedene Gesellschaften verneint (bzw. sich von ihnen distanziert), und Totalität, indem sie Individualität verneint (durch Verpflichtungen). Dies ermöglicht die Konstitution (bzw. Manifestation + Selbstbewusstsein) der beiden Pole des *nin-gen* (»Mensch«, im individuellen sowie pluralen Wortsinn). Watsuji zeigte dann, wie diese Dynamik auf verschiedenen Ebenen ethischer Beziehungen (*jinrin* - *Sittlichkeit*) zustande kommt – von der Familie über Lokalgemeinschaften und Nationalstaaten, bis hin zur internationalen Sphäre – und wie sie von

Individualität und Totalität im Gleichgewicht zu halten, das ist alles großartig in der Theorie. Aber was ist das Subjekt bzw. das Medium dieser ›dual-negativen Struktur? Und wie können wir wissen, ob Menschen das wirklich innehaben? Wie funktioniert das überhaupt?

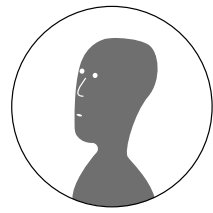
geographischen und historischen Faktoren beeinflusst wird.³

Es gibt viele wertvolle Einsichten in Watsujis Ethik der Leere, die in zeitgenössischen Debatten über Singularität vs. Relationalität, Liberalismus vs. Kommunitarismus, und lokale vs. globale Ethik Anwendung finden können. Ebenso gibt es aber auch zahlreiche berechtigte Kritik an Watsuji, hauptsächlich in der Frage, wie diese Gegensätze ausgeglichen werden können.⁴ Ein Problem jedoch ist, dass Watsujis Aussagen in vielen Punkten grundsätzlich mehrdeutig sind, sodass eine *endgültige* Entscheidung über die Frage, ob Watsuji nun letzten Endes Kommunitarist war, ein Ausgeglicherer zwischen liberalen und kommunitaristischen Elementen, oder sogar ein Faschist, erschwert wird.⁵ Statt diese hermeneutischen Probleme anzusprechen, setzt dieser Aufsatz eine gewissermaßen wohlwollende Watsuji-Lektüre voraus, die ihn als einen Denker wahrnimmt, der individuelle und kollektive Elemente im Gleichgewicht hält, und dennoch folgende, in einem anderen Sinne kritische Frage stellt: »Individualität

3 Für eine Einführung in Watsujis Ethik in Buchform siehe Sevilla: *Global Ethics*. Für eine kürzere Einführung siehe Carter: *Ethics of Japan*.

4 Für eine detaillierte Argumentation zu diesen Anwendungen und Antworten auf Kritik siehe Sevilla: *Global Ethics*, Kapitel 3.

5 Im folgenden Artikel suggeriert Sevilla, dass Watsujis Definitionen der Individualität und Totalität sowie die Dialektik beider in der Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit wiederholte Veränderungen durchlebt haben. Sevilla: *Journal of Japanese Philosophy*, 105–134.



und Totalität im Gleichgewicht zu halten, das ist alles großartig in der Theorie. Aber was ist das Subjekt bzw. das Medium dieser ›dual-negativen Struktur? Und wie können wir wissen, ob Menschen das wirklich innehaben? Wie funktioniert das überhaupt?«

Die dual-negative Struktur kann nicht lediglich eine Sache des Bewusstseins sein, sonst wäre sie ja individualistisch. Aber sie kann auch nicht lediglich eine Sache der Gesellschaftsstruktur sein, denn dann wäre sie eine Reduktion auf die Gesellschaft. Wo also könnten wir ein ethisches »Subjekt« bzw. ein ethisches »Medium« finden, das individuell und sozial zugleich wäre? Watsuji war ein interdisziplinärer Theoretiker und zeigte ein großes Interesse an den empirischen Wissenschaften (insbesondere den Sozialwissenschaften); in seinen Abhandlungen über Ethik beispielsweise zitiert er Emile Durkheim und Bronislaw Malinowski. Ich vermute, dass, wenn er Zugang zu Daten und Theorien über Präsenz und Funktion der dual-negativen Struktur besessen hätte, er sie nicht ignoriert hätte – vorausgesetzt, solches Material hätte nicht nur die Fakten, sondern die gelebte Existenz des *ningen* umfasst.⁶

In diesem Aufsatz werde ich argumentieren, dass das Narrativ ein Konzept ist, das individuell und sozial zugleich ist,⁷ und dass eine

Wo könnten wir ein
ethisches »Subjekt« bzw. ein
ethisches »Medium« finden,
das individuell und sozial
zugleich wäre?

Untersuchung der Narrative die Präsenz der dual-negativen Struktur bestätigt und Aufschluss darüber gibt, wie sich diese Dynamik konkret im Leben der Menschen als Individuen sowie als Gruppen vollzieht. Dies ist ein Beitrag zur Watsuji-Forschung (und zur Philosophie im allgemeinen), aber auch zur schon vorhandenen narratologischen Forschung, da er ein zusammenführendes Rahmenwerk für Ideen der narrativen Psychologie (Dan P. McAdams), der narrativen Therapie (Michael White und David Epston) sowie historischen Narrative (Paul Ricoeur) schafft, die bisher getrennt existiert haben.

Es gibt vorangehende Forschungen, die Watsuji mit wesentlichen Elementen (oder Vorläufern) der narrativen Theorie verbinden: Kimura Bins auf Japanisch geschriebenes Werk *Hito to hito no aida* (1972)⁸, das Watsuji mit Psychologie und Psychotherapie verbindet, sowie Iijima Yūjis (2001/2004) Forschung, die Watsujis Idee der Hermeneutik en detail zeigt und Watsuji mit Charles Taylor (einer der ersten narrativen Ethiker) vergleicht. Zudem schrieb Inukai Yuichi *Watsuji Tetsurō to shakaigaku*⁹ (2013), worin er Watsuji mit der Soziologie in Verbindung bringt. Im englischsprachigen Raum verbindet Steve Odins *The Social Self in Zen and American Pragmatism* (1996) Watsuji mit der Sozial- und Persönlichkeitspsychologie. Eine direkte Verbindung zwischen Watsuji und Narrativen beginnt je-

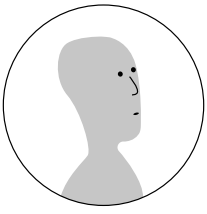
6 Watsuji: *Watsuji Tetsurō zenshū* 9, 154–167.

7 Miyata Akihiro ist einer der ersten, die dahingehend argumentieren, dass die Idee des »Ausdrucks« (*hyogen*) als individuell und kollektiv zugleich ebendieses Medium ist, und das Narrativ eine (wenn nicht die) paradigmatische Form von »Ausdruck«. Siehe

dazu: Miyata: Who ist the subject of expression?

8 Auf Deutsch: *Zwischen Mensch und Mensch*.

9 Auf Deutsch: *Watsuji Tetsuro und die Soziologie*.



doch gerade erst durch eine kleine Gruppe von Forschern wie Miyata Akihiro (Universität Tokio) und mir untersucht zu werden.

Ich definiere Narrative vorläufig als Zusammenschluss von *zeitlichen Ereignissen* zu einem »Plot«, der es ermöglicht, dass Handlungen *sinnvoll* verstanden werden können. Diese Narrative existieren im Leben einer Person (als narrative Identität/Identitäten), aber sie werden ebenso als Erzählungen über Individuen und Kollektive von Menschen geteilt. Um die intrinsische Verbindung zwischen Watsuji's Theorien und Narrative aufzuzeigen, werde ich mit der Behauptung beginnen, dass Narrative zwei Elemente benötigen: Die existenzielle Sorge um den Sinn und die Identität des Lebens im Laufe der Zeit und die hermeneutische Sorge um mitgeteilte Ausdrücke. In der Folge werde ich argumentieren, dass Watsuji diese beiden Elemente sowohl in seiner frühen Arbeit über Existentialismus und Buddhismus als auch in seiner ausgereiften systematischen Ethik behandelt hat. Ich werde dabei aufzeigen, wie diese sowohl die personale als auch die historische narrative Ethik formen. Anschließend möchte ich einen Vorschlag unterbreiten, wie McAdams' empirische Untersuchung des Narrativs uns helfen kann, die Details des persönlichen Narrativs zu konkretisieren, und wie dies weiter mit der narrativen Transformation und den historischen Narrativen (die mittels Narrativen zur Gesellschaft beitragen) verknüpft werden kann. Abschließen werde ich mit einer kurzen Antwort auf die Kritik an der narrativen Theorie.

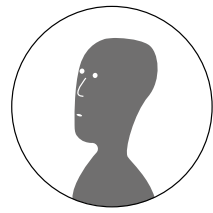
»Narrative Identität«
erfordert eine Auseinander-
setzung mit dem Sinn
des eigenen Lebens sowie
mit der Frage, wie beides
vereinbar ist ...

2. WATSUJIS EXISTENTIALISMUS

»Narrative Identität« erfordert eine Auseinandersetzung mit dem Sinn des eigenen Lebens sowie mit der Frage, wie beides vereinbar ist – eine Frage, worauf das Narrativ eine Antwort liefern kann. Eine Form der Philosophie, die diese Frage besonders stark entfaltet, ist die Existenzphilosophie, welche sich mit dem Sinn von Existenz befasst – zwar nicht mit der menschlichen Existenz im Allgemeinen, aber mit *meiner* Existenz, wie ich sie durchlaufe.

Das erste Fallbeispiel, an dem Watsuji im narrativen Sinne gelesen werden kann, ist seine philosophische Beschäftigung mit dem Existentialismus. Wir werden in diesen Werken nicht nur Vorläufer, sondern schon Vorschläge zu einer persönlichen narrativen Ethik sehen. Hierbei beziehe ich mich ausgiebig auf eine exzellente, noch unveröffentlichte Studie über Watsuji's frühe Jahre von David B. Gordon.¹⁰

Gordon behandelt Watsuji's Autobiographie und frühe Essays in einer psycho-biographischen Manier und versucht, die Person hinter der Philosophie zu skizzieren (eine ähnliche Vorgehensweise wie bei Yuasa Yasuo). Indem er Watsuji's Kindheit, Jugend und junges Erwachsenenalter (als Student an der kaiserlichen Universität Tokio) ins Auge fasst, stellt er das Bild eines Jungen dar, der durch eine massive traditionell konfuzianische Erziehung vorbelastet ist, der zwischen seiner ländlichen Erziehung und neuen Erfahrung des



städtischen Lebens hin- und hergerissen und durch die neue Moderne Japans verwirrt ist.¹¹ Gordon hebt vor allem Watsujis »*Wakain da mono*« (Aber ich bin jung) hervor und behauptet, dass der Protagonist, Shida, eigentlich ein Spiegelbild von Watsuji selbst ist, der keinen Sinn mehr in den alten Werten sieht, die er früher hochgehalten hatte, und nun versucht, »die eigenen Götzen zu zerschmettern«.

Inmitten dieser (moralisch ausgedrückten) existentiellen Krise wäre Watsujis Gefährte Friedrich Nietzsche, der bekanntermaßen einer der für den Existentialismus einflussreichsten Denker war. Diese Beziehung trug 1913 erste Früchte (nachdem Watsuji das Studium abschloss), als er *Eine Studie über Nietzsche* publizierte, der 1915 *Søren Kierkegaard* folgte. (Jene war überhaupt die erste in Japan veröffentlichte Monographie zu Nietzsche und mit diesen beiden Büchern wurde Watsuji bekannt als einer der »Pioniere« des Existentialismus in Japan¹²). In diesen Büchern können wir Watsuji auf der Suche nach einem persönlichen Sinn beobachten, der das individuelle Selbst gegen konventionelle Moral verteidigt und diesen simplen Egoismus durch das Erwachen zum »wahren Selbst« überwindet.¹³ Über ein Jahrzehnt, bevor er ein »Kommunitarist« (oder Faschist!) wurde, war er also zuerst ein Existentialist.

»Obwohl der Titel meiner Studie [über Nietzsche] einen speziellen Teil westlicher Philosophie betrifft, fühlte ich, während ich das Thema ein wenig tiefer studierte, dass es doch viele Gemeinsamkeiten mit Zen hat.«

Watsuji Tetsuro

Viele würden sagen, dass Watsujis frühe Ideen nichts mit seinem späten ausgereiften ethischen System zu tun hätten, dass er sich vom Existentialismus »abwandte« und sich mehr den traditionell japanischen Ideen zuwandte. Aber eine Tatsache, die dagegen spricht, ist die Verbindung zwischen seiner Existenzphilosophie und seiner *buddhistischen* Philosophie. In einem Brief an seinen Vater schrieb Watsuji: »Obwohl der Titel meiner Studie [über Nietzsche] einen speziellen Teil westlicher Philosophie betrifft, fühlte ich, während ich das Thema ein wenig tiefer studierte, dass es doch viele Gemeinsamkeiten mit Zen hat. Insbesondere scheint das Thema in manchen Punkten höchste Verwandtschaft mit Bushido zu haben, wie es durch Shingen, Kenshin usw. ausformuliert wurde.«¹⁴ Watsuji setzte z. B. den »Willen zur Macht« den buddhistisch-philosophischen Ideen der »reinen Erfahrung« und des »wahren Selbst« gleich; in seinen Forschungsnotizen (»Memorandum«) entwickelt er diese Idee weiter und stellt »Leben als reines Leben, Zen-Meditation, Höhepunkt der Liebe, und Nietzscheanische Vergiftung« auf eine Ebene.¹⁵ Diese buddhistisch-nietzscheanischen Ideen werden dann eingesetzt, um die alltägliche Sichtweise und Moral der Nicht-Authentizität ernsthafter Kritik zu unterziehen, um angesichts der Masse den Sinn für das Selbst ausfindig zu machen.

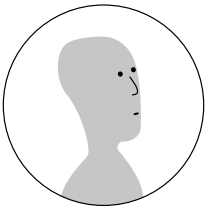
¹¹ Ebd., 95–96.

¹² Das kann man in einer Aussage von Kôsaka Masaaki in der folgenden Podiumsdiskussion finden Watsuji/Mutai/Kôsaka/Nishitani: *Shokô Rinrigaku*.

¹³ Gordon: *Overcoming of Modernity*, 189.

¹⁴ Ebd., 153.

¹⁵ Ebd., 222, 245.



Aufgrund dieser buddhistischen Lektüre des Existentialismus wird Watsujis vermutete »Abkehr« vom Westen, um sich auf die japanische Kultur zu fokussieren, zu einer komplexeren Angelegenheit. Denn anstatt mit dem Existentialismus zu brechen, wird Watsujis existentieller Fokus innerhalb seiner buddhistischen Forschung fortgeführt, welche explizit mit seiner systematischen Ethik verbunden ist (was wir in den Ideen der Leere, der Selbsterkenntnis und der Authentizität sehen können).

In *Die Geschichte der buddhistischen Ethik* (Vorlesungen von 1925) und *Die praktische Philosophie des frühen Buddhismus* (1927) thematisiert Watsuji drei Ideen,¹⁶ die diese Kontinuität mit dem Existentialismus deutlich zeigen, und zudem noch wichtige Hinweise zum Narrativ enthalten. Als Erstes erörtert er die buddhistische Idee des Nicht-Selbst (*muga*, Skt. *anātman*), und zwar nicht als die metaphysische Abwesenheit des Selbst, sondern als die Erfahrung, im phänomenalen Selbst nach dem Sinn und der Sicherheit zu greifen und dabei nicht finden zu können, woran man sich halten kann.¹⁷ Wie ich vorgeschlagen habe, muss die Idee der narrativen Identität genau mit dieser Frage beginnen – »Wer bin ich? Was bleibt, obwohl mein Leib und mein Geist

16 Für eine ausführliche Diskussion hierüber siehe Sevilla: *Journal of Religious Ethics* 44, 606–635. Eine entgegengesetzte Lektüre von Watsujis Buddhismus kann man sehen in Bein: *Contemporary Japanese Philosophy*.

17 Watsuji: *Watsuji Tetsurō zenshū* 9, 48–50.

Denn anstatt mit dem Existentialismus zu brechen, wird Watsujis existentieller Fokus innerhalb seiner buddhistischen Forschung fortgeführt, welche explizit mit seiner systematischen Ethik verbunden ist.

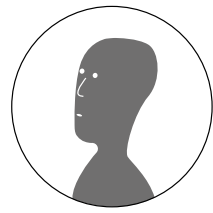
(*die Skandhas*) stets dem Wandel unterworfen sind?«

Zweitens behandelt er das Entstehen in Abhängigkeit (*engi*) in einer Phänomenologie des Leidens. Er nimmt den Standpunkt des Leidenden ein und fragt, »Warum leide ich?« Dies führt zur Erkenntnis, dass das Leiden der Tatsache entspringt, dass ich altere und sterbe. Dies wiederum ist dadurch bedingt, überhaupt geboren zu sein, was wiederum im Werden wurzelt ... Watsuji fährt auf diese Weise fort, den Grund meines Leidens zu erfragen, doch nur, um dabei herauszufinden, dass ich diesen Grund gar nicht erkennen kann.¹⁸ Dies verortet die Frage nach der Identität ganz klar im Kontext der Zeit: Geburt, Veränderung und Tod – das Erleiden der Zeitlichkeit.

Schließlich kann Watsujis Idee der Leere als eine konsistente Kritik an der Welt der Alltäglichkeit gelesen werden, aber auch als die Möglichkeit, dass *Dharmas* (Elemente der Existenz) in einem anderen Licht als Ausdrücke der Leere angesehen werden können.¹⁹ Dies kann als eine »leere Identität« betrachtet werden, ein Selbst ohne Substanz, wo die verschiedenen Bestandteile des »Ich« in ihrer Bodenlosigkeit zusammengesetzt werden. (Das ist natürlich wesentlich für die Idee der narrativen Identität.)

18 Ebd., 89–113.

19 Ebd., 331 und in der darauffolgenden Diskussion über *Yōgācāra*-Buddhismus.



3. DER WECHSEL ZUR HERMENEUTIK

Auf einer ersten Stufe eröffnet der Existentialismus den Zugang zu einer narrativen Annäherung, die die fundamentale Frage stellt: »Wer bin ich? Wie kann diese Existenz überhaupt etwas bedeuten?« Der Existentialismus kann jedoch, allein auf sich gestellt, auch als privater, gefühlter Sinn enden (wie in der Idee des Selbstbewusstseins, *jikaku*). Das Narrativ überschreitet hier das Bewusstsein, indem es auf der anderen Stufe fußt – nämlich auf der Idee der Hermeneutik und des *Ausdrucks* von Sinn in Sprache und in Erzählungen.

Das ist der Ort, wo bei Watsuji die echte Umkehr stattfindet – nicht in seiner Wende zur japanischen Kultur, sondern mit seiner Wende zur hermeneutischen Methode in seiner *Ethik als Studium von ningen* (*ningen no gaku toshite no rinrigaku*, 1934). Während Watsuji Heideggers Verständnis der individuellen Subjektivität zutiefst wertschätzte, präsentiert er hier eine starke methodologische Kritik an Heidegger. Erstens reflektiert er, dass Heidegger zu sehr auf *das individuelle Dasein* fokussiert ist und dadurch die Relationalität aus den Augen verliert. Und zweitens, dass Heideggers Sicht des *Seins* grundsätzlich ein Sein der Dinge ist, und nicht so sehr ein Sein der Menschen.

Aus diesen beiden Gründen vollzieht er einen Wechsel von der phänomenologischen Methode zur Hermeneutik (im Sinne von Dilthey). Für Watsuji bleibt die Phänomenologie zu sehr fokussiert auf das reine Bewusstsein, weil sie versucht, die natürliche

Er begreift das Subjekt als etwas, das sich durch objektive Ausdrücke (Worte, Kunstwerke) ausdrückt, sodass das Subjekt nur durch diese Ausdrücke sich selbst verstehen kann.

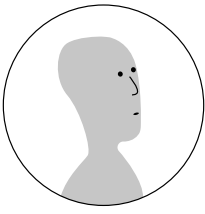
Einstellung zu überwinden. »Aber für die Hermeneutik ist es das alltägliche Leben innerhalb seiner natürlichen Einstellung, welche eine dynamische Entwicklung von Ausdruck und Verständnis dessen ist, was bereits in Relationen liegt, als praktische gegenseitige Verbindungen durch Handlungen.«²⁰ Deshalb wendet er sich, statt sich auf das individuelle Bewusstsein des kontemplativen Subjekts zu fokussieren, den Ausdrücken (*hyôgen*) zu, die von *ningen* (Mensch-Zwischen)²¹ als handelnde Subjekt-Objekte geteilt werden. Er begreift das Subjekt als etwas, das sich durch objektive Ausdrücke (Worte, Kunstwerke) ausdrückt, sodass das Subjekt nur durch diese Ausdrücke sich selbst verstehen kann. Zweitens begreift er diese Ausdrücke als etwas, das weder individuell noch kollektiv, sondern individuell und kollektiv zugleich ist.²²

Um auf die Frage nach der narrativen Identität zurückzukommen, könnte man fragen: Kann eine narrative Identität nur in meinem Kopf existieren, kann es in ihr nur um das Geborensein, Sterben und Leiden gehen? Ist die Sinnhaftigkeit (oder Sinnlosigkeit) des Lebens nicht vollkommen eingebettet in meinen Beziehungen zu anderen, und den Gemeinschaften, denen ich zugehöre? Und ist dieser Sinn nicht durch Ausdrücke geformt und manifestiert – indem man zusammen handelt, kom-

20 Ebd., 176. Zitate aus dem Japanischen stehen hier in meiner eigenen Übersetzung.

21 Anmerkung Boteva-Richter.

22 Ebd., 154–157. Für weiterführende Diskussion siehe Iijima Yûji: *Rinrigaku nenpô*, 201–216.



muniziert, und sogar miteinander Erzählungen teilt?²³

Diese hermeneutische Herangehensweise resultiert in einer einzigartigen (und davon nicht zu trennenden) Idee der Zeit. Watsuji überprüft sorgfältig die Ideen von Aristoteles, Kant, Bergson, Husserl und Heidegger. Er war damit einverstanden, die Zeit subjektiv zu verstehen (anstatt als eine rein objektive, naturwissenschaftliche Zeit), und betonte den Wert einer Sichtweise, die Zeit als gelebte Zeit erfasst. Als er Bergson behandelt, bringt er eine Idee hervor, die essentiell für das (persönliche) Narrativ ist: »Daraus folgt, dass die Vergangenheit nicht etwas Verlorenes ist, worauf gelegentlich rekurriert wird. Sondern sie begleitet uns in jedem Moment in ihrer Totalität. Was wir seit der Kindheit gefühlt, gedacht, und begehrt haben, existiert ›jetzt da.«²⁴ Wenn wir dies mit Heideggers Idee des *geworfenen Entwurfs* sowie Geburt und Tod kombinieren, haben wir die Idee einer gelebten Zeit als eine Kontinuität, die sich von der Geburt bis zum Tod erstreckt, und die Vergangenheit hin zu einer erwarteten Zukunft trägt.

Diese Sicht der Zeit ist, in detaillierterer Ausführung, grundsätzlich identisch mit Watsujis früherer buddhistischer/existentieller Sicht der Zeit. Bergson und Hei-

Watsuji sieht die Gegenwart als eine relationale Antwort auf die Vergangenheit – als Relationen, die ich schon in mir trage – und auf die Zukunft – als mögliche Relationen.

degger (und seine eigene frühere Ansicht) kritisierend, aber auch darauf aufbauend, gibt Watsuji eine Neudefinition der Zeit als intersubjektive Zeit: Er sieht die Gegenwart als eine relationale Antwort auf die Vergangenheit – als Relationen, die ich schon in mir trage – und auf die Zukunft – als mögliche Relationen.²⁵ Dies resultiert in einer Ansicht der Lebensgeschichte, die aus relationalen Ereignissen besteht:

»Das am häufigsten benutzte Konzept der ›Zeit‹ bezieht sich auf jeden Augenblick einer menschlichen Beziehung, die auf Zukunft zielt, während sie Vergangenheit trägt; zum Beispiel die Zeit, in der jemand geboren wurde, die Zeit der Eheschließung, oder die Zeit des Todes, und wiederum, die Zeit, in der man jemanden trifft, oder sich von ihm trennt, oder die Zeit, in der man sein Zuhause verlassen hat. Solche ›Zeit‹ ist nichts, was gemessen werden kann. Es ist ein ›Ereignis‹, oder eine ›Gelegenheit‹, gegenwärtig in menschlichen Beziehungen.«²⁶

Watsuji bringt diesen Gedanken über die Relationalität in seiner *Methode* zur Erforschung der Zeit weiter zum Ausdruck:

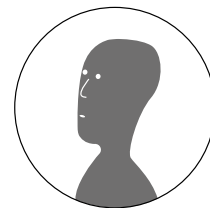
»Vorausgesetzt, dass das soziale Phänomen des Transports die dynamische Struktur menschlicher Beziehungen ausdrückt, so wie wir sie erwarten, unterscheidet sich der Charakter von ›vorweggenommenes bereits‹ von ›Erwartung‹ und ›Erinnerung‹, die vom Standpunkt des individuellen Bewusstseins

23 Miyata und ich sind dabei zu klären, ob Narrative lediglich eine Form des hermeneutischen Ausdrucks sind, oder ein fundamentales Moment in der Natur des Ausdrucks selbst. Ich überlasse diesen Punkt der künftigen Forschung.

24 Carter: *Ethics in Japan*, 204.

25 Ebd., 183.

26 Ebd., 191.



aus reflektiert werden. Das schon etablierte Zwischensein ist nicht lediglich die Erinnerung des Ich, sondern des sozial etablierten *ningen sonzai* (Menschliches Dasein²⁷), und das mögliche Zwischensein ist daher nicht lediglich die Erwartung des Ich, sondern des sozial möglichen *ningen sonzai*.²⁸

Diese Relationalität wird sogar noch erweitert. Im dritten Band seiner *Ethik* argumentiert Watsuji, dass diese Zeitlichkeit von Gruppen geteilt wird und dadurch eine »Geschichtlichkeit« (*rekishisei*) formt. Eine Familie hat ihren eigenen geteilten Sinn von Zeit mit eigenen Schlüsselereignissen. Das Gleiche gilt für ein Dorf, einen Nationalstaat, und die Welt als Ganzes. Eine Handlung wird innerhalb dieser geteilten Zeitlichkeit verortet. Watsuji schreibt zum Beispiel: »Die Vergangenheit hat diese Eltern-Kind-Beziehung zu einer spezifischen Form gestaltet. Deshalb muss das, was sein soll, durch diese Form entschieden werden.«²⁹ In anderen Worten, das handelnde Subjekt (Ethik) hat seinen Platz innerhalb eines geschichtlichen Kontextes der Handlungen (der Akte) und Personen. Dies ist jedoch keine einseitige Beziehung. Watsuji schreibt: »Egal, wie reichhaltig die Vergangenheit sein mag, sie besteht aus *Tatsachen, die schon offengelegt sind*, und es ist möglich, sie zu ordnen und zu vereinen. Die Zukunft ist ebenso unendlich reich, aber indem man das Sollen an dessen fundamentalen Prinzipien

»Die Vergangenheit hat diese Eltern-Kind-Beziehung zu einer spezifischen Form gestaltet. Deshalb muss das, was sein soll, durch diese Form entschieden werden.«

Watsuji Tetsuro

erfasst, kann die Realität reguliert werden. Der erste Versuch resultiert in »Geschichte« und der letztere in »dem Weg« (*michi*).³⁰ In diesem hermeneutischen Zirkel befindet sich nicht nur das handelnde Subjekt innerhalb der Geschichte, sondern die Geschichte selbst ist der Interpretation des handelnden Subjekts unterworfen.

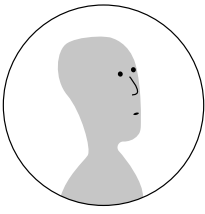
Das bedeutet für Watsuji, dass die Suche nach Sinn und Identität nicht zwischen Geburt und Tod eines isolierten Subjekts zu situieren ist (wie er es in seinem buddhistischen Werk tat), sondern in der Kontinuität der Zeit, in der wir Beziehungen mit anderen Menschen eingehen, was sowohl vom relationalen Individuum als auch von Gemeinschaften aus gesehen werden kann.

Eine narrative Vorgehensweise erfordert zwei Elemente: Erstens das Bedenken des Sinns, und zweitens einen Fokus auf Ausdrücke im zeitlichen Kontext. Wie ich oben gezeigt habe, weist Watsujis systematische Ethik beide Elemente auf – aus seiner buddhistisch-existentialen Forschung sowie seiner Wende zur Hermeneutik. Um ein konkretes Beispiel dazu aufzuzeigen: Falls wir Watsujis Ethik dazu nutzen würden, um den Fall des jungen Watsuji selbst zu analysieren, der mit seinen traditionell konfuzianischen Werten kämpft und sich nach der Macht und Dynamik sehnt, um »die eigenen Götzen zu zerschmettern«, würden wir ihn nicht als eine isolierte Handlung analysieren, die von einer Maxime kommt (die sich verallgemeinern lässt, oder

27 Anm. Boteva-Richter.

28 Ebd., 185.

29 Watsuji: *Watsuji Tetsurô zenshû* 11, 10.



auch nicht) und gewisse Konsequenzen hat (die das größte Glück der größten Zahl als Ergebnis hat, oder auch nicht). Wir würden ihn vielmehr als den Kampf eines Individuums ansehen, das zwischen einer bestimmten Vergangenheit und bestimmten möglichen Zukunftsoptionen stehend nach Sinn sucht – das durch Egoismus sowie Anhaftungen beeinflusst ist, aber auch die Möglichkeit innerer Freiheit besitzt. Aber wir würden ihn auch als eine *relationale* Krise sehen, wobei Watsuji durch eine bestimmte Beziehung zu seiner Familie und seiner Kultur belastet ist, und versucht, sie neu zu gestalten. In anderen Worten: Ethik muss im Lichte persönlicher und geschichtlicher *Narrative* verstanden werden.

4. PERSÖNLICHE NARRATIVE ETHIK

In den beiden vorangehenden Abschnitten wurden zwei Formen narrativer Ethik präsentiert. In Watsujis existentiellen und buddhistischen Ideen war Ethik gebunden an der Erkenntnis der Natur des Selbst und dessen Leidenschaft in der Zeit, die sich von der Geburt bis zum Tod erstreckt. In Watsujis Hermeneutik ist Ethik daran gebunden, sich sowohl des Selbst als auch der Gesellschaft bewusst zu werden als *ningen sonzai* – als menschliche Existenz also, die individuell-kollektiv und räumlich-zeitlich ist. Die Passion der Zeit ist hier intersubjektiv und kann vom Standpunkt des Individuums-in-Beziehung oder des relationalen Ganzen aus gesehen werden.

Beide können als Formen narrativer Ethik angesehen werden – in denen Ethik an die

»Der Sinn von Leben liegt, glaube ich, in Geschichten/ Erzählungen, d. h. in der rekonstruierten *Geschichte* und der erwarteten Zukunft, die als selbstdefinierender persönlicher Mythos erzählt wird.«

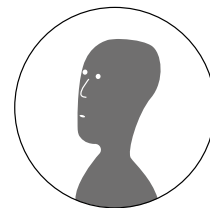
Watsuji Tetsuro

Erkenntnis des Selbst (»Identität«) durch die Zeit gebunden ist. Die Aspekte des Existentialismus, Buddhismus sowie des Individuums-in-Beziehung bilden eine persönliche (lebensgeschichtliche) narrative Ethik. Die Sicht des relationalen Ganzen bildet selbst eine geschichtliche narrative Ethik. (Darüber werden wir im nächsten Abschnitt sprechen.)

Trotz seiner Ansicht über Sinn und Kontinuität durch die Zeit hat Watsuji diesen Punkt nie explizit als persönliches Narrativ oder Lebensgeschichte ausformuliert. Obwohl er das Konkrete der »praktischen gegenseitigen Verbindungen durch Handlungen« schätzt, hat Watsuji nie darüber gesprochen, wie er selbst oder ein anderer Mensch dieses zeitlich situierte, handelnde Selbst eigentlich erfahren könnte.

An diesem Punkt sehe ich den Wert der narratologischen Forschung, insbesondere der narrativen Psychologie. Ich stütze mich stark auf den Persönlichkeits- und Entwicklungspsychologen Dan P. McAdams, der momentan der Spitzenforscher in *qualitativer empirischer Forschung* über Narrative ist.³¹ Er schreibt: »Keine Kombination von Persönlichkeits-

³¹ Es wäre sehr interessant, den Fokus auf die philosophische Seite der Narrative zu richten, indem man Watsuji mit Ricoeur und MacIntyre vergleicht. Aber für den Moment sei es mir erlaubt, den Fokus auf McAdams zu richten, der uns über Theorien hinaus auf einen Weg führt, um Watsujis Ideen an den Leben verschiedener Menschen zu überprüfen und zu bestätigen. Nicht nur ist McAdams der Vorreiter der aktuellen empirischen Forschung, sondern er ist auch stark durch die Existenzphilosophie beeinflusst. Siehe McAdams: *Narrative Identities*. 114–130.



zügen, Motiven, Werten und Entwicklungsgängen kann je dem Wissenschaftler ein vollständiges Verständnis darüber liefern, welchen *Sinn* das Leben einer Person hat. Der Sinn von Leben liegt, glaube ich, in Geschichten/Erzählungen, d. h. in der rekonstruierten *Geschichte* und der erwarteten Zukunft, die als selbstdefinierender persönlicher Mythos erzählt wird.«³²

McAdams studiert diesen persönlichen Mythos durch semi-strukturierte Interviews. Er beginnt mit der Frage: »Bitte beginnen Sie damit, über Ihr Leben nachzudenken, als wäre es ein Buch oder ein Roman. Stellen Sie sich vor, dass das Buch ein Inhaltsverzeichnis mit den Titeln der Hauptkapitel der Erzählung hätte. Um hier zu beginnen, beschreiben Sie bitte ganz kurz, was die Hauptkapitel im Buch wären.«³³ Dieses minimale Gerüst gewinnt an Gehalt, indem detaillierte Fragen zu Schlüsselereignissen im Leben gestellt werden – zu Höhe-, Tiefen-, und Wendepunkten im Leben, Kindheitserinnerungen usw. Dieser Vorgang ist sehr ähnlich zu Watsujis Ansicht der relationalen Ereignisse im Leben. Zu dieser Sicht über die Vergangenheit kommt eine Sicht über die Zukunft hinzu – über die kommenden Kapitel, Hoffnungen und Träume, den eigenen Lebensentwurf (sehr heideggerianisch), Herausforderungen, und auch über eigene Wertevorstellungen bzgl. allem, vom religiösen bis zum sozio-politischen Leben. Was sich aus diesem zweistündigen Gespräch ergibt, ist

»Bitte beginnen Sie damit,
über Ihr Leben nachzuden-
ken, als wäre es ein Buch
oder ein Roman.«

Vgl. Dan McAdams

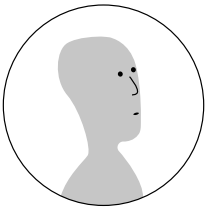
ein Ausdruck des eigenen Selbst als eine Einheit im Wandel von der Vergangenheit in die Zukunft, und ein wachsendes Bewusstsein für Themen in dieser Geschichte, die einen tiefgründigen (aber oft unbewussten) Einfluss auf unsere Handlungen haben und einen Teil eines sinnvollen Lebens ausmachen.

Die Theorie der narrativen Identität, die McAdams aus Hunderten von Interviews, die von ihm und seinem Team durchgeführt wurden, gewonnen hat, bestätigt Vieles von Watsujis Intuitionen. Erstens, obwohl dieser persönliche Mythos aus der Sicht des Individuums gesehen wird, ist das, was ihn antreibt, keineswegs individualistisch. McAdams schreibt: »Die übergeordneten Themen von Tätigkeit und Gemeinschaftlichkeit ziehen in vielen Berichten durch die Teilepisoden ... das Bedürfnis der Tätigkeit nach Macht und Erfolg sowie das Bedürfnis der Gemeinschaftlichkeit nach Liebe und Intimität werden in vielen Berichten über Höhe-, Tief-, und Wendepunkte in den Lebensgeschichten klar ausgedrückt.«³⁴ Das ist Watsujis Ansicht der dualen Struktur von *ningen* sehr ähnlich, und McAdams zeigt die Spannung dieser »negativen« Dualstruktur, indem er Tätigkeit und Gemeinschaftlichkeit als zwei fundamentale Ziele der Psyche aufstellt, die miteinander in Konflikt treten, aber grundsätzlich gleichwertig sind.

Darüber hinaus sind diese gespannten Bedürfnisse in der Kontinuität des Selbst durch die Zeit in etwas ausgedrückt, was McAdams

32 Ebd., 119.

33 McAdams: *The Life Story Interview*.



»imagos«³⁵ nennt. McAdams schreibt: »Ich nenne die Charaktere, die unsere Lebensgeschichten dominieren, »imagos«. »Imagos« liefern einen narrativen Mechanismus, mit dem die Vielfältigkeit modernen Lebens bewältigt werden kann.«³⁶ Diese archetypischen Muster setzen Gruppen von Mustern zusammen, die in unsere Persönlichkeit eingehen. Analog zu Watsujis Dualstruktur teilt er die »Imagos« in tätige (der Krieger, der Reisende, der Weise und der Schöpferische) und gemeinschaftliche (der Liebhaber, der Fürsorger, der Freund und der Ritualist) Typen ein. Er zeigt auch die Anstrengung, Tätigkeit und Gemeinschaftlichkeit miteinander durch Mischtypen (der Heiler, der Lehrer, der Ratgeber, der Humanist und der Schiedsrichter) zu versöhnen, was auch später im Leben auftaucht und ein konkretes Beispiel für Watsujis Dynamik der Doppel-Negation darstellt.³⁷

In anderen Worten schafft das Selbst, das durch gegensätzliche Motive der Tätigkeit und Gemeinschaftlichkeit angetrieben wird, für sich selbst einen Sinn, indem es Ereignisse zu einer Kontinuität in der eigenen Lebens-

35 McAdams' eigene Wortwahl ist »Imagos«, aber die Übersetzung folgt der korrekten Pluralbildung »Imagines«. [Anm. d. Übers.]

36 Ebd., 122.

37 Ebd., 124–125, 202–204. Es gab Versuche, diese dual-negative Struktur empirisch zu beweisen, was man im Webprotokoll von Peter T. F. Raggatt sehen kann. Er benutzt Clusteranalyse und sortiert verschiedene Abhängigkeiten, die in Imagines resultieren, die wiederum klar tätige und/oder gemeinschaftliche Charakteristiken aufweisen. Raggatt: *Identity and Story*, 15–35.

Gemäß Watsujis Idee der praktischen gegenseitigen Verbindungen durch Handlungen sind unsere relationalen Handlungen eine Antwort auf eine zeitliche Kontinuität (d. h. Geschichten/Erzählungen) – sie werden ein Teil davon.

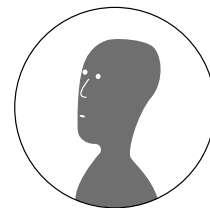
geschichte zusammenführt. Innerhalb dieser Kontinuität wird das Selbst durch mehrere Charaktere ausgedrückt, die ihrerseits diese Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaftlichkeit reflektieren.

Doch wie hängt das mit der *Ethik* zusammen? Es gibt hierfür empirische Studien von den Bildungspsychologen Mark B. Tappan und Lyn Mikel Brown, die vorschlagen, dass wir unsere moralischen Begegnungen als Geschichten speichern, von diesen Geschichten lernen, und durch diese Geschichten einen Sinn für das Selbst und eigene Handlungen gewinnen.³⁸ Der Ricoeur-Spezialist Karl Simms gibt eine prägnante Erklärung der Verbindung zwischen Narrative und Ethik. »Um zu handeln, muss ich zuerst die gegebene Situation in der Welt beschreiben, und mich dann entscheiden, was ich tun soll. ›Beschreiben, erzählen, vorschreiben‹ ist Ricoeurs Formel für die menschliche Handlung.«³⁹ Gemäß Watsujis Idee der praktischen gegenseitigen Verbindungen durch Handlungen sind unsere relationalen Handlungen eine Antwort auf eine zeitliche Kontinuität (d. h. Geschichten/Erzählungen) – sie werden ein Teil davon.

Es sei mir erlaubt, Watsuji selbst als ein semi-hypothetisches Beispiel zu nehmen. Während der Universitätszeit, wenn wir Gordons Lektüre folgen, scheint Watsuji in seiner

38 Tappan: *Narrative and Dialogue*, 171–192. Eine andere direkte Anwendung der Narrative auf die ethische Bildung, um einmal direkten Bezug auf narrative Therapie zu nehmen, kann gefunden werden in Sugita/Kojima: *Kyôikugaku Kenkyû*, 13–24.

39 Simms: *Paul Ricoeur*, 103.



Hauptgeschichte über sich selbst jemand zu sein, der seine ländliche Heimat verlässt, um die Welt zu erkunden, was McAdams ein »Imago des Reisenden« nennt. Ein anderes »Imago«, das noch eine Schlüsselrolle zu spielen scheint, ist »der Weise«, also jemand, der entgegen den Dummheiten auf der Welt Weisheit besitzt. Das sehen wir in seinen Essays, als das Selbstbild, das auf seinen Charakter »Shida« projiziert wird. Diese Art von Narrativ würde definitiv in seinen Prozess von »Götzen zerschmettern« einfließen, indem es alte Denkweisen kritisiert und neue Wahrheiten findet, wie wir es in seinem Pionierwerk über Existenzphilosophie sehen können.

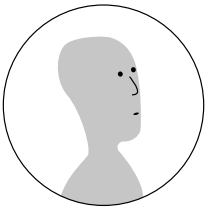
Doch was passiert beim späten Watsuji, wenn er ein anhaltendes Engagement für die japanische Geistesgeschichte und Ethik der Relationalität zeigt, und dies trotz der Stimmung im Nachkriegs-Japan, die durch Befürwortung des Westens und rasche Individualisierung charakterisiert war? Über dieses Stadium in Watsujis Leben spricht Gordon nicht. Aber man könnte vielleicht schließen, dass sich seine Geschichte mehr in Richtung des gemeinschaftlichen Imagos bewegt hat. 1938 schrieb Watsuji zum Beispiel über »Lehrer der Menschheit« (*jinrui no kyōshi*, wie Konfuzius, Sokrates, Buddha und Jesus) in Konfucius (1938, siehe Watsuji: *Watsuji Tetsurō zenshū* 6). Und im dritten Band der *Ethik* sprach er über den »Propheten« (*yogensha*),⁴⁰ der die Form erkennt, die die Gesellschaft annehmen soll, und so die Gesellschaft leitet

Denn Erzählungen/Geschichten sind nicht lediglich der Kontext und das Behältnis für ethische Handlungen, sondern sie sind selbst ethisch wertvoll.

– eine Aufgabe, die er gegen Ende des Buches auf sich selbst genommen zu haben scheint. Es bleibt nur eine Vermutung, aber vielleicht sah er sich nicht nur als einen »Weisen«, sondern auch als jemanden, der diese Weisheit mit der Sorge um andere Menschen verbindet, ja sogar mit dem Schicksal seiner Nation als Ganzes. In Resonanz mit Watsujis eigener Wortwahl nennt es McAdams die »Lehrer- und Humanisten-Imagos« – Charaktere, die zugleich tätig und gemeinschaftlich sind.

Wenn er sich hauptsächlich als Reisender/Weiser gesehen hätte, hätte er wirklich ein solch anhaltendes Engagement für Gesellschaft und Tradition haben können? Was ich hier mit dem »semi-hypothetischen« Fall hoffe, behaupten zu können, ist, dass Ethik nicht nur Handlungen und Motive, sondern auch die Narrative, die hinter ihnen stehen, mitbedenken muss. Und jede echte ethische Veränderung erfordert nicht nur eine Veränderung der Handlungen, sondern auch des Selbstbewusstseins – eine narrative Transformation.

Denn Erzählungen/Geschichten sind nicht lediglich der Kontext und das Behältnis für ethische Handlungen, sondern sie sind selbst ethisch wertvoll. McAdams bietet hierfür sechs narrative Standards, die eine *gute Geschichte/Erzählung* ausmachen: »Während wir uns von der Jugendzeit durch das mittlere Erwachsenenalter bewegen, sollten sich unsere persönlichen Mythen idealerweise so entwickeln, dass sie in folgenden Faktoren zunehmen: (1) Kohärenz, (2) Offenheit, (3) Glaubwürdigkeit, (4) Differenzierung, (5)



Versöhnung und (6) generative Integration.«⁴¹ Die Glaubwürdigkeit ist grundlegend – denn die Lebensgeschichte ist keine Fiktion, sondern wird aus Tatsachen, realen Beziehungen und Handlungen aus der eigenen Geschichte gewoben. Die objektiven sowie subjektiven Seiten der gegenseitigen Verbindungen durch Handlungen müssen zusammenkommen, wie Watsuji es formulieren würde.

Darüber hinaus behauptete Watsuji, dass das Gute zwei Momente hat:

»Eines davon ist die Etablierung des Individuums als das Andere im Gegensatz zur Totalität. Was hier auf dem Spiel steht, ist das Wagnis des ersten Schrittes zum Selbstbewusstsein. Getrennt vom Selbstbewusstsein des Individuums gibt es keine Sozialethik. Das andere Moment ist die Selbstausslieferung des Individuums an die Totalität ... Ohne diese Selbstausslieferung gibt es ebenfalls keine Sozialethik.«⁴²

Er schreibt auch: »Es ist die wesentliche Eigenschaft menschlicher Gemeinschaft, dass sie stets die Bewegung der Negation der Negation durchführt. Wenn diese Bewegung in irgendeiner Weise zum Stillstand kommt, bricht die Gesellschaft selbst zusammen.«⁴³

McAdams bildet die Dynamik der Ethik und die Spannung zwischen dem Individuum und dem Ganzen ab. Erstens behauptet er, dass Kohärenz und Offenheit ein Spannungspaar ausmachen – Geschichten/Erzählungen

41 McAdams: *Stories*, 110.

42 Carter: *Ethics in Japan*, 23.

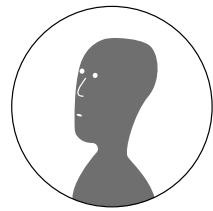
43 Ebd., 121.

»Getrennt vom Selbstbewusstsein des Individuums gibt es keine Sozialethik. Das andere Moment ist die Selbstausslieferung des Individuums an die Totalität... Ohne diese Selbstausslieferung gibt es ebenfalls keine Sozialethik.«

Watsuji Tetsuro

müssen zu einem Ganzen zusammenkommen und Sinn machen (subjektive Einheit), aber sie müssen gleichzeitig in der Lage sein, sich zu verändern und Ambiguitäten zu tolerieren (Begegnung mit Raum und Zeit). Darin eingeschlossen sind Veränderungen, wie beispielsweise differenzieren zu lernen, sowie an bestimmten Lebensmarkierungen die (eigene) Tätigkeit, an anderen die Gemeinschaftlichkeit zu betonen. Zweitens formen Versöhnung und (interne) Differenzierung ein weiteres Spannungspaar. Zu jedem gegebenen Moment muss ich die Pluralität innerhalb meines Selbst unterbringen (Watsuji war Lehrer, aber für seine Frau Teru war er, wie wir in den Briefen sehen können, der Liebhaber; und das Imago des Reisenden war wohl auch lebendig in ihm). Aber man muss eine gewisse Versöhnung zwischen ihnen finden (beispielsweise scheinen der Liebhaber und der Reisende in Watsujis Theorien über Familie und Geographie einzufließen). Die Doppel-Negation kann daher zugleich simultan als auch zu wechselnden Zeitpunkten ausgedrückt werden.

Doch diese sechs narrativen Standards besagen nicht nur die Möglichkeit einer guten Geschichte/Erzählung, sondern auch einer *schlechten*. Ein Leben kann unehrlich werden und der Illusion einer Gemeinschaftlichkeit anhängen, obwohl man dabei in Wahrheit sich selbst isoliert. Oder ein Leben kann auch einseitig werden. Watsujis Ikonoklasmus spielte eine wesentliche Rolle, aber hätte er nie von jenem Fokus auf Tätigkeit losgelassen, wäre er niemals in der Lage gewesen, durch seinen neu gefundenen Fokus auf Gemeinschaft die



Ethik der Relationalität zu entwickeln. Aber was kann man nun konkret tun, wenn man mit der eigenen *Geschichte* selbst nicht mehr weiterkommt?

Hier ist der Ort, wo uns die narrative *Therapie* konkrete Vorschläge liefert. Michael White und David Epston argumentieren dafür, dass der Schlüssel für diese Form der Therapie etwas ist, was sie »Neuerzählen [re-storying]« nennen.

»Das Neuerzählen von Erfahrung zwingt die Personen zu einer aktiven Beteiligung daran, ihre Erfahrungen neu zu organisieren, d. h. »die Faktoren der Kultur zu allen möglichen Mustern frei und neu zu kombinieren«. Dieser Aspekt liefert einen Kontext der Reflexivität, zusammen mit der Einladung an Personen, an Aktivitäten teilzunehmen, die ein Bewusstsein für einen Prozess generieren, wo sie Handelnde und zugleich Zuschauer ihrer eigenen Handlungen sind, genauso wie ein Bewusstsein für die Selbsterstellung eigener Produktionen. Dieser Kontext bringt neue Auswahlmöglichkeiten für Personen in Bezug auf Selbstbeschreibung, Beschreibung der anderen und ihrer Beziehungen hervor.«⁴⁴

Anders ausgedrückt erfordert das Neuerzählen die Erkenntnis, dass meine Geschichte, obwohl sie für mich zutiefst konstitutiv ist, nur *eine mögliche Geschichte* ist. Und ich bin nicht nur diese Geschichte – es ist für mich möglich, über sie hinauszugehen. Ricoeur schreibt: »Viele Narrative der Verwandlung zeugen von dunklen Nächten persönli-

»...erfordert das Neuerzählen die Erkenntnis, dass meine Geschichte, obwohl sie für mich zutiefst konstitutiv ist, nur *eine mögliche Geschichte* ist.

cher Identität. In diesen Momenten extremer Bloßstellung kehrt die nichtige Antwort [«Ich weiß nicht, wer ich bin»] - weit davon entfernt, die Frage für eine Leere zu erklären - auf sie zurück und bewahrt sie als Frage. Was nicht ausgelöscht werden kann, ist die Frage selbst: Wer bin ich?«⁴⁵

McAdams scheint bei »personologischer Veränderung« in der Therapie Unbehagen zu empfinden, aufgrund seines Fokus auf die Kontinuität der Lebensgeschichte,⁴⁶ aber diese Sicht des Neuerzählens lässt sich tatsächlich besser mit Watsuji verbinden:

»Nun, dass das *sonzai* von *ningen* (das Dasein vom Mensch-Zwischen)⁴⁷, fundamental gesprochen, eine Bewegung der Negation ist, macht klar, dass die Grundlage des *sonzai* von *ningen* eine Negation an sich ist, d. h. absolute Negation. Die wahre Realität des Individuums, sowie diejenige der Totalität, ist »Leere«, und diese Leere ist die absolute Totalität. Aus diesem Grunde, d. h. aus der Tatsache, dass diese Leere entleert ist, geht das *sonzai* von *ningen* als Bewegung der Negation hervor.«⁴⁸

Auf dem Grund der Ethik Watsujis gibt es eine gewisse Unbestimmtheit. In seiner buddhistischen Ethik war es recht einfach, denn dort gibt es nichts, woran wir als »Selbst« anhaften können. Aber dies ist mit seiner Hermeneutik artikuliert, nämlich, dass weder das tätige Selbst noch das gemeinschaftliche

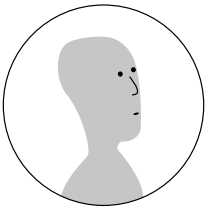
45 Wood: *Narrative and Interpretation*, 199.

46 McAdams: *Stories*, 273–274.

47 Vermerk der Lektorin.

48 Carter: *Ethics of Japan*, 23.

44 White/Michael/Epston: *Narrative Means*, 17–18.



Selbst alleine bestehen können. Daher sind alle Geschichten/Erzählungen und Identitäten nur das, was sie sind, d. h. Geschichten. Indem ich von keinem der beiden Pole abhängig bin, von keiner Geschichte, und zu dem Nichts zurückkehre, kann der Kreislauf der Negation sich fortsetzen, und neue Geschichten entstehen lassen, neue »Ausdrücke der Leere«, welche ermöglichen, dass mein Leben sich fortbewegt.

5. HISTORISCHE NARRATIVE ETHIK

McAdams hilft uns, Watsujis persönliche narrative Ethik zu entwickeln, sodass wir sehen können, wie wir verschiedene Ereignisse aus unserem Leben zu einer Geschichte verdichten, wie diese Geschichte, welche in Form von Imagos ausgedrückt ist, durch Tätigkeit und Gemeinschaft angetrieben wird, und wie all das ein feines Gleichgewicht erreichen muss, um eine gute Geschichte auszumachen. Aber die Neuheit von Watsujis Ansatz bei den Narrativen ist, Sinneinheiten als »Ausdrücke« anzusehen – sie sind nicht mehr in einer individuellen Psyche und ihrer Selbstwahrnehmung eingefangen, sondern werden von Familienmitgliedern, von Kulturen, von der Welt in verschiedenen Geschichten, die wir erzählen, geteilt – von den kleinen Geschichten der Familien über Literatur bis hin zu den Annalen der Weltgeschichte.

McAdams verweist auf diese »Ressourcen« unserer persönlichen Geschichten.⁴⁹ Denn

49 McAdams: *Stories*, 110.

Neuerzählen ist daher nicht nur eine Antwort auf die eigene problematische Geschichte, sondern ebenso auf die kulturellen Skripte, die wir empfangen haben.

die Ausdrücke, Bilder, Figuren und Skripte, die wir benutzen, sind nicht aus der Luft gegriffen, sondern aus verschiedenen Gemeinschaften, denen wir angehören. (Aus dem gleichen Grund ist ein Neuerzählen ohne Einbeziehung der Gemeinschaft unmöglich, wie wir bei White und Epston sehen können.)

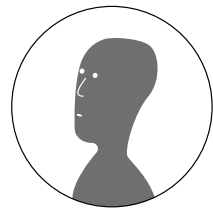
Diese Ressourcen formen Moralität durch unsere Narrative. Ricoeur schreibt: »Es ist unsere Bekanntschaft mit den Arten von Plots, die wir von unserer Kultur empfangen haben, die den Grund dafür bildet, dass wir Tugenden, oder eher Formen von Vortrefflichkeiten, mit Glück oder Unglück verbinden.«⁵⁰ Aber genau das sind die Skripte, die uns auch stagnieren lassen, indem wir uns selbst und die Welt auf bestimmte Weise betrachten. In der narrativen Therapie verweisen diese Geschichten auf »dominante Geschichten.«⁵¹

Neuerzählen ist daher nicht nur eine Antwort auf die eigene problematische Geschichte, sondern ebenso auf die kulturellen Skripte, die wir empfangen haben. Im ersten Band der *Ethik* erwähnt Watsuji das Beispiel von Jesus und Siddhartha Gautama (Buddha), und behauptet, dass es im Prozess des Erwachens zur Leere nicht nur möglich ist, die Selbsterkenntnis zu erlangen, sondern auch die Gesellschaft an sich zu transformieren.⁵² Man nimmt die eigene Vergangenheit der Beziehungen auf sich und transformiert sie in eine Zukunft neuer Beziehungen. Im Band der *Ethik*, der in

50 Wood: *Narrative and Interpretation*, 199.

51 White/Michael/Epston: *Narrative Means*, 10.

52 Carter: *Ethics of Japan*, 122–123.



der Nachkriegszeit entstanden ist, verknüpft er diesen Gedanken unmittelbar mit der Idee des Propheten, der Geschichte formt.

»Wenn ein Individuum mit Entschlossenheit gegen etwas rebelliert, das bisher allgemein anerkannt war, und durch Kampf und Selbstaufopferung es endlich schafft, das Bewusstsein der Totalität zu verwandeln, [dann kann man in diesem Fall sagen, dass] dieses Individuum ein klares Bewusstsein von etwas erlangt hat, das im kollektiven Bewusstsein bereits vage gefühlt wurde; das Individuum hat der Masse voran versucht, Dinge so zu formen, wie sie sein sollen, und dadurch das kollektive Bewusstsein zum Selbstbewusstsein geleitet.«⁵³

Er spricht von dieser Kreativität als einem selbstlosen Prozess – in welchem also nicht etwas eingeführt wird, das man für richtig hält, sondern die Subjektivität der Geschichte an sich aufgenommen sowie aufgespürt wird, wohin die Geschichte der eigenen Gesellschaft zu gelangen versucht. Dabei wird es Unstimmigkeiten geben – darunter auch fatale. Aber das Ergebnis ist Veränderung, die die Geschichte nicht unterbricht, sondern es ihr ermöglicht, vorwärtszuschreiten, ohne die Verbindung zur Vergangenheit einzubüßen. Worauf dieser Bogen vom ersten zum dritten *Band* der Ethik hinweist, ist, dass jemandes Selbsterkenntnis, als räumlich-zeitliches Dasein (narrative Ethik), mit der Transformation der Geschichte untrennbar verbunden ist.

Ricoeur zielt auf einen ähnlichen Punkt hin:

... dass jemandes Selbsterkenntnis, als räumlich-zeitliches Dasein (narrative Ethik), mit der Transformation der Geschichte untrennbar verbunden ist.

»Zu sagen, dass das narrative Schema an sich eine eigene Geschichte hat, und dass diese Geschichte alle Merkmale einer Tradition hat, heißt keineswegs, die Tradition als träge Überlieferung eines leblosen Restes zu rechtefertigen. Es ist, ganz im Gegenteil, Tradition als lebendige Überlieferung einer Innovation zu markieren, die durch eine Rückkehr zu den kreativsten Momenten poetischer Komposition reaktiviert werden kann.«⁵⁴

Durch diese poetische Aktivität widerstehen wir starren Geschichten des Erfolgs oder der Konformität, und schaffen neue Geschichten, woraus andere schöpfen können. Bildungsphilosophen wie Gert Biesta (der sich sein ganzes Leben lang mit Bildungsforschung beschäftigt hat) formulieren es bescheidener: »Über die Zeit fangen wir an, unsere eigenen Geschichten hinzuzufügen, und verändern dadurch vielleicht die Geschichten, die über uns erzählt wurden, nämlich wer und was wir sind. Wenn wir sterben, gehen die Geschichten über unsere Leben in die Geschichten anderer weiter.«⁵⁵

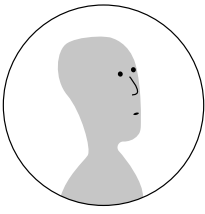
Was diese Philosophen behaupten, ist nichts anderes als das, was McAdams' letzter narrativer Standard, nämlich »generative Integration« darstellt. Er schreibt:

»Unsere persönlichen Mythen geben unseren Leben ein Gefühl von Einheit und Sinnhaftigkeit. Aber unsere Leben sind mit anderen Leben verbunden, und unsere Mythen mit anderen Mythen. Die ausgereiftesten persön-

53 Watsuji: *Watsuji Tetsurô zenshû* 11, 64.

54 Wood: *Narrative and Interpretation*, 24.

55 Biesta: *Narrative Learning*, 1.



lichen Mythen sind solche, die die Mythenbildung anderer Menschen fördern. Ausgereifte Identität im Erwachsenenalter erfordert eine kreative Beteiligung an einer sozialen Welt, die größer und widerstandsfähiger ist als das Selbst. An dieser Welt, sowie an dem Selbst, muss der Mythos sich orientieren. Wir müssen freilich treu zu uns selbst sein. Aber wir müssen ebenso treu sein zu der Zeit und dem Ort, wo wir uns befinden.«⁵⁶

Das ist, was Ricoeur Mimesis nennt – nämlich, wie unsere Geschichten durch die Lesart der anderen vervollständigt werden.⁵⁷ Was wir hier haben ist die zweite Ebene der dual-negativen Struktur von Watsuji. Individualität und Gemeinschaftlichkeit balancieren sich nicht nur *in* einer guten Lebensgeschichte aus, sondern auch *durch* eine gute Lebensgeschichte. Durch eine sinnvolle Lebensgeschichte bin ich zumeist im vollsten Sinne ich selbst, aber gleichzeitig leistet meine Geschichte einen Beitrag zur Gemeinschaft.

6. KONKLUSION

In der heutigen Forschung ist »Narrativ« ein regelrechtes Schlagwort geworden. Aber man muss auch mit dieser Theorie vorsichtig umgehen. Ich bitte um Erlaubnis, noch eine wichtige *Kritik* an der narrativen Vorgehensweise zu erwägen: Galen Strawson hat heftige Kritik

⁵⁶ McAdams: *Stories*, 113

⁵⁷ Simms: *Paul Ricoeur*, 85. Eine weitere hervorragende Diskussion über die dialogische Natur der Narrative kann gefunden werden in Nobira: *Kindai kyôiku*, 15–30.

»An dieser Welt, sowie an dem Selbst, muss der Mythos sich orientieren.«

Dan McAdams

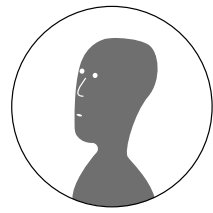
sowohl an der deskriptiven Idee, dass »Menschen typischerweise ihre Leben als Narrativ oder Geschichte irgendeiner Art sehen, leben oder erfahren«, als auch an der normativen Idee, dass »das eigene Leben als Narrativ zu erfahren oder zu begreifen eine gute Sache ist«, geübt.⁵⁸ Strawson versteht diese Ideen der »Narrativität« (mit einem großen N im Englischen) so, dass sie aus verschiedenen Schlüsselementen bestehen: aus »Diachronizität«, wodurch wir unsere Leben in einer zeitlichen Kontinuität sehen, statt in Episoden, die nicht als zusammenhängend *erlebt* werden. Weiter aus einer »Tendenz zur Formfindung«, in der wir aktiv nach einem Gefühl der Kontinuität im Leben suchen, aus einer »Tendenz zur Erzählung von Geschichte [Story]«, worin die Kontinuität die Form einer Geschichte annimmt, und aus einer »Revision«, in der der hermeneutische Prozess die Ereignisse des eigenen Lebens aktiv zu einer Geschichte transformiert. Er behauptet, »–D –F –S –R«,⁵⁹ also mit allen vier Komponenten nicht einverstanden zu sein. »Es gibt zutiefst nicht-Narrative Menschen und es gibt gute Lebenswege, die zutiefst nicht-Narrativ sind.«⁶⁰

Strawsons Kritik würde mit den meisten Ideen Watsujis stark kollidieren. Watsuji vertritt eine normative Form der Narrativitätsthese, in der die Fähigkeit zu guten Handlungen ein Verständnis davon erfordern würde, wie eine Handlung mit dem Vermögen verbunden ist, angesichts einer relationalen Ver-

⁵⁸ Strawson: *Against Narrativity*, 428.

⁵⁹ Ebd., 447.

⁶⁰ Ebd., 429.



gangenheit und Zukunft einen Sinn im Leben zu haben. (Er beschreibt dies nicht als eine Tatsache, wie die deskriptive »psychologische Narrativitätsthese«, aber als ein Projekt des Selbstbewusstseins.) Seine narrative Ethik ist »+D +F +S +R« (aber die persönliche narrative Ethik war eher \pm S). Wenn jemand sein Leben episodisch leben würde, könnte man problemlos in einem »asketischen« Sinne leben, aber nicht in einem relationalen Sinne (des Mahāyāna oder des Konfuzianismus), wo man nicht nur mit der eigenen Sinngebung beschäftigt, sondern an der Sinngebung anderer Individuen und Gruppen beteiligt ist. Man wäre sich dann der Stränge nicht bewusst, die man aus seiner relationalen Vergangenheit mitgenommen hat, und würde es nicht verantworten, dass man diese zu einer imaginierten Zukunft hin zusammenwebt.

Es gibt jedoch manche Punkte, worin Watsuji und Strawson übereinstimmen würden. Erstens können wir das gute Leben nicht auf Narrative *reduzieren*, und in der narratologischen Forschung müssen wir vorsichtig sein, um einen »narrativen Reduktionismus« zu vermeiden. Wie ich oben dargestellt habe, ist das Narrativ wesentlich für ein ethisches Leben, aber es ist nicht das *einzig* wichtige Element. Die Idee der Leere besagt, dass es etwas geben muss, das über alle Geschichten hinausgeht, damit das Neuerzählen überhaupt möglich sein kann. In gewissem Sinne ist das ein »episodisches« Element innerhalb des diachronen Lebens. Der zweite Punkt, der aus dem ersten folgt, ist, dass die Fähigkeit, Geschichten zu verändern, erfordert, dass *mehrere Geschichten*

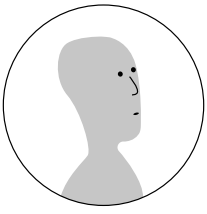
... nicht nur das zu bedenken,
was für einen selbst Sinn
macht ...

möglich sind. Wie die Idee von »Ordnen und Vereinen von Geschichte« den Werten gemäß besagt, gibt es nicht *die* Geschichte. Unter der »dominanten Geschichte« müssen mehrere Geschichten möglich sein. Während bei McAdams und anderen Forschern, die sich auf die narrative »Identität« fokussieren, dieser Fokus auf eine Pluralität der Geschichten gewiss nur schwach vorhanden ist, ist er bei anderen narrativen Theoretikern wie White, Epston und Raggar stärker ausgeprägt – und ich behaupte, dass dies bei Watsuji auch der Fall ist.

Obwohl Watsuji in vielen Punkten wahrscheinlich nicht mit Strawson übereinstimmen würde, erinnert uns »*Against Narrativity*« daran, nicht nur das zu bedenken, was für einen selbst Sinn macht (»Es scheint mir, dass MacIntyre, Taylor und alle anderen Befürworter der ethischen Narrativitätsthese eigentlich nur über sich selber sprechen. Es kann sein, dass das, was sie sagen, für sie wahr ist, im psychologischen wie ethischen Sinne.«⁶¹), sondern auch zu sehen, ob dies dem standhält, wie Menschen in Wirklichkeit ihre Erfahrungen konstruieren, ethisch und in anderen Aspekten.⁶² Wie wir in der obigen Diskussion

61 Ebd., 437.

62 McAdams zitiert z. B. die Forschung von Clifford Geertz über Menschen in Bali, die kein Gefühl für die reguläre Zeit haben und damit auch kein Gefühl der persönlichen Identität, und noch weniger eine narrative Identität. »Geertz' faszinierende Beschreibung sollte uns daran erinnern, dass unsere Art, Zeit und Geschichte zu sehen, nicht die *einzig* ist.« McAdams: *The Person*, 405–406. In einer probeweise ausgeführten Studie hatte eine meiner Studierenden in Japan eine sehr starke Emp-



gesehen haben, weisen sowohl die Forschung über Narrative als auch Watsujis Ideen auf die Möglichkeit hin, dass das am meisten holistische Verständnis von Ethik durch die narrative Ethik ermöglicht werden könnte.

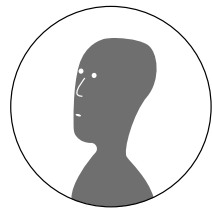
Narrative Ethik beinhaltet den Versuch, eine sinnvolle Lebensgeschichte zu leben, indem man sich seiner selbst als relationales Wesen in der Zeit bewusst wird. Watsujis Existenzphilosophie und Hermeneutik zeigen genau diese Beschäftigung mit dem zeitlichen Selbst. Aber indem wir mittels der narrativen Psychologie McAdams' die Einzelheiten der Narrative erkundet haben, haben wir gesehen, *wie* die dual-negative Struktur in den und durch die Geschichten gefunden werden kann, die wir uns selbst und einander über uns erzählen. Die vielfältigen Ereignisse unseres relationalen Lebens werden zusammengeführt und erkannt, indem sie zu einer Lebensgeschichte sowie zu Elementen wie Imagos verdichtet werden. Und sinnvolle Geschichten versuchen, die gegensätzlichen Forderungen, nämlich man selbst (Individualität/Tätigkeit) und doch mit anderen verbunden zu sein (Gemeinschaftlichkeit), miteinander zu versöhnen und auszubalancieren.

findung für ihre eigenen Erinnerungen aus der Vergangenheit, aber auch einen starken Widerstand dagegen, diese zu einer Geschichte zusammenzuführen. Dieser Fall wäre der These von Strawson ähnlich, aber sehr verschieden von seiner eigenen Erfahrung. Wir brauchen noch weitere Forschung, um zu verstehen, ob das Fehlen eines narrativen Bewusstseins bedeutet, oder das Fehlen einer *einheitlichen* narrativen »Identität«.

Das Neuerzählen ist daher ein *Widerstand* gegen diese dominanten Geschichten, das nicht nur ihre Dominanz anderen Geschichten gegenüber abschwächt, sondern der Gesellschaft auch neue Geschichten beisteuert, wodurch sie wachsen kann.

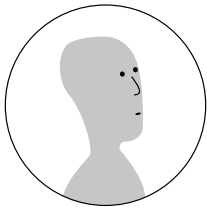
Watsuji bietet uns jedoch auch ein breiteres Rahmenwerk dafür an, verschiedene narrative Theorien miteinander zu synthetisieren, die über McAdams' Theorie hinausgehen. Wenn unsere Geschichten scheitern – indem sie daran scheitern, Tätigkeit mit Gemeinschaftlichkeit zu versöhnen, oder dadurch, dass sie von der Realität unseres Lebens abgekoppelt werden –, müssen wir uns diese Geschichten bewusst machen, sie durch die Erkenntnis ihrer Leere dekonstruieren, und schließlich rekonstruieren. Das ist eine *persönliche narrative Ethik*, die narrative Psychologie mit der Dynamik der narrativen Therapie kombiniert. Jedoch verändert das Neuerzählen die Dinge nicht nur für die Individuen. In der *historischen narrativen Ethik* empfängt das Individuum von der Gesellschaft die Ressourcen zum Schaffen von Geschichten – inklusive der dominanten Geschichten, die einem die Sicht über das Leben und dessen Möglichkeiten einengen können. Das Neuerzählen ist daher ein *Widerstand* gegen diese dominanten Geschichten, das nicht nur ihre Dominanz anderen Geschichten gegenüber abschwächt, sondern der Gesellschaft auch neue Geschichten beisteuert, wodurch sie wachsen kann. Durch die dynamische Entfaltung der Leere können sich deshalb sowohl Individuen als auch Gesellschaften transformieren und wachsen, in Richtung eines sinnvolleren, geteilten Lebens.

Zusammen können diese zwei Formen der Ethik als eine Weiterentwicklung von Watsujis Ethik von *aidagara* sowie existierender narrativer Theorie angesehen werden.



LITERATURLISTE

- Bein, Steve; Watsuji Tetsurô: Accidental Buddhist? In: *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy* ed. Yusa Michiko. London: Bloomsbury, 2017.
- Biesta, Gert: Introduction: Life, narrative and learning. In: *Narrative Learning* by Ivor F. Goodson, Gert J. J. Biesta, Michael Tedder, and Norma Adair. London: Routledge, 2010.
- Carter, Robert E.: Interpretive Essay: Strands of Influence. In: *Watsuji Tetsurô's Rinrigaku: Ethics in Japan*, trans. Seisaku Yamamoto and Robert E. Carter. Albany, State University of New York Press, 1996.
- Gordon, David B.: *Self-Overcoming as the Overcoming of Modernity: Watsuji Tetsuro's A Study of Nietzsche (1913) and its Place in the Development of His Thought*. Honolulu, University of Hawaii [Doctoral Dissertation], 1997.
- Iijima Yûji: Kaishakugakuteki hôhô to shoyu no ningensonzai ron: Watsuji Tetsurô no bunkashi kenkyû to sono sonzaironteki haikai. In: *Rinrigaku nenpô*, 50, 2001.
- McAdams, Dan P.: Psychologist without a Country or Living Two Lives in the Same Story. In: *Narrative Identities: Psychologists Engaged in Self-Construction*, ed. George Yancy and Susan Hadley. London: Jessica Kingsley Pub., 2005.
- McAdams, Dan P.: The Life Story Interview, 2008. <https://www.sesp.northwestern.edu/foley/instruments/interview/31/01/2019>.
- McAdams, Dan P.: *The Person: An Introduction to the Science of Personality Psychology* 5th Ed. New Jersey: Wiley, 2009.
- McAdams, Dan P.: *The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*. New York: The Guilford Press, 1993.
- Miyata, Akihiro: Who is the subject of expression? Watsuji Tetsurô's hermeneutical ethics and Ishimura Michiko's Kugai Jôdo. [Forthcoming]
- Raggatt, Peter T. F.: Multiplicity and Conflict in the Dialogical Self: A Life-Narrative Approach. In: *Identity and Story: Creating Self in Narrative*. Ed. Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson, Amia Lieblich. Washington DC, American Psychological Association, 2006.
- Nobira Shinji: Seisei to monogatari: Katari to katarinaoshi no kanôsei to shisôshi. *Kindai kyôiku fôramu* 19, 2010.
- Sevilla, Anton Luis: *Watsuji Tetsurô's Global Ethics of Emptiness: A Contemporary Look at a Modern Japanese Philosopher*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Sevilla, Anton Luis: Watsuji's Balancing Act: Changes in His Understanding of Individuality and Totality from 1937 to 1949. In: *Journal of Japanese Philosophy* 2. Albany: SUNY Press, 2014.
- Sevilla, Anton Luis: The Buddhist Roots of Watsuji Tetsurô's Ethics of Emptiness. In: *Journal of Religious Ethics* 44, 4, Tallahassee: Wiley, 2016.
- Simms, Karl: *Paul Ricoeur*. London: Routledge, 2002.
- Strawson, Galen: Against Narrativity. In: *Ratio* XVII, 2004.



- Sugita Hirota and Kojima Takaaki: Dôtokuteki kachikan no saikôchiku ni okeru naratibu no yakuwari ni kansuru ichikô-satsu. *Chûgoku Shikoku Kyôiku Gakkai Kyôikugaku Kenyû Kiyô*, 60, 2014.
- Tappan, Mark B.; Brown, Lyn Mikel: Stories Told and Lessons Learned: Toward a Narrative Approach to Moral Development and Moral Education. In: *Stories Lives Tell: Narrative and Dialogue in Education*, ed. Carol Witherell and Nel Noddings. New York: Teachers College Press, 1991.
- Watsuji Tetsurô; Mutai Risaku; Kôsaka Masaaki; Nishitani Keiji: Jitsuzon to kyomu to taihai. In: *Shokô Rinrigaku*, by Watsuji Tetsurô, ed. Karibe Tadashi. Tokyo: Chikuma Shobô, 2017.
- Watsuji Tetsurô: *Watsuji Tetsurô zenshû* 9, ed. Abe Yoshihige et al. Tokyo: Iwanami shoten, 1991–1992.
- Watsuji Tetsurô; Mutai Risaku; Kôsaka Masaaki; Nishitani Keiji: Jitsuzon to kyomu to taihai. In: *Shokô Rinrigaku*, by Watsuji Tetsurô, ed. Karibe Tadashi. Tokyo: Chikuma Shobô, 2017.
- White, Michael; Epston, David: *Narrative Means to Therapeutic Ends*. Adelaide: Dulwich Centre, 1990.
- Wood, David: *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge, 1991.