

Magdalena Skoneczna

Uniwersytet Łódzki

e-mail: mmskoneczna@gmail.com

 0000-0001-7433-700X

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.04>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2024-12-08; **Verified:** 2025-02-09. **Accepted:** 2025-04-30

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: used (text verification for plagiarism and unreliable information edition, translation of the abstract).

TRAUMATIC HISTORY AND ITS PSYCHOLOGICAL AND MORAL CONSEQUENCES

Abstract: The article addresses the issue of traumatic historical events, collective methods of commemorating them, and their long-term psychological and moral consequences. It takes as its starting point Michał Bilewicz's book *Traumaland*, which explores the impact of historical violence – war, persecution, genocide – on collective identity and cognitive attitudes. The article juxtaposes psychological diagnoses with selected philosophical categories drawn from Friedrich Nietzsche, particularly his typology of history and the concept of *ressentiment*. On this basis, it introduces the notion of “traumatic history” as a cultural form of commemorating collective injury, which may both sustain memory and identity and perpetuate reactive attitudes leading to *ressentiment*. It identifies the link between historical trauma and a morality shaped by fear, rancor and impotence, while also exploring the possibility of critically working them through. As an alternative to *ressentimental* fixation, the article proposes critical reflection on collective historical experience as a path toward self-knowledge and the transformation of collective identity.

Keywords: traumatic history, historical trauma, *ressentiment*, Nietzsche, morality

HISTORIA TRAUMATYCZNA ORAZ JEJ PSYCHOLOGICZNE I MORALNE NASTĘPSTWA

W 2024 roku ukazała się książka *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości* autorstwa Michała Bilewicza. To pozycja z zakresu psychologii społecznej, stanowiąca próbę ukazania, jak historyczne krzywdy i doświadczenia przemocy – wojen, prześladowań, wynaradawiania, w końcu ludobójstwa – wpływają na współczesne postawy poznawcze oraz tożsamość zbiorową różnych społeczności. Bilewicz opisuje te mechanizmy na przykładzie Polaków, Żydów (zarówno w Izraelu, jak i diasporze), Kurdów, belgijskich imigrantów z Konga oraz Indian Lakota, sugerując tym samym, że mamy tu do czynienia z mechanizmami transkulturowymi – wspólnymi dla każdej społeczności, która doświadczyła historycznej traumy.

W niniejszym artykule wybrane zagadnienia z książki Bilewicza, zostaną potraktowane jako impuls do postawienia pytań o to, jaki wpływ na teraźniejszość wywiera historia, rozumiana nie tylko jako zbiór minionych wydarzeń, lecz także jako sposób kulturowej artykulacji dziejów danej wspólnoty i transmisji pamięci; oraz jak doświadczenia krzywdy i wynikające z nich potraumatyczne postawy mogą kształtować system wartości.

Krytyczne spojrzenie na tego rodzaju postawy nie jest łatwe – łatwo natomiast o oskarżenie o brak uznania dla rzeczywistych cierpień. Mimo to warto się im przyjrzeć: z lektury *Traumalandu* wyłania się bowiem wniosek, że źródeł wielu uciążliwych i społecznie destrukcyjnych zjawisk – takich jak brak zaufania do instytucji, nadwrażliwość na krytykę, chroniczne poczucie zagrożenia czy mentalność spiskowa – można doszukiwać się nie w aktualnych warunkach życia, lecz w emocjonalnym dziedzictwie przeszłości. Potraumatyczne postrzeganie świata nie ogranicza się bowiem jedynie do tych, którzy bezpośrednio doświadczyli przemocy – możliwe jest jego rodzinne dziedziczenie, ale równie istotną rolę odgrywa tu społeczna transmisja: poprzez narracje kulturowe, edukację i środki masowego przekazu. Zjawisko to rozwija się w społecznościach, które uczyniły ze swojej historii cierpienia fundament tożsamości zbiorowej i dziedzictwo do celebracji.

To prowadzi nas do szerszego problemu, jakim jest relacja między historią a życiem, czyli – w ujęciu Friedricha Nietzschego z *Niewczesnych Rozważań* – do pytania o korzyści i szkody, jakie niesie pamięć. Wykorzystanie Nietzschego w tym kontekście jest, oczywiście, wyborem arbitralnym – choć nieprzypadkowym. Jego refleksja, że historia jest wtórna wobec życia i powinna być oceniana przez pryzmat jego wymagań, wydaje się

trafna w kontekście naszych rozważań o tym, że zbiorowa pamięć historyczna nie tylko wpływa na interpretacje teraźniejszości, lecz także – jako mechanizm tożsamościowy – wikła wspólnotę w nieprzepracowane traumy przeszłości. Refleksje Nietzschego posłużą nam jako narzędzie do zbudowania pojęcia „historii traumatycznej” i zbadania jej wpływu na jednostkę i wspólnotę.

Jednak głównym powodem obecności Nietzschego w tym tekście jest jego koncepcja resentymentu. Postawy opisywane przez Bilewicza – charakterystyczne dla społeczności historycznie strauumatyzowanych – niepokojąco przypominają psychologiczne postawy ludzi resentymentu, z których Nietzsche wyprowadza moralność reaktywną. W jego ujęciu resentyment to połączenie urazy, tłumionej mściwości i poczucia bezsilności, które prowadzą do odwrócenia wartości – potępienia tego, co silne i sprawcze oraz wyniesienia do rangi cnoty słabości i cierpienia.

Z tego punktu widzenia warto się zastanowić, czy moralność resentymentalna nie znajduje dziś swojego wyzwacza w strategiach pamięciowych i narracjach wspólnotowych. Czy niektóre sposoby upamiętniania historycznych traum nie prowadzą przypadkiem do utrwalenia postaw reaktywnych, zamiast otwierać możliwość ich przekroczenia? To pytania, które warto postawić w kontekście rozważań nad „historią traumatyczną” oraz jej wpływem na współczesne społeczeństwa.

W tym ujęciu samowiedza – jako wynik krytycznego namysłu nad historią, który wykracza poza badanie samych faktów, sięgając głębiej: do genezy współczesnych postaw wobec rzeczywistości oraz przekonań moralnych – jawi się jako pierwszy krok w stronę przezwyciężenia reaktywnych mechanizmów resentymentalnych. Nie poprzez ich prostą negację, czy też napiętnowanie, lecz poprzez umożliwienie refleksyjnego rozpoznania ich źródeł i funkcji.

I. Transmisja traumy

Tytułowy *Traumaland* to w pewnym sensie współczesna Polska. Głównym punktem odniesienia Bilewicza pozostaje II wojna światowa, którą autor uznaje za wspólne doświadczenie historyczne, kształtujące tożsamość dzisiejszych Polaków. W trakcie sześciu lat wojny Polacy – jak pisze – byli ofiarami zbrodniczych działań: masowych egzekucji, gwałtów, deportacji, aresztowań, byli także więzieni w obozach koncentracyjnych i zmuszani do pracy przymusowej na rzecz okupanta. „Jednocześnie też na ich oczach dokonano się ludobójstwo Żydów i eksterminacja Romów” (Bilewicz, 2024, s. 16). Istotny jest tutaj głęboko

dehumanizujący i uprzedmiotawiający potencjał zorganizowanej przemocy wymierzonej w daną grupę na podstawie arbitralnych kryteriów oraz jej psychologiczne i egzystencjalne następstwa dla ofiar: przyjęcie postawy lękowej, poczucie braku bezpieczeństwa, utrata zaufania (do ludzi i instytucji), poczucie utraty kontroli nad swoim życiem i zwątpienie we własną sprawczość. Przywołane przez Michała Bilewicza badania pokazują obecność takich postaw wśród przedstawicieli pierwszego powojennego pokolenia (Bilewicz, 2024, s. 23–29). Wiele z tych osób mogło cierpieć na zespół stresu pourazowego (PTSD¹), który jest jednym z możliwych skutków traumy i charakteryzuje się m.in. nadmierną reakcją na przypominające o traumie bodźce i uogólnionym poczuciem zagrożenia², utrudnia codzienne funkcjonowanie, powoduje stan ciągłej gotowości i lęku (Bilewicz, 2024, s. 31, 33). Trauma nie umiera jednak wraz z ludźmi, którzy zostali bezpośrednio wystawieni na różnego rodzaju przeżycia graniczne, ale podlega międzypokoleniowej transmisji na wielu płaszczyznach.

Badania nad mechanizmami przekazywania traumy są obecnie bardzo rozbudowane i prowadzone przez przedstawicieli wielu dyscyplin: psychiatrów, psychologów, socjologów (Bilewicz, 2024, s. 39), od pewnego czasu stanowią także przedmiot zainteresowania genetyków. To właśnie ich ustalenia wzbudzają duże poruszenie, ponieważ zdają się sugerować, że urazy, traumy oraz wynikające z nich zaburzenia pokroju PTSD mogą być dziedziczone w biologicznym sensie tego procesu – za pośrednictwem mechanizmów epigenetycznych, polegających na chemicznej modyfikacji ekspresji genów pod wpływem

1 Przyjmuje się, że uznanie zespołu stresu pourazowego (PTSD) za oficjalną kategorię diagnostyczną nastąpiło w 1980 roku wraz z wpisaniem go na listę *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DMS-III) Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego. Pomimo tego, jak przekonują np. autorzy artykułu *Historia traumy i zaburzeń potraumatycznych w literaturze*, opisów zaburzeń potraumatycznych możemy poszukiwać w tekstach kultury bardzo czasowo odległych jak tabliczki klinowe z miasta Ur sprzed 4000 lat, w *Eposie o Gilgameszu czy Odysei*. Współczesne kategorie diagnostyczne w dużej mierze opierają się na obserwacji pacjentów, których źródeł traumy należy poszukiwać w XX-wiecznych konfliktach (Kucmin et al., 2016). Z tego powodu używanie terminu PTSD w kontekście zaburzeń zdrowotnych osób ocalałych z II wojny światowej nie wydaje się nadużyciem, służyć może raczej lepszemu ich zrozumieniu.

2 Por. np. *Ciało pamięta* Babette Rothschild: „Do objawów związanych z PTSD należą: 1) powtórne przeżywanie zdarzenia w rozmaitych formach sensorycznych („flashbacki”), 2) unikanie bodźców przypominających o traumie, 3) przewlekłe nadmierne pobudzenie autonomicznego układu nerwowego” (Rothschild, 2014, s. 26), by postawić diagnozę PTSD symptomy te muszą utrzymywać się przez dłuższy czas od wystąpienia traumatyzującego zdarzenia (co najmniej miesiąc) i wpływać na zaburzenie codziennego funkcjonowania, mogą wystąpić także dodatkowe kryteria diagnostyczne, np. „pourazowa zmiana treści poznawczych i nastroju” (por. tamże, przypis 1). Podobnie Bilewicz – jako trzy główne kryteria diagnostyczne podaje (z grubsza): „ponowne przeżywanie traumy, unikanie myśli związanych z traumą, ogólne poczucie zagrożenia” (Bilewicz, 2024, s. 33).

czynników środowiskowych. Dotychczas nie uzyskano jednoznacznego potwierdzenia tego zjawiska u ludzi. Jednak eksperymenty przeprowadzane na prostszych organizmach – jak muszki owocówki – oraz na bardziej złożonych, jak gryzonie, dostarczają danych, które mogą sugerować mechanizmy dziedziczenia reakcji lękowych. Istnieją także badania, które mogą stanowić pośrednie przesłanki wskazujące na istnienie epigenetycznego mechanizmu dziedziczenia traumy u ludzi (Bilewicz, 2024, s. 36–38; Dragan, 2021, s. 101–104). Jak jednak podkreślają zarówno badacz tego zagadnienia – Wojciech Dragan, jak i Michał Bilewicz, interpretacja tych wyników powinna odbywać się z dużą ostrożnością. Możemy więc stwierdzić jedynie, że badania nad tym zjawiskiem wciąż trwają. Choć temat silnie oddziałuje na wyobraźnię, należy powstrzymać się od formułowania zdecydowanych wniosków – zwłaszcza takich, które sugerowałyby deterministyczny charakter epigenetycznego dziedziczenia traumy.

O wiele bardziej rozwinięte badania z zakresu psychologii i psychiatrii mówią o międzygeneracyjnym przekazie traumy lub międzypokoleniowym transferze traumy, które to zjawisko psychiatra Krzysztof Szwejca charakteryzuje następująco:

[...] trauma doświadczana przez rodzica wpływa na jego potomstwo (II i III pokolenie), tak że dzieci/wnuki wykazują zmiany w funkcjonowaniu, relacjach, ważnych parametrach psychologicznych lub objawach psychopatologicznych podobne (mniej lub bardziej) do prezentowanych przez rodziców/dziadków (Szwejca, 2022).

Choć zjawisko międzygeneracyjnego przekazu traumy jest dobrze udokumentowane, jego mechanizm również jest nie w pełni jasny i z pewnością nie cechuje się pełnym determinizmem. Przede wszystkim nie stanowi „nieuniknionej konsekwencji narażenia rodzica na traumę, lecz [jest] wynikiem nieudanej próby poradzenia sobie z nią” (Szwejca, 2022). Sama transmisja może polegać na przekazaniu lękowych wzorców, wizji świata jako złego i pełnego niebezpieczeństw miejsca, ale także problemów w stworzeniu zdrowej, opartej na poczuciu bezpieczeństwa relacji z dzieckiem. Michał Bilewicz pisze w tym kontekście o „głębokim niepokoju ocalonych, [który] kształtuje wrażliwość kolejnego pokolenia” (Bilewicz, 2024, s. 31) oraz o „dzieciach pokolenia traumy noszących lęk swoich rodziców” (Bilewicz, 2024, s. 32). Oprócz badań mówiących o częstszej zapadalności na PTSD przedstawicieli II pokolenia, cytuje również takie, które stwierdzają wśród nich częstsze zaburzenia

osobowości, większą impulsywność, gorsze radzenie sobie w sytuacjach stresowych i częstsze reagowanie agresją (Bilewicz, 2024, s. 34).

Pomimo tego autor *Traumalandu* jako kluczowy czynnik transmisji traumy warunkowanej wydarzeniami historycznymi skłonny jest widzieć „przekaz kulturowy płynący ze strony społeczności” (Bilewicz, 2024, s. 52). Do takich wniosków skłaniają go badania pokazujące podobny poziom przekonań potraumatycznych oraz PTSD wśród przedstawicieli kolejnych pokoleń strauumatyzowanych społeczności, bez względu na to czy przodkowie tych osób bezpośrednio doświadczyli prześladowań, czy też nie. Jak pisze: „traumatyzacji ulegamy [...] niezależnie od rodzinnego doświadczenia” (Bilewicz, 2024, s. 52), choć przekaz rodzinny może ten proces wzmacniać. Zasadniczo bardziej podatne na traumatyzację będą osoby, które charakteryzują się silną tożsamością zbiorową – narodową, etniczną, itd. oraz silnym poczuciem ciągłości swojej wspólnoty (np. własnego narodu).

W tym kontekście możemy mówić o szczególnej formie urazu – „traumie historycznej”. Termin ten zaproponowała amerykańska badaczka Maria Brave Heart, pochodząca z indiańskiego ludu Lakota. Brave Heart zainspirowana pracami na temat potomków ofiar Holokaustu zauważyła podobne symptomy potraumatyczne wśród własnej społeczności (Bilewicz, 2024, s. 53–55). Bilewicz zwraca uwagę na podobieństwo doświadczeń Indian Lakota oraz Polaków (przesiedlenia, próby wynaradawiania, odbieranie potomstwa, masakry ludności cywilnej) oraz ich współczesnych następstw, manifestujących się w postaci postaw lękowych, braku zaufania, częstszych zapadalności na depresję oraz odczuwaniu gniewu, wstydu, strachu i uzależnieniach (Bilewicz, 2024, s. 55–56).

II. Postawy i przekonania potraumatyczne

Trauma historyczna, szczególnie jeśli zostanie zasiana na gruncie silnej tożsamości zbiorowej, z dużym prawdopodobieństwem zaowocuje kształtowaniem się postaw i przekonań potraumatycznych. Postawy te stanowią niejako soczewkę, poprzez którą osoby historycznie starumatyzowane postrzegają rzeczywistość i dokonują oceny aktualnych zdarzeń. Michał Bilewicz podejmuje w *Traumalandzie* bardzo ciekawą próbę diagnozy takich postaw poznawczych, obserwowanych w strauumatyzowanych społecznościach. Postaramy się przybliżyć niektóre z nich.

1) Nadwrażliwość (narodowa)

Nadwrażliwość tę można opisać jako przeczulenie na punkcie krytyki społeczności oraz nadmierne i nieadekwatne reakcje na nią. W sytuacjach, gdy mamy wydać jakiś osąd, wykorzystujemy dostępne nam kategorie poznawcze. Niektóre z nich określa się jako chronicznie dostępne, ponieważ pozostają stale obecne, „są pod ręką”, jakby na wierzchu świadomości i to po nie sięgamy w sytuacjach ambiwalentnych. Społeczności strauumatyzowane cechują się „wysoką dostępnością statusu ofiary”, która powoduje „szczególne wyczulenie na wszelkie – te realne i te zupełnie wyimaginowane – próby zakwestionowania narodowych cierpień” (Bilewicz, 2024, s. 89). Jednakże nie dotyczy to wyłącznie przypadków, w których osoby o wysokiej dostępności statusu ofiary, zakładają, że ktoś podważa ich cierpienia, ale również sytuacji, gdy kategoria ta staje się narzędziem do oceny bieżących wydarzeń, co nierzadko skutkuje ich niewłaściwą – nadwrażliwą – interpretacją.

2) Zbiorowy narcyzm

Społeczności strauumatyzowane przejawiają problemy z samooceną, łatwo popadając w zbiorowy narcyzm. To głęboko paradoksalna sytuacja, w której dana wspólnota z jednej strony żywi przekonanie o własnej potędze, a w każdym razie jakiegoś rodzaju wyjątkowości, z drugiej jednak nie jest w stanie utrzymać go własnymi siłami, dlatego kieruje się na zewnątrz, poszukując uznania w oczach innych, jednocześnie boi się, że zostanie niedoceniona, dlatego reaguje agresją na wszelkie próby krytyki³ (Bilewicz, 2024, s. 104–105).

3) Mentalność oblężonej twierdzy

Postawa potraumatyczna, która powoduje, że żyje się w stałym poczuciu zagrożenia, w połączeniu z iluzją psychologiczną, która polega na przekonaniu, że ofiara zawsze jest niewinna i nigdy nie może być jednocześnie sprawcą, przyjmuje postać mentalności oblężonej twierdzy. Wyolbrzymiania ona wrogość otoczenia, każdą krytykę przyjmuje jako atak i usprawiedliwia własne, aktualne akty przemocy konieczną samoobroną (Bilewicz, 2024, s. 102–103).

4) Zniekształcone interpretacje historii

„W sytuacji bezradności ludzie zaczynają żyć iluzjami” (Bilewicz, 2024, s. 110), wykształcają np. przekonanie o moralnej wyższości własnej społeczności. Przekłada się to na zniekształcone interpretacje historii, które wzmaga iluzja, że ofiara zawsze jest

3 Samo „przekonanie o własnej potędze” może stanowić próbę ratowania dobrej samooceny w obliczu historycznych klęsk i katastrof.

szlachetna i nie do pomyślenia jest, by mogła dopuścić się czynów niechlubnych (Bilewicz, 2024, s. 120–121). Połączenie tych czynników stanowi prawdopodobne źródło tego, że członkowie społeczności strauumatyzowanych nie dopuszczają myśli, że ich przodkowie, będąc ofiarami jakichś działań, mogli jednocześnie zachowywać się w sposób moralnie wątpliwy, bądź naganny, sami dopuszczając się np. zbrodniczych czynów.

5) „Pesymistyczna” adaptacja kulturowa

Odbiorcy historii traumatycznej wyciągają lekcję z postaw osób ocalałych z traumatycznych zdarzeń. Problem w tym, że te postawy mogą być nieadekwatne do „normalnej” rzeczywistości. Ekstremalne sytuacje, takie jak wojna, wykształcają pomagające pozostać przy życiu cechy adaptacyjne: „[...] lęk, stres, ciągłe pobudzenie, bezsenność, bezustanne myślenie o wojnie i o zagrożeniu życia, nieufność wobec otoczenia” (Bilewicz, 2024, s. 143), w sytuacji realnego zagrożenia są one korzystne i pożądane. „W czasie wojny większość tego, co psychologia ma świata do przekazania, ulega odwróceniu” – pisze Bilewicz (2024, s. 142). Podobnie rzecz ma się z optymizmem – przekonanie, że wszystko potoczy się pomyślnie, a świat jest dobrym i bezpiecznym miejscem, w normalnych warunkach uznawane jest za warunek zdrowia psychicznego, w warunkach wojennych okazuje się skrajnie niebezpieczne (Bilewicz, 2024, s. 142). Wojnę przeżyją raczej pesymiści, ponieważ nie pozwolą sobie na cień nadziei, stale będą się zamartwiać, przewidując kolejne trudności i niebezpieczeństwa. Społecznościom strauumatyzowanym trudno pozbyć się wyuczonych sposobów reagowania, ponieważ przechowują pamięć, że pozwalają one zachować życie. Dochodzi w ten sposób do pewnego rodzaju kulturowej adaptacji orientacji „pesymistycznej”, która jest przekazywana kolejnym pokoleniom.

6) Mentalność spiskowa

Społeczności strauumatyzowane wykazują większą podatność na wiarę w teorie spiskowe. Stanowi to pokłosie kulturowej adaptacji „pesymistycznej” postawy życiowej oraz wynik uboczny stawiania historii w roli nauczycielki życia. Jeśli bowiem przekaz historyczny skupia się na dziejach prześladowań i ucisku, rysuje tym samym obraz świata, w którym istnieją potężne, nierzadko obce siły sterujące życiem społeczeństw poprzez wywieranie presji i stosowanie przemocy, wobec których jednostki pozostają bezradne. Co gorsza historia pokazuje, że teorie spiskowe czasami są prawdziwe, że dochodziło niekiedy do realizacji tajnych planów i porozumień ponad głowami społeczeństw.

Tendencja do wiary w teorie spiskowe wzmacnia się, zdaniem Bilewicza, jeśli kultura promuje martyrologiczną wizję przeszłości i stale konfrontuje odbiorców z traumatycznymi treściami. Przekłada się to na poczucie ciągłego zagrożenia, bezradności, obsesję na punkcie cierpień własnej społeczności i zafiksowanie na roli ofiary (Bilewicz, 2024, s. 147).

7) Nieufność

Wzajemne zaufanie to podstawa funkcjonowania społeczeństw. W społeczeństwach strauumatyzowanych poziom zaufania społecznego zazwyczaj utrzymuje się na niskim poziomie. Można tłumaczyć, że to np. doświadczenia wojenno-okupacyjne w procesie kulturowej adaptacji wytworzyły głęboką nieufność wobec władzy i jej instytucji, skutkując perspektywą, w której wszelka władza jest obca, nie chce naszego dobra, a jej oszukiwanie należy przyjąć za punkt honoru. Takie przekonania można zaobserwować także wśród innych społeczności historycznie strauumatyzowanych, np. w państwach postkolonialnych (Bilewicz, 2024, s. 169–170). Nieufność wobec władzy jest w takich wypadkach w pewien sposób zrozumiała. Jednakże brak zaufania staje się dla niektórych domyślną postawą życiową – żywią oni nieufność nie tylko wobec władzy, ale również wobec innych ludzi, podejrzewając wszystkich o złe intencje lub ukryte zamiary (por. Bilewicz, 2024, s. 161–168).

8) Kultura narzekania

Michał Bilewicz (inspirując się Bogdanem Wojciszke: por. Wojciszke, 2004) zauważa, że współcześni Polacy funkcjonują w kulturze negatywności, gdzie entuzjazm i optymizm są mało akceptowane. „Osoby narzekające odbierane są jako mądrzejsze życiowo niż te, które z optymizmem patrzą w przyszłość” (Bilewicz, 2024, s. 218). Jeśli narzekanie pojmujemy jako mądrość, znaczy to, że swoim lękiem nadajemy racjonalne uzasadnienie i tym trudniej będzie je obalić. Tymczasem ciągle przewidywanie potencjalnych niebezpieczeństw i trudności raczej nie służy beztrosce i spontaniczności, w pewnym sensie nie pozwala cieszyć się z własnych osiągnięć, a w ostateczności może prowadzić do zupełnego paraliżu działania. Narzekanie, przewidywanie niepowodzeń, a nawet negatywny obraz własnej osoby lub społeczności pełnią istotną funkcję mechanizmu obronnego. Antycypacja porażek przygotowuje na ich ewentualne wystąpienie i ułatwia ich znoszenie. Z badań Bilewicza wynika, że Polacy potrafią przyjmować narodowe porażki z godnością i spokojem, „a nawet pewną ulgą, że ich własne przypuszczenia się potwierdziły”. Co więcej – klęski i przegrane nie wpływają na ich poczucie tożsamości: „nadal czują się Polakami” (Bilewicz, 2024, s. 221) – narzekanie pozwala zatem zachować tożsamość narodową, nawet jeśli jakiś jej element łączy się z poczuciem porażki.

9) Cierpienie jako gra o sumie zerowej

Społeczności strauumatyzowane domagają się uznania swoich cierpień ze strony innych. Jeśli ta potrzeba nie zostanie zaspokojona, zaczynają nadwrażliwie reagować na próby upamiętnienia innych, wchodząc w pewnego rodzaju rywalizację.

Za tym wszystkim – pisze Bilewicz – kryje się nieświadome założenie, że społeczne uznanie dla traumy to ograniczony zasób. W języku teorii gier można by to opisać jako grę o sumie zerowej: jeśli ktoś zyskuje społeczne uznanie, to inny musi je w tym momencie stracić (Bilewicz, 2024, s. 247).

Ta krótka rekonstrukcja mechanizmów transferu traumy oraz powiązanych z nimi postaw potraumatycznych miała na celu ukazanie, że przekaz urazu oraz kształtowane przez niego wzorce poznawcze stanowią istotny składnik bagażu historycznego społeczności strauumatyzowanych. Dochodzi tu do swoistego zapętlenia: historyczne urazy kształtują przekaz kulturowy, wpływając na tożsamość zbiorową i strategie narracyjne, które z kolei podtrzymują – a niekiedy ponownie generują – poczucie zranienia. W ten sposób trauma przeszłości nie tylko pozostaje żywa w pamięci zbiorowej, ale także może ulegać reprodukcji, utrwalając określone sposoby myślenia i reagowania na rzeczywistość. W tym sensie *Traumaland* nie jest miejscem, lecz wspólnotą ludzi historycznie strauumatyzowanych.

III. Pamięć i historia w ujęciu Nietzschego

Jednak przekazywana trauma to nie tylko kwestia psychologii czy tożsamości kulturowej. To również pytanie o to, w jaki sposób historia – jako dziedzictwo i ciężar – oddziałuje na życie. Ten problem stawia Friedrich Nietzsche w rozprawie *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, pisząc: „Że życie potrzebuje usług historii, to należy pojąć to równie wyraźnie jak twierdzenie [...], że nadmiar historii szkodzi życiu” (NR, s. 256), a także, że przy pewnym stopniu „bezsensowności, przeżuwania, zmysłu historycznego, [...] żywa istota doznaje szkód i w końcu ginie, czy będzie to człowiek, czy naród, czy kultura” (NR, s. 251). Historię należy tu rozumieć możliwie szeroko: nie tylko jako jedną z nauk, ale także jako kształtowaną przez przekaz kulturowy wiedzę o przeszłości oraz ogólnie jako konsekwencję zdolności człowieka do postrzegania upływu czasu i pamiętania. W *Niewczesnych Rozważaniach* pamięć jawi się jako unieszczęśliwiający ciężar: jest stale nawracającą świadomością porażek, poniżeń oraz własnych niegodziwości – w konsekwencji przytłacza i paraliżuje działanie, niczym wykrzywiający chód garb (NR, s. 249). Dlatego człowiekowi potrzebna

jest zdolność zapominania, która pozwala na swego rodzaju powrót do postawy ahisterycznej, zanurzenie się w teraźniejszości, szczęście i spontaniczne działanie. W późniejszej *Z Genealogii Moralności* Nietzsche charakteryzuje zapominanie jako aktywną i pozytywną siłę, która działa hamująco, nie pozwalając na zalanie świadomości śladami pamięci (GM, s. 250). W książce tej, jako przykład pełnej, cechującej się nadwyżką „plastycznej, kształtującej, leczniczej, a także pozwalającej zapominać siły” natury, otrzymujemy obraz francuskiego polityka doby Rewolucji, Mirabeau, który cechował się na tyle kiepską pamięcią, że nie musiał nawet niczego wybaczać, „ponieważ – zapominał” (GM, s. 235–236). Opisując natomiast człowieka owładniętego pamiętaniem, w którym delikatny mechanizm pamiętania-zapominania ulega rozregulowaniu, Nietzsche odwołuje się do metafor trawiennych: jest to „dyspeptyk” ktoś, kto „z niczym nie może się *uporać*” [kursywa w oryginale] (GM, s. 249), ktoś wiecznie przeżuujący i trawiący wspomnienia.

Choć Nietzsche podkreśla szkody, jakie niesie człowiekowi pamięć, nie rezygnuje z uważania jej za wyznacznik tego, co czyni go ludzkim. Tę myśl rozwija w *Z Genealogii moralności*, gdzie przedstawia inny jeszcze niż „czysto pasywna niemożność pozbycia się raz wyrytego wrażenia” typ pamięci. Nazywa go „właściwą **pamięcią woli**” [wyróżnienie w oryginale] (GM, s. 250) i łączy ze zdolnością do składania przyrzeczeń. Zdolność ta rozwija się wbrew zwierzęco-uszczęśliwiającej predyspozycji do zapominania. Dzięki niej człowiek” przyrzekając, może świadczyć za swoje przyszłe zachowanie, a to czyni go obliczalnym i w konsekwencji cywilizowanym. Ostatecznie dzięki temu rodzajowi pamięci i zdolnościom, jakie rozbudza, ma on szansę stać się „suwerennym indywiduum” (GM, s. 250).

Historia, będąc swoistym rozwinięciem pamięci, posiada podobne do niej właściwości. To, czy nam zaszkodzi – zarówno jednostkom jak i zbiorowościom – zależy od tego, czy uda nam się ją *przetrawić*. Nietzsche uzależnia ten metaboliczny sukces od stopnia działania „wielkiej, plastycznej siły człowieka, kultury, czy narodu”, która będąc siłą twórczą ma moc „wchłaniania rzeczy przeszłych i obcych, leczenia ran i odtwarzania strzaskanych form” (NR, s. 251). Poszczególne jednostki dysponują nią w różnym stopniu, dlatego jednych przeszłość rani, innym nie będąc w stanie zaszkodzić. Siła ta pozwala „we właściwym czasie zapomnieć i we właściwym czasie pamiętać”, czyli adekwatnie do sytuacji przyjąć perspektywę ahisteryczną, bądź historyczną (NR, s. 251).

Nietzsche wyróżnia trzy typy historii (NR, s. 256–265): monumentalną – inspirowaną, ale grożącą mitologizacją przeszłości i ignorowaniem teraźniejszości, antykwaaryczną – pielęgnującą dziedzictwo, lecz mogącą prowadzić do mumifikacji kultury oraz krytyczną – zdolną do inspirowania zmian, ale ryzykowną, bo zrywającą z tożsamością.

W tym wypadku Nietzsche daje jednak nadzieję, że w efekcie krytycznego namysłu wyłonić może się „druga natura” – tożsamość – słabsza co prawda od pierwszej, lecz (jak można się pocieszać) historia to pochod drugich natur człowieka (NR, s. 265).

IV. Historia traumatyczna

Aby uchwycić specyfikę doświadczeń traumatycznych w ich wymiarze historycznym, proponujemy wprowadzenie odrębnej kategorii, którą nazywamy „historią traumatyczną”. Pojęcie to opiera się z jednej strony na narzędziach zaczerpniętych z myśli Nietzschego, z drugiej – na analizie książki *Traumaland*, w której termin ten pojawia się wprawdzie tylko raz (Bilewicz, 2024, s. 269), lecz sama publikacja stanowi próbę uchwycenia jego istoty. Greckie słowo „trauma” oznacza „ranę” – i tak właśnie rozumiemy historię traumatyczną: jako sposób, w jaki wspólnota przechowuje pamięć o doznanych urazach. Nie chodzi tu jedynie o przekaz faktograficzny, ale o pamięć ukształtowaną przez emocjonalne i tożsamościowe konsekwencje przemocy.

Historia ta charakteryzuje się egalitaryzmem w tym sensie, że interesują ją nie tylko „wielkie wydarzenia historyczne”, ale również historie „zwykłych ludzi” nie wyróżniających się niczym nadzwyczajnym pod względem osiągnięć lub postaw. Aby jednak zostać w niej upamiętnioną, jednostka musi doświadczyć cierpienia wywołanego przez czynniki zewnętrzne – traumatyczne i historyczne zarazem – ściśle związane z podmiotowością i pozostające poza wpływem jej woli. Ich wspólny mianownik stanowią przemoc, poniżenie i uprzedmiotowienie, dlatego zaliczyć do nich można np. działania wojenne, ludobójstwo, prześladowania etniczne, próby wynaradawiania.

Wymiar monumentalny historii traumatycznej może przybrać formę przedstawiania wzorów do naśladowania: heroicznych postaw wobec ucisku, terroru, zagrożenia życia – wówczas najczęściej staje się opowieścią o sprawczości i sile jednostki lub wspólnoty. Ze względu jednak na nagromadzenie przykładów cierpienia historia ta wyradzać się może w ten sposób, że samo cierpienie przedstawia ona jako wartość i wzór do naśladowania. W takiej sytuacji opowieść społeczności o własnej historii zostaje naznaczona martyrologią. Do swoistego zapętlenia dochodzi, gdy przypisywanie cierpieniu nadrzędnej wartości prowadzi do priorytetowego eksponowania martyrologicznej wersji historii w przekazie kulturowym, a jednocześnie kult martyrologii wzmacnia znaczenie cierpienia i utrwała jego wysoki status. O przypisywaniu cierpieniu tak wysokiej wartości – a nawet trakto-

waniu go jako dobra – przez społeczności historycznie strauumatyzowane, może świadczyć zjawisko rywalizacji cierpień, opisywane przez Bilewicza.

W swoim wymiarze antykwarycznym historia traumatyczna zachowuje wiedzę o traumatycznej przeszłości oraz jej ofiarach. Konserwuje i otacza pietyzmem pamięć o zdarzeniach, zbiera relacje oraz przedmioty, będące świadkami historii, inspiruje tworzenie miejsc pamięci. W nadmiarowym kształcie pobudza jednak kulturę do epatowania traumatycznymi treściami we wszystkich możliwych formach jej przekazu, począwszy od edukacji, poprzez popularne publikacje, skończywszy na rozrywce. „Osadza” także człowieka w traumatycznej tożsamości zbiorowej, petryfikując go w roli ofiary. Skutkiem tego, o czym pisze Bilewicz, jest większa podatność na traumę historyczną wśród osób silnie identyfikujących się ze swoją społecznością. Zbiorowa tożsamość, oparta na poczuciu bycia ofiarą, staje się fundamentem dla różnorodnych postaw i przekonań związanych z traumą, od nadwrażliwości, przez mentalność oblężonej twierdzy, narzekanie i „pesymistyczną” wizję świata, aż po mentalność spiskową.

Krytyczny wymiar historii traumatycznej przejawia się przede wszystkim w moralnym potępieniu wydarzeń z przeszłości. Sięga jednak głębiej, identyfikując światopoglądowe korzenie tych zdarzeń. Refleksja krytyczno-historyczna stawia w stan oskarżenia wartości i idee, ukazując ich praktyczne konsekwencje. Jednocześnie dąży do wypracowania uniwersalnego przesłania, które przestrzega przed niebezpieczeństwem idei i wartości, mogących ponownie prowadzić do skutków, które uznajemy za moralnie naganne.

Historia traumatyczna w zakresie, w jakim inspiruje zobowiązania na przyszłość, opiera się na pamięci woli⁴. Ten rodzaj pamięci dochodzi do głosu również wtedy, gdy zapomnienie o jakimś wydarzeniu i jego uczestnikach uważamy za moralnie naganne i dlatego upamiętniamy je. Upamiętnienie – to pewnego rodzaju celowe pamiętanie. Posiada nie tylko wymiar antykwaryczny (zachowania pamięci/wiedzy), ale stanowi zobowiązanie do pamiętania na przyszłość – zakaz zapominania. Pozwala ono społecznościom tworzyć narracje o własnej historii – promować pewne jej interpretacje – i może służyć do (od) budowania poczucia sprawczości wobec traumatycznych zdarzeń poprzez sprawowanie kontroli nad opowieścią o nich.

Historia traumatyczna może być historią żywą i ciągle przeżywaną. Szczególnie widoczne będzie to u tych jej odbiorców, którzy zareagują empatycznie na przekazywane treści. Aby pobudzić do pamiętania, szeroko pojęta edukacja nierzadko sięga po środki

4 Sam Nietzsche nie wykorzystuje pojęcia „pamięci woli” do namysłu nad historią.

mające pozwolić na zanurzenie się w historii, poczucie stania się jej częścią i w konsekwencji wzbudzenie współodczuwania z ofiarami. „Zwykle gdy mówimy o dobrej edukacji w [...] miejscach pamięci – [tu: były obozy koncentracyjne, konkretnie: Auschwitz – M. S.], to właśnie empatię stawiamy na pierwszym miejscu jako najbardziej pożądaną reakcję odwiedzających”, pisze Michał Bilewicz (Bilewicz, 2004, s. 71). W idealnej sytuacji w wyniku tych zabiegów utożsamienie się z ofiarami wywołać ma moralne oburzenie i prowadzić do przyjęcia uniwersalistycznego przesłania oraz zobowiązania do zapobiegania powtórzeniu przeszłości.

Empatia może jednak okazać się pułapką. Obserwacje psychologów świadczą o tym, że osoby odwiedzające miejsca pamięci, czy nawet czytające wojenne lektury, rozwijają niekiedy pełne symptomy traumy. Dotyczy to zwłaszcza tych odbiorców, którzy zareagowali najbardziej empatycznie (Bilewicz, 2024, s. 70–71). Dlatego Michał Bilewicz pyta, jakie skutki taka edukacja przyniesie uczniom, którzy zbyt solidnie odrobili lekcję (Bilewicz, 2024, s. 73) i nie jest w stanie jednoznacznie rozstrzygnąć, czy wynikłe z niej szkody nie przeważają nad pożytkami (Bilewicz, 2024, s. 71–72).

Innymi słowy, to właśnie za sprawą historii traumatycznej możliwy staje się kulturowo-społeczny transfer traumy historycznej. *Traumaland* pozwala z kolei uchwycić, z jakimi zaburzeniami zdrowotnymi oraz psychologiczno-poznawczymi, również w wymiarze społecznym, może się to wiązać. Zanim jednak podejmiemy próbę całościowej oceny historii traumatycznej, przyjrzymy się najpierw, jakie plony może ona przynieść na gruncie moralności.

V. Resentymment

Cechy i postawy, które przejawiają osoby historycznie strauumatyzowane: nieufność, podejrzliwość, wrogość, ciągłe poczucie zagrożenia, poszukiwanie uznania i zaburzenia samooceny, wykazują nieprzyjemne podobieństwo z tym, co Nietzsche miał do powiedzenia o cechach psychologii niewolniczej oraz wynikającej z niej moralności, która kulminuje w resentymentalnym tworzeniu wartości.

Terminologia, którą posługuje się Nietzsche, wyrażenia w stylu: pospolity typ człowieka, niewolnik, człowiek słaby, przeciwstawione określeniom: typ dostojny, pan, człowiek silny – stanowi wyzwanie dla współczesnej wrażliwości, która osoby poddawane uciskowi i prześladowaniom skłonna jest raczej obdarzać empatią i zrozumieniem oraz

walczyć o poprawę ich sytuacji⁵. W naszych rozważaniach nie chodzi jednak o budowanie dwóch rozłącznych etyk, rozróżniających zachowania i cechy osobowości, które przystoją ludziom w zależności od stałej przynależności określonego typu psycho-kulturowego i związanej z nim grupy społecznej. Za cel stawiamy sobie raczej zbadanie, jak krzywda i poniżenie wpływają na mechanizmy wartościowania. Mechanizmy te mogą być charakterystyczny dla danych grup społecznych, ale nie jesteśmy na nie skazani: ich lepsze zrozumienie może dać odpowiedź na pytanie, czy chcemy się nimi posługiwać.

Fundamentalna różnica pomiędzy moralnością dostojną a pospolitą wynika według Nietzschego właśnie z różnicy psychologicznej: odmiennie działających dla typu człowieka silnego i typu człowieka słabego mechanizmów samooceny i w konsekwencji różnych źródeł samookreślenia się jako „dobrego”. Człowiek silny i aktywny (przedstawiciel moralności dostojnej), wartościując, wychodzi od samego siebie, spontanicznie określa siebie jako „dobrego”, w związku z tym także swoje czyny widzi, jako „dobre”. Cechuje go pewna beztroska i pogoda ducha, a „dobra” samoocena pozwala mu aktywnie reagować na zdarzenia i bodźce ze świata zewnętrznego. Jego reakcja jest właściwą re-akcją czynu (GM, s. 233–234). Gilles Deleuze ujmuje to w ten sposób, że człowieka silnego nie opanowują siły reaktywne – powstrzymujące działanie, ale pozostają w nim podporządkowane siłom aktywnym (Deleuze, 2012, s. 143). Inaczej człowiek słaby – reaktywny, który dla swojej samooceny potrzebuje świata zewnętrznego: wartościuje siebie dopiero w reakcji na bodziec z niego (GM, s. 233) i wszystko, co jest inne niż on, a więc silne, neguje i określa jako „złe”, by na tej dopiero podstawie samego siebie móc – na miarę swej słabości i bezsilności – określić jako „dobrego”. W konsekwencji tego sposobu wartościowania to, co „dobre” w moralności dostojnej, staje się „złem” moralności pospolitej (GM, s. 236). W wyniku odwrócenia wartości wszystkiego, co silne (aktywne), sama siła staje się „zła”, a słabość zostaje uznana za zasługę, ponieważ postrzega się ją w tej perspektywie – jako dobrowolne powstrzymanie się od przejawiania siły (GM, s. 240–241).

Słabość (bezsilność) w połączeniu z krzywdą to podglebie resentymentu. Człowiek popadający w resentyment nie reaguje, lecz „przeżuwa” wspomnienia krzywd i urazów wraz z towarzyszącymi im reaktywnymi uczuciami: nienawiścią, urazą, zazdrością, chęcią zemsty. Przestaje w nim działać kojąca siła zapominania, jego świadomość jest

⁵ Jak wspomina Peter Sloterdijk, cała etyka Nietzschego zbudowana jest na psychologicznym rozróżnieniu panów i niewolników, a rozróżnienie to, wraz z rozróżnieniem na dostojne lub pospolite impulsy, „nie jest już dozwolone we współczesnej etyce; żaden psycholog i żaden etyk po Nietzschem nigdy nie użył [go] afirmatywnie” (van Tuinen, Sloterdijk, 2018, s. 219).

nieustannie zalewana śladami pamięci, przez co skazany jest na ciągle przeżywanie doznanych krzywd. Nie może on jednak w żaden sposób odre-agować, ani odpłacić, ponieważ jest bezsilny. To napięcie psychiczne: stale powracające poczucie krzywdy i tłumiona żądza zemsty, petryfikują się w urażoną i jednocześnie mściwą postawę. Resentyment rozlewa się poza pierwotny uraz i staje się stałą perspektywą, poprzez którą człowiek postrzega rzeczywistość, jednocześnie doprowadza do stanu, który umożliwia – jak pisze Max Scheler – „deprecjację aksjologiczną” (Scheler, 2008, s. 20). Człowiek resentymentu, niezdolny do prawdziwej zemsty, wybiera „bezpieczniejszą” zemstę imaginacyjną, której ostrze wymierza w swoich krzywdzicieli i w prezentowane przez nich wartości. Wytwarza wartości, które doceniają brak działania, powstrzymywanie re-akcji, wszelkie „bezpieczne” postawy bierności i niewyróżniania się. Zemsta tkwiąca w resentymentcie polegać miałaby na tym, że gdy jego nowa moralność zaczyna panować, zaprowadza wynikającą z braku siły „bezpieczną” przeciętność, potępia i prześladuje wszystko, co „silne”.

Zjawisko resentymentu często ilustruje się bajką o lisie i kwaśnych winogronach, w której lis, nie mogąc dosięgnąć do owoców, których bardzo pragnie, mówi sobie: „z pewnością są kwaśne”, „niewarte mojego pożądanego” – w ten sposób umniejsza i zaprzecza ich wartości. Konsekwentny resentyment polegałby jednak nie tylko na zaprzeczeniu wartości konkretnych winogron, ale na zaprzeczeniu wartości „słodczych” w ogóle (Kaprański, 1989, s. 72). Resentyment nie sprowadza się zatem do prostej różnicy poglądów moralnych, tj. przeciwstawienia jednych wartości drugim, ale wywołuje zmianę samego mechanizmu wartościowania.

W badaniach nad resentymentem wskazuje się niekiedy jego różne fazy, czyniąc rozróżnienie na *resentment* i *ressentiment*. *Ressentiment* to francuskie słowo, którym posługiwał się Nietzsche i używa się go na określenie całego kompleksu psychologiczno-moralnego, który prowadzi do takiego przewartościowania wartości, gdzie to co „słabe” staje się „dobre”, a to co „silne” staje się „złe”. Natomiast przez *resentment*, słowo oznaczające z angielskiego „urazę”, rozumieć można afektywną (emocjonalną) reakcję na krzywdę i na to, że nie została ona naprawiona oraz utrzymujące się z tego powodu, nieznajdujące rozładowania uczucie gniewu (Aeschbach, 2017, s. 39). *Resentment* – jak pisze Sjoerd van Tuinen – to *pharmakon*, w zależności od dawki i zastosowania zarówno lekarstwo jak i trucizna (van Tuinen, 2024, s. 47).

W reakcji na zranienie człowiek może bowiem podjąć szereg działań, które zapobiegą popadnięciu w stale utrzymujące się poczucie krzywdy. Po pierwsze może potraktować sprawę lekko, nie przejąć się albo tak jak Mirabeau wykazać się kiepską pamięcią – wtedy

w ogóle nie będzie zagrożony resentymentem. Po drugie może zareagować, rozładować w jakiś sposób emocjonalne napięcie. Nietzsche zaleca w takiej sytuacji „wysłanie słoja konfitur, by pozbyć się „kwaśnej historii” [kursywa w oryginale] (EH, s. 34), podarowanie czegoś sprawcy nieprzyjemności lub poproszenie go o przysługę – przewrotne w swojej naturze działanie, które ma zapobiec petryfikacji w roli ofiary i pogrążeniu się w duchu zemsty. Ostatecznie, lepszą od milczenia odpowiedzią na krzywdę wydaje się Nietzschemu nawet „najbardziej grubiańskie słowo” (EH, s. 35). Najgorszą reakcją będzie skazujące na przeżuwanie milczenie:

Takim, którzy milczą, prawie zawsze brakuje subtelności i dworności serca; milczenie jest wadą, połykanie kształtuje z konieczności zły charakter – psuje nawet żołądek. Wszyscy milczkowie cierpią na niestrawność (EH, s. 35).

Czasami jednak skala krzywdy przekracza zwykłą nieprzyjemność, jest zbyt duża, by można było w ślad za nią wysłać sprawcy słoja konfitur. W takich sytuacjach często poszukuje się ukojenia zarówno w przebaczeniu, jak i w wymierzeniu sprawiedliwości osobom odpowiedzialnym za krzywdę. W wymiarze społecznym, jeśli krzywda ma charakter systemowy, może inspirować do podjęcia działań, mających prowadzić do zmiany opresyjnej sytuacji. W ten właśnie sposób – jako remedium na niesprawiedliwość, skłonni jesteśmy widzieć różne ruchy emancypacyjne, i dlatego współcześni badacze przypisując niekiedy uczuciu *resentment* lecznicze właściwości, widząc go jako narzędzie postępu (van Tuinen, 2020, s. 237). Sam Nietzsche odżegnuje się od prób poszukiwania źródła sprawiedliwości na gruncie resentymentu i „uświęcenia zemsty pod nazwą sprawiedliwości” (GM, s. 262). Jego poglądy na sprawiedliwość w istocie opierają się na klasycznej zasadzie, zgodnie z którą nikt nie może być sędzią we własnej sprawie (*nemo iudex in causa sua*), a nawet najbardziej prawe i przyzwoite osoby są podatne na utratę bezstronności, gdy doświadczają krzywdy. Podstawę sprawiedliwości stanowi dla Nietzschego zdolność do nieosobistej oceny czynu (por. GM, s. 264), którą osiąga się – poprzez stanowienie prawa i egzekwowanie prawa – odwracając „uczucie od bezpośredniej szkody”. Taka zmiana perspektywy zapobiega wybuchom uczuć reaktywnych i szerzeniu się resentymentu oraz zemsty.

Od zarzutu wywodzenia się z ducha zemsty Nietzsche chciałby ocalić także krytykę. Tę widzi jako przejaw wynikającej z siły agresywnej, wojowniczej aktywności i wprost przeciwstawia ją wynikającym ze słabości zemście i urazie. To rozróżnienie wydaje się ważne, sam filozof próbuje za jego pomocą odsunąć od siebie – wielkiego krytyka – podejrzenia o resentyment. Píše on, że wypowiadając wojnę chrześcijaństwu nie może być

posądzany o kierowanie się odruchami zemsty, ponieważ nigdy nie doznał od strony chrześcijaństwa ani chrześcijan „żadnych przykrości ani przeszkód” (EH, s. 40–41). Ponadto, że „atakuje wyłącznie rzeczy zwycięskie”, nie szuka sprzymierzeńców, więc kompromitując się działa na własny rachunek oraz że nigdy nie atakuje osób – chyba że stanowią one symbol, „silne szkło powiększające” danego zjawiska (EH, s. 40).

Ze względu na to, że resentment bazuje na złych doświadczeniach – które jako podstawę zarówno sprawiedliwości jak i krytyki filozof odrzuca – można zastanawiać się, czy mówienie o nim jako leczniczym *pharmakonie* byłoby dla Nietzschego w ogóle do przyjęcia. Pomimo tego, niektórzy badacze starają się udowodnić, że dowartościowanie uczucia *resentment* na gruncie myśli nietzscheańskiej pozostaje możliwe. W ten sposób o resentmentie mówi na przykład Grayson Hunt, który wyróżnia resentment (*resentment*) aktywny – mogący posłużyć jako narzędzie aktywnej krytyki i zmiany społecznej, przeciwstawia go jednak paraliżującemu działaniu *ressentiment* (Hunt, 2013). O resentmentie mówi się jednak częściej jako o truciznie. Potrafi on bowiem objawić bardziej wybuchowy charakter, gdy stale utrzymujące się wrogość i uraza prowadzą do erupcji realnej zemsty pod postacią przemocy i prześladowań. Za ofiary resentmentu w tym znaczeniu uważa się niekiedy sprawców zamachów terrorystycznych i masakr szkolnych, ale określa się tym mianem również wyborców populistycznych polityków, obiecujących odpłatę za prawdziwe lub wyimaginowane cierpienia.

Już na etapie resentmentu jako *pharmakonu* możemy mówić o deprecjacji aksjologicznej, czyli wynikłym z niemocy zaprzeczeniu wartości wartości, którym nie potrafi się sprostać oraz zafałszowaniu obrazu osób, które te wartości reprezentują – osoby takie przestają być przeciwnikami, kimś z kim trzeba się zmierzyć, wejść we współzawodnictwo; stają się one „złe” i jako takie przemieniają się w obiekt moralnego potępienia, zwalczania, w najłagodniejszym wypadku politowania. W tej fazie resentment nadal może okazać się wybuchowy – doprowadzić do motywowanej chęcią zemsty erupcji przemocy i prześladowań. Ostateczną swoją formę przybierze jednak w połączeniu z obezwładniającym uczuciem bezsilności, gdy przeistoczy się w *ressentiment* – ogólnie urażoną postawę wobec świata, która tłumiąc mściwość, dowartościowuje inercję i brak działania, w konsekwencji odrzuca wszystko co „silne” i aktywne, tworząc kulturę przeciętności.

VI. Historia traumatyczna a resentment

Historia traumatyczna często wzbudza w swoich odbiorcach uczucie gniewu, urazy, poczucie poszkodowania, nierzadko połączone z potrzebą wywarcia zemsty lub choćby uzyskania rekompensaty.

Max Scheler, pisząc o uczuciach, które wyzwalają resentymentalne afekty, większą niż Nietzsche uwagę zwraca na zazdrość, którą łączy z niemocą do osiągnięcia danego dobra i postawą nienawiści wobec jego posiadaczy (Scheler, 2008, s. 24–25). Takie emocje mogą pojawić się przy angażowaniu się w opisywaną przez Michała Bilewicza rywalizację cierpień. Obiekt zazdrości stanowi tutaj uznanie dla cierpień: dobro, którego społecznościom strauumatyzowanym brakuje, a które (przynajmniej w wyobrażeniu) posiadają inni. Zabiegi o uzyskanie takiego uznania przypominają walkę, toczoną z przegranej pozycji: zdecydowanie przekraczają siły przeciętnej jednostki, a ich efekt może być niezadawalający, gdyż trudno jest edukować cały świat o własnych historycznych cierpieniach i przekonywać o ich wyjątkowości – każda społeczność posiada własne wyjątkowe cierpienia. Może to rodzić poczucie bezsilności, niedocenienia, frustracji. Poczucie bezsilności to ważny składnik resentymentalnego amalgamatu. Wobec przeszłości w ogóle człowiek stoi w pewnego rodzaju niemocy: wiedząc, że nie jest w stanie jej zmienić, może jedynie fantazjować o cofnięciu czasu i odmienieniu biegu zdarzeń⁶. Historia traumatyczna pogłębia bezsilność, tym silniej, im bardziej pobudza empatię i utożsamianie się z ofiarami traumatycznych zdarzeń. Rozładowania reaktywnych uczuć można poszukiwać w zemście, ale w przypadku wydarzeń historycznych jest ona trudna do realizacji z powodu upływu czasu i małej sprawczości. Powodowana bezsilnością rezygnacja z odpłaty, nie równa się jednak odegnaniu ducha zemsty. Jeśli społeczności strauumatyzowane nie potrafią wobec swoich historycznych urazów wypracować postaw, które powstrzymają lub rozładują uczucia reaktywne, tłumiona potrzeba odwetu zejdzie do podziemia ich kolektywnej świadomości, przechodząc w uogólnioną wrogość i urazę, a w końcu w resentment⁷. Z łatwością możemy zaobserwować swoiste przeniesienie urazy w czasie, które skutkuje wrogością wobec osób, których przodkowie skrzywdzili naszych przodków. W tym mechanizmie transferu z pewnością ważną rolę odgrywa doświadczenie rodzinne, ale kluczowy wydaje

6 O bezsilności wobec upływu czasu, który inspiruje ducha zemsty, Nietzsche pisze w *Zaratustrze*, np. w rozdziale *O zbawieniu* (Z, s. 150–154). Osobną pracę poświęconą zagadnieniu urazy, bądź resentymetu wobec czasu poświęcił Richard Ira Sugarman (Sugarman, 1980).

7 Proces ten może być wzmacniany przez to, że w kulturze Zachodu zemsta podlega tabuizacji (van Tuinen, 2024, s. 20), traktowana jest jako coś wstydlivego, niedorastającego do deklarowanych przez społeczność norm cywilizacyjnych.

się jednak przekaz kulturowy płynący ze strony społeczności. To za jego sprawą uraza aktualizuje się w kolejnych pokoleniach, tak jakby to one same doświadczyły krzywdy. Narracja nakierowana na kultywowanie martyrologii, posługująca się środkami, które mają wywołać żywą emocjonalną, empatyczną reakcję, zaburza działanie pamięci i skazuje na ciągłe *przeżywanie* krzywd. Wszechobecność historii traumatycznej nie pozwala działać sile zapominania, tak by mogła pełnić swoją regulacyjną funkcję, dając świadomości chwile wytchnienia od pamiętania – tak by móc „we właściwym czasie zapominać, i we właściwym czasie pamiętać” (NR, s. 251). Traumatyzujące treści zalewają świadomość swoich odbiorców, kształtując chronicznie dostępne kategorie poznawcze, które prowadzą do utrwalenia tożsamości ofiary. W rezultacie, zdominowane przez nieustanne poczucie krzywdy i niedocenienia doświadczonych cierpień, wspólnoty strauumatyzowane nie potrafią budować spontanicznej, „dobrej” samooceny, zastępując ją nieustannym zabieganiem o uznanie ze strony innych.

Historia traumatyczna posiada niesamowitą moc oddziaływania, ponieważ stanowi głęboko zakorzeniony element naszej tożsamości. Im silniej utożsamiamy się ze swoją społecznością, tym bardziej dotykać nas będą krzywdy, które ją spotkały w przeszłości – w tym sensie istotnie możemy powiedzieć, że to *my* zostaliśmy skrzywdzeni. Dlatego jeśli z historią traumatyczną nie będziemy obchodzić się ostrożnie, istnieje duże prawdopodobieństwo, że wywoła uraz: traumę historyczną, a trauma ta w połączeniu z reaktywnymi uczuciami i poczuciem bezsilności wywoła urazę i zwiększy podatność na resentyment-*resentment* oraz na kulminujący w odwróconym tworzeniu wartości resentyment-*resentiment*. Trauma, uraza czy resentyment nie muszą być jednak nieuchronnym skutkiem kontaktu z historycznymi treściami.

VII. Jak obchodzić się z historią traumatyczną?

Z lektury *Traumalandu* można wywnioskować, że aby uniknąć „zarażania” historycznie motywowanym urazem, przekaz kulturowy nie powinien nadmiernie eksponować traumatycznych treści, lecz przygotować odbiorców na konfrontację z nimi w taki sposób, by mogli je odpowiednio przeżyć i przepracować, nie narażając się na powstanie traumy (Bilewicz, 2024, s. 61–75).

Polska kultura stanowi odwrotny przykład – jest głęboko przesiąknięta martyrologią. „Przywoływane notorycznie obrazy okupacji, upamiętnienia historii masakr i pacyfikacji, treści szkolne potęgują poczucie bycia ofiarą” (Bilewicz, 2024, s. 60–61).

Historią przesiąkamy przez zwykłe odbieranie treści szeroko rozumianej kultury, która, często epatując drastycznymi obrazami przemocy wzmacniając nasze traumy. Wymowny tytuł jednego z podrozdziałów *Traumalandu* – „Ekspozycje grozy” – dobrze oddaje istotę doświadczeń, na jakie się wystawiamy, odwiedzając miejsca pamięci, takie jak były obozy koncentracyjne, słuchając relacji ofiar czy czytając wojenne lektury. Przekaz kulturowy, jednakże, operuje tak szeroką gamą „pasów transmisyjnych”, że na ślady traumatycznej historii możemy natrafić dosłownie na każdym kroku. W efekcie rzeczywiście, bez trudu rozpoznamy poniższy obraz:

W jednej ze swoich powieści wrocławski pisarz Michał Witkowski kreuje stereotypową postać portiera pilnującego zimą bramy ośrodka wczasowego. Portier siedzi w budce i czyta o wojnie, zbrodniarzach, nazistach, obozach, gestapowcach. Ten obraz łatwo rozpozna każdy Polak. Czy gdziekolwiek indziej każdy tygodnik opinii posiada dodatek historyczny, w którym większość treści dotyczy wojny i ludobójstwa? (Bilewicz, 2024, s. 75).

Znamienne wydaje się również zjawisko niezwyklej popularności słowa „masakra” (Bilewicz, 2024, s. 78). Píše o tym Jacek Kołtan w pracy *Czas przesilenia. O świecie, który nadchodzi*. Słowa to, jako neosematyzm, oderwało się od swojego pierwotnego i weszło do codziennego języka, gdzie używane jest – często nadmiernie – w rozmaitych, zarówno pozytywnych jak i negatywnych kontekstach, co zdaniem Kołtana świadczy o „niebezpiecznym napięciu, jakim oddycha współczesne polskie społeczeństwo” (Kołtan, 2016, s. 31). Jest to wskazówka wzmacniają przekonanie, że pamięć o traumatycznej przeszłości nieustannie przenika naszą świadomość – pamiętamy w każdym czasie, a nie tylko w tym właściwym (NR, s. 251). Na miejscu wydaje się więc postulat zwiększenia udziału siły zapominania w naszym zbiorowym życiu duchowym – tak abyśmy częściej potrafili przyjmować postawę *ahistoryczną* i żyć teraźniejszością. Nie oznacza to jednak, że o swoich historycznych urazach mamy zupełnie zapomnieć, a w szczególności, że mamy o nich milczeć. Milczenie, jak zauważa Nietzsche, jest jedną z najgorszych możliwych reakcji – prowadzi do „duchowej niestrawności” – „psuje żołądek” (EH, s. 35). Współczesna psychologia również dostrzega w milczeniu o traumatycznych doświadczeniach czynnik sprzyjający powstawaniu kolejnych potraumatycznych zaburzeń (Bilewicz, 2024, s. 224–225). Co więcej, zmowa milczenia paradoksalnie nasila problemy wynikające z międzypokoleniowego transferu traumy

(Bilewicz, 2024, s. 35). Z perspektywy społecznej brak otwartego dyskursu na temat przeszłych wydarzeń skutkuje nieznaną źródła współczesnych problemów. Michał Bilewicz podkreśla, że przymusowe milczenie i brak uznania dla doświadczeń wielu osób – szczególnie tych, które nie wpisywały się w powojenną komunistyczną narrację – są istotnym czynnikiem wyjaśniającym wysoki odsetek PTSD w Polsce (Bilewicz, 2024, s. 78).

W opozycji do milczenia stoi opowieść historyczna, którą każda społeczność tworzy, wybierając swoje mity założycielskie i kształtując narracje o własnej przeszłości. Nietzsche, pisząc o historii, zwracał uwagę na jej tendencję do kreowania mitycznych fikcji, które, mimo swej fikcyjnej natury, potrafią być potężnym źródłem inspiracji. W zależności od tego, jakie mity założycielskie wybierzemy i w jaką opowieść historyczną je ułożymy, narracja o przeszłości może zainspirować w nas różne postawy. Społeczności strauumatyzowane stają przed szczególnie trudnym zadaniem: jak opowiadać swoją historię w nie pogłębiając traumy ani nie przekazując jej kolejnym pokoleniom. Michał Bilewicz nawołuje do „przepisywania historii” – nie w sensie zafałszowania, lecz wzmocnienia w narracji elementu sprawczości i podkreślenia osiągnięć danej grupy (Bilewicz, 2024, s. 263 i nast.). Przykładem takiej zmiany perspektywy może być książka Rafała Matyji *Miejski grunt*, w której autor odchodzi od dominującej narracji walki narodowej Polaków⁸, skupiając się zamiast tego na historii modernizacji: rozwoju infrastruktury, przemianach obyczajowych, zmianach w stylu życia czy sposobach spędzania czasu. Matyja podkreśla, że historia jest nieuchronnie jedną z ram myślowych, przez które interpretujemy świat, jednocześnie jej zmitologizowana wersja może zakłócać nasze rozumienie współczesności i osłabiać społeczne zdolności do współdziałania oraz koncentracji na tym, co ważne. Uważa on, że przez skupienie się wyłącznie na „sprawie polskiej” utraciliśmy zdolność dostrzegania istotnych procesów historycznych, które również współtworzyły naszą rzeczywistość (Matyja, 2021, s. 7–9). Takie opowieści jak *Miejski grunt* stanowią niewątpliwie cenny wkład w proces „odtraumatyzowania” przekazu historycznego. Nie zastępują one historii traumatycznej, lecz oferują inną, komplementarną perspektywę, która pozwala zobaczyć siebie jako wspólnotę zdolną do działania i zmiany. Pomimo takich głosów krytycznych, w rodzimym przekazie kulturowym – obok opowieści heroiczno-narodowowyzwoleńczej – nadal dominuje opowieść traumatyczna, nierzadko przybierająca formę swoistej „pornografii cierpienia”. Samo eksponowanie (często drastycznych) obrazów przemocy i krzywdy rzadko wykracza poza funkcję transmisyjną: zamiast stwarzać warunki do

8 Rafał Matyja koncentruje się krytycznie na tym właśnie aspekcie historycznego przekazu kulturowego, nie zaś jak Michał Bilewicz na traumatycznych wydarzeniach II wojny światowej.

refleksji czy przepracowania, prowadzi jedynie do utrwalenia zbiorowej traumy. To jeden z najbardziej destrukcyjnych efektów historii traumatycznej.

Inną alternatywę milczenia stanowi krytyka, przed którą stawiamy zadanie oceny idei i wartości stojących za historycznymi zdarzeniami. Idąc śladem Nietzschego, powinniśmy próbować oddzielić ją od resentymentu, szczególnie jeśli nie przypisujemy mu mocy leczniczego *pharmakon*. Dla zobrazowania tej kwestii warto postawić pytanie: czy krytyka totalitaryzmów – jako ideologii odpowiedzialnych za przemoc i terror – może stanowić przejaw resentymentu? Nie wydaje się to słuszne. Po pierwsze zasadne jest pytanie o genealogię samych wartości, które podlegają krytyce: czy rzeczywiście są to wartości „silne”, czy może tylko w pewnym okresie panujące i czy same nie wyrastają z urazy, gniewu oraz poczucia upokorzenia i krzywdy? Zwalczając tego typu idee, nie prowadzimy do ich resentymentalnego odwrócenia, czy zafałszowania, lecz dajemy im aktywny odpór. Ze względu na złe doświadczenia, osobiste zaangażowanie i poczucie krzywdy nasza ocena może nie okazać się przesadnie bezstronną i sprawiedliwą. O zagrożeniu resentymentem możemy zacząć mówić, gdy krytyka przestaje dotyczyć idei, a kieruje się przeciwko osobom – i to niekoniecznie historycznym sprawcom zbrodni, którzy pełnią rolę symbolu, szkła powiększającego – lecz współczesnym nam ludziom. Resentymen ujawnia się szczególnie wyraźnie wówczas, gdy uraza zostaje przeniesiona w czasie, obejmując osoby, które nie są bezpośrednio odpowiedzialne za pierwotną krzywdę, lecz stają się jej symbolicznymi spadkobiercami.

Nawet jeśli pewnym ideom i wartościom, które poddajemy krytyce i które moralnie potępiamy odmówimy „silnego” rodowodu, trudno odmówić im pewnej sprawczości. Wnioski płynące z krytycznego namysłu nad historią traumatyczną, mogłyby być również takie, że odrzucając przemoc i pewne konkretne panujące w danym czasie idee, powinniśmy uważać, by nie odrzucić za dużo, tzn. by nie odrzucić wartości samej sprawczości i nie rezygnować z aktywnego sposobu wartościowania. Moralność wyrastająca z traumy historycznej jest bowiem podatna na reaktywne wartościowanie, zakorzenione w doświadczeniach lęku, bezsilności i uczuciach reaktywnych. W efekcie promuje ona „bezpieczne” wartości, oparte na instynkcie przetrwania i sprzyjające przeciętności. Paradoksalnie, „bezpieczne” wartości nie zawsze wiążą się z dezaprobatą dla przemocy i agresji. Człowiek działający pod wpływem urazu niekoniecznie bowiem wybiera poglądy odrzucające przemoc, lecz te, które pozwalają mu podbudować własną samoocenę i poczuć się bezpiecznie. Jest to szczególnie widoczne w postawach nadwrażliwości, mentalności obłąkanej twierdzy czy zbiorowego narcyzmu, które nierzadko przypominają resentymen jako *pharmakon*-tru-

ciznę. Przemoc, choć zazwyczaj kojarzona z siłą, często bywa paradoksalnym wyrazem bezsilności skrzywdzonych.

VIII. Zakończenie: samowiedza

Podobnie jak pamięć, która może być utrudniającym chód „garbem”, także historia kształtuje, a niekiedy wykrzywia postawy jednostek i całych wspólnot. Szczególnie „historia traumatyczna” – jak ją tu rozumiemy – wydaje się nieść głównie negatywne konsekwencje. Poprzez kultywowanie historii traumatycznej wspólnoty upamiętniają przeszłość, wobec której odczuwają zobowiązanie do pamiętania. W ten sposób kształtują swoją tożsamość zbiorową, ale ciemną stroną tego procesu może być utrwalenie przekonania – zarówno jednostek jak i społeczności – o byciu ofiarą. To z kolei skutkować może przyjęciem szeregu postaw i przekonań nazywanych potraumatycznymi. W postawach tych można dopatrzyć się dużego potencjału reaktywności – ponieważ opierają się na lęku i bezsilności, powstrzymują od działania i zasklepiają w zranieniu. Nie rokują zatem wielkich nadziei, na to by mogły stać się podstawą do przepracowania dawnych traum i uwolnienia się od nieszczęśliwej, lękowej świadomości. Staraliśmy się wykazać, że takie potraumatyczne, reaktywne postawy mogą stać się glebą dla resentymentu i opartej na nim moralności. Tego rodzaju moralność dostarcza usprawiedliwienia dla rozmaitych motywowanych lękiem i tłumioną mściwością postaw i sposobów postępowania poprzez ich dowartościowanie – to znaczy określenie ich mianem „dobra”. Dlatego wśród konsekwencji jej panowania można wskazać stale utrzymującą się wrogość wobec otoczenia, brak zaufania do świata, ogólną podejrzliwość oraz chroniczne poczucie zagrożenia. Te stany mogą z kolei prowadzić do reakcji agresywnych i przemocowych, uzasadnianych potrzebą samoobrony. Pomimo tego, że część badaczy utrzymuje, że sam Nietzsche daje pewną furtkę do uznania uczuć reaktywnych za właściwe narzędzie emancypacji, proponujemy jednak zawsze trzymać resentyment w podejrzeniu. Rzeczywistość niewątpliwie dostarcza nam przykładów na to, że zarówno jednostki jak i społeczności, zdobywszy samoświadomość własnej krzywdy i stwierdziwszy jej niesprawiedliwość, zdolne są na tej podstawie podjąć działania mające wyzwolić je od ucisku i opresji. O jakim rodzaju ucisku i opresji możemy mówić w przypadku historii, która nie stanowi naszej bezpośredniej aktualności? W sytuacji, gdy nie istnieje realne zagrożenie życia, zdrowia ani faktyczny stan opresji, jedynym wyzwoleniem, jakiego można dokonać, jest wyzwolenie się z własnej nieszczęśliwej, lękowej świadomości – to ona bywa dziedzictwem traumy i to ona utrwała jej wpływ na teraźniejszość. Istotę resentymentu

zaś stanowi kultywowanie pamięci o urazach i ponowne przeżywanie związanych z nimi emocji. Tym samym nie stwarza on przestrzeni do przekroczenia historycznie strauumatyzowanej tożsamości – jedynie ją utrwała. Uwolnienie się z tej tożsamościowej struktury mogłoby stanowić właściwy gest emancypacji zarówno w sensie psychologicznym jak i moralnym.

Pomimo szkód, jakie niesie historia traumatyczna, nie ma od niej prostej drogi ucieczki. Nie można też w pełni zastąpić jej narracją heroizmu ani historią postępu. Takie zastąpienie, nawet jeśli wydaje się teoretycznie możliwe, nie prowadzi do zapomnienia urazów – o czym przypominają zarówno zjawisko międzypokoleniowego przekazu traumy, jak i hipotezy o jej epigenetycznym dziedziczeniu. Społeczność, która odrzuca pamięć o własnych traumach, nie korzysta z kojącej siły zapominania, lecz pogrąża się w milczeniu. To z kolei prowadzi do niezrozumienia współczesnych postaw, przekonań i napięć społecznych.

W odpowiedzi na apel o przepisanie historii w sposób podkreślający sprawczość i unikający estetyzacji i moralizacji cierpienia, warto dodać jeszcze jeden postulat: zwiększenie roli żywiołu krytycznego w badaniach nad historią traumatyczną. Dzięki temu może ona stać się nie tyle jedynie ciężarem, ile źródłem samowiedzy – a samowiedza jest najważniejszym pożytkiem, jaki można z niej wynieść. Gdy wspólnota zdobędzie się na krytyczny namysł nad przekonaniami wywodzącymi się z historii traumatycznej, możliwa staje się ich świadoma transformacja – nie poprzez odrzucenie przeszłości, lecz przez jej przepracowanie. Wymaga to jednak uprzedniego wysiłku identyfikacji tych przekonań i postaw – często głęboko zakorzenionych, nieuświadomionych, a przez to trudnych do uchwycenia. Dopiero ich rozpoznanie otwiera drogę do krytycznego rozpoznania ich aktualności: tego, co nadal służy wspólnocie, i tego, co stało się źródłem szkody. W tym sensie historia traumatyczna nie musi być wyłącznie źródłem lęku ani zamkniętym rejestrem cierpienia. Może stać się przestrzenią rozpoznania – punktem wyjścia do budowy samowiedzy, która nie tylko tłumaczy teraźniejszość, ale też umożliwia jej przekroczenie. Tym samym, zamiast pozostać więźniami wzorców, postaw i wartości członkowie wspólnot historycznie strauumatyzowanych mogą przekształcić historię w narzędzie krytycznego rozpoznania. A to właśnie ono stanowi warunek powstania nowej „drugiej natury” – tożsamości opartej na krytycznej samowiedzy.

Oznaczenie skrótów cytowanych dzieł:

- [EH] – Nietzsche, F. (2009). *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- [GM] – Nietzsche, F. (2018). *Z genealogii moralności*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- [NR] – Nietzsche, F. (2012). *Niewczesne rozważania*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- [Z] – Nietzsche, F. *To rzekł Zaratustra*. Przeł. Lisiecka, S., Jaskula, Z. Łódź: Wydawnictwo OD DO.

Bibliografia

- Aeschbach, S. (2017). „*Ressentiment*” – *An Anatomy*, Doctoral Thesis. archive-ouverte/unige:103621 Dostęp: 23.11.2014.
- Bilewicz, M. (2024). *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości*. Kraków: Mando.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche i filozofia*. Przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Oficyna.
- Dragan, W. (2021). Czy traumę można odziedziczyć? Międzygeneracyjny przekaz traumy z perspektywy badań epigenetycznych. W: M. Dragan, M. Rzeszutek (red.), *Z badań nad traumą psychiczną w Polsce* (97–106). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hunt, G. (2013). Redeeming Resentment: Nietzsche's Affirmative Ripostes. *American Dialectic*, 3 (2/3), 118–147.
- Kapralski, S. (1989). Resentyment i zmiana społeczna. *Studia Socjologiczne*, 2 (113), 67–80.
- Kołtan, J. (2016). Czas przesilenia. O świecie, który nadchodzi. In J. Kołtan (red.) *Przesilenie. Nowa kultura polityczna* (15–38). Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Kucmin T. et al. (2016). Historia traumy i zaburzeń potraumatycznych w literaturze. *Psychiatria Polska*, 50(1): 269–281. DOI: <http://dx.doi.org/10.12740/PP/43039>
- Matyja R. (2021). *Miejski grunt. 250 lat polskiej gry z nowoczesnością*. Kraków: Karakter.
- Nietzsche, F. (2009). *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia. DOI: <https://doi.org/10.1093/owc/9780199552566.001.0001>
- Nietzsche, F. (2012). *Niewczesne rozważania*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012) *To rzekł Zaratustra*. Przeł. Lisiecka, S., Jaskula, Z. Łódź: Wydawnictwo OD DO.
- Nietzsche, F. (2018). *Z genealogii moralności*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- Rothschild, B. (2014). *Ciało pamięta. Psychofizjologia traumy i terapia osób po urazie psychicznym*. Przeł. Robert Andruszko. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Scheler, M. (2008). *Resentyment a moralności*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sugarman, R.I. (1980). *Rancor Against Time: The Phenomenology of "Ressentiment"*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Szwajca, K. (2022). Międzygeneracyjny przekaz traumy. Część 1. Opis zjawiska, konceptualizacje. *Psychiatria po Dyplomie*, (04). <https://podyplomie.pl/psychiatria/37943,miedzygeneracyjny-przekaz-traumy-czesc-1-opis-zjawiska-konceptualizacje> [dostęp: 23.11.2024].
- Wojciszke, B. (2004). The negative social world: The Polish culture of complaining. *International Journal of Sociology*, 34 (4). DOI: 10.1080/00207659.2004.11043140
- Van Tuinen, S., Sloterdijk, P. (2018). The Power of Ambivalence: A Conversation with Peter Sloterdijk. In S. van Tuinen (red.) *The Polemics of "Ressentiment". Variations on Nietzsche* (215–226). London: Bloomsbury Academic.
- Van Tuinen, S. (2020). The resentment-ressentiment complex: a critique of liberal discourse. *Global Discourse*, 10 (2), 237–253. DOI: 10.1332/204378920X15828100918561
- Van Tuinen, S. (2024). *The Dialectic of Ressentiment. Pedagogy of a concept*. New York and London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003384250>

Abstrakt: Artykuł podejmuje problematykę traumatycznych wydarzeń historycznych, wspólnotowych sposobów ich upamiętniania oraz ich długofalowych konsekwencji psychologicznych i moralnych. Za punkt wyjścia przyjmuje książkę *Traumaland* Michała Bilewicza, analizującą wpływ przemocy historycznej – wojny, prześladowań, ludobójstwa – na tożsamość zbiorową i postawy poznawcze. Praca zestawia diagnozy psychologiczne z wybranymi kategoriami filozoficznymi Friedricha Nietzschego, w szczególności jego typologią historii oraz koncepcją resentymentu. Na tej podstawie wprowadza pojęcie „historii traumatycznej” jako formy kulturowego upamiętniania krzywd, która może zarówno podtrzymywać pamięć i tożsamość, jak i utrwaląć postawy reaktywne, prowadzące do resentymentu. Artykuł wskazuje na związek między traumą historyczną a kształtowaniem moralności opartej na lęku, urazie i bezsilności, a także analizuje możliwości ich krytycznego przepracowania. W miejsce resentymentalnej fiksacji proponuje krytyczną refleksję nad własnym dziedzictwem jako drogę do samowiedzy i transformacji tożsamości zbiorowej.

Słowa kluczowe: historia traumatyczna, trauma historyczna, resentyment, Nietzsche, moralność