

MACIEJ PLETNIA<sup>1</sup>

## POWOJENNY JAPOŃSKI PACYFIZM JAKO NARZĘDZIE BUDOWANIA DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

Słowa kluczowe: pacyfizm, Japonia, dialog międzykulturowy

### WSTĘP

Koniec II wojny światowej oznaczał dla narodu japońskiego coś więcej niż tylko porażkę militarną. Sygnalizował on w istocie początek długiego i skomplikowanego procesu rekonstrukcji tożsamości zbiorowej. Proces ten w dużej mierze trwa po dziś dzień, czego najlepszym przykładem jest obecność kontrastujących ze sobą postaw w stosunku do wydarzeń z okresu wojny. Z jednej strony mamy odrzucenie militarizmu, czego symbolem są coroczne obchody rocznic zrzucenia bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki. Z drugiej zaś uroczyste obchody rocznicy zakończenia owej tragicznej wojny odbywające się w świątyni Yasukuni, który poświęcony jest żołnierzom poległym w trakcie toczonych przez Japonię wojen. Podkreślanie roli tego kraju w umacnianiu światowego pokoju poprzez przypominanie o swojej tragicznej ofierze zostaje w istocie zestawione z pochwałą żołnierskiego poświęcenia ku chwale cesarza. Niniejsza praca zwraca uwagę na kwestie związane z wartościami pacyfistycznymi oraz ich znaczeniem dla współczesnej japońskiej tożsamości zbiorowej. Główną tezę stawianą w niniejszym artykule jest to, iż w obliczu załamania dotychczasowej tożsamości w momencie zakończenia II wojny światowej to właśnie uniwersalistycznie rozumiany pacyfizm stał się jednym z niezwykłych elementów współczesnej japońskiej tożsamości, nabywając jednocześnie cech wartości

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Jagielloński, ORCID: 0000-0003-3570-1360, [maciej.pletnia@uj.edu.pl](mailto:maciej.pletnia@uj.edu.pl).

rdzennej i stając się potencjalnie ważnym narzędziem budowania międzynarodowego dialogu.

Pierwsza część niniejszego tekstu koncentruje się na zagadnieniach związanych z tożsamością zbiorową oraz znaczeniem wartości rdzennych. Następnie przechodzi do przybliżenia procesów rekonstrukcji tożsamości zbiorowej narodu japońskiego po zakończeniu II wojny światowej. Część trzecia stanowi z kolei weryfikację powyższej tezy. Ostatni fragment niniejszej pracy zwraca uwagę, na ile owo przywiązanie do wartości pacyfistycznych może stanowić narzędzie budowania nacechowanych pozytywnie relacji międzykulturowych.

## WARTOŚCI RDZENNE A TOŻSAMOŚĆ ZBIOROWA

Kluczowym zagadnieniem teoretycznym wymagającym pewnego przybliżenia jest znaczenie kultury dla budowania tożsamości zbiorowej. Zasadniczo możemy wyróżnić dwa główne podejścia do kwestii tworzenia owej tożsamości. Pierwsze z nich, tzw. antropologiczne bądź kulturologiczne, zakłada, że to kultura jest głównym elementem spajającym członków danego narodu. Tożsamość staje się wtedy w istocie odzwierciedleniem kluczowych wartości kultury. Drugie ujęcie, tzw. ujęcie socjologiczne, kładzie nacisk na rolę elit w kształtowaniu tożsamości zbiorowej. Staje się ona w tym rozumieniu rezultatem celowych działań podejmowanych przez owe elity (Ści-gaj 2004, 159–160). Zakładając, że tożsamość zbiorowa jest odzwierciedleniem kultury danej grupy, badania nad owym fenomenem wiążą się wprost z badaniami na kulturą.

Pomimo wrażenia pewnej ciągłości kultura narodowa to jednak układanka dynamiczna, ściśle związana z aktywnością ludzi ją współtworzących. Jej powstanie oraz funkcjonowanie są realizowane za pomocą czterech częściowo nakładających się na siebie mechanizmów: tworzenia systemów symbolicznych, wyodrębniania się układu owych systemów, rozszerzania zakresu wspólnych elementów kultury oraz rozszerzania kultur ponad granice państw i narodów (Kłoskowska 2005, 35–36). Odwołując się do Rolanda Barthesa i jego rozważań nad syntagmą językową (1967, 62–70), Kłoskowska wprowadza pojęcie „syntagmy kulturowej”, w której pewne reguły wyznaczają związki pomiędzy poszczególnymi elementami kulturowymi czerpanymi z różnych systemów. Naturalnie owa syntagma nie jest sztywna i może przyjmować różną formę dla różnych narodów. Co za tym

idzie, różne elementy kultury symbolicznej będą miały różną wagę dla różnych kultur narodowych (2005, 36–40).

Przyjmując kulturologiczne podejście do kwestii tożsamości zbiorowej, staje się jasne, iż to kultura, a konkretnie elementy składające się na ową syntagmę kulturową odgrywają kluczowe znaczenie dla budowania i podtrzymywania tożsamości. Relacja pomiędzy tożsamością a syntagmą powoduje, że zmiana jednego bądź wielu elementów składających się na ową syntagmę może wywierać wpływ na przekształcenie tożsamości lub też oznaczać, iż owa tożsamość już uległa przeobrażeniu, a zmiana układu syntagmy jest jedynie wtórną konsekwencją tego procesu. Przemiany tożsamości zbiorowej danej grupy mogą wynikać m.in. z intensyfikacji procesów komunikacji międzykulturowej. Szczególne znaczenie ma tutaj komunikacja o charakterze głębokim i organicznym (Korporowicz 2018, 113–114). Jednak owa przemiana tożsamości może mieć również inne źródła, takie jak chociażby wydarzenia o charakterze traumatycznym, które stają się nie tylko elementem pamięci zbiorowej, ale również postpamięci, przekazywanej z pokolenia na pokolenie (Olick 1998, 377–378).

Skoro kultura narodowa, a – co za tym idzie – także syntagma kulturowa są zmienne i mogą podlegać zdecydowanym przemianom, to pojawia się pytanie, co powoduje, że zbiorowości takie jak narody są w stanie utrzymać swoją tożsamość pomimo zachodzących przemian. Koncepcja wartości rdzennych, wprowadzona przez Jerzego Smolicza, pozwala przynajmniej częściowo znaleźć odpowiedź na to pytanie. Smolicz definiuje owe wartości jako główne elementy kultury, wyróżniające daną grupę i kluczowe z aksjologicznego punktu widzenia dla jej członków. Są one niezbywalne z punktu widzenia jej tożsamości zbiorowej. Podkreśla, że dla różnych grup różne elementy z bogatego zasobu kultury symbolicznej mogą stać się wartościami rdzennymi. Często bywa to język, jednak może to być również religia, czy też charakterystyczny model rodziny czy relacji społecznych. Jednocześnie nie jest powiedziane, iż musimy mieć do czynienia wyłącznie z jedną wartością rdzenną. Kilka elementów kultury symbolicznej może odgrywać istotną rolę dla tożsamości danej grupy, jednak nigdy nie są one równoważne, zawsze występuje między nimi pewna hierarchia (Secombe, Zajda 1999, 105–106). Wartości rdzenne służą w istocie manifestowaniu swojej odrębności i w warunkach zagrożenia tożsamości stanowią podstawę identyfikacji kulturowej. Czyni to z nich jednocześnie niezbędny element komunikacji międzykulturowej. Jak podkreśla Smolicz,

sposób, w jaki postrzegamy samych siebie, rzutuje na to, w jaki sposób postrzegamy innych. Warto jednak zauważyć, że wartości rdzenne mogą mieć również silnie nacjonalistyczny i ksenofobiczny wymiar. Taka sytuacja ma miejsce, kiedy zostają one potraktowane jako narzędzie wykluczania mniejszości etnicznych lub kulturowych, a budowaniu silnego przywiązania do naszych wartości towarzyszy podkreślanie niższości innych kultur (1996, 119).

Wartości rdzenne bazują na pewnym dziedzictwie kulturowym i odwołują się do elementów kultury wywołujących silną reakcję emocjonalną. Jak zauważa Korporowicz, odwoływanie się do owych wartości opiera się na głębokich i organicznych formach komunikacji (2018, 114). Warto jednak zwrócić uwagę, że owo dziedzictwo wcale nie musi oznaczać elementów kulturowych o długiej ciągłości historycznej. Tradycje wynalezione, rozumiane jako zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym mające na celu wpajanie pewnych wartości i norm poprzez repetycje i odwołanie do przeszłości, mogą okazać się równie trwałe, niezależnie od ich pochodzenia, a ich symboliczne znaczenie dla danej grupy może odgrywać kluczowe znaczenie dla jej tożsamości (Hobsbawm 2008, 10). Jest to zjawisko szczególnie istotne w wypadku narodów jako tworów o charakterze politycznym, które powstały wtórnie w stosunku do nacjonalizmu. Właśnie takim narodem był w dużej mierze naród japoński, który wyłonił się po restauracji Meji z 1868 r. w wyniku szeregu procesów, z których warto wymienić ustanowienie państwowej religii (instytucjonalne *shintō*) z kultem cesarza jako centralnym bóstwem (Breen, Teeuwen 2010, 221–223), zniesienie klas społecznych, reformę i centralizację systemu edukacji, powstanie ustandaryzowanego języka (Shimoda 2010, 720–721), powszechną służbę wojskową (Jansen 2002, 395–411) czy wreszcie propagowanie dyskursu podkreślającego wyjątkowość narodu japońskiego na tle innych narodów Azji, wraz ze szczególną rolą, którą powinien on odegrać w regionie (Pain 2003, 324).

Wartości rdzenne jako niezbywalne elementy kultur narodowych stanowią podstawę tożsamości zbiorowych. To właśnie owe wartości wpływają na ciągłość tożsamości, co nie oznacza, że nie mogą podlegać przemianom. Dodatkowo owe wartości stanowią jeden z elementów samoidentyfikacji kulturowej, a owa prawidłowa samoidentyfikacja stanowi z kolei podstawę komunikacji pomiędzy kulturami. Nie powinno więc dziwić, iż badania nad wartościami rdzennymi łączą się nie tylko z badaniami nad tożsamością, ale również nad komunikacją międzykulturową.

## REKONSTRUKCJA JAPOŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI ZBIOROWEJ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Dla każdej zbiorowości koniec wojny jest wydarzeniem o niezwykle silnym znaczeniu symbolicznym. Jedni witają zakończenie walk z radością związaną z osiągniętym zwycięstwem. Inni z kolei odczuwają poczucie porażki zmieszane z ulgą i niepewnością związaną z przyszłością. Dla narodu japońskiego koniec wojny był wydarzeniem niespodziewanym i traumatycznym. Praktycznie do ostatniej chwili przygotowywano się do finalnej bitwy, która miałyby obronić kraj przed amerykańską inwazją (Bix 1996, 100–101). Jednak zrzućenie bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki odpowiednio 6 i 9 sierpnia, jak również wypowiedzenie wojny Japonii przez Związek Radziecki 8 sierpnia, ostatecznie przechyliło szalę. 14 sierpnia 1945 r. cesarz Shōwa na zamkniętym posiedzeniu podjął decyzję o bezwarunkowej kapitulacji. Następnego dnia powtórzył ją publicznie w transmitowanym na całą Japonię przemówieniu. Dla przeważającej większości mieszkańców archipelagu, którzy na skutek ścisłej cenzury mediów i nieustającej propagandy ciągle wierzyli w ostateczne zwycięstwo, decyzja o zakończeniu wojny była szokiem. W celu uniknięcia jakichkolwiek nieporozumień spowodowanych skomplikowanym językiem użytym przez cesarza speaker radiowy przeczytał ponownie całość bardziej przystępnym językiem. Następnie odczytano komunikat rządu dotyczący kapitulacji, który jednocześnie potępiał użycie bomby atomowej przez Stany Zjednoczone, oraz wypowiedzenie wojny Japonii przez Związek Radziecki (Bix 1996, 114).

W ciągu zaledwie kilku lat okupacji społeczeństwo japońskie musiało zmierzyć się z radykalnymi zmianami: delegalizacją państwowego *shintō*, utratą boskiego statusu przez cesarza, demokratyzacją czy też wprowadzeniem wolnorynkowych reform. Dodatkowo toczące się w latach 1946–1948 i szeroko komentowane w prasie „procesy tokijskie” (Międzynarodowy Trybunał Wojskowy dla Dalekiego Wschodu) (Futamura 2007, 54–55) zmusiły opinię publiczną do przynajmniej częściowego stawienia czoła zbrodniom popełnianym przez armię japońską. Gwałtowne zakończenie wojny wraz z narzuconymi odgórnie reformami spowodowały, że rok 1945, podobnie jak miało to miejsce w wypadku Niemiec, nabrał cech symbolicznego „nowego początku”, który stał się jednocześnie podstawą budowania nowego „mitu o pochodzeniu”, a co za tym idzie, rekonstrukcji tożsamości zbiorowej (Olick, Levy 1997, 928–931). Załamanie dotychczasowej narracji

kładącej nacisk na m.in. kult cesarza jako symbolu narodu; wiarę w mit o wspólnym pochodzeniu od bogów; poczucie kulturowej i cywilizacyjnej wyższości nad innymi narodami Azji; wiarę w mit o wybraniu, opisujący Japończyków jako jedyny naród będący w stanie wyzwolić państwa Azji spod zachodniego kolonializmu, stanowiło dla owej tożsamości prawdziwe wyzwanie, doprowadzając do jej przynajmniej częściowego rozpadu. W konsekwencji koniec wojny stał się więc jednocześnie początkiem tworzenia nowej japońskiej tożsamości zbiorowej (Pletnia 2019, 89–90).

Aż do zakończenia okupacji Japonii w 1952 r. prasa krajowa w bardzo ograniczonym stopniu poruszała kwestię zniszczenia Hiroszimy i Nagasaki. Większość informacji dotyczących ataków atomowych podlegała cenzurze. Władze okupacyjne obawiały się, iż powszechna wiedza o tym, co naprawdę wydarzyło się w sierpniu 1945 roku, znacznie pogorszy nastroje społeczne, a także odwróci uwagę od japońskich zbrodni, na których miały skupiać się „procesy tokijskie” (Dower 1996, 116–117). Cenzura zaczęła słabnąć po zakończeniu obrad trybunału, a coraz więcej informacji dotyczących bombardowań zaczęło docierać do opinii publicznej. Wśród wielu Japończyków wytworzył się wyraźny dysonans: ich współobywatele, którzy w ich ocenie jedynie posłusznie wykonywali rozkazy, byli sądzeni przez niemalże tych samych ludzi, którzy odpowiadali za rzucenie bomb atomowych. Już wtedy zaczęły pojawiać się na rynku wydawniczym pierwsze wspomnienia osób, które przeżyły ataki na Hiroszimę i Nagasaki (tzw. *hibakusha*) (Dower 1996, 131–134).

Wspominany koniec okupacji w 1952 roku, a co za tym idzie, zniesienie cenzury, sygnalizował początek ogólnokrajowej debaty na temat zniszczenia Hiroszimy i Nagasaki. Warto podkreślić, że już w tym samym roku w ogólnokrajowej prasie (m.in. *Asahi Guraifu*) po raz pierwszy ukazały się zdjęcia obu zniszczonych miast. Dwa lata później incydent z łodzi rybacką Szczęśliwy smok 5 (*Daigo Fukuryū Maru*), która wraz z załogą i ładunkiem została napromieniowana w wyniku amerykańskich testów z bronią nuklearną, wywołał panikę. Była ona w dużej mierze spowodowana plotką, iż pochodząca z owej łodzi partia tuńczyka dostała się na rynek. Prasa zaczęła podkreślać, że Japończycy są narodem, który już trzykrotnie doświadczył skutków broni jądrowej. Ruszyła potężna fala zainteresowania wspomnianymi *hibakusha*, którzy zaczęli uchodzić za żywy symbol cierpienia i bólu wywołanego atakami atomowymi (Saito 2006, 365–369). W maju 1954 roku rozpoczęto zbieranie podpisów pod „apelem Suginami” (*Suginami apiiru*), który wzywał do całkowitego zakazu produkcji i użycia

broni jądrowej. Nazwa pochodzi od dzielnicy Tokio, w której rozpoczęto całą akcję. Inicjatywa ta miała początkowo charakter lokalny, a i tak w ciągu dwóch tygodni udało się zebrać 270 tys. podpisów. Po nabraniu charakteru ogólnokrajowego, do sierpnia 1955 roku zebrano ponad 30 milionów podpisów (Orr 2001, 45–48).

Również w sierpniu 1955 roku miały miejsce dwa niezwykle ważne wydarzenia. Otwarto Muzeum Pokoju w Hiroszynie (*Hiroshima heiwa kinen shiryōkan*) (Wilson 2001, 168–169), gdzie następnie odbyła się Pierwsza Światowa Konferencja Przeciwko Rozprzestrzenianiu Broni Jądrowej i Wodorowej (*Gensuibaku kinshi sekai taikai*). Dla większości uczestników była to pierwsza możliwość spotkania osobiście *hibakusha*. Owa konferencja, jak również zwrócenie uwagi na brak wsparcia dla ofiar ze strony państwa zaowocowały przegłosowaniem w 1957 roku przepisów gwarantujących pomoc medyczną oraz pokrycie dalszych kosztów leczenia osób poszkodowanych w wyniku owych ataków (Tachibana 1996, 176).

Okres 1954–1957 to czas, w którym ataki atomowe stały się elementem narodowej traumy. Dodatkowo to właśnie wtedy doszło do rozbudzenia silnie antynuklearnego i pacyfistycznego sentymenty w całej Japonii (Saito 2006, 373). Właśnie w owych pierwszych latach po zakończeniu okupacji zaczął coraz częściej pojawiać się termin *hibakusha ishiki*, co można przetłumaczyć jako „tożsamość/świadomość ofiary ataków atomowych” (Dower 1996, 123–124). Należy jednak zadać pytanie o trwałość owego przywiązania do wartości pacyfistycznych, jak również o rolę pamięci o Hiroszynie i Nagasaki dla współczesnego japońskiego narodu. Na ile to właśnie owe elementy stały się kluczowe dla japońskiej powojennej tożsamości i czy uzasadnione jest twierdzenie, iż nabrały one cech wartości rdzennych.

## PACYFIZM JAKO WARTOŚĆ RDZENNA WSPÓŁCZESNEJ JAPOŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI

Przywiązanie do wartości pacyfistycznych, szczególnie do kwestii związanych z bronią atomową, stało się istotnym elementem dyskursu wokół powojennej japońskiej tożsamości. Pojawia się jednak wątpliwość, czy sama obecność dyskursu w przestrzeni publicznej jest wystarczająca, aby stwierdzić, że pacyfizm nabrał cech wartości rdzennych. Wracając do definicji Smolicza zaznacza on, iż owe wartości rdzenne są niezbywalne dla danej

kultury – ich zanik oznacza w istocie przeobrażenie się całej tożsamości. Dodatkowo zawsze mówimy o wielości wartości, o różnym natężeniu emocjonalnym. Nie da się jednoznacznie odpowiedzieć, czy przywiązanie do pacyfizmu we współczesnej Japonii nabrało już tak silnego wymiaru, aby przypisywać mu kluczowe znaczenie. Jednak pewne procesy sugerują, iż bez wątpienia owo przywiązanie nabrało tak silnego emocjonalnego znaczenia, że determinuje postawy członków japońskiego społeczeństwa.

Wspomniane już zbieranie podpisów pod „apelem Suginami” było spektakularną manifestacją jednoznacznie negatywnego stosunku Japończyków do broni atomowej. Warto jednak przytoczyć późniejsze przykłady podobnych ruchów społecznych. W 1960 roku, po odnowieniu przez premiera Kishi Nobusuke traktatu o wzajemnym bezpieczeństwie pomiędzy Japonią a Stanami Zjednoczonymi, miały miejsce masowe protesty w centrum Tokio, gromadzące w szczytowym momencie 110 tys. ludzi. Protestującym ostatecznie udało się zmusić premiera do rezygnacji ze stanowiska. Już w 1959 roku zawiązało się porozumienie pomiędzy licznymi ruchami obywatelskimi w całym kraju dążące do powstrzymania podpisania owego dokumentu przez stronę japońską. Protestujący wywodzili się z niezwykle zróżnicowanych środowisk, łączyło ich jednak przywiązanie do pacyfistycznych wartości. Ich sprzeciw wynikał częściowo z ciągle żywych wspomnień cierpienia okresu wojny, a także z przekonania, iż ów traktat jest pierwszym krokiem ku ponownej remilitaryzacji Japonii (Takemasa 2005, 104–105). W drugiej połowie lat 60. wartości antywojenne i pacyfistyczne były głoszone również przez stowarzyszenie *Beheiren* (*Betonamu ni heiwa wo shimin rengō*), sprzeciwiające się wojnie w Wietnamie (Hook et al. 2005, 104–105), oraz *Nichidai Zenkyōtō* (*Nihon daigaku zengaku kyōtō kaigi*), które sprzeciwiało się coraz większej biurokratyzacji uniwersytetów (Iida 2002, 123–124). Pomimo pozornie różnych celów obie organizacje wprost odwoływały się do wartości pacyfistycznych oraz głosiły antywojenne hasła.

Zwieńczeniem procesów zapoczątkowanych wraz z „apelem Suginami” były „trzy antynuklearne zasady” (*Hikaku San Gensoku*) sformułowane przez premiera Satō Eisaku w wystąpieniu przed japońskim parlamentem 11 grudnia 1967 roku. Owe zasady były względnie proste. Zakładały, że Japonia nie będzie posiadać ani produkować broni atomowej, ani nie zezwoli na jej obecność na swoim terytorium (Ministry of Foreign Affairs of Japan, *Three Non-Nuclear Principles*). Pacyfizm, którego kluczowym elementem był w owym czasie krytyczny stosunek do broni atomowej, stanowił jeden



z głównych elementów japońskiej strategii bezpieczeństwa co najmniej do końca lat 70. Dodatkowo dzięki edukacji, która budowała przywiązanie do owych pacyfistycznych wartości, umacniały się one jako element japońskiej tożsamości narodowej. Doktryna Fukudy z 1977 roku, która zakładała reorientację na państwa ASEAN, wyraźnie podkreślała, że Japonia nigdy nie stanie się potęgą militarną, a relacje międzynarodowe będzie budowała wyłącznie, opierając się na wzajemnym zaufaniu i szacunku (Gustafsson, Hagström, Hanssen 2019, 505–506). Poprzez podkreślenie japońskiego pacyfizmu starano się budować relację z narodami regionu, które z historycznych względów mogły mieć ograniczone zaufanie do japońskich intencji.

Początek XXI w. przyniósł pewien odwrót od wartości pacyfistycznych. Badania NHK z 2002 roku ukazały, że japońska młodzież nie miała zbyt dużej świadomości wydarzeń, które dotknęły Japonię w trakcie wojny. Również liczba odwiedzających muzea pokoju w Hiroszynie i Nagasaki znacznie spadła w tym okresie (Cai 2008, 184–185). Jednak wydarzenia z 11 marca 2011 roku, kiedy to doszło do awarii elektrowni w Fukushima, ponownie rozbudziły wśród Japończyków strach przed negatywnymi skutkami energii atomowej. Owa awaria stanowiła jednocześnie przypomnienie o wydarzeniach z 1945 oraz 1954 roku. W pierwszą rocznicę awarii w centrum Tokio zgromadziło się blisko 200 tys. osób, protestujących przeciwko zarówno energii atomowej, jak i broni nuklearnej (*The Japan Times* 2016). W lipcu tego samego roku na wieść, iż rząd japoński planuje ponowne uruchomienie części elektrowni atomowych, w centrum stolicy Japonii zebrało się blisko 170 tys. osób (*New York Times* 2012). Ówczesny premier Yoshihiko Noda obiecał całkowite wygaszenie programu energii atomowej do 2030 roku. Jego następca, powracający do władzy w 2012 roku Shinzō Abe, wycofał się jednak z tej obietnicy (*The Japan Times* 2016).

Rozważając kwestię pacyfizmu w powojennej Japonii, nie można naturalnie pominąć kwestii konstytucji z 1947 roku, ze szczególnym uwzględnieniem artykułu 9. Jego treść brzmi:

Naród japoński, dążąc szczerze do międzynarodowego pokoju opartego na sprawiedliwości i porządku, wyrzeka się na zawsze wojny jako suwerennego prawa narodu, jak również użycia lub groźby użycia siły jako środka rozwiązywania sporów międzynarodowych. Dla osiągnięcia celu określonego w poprzednim ustępie nie będą nigdy utrzymywane siły zbrojne lądowe, morskie i powietrzne ani inne środki mogące służyć wojnie. Nie uznaje się prawa państwa do prowadzenia wojny (Ambasada Japonii w Polsce 2012).

Niniejsza praca nie jest miejscem, aby skupiać się na toczącej się po dziś dzień debacie, na ile treść owego artykułu została narzucona przez władze okupacyjne, a na ile wyszła od samych Japończyków. Warto jednak zaznaczyć, iż owa konstytucja w pierwszych latach od jej uchwalenia wzbudzała ambiwalentne odczucia. W latach 1950–1951 ponad 50% badanych przez dzienniki *Asahi* i *Mainichi* popierało powołanie japońskich sił zbrojnych, co musiałyby się wiązać ze zmianą konstytucji. Owo poparcie wynikało ze strachu związanego z wybuchem wojny koreańskiej. Zaczęło jednak szybko spadać w dużej mierze na skutek szerzenia się ideałów pacyfistycznych (Hajimu 2012, 559). Konserwatywni politycy starali się wykorzystać ówczesne nastroje społeczne i rozpoczęli pracę nad zmianą konstytucji. Powołano nawet w tym celu specjalną komisję. Po ukazaniu się sporządzonego przez nią raportu końcowego w 1964 roku temat zmiany konstytucji został w dużej mierze odstawiony na dalszy tor (Sato 1990, 98–99).

Począwszy od powrotu do władzy premiera Shinzō Abe w 2012 roku, kwestia zmiany konstytucji bądź jej reinterpretacji znowu regularnie rozpała debatę publiczną. Według badań przeprowadzonych przez dziennik *Asahi* w czerwcu 2014 roku 63% respondentów było przeciwnych zmianie konstytucji, co jednocześnie stanowiło wzrost o 7% w porównaniu z rokiem poprzednim (*Asahi Shimbun* 2014). W lutym 2015 roku premier Abe zapowiedział, iż będzie dążył do zmiany konstytucji, aby umożliwić japońskim siłom samoobrony lepsze zapewnienie bezpieczeństwa japońskim obywatelom przebywającym poza granicami kraju (*New York Times* 2015a). Deklaracja ta nie znalazła jednak szerokiego poparcia wśród obywateli. Według badań przeprowadzonych przez dziennik *Mainichi* 55% respondentów było przeciwnych zmianie konstytucji, co stanowiło wzrost o 4% w porównaniu z rokiem 2014 (*Minichi Shimbun* 2015). W tym samym okresie dziennik *Asahi* opublikował wyniki badań, z których wynikało, że 48% respondentów było przeciwnych zmianie konstytucji, a 43% było zdania, iż taka zmiana jest konieczna. Jednak co ciekawsze, 63% respondentów było przeciwnych zmianie artykułu 9 (*Asahi Shimbun* 2015).

W obliczu braku wystarczającego poparcia opinii publicznej dla zmiany konstytucji rząd rozpoczął pracę na serią 11 ustaw, które pozwalałyby reinterpretować artykuł 9 w sposób, który umożliwiłby branie japońskim siłom samoobrony udziału w zamorskich operacjach wojennych w ramach klauzuli o bezpieczeństwie zbiorowym. Ustawy zostały przegłosowane w lipcu 2015 roku (*New York Times* 2015b). Pod koniec sierpnia miały miejsce w Tokio demonstracje sprzeciwiające się owym ustawom, gromadzące

w szczytowym momencie 120 tys. protestujących (*Reuters* 2015). W maju 2015 roku, jeszcze przed owymi protestami, swoją działalność rozpoczęła organizacja SEALDs (*Students Emergency Action for Liberal Democracy*) skupiająca studentów i uczniów, a sprzeciwiająca się jakimkolwiek próbom zmiany bądź reinterpretacji artykułu 9. To w dużej mierze dzięki jej zaangażowaniu udało się zmobilizować tak ogromne rzesze ludzi. Nie udało się jej jednak osiągnąć założonych celów. Organizacja zawiesiła swoją działalność 15 sierpnia 2016 roku, w 71. rocznicę zakończenia wojny (SEALDs 2015).

Pomimo tego, iż od wspomnianych protestów minęło już kilka lat, a owe kontrowersyjne ustawy zostały wprowadzone w życie, stosunek Japończyków do zmiany konstytucji nie uległ znaczącej zmianie. Opublikowane w 2017 roku z okazji 70. rocznicy uchwalenia konstytucji badania państwowego nadawcy NHK wyraźnie wskazują, iż o ile respondenci byli podzieleni, jeśli chodzi o samą zmianę konstytucji, to jeśli chodzi o zmianę artykułu 9 aż 57% uważało, iż nie jest to konieczne. Zaledwie 27% ankietowanych zgadzało się z potrzebą jego zmiany (NHK 2017). Badania tego samego nadawcy z 2018 roku wykazały, że 67% respondentów uważało, iż artykuł 9 należy zachować w niezmienionej formie, a aż 70% podkreślało, że jest on dla nich bardzo ważny bądź ważny (NHK 2018). Z kolei wyniki przeprowadzonych w maju 2018 roku przez dziennik *Asahi* badań wskazują, że 58% respondentów jest przeciwna zmianie konstytucji, co stanowi wzrost o 8% w porównaniu z rokiem ubiegłym (*Asahi Shimbun* 2018).

Można stwierdzić, że japoński pacyfizm opiera się na dwóch głównych filarach: na traumie związanej ze zniszczeniem Hiroshimy i Nagasaki oraz na artykule 9 japońskiej konstytucji. Należy jednak zadać sobie pytanie, na ile przytoczone powyżej przykłady demonstracji, ruchów obywatelskich czy też badań opinii publicznej stanowią wystarczające potwierdzenie tezy, iż to właśnie wartości pacyfistyczne wypełniły powstałą po zakończeniu wojny lukę, i stały się jednym z kluczowych elementów współczesnej japońskiej tożsamości zbiorowej. Przytoczone przykłady wyraźnie sugerują, iż poczynając od lat 50. XX w. wartości związane z pacyfizmem zaczęły stawać się ważnym elementem autoidentyfikacji Japończyków, szczególnie młodych. Również współcześnie owo przywiązanie do pacyfizmu wydaje się niezwykle silne, o czym świadczy, przynajmniej deklaratywne, podkreślanie znaczenia artykułu 9 konstytucji i tego, co ma on sobą reprezentować – umiłowania pokoju i odrzucenia wojny.

Powracając jednak do definicji wartości rdzennych zaprezentowanej przez Smolicza, warto ponownie podkreślić, iż ujawniają się one najczęściej

w sytuacji zagrożenia tożsamości. Dopiero w sytuacji kryzysu stają się one widoczne, pozostając w dużej mierze nieuświadomione w sytuacjach, kiedy tożsamość zbiorowa nie jest wystawiona na próbę. Przyjmując, iż wspomniane powyżej protesty stanowiły odpowiedź na sytuacje kryzysowe, fakt, że w ich trakcie podkreślano przywiązanie do wartości pacyfistycznych, sugerowałoby ich kluczowe znaczenie dla współczesnej japońskiej tożsamości zbiorowej.

## ZAKOŃCZENIE – PACYFIZM JAKO NARZĘDZIE BUDOWANIA DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

Przyjmując prawdziwość tezy o uzyskaniu przez pacyfizm cech wartości rdzennej, należałoby rozważyć, na ile ów element tożsamości może wpływać na budowanie przez państwo japońskie dialogu międzykulturowego, szczególnie jeśli chodzi o kraje Azji Wschodniej. Jak zauważa Korporowicz, odpowiednie komunikowanie tożsamości kulturowej może stanowić istotny element budowania pokojowego współistnienia narodów oraz kultur (2018). Smolicz zauważa z kolei, że dzięki edukacji kładącej nacisk na wielokulturowość możliwe jest zatrzymanie odradzania się nacjonalizmów (1996). Japoński system edukacji, dotykając kwestii pacyfizmu, stara się zwrócić uwagę na jego międzynarodowy wymiar. Uwidacznia się to chociażby we fragmentach z japońskiego curriculum do nauczania historii dla szkół gimnazjalnych, w których podkreśla się, iż uczniowie w celu zrozumienia konieczności czynienia wszelkich starań, aby zbudować i utrzymać międzynarodowy pokój, powinni uczyć się m.in. o tragedii Hiroszimy i Nagasaki, bitwie o Okinawę, nalotach dywanowych na Japonię, jak również o cierpieniu zadanym przez japońskich żołnierzy innym narodom, szczególnie Azji Wschodniej (Japanese Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology 2018). Owe wytyczne znajdują swoje odzwierciedlenie w podręcznikach do nauczania historii, które poświęcają dużo miejsca kwestiom związanym z cierpieniem ludności cywilnej, szczególnie japońskiej (Pletnia 2019, 293–298). Dodatkowo coroczne obchody rocznic zrzucenia bomb atomowych mają uroczysty i międzynarodowy charakter, a w ich trakcie podkreśla się przywiązanie Japonii do wartości pacyfistycznych oraz regularnie apeluje o całkowite zakazanie broni nuklearnej (*The Japan Times* 2018).

Pomimo znacznych wysiłków państwa japońskiego mających na celu podkreślanie znaczenia pacyfizmu we współczesnym świecie, a także budowania na jego bazie pozytywnych emocji względem kraju kwitnącej wiśni, co ma dać podstawę do międzynarodowego dialogu, przekaz o przywiązaniu Japończyków do antimilitarystycznych wartości jest nieustannie kontestowany. Kluczową przyczyną takiego stanu rzeczy jest niepełne rozliczenie się z wojenną przeszłością, co jest widoczne szczególnie w debatach na temat masakry w Nankinie, wizytach w chramie Yasukuni czy też kwestionowaniu skali i znaczenia wykorzystywania tzw. kobiet pocieszycielek (*ianfu*). Umniejszanie skali, czy w skrajnych przypadkach wręcz całkowite negowanie, japońskich zbrodni wojennych wraz z ambiwalentnym stosunkiem czołowych polityków do historycznie niezwykle istotnych i emocjonalnych przeprosin premiera Murayamy z 1995 roku (Ministry of Foreign Affairs of Japan, *On the occasion of the 50th anniversary of the war's end*) powodują, że wszelkie próby odwoływania się do tragedii mieszkańców Hiroshimy i Nagasaki jako lekcji dla całej ludzkości i wstępu do budowania dialogu pomiędzy dzielącymi trudną przeszłość narodami są traktowane z pewną podejrzliwością przez mieszkańców innych państw Azji Wschodniej. Ów rozdźwięk pomiędzy podejściem do cierpienia własnego narodu, a cierpieniem zadany innym narodom powoduje, że wszelkie gesty podkreślające pacyfizm współczesnych Japończyków są traktowane z dużą dozą nieufności. To, co miałoby stać się bazą do budowania wspólnego, często trudnego, dialogu o przeszłości, staje się kontestowane i stanowi w istocie źródło negatywnych emocji wśród narodów regionu. Sytuację dodatkowo utrudniają skrajnie prawicowe organizacje, takie jak chociażby Nippon Kaigi, Nippon Izokukai czy chociażby Shinseiren, które nawołują wprost do m.in. zmiany japońskiej konstytucji, powrotu do tradycyjnych wartości, edukacji w duchu patriotycznym, oraz otoczenia chramu Yasukuni opieką państwa. Można by uznać, że organizacje te stanowią margines, jednak ze względu na ich ścisłe związki z czołowymi japońskimi politykami ich wpływ na rzeczywistość ciągle pozostaje znaczący.

Japońska tożsamość zbiorowa stanęła w obliczu poważnego kryzysu wraz z zakończeniem wojny. Umacniane co najmniej od drugiej połowy XIX wieku wartości, niezależnie od silnego emocjonalnego przywiązania do nich samych Japończyków, musiały zostać odrzucone, aby umożliwić rozpoczęcie procesu budowania „nowego” narodu. Począwszy od zakończenia amerykańskiej okupacji w 1952 roku, lukę, która powstała w wyniku odrzucenia przywiązania do *shintō*, czy też kultu cesarza, zaczął wypełniać

pacyfizm i wartości antywojenne. Ich znaczenie dla ówczesnych Japończyków uświadamia skala protestów, które rozpoczęły się w 1954 roku i trwały praktycznie aż do końca roku 1960. Również współcześnie pacyfizm, opierający się na dwóch wspomnianych wcześniej filarach, stanowi istotny element tożsamości zbiorowej Japończyków. Kryzysy z 2011 oraz 2015, jak również badania z okazji 70. rocznicy wejścia konstytucji z 1947 roku w życie, sugerują, iż społeczeństwo japońskie po dziś dzień odczuwa silną emocjonalną więź z treściami antywojennymi, antymilitarystycznymi czy też antynuklearnymi. Na tym etapie nie jest jednak możliwe stwierdzenie z całkowitą pewnością, czy jest to więź również silna jak chociażby przywiązanie do języka czy też tradycyjnych rytuałów. Nie jest również jasne, czy możliwe jest, aby ów pacyfizm stał się w przyszłości podstawą do międzykulturowego dialogu opartego na szacunku i zrozumieniu pomiędzy ciężko doświadczonymi narodami Azji Wschodniej. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla samych Japończyków ów pacyfizm, zastępując niejako militarizm, stał się zjawiskiem o silnym emocjonalnym wydzźwięku, wpływającym na postawy mieszkańców archipelagu.

## BIBLIOGRAFIA

- Ambasada Japonii w Polsce. 2012. *Konstytucja Japonii z 3 listopada 1946* (przeł. Teruji Suzuki), <http://www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm> – 25 V 2022.
- Ando, T. 2014. *Japan's New Left Movements: Legacies for Civil Society*, Oxon.
- Asahi Shimbun*. 2014. *Shūdanteki jieiken kōshi yōnin hantai 63% ni zō*, *Asahi Shinbun chōsa*, <http://www.asahi.com/articles/ASG3L72L6G3LUZPS007.html> – 20 V 2022.
- Asahi Shimbun*. 2015. *Kenpō kaisei fuyō 48%, hitsuyō 43% Asahi shinbunsha senron chōsa*, <http://www.asahi.com/articles/ASH4H4KBCH4HUZPS003.html> – 21 V 2022.
- Asahi Shimbun*. 2018. *Abe seikenka no kaiken [hantai] 58% Asahi senron chōsa*, <https://www.asahi.com/articles/photo/AS20180501004202.html> – 18 V 2022.
- Barthes, R. 1967. *Elements of Semiology*, London.
- Bix, H. P. 1996. *Japan's Delayed Surrender: A Reinterpretation*. W: M. J. Hogan (red.), *Hiroshima in History and Memory*, Cambridge, 80–115.
- Breen, J., Teeuwen, M. 2010. *A New History of Shinto*, Oxford, <https://doi.org/10.1002/9781444317190>.
- Cai, Y. 2008. The Rise and Decline of Japanese Pacifism, *New Voices*, 2, 179–200, <https://doi.org/10.21159/nv.02.09>.
- Dower, J. W. 1996. *The Bombed: Hiroshimas and Nagasakis in Japanese Memory*. W: M. J. Hogan (red.), *Hiroshima in History and Memory*, Cambridge, 116–141.
- Futamura, M. 2007. *War Crimes Tribunals and Transitional Justice: The Tokyo Trail and the Nuremberg Legacy*, New York.

- Gustafsson, K., Hagström, L., Hanssen, U. 2019. Long Live Pacifism! Narrative Power and Japan's Pacifist Model, *Cambridge Review of International Affairs*, 32(4), 502–520, <https://doi.org/10.1080/09557571.2019.1623174>.
- Hajimu, M. 2012. Fear of World War III: Social Politics of Japan's Rearmament and Peace Move, *Journal of Contemporary History*, 47, 551–571, <https://doi.org/10.1177/0022009412441650>.
- Hobsbawm, E. 2008. *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*. W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Kraków, 9–23.
- Hook, G. D., Gilson, J., Hughes, Ch. W. et al. 2005. *Japan's International Relations: Politics, Economics and Security*, Oxon.
- Iida, Y. 2002. *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as Aesthetics*, London.
- Jansen, M. B. 2002. *The Making of Modern Japan*, Cambridge.
- Japanese Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology. *Chūgakkō gakushū shidōyōryō (heisei 29 nen kokuji) kaisetsu*, [http://www.mext.go.jp/component/a\\_menu/education/micro\\_detail/\\_icsFiles/afieldfile/2018/05/07/1387018\\_3\\_1.pdf](http://www.mext.go.jp/component/a_menu/education/micro_detail/_icsFiles/afieldfile/2018/05/07/1387018_3_1.pdf) – 5 XII 2021.
- Kłoskowska, A. 2005. *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- Korporowicz, L. 2018. Jagiellońskie Studia Kulturowe jako projekt kulturoznawczy, *Relacje Międzykulturowe – Intercultural Relations*, 1(3), 103–127, <https://doi.org/10.12797/RM.02.2018.03.08>.
- Mainichi Simbun. 2015. *Honsha senronchōsa: 9 jō kaisei hantai 55%...sakunen yori zō*, <http://mainichi.jp/select/news/20150504k0000m010056000c.html> – 20 XI 2021.
- Ministry of Foreign Affairs of Japan. *On the Occasion of the 50th Anniversary of the War's End*, <http://www.mofa.go.jp/announce/press/pm/murayama/9508.html> – 3 XII 2021.
- Ministry of Foreign Affairs of Japan. *Three Non-Nuclear Principles*, <https://www.mofa.go.jp/policy/un/disarmament/nnp/index.html> – 4 IV 2023.
- New York Times*. 2012. *Tokyo Rally Is Biggest Yet to Oppose Nuclear Plan*, <https://www.nytimes.com/2012/07/17/world/asia/thousands-gather-in-tokyo-to-protest-nuclear-restart.html> – 7 VIII 2021.
- New York Times*. 2015. *Abe Is Said to Have Plans to Revise Pacifist Charter*, <https://www.nytimes.com/2015/02/06/world/asia/abe-wants-to-revise-pacifist-constitution-as-early-as-2016-ally-says.html> – 2 I 2022.
- NHK News Web. *Kenpō ni kan suru ishiki chōsa 2018*, <https://www3.nhk.or.jp/news/special/kenpou70/yoron2018.html> – 25 V 2022.
- NHK News Web. *Senron chōsa: Nihonjin to kenpō 2017*, <https://www3.nhk.or.jp/news/special/kenpou70/yoron2017.html> – 25 XI 2021.
- Olick, J. K., Levy, D. 1997. Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics, *American Sociology Review*, 62, 921–936, <https://doi.org/10.2307/2657347>.
- Olick, J. K. 1998. Introduction: Memory and the Nation: Continuities, Conflicts, and Transformation, *Social Science History*, 22, 377–387, <https://doi.org/10.2307/1171569>.
- Orr, J. J. 2001. *The Victim as Hero. Ideologies of Peace and National Identity in Postwar Japan*, Honolulu.
- Paine, S. C. M. 2003. *When Japan Became World Power: the Sino-Japanese War of 1894–1895*, Cambridge.
- Pleznia, M. 2019. *Pamięć zbiorowa o wojnie na Pacyfiku w powojennej Japonii*, Kraków.
- Reuters. 2015. *Huge Protest in Tokyo Rails against PM Abe's Security Bills*, <https://www.reuters.com/article/us-japan-politics-protest/huge-protest-in-tokyo-rails-against-pm-abes-security-bills-idUSKCN0QZ0C320150830> – 26 XI 2021.

- Saito, H. 2006. Reiterated Commemoration: Hiroshima as National Trauma, *Sociological Theory*, 24, 353–376, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2006.00295.x>.
- Sato, I. 1990. Revisionism during the Forty Years of the Constitution of Japan, *Law and Contemporary Problems*, 53, 97–103, <https://doi.org/10.2307/1191829>.
- SEALDs – Students Emergency Action for Liberal Democracy (*Jiyū to minshu shugi no tame no gakusei kinkyū kōdō*) (2015), <https://www.sealds.com> – 25 V 2022.
- Secombe, M., Zajda, J. (red.) 1999. *J. J. Smolicz on Education and Culture*, Albert Park.
- Shimoda, H. 2010. Tongues-tied: The making of the “National Language” and the Discourse of Dialects in Meiji Japan, *The American Historical Review*, 115, 714–731, <https://doi.org/10.1086/ahr.115.3.714>.
- Smolicz, J. J. 1996. *Demokracja kulturowa po australijsku – w poszukiwaniu narodu wielokulturowego*. W: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), *Komunikacja Międzykulturowa: Zderzenia i Spotkania*, Warszawa, 105–128.
- Ścigaj, P. 2004. Tożsamość narodowa. Przegląd problematyki, *Politeja*, 1, 152–167.
- Tachibana, S. 1996. *The Quest for a Peace Culture: The A-Bomb Survivors’ Long Struggle and the New Movement for Redressing Foreign Victims of Japan’s War*. W: M. J. Hogan (red.), *Hiroshima in History and Memory*, Cambridge, 168–186.
- The Japan Times*. 2016 *Down but Not Out: Japan’s Anti-nuclear Movement Fights to Regain Momentum*, <https://www.japantimes.co.jp/news/2016/03/11/national/not-japans-anti-nuclear-movement-fights-regain-momentum/> – 25 V 2022.
- The Japan Times*. 2018 *Hiroshima Mayor Marks 73rd A-bomb Anniversary with Indirect Call to Sign U.N. Nuke Ban Treaty*, <https://www.japantimes.co.jp/news/2018/08/06/national/mayor-urges-easing-regional-tensions-hiroshima-marks-73rd-anniversary-u-s-atomic-bombing/#.W9yz7kZKiUl> – 25 V 2022.
- Wilson, S. 2001. *Nation and Nationalism in Japan*, London.

## POST-WAR JAPANESE PACIFISM AS A TOOL FOR BUILDING INTERCULTURAL DIALOGUE

**Abstract:** The end of World War II marked the beginning of a long and complicated process of reconstructing a collective identity for the Japanese people, a process that largely continues to this day. The best example of this is the presence of contrasting attitudes toward the events of the war. This article highlights issues related to pacifist values and their relevance to the collective identity of contemporary Japanese. With the collapse of the previous identity at the end of World War II, pacifism has become one of the key values for contemporary Japanese. Using the concept of “core values” developed by Jerzy Smolicz, this article examines postwar pacifist movements from the mid-1950s through the 21st century.

**Keywords:** pacifism, Japan, intercultural dialogue