

Marina Noske

Problematyczna uniwersalność wartości uniwersalnych

Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja : kwartalnik myśli
społeczno-pedagogicznej nr 3 (55), 129-148

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

MARINA NOSKE

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Sopot

Problematyczna uniwersalność wartości uniwersalnych

Spór o wartości toczy się od wieków. Próbę uporządkowania ich oraz wartościowania jako pierwsi podjęli się filozofowie. Temat ten poruszali również pisarze, znawcy sztuki, antropolodzy, socjolodzy oraz psychologowie. Wiele badaczy poszukiwało uniwersaliów w świecie wartości bądź też uniwersalnych kategorii wartości uporządkowanych według zasady podobieństwa – niepodobieństwa oraz zgodności – opozycji.

Wartości są zazwyczaj rozumiane jako abstrakcyjne cele i zasady rządzące ludzkim życiem, zachowaniem, postawami oraz opiniami o świecie. Istnieje wiele definicji wartości i, choć nie są identyczne, większość badaczy zgodna jest co do tego, że *wartości są: 1. pojęciami lub przekonaniami, 2. o pożądanym stanie docelowym lub zachowaniach, 3. które wykraczają poza specyficzne sytuacje, 4. kierują wyborami i oceną zachowań zdarzeń oraz 5. są uporządkowane według względnej ważności* (Schwartz, Bilsky 1987, s. 551; zob. też: Rokeach 1973).

Próby uporządkowania wartości podjął się jako pierwszy Platon. Wyodrębnił on triadę najwyższą, w której skład wchodziły: *Prawda, Piękno i Dobro*. Z Platonem zgadzało się wielu innych filozofów, uznając te wartości za najwyższe. Ponad nie stawiali oni jedynie osobę Stwórcy. Bardziej rozbudowane klasyfikacje i hierarchizacje wartości na gruncie filozofii opracowali fenomenolodzy (szczególnie zasługi należą się M. Schelerowi), szeroko zakrojone badania oraz analizy prowadzili również socjologowie (np. R. Inglehart) i psychologowie (najbardziej są znane prace Schwartz (1999) przedstawiające badania prowadzone w kilkudziesięciu różnych krajach).

Max Scheler (1975) opisuje pięć modalności moralności. Przywołując je w kolejności od najniższej należałoby wymienić: hedonistyczne, utylitarne (cywilizacyjne), witalne, duchowe (wśród których między innymi znalazły się takie wartości jak: estetyczne, prawdy, porządku prawnego, poznawcze), religijne. Zdaniem autora wartości

moralne oznaczają odpowiednie ustosunkowanie się do pozostałych kategorii wartości, które są powszechnie uznawane. Prace M. Schelera stanowiły inspirację dla J. Tischnera, który zaproponował własną klasyfikację i hierarchizację wartości. Według niego wśród wartości pozytywnych można wyróżnić wartości: 1. hedonistyczne, 2. witalne, 3. duchowe (wśród nich znalazła się również triada platońska), 4. święte (stanowiące źródło religii). Ponadto Tischner (1982) pisze o wartościach wyższych i niższych. Według niego wartości wyższe zobowiązują człowieka do ich realizacji znacznie bardziej aniżeli wartości niższe.

Na gruncie psychologii do najszerzej zakrojonych badań dotyczących tematyki wartości międzykulturowych należy zaliczyć te, które przeprowadzili S. Schwartz oraz G. Hofstede.

S. Schwartz jest autorem teorii struktury systemu ludzkich wartości i jego zdaniem istnieją uniwersalne wartości, które są wynikiem ukrytych potrzeb i motywów ludzkiego zachowania. W swoich badaniach obejmujących ponad 60 krajów (Schwartz 1999) wyróżnił dziesięć różnych typów wartości rozpoznawanych ponadkulturowo, a każdy typ to wiązka szczegółowych wartości współwystępujących ze sobą w większości krajów. Zidentyfikowane wartości to: 1. uniwersalizm (np. sprawiedliwość społeczna, równość); 2. życzliwość (np. uczynność, uczciwość, odpowiedzialność); 3. tradycja (np. szacunek dla tradycji, pokora, akceptacja własnego życia); 4. konformizm (np. uprzejmość, posłuszeństwo, szacunek dla starszych); 5. bezpieczeństwo (np. bezpieczeństwo własne, narodowe, harmonia społeczna); 6. władza (np. autorytet, bogactwo); 7. osiągnięcia (np. ambicja, sukces życiowy); 8. hedonizm (np. przyjemność); 9. stymulacja (np. odwaga, zróżnicowane życie); 10. samokierowanie (np. niezależność, wolność, kreatywność). Ponadto S. Schwartz sporządził mapę, na której poszczególne wartości położone są według zasady najmniejszego dystansu psychologicznego między nimi. Mapa ta pozwala oszacować zgodność oraz stopień wzajemnego podobieństwa zachodzącego między poszczególnymi wartościami, jednak nie mówi nic o ich randze. Analizując wskaźniki akceptacji wszystkich wartości jednocześnie można za jej pomocą stworzyć swoistą mapę regionów kulturowych. Nie wszystkie wyróżnione przez Schwartza wymiary zostały w jednakowym stopniu przebadane. Dostyc często przedmiot badań międzykulturowych stanowiły np. uniwersalizm, życzliwość, władza oraz osiągnięcia. Pozostałym wartościom poświęcono stosunkowo niewiele badań, choć mogą one okazać się ważne dla zrozumienia motywów i reakcji ludzi oraz ich umiejętności adaptacyjnych.

Inną klasyfikację zaproponował holenderski psycholog G. Hofstede (2007). Swoje badania zrealizował on jeszcze w czasach, gdy psychologia międzykulturowa zaczynała się dopiero rozwijać. Badania te miały liczne słabości. G. Hofstede badał pracowników IBM na całym świecie, co też po części stanowiło ich minus (z punktu widzenia psychologii międzykulturowej), gdyż IBM jest korporacją, mającą dość autonomiczną kulturę w stosunku do kultur narodowych, w których obrębie działa. Ponadto w próbkach badawczych zdecydowanie przeważali mężczyźni. Inną słabością

badania G. Hofstede było to, iż kwestionariusze zostały skonstruowane przez zachodnich psychologów z pozycji „narzuconego *etic*” i odzwierciedlały punkt widzenia amerykańskich właścicieli IBM, mogły być zatem stronnicze i niewątpliwie wielu istotnych różnic kulturowych nie były w stanie wychwycić.

G. Hofstede (2007) przeprowadził badania w ponad 70 krajach i zidentyfikował cztery wymiary kulturowego zróżnicowania: dystans władzy, unikanie niepewności, indywidualizm – kolektywizm, męskość – kobiecość. W latach późniejszych M. Bond wykrył jeszcze jeden dodatkowy wymiar – orientacja krótko- i długoterminowa, który G. Hofstede uwzględnił również w swoich późniejszych badaniach.

„Dystans władzy” określa stopień akceptacji nierówności społecznych związanych z udziałem we władzy, skłonność przełożonych do konsultacji z podwładnymi, czyli stopień autorytarności władzy oraz oczekiwany stopień posłuszeństwa wobec rodziców, przełożonych i władzy. W kulturach o najwyższym dystansie władzy występują bardzo sformalizowane stosunki międzyludzkie, do cech charakterystycznych należy też duży szacunek dla osób starszych. Podkreśla się umiejętność ograniczania pragnień, znajdowania kompromisów oraz zachowania bezstronności i niewinności. Oto kilka przykładowych wskaźników dystansu władzy: Malezja – 104, Meksyk – 81, Polska – 68, Japonia – 54, USA – 40, Dania – 18 (Hofstede 2007, s. 57).

Wymiar „unikanie niepewności” obrazuje stopień zagrożenia odczuwany przez członków danej kultury w obliczu sytuacji nowych, nieznanych lub niepewnych. Uczucie to wyraża się między innymi stresem i potrzebą przewidywalności (tamże, s. 181). Zdaniem przywoływanego autora w krajach o wysokim stopniu unikania niepewności potrzeba ta może się przejawiać w tworzeniu przepisów, reguł prawa lub w określonych zwyczajach. Zaznaczyć trzeba, iż unikanie niepewności nie jest tożsame z unikaniem ryzyka. Czasami ludzie podejmują ryzyko właśnie po to, by uniknąć niepewności. Oto przykładowe wskaźniki unikania niepewności: Polska – 93, Japonia – 92 – Izrael – 81, USA – 46, Singapur – 8 (tamże, s. 182).

Kolejny wymiar „indywidualizm – kolektywizm” wskazuje na rolę, jaką przypisuje się w społeczeństwie jednostce i grupie. W kulturach indywidualistycznych dobro jednostki jest przedkładane nad dobro grupy. Indywidualne cele życiowe oraz ich realizacja są priorytetami. Cenione są niezależność, autonomia, twórczość, prywatność, kariera. Więzy międzyludzkie są dość luźne, jednostka może należeć do wielu różnych grup. Natomiast w kulturach kolektywistycznych dobro grupy ma prymat nad dobrem jednostki, tożsamość definiowana jest poprzez przynależność do grupy, silne są związki międzyludzkie, poziom konformizmu jest wyższy, zachowanie jednostki podporządkowane jest normom grupy, realizowane są przede wszystkim cele grupowe – solidarność, harmonijna koegzystencja, współpraca i wzajemna odpowiedzialność. Znow kilka przykładowych wskaźników wartości indywidualizmu: USA – 91, Norwegia – 69, Polska – 60, Japonia – 46, Gwatemala – 6 (tamże, s. 91).

Wymiar „męskość – kobiecość” różnicuje kraje wysoko ceniące asertywność, samozawodnictwo, sukces, realizowanie celów ego, wyzwanie, awans, uznanie, zarobki (kraje

męskie) wobec krajów, które cenią przede wszystkim: skromność, opiekuńczość, współpracę, troskliwość, nastawienie na dobre relacje, lokalność, gwarancje zatrudnienia (kraje kobiece). Kilka przykładowych wartości wskaźników męskości: Japonia – 95, Polska – 64, USA – 62, Hiszpania – 42, Norwegia – 8, Szwecja – 5 (tamże, s. 134)

Ostatni piąty wymiar – orientacja długoterminowa – oznacza rozwijanie cnót przynoszących korzyści w przyszłości. Chodzi tu zwłaszcza o upór i oszczędność, zapobiegliwość, poczucie wstydu, umiejętność przystosowania się, wytrwałość i systematyczny wysiłek w osiąganiu przyjętych celów. Przeciwnym biegunem tego wymiaru jest orientacja krótkoterminowa, która oznacza pielęgnowanie cnót związanych z przeszłością i terażniejszością, zwłaszcza takich, jak poszanowanie tradycji, zachowanie „twarzy” i wypełnianie zobowiązań wynikających z więzi społecznych i statusu. Podejmowane wysiłki powinny przynosić szybkie rezultaty, widoczna jest także społeczna presja na konsumpcję. Orientacja długoterminowa cechuje: Honkong – 96, Japonię – 80, Polskę – 32, USA – 29, Nigerię – 16, Pakistan – 0 (tamże, s. 222–223).

Pomimo zarzucanych słabości metodologicznych wkład w rozwój badań międzykulturowych, jaki wniósł G. Hofstede, trudno przecenić. Zainspirował on również wielu innych badaczy, którzy kontynuowali badania nad problematyką wartości uniwersalnych.

Pytanie, jakie nurtuje autorkę tego artykułu, dotyczy nie tyle istnienia hierarchii wartości, ile uniwersalności treści określonych wartości. Czy pod uniwersalnym sztyldem przypisanym poszczególnym wartościom kryje się równie uniwersalna treść? Badacze zajmujący się wartościami uniwersalnymi skupiali się głównie na akceptacji oraz ważności każdej z nich w zależności od kraju. Pytanie tylko, czy w porównawczych badaniach międzynarodowych nie należałoby uwzględnić również semantycznej treści tych wartości?

W literaturze fachowej odnaleźć można wiele międzynarodowych danych porównawczych. Problem polega jednak na tym, iż niezwykle rzadko brane jest pod uwagę to, co dokładnie mieszkańcy kraju rozumieją pod nazwą danej wartości. G. Hofstede przedstawił bardzo uproszczoną wizję świata podzieloną na indywidualizm anglosaski i resztę. Analizy innych badaczy (Triandis, Trafimow 2001) ujawniły, że już na terenie Europy indywidualizm może mieć różny charakter. Na przykład, indywidualizm skandynawski ma charakter bardziej egalitarny, ale fakt ten ujawniło dopiero wprowadzenie do analizy dodatkowego wymiaru „wertikalizm – horyzontalizm”. Zatem – można by zapytać – czy jeśli w różnych krajach ceniony (bądź odrzucany) jest indywidualizm, to wszędzie jest on rozumiany podobnie? Czy lojalność, tak bardzo ceniona przez Japończyków, jest identycznie rozumiana przez równie wysoko ceniących ją Szwajcarów i przez Duńczyków, dla których ma ona mniejszą wartość? Czy w sytuacjach nowych i nieznanych Belgowie i obywatele Urugwaju będą starali się redukować poczucie niepewności w zbliżony sposób? Czy Szwedzi i mieszkańcy Jamajki użyją tych samych środków, aby osiągnąć większe poczucie bezpieczeństwa? Czy „sytuację bezpieczną” definiują oni w identyczny sposób? I czy pojęcie „honor” w Polsce, Japonii i krajach arabskich znaczy to samo?

Podobne pytania można by mnożyć. Wątpliwości nasuwa również to, iż w większości szeroko zakrojonych międzynarodowych badań porównawczych zadaniem respondentów było określenie na skali swojego poziomu akceptacji dla wszystkich wymienianych tam wartości. Badani zatem nie wypowiadali się na temat ich treści oraz tego, jak daną wartość rozumieją. Wydaje się to dość istotne, gdyż kulturowe różnice w zachowaniach, odmiennosc środków używanych w sytuacjach analogicznych, znaczna rozbieżność reakcji emocjonalnych na wydarzenia o obiektywnie podobnej randze, zdają się sugerować znaczne odmiennosci co do rozumienia treści przypisywanych poszczególnym wartościom. Innymi słowy, pod uniwersalnym szyldem (nazwą) kryć się może całkowicie bądź częściowo inna treść semantyczna.

Inne wątpliwości budzi sposób określania przez respondentów swojego stosunku do badanych wartości. Oznaczenie osobistej oceny na skali od „sprzeczna z moimi wartościami”, poprzez „nieważna” do „najważniejsza” nie daje pełnej możliwości ustosunkowania się do poszczególnych wartości. W badaniach S. Schwartza (1999) respondenci mieli do oszacowania 56 szczegółowych wartości na skali od -1 (sprzeczna z moimi wartościami), przez 0 (nieważna) do 7 (najważniejsza)). W moim odczuciu zabrakło możliwości wyrażenia oceny skrajnie negatywnej, tj. „antywartości”, która nie tylko jest niezgodna z wyznawanym systemem wartości, lecz którą należy aktywnie zwalczać.

Do zobrazowania wątpliwości dotyczących oceny oraz różnic w pojmowaniu poszczególnych wartości wybrane i przeanalizowane zostały niektóre sytuacje zaobserwowane podczas wojny amerykańsko-japońskiej. Przykłady, na których oparta została analiza, zaczerpnięte zostały z książki R. Benedict *Chryzantema i miecz* oraz innych badań i obserwacji współczesnych. Pokazują one, jak różnie pojmowane oraz oceniane były i nadal są niektóre, zdawałoby się, uniwersalne i oczywiste wartości. Wybrane zostały cztery następujące wartości: 1. równość – hierarchia, 2. unikanie niebezpieczeństwa, 3. humanitaryzm, 4. słuszość, wierność sobie oraz zasadom.

Równość – hierarchia

Równość najczęściej jest rozumiana jako stan, w którym ludzie są równi. Czyli – innymi słowy – żadna jednostka nie jest więcej warta od drugiej, bez względu na pochodzenie czy status społeczny. Stąd wszyscy mają te same prawa oraz równe szanse rozwoju, opieki, dostępu do różnych dóbr. Pojęcie równości najczęściej odnoszone jest do naturalnego statusu ludzi, równouprawnienia politycznego i prawnego oraz stosunków społeczno-ekonomicznych. W opozycji do równości stawiana jest zazwyczaj hierarchia, rozumiana jako system polityczno-społeczny, w którym pozycje społeczne ułożone są od najważniejszych do najmniej ważnych. Istotnym elementem

w strukturze hierarchicznej jest tzw. linia podporządkowania, tj. ustalenie powiązań określających, kto komu podlega. Powiązania te są elementem relacji współzależności zachodzących w całej strukturze i służą realizacji celów całego systemu, a nie jednostki. Czy równość w takim samym stopniu była ceniona zarówno przez Japończyków, jak i Amerykanów? Czy do jej realizacji dążyli w jednakowym stopniu? Czy jest możliwe, by któraś ze stron całkowicie akceptowała hierarchię, a równość uznawała nie tylko za wartość niezgodną z własnymi poglądami, lecz wręcz za wadę (błąd, antywartość), którą należy zniwelować?

By odpowiedzieć na to pytanie, warto być może zacząć od argumentów, jakie zostały użyte przez Japonię i Amerykę uzasadniających przystąpienie do wojny.

26 listopada 1941 roku sekretarz stanu USA Cordell Hull przekazał ambasadorowi Japonii notę dyplomatyczną, która *de facto* była ultimatum i stanowiła ostatni element sankcji Stanów Zjednoczonych wobec Japonii. W swoich żądaniach rząd amerykański odwołał się do podstawowych i ogólnie respektowanych w USA oraz w Europie Zachodniej wartości oraz zasad współżycia. Wymienione zostały cztery: 1. zasada równości; 2. zasada suwerenności i nienaruszalności całości terytorium; 3. zasada nieingerencji w wewnętrzne sprawy innego państwa; 4. zasada zaufania i chęci do współpracy i pojednania. Były to założenia stanowiące fundament zarówno funkcjonowania stosunków międzynarodowych, jak i życia codziennego, znane Amerykanom oraz mieszkańcom Europy Zachodniej. Zasada równości jest w USA szczególnie respektowana. Stanowi ona podstawę amerykańskich nadziei na lepszą przyszłość, lepszy i bardziej sprawiedliwy świat. Wyraża się w równości wobec prawa, równości szans na rozwój i życiowy awans, wolności od ucisku, tyranii, ingerencji w sprawy wewnętrzne itd. Równość uważana jest przez Amerykanów za cnotę i wartość opozycyjną wobec hierarchii. Dowodów na to dostarczają zarówno liczne badania socjologów, politologów, psychologów, jak i bieżące wydarzenia zachodzące w tym kraju. Potwierdza je również historia Stanów Zjednoczonych. Ideał równości przenika walkę o zniesienie niewolnictwa, historię wolnych osadników, równych wobec prawa, walczących o bezwzględne zachowanie praw własności, suwerenności, przestrzeganie zasad wolnego rynku oraz norm społecznego współżycia. Jest to kronika narodu, który już w 1689 roku wpisał zasadę równości do Deklaracji Niepodległości.

Jak na to odpowiedzieli Japończycy? Niecałe dwa tygodnie później, 7 grudnia, przedstawiciele Japonii z ambasadorem Nomurą na czele wręczyli G. Hullowi pismo jasno określające stanowisko w tej sprawie:

Jest to niezmienna polityka rządu japońskiego (...) by umożliwić każdemu narodowi znalezienie właściwego miejsca w świecie (...) Rząd japoński nie może tolerować dalej obecnej sytuacji, gdyż godzi ona wprost w podstawy japońskiej polityki, zmierzającej do umożliwienia każdemu narodowi zajęcia właściwej pozycji w świecie (Benedict 1999, s. 51).

Argument zajęcia „właściwego miejsca” pojawił się w oficjalnych dokumentach międzynarodowych już dużo wcześniej. Na przykład podpisana w 1940 r. przez Japonię preambuła do Paktu Trzech głosi:

Rządy Japonii, Niemiec i Włoch uznają, że warunkiem, którego spełnienie musi poprzedzać trwały pokój, jest zapewnienie każdemu narodowi na świecie właściwego miejsca...

Również w nocie cesarskiej z okazji podpisania paktu można przeczytać:

Jest doniosłym nakazem Naszych Cesarskich Przodków (...), by nasza niezmierną sprawiedliwość objęła całą ziemię i by cały świat stał się jednym domem. Stoi on obecnie wobec ogromnego kryzysu i wydaje się, że wojna i konflikt będą się zaostreć bez końca, a ludzkość cierpieć będzie katastrofy na niewyobrażalną skalę. (...) Jesteśmy zatem głęboko zadowoleni, że niniejszy pakt został zawarty przez Trzy Potęgi. Umożliwienie każdemu narodowi, by odnalazł właściwe miejsce, i każdej jednostce, by żyła w bezpieczeństwie i pokoju, jest zadaniem wspaniałym i wielkim. Nie ma ono odpowiednika w historii. Ale cel ten jest jeszcze bardzo odległy... (tamże).

Co mieli na myśli Japończycy, pisząc o *zajęciu właściwej pozycji w świecie* i jakie znaczenie temu przypisywali? Był to wyraz zaufania Japończyków do hierarchii. Do hierarchii jako wartości organizującej stosunki międzyludzkie, stosunek człowieka do świata, instytucji i relacji między państwami. W historii Japonii nie ma ani jednego buntu wymierzonego przeciw hierarchii. Były bunty przeciwko poszczególnym władcom lub przepisom, ale nigdy przeciwko zasadom hierarchii. Nie tylko czasy Meiji, ale również i wcześniejsze dzieje tego kraju pokazują, że Japończycy potrafili przeprowadzić radykalne zmiany w kraju, nie rzucając przy tym cienia na cały system. Nierówność przez wieki była regułą organizującą życie w Japonii. Wymownie pokazują to różni badacze kultury japońskiej (Benedict 1999; Komorido 1995; Close 1942). Japończycy układają swój świat, bezustannie odwołując się do hierarchii: religia, władza, wojsko, przemysł, biznes, polityka – wszędzie istnieją odrębne hierarchie. Nawet życie rodzinne i relacje towarzyskie są regulowane przez wiek, przynależność, klasę, stan, zaciągnięte zobowiązania itd. Jednak, jak trafnie zauważa R. Benedict (1999), przywiązania do hierarchii nie należy mylić z zachodnim autorytaryzmem. Zarówno ci, którzy sprawują kontrolę, jak ci, którzy jej podlegają, działają w zgodzie z tradycją odmienną od tradycji zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego. Osoby stojące na różnych szczeblach hierarchii nie mogą przekraczać swoich uprawnień. Odwołanie się do wertykalnego porządku świata daje Japończykom możliwość sprawnego funkcjonowania w świecie oraz poczucie bezpieczeństwa (Close 1942; Komorido 1995; Schwartz 1999; Azuma 1986; Hampden-Turner, Trompenaars 2000). Natomiast w przypadku Amerykanów sprawne funkcjonowanie oraz poczucie bezpieczeństwa zapewnia im stosowanie zasady równości.

Zaufane, jakie pokładają Japończycy w hierarchii i porządku, oraz wiara kultury Zachodu w wolność i równość to dwa przeciwstawne bieguny (Benedict 1999). W mniemaniu Amerykanów przystąpili oni do wojny, bo musieli odpowiedzieć na agresję państw Osi rujnujących pokój na świecie. Niemcy, Włochy i Japonia naruszyły kodeks międzynarodowy, głoszący *żyj i pozwól żyć innym*, oraz zasadę „otwartych drzwi” dla wolnej przedsiębiorczości i inicjatywy prywatnej (tamże). Inny był jednak punkt widzenia Japonii. Problemy polityki wewnętrznej i stosunki międzynarodowe widzieli oni z perspektywy swoiście rozumianej hierarchii. Według Japończyków dopóki każdy naród cieszy się absolutną niezależnością, na świecie panuje anarchia. Świat powinien opierać się na ustalonej hierarchii narodów. Dlatego też należy wprowadzić hierarchię i pomóc innym krajom zająć należne im *właściwe miejsce* (Hall 1979).

Przedstawiając Japończykom moralne założenia polityki Stanów Zjednoczonych, Amerykanie odwołali się do zasad, w które głęboko wierzyli – do równości i suwerenności. Japończycy zrobili to samo. Sięgnęli do fundamentów swojej kultury – zaufanie pokładali w hierarchii i powinności zajmowania *właściwego miejsca*. Każda ze stron była przekonana, że postępując w ten sposób, zmierza w kierunku poprawy sytuacji międzynarodowej. Niestety zabrakło refleksji nad znaczeniami, jakie poszczególnym wartościom przypisuje druga strona konfliktu. Jest to tylko jeden z licznych przykładów, jakie możemy odnaleźć w historii, pokazujący ograniczenie uniwersalizmu wartości – zdawałoby się – uniwersalnych.

Unikanie niepewności (zachowanie poczucia bezpieczeństwa)

Zaspokajanie potrzeby bezpieczeństwa należy do potrzeb podstawowych (Maslow 1987; Staub 2008). Można mówić o zapewnieniu bezpieczeństwa indywidualnego bądź grupowego, jednak bezpieczeństwo jednostki często jest uzależnione od bezpieczeństwa grupy, do której się należy. Zależność ta niewątpliwie uwypukla się szczególnie w czasie wojny i nasuwa pytanie o to, czy istnieją kulturowe różnice w pojmowaniu bezpieczeństwa i na czym one ewentualnie polegają. Co dla osób z różnych kultur znaczy „sytuacja bezpieczna” i czy definiują ją w sposób identyczny? Wreszcie, użycie jakich środków zapewnia poczucie bezpieczeństwa w warunkach ogólnej niepewności?

Wojna amerykańsko-japońska dostarczyła wiele przykładów obrazujących różnice w pojmowaniu bezpieczeństwa, sposobów jego zapewniania oraz metod unikania niepewności.

Przekonanie, które systematycznie pojawiała się podczas wojny w dyskusjach i wypowiedziach Japończyków, mówiło, że bezpieczeństwo oraz ogólna psychiczna

kondycja społeczeństwa są jedynie kwestią wcześniejszego planowania. Innymi słowy świat znany, przewidywalny i dający się zaplanować jest światem pewnym i bezpiecznym.

Przykładów kierowania się tą strategią przywołać można sporo. Na przykład podczas posiedzenia parlamentu ówczesny minister marynarki przytoczył słowa wojownika z XVIII wieku Takamori Saigo:

Są dwa rodzaje sposobności: te, na które liczymy, i te, które sami stwarzamy. W czasie wielkich trudności nie wolno stwarzania sobie sposobności zaniedbać. (Benedict, 1999, s. 36).

Gdy Amerykanie rozpoczęli naloty na japońskie miasta, radio w Japonii nadało:

Plany wroga, w końcu zrealizowane, dotknęły nas osobiście. Niemniej my, ludzie zaangażowani w przemyśle lotniczym, zawsze spodziewaliśmy się tego i poczyniliśmy odpowiednie przygotowania, by stawić czoła sytuacji. Nie ma zatem powodu do obaw (tamże).

W innym komunikacie spiker radiowy poinformował obywateli:

W wyniku zajęcia Kiska przez Amerykanów Japonia znalazła się w zasięgu bombowców nieprzyjaciela. Byliśmy jednak świadomi takiej ewentualności i zaczęliśmy odpowiednie przygotowania. Albo inny komunikat: Nieprzyjaciel bez wątpienia podejmie łączną ofensywę z lądu, morza i powietrza, ale wzięliśmy to pod uwagę w naszych planach (tamże).

W prasie, radiu, wypowiedziach mężów stanu często można było usłyszeć, iż niszczycielskie działanie wroga wzięte było wcześniej pod uwagę, zaplanowane i zawczasu przewidziane.

Dla zachowania poczucia bezpieczeństwa Japończyków niezwykle istotne jest ich osobiste przekonanie, że wszystko dzieje się tak, ponieważ sami świadomie do tego doprowadzili, sami tego chcieli, nikt ich nie zaskoczył, niczego im nie narzucił. Dlatego rząd japoński stosował dopasowaną do tej wizji strategię, polegającą na szczegółowym informowaniu obywateli o bieżących wydarzeniach, zapewniając, że żyją w świecie przewidywalnym. I nie chodziło o drobiazgowo opowiadanie wyłącznie o zwycięstwach armii japońskiej. Mówiono także o klęskach i znaczących niepowodzeniach. Gdy Amerykanie rozpoczęli bombardowanie miast, minister wojny Araki powiedział:

Nie powinniśmy sądzić, że biernie oczekiwaliśmy na atak; to nasze działanie pociągnęło ku nam przeciwnika. (...) Nadeszło to, na co czekaliśmy, i cieszymy się, że nadeszło (cyt. za: Komorido 1995).

Innymi słowy nie ma powodów do obaw, o wszystkim wiadomo było z wyprzedzeniem, wszystko było przewidziane, dzieje się tak, bo sami tego chcieliśmy i sami

to zaplanowaliśmy, sami stworzyliśmy taką sposobność. Japończycy swoje poczucie bezpieczeństwa opierali na pewności, że życie się planuje i określa z góry, nawet jeśli skutki wydarzeń będą niepomyślne. Zagrożenia zaś płyną ze strony tego, co nieznanne, nieprzewidywalne. Przeprowadzone ponad 50 lat później badania (Hofstede 2007) pokazały, że Japończycy mają bardzo wysoki wskaźnik unikania niepewności – na 74 przebadane kraje Japonia znalazła się na 11. pozycji. (Wskaźnik unikania niepewności dla Japonii wynosił 92 pkt, dla USA – 46 pkt (62. pozycja na liście). Również obecnie sposób informowania obywateli o reformach, restrukturyzacji instytucji państwowych, zmianach podatkowych czy innych, nieraz drastycznych wydarzeniach lub decyzjach pozostaje niezmienny. Na przykład po ostatnim poważnym trzęsieniu ziemi i tsunami 11 marca bieżącego roku i późniejszym wybuchu w elektrowni atomowej w kraju wystąpiły problemy z dostawą energii elektrycznej. Już następnego dnia krajowa agencja energetyki wystosowała komunikat, w którym informowała obywateli, iż *nastąpią planowane przerwy w dostawach prądu na terenie całego kraju*. W tym czasie japońskie służby ratunkowe i siły samoobrony zajmowały się planowaną ewakuacją mieszkańców z terenów położonych w pobliżu Fukushima, a rzecznik rządu Yuko Edano już w swoim pierwszym oświadczeniu zapewnił, że *rząd podejmie odpowiednie kroki, by poradzić sobie ze znaczącym wpływem trzęsienia ziemi na japońską gospodarkę i zaplanuje odpowiednie działania*. W postępowaniu tym i konsekwentnym odwoływaniu się do „planowania” widać, jak bardzo istotne jest dla zachowania poczucia bezpieczeństwa Japończyków przeświadczenie, iż świat jest przewidywalny, dający się kontrolować i zaplanować. Czy kondycja psychiczna i poczucie bezpieczeństwa Amerykanów są równie uzależnione od posiadania takiej pewności? Zdecydowanie nie.

Amerykanie preferują odmienną taktykę. Żaden mówca wypowiadający się o bezpieczeństwie nie powiedział, że Pearl Harbor czy Bataan były przewidziane, zaplanowane lub chociażby brane pod uwagę. Przystąpienie do wojny było dla nich sprawą zaistniałych okoliczności. Także teraz w oficjalnych komunikatach rządowych dotyczących wojny w Iraku lub Afganistanie z ust żadnego przywódcy nie padło stwierdzenie, iż to ich działania sprowokowały przeciwnika, że nadeszło to, czego oczekiwali. Styl wypowiedziania się o obecnych militarnych decyzjach Amerykanów świadczy o utrzymywaniu się tej tendencji. Amerykanie podejmują wojnę, bo są do niej zmuszeni. Sprowokowano i zaatakowano ich, więc należy znaleźć i ukarać wroga. Podobnie było podczas II wojny światowej. Mówiono: *nie chcieliśmy, ale przeciwnik nas do tego zmusił, teraz musimy pokazać na co nas stać; nie spodziewaliśmy się tego, teraz ukarzymy go, on musi ponieść konsekwencje* itd.

W sytuacji ogólnej niepewności poczucie bezpieczeństwa Amerykanów było uzależnione od przeświadczenia, że będą w stanie dostosować się do wyzwań, jakie stawia im świat. Świat jest zbyt skomplikowany, by dało się przewidzieć wszystkie okoliczności, działania, zamiary i intencje innych, ale potęga Ameryki jako mocarstwa wyraża się w jej zdolności do sprostania pojawiającym się zagrożeniom.

Przeprowadzona analiza ujawnia dwa zupełnie odmienne sposoby zapewnienia sobie poczucia bezpieczeństwa. Jeden polega na wcześniejszym planowaniu, przewidywaniu zdarzeń i godzeniu się z ich negatywnymi konsekwencjami. Drugi sposób zakłada poleganie na własnej sile/mocy (fizycznej, militarnej, gospodarczej, grupowej itd.) oraz szybkim, zdecydowanym reagowaniu na pojawiające się zagrożenia.

Humanitaryzm

Kolejną dyskusyjną wartością, której warto przyjrzeć się bliżej, jest humanitaryzm. Na ogół jest to wartość ceniona i definiowana bardzo podobnie. Humanitaryzm określa się najczęściej jako postawę pełną wyrozumiałości i życzliwości, nacechowaną szacunkiem dla człowieka i pragnieniem oszczędzenia mu cierpień (Sobol 1996).

Podczas wojny amerykańsko-japońskiej nierzadko dochodziło do zdarzeń, które przez drugą stronę były odczytywane jako nieludzkie, poniżające, wstrząsające, bądź co najmniej dziwaczne i niezrozumiałe. Przeciwnicy, obserwując działania drugiej strony, nawzajem oskarżali się o brak humanitaryzmu i okrucieństwo. Czyżby rzeczywiście któraś ze stron nie zwracała sobie zbyt głębi szacunkiem i wyrozumiałości dla innych lub też oszczędzanie cierpień bliźniemu nie leżało w jej naturze? A może wojna jest sytuacją, w której wszystkie chwytaki są dozwolone? Jeśli tak, to dlaczego takie kwestie w ogóle się pojawiały, budziły ogromne emocje i rodziły wzajemne oskarżenia? Wydaje się, iż należałoby przeformułować pytanie i zapytać, co dla Japończyków i Amerykanów oznacza szacunek i godność. Jaki sposób ich respektowania jest najbardziej stosowny? Co sprawia największy ból i jak należałoby się zachować, by oszczędzić innym przykrości? A także co dla ludzi, z tak różnych kultur oznacza „oszczędzić cierpień drugiemu”?

Różne pojmowanie szacunku, godności i cierpienia przez obie strony konfliktu militarnego ujawniły się podczas wojny w „okrutnym” zachowaniu, komentarzach i postawach. Jednak powodem odmiennych reakcji przeciwników nie była większa lub mniejsza empatia, humanitaryzm lub chęć zaoszczędzenia cierpień drugiej stronie, lecz całkowicie odmienne rozumienia tych pojęć.

Fundamentem, na którym kultura Zachodu oparła swój rozwój, były: filozofia grecka, prawo rzymskie i religia chrześcijańska. Cały system wartości ma chrześcijański rodowód, co sprawia, że nawet osoby niewierzące ciągle poruszają się w jego obrębie. Wyznawanym wartościom co najwyżej nadają inne uzasadnienie, ale rozumienie samych wartości i sposób posługiwania się nimi jest ten sam. Kultura Japonii

ma inne korzenie. U jej podstaw leżą szintoizm, buddyzm i konfucjanizm¹. Japończycy inaczej rozumieją dobro i zło, ideę prawa. Duże różnice dotyczą takich pojęć, jak poczucie wstydu, winy, moralność, sumienie, obowiązek itd.

W chrześcijaństwie ludzie są równi i mają obowiązek kochać bliźniego. W Japonii w miejsce chrześcijańskiego obowiązku miłowania konfucjanizm wprowadził słynne „pięć relacji”. Oparte one są na hierarchicznym porządku społecznym i wyznaczają moralne relacje między ludźmi. Nie ma w nich mowy ani o obowiązku miłowania każdego bliźniego, ani o grzechu. Traktują natomiast o obowiązku posłuszeństwa i troski.

Kolejna istotna różnica dotyczy pojęć dobra i zła. Japończycy w odróżnieniu od Europejczyków i Amerykanów nie przeciwstawiają tych pojęć. Sztuka życia polega na roztropnym balansowaniu między dobrem i złem. Zły uczynek nie jest, jak w chrześcijańskim kręgu kulturowym, wymierzony przeciwko Bogu (jego prawom, nakazom itd.), nie jest pogwałceniem wartości absolutnych, nie jest też kwestią sumienia. Jest tylko złym uczynkiem wobec człowieka. Zatem zły uczynek nigdy nie jest grzechem, co najwyżej uczynkiem błędnym, za który trzeba się wstydzić przed własną grupą. Japońska moralność nie jest kierowana poczuciem winy, lecz wstydem. Poczucie winy pojawia się wskutek odniesienia zachowania do Boga, wstyd natomiast jest rezultatem odniesienia swojego zachowania do oceny członków własnej grupy społecznej (Izydorczyk 1998, s.21). Wstyd jest w Japonii największą sankcją moralną, jaką można nałożyć na jednostkę. W etyce Wschodu ma on taką moc, jak „czyste sumienie”, „unikanie grzechu” lub bycie „prawym przed Bogiem” w moralności Zachodu. Na pierwszy rzut oka ta niepozorna różnica pomiędzy obarczaniem winą bądź wstydem niesie za sobą różne potężne konsekwencje. Wstydu, tak jak winy, nie da się odpokutować. W Japonii nie ma wyznawania grzechu nawet przed samym Bogiem. Wstyd można wymazać jedynie poprzez „przywrócenie równowagi”. W skrajnych przypadkach może to być zabicie osoby, która naraziła na szwank reputację innych, albo popełnienie samobójstwa. Co ciekawe, zabicie drugiej osoby (lub inną wyrządzoną jej krzywdę) z powodu wcześniej doznanej od niej zniewagi Japończycy nie nazywają zachowaniem agresywnym. Jest to tylko zmazanie plamy na honorze, czyli zachowanie właściwe i cnotliwe. O sytuacjach, gdy doznało się zniewagi i jeszcze nie doszło do odwetu, Japończycy mówią: *świat się przekrzywił*, czyli równowaga została zakłócona, a człowiek uczciwy musi dbać o harmonię świata. Innymi słowy, odwet w Japonii to nie słabość charakteru i małostkowość, to cnota. Zatem bardzo istotna jest ocena własnej grupy (szacunek ze strony otoczenia) oraz „zachowanie twarzy”, za-

¹ Sprawa wyznawania religii w Japonii jest kwestią dość nietypową. Łączna liczba wspólnot religijnych przekracza prawie dwukrotnie liczebność całej populacji! (liczba ludności Japonii wynosi 128 mln, łączna liczba wyznawców różnych wspólnot religijnych – 220 mln). Wynika to stąd, iż wielu Japończyków bierze udział w praktykach kilku wspólnot religijnych. Oficjalnie szintoizm wyznaje 117 mln obywateli, buddyzm – 90 mln, chrześcijan jest ok. 1 mln, wyznawców innych religii – ok. 11 mln, ateistów – 2,5 mln. (Karolczak 1999).

chowanie dobrego imienia. Dla Japończyka nie ma nic gorszego niż utrata twarzy. Wiele współczesnych badań potwierdza, iż w kulturach wstydu oraz w kulturach honoru dbanie o własną reputację i „dobre imię” uznawane jest za wartość najwyższą. Występuje w nich także akceptacja agresji w sytuacjach, która narusza ich reputację. Jednostka w takich kulturach jest przez społeczność w pośredni sposób „zmuszana” do oczyszczenia swojego imienia (Nisbett 2003; Cohen, Nisbett, Bowdle, Schwarz 1996).

Sprawa reputacji i honoru w kraju kwitnącej wiśni jest jedną ze spraw najważniejszych. Honor i dobre imię są niezbędne, by wzbudzić szacunek. Wśród obowiązków, które Japończycy uznają za podstawowe, jest tzw. *giri*, czyli obowiązek wobec własnego imienia. Ten element kultury jest dla nich tak samo obowiązujący i oczywisty, jak dla człowieka Zachodu życie zgodne z wyznawanymi wartościami i zasadami. Obowiązek wobec własnego imienia oznacza zachowanie dobrej reputacji, z tym że obejmuje on właściwie każdy aspekt życia. Dotyczy sfery zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej: dbanie o nieskazitelną opinię na gruncie zawodowym, obrona dobrego imienia w relacjach rodzinnych i towarzyskich, jest to również obowiązek prowadzenia życia zgodnego ze statusem społecznym i wypełnianie różnego rodzaju zobowiązań wynikających z zajmowania „właściwego miejsca”, a także postępowanie spokojne, opanowane, pełne umiaru. *Giri* to obowiązek podejmowania działań, które uwalniają imię od obelgi i zniewagi, ale i obowiązek odpłacania za otrzymaną uprzejmość na co dzień lub w kryzysowych sytuacjach. Jest to także obowiązek troski o tych, wobec których ma się „naturalny” dług wdzięczności (np. pracodawcy, rodziców, cesarza itd.). Im większy jest dług wobec kogoś lub cięższa hańba, tym obowiązek jest mocniejszy.

W zależności od sfery lub aspektu życia *giri* będzie wymagało różnych zachowań. W sferze zewnętrznej może to być np. zapłata za czyjeś dobrodziejstwo lub drobną przysługę², albo całkowite posłuszeństwo w przypadku, gdy dług jest uznawany za niespłacalny (np. wobec rodziców lub cesarza), może też to być troska o pracodawcę, firmę lub dbanie o dobre imię kraju. W sferze wewnętrznej obowiązek wobec własnego imienia polega na przestrzeganiu pewnych zewnętrznych norm i zasad. Odnosi się to zarówno do umiejętności przewidywania konsekwencji własnych zachowań, jak i przestrzegania społecznie pożądanym norm. Oceny zachowań jednostki zawsze dokonuje opinia publiczna. Sprawne funkcjonowanie *giri* zapewnia kultura wstydu. Nie-

² Dług zadośćuczynienia może dotyczyć różnych osób – od przypadkowych przechodniów począwszy, a na cesarzu skończywszy. Japończycy nie są chętni do przyjmowania pomocy. Drobne przysługi na ulicy (ustąpienie miejsca w tramwaju, pomoc przy podnoszeniu rozsypanych rzeczy itd.) zdarzają się w Japonii dużo rzadziej. Wiąże się to bowiem z wejściem w relację z *giri* i konieczność spłaty zaciągniętego „długu”. Obcokrajowcy odwiedzający Japonię zazwyczaj nie zdają sobie z tego sprawy, dlatego też są często zdziwieni „brakiem pomocy” na ulicy, do czego są przyzwyczajeni. Zdziwienie ich rośnie jeszcze bardziej, gdy widzą, że po ich spontanicznej drobnej przysłudze, Japończycy, którzy niespodziewanie otrzymali nieznaczną pomoc, potrafią zareagować irytacją bądź odmówić jej przyjęcia.

dopełnienie obowiązku wobec własnego imienia jest wielkim wstydem i ujmą na honorze, powoduje utratę twarzy. Niemożności dopełnienia *giri* jest jednym z najczęstszych powodów samobójstw. W skrajnych przypadkach bowiem tylko własnoręcznie zadana sobie śmierć jest w stanie pogodzić *giri* i przywrócić poczucie godności.

Odmienne rozumienie przez Zachód i Wschód pojęć dobra i zła, grzechu, powinności i godności itp. podczas wojny często skutkowało zaskoczeniem lub oburzeniem na zachowania i reakcje przeciwnika. Za przykład może posłużyć kontrast w traktowaniu ludzi oraz sprzętu w japońskich i amerykańskich siłach zbrojnych. Radio japońskie ukazało ten kontrast podczas pełnej niedowierzania relacji z odznaczenia admirała Johna S. McCaina: (...) *powodem odznaczenia admirała McCaina była skuteczna akcja ratunkowa dwóch uszkodzonych okrętów amerykańskich oraz ich bezpieczne odholowanie do bazy. Informacja ta jest tym ważniejsza, że prawdziwa... Nie chodzi o to, czy admirał McCain naprawdę uratował dwa okręty. Chcemy zwrócić państwa uwagę na niesłychany fakt, że Stany Zjednoczone przyznają order za ratowanie uszkodzonych okrętów* (za: Benedict 1999, s. 43).

Czytelnika (jeśli został wychowany w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym) zapewne ani sama akcja, ani zachowanie admirała J.S. McCaina nie zaskakują. Jesteśmy przyzwyczajeni do różnych akcji ratunkowych. Działania dobroczynne na rzecz poszkodowanych uważamy często za miarę dobrobytu. Jeśli ktoś na skutek nieprzewidzianych okoliczności, własnego błędu lub przez przypadek znalazł się w poważnych tarapatach, natychmiast rusza cała machina udzielania pomocy. Co więcej staramy się zawczasu zabezpieczyć się przed szkodą lub stworzyć jakąś „furtkę”, z której w razie konieczności można będzie skorzystać.

Japończycy mają na ten temat zupełnie odmienne zdanie. Według nich odwaga polega na odrzuceniu ratunku – cnota bohaterstwa wymaga pogodzenia się z ryzykiem śmierci; zabezpieczenia są godne pogardy (tamże). Nie przez przypadek tzw. oddziały *kamikaze* pojawiły się po raz pierwszy właśnie w Japonii. Japońscy lotnicy prowadzili maleńkie samoloty do samobójczego zderzenia z okrętami i samolotami przeciwnika. Systemy ratunkowe montowane w amerykańskich samolotach wojskowych zostały określone jako przejaw „tchórzostwa”. Między innymi dlatego, przygotowując się do wojny, Japończycy nie zatroszczyli się o stworzenie punktów opieki medycznej. Jednostek sanitarno-ratowniczych i szpitali nie było ani na tyłach, ani na linii frontu. Nikt nie znosił rannych z pola walki ani nie udzielał im pierwszej pomocy. Nie dbano również o dostawę materiałów medycznych. Armia japońska nie miała nawet przewidzianych procedur ewakuacji chorych i rannych w sytuacjach, kiedy byłoby to jeszcze możliwe. W nagłych przypadkach rannych lub chorych żołnierzy po prostu zabijano lub też zabijali się oni sami. W sytuacjach, gdy dochodziło do odwrotu, dyżurny oficer zanim opuścił lazaret, często zabijał pacjentów lub robili oni to samodzielnie (tamże, s. 44–45). Dlaczego żołnierze nie mieli nawet podstawowej opieki? Po pierwsze, człowiek jest odpowiedzialny za własne decyzje, działania i za ich konsekwencje, po drugie, śmierć według Japończyków jest zwycięstwem; zwycięstwem ducha nad mate-

rią. Opieka nad chorymi stanowiła przeszkodę na drodze do bohaterstwa (podobnie jak systemy ratunkowe w bombowcach), uniemożliwiała zwycięstwo ducha nad materią, czyniła człowieka nieszczęśliwym, uniemożliwiała bowiem wypełnienie *giri*. Niezdolny do walki żołnierz stawał się „sprzętem uszkodzonym”. Należało oszczędzić mu cierpień oraz wstydu i nie odbierać (poprzez opiekę) godności. Japończycy na podobnych zasadach traktowali amerykańskich jeńców wojennych. Dla Amerykanów był to przejaw bestialskiego okrucieństwa wobec jeńców i żołnierzy własnych, dla Japończyków – empatia i zrozumienie cierpień drugiej strony.

Każda tradycja kulturowa ma ustalone zasady prowadzenia wojny. Odnosi się to do takich spraw, jak sposób wypowiedzania wojny, zasady traktowania i przekazywania (po wojnie) jeńców wojennych, uzyskiwanie pewnych gwarancji na wypadek klęski, zasady nakładania kontrybucji itd. Jednak zachowanie Japończyków znacząco odbiegało od europejskich reguł. To, co Amerykanom wydawało się „naturalne” i oczywiste, dla Japończyków jakby zupełnie nie istniało. Oczywiście działało to również w drugą stronę. Japońska teoria „używania sprzętu i ludzi” i wiara w ducha kontra amerykańskie przekonania o potrzebie działań ochronnych na rzecz poszkodowanych stanowiły dwa przeciwne bieguny. Istniejące różnice kulturowe przysporzyły wielu trudności w przewidywaniu i zrozumieniu zachowań przeciwnika. Do najbardziej krańcowych i jaskrawych przejawów japońskiej „teorii używania się sprzętu i ludzi” należała strategia niepoddawania się za wszelką cenę.

Na Zachodzie niemal oczywiste jest, że żołnierze mogą skapitulować, gdy armia zużyła wszystkie swoje możliwości i znalazła się w sytuacji bez wyjścia. Jeśli stosunek jeńców do zabitych wynosi 4:1, armia przerywa walkę, żołnierze zostają jeńcami. Nie jest to powód do wstydu ani utraty honoru. Na mocy porozumień międzynarodowych nazwiska wziętych do niewoli przekazywane są do kraju a rząd zawiadamia ich rodziny, że są przy życiu. Japończycy widzieli tę kwestię inaczej. Dla nich honor nierozzerwalnie wiąże się z walką na śmierć i życie. Jest to wypełnianie *giri*. Poddanie się oznacza hańbę. Nawet jeśli żołnierz trafił do niewoli nieprzytomny, *nie może już więcej w Japonii podnieść głowy, umarł dla swego poprzedniego życia* (tamże, s. 46). Jak bardzo Japończycy przestrzegali tej zasady dowodzi kampania w północnej Birmie – do niewoli wziętych zostało 142 żołnierzy, natomiast ok. 18 000 zostało zabitych (stosunek jeńców do zabitych wyniósł 1:125). Przy czym zaznaczyć należy, że większość żołnierzy wziętych do niewoli, była ciężko ranna, zaledwie kilku poddało się dobrowolnie (Komorido 1995).

Świadomość hańby i wstyd przed dostaniem się do niewoli były głęboko zakorzenione w świadomości Japończyków. Swoje reguły stosowali również w odniesieniu do Amerykanów. Oczekując walki w japońskim stylu, nie spodziewali się oni, że na półwyspie Bataan przeciwnik się podda. W ich oczach żołnierze amerykańscy zhańbili się przez sam fakt poddania się – byli „sprzętem zużytym”. Dużo większym zaskoczeniem dla Japończyków było to, że Amerykanie w niewoli zachowywali się tak, jakby zupełnie nie zdawali sobie z tego sprawy, albo nic sobie z tego nie robili. Największą

pogardę wywoływali jednak ci jeńcy, którzy prosili o przekazanie swoich nazwisk i poinformowanie rodzin, że są przy życiu. Z relacji wielu Amerykanów można było się dowiedzieć, że śmiech w japońskiej niewoli był rzeczą bardzo niebezpieczną.

Amerykanie i Japończycy odmiennie rozumieli godność oraz oszczędzanie wrogowi cierpień. Jak konsekwentni są oni nadal w swojej odmienności, świadczy przypadek porwanego nie tak dawno temu w Iraku Japończyka³, i wciąż niezmienione u Amerykanów zasady udzielania pomocy osobom poszkodowanym. Obowiązują one tak samo wobec żołnierzy na wojnie, jak i wobec zagubionych w górach turystów.

Najbardziej poruszająca różnica w zachowaniu jeńców amerykańskich i japońskich ujawniła się w sposobie współpracy tych ostatnich z siłami aliantów. R. Benedict w przejmujący sposób opisuje zachowania jeńców japońskich wziętych do niewoli jeszcze na początku wojny, którzy absolutnie nie byli przygotowani na taką sytuację. Honor i poczucie wstydu, obowiązek walki aż do śmierci, traktowanie wziętych do niewoli żołnierzy jako „sprzętu uszkodzonego” itd., sprawiało, że jeńcom japońskim zabrakło reguł, które mogliby zastosować w tej nowej dla siebie sytuacji. Okryli się hańbą, zostali pozbawieni czci, „umarli” dla swego poprzedniego życia, *przestali istnieć jako Japończycy* (Benedict 1999, s. 48). Nikt nie chciał ani ich zabić, ani pozwolić im umrzeć. Wielu jeńców japońskich prosiło, by ich zabić, ale *jeśli wasze zwyczaje nie pozwalają na to, będę wzorowym jeńcem* (tamże). I wielu z nich stawało się jeńcami wzorowymi. Wskazywali Amerykanom strategiczne cele wojskowe, zaznaczali na mapie rozmieszczenie składów amunicji, pozycje japońskich oddziałów, pisali proamerykańskie teksty propagandowe, a czasem nawet wsiadali na pokłady bombowców, by naprowadzić pilotów na określony cel. Zachowywali się tak, jakby zaczęli od nowej strony. Armia amerykańska była na to nieprzygotowana. Nikt nie spodziewał się całkowitej zmiany frontu ze strony przeciwnika. Japończycy zachowywali się tak, jakby po przegraniu jednej strategii w sposób zupełnie naturalny obrali inną.

Wierność sobie i zasadom – etyka alternatyw

2 września 1945 roku została podpisana ostateczna kapitulacja Japonii. W tym dniu cesarz Japonii oznajmił, że Japończycy „pogodzili się z niemożliwym”. Około 2 tygodni

³ Przypadek porwanego w Iraku Japończyka to jeden z najbardziej aktualnych przykładów japońskiej kultury wstydu. Porywacze żądali, by rząd Japonii wycofał swoje wojsko z ich kraju. Niespełnienie żądania skutkowało zabicim więźnia. Zarówno rodzina porwanego, jak i on sam, wyrazili wielki wstyd za to, co się stało. Wcześniej rząd sugerował Japończykom, że wyjazdy do Iraku są dość niebezpieczne, lecz porwany nie zastosował się do tego zalecenia. Zatem wywołując taki incydent, zhańbił nie tylko siebie, ale i naruszył dobre imię Japonii.

wcześniej, 15 sierpnia, cesarz w orędziu transmitowanym przez radio oznajmił, iż wolą jego jest jak najszybsze zakończenie wojny bez niepotrzebnych ofiar, i nawoływał do *zniesienia tego, co jest nie do zniesienia, do przecierpienia tego, co nie daje się przecierpieć*. Od momentu ogłoszenia zakończenia wojny do 28 kwietnia 1952 roku Japonia znajdowała się pod okupacją amerykańską.

Jak zachowali się Japończycy tuż po kapitulacji? Całkowicie zmienili strategię postępowania – Amerykanów witały uśmiechy, ukłony i pozdrowienia. Ich samochody, niezależnie od tego, czy przejeżdżały przez miasto czy przez wieś, niezmiennie były witane przyjaznymi okrzykami i pochylonymi na znak szacunku głowami. Już niecały miesiąc później Amerykanie nawet samotnie mogli bez obaw podróżować po całym kraju. Nie było opozycyjnego podziemia wobec okupantów (czego obawiali się alianci), nie próbowano zwalczać administracyjnej i militarnej obecności jeszcze niedawnego wroga, z którym prowadzono walkę na śmierć i życie. Nie było mowy o żadnej zemście. Japończycy po raz kolejny w historii potrafili zdezorientować swoją reakcją mieszkańców Zachodu⁴. Nie minął nawet tydzień po ogłoszeniu kapitulacji, a czołowe gazety japońskie już pisały o klęsce i zmianach politycznych, jakie nastąpić muszą, o tym, że poprzednie „przesadne zaufanie do siły militarnej” było „poważnym błędem”. Jednocześnie podkreślały, iż ani na chwilę nie wolno zapomnieć, że budowanie Japonii za pomocą siły zbrojnej skończyło się całkowitą klęską, oraz apelowały o przyjaźń, pokój i współpracę międzynarodową (tamże, s. 281).

Niełatwo jest zrozumieć wolę, jaką wykonali po klęsce nie tylko żołnierze japońscy, ale i cały naród. Takie zachowanie jest obce kulturze Zachodu. Jest ono niezrozumiałe, a nawet podejrzane. Człowiek Zachodu kieruje się etyką opartą na wartościach absolutnych, jego zachowanie jest określane przez wyznawane zasady, a w kwestiach ideologicznych opowiada się po stronie pewnych przekonań. Jeśli ponosi klęskę, to jego poglądy raczej się nie zmieniają. Dlatego w Europie porażki militarne skutkowały zwykle organizowaniem zakonspirowanych ruchów oporu lub wojny partyzanckiej. Na skutek zewnętrznych okoliczności zmianie może ulec zachowanie ludzi, ale nie wyznawane przez nich poglądy i zasady. Mówi się: „prawda zginęła, gdy zostaliśmy pokonani” lub „to nie jest tylko nasza przegrana, została pogwałcona sprawiedliwość/prawda/wiara/dobro itd.”. Utrzymanie poczucia godności wymaga od nas albo

⁴ W 1863 roku na rozkaz cesarza japoński lenn Choshu ostrzelał 3 zachodnie statki handlowe (amerykański, francuski i holenderski), nie wyrządzając im jednak większych zniszczeń (broń, której użyto nie nadawała się do tego rodzaju ataku). Niedługo później międzynarodowy korpus ekspedycyjny (w ramach ukarania Japończyków) całkowicie zniszczył forty Choshu. Zachód spodziewał się, że Japończycy zerwą wszelkie kontakty handlowe i skupią się na zemście, ci natomiast zaczęli dążyć do nawiązania bliższych kontaktów. Uznali wielkość przeciwnika i postanowili od niego się uczyć, by wzmocnić Japonię od środka i stać się bardziej godnym przeciwnikiem dla Zachodu. Złagodzili politykę wobec Zachodu i nawet otworzyli szkołę, w której *nauczano tajemnic zachodniej nauki i techniki* (Craig 2000). Nie był to przypadek odosobniony. W swojej historii Japonia nieraz na własną klęskę reagowała w taki właśnie sposób.

dołożenia starań, by następnym razem „prawda” zwyciężyła, albo przewartościowania postępowania – spojrzenia jeszcze raz na całą sytuację i przyznania się do błędu czy winy. Siły do walki czerpiemy z przekonania o słuszności swojej sprawy, moralnego oburzenia, czasami również z nienawiści (Reykowski 1984). Zmiana zasad jest podejrzana. Jeśli ktoś najpierw należał do jednego obozu i zwalczał przeciwnika, a później nagle diametralnie zmienił swoje zachowanie i stosunek do niego, to albo podejrzujemy go o hipokryzję, zdradę, załatwianie jakichś własnych interesów, albo też myślimy, że nawrócił się, zmienił swoje poglądy itd. Krańcowe zwroty w postępowaniu wiążemy ze zmianami poglądów, wartości, tworzeniem nowej osobowości. Osoba, która naruszyła zasady współżycia, jest winna i można ją ukarać za czyn poprzez nałożenie różnego typu sankcji. Z punktu widzenia kultury zachodniej kara jest środkiem społecznym, który pomaga w zrozumieniu i odpokutowaniu swojego grzechu. Przyznanie się do błędu i pokora w zadośćuczynieniu jest pierwszym krokiem na drodze poprawy.

Japończycy po klęsce nie czuli moralnej potrzeby kontynuowania dawnej linii politycznej, ale też nie wiązało się to u nich ze zmianą poglądów i wartości. Japońska etyka jest etyką alternatywy. Dla Japończyków życie ludzkie nie stanowi sceny walki dobra ze złem, jest dramatem ciągłego dążenia do równowagi pomiędzy różnymi (niekiedy sprzecznymi ze sobą) wymaganiami, które należy spełnić (Komorido 1995). Japończycy mieli określony plan i go realizowali. Dysponując potęgą wojskową, próbowali zająć „właściwe miejsce”, spełnić swój obowiązek, spłacić dług wobec świata i zdobyć szacunek. Zgodzili się na wszystkie wyrzeczenia, jakich program wymagał, i rozpoczęli przygotowania, a później działania wojenne. Ale nie udało się. Japonia została militarnie pokonana. Tuż po ogłoszeniu kapitulacji skierowali swoją energię w innym kierunku i diametralnie zmienili zachowanie. Nie zmieniając celów, zmienili stosunek do niedawnego jeszcze wroga. Wydaje się to trudne do zrozumienia, ale kontynuowanie działań, które nie prowadzą do celu, Japończycy uznają za błąd. Kiedy ponoszą klęskę, uznają sprawę za straconą i porzucają założone plany. Spraw straconych nie sposób kontynuować. Tak też stało się po ogłoszeniu kapitulacji. Gdy zawiodła militarna strategia zbudowania potęgi Japonii, obrali strategię inną – pokojowy rozwój kraju.

Japończycy odczuwają silną potrzebę szacunku. Stąd czerpią siły do walki i działania. Jest to zupełnie inne źródło motywacji aniżeli w kulturze Zachodu. Gdy militarna siła wielkich narodów budziła szacunek, Japończycy starali się im dorównać, a później ich prześcignąć. Użycie siły było dla Japończyków równoznaczne z przestrzeganiem zasad wzajemnego szacunku, co z punktu widzenia kultury zachodniej wydaje się wręcz absurdalne. Kiedy jednak ponieśli klęskę, zrozumieli, że wkraczając na drogę agresji, pomylili się. Co więcej, nie przysporzyli honoru swojemu narodowi (Benedict 1999, s. 163). Po doznanej klęsce postanowili zdobyć uznanie świata w inny sposób – pokojowy. Między innymi z tego powodu już niecałe pół roku po kapitulacji dzienniki japońskie rozpisywały się, iż w momencie, gdy oczy całego świata są zwrócone

na Japonię, *plamą na honorze kraju są ciągle nieuporządkowane ruiny po bombardowaniu, bierność nocujących na dworcach rodzin bezdomnych, brak uruchomienia wszystkich służb publicznych* itd. (tamże, s. 161). Jednocześnie w mediach pojawiły się wypowiedzi znanych intelektualistów i polityków japońskich wyrażających nadzieję, iż Japończycy jako naród będą w stanie sprostać wymaganiom, aby w przyszłości wypracować sobie godne miejsce w Organizacji Narodów Zjednoczonych (do ONZ Japonia wstąpiła zaledwie 4,5 roku po zakończeniu amerykańskiej okupacji). Przewijało się również stwierdzenie, że na wierzchołku piramidy są obecnie narody Zachodu oraz Ameryka i fakt ten trzeba zaakceptować. *Japonia jednak musi być szanowana przez narody świata i obowiązkiem Japończyków jest zasłużyć na ten szacunek zbudowany na nowych podstawach* – pisała 9 dni po kapitulacji kraju tokijska gazeta „Yomiuri-Hochi” (tamże, s. 282). Po klęsce Japończycy wykonali „w tył zwrot” tylko w zakresie swoich zachowań, cel natomiast pozostał ten sam: dobre imię, czyli „spłata długu”, spełnienie swoich obowiązków oraz odnalezienie i utrzymanie „właściwego miejsca”.

* * *

Przedstawiona analiza wybranych wartości, jakie ujawniły się w trakcie wojny japońsko-amerykańskiej, pokazuje, jak bardzo odmiennie mogą być rozumiane i akceptowane wartości, które – jak mogłoby się wydawać – są uniwersalne dla ludzi różnych kultur.

Badania międzynarodowe mają swoją doniosłą rolę i trudno jest przecenić wkład, jaki wnoszą w rozwój nauki oraz zrozumienie różnych zjawisk i mechanizmów społecznych. Niemniej ostrożność w rozumieniu i stosowaniu pojęć oraz schematów etyczno-moralnych jest po prostu niezbędna, nawet jeśli wydaje się, że są to pojęcia uniwersalne, powszechnie stosowane i rozumiane. Okazać się bowiem może, że porównując ilościowe dane z badań nad wartościami prowadzonymi w różnych krajach, nie wzięto pod uwagę treści, jakie kryją się pod tymi samymi nazwami, ani odmiennych kulturowych warunków ich stosowania.

Bibliografia

- AZUMA H., 1986, *Why study child development in Japan?* [in:] H. Stevenson, H. Azuma, K. Hakuta (Eds.), *Child development and education in Japan*, Freeman, New York.
- BENEDICT R., 1999, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- CLOSE U., 1942, *Behind the face of Japan*, Appleton-Century, New York.
- COHEN D., NISBETT R.E., BOWDLE B.F., SCHWARZ N., 1996, *Insult, aggression, and Southern cultur of honor: An "experimental ethnography"*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 70.
- CRAIG A., 2000, *Chōshū in the Meiji Restoration*, Lexington Books.
- HALL J.W., 1979, *Japonia od czasów najdawniejszych do dzisiaj*, PIW, Warszawa.
- HAMPDEN-TURNER C., TROMPENAARS F., 2000, *Building Cross – Cultural Competence*, Wiley, Chichester.
- HOFSTEDE G., 2007, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- IZYDORCZYK J., 1998, *Hanzai czyli przestępstwo*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa.
- KAROLCZAK K., 1999, *System konstytucyjny w Japonii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- KOMORIDO A., 1995, *Kilka refleksji o powojennym społeczeństwie Japonii*, Uniwersytet A. Mickiewicza Katedra Orientalistyki i Baltologii, wykład w Katedrze Prawa Pracy UAM, 16 VI.
- MASLOW A., 2004, *W stronę psychologii istnienia*, Rebis, Poznań.
- NISBETT R.E., 2003, *The geography of thought: How Asians and Westerners think differently... and why*, Free Press, New York.
- REYKOWSKI J., 1984, *Logika walki: szkice z psychologii konfliktu społecznego w Polsce*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- ROKEACH M., 1973, *The nature of human values*, Free Press, New York.
- SCHULER M., 1975, *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- SCHWARTZ S., 1999, *A theory of cultural values and some implications for work*, *Applied Psychology: An International Review*, 48.
- SCHWARTZ S.H., BILSKY W., 1987, *Toward a universal psychological structure of human values*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 53.
- SOBOL E., 1996, *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa.
- STAUB E., 2008, *Podstawowe potrzeby ludzkie, altruizm i agresja*, [w:] A.G. Miller, *Dobro i zło z perspektywy psychologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- TISCHNER J., 1982, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner (red.), *Wobec wartości*, W DRODZE, Poznań.
- TRIANDIS H.C., TRAFIMOW D., 2001, *Cultur and implications for intergroup behavior*, [in:] R. Brown, I.S.L. Gaertner (Eds.), *Blackwell handbook of Social psychology: Intergroup processes*, Blackwell, Oxford.