

A d e l a K o ż y c z k o w s k a
ORCID: 0000-0002-7952-1321
University of Gdańsk

“I Felt That Two Cultures Were Competing For My Identity”: Bicultural Families as a Space for Discursive Identity Creation

ABSTRACT

The goal of the article is to identify the conditions of identity construction (child/adult) in Kashubian–Polish bicultural families. The argument is based on Michel Foucault’s theory of discourse, reinforced by the thinking of Antonio Gramsci, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. The empirical material was obtained by means of biographical research carried out between June and August 2022. In total, eight interviews were conducted with adults who were born and raised in Kashubian–Polish families. For the purpose of the article, one interview was chosen, which the author believes is representative of the others. Discourse analysis made it possible to reconstruct the Polish (represented in this family by the father) and the Kashubian (represented by the mother) discourses, which “compete(d)” for the interviewee’s identity.

The material leads to several important conclusions, the most relevant of which are (1) the Communist narrative about Kashubian Poles and the Kashubian region as a folk/peripheral variety of Polish culture is still alive in the social awareness; (2) viewing the Kashubian language as a folk/peripheral variety of Polish is not conducive to creating an intercultural space in Polish–Kashubian relations; (3) viewing it as such may lead to situations in which some people who come from Kashubian–Polish families need to making radical choices: to be Kashubian or to be Polish?

KEYWORDS

identity, discourse, biculturalism, bicultural families, Kashubian culture, Polish culture

SPI Vol. 26, 2023/1
e-ISSN 2450-5366

DOI: 10.12775/SPI.2023.1.002en
Submitted: 30.11.2022
Accepted: 23.01.2023

Introduction

If we assume that the world is multicultural in nature, then bicultural families are the natural manifestation of this cultural diversity. By necessity—already at the level of common-sense knowledge—the bicultural nature of families must lead to many questions concerning children. How should they be brought up: in their mother’s culture or in their father’s culture? Should we invent “something in between”? Or use the method of “a little of this and a little of that”? These and other questions not only need to be answered by parents, but are also worth considering in pedagogy and other social sciences.

The example I chose for the needs of this article includes Kashubian–Polish families. This choice is a consequence of my personal research interests, as I am interested in the problem of ethnic identification in situations where ethnicity has no state representation. My aim in this text is to identify the conditions of constructing human (child/adult) identity in bicultural families using Kashubian–Polish families as an example. The text consists of five parts: in the first one, I briefly discuss Kashubocentrism and Polonocentrism as cultural areas of Kashubianness which are the result of how Kashubianness is perceived in relation to Polishness (formally, the biculturalism of Kashubian–Polish families exists only if Kashubianness is assumed to be separate from Polishness). In the second part, I present selected methodological aspects related to my discursive research on competing cultures in social space; the third and fourth parts present the results of the discursive analysis, with a description of the discursive structure of biography, followed by a description of the discursive structure of (bi)culturalism. The fifth part is an attempt to summarize these considerations.

Kashubianness and its spaces, Kashubocentric and Polonocentric ones

Within Kashubian culture, two cultural narratives have emerged which are responsible for the production of two variants of Kashubian identity. Both variants are rooted in the 19th century and are based on two competing theses: the first recognizes Kashubian as an

autonomous culture (in relation to Polish culture), while the second maintains that Kashubian culture is a part/variant of Polish culture. In the first case, this means that the Kashubian language is a separate Slavic language, Kashubians have a separate culture, and thus they have a separate social and cultural identity. However, as citizens, they feel Polish and, although they emphasize their ethnic distinctiveness, they remember and cherish their historical and political links with Poland. On the other hand, the second narrative (the Polonocentric one) recognizes that although Kashubian is understood today as an autonomous language, its Polish ancestry is still emphasized, which means that Kashubian is a former dialect of the Polish language or a former Polish dialect that has achieved a certain linguistic status. This, in turn, gives Kashubian culture the status of a peripheral/regional/folk culture, making it a variant of Polish culture and making Kashubian identity a variant of Polish identity. An important feature of this identity narrative is that Kashubians feel both Kashubian and Polish at the same time. The relationship between the Kashubian and Polish identification is complicated in this discourse, as the boundaries of three areas—ethnic, national, and civic—become blurred. In the practice of everyday life, a person does not feel (they do not recognize/realize) any differences between the areas: ethnically Kashubian, nationally Polish, and civically Polish. Moreover, in this discourse a person should not feel/recognize/realize these distinctions. Kashubianness is, in this case, a specific negative trace left in Polishness, which was particularly painful for the Kashubians in communist Poland (see Koźczkowska 2019).

By recognizing both narratives and reconstructing them in the form of cultural and thus identity discourses, it is possible to see that Kashubocentrism and Polonocentrism are not only linguistic dimensions of Kashubianness, but also spaces of social practices appropriate to them. Both language and social practices are, as Ernesto Laclau and Chantal Mouffe write, the consequences of the social production of meanings that can be seen in the social world (Laclau, Mouffe 2007: 113). Such consequences, in turn, create discursive structures that “in certain external contexts ‘signify’ the whole” (Laclau, Mouffe 2007: 112). The Kashubocentric discourse seeks, among other things, to destabilize the elements of what is Kashubian by ascribing to them a greater number of meanings, to lead to an awareness that

Kashubian culture is more than a folk variety of Polish culture, for example (cf. Laclau, Mouffe 2007: 18). The Polonocentric discourse strives to exclude Kashubian culture from the public space (and, in consequence, also from the private space), which can be recognized as the exclusion strategies described by Laclau: the first consists of cutting off and isolating what disturbs the logic of the discourse; the second consists of absorbing and transforming those elements which impede the functioning of the discourse, but cannot be completely eliminated because they constitute its essential foundation (Laclau 2004: 80–87). An example of this is making Kashubian culture a folk culture in the Polonocentric discourse. None of the Kashubian discourses can eliminate language and culture because, without language and culture, Kashubianness does not exist in either the Polonocentric or the Kashubocentric dimension. Thus, Kashubian Polonocentrism can only exist as a discursive structure in which Kashubian culture is reduced to folklore.

Selected methodological issues with discursive research on competing cultures

My long-term research on Kashubian studies, mainly in Foucault's tradition of discursive research (reinforced by the concepts of discourse suggested by Antonio Gramsci, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe), made it possible for me not only to reconstruct the Polonocentric and Kashubocentric discourses in Kashubian culture, but also to reveal the social space as an area of hegemonic struggle in which various cultures (discourses) compete for human identity.

The research on those competing cultural discourses enables us to recognize their identity-creating potentials based on the relationships between knowledge and power that are specific to them. In each discourse, knowledge is produced, sustained, and set in motion by the relevant intellectual elites and political activists. In discursive terms, knowledge is—to refer to Michel Foucault's concept—a system of interrelated contents and, at the same time, a social phenomenon. Knowledge, as that which is social, implies positive and negative effects. The former lead to the production and reproduction of a relatively permanent social structure, while the latter are responsible

for the suppression, separation, processing, and exclusion of certain elements from within the social (actually discursive) structure, leading to a particular control over the culture being produced (Foucault 1993: 30–31). As mentioned above, following Laclau and Mouffe, it would also be about the stabilization of specific elements through the attribution of “single meanings” to them, as a result of which the structure/wholeness reduces the number of relevant differences (Laclau, Mouffe 2007: 18).

Scientific knowledge produced in the social sciences and the humanities exists as a “social phenomenon.” This approach to scientific knowledge is relevant to my reflections on Kashubianness (also Polishness) produced in academic environments, as it allows us to understand knowledge/classifications/theories as what values the social and anthropological worlds, determining their ordering. Foucault’s focus on the functionality of scientific knowledge results directly from the fact that, in its deeper layers, this knowledge “hides” the human being as an identity, and it is identity that knowledge controls (here, it takes control of the identity constructed in bicultural families). Hence, all classifications that are produced within the social sciences and humanities (re)construct social relationships, although they are linguistic in nature (as Foucault notes) (Foucault 2005: 170 et seq.), and they determine the shape of institutions and social practices. Therefore, all classifications/theories, although linguistic in nature and existing in science, exist as social phenomena at the same time (Foucault 1993: 30–31), since they penetrate social thinking. We are thus speaking of a hegemonic order that functions in the social consciousness as “natural” to understanding and, at the same time, as “arbitrary” to reality. Foucault, however, unmasks its true essence: the methodological nature of any knowledge (including scientific knowledge) amounts to the fact that it is only (!) essential to the understanding that is being constructed, and it is only (!) an interpretation or hypothesis of reality/the world (Foucault 2005: 85–86). On the other hand, however, this “naturalization” is the act of fixing the hegemony of knowledge (i.e., the establishment of discourse) in social consciousness, as knowledge (what the discourse says) is transformed into the truth about the world (how things are) (Mouffe 2005: 25). It is also the moment/act in which the production of individual and community identities begins, and it is the act in which

their “naturalization” takes place (Gramsci 1961: 517). In *Discipline and Punish*, Foucault explains that the moment/act of naturalization is of crucial importance to forming and legalizing the discourse order because what has been told in the discourse matches what is seen by individuals (subjects). In practice, this means that discourse naturalizes every social human experience simply because it makes visible what it is talking about. Thus, discourse reveals an initial and wonderfully delightful field of truth (Foucault 1993: 247–248), and its magic includes the fact that it deceptively convinces people that what knowledge says about the world is true. Thus, knowledge that has been produced determines how one should be in the world, how one should function in it, how one should think about it and about oneself in a world that is supposed to appear real. As a consequence, such knowledge takes complete control of one’s identity (which the knowledge turns into a subject), and makes this identity the object of a particular politics (Foucault 1993: 32–33). According to Foucault, such power “is not simply imposed, like an obligation or a prohibition, on those who ‘do not have it’—it is in them and blocks them [emphasis added]; it exists in them and through them, and they support it just as they, in their struggle against it, rely on the approaches the power has imposed on them” (Foucault 1993: 33). The author adds that “we should recognize that power produces knowledge ...; that power and knowledge are directly related; that there is no power relation without a knowledge field correlated with them, nor knowledge that does not presuppose and create a power relation” (Foucault 1993: 34). While revealing and unmasking the connections between power and knowledge, Foucault also discovers that it is not the man who creates knowledge that is useful or resistant to power. It is “power-knowledge, processes and fights to which the man is subject that determine possible forms and areas of human cognition” (Foucault 1993: 34–35).

Discursive identities are the result of a particular method of hegemony that Gramsci calls pedagogical practice. It is the result of the hegemonic relationship created in the spaces of a community (Gramsci 1991: 159–160). An essential part of pedagogical practice is knowledge that is instrumental in the production of (discursive) identities, and its task is to provide a person with a particular vision of the world and of the person in the world. The aim of such pedagogy is to

achieve a state in which, as Gramsci writes, “the human masses arrive at a consistent and unambiguous understanding of the contemporary reality” (Gramsci 1991: 214–215). The idea, then, is that people within a particular community are conscious of a certain quality, and that how they think is consistent with the knowledge of the world favored by power. It is only by putting the problem of knowledge in the perspective of its hegemonic involvement that one can see, as Gramsci argues, that knowledge is power, and that it is knowledge that consolidates power. They are inseparable, and to speak of one is to speak simultaneously of the other, and vice versa (Gramsci 1991: 175, 179, 197). The logic of knowledge is not the logic of what it says, but of what it is in general and how it reveals itself in the practice of human life (Gramsci 1991: 37, 455–466, 467–470).

The logic of knowledge and how it produces an answer to the question of “Who am I?”

I carried out field research from July to the end of September 2022. On 30 June 2022, on the closed Facebook group “Jakô mdze Kaszëbskô?,” I posted an invitation to participate in the research. I wrote that I was inviting people who (1) were born and raised in Kashubian–Polish families in which one parent was/is an ethnic Kashubian and the other an ethnic Pole and who (2) currently identify as Kashubian, Kashubian–Polish, or Polish–Kashubian. Ten people responded and eight people took part in the research. The interviews were biographical, narrative, and free-form and each biographical narrative was prompted by the question: “What is it like to be born and raised in a Kashubian–Polish family, and what caused you to identify as Kashubian (or Kashubian–Polish or Polish–Kashubian)?” Each interview was audio-recorded and transcribed.

For the purposes of this article, I have selected an interview that I feel is representative of the others. The interviewee was a man aged 25, with a university degree in the humanities, whose mother is a Kashubian from Gdańsk (her family comes from Kashubia and Pomerania) and identifies with the city. His father is a Pole whose family comes from the eastern borderlands (Kresy) and who identifies with the eastern variety of Polishness. Any biographical information

that would allow the interviewee to be identified has been removed or altered. The discursive analysis (preceded by a semiological and structural analysis) made it possible to identify and reconstruct the areas of knowledge-power (Kashubian and Polish of the borderland variety) that determined the construction of the interviewee's cultural identity. In the next part of this article, I present (1) the discursive structure of the interviewee's life (here it is important to highlight the conflicts and frictions between Kashubian and borderland Polish, which were significant for the "final version" of the interviewee's cultural identity); (2) the practical models of Kashubian and borderland Polish discourses, which construct the (bi)culturality of the interviewee's family (here I have identified two areas: the (bi)culture of the interviewee's family and the discursive procedures). Due to the limited form of this text, I only present the most important results of my analysis.

The logic of knowledge and how it answers the question "Who am I?" – discursive structure of the interviewee's biography

In the analysis of the empirical material five stages of the discursive development of identity were distinguished in the interviewee's life: (1) the stage of identity that cannot be perceived, (2) the stage of identity strongly constructed in the conflict of "You are Polish—We are Kashubian," (3) the stage of identity breakthrough as a condition for the construction of a worldview, (4) the stage of the identity question ("Who am I?") and the discovery of a Kashubian–Polish identity, and (5) the stage of identity certainty: "We are Kashubian→I am Kashubian."

Table 1. Discursive biographical structure: constructing identity

Biographical stage	Utterances typical of the given stage
<p>The stage of identity that cannot be perceived</p>	<p>“Because I was not yet able to notice this for my identity.”</p> <p>“It was from my mother, this family culture... this Kashubian culture, or the Pomeranian culture (more broadly), because her family actually comes from Pomerania; mostly Kashubia.”</p>
<p>The stage of identity strongly constructed in the conflict of “You are Polish—We are Kashubian”</p>	<p>“Because, on the one hand, as a child I already felt that there were two strong cultures that were somehow competing for my identity. I experienced this all the time, which was very often reflected in how I perceived my dad, for example, because of how he instilled his culture in me; my mom, who... somehow showed me elements of her culture. It was a very specific experience for me, because—well, as I can see—there are two elements that clash here.”</p> <p>“Later, there was this period when I was in closer contact with my dad’s family, who very much emphasized the fact that we were Polish. There were comments ... that there is no such thing as a Kashubian identity, because after all they are Poles, too.”</p> <p>“You are Polish; you are a Polish child, and this appeared very often. That I must keep that Polish culture.”</p>
<p>The stage of identity breakthrough as a condition for the construction of a worldview</p>	<p>“A breakthrough was when I moved to Gdańsk.”</p> <p>“So then, somehow, Pomeranian culture, or specifically Kashubian culture..., it entered me somehow. I started to pay attention to some elements that were quite important. So, I was aware that there was a region here, from which some of my family originated. This is a very important source of worldview for me, etc., etc., etc.”</p> <p>“I was aware of what Kashubia is, what being Kashubian is; for example, that there is such a thing as the Kashubian language, which I unfortunately did not have the opportunity to learn, and I regret it very much—although I can understand Kashubian, I am not able to say anything in it.”</p>

Biographical stage	Utterances typical of the given stage
<p>The stage of the identity question (“Who am I?”) and the discovery of a Kashubian–Polish identity</p>	<p>“It’s hard to say at what point this identity—in my case, this Kashubian–Polish identity, was discovered..., which is also consistent with my census entry, with how I define myself on a daily basis. I am a Kashubian first and a Pole second.”</p> <p>“I had my own way of speaking; it was only after some time that I realized that it could be the fact that I grew up..., I spent such a large part of my conscious youth in Pomerania, in Gdańsk, or in a family that came from Pomerania.”</p> <p>“It was the first moment when I started to ask myself who I was.”</p> <p>“I had a moment when I asked myself if I was actually Polish.”</p> <p>“However, it was the kind of story that, in a way, was alien to me, because I... despite the fact that I had contact with these borderlands through my dad’s family, I never, never in my life identified with this story. It was distant to me.”</p>
<p>The stage of identity certainty: “We are Kashubian → I am Kashubian”</p>	<p>“It turned out that those people in my family that I spoke to, they all said ‘we are from Kashubia, we are Kashubian, we are simply from here.’ The identity just started to enter me. This narrative of our identity... I just started to absorb it.”</p> <p>“That’s how I realized at the time that, see ..., this is our flag. Our Kashubian flag. And I said, ‘our Kashubian flag’. That was the first time that I said this so directly, in a fully conscious way... In a different way! It was the first time I named my identity 100% consciously. I named my attachment, not even just to a place, but to a particular culture. As I said before, I rather avoided saying that I was Polish or Kashubian; I just said where I was from. This way, I talked about attachment to a region, a regional identity, a local identity. And here, I suddenly said that I am Kashubian. Here I suddenly said that this is a culture that is close to me. And I’ve consistently stuck to that ever since. It was such a breakthrough.”</p>

Source: Own work.

The stage of identity that cannot be perceived covered the first 10 years of the interviewee’s life, about which he says: “at first I grew up in Gdańsk.” The culture of the school he attended was close to Kashubian culture and it was experienced as a “feeling.” It was a culture that the interviewee obtained “from my mother” and, although it is fading in a certain way, its elements appear naturally through the place and the people who are connected to the place, because they are born here, they live here, work here, die here, and rest in their graves here. These are people who speak the Kashubian

language, who have their family history that is strongly connected to the place, to Gdańsk, Kashubia, and—more broadly—to Pomerania, and whose ancestors are buried here. Childhood is an active bonding with a place and people, but in a peculiar, passive way, because it was the culture of the place (Gdańsk, Kashubia, or Pomerania) that intensely “entered” the interviewee. Characteristically for an “early upbringing” in the culture of a place, the interviewee realized years later that “I have not yet been able to perceive this [importance of the place and its people] for my identity.”

The stage of identity strongly constructed in the conflict of “You are Polish—We are Kashubian” occurred in the interviewee’s case between the ages of 10 and 16 years, after he moved to the city, to the so-called Western Land. This was when the identity was being constructed in the conflict of two cultures: the Kashubian one and the eastern borderland Polish one.

The interviewee talks about the influence of the two narratives on his identity. He explains that a narrative is an “information bubble” that draws on the past and is enriched by the present in constructing itself; hence the importance of family histories (literally: narratives) for identity. However, they are insufficient, as there comes a time when a person needs to get to know the world “already from a slightly different perspective: less as a child.” This is when they need to start learning, for example, the history and other information about the region. This is necessary because the knowledge acquired from relatives must first be enriched with knowledge from school, then with scientific knowledge; such kinds of knowledge are provided by other people/teachers, but—as his story later shows—it is also about knowledge that is provided in the process of independent, intensive, in-depth research, or through studying the humanities. This confrontation of “home” knowledge with “public” knowledge is a way of developing consciousness. Also, it is a method for completing family narratives (both the Kashubian and the eastern borderland Polish one) and for demythologizing those narratives and recognizing what is true about the present and the past versus what is just mythology.

Eastern borderland Polish culture and the development of consciousness within this culture are important dimensions of this biographical stage. The interviewee begins to learn a great deal about borderland Polish culture, which is facilitated by his change

of residence. Here, he is “bombarded” (as he puts it) by his father and his family with a narrative of the traumatic history of their displacement from the eastern borderlands. Although it is the father’s narrative, the interviewee recognizes that it is “somewhat mythologized.” Perhaps this is a consequence of the fact that it is a “secondhand” story, although the descendants of those expelled from the borderlands are still experiencing the effects of the trauma of being removed from their ancestral land. At the same time—as the interviewee points out—in Poland the graves of their ancestors have a short history and borderland graves are difficult to access today. In order to lend stronger credibility to this cultural narrative, the father, together with the interviewee’s sister, probably conducted genealogical research, but only on the borderland Polish family. It is from this cultural space that the interviewee hears that he is Polish, that he must maintain Polish culture, and that Kashubian culture does not exist because Kashubians are Polish.

Kashubian culture and the development of consciousness in this culture, which originates “in growing up in Gdańsk,” does not disappear at this biographical stage, but gains additional strength from the revealed/experienced power of knowledge of borderland Polish culture which exists in the interviewee’s family and social environment. The interviewee’s identity, thanks to the tensions/fears/conflicts, becomes polarized in the direction of “We are Kashubian” and, in a way, takes the form of an antithesis to “You are Polish.” The work on Kashubian identity takes on a more mature character. It is also strengthened by learning from the perspective of the Polish–Kashubian discourse and by the (paradoxically) positive impact of the thesis that “Kashubians are Poles.” In order to prove its falsity, the interviewee must find evidence that supports the thesis that Kashubians are Kashubians.

The stage of identity breakthrough as a condition for the construction of a worldview is a biographical stage covering the period of secondary school education in Gdańsk (from 16 to 18 years of age), to which the interviewee returns with his family. This stage is a consequence of everything that took place in the previous phase of life. The accumulated biographical potential, including the experience of living in two cultures, the learned ways of dealing with cultural narratives, and the learned skills of using knowledge

(both domestic and public) to “explore” cultures further construct a sensitivity to cultural difference in the interviewee. This sensitivity to cultural differences allows the interviewee to appreciate the cultural diversity of Gdańsk and makes it possible for him to immerse himself in and experience this diversity.

This seems to be an important stage of life, as it is when the process of constructing an attitude of openness to social and cultural differences originates. The interviewee is aware—at the time of the interview—that the lack of such an experience closes off a person’s identity from social and cultural diversity. During the interview, he says that “from a very young age, I saw that there are very big differences; that someone can be associated with such a culture or with another culture, be somewhere between two cultures. As a kid, I wasn’t aware of what I am aware of today. But I, sort of say, I keep my mind open. I can see that because of my experience, I sort of understand that people can be different in many ways. That they can live around each other, with each other; because I have also experienced that. It may sound like a generalization, but it doesn’t have to be that way at all.” And, at the same time, there are those who have different experiences than the interviewee, and these are “people who are kind of closed, because they haven’t experienced a different culture.”

At this biographical stage, the awareness of what Kashubia is and what it means to be Kashubian is reinforced. It is also when the awareness of the importance of language for identity emerges and when the not yet realized/verbalized experience of the loss of the Kashubian language (as a speaking skill) emerges as a loss of cultural value. Only in time will the interviewee likely realize the significance of this cultural loss for the experience of being Kashubian.

The stage of the identity question (“Who am I?”) and the discovery of a Kashubian–Polish identity is the Warsaw stage of his life, which falls around the age of 18–20 years, beginning when he “leaves the nest” in Gdańsk and continuing through the first part of his stay in Warsaw, which is closely linked to his studies.

This is a time of asking a lot of questions, the nature of which boils down to the question of “Who am I?” This seems to be related to several issues: (1) geographical distance and the possibility of viewing his cultural affairs from the perspective of the capital city,

(2) new friends recognizing him as someone who has a “slightly different accent,” (3) taking up humanistic studies and writing a BA thesis on eastern borderland Polishness, and (4) establishing and maintaining contact with people who came to Warsaw from other parts of Poland, as well as from Gdańsk, Kashubia, and Pomerania.

The potential of this phase brings the interviewee to the conclusion, when making a conscious statement about his biography, that the borderland Polish culture, with which his father’s family is strongly connected, is distant from him. Here, the interviewee identifies himself as a Kashubian first and a Pole second. In Warsaw, he also becomes acquainted with another variety of Polish culture/narrative, which he describes as “Warsaw-centrism.”

The stage of identity certainty (“We are Kashubian → I am Kashubian”) is a distinctly Warsaw stage of the interviewee’s biography that begins around the age of 20 and continues up to the time of the interview. It is the phase in which the identity process is finalized with the recognition of a “Kashubian identity” in himself. In addition, the linguistic expression “we are Kashubian” was given many new meanings that complemented the knowledge previously acquired through various means, which accelerated the identity work. The surplus of meanings for “we are Kashubian” that was generated this way had to result in a deconstruction of the identity of the place and a renewed reconstruction of identity, but as a cultural identity (based on identification with the culture).

This is the stage of identity coming-out, i.e., publicly admitting to the Kashubian identity. It is a phase in which the rivalry between the two cultures for the identity of the interviewee—the rivalry that began in childhood—ended (perhaps temporarily or perhaps forever) with the “victory” of the Kashubian culture.

The logic of knowledge and how it produces an answer to the question of “Who am I?” — structure of the interviewee’s (bi)cultural family

The discursive analysis made it possible to formulate methodological aspects of both practical and discursive models which consist of (1) the area of (bi)culture which is the product of (bi)community

and (2) the area of discursive procedures, constructing the practical pedagogy of including the Kashubian and Polish (the Borderland variant) into discourses.

Table 2. Practical models of the Kashubian and Polish discourses constructing the bi(culturality) of the interviewee’s family

Kashubian discourse	Element constructing the discourse	Eastern borderland Polish discourse
Area of (bi)culture which is the product of (bi)community		
Kashubianness: <ul style="list-style-type: none"> • close, connected with Gdańsk, Kashubia, or Pomerania • family culture, culture “from the mother” or connected with the mother’s family • weaker culture, a culture in decline • culture that enters a person 	Experiencing a connection with the community	Borderland Polishness: <ul style="list-style-type: none"> • distant, related to the eastern borderlands • foreign, the culture of the father or the father’s family • stronger culture • a culture that enters a person’s head
Methods by which culture enters a person Learning Kashubianness: <ul style="list-style-type: none"> • affective—through relationships with close people • intellectual—through → knowledge obtained from relatives and one’s social environment → knowledge obtained at school → scientific knowledge	Cognition	Methods by which culture enters a person’s head Learning Polishness: <ul style="list-style-type: none"> • intellectual—through: → knowledge obtained from relatives and one’s social environment → knowledge obtained at school → scientific knowledge
Creating the community identification of “We are Kashubian → I am Kashubian”	Goal	Creating the community identification of “You are Polish”
Kashubianness is constructed by <ul style="list-style-type: none"> • people: mother, grandmother, relatives, and ancestors whose graves are in Gdańsk/Kashubia/Pomerania → they are witnesses to Kashubian culture 	Values (elements) of culture	Eastern borderland Polishness is constructed by <ul style="list-style-type: none"> • people: those who were displaced from the eastern borderlands (grandparents who had died) and their descendants who live(d) in the so-called Western Land and whose graves are here → they are mainly indirect witnesses to the borderland Polish culture

Kashubian discourse	Element constructing the discourse	Eastern borderland Polish discourse
<ul style="list-style-type: none"> • Kashubian language: passive understanding/non-speaking as the experience of a loss • linguistic differences: an accent or way of speaking, lexis, “Jo” • family history: passed on by direct or indirect witnesses/ participants in events • history of the place: Gdańsk/ Kashubia/Pomerania • regionalism/knowledge of the region in which the family lives • memory as the awareness of a place which has a complex history that in turn determines family and individual biographies • Kashubian traditions • folk culture, including elements of that culture that are important to the interviewee • religiousness and respect for it → typically Kashubian way of celebrating religion • narrative of modernity: Kashubians are not Poles • historical narrative: Kashubians are not Germans • space: as a place of life for contemporaries and a burial place for all ancestors • ancestors’ graves: can be visited at any time 		<ul style="list-style-type: none"> • people: more distant (un)known family who now live in another country → no access to their knowledge and experience • people: ancestors whose graves are in the former eastern borderlands, territories which today belong to other countries → they are witnesses to Polish culture (the borderland variant), but it is impossible to access their testimony and graves • the Polish language • family history: passed on by the descendants of those expelled from the eastern borderlands, who were not direct witnesses and know the family history from someone else → the lack of access to a reliable source results in the mythologization of some elements of this account • the history of the borderlands reduced to the family memory → such memory is supported by school knowledge, academic knowledge, and independent research • the history of the eastern borderlands prevailing in Poland: in the Polish historical narrative, the history of the borderlands as such does not actually exist → it is an exclusively Warsaw-centric narrative that the borderlands are what Poland lost • regionalism: knowledge of the region in which descendants of people from the Borderlands now live [the lack of knowledge of the Borderlands as a region of Poland at that time] • Polish tradition: elements of borderland Polish culture and today’s Polish culture are mixed here • celebration of public holidays because of the father • Polish culture, so-called high culture, of which there was little in the interviewee’s family • attitudes to ethnic and cultural difference: the contemporary narrative of “Kashubians are Poles” and the historical narrative of “Kashubians are Germans” • approach to the land: Poland is where the descendants of people displaced from the borderlands live and their place of burial; people from the borderlands also live(d) and were buried here, while the former eastern borderland is where the ancestors who lived there and created a community there are buried → today this place is not accessible because of the change of borders • graves of ancestors: today they are in other countries, so visiting them requires special procedures

Kashubian discourse	Element constructing the discourse	Eastern borderland Polish discourse
<p>Kashubianness as a culture that binds the community, what is produced by:</p> <ul style="list-style-type: none"> the relationships with the land: with Gdańsk, Kashubia, or Pomerania → the place (and the people who live there) where people produce Kashubianness blood connections: blood is less important, although family is the basic place where Kashubianness is produced 	<p>What binds the community</p>	<p>Borderland Polishness as a culture that binds the community, what is produced by</p> <ul style="list-style-type: none"> the relationships with the lost land: the eastern borderlands remain in people's memory and are affective and cognitively experienced in collective tragedy; today's Poland is the place of living and celebrating the memory of what was lost blood connections: blood is an important element that binds the specific diaspora of those who were produced by the memory of the lost borderlands
<p>The discursive procedures for constructing a practical pedagogy of inclusion in Kashubian and borderland Polish discourses</p>		
<p>Based on the following methods:</p> <ul style="list-style-type: none"> affective: producing connections with the community (connecting with the place through those who have lived here) intellectual: non-persuasive methods 	<p>Procedures of knowledge transfer</p>	<p>Based on the following methods:</p> <ul style="list-style-type: none"> intellectual: persuasive methods
<p>Based on</p> <ul style="list-style-type: none"> witnesses, testimonies, and graves knowledge obtained at school scientific knowledge obtained at university scientific knowledge obtained through one's own studies <p>The goal is to verify truth and make a stronger connection with culture.</p>	<p>Procedures of truth</p>	<p>Based on</p> <ul style="list-style-type: none"> witnesses, testimonies, and graves knowledge obtained at school scientific knowledge obtained at university scientific knowledge obtained through one's own studies <p>The goal is to verify the truth and separate truth and facts from mythologized elements.</p>
<p>Based on</p> <ul style="list-style-type: none"> the knowledge of culture and community provided by members of the community created and sustained ties to a place (land) people or ancestors' graves elements of culture, i.e., everyday life/tradition/ memory/religion, etc. passive knowledge of the Kashubian language 	<p>Procedures of inclusion into the community</p>	<p>Based on</p> <ul style="list-style-type: none"> the knowledge of culture and community provided by the descendants of those who had to leave the eastern borderlands created and sustained memory of losing the borderlands (land) the descendants of those who had to leave the eastern borderlands the graves of those who were displaced from the borderlands lost access to graves in former Polish territories that are now in other countries elements of borderland Polish culture, i.e., everyday life/tradition/trauma of being expelled from the borderlands, etc. elements of Polish culture, cultivation of Polish traditions, and celebration of certain national holidays the Polish language

Kashubian discourse	Element constructing the discourse	Eastern borderland Polish discourse
Elements of culture are subject to verification because of the associated truth about culture and the community.		lements of culture are subject to verification because of the associated truth about culture and the community; the missing elements of culture are mythologized for the needs of the cultural truth.
The truth about Kashubianness based on arguments: <ul style="list-style-type: none"> • we are Kashubian • this is our culture • not all of us have to speak Kashubian in order to be a Kashubian 	Procedures of binding the community	The truth about Polishness in general, based on arguments: <ul style="list-style-type: none"> • you are Polish • this is Polish culture • you have to maintain this culture • Kashubians are Polish; there is no such thing as Kashubian identity

Source: Own work.

Table 2 shows two areas of knowledge that participate in the process of producing and reinforcing Kashubian and borderland Polish discourse. In Table 1, the process of constructing/clashing/conflicting of the two kinds of knowledge—Kashubian and borderland Polish—was reconstructed in diachronic terms, while Table 2 shows the cultural processes that produce Kashubian and borderland Polish discourse in synchronic terms. Due to the limited form of the text, I will move on directly to the area of discursive procedures that construct practical pedagogy of inclusion into Kashubian and borderland Polish discourses. Here one can recognize the (1) knowledge procedures of inclusion in discourses and (2) truth procedures. They are pedagogical in nature and their description, as practical pedagogies, deepens the knowledge of the production of discursive identities.

The interviewee emphasizes pedagogical methods which, as Table 1 shows, appeared in childhood and were developed in subsequent biographical stages. These are primarily non-persuasive and persuasive methods, the former of which are specific to the Kashubian discourse and the latter to the Polish discourse. Kashubian Polishness is constructed by means of persuasive methods and the following can be recognized here: (1) persuasive speaking, which the interviewee refers to as being “instilled with culture” and being “bombarded” with family stories (“this culture entered my head very strongly because I was... it wasn’t that I was being told—I was being bombarded with this history very strongly”), (2) working on arguments provided in family narratives, some of which have been “mythologized a little,”

and (3) family genealogical research. Kashubianness is produced through non-persuasive methods (“My mother never, sort of, directly communicated to me that, ‘listen, you’re Kashubian, or, your family is from Pomerania”), which are here the primary methods of constructing knowledge about Kashubian culture. The most important of these are (1) showing (my mother “showed me elements of her culture”), (2) talking (“I started talking in my family” or “the people from my family whom I talked to”), (3) seeing “from the perspective of others” (“experiences of the war from their perspective”), and (4) seeing “on one’s own” (“If there is a family grave somewhere, I want to go and see it” or “all the time I could see some sign that is connected to the Kashubians”).

The truth procedures that verify family narratives are ways of making them objective in time and space. The idea is that only ancestors and people living today—their lives, deeds, and graves—can confirm the truth about a culture and a community. The interviewee is a researcher of present and past realities, and this methodological competence begins to emerge by the second stage of his life and systematically develops after that point. Here, a particular sensitivity to cultural difference is awakened, fueled by an almost atavistic need to search for cultural witnesses, testimonies, and evidence in these family narratives. The entirety of the interviewee’s narrative is an argument in favor of the thesis that every family history, every family identity narrative, needs authentication—truth constructed through facts/people/graves—and this is what the interviewee is looking for in the cultural discourses (Kashubian and borderland Polish) that construct his biography and into which he is incorporated by those closest to him (his mother and father) in two different ways.

“This is a culture that is close to me. And I consistently stick to it.” Final remarks

Antonio Gramsci’s texts convince us that human beings are not completely defenseless against the power of knowledge, including the cultural knowledge of their own communities. The investigation/recognition/unmasking of knowledge requires other knowledge, as Gramsci (1991: 448–449, 213–215) or Karl Mannheim (2008: 31 et seq.) argue. Only a researcher, i.e., someone who has

gained methodological consciousness and can deconstruct the hegemonic relationship in a systematic, purposeful way, can use other knowledge to free themselves from the hegemony (Gramsci 1991: 32–33, 145, 230–231, 235). In such a work, however, no one can replace the human being, because it requires “the effort of one’s own mind” (Gramsci 1991: 212) and, as one can judge from the interviewee’s statements, the realization that two cultures are competing for the identity of the human being.

The reconstruction of identity biography in Table 1 depicts the (un)conscious identity work undertaken by the interviewee, which was carried out in three diachronic dimensions: (1) from being unable to perceive one’s own identity to consciously choosing it, (2) from an attachment to place to an attachment to culture, and (3) from the “individual I” to the “community I,” the way which leads through the “community We” (“We—Kashubians”) since only the “We” allows a person to recognize themselves anew as “I” in the area of cultural identity. In turn, the reconstruction of the methodological aspects of the practical models of the Kashubian and borderland Polish discourse (Table 2) allows us to understand the importance of cultural knowledge/knowledge of culture in the process of identity choices and makes it clear that the construction of an affective relationship with one’s community—through the construction of an affective relationship with one’s family—is fundamental to unconscious identity choice. However, this type of cultural identity is insufficient for some people, as evidenced by the interviewee’s story.

The need to realize who a person is does not appear in every biography. It takes special social, cultural, and psychological conditions (and having a bicultural family fulfills such criteria, as the interviewee’s life proves) for such a “necessity” to emerge in a person’s consciousness, and for that person, willingly or unwillingly, to begin the process of self-examination/looking at themselves/asking themselves “Who am I?”

The development of identity and the readiness to enter into the conflict of cultural discourses is the effect of developing an awareness and undertaking identity work with the support of both cultures. It is also the effect of realizing and understanding what unites and divides the two practically experienced cultures (here the particular deconstruction of Kashubian culture and its reduction to a variety

of Polish culture in the borderland Polish discourse is noteworthy, which is also a practice of exclusion typical of Kashubian Polonocentrism). It is also awareness of the consequences—positive and negative—for a person whose identity is entangled in conflicts of cultural discourses.

The interviewee's biography proves that a prerequisite for the construction of identity in a bicultural area is the practical cognition of both cultures: affective and rational cognition. However, true cultural cognition is only possible through full participation in the life of the cultural community, which makes it possible to fully experience culture, even if this is done unconsciously. At the same time, understanding culture requires knowledge and research procedures, if only to see what is true and to understand for what purpose certain elements of cultural discourse are mythologized.

Bibliography

- Foucault M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, trans. H. Kęszyccka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Foucault M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, trans. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault M. (1995). *Historia seksualności*, trans. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Foucault M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, vol. 1, trans. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Gramsci A. (1961). "Nowoczesny książę," in A. Gramsci, *Pisma wybrane*, vol. 1, trans. B. Sieroszevska, Warszawa: Książka i Wiedza, pp. 488–626.
- Gramsci A. (1991). *Zeszyty filozoficzne*, trans. B. Sieroszevska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kożyczkowska A. (2019). *Kaszubszczyzna. Pedagogicznie o języku i tożsamości*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kożyczkowska A., Młynarczuk-Sokołowska A. (2018). *Kulturowe konteksty dzieciństwa. Szkice antropologiczno-pedagogiczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Laclau E. (2004). *Emancypacje*, trans. L. Koczanowicz et al., Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, trans. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.



- Mannheim K. (2008). *Ideologia i utopia*, trans. J. Niziński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Mouffe Ch. (2005). *Paradoks demokracji*, trans. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

ADDRESS FOR CORRESPONDENCE:

Adela Kożyczkowska
University of Gdańsk
Faculty of Social Sciences
e-mail: adela.kozyczkowska@ug.edu.pl

A d e l a K o ż y c z k o w s k a
ORCID: 0000-0002-7952-1321
Uniwersytet Gdański

„Czułem, że dwie kultury rywalizują o moją tożsamość”. Rodziny dwukulturowe jako przestrzeń dyskursywnego wytwarzania tożsamości

“I Felt That Two Cultures Were Competing For
My Identity”: Bicultural Families as a Space for
Discursive Identity Creation

ABSTRACT

The goal of the article is to identify the conditions of identity construction (a child/an adult) in Kashubian-Polish bicultural families. The argument is based on Michel Foucault's theory of discourse which has been reinforced by the thinking of Antonio Gramsci, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. The empirical material was obtained by means of biographical research carried out in the period between June and August 2022. In total, eight interviews were conducted with adults who were born and raised in Kashubian-Polish families. For the purpose of the article, one interview was chosen, which the author believes is representative of the others. Discourse analysis made it possible to reconstruct the Polish (represented in the family by the

KEYWORDS

identity, discourse,
biculturalism, bicultural
families, Kashubian
culture, Polish culture

SŁOWA KLUCZOWE

tożsamość, dyskurs,
dwukulturowość,
rodziny dwukulturowe,
kaszubskość, polskość.

SPI Vol. 26, 2023/1
e-ISSN 2450-5366

DOI: 10.12775/SPI.2023.1.002
Nadesłano: 30.11.2022
Zaakceptowano: 23.01.2023

father) and the Kashubian (represented by the mother) discourses which “competed”/“compete” for the interlocutor’s identity.

The presented material reveals several important conclusions, the most relevant of which are (1) the Communist narrative about Kashubians-Poles and the Kashubian region as a folk/peripheral variety of Polish culture is still alive in the social awareness; (2) viewing the Kashubian language as a folk/peripheral variety of Polish language is not conducive to creating an intercultural space in the area of Polish-Kashubian relations; (3) viewing the Kashubian language as a folk/peripheral variety of Polish language may lead to situations in which some people who come from Kashubian-Polish families need to making radical choices: to be Kashubian or to be Polish?

ABSTRAKT

Celem artykułu jest rozpoznanie warunków konstruowania tożsamości człowieka (dziecka/dorosłego) w rodzinach dwukulturowych kaszubsko-polskich. Wywód oparty jest na teorii dyskursu Michela Foucault, która została wzmocniona myśleniem Antonia Gramsciego, Ernesta Laclau i Chantal Mouffe. Materiał empiryczny został pozyskany w wyniku badań biograficznych zrealizowanych w okresie od czerwca do sierpnia 2022 r. Łącznie przeprowadzono 8 wywiadów z osobami dorosłymi, które urodziły się i wychowały w rodzinach kaszubsko-polskich. Na potrzeby artykułu wybrano jeden wywiad, który w ocenie autorki jest reprezentatywny dla pozostałych. Analiza dyskursywna pozwoliła zrekonstruować dyskursy polski (reprezentowany w rodzinie przez ojca) i kaszubski (reprezentowany w rodzinie przez matkę), które „rywalizowały”/„rywalizują” o tożsamość rozmówcy. Prezentowany materiał ujawnia kilka istotnych wniosków, wśród których do najważniejszych należą: (1) w świadomości społecznej nadal żywa jest peerelowska narracja o Kaszubach-Polakach i kaszubszczyźnie jako ludowej/peryferyjnej odmianie kultury polskiej; (2) traktowanie kaszubszczyzny jako ludowej/peryferyjnej odmiany polszczyzny nie sprzyja wytwarzaniu przestrzeni międzykulturowej w obszarze relacji polsko-kaszubskich; (3) traktowanie kaszubszczyzny jako ludowej/peryferyjnej odmiany polszczyzny stwarzać może sytuacje, w których niektórzy, pochodzący z rodzin kaszubsko-polskich, stają wobec konieczności radykalnych wyborów: być Kaszubą czy być Polakiem?

Wprowadzenie

Jeśli przyjąć, że świat ma naturę wielokulturową, to rodziny dwukulturowe są naturalnym przejawem owego kulturowego zróżnicowania. Siłą rzeczy – już na poziomie wiedzy zdroworozsądkowej – dwukulturowość rodzin prowadzić musi do wielu pytań o dzieci. Jak je wychowywać, czy w kulturze matki czy też w kulturze ojca? A może warto wymyśleć „coś pomiędzy”? Albo zastosować metodę: „trochę tego i trochę tego”? Te i inne pytania wymagają odpowiedzi nie tylko od rodziców, warto się zastanowić nad nimi także w pedagogice i w innych naukach społecznych.

Wybraną przeze mnie egzemplifikacją na potrzeby tego artykułu są rodziny kaszubsko-polskie. Wybór jest konsekwencją moich osobistych zainteresowań badawczych, gdyż ciekawi mnie problem identyfikacji etnicznej w sytuacji, gdy etniczność nie ma swojej reprezentacji państwowej. Celem, jaki przed sobą stawiam w niniejszym tekście, jest rozpoznanie warunków konstruowania tożsamości człowieka (dziecka/dorosłego) w rodzinach dwukulturowych na przykładzie rodzin kaszubsko-polskich. Tekst składa się z pięciu części: w pierwszej krótko omówię kaszubocentryzm i polonocentryzm jako kulturowe obszary kaszubszczyzny, które są efektem tego, jak postrzegany jest status kaszubszczyzny w relacjach z polszczyzną (formalnie dwukulturowość rodzin kaszubsko-polskich istnieje tylko wtedy, gdy przyjmuje się, że kaszubszczyzna jest kulturą odrębną w stosunku do kultury polskiej); w drugiej części przedstawię wybrane aspekty metodologiczne związane z prowadzonymi przeze mnie dyskursywnymi badaniami nad konkurującymi kulturami w przestrzeni społecznej; część trzecia i czwarta to prezentacja wyników analizy dyskursywnej, najpierw przedstawię opis dyskursywnej struktury biografii, później – opis dyskursywnej struktury (dwu)kulturowości. Ostatnia – piąta – część jest próbą podsumowania.

Kaszubszczyzna i jej przestrzenie – kaszubocentryczna i polonocentryczna: wybrane uwagi

W obrębie kultury kaszubskiej wytworzyły się i ugruntowały dwie narracje kulturowe, które odpowiadają za wytwarzanie dwóch wariantów tożsamości kaszubskiej. Oba warianty korzeniami sięgają

XIX wieku i bazują na dwóch konkurencyjnych wobec siebie tezach: pierwsza koncentruje się na ujmowaniu kaszubszczyzny jako autonomicznej (względem polskiej) kultury, druga utrzymuje, że kultura kaszubska jest częścią/odmianą kultury polskiej. W pierwszym przypadku oznacza to, że język kaszubski jest odrębnym językiem słowiańskim, a Kaszubi posiadają odrębną kulturę i tym samym odrębną tożsamość społeczną i kulturową. Lecz jako obywatele czują się oni Polakami, i choć podkreślają swoją odrębność etniczną, to pamiętają i pielęgnują swoje historyczne i polityczne związki z Polską. Z kolei w drugiej narracji, polonocentrycznej, uznaje się, że choć kaszubski pojmowany jest dziś jako język autonomiczny, to ciągle podkreśla się jego polski rodowód, co oznacza, że kaszubski jest byłym dialektem języka polskiego bądź byłym dialektem polskim, który osiągnął określone kryteria lingwistyczne. To zaś wyznacza kulturze kaszubskiej status kultury peryferyjnej/regionalnej/ludowej, czyli czyni ją odmianą kultury polskiej, a tożsamość kaszubską – odmianą tożsamości polskiej. Istotną cechą tej narracji tożsamościowej jest to, że Kaszubi czują się Kaszubami i jednocześnie Polakami. Relacja pomiędzy identyfikacjami – kaszubską i polską – jest w tym dyskursie skomplikowana, gdyż zacierają się tu granice trzech obszarów: etnicznego, narodowego i obywatelskiego. W praktyce życia codziennego człowiek-Kaszuba nie odczuwa (nie rozpoznaje, nie uświadamia) sobie różnic pomiędzy obszarami: etnicznym-kaszubskim, narodowym-polskim i obywatelskim-polskim. Więcej: w tym dyskursie nie powinien odczuwać/rozpoznawać/uświadamiać sobie tych różnic. Kaszubskość jest tu swoistym, negatywnym piętnem odcisniętym w polskości, co było szczególnie dotkliwie odczuwane przez Kaszubów w czasach PRL (więcej: Koźczkowska 2019).

Rozpoznanie obu narracji i ich rekonstrukcja w postaci dyskursów kulturowych, a tym samym tożsamościowych, pozwala dostrzec, że kaszubocentryzm i polonocentryzm to nie tylko językowe wymiary kaszubszczyzny, to także przestrzeń właściwych im praktyk społecznych. I język, i praktyki społeczne to – jak piszą Ernesto Laclau i Chantal Mouffe – obserwowalne w świecie społecznym konsekwencje społecznego wytwarzania znaczeń (Laclau, Mouffe 2007: 113), te zaś tworzą struktury dyskursywne, które „w pewnych kontekstach zewnętrznych «oznaczają» całość” (Laclau, Mouffe 2007: 112). Dyskurs kaszubocentryczny dąży m.in. do tego, aby elementy konstruujące

strukturę tego, co kaszubskie, były mniej stabilne poprzez przypisywanie im większej liczby znaczeń, co wytwarzać ma w konsekwencji świadomość – przykładowo – tego, że kultura kaszubska to nie tylko ludowa jej odmiana (por. Laclau, Mouffe 2007: 18). Dyskurs polonocentryczny dąży do wykluczania kaszubszczyzny z przestrzeni publicznej (i w konsekwencji także z przestrzeni prywatnej), co daje się rozpoznać jako opisane przez Laclau strategię wykluczania: pierwsza polega na odcięciu i odseparowaniu tego, co zakłóca logikę dyskursu, druga – na wchłonięciu i przetworzeniu tych elementów, które utrudniają funkcjonowanie dyskursu, ale nie mogą być one całkowicie wyeliminowane, gdyż stanowią jego istotny fundament (Laclau 2004: 80–87). Przykładem jest choćby uludowienie kultury kaszubskiej w dyskursie polonocentrycznym. Żaden z dyskursów kaszubskich nie może wyeliminować języka i kultury, gdyż bez języka i kultury kaszubskość nie istnieje ani w wymiarze polonocentrycznym, ani w wymiarze kaszubocentrycznym. Stąd polonocentryzm kaszubski może istnieć wyłącznie jako struktura dyskursywna, w której kultura kaszubska zredukowana została do ludowości.

Dyskursywne badania nad konkurującymi kulturami: wybrane kwestie metodologiczne

Prowadzone przeze mnie wieloletnie badania nad kaszubszczyzną, głównie w Foucaultowskiej tradycji badań dyskursywnych (wzmocnionych koncepcjami dyskursu proponowanymi przez Antonia Gramsciego, Ernesta Laclau i Chantal Mouffe), pozwoliły mi nie tylko zrekonstruować w kaszubszczyźnie dyskursy polonocentryczny i kaszubocentryczny. Badania te ukazały przestrzeń społeczną jako obszar walk hegemonicznych, w której rozmaite kultury (dyskursy) konkurują o tożsamość człowieka.

Badania nad tymi konkurującymi ze sobą dyskursami kulturowymi pozwalają rozpoznać ukryte w nich potencjały tożsamościotwórcze, których fundamentem są właściwe im relacje wiedzy–władzy. W każdym z dyskursów wiedza jest wytwarzana, podtrzymywana i wprawiana w ruch przez właściwe elity intelektualne i zaangażowanych politycznych aktywistów. Wiedza w ujęciu dyskursywnym to – przypomnę za Michelelem Foucaultem – system powiązanych treści i jednocześnie zjawisko społeczne. Wiedza jako to, co społeczne, implikuje

skutki pozytywne i negatywne. Pierwsze prowadzą do wytwarzania i reprodukcji stosunkowo trwałej struktury społecznej, drugie – odpowiadają za tłumienie, separowanie, przetwarzanie i wykluczanie określonych elementów z wnętrza struktury społecznej (właściwie dyskursywnej), co prowadzi do szczególnej kontroli produkowanej kultury (Foucault 1993: 30–31). Jak pisałam wcześniej za Laclau i Mouffe, chodziłoby też o stabilizację określonych elementów poprzez przypisywanie im „pojedynczych znaczeń”, przez co struktura/całość ogranicza liczbę istotnych różnic (Laclau, Mouffe 2007: 18).

Wiedza naukowa wytwarzana w naukach społecznych i humanistycznych istnieje jako „zjawisko społeczne”. Takie ujęcie wiedzy naukowej jest istotne dla moich refleksji nad kaszubszczyzną (tu: także nad polszczyzną) wytwarzaną w Akademii, gdyż pozwala rozumieć wiedzę/klasyfikacje/teorie jako to, co wartościuje światy społeczny i antropologiczny, decydując o ich uporządkowaniu. Foucault zwraca uwagę na funkcjonalność wiedzy naukowej, co wprost wynika z faktu, że w swoich warstwach głębokich wiedza ta „skrywa” człowieka jako tożsamość i to nad tożsamością przejmuje ona kontrolę (tu: nad tożsamością konstruowaną w rodzinach dwukulturowych). Stąd wszelkie klasyfikacje, które wytwarzane są w obrębie nauk społecznych i humanistycznych, choć mają charakter językowy – jak zauważa Foucault – to (re)konstruują stosunki społeczne (Foucault 2005: 170 i nn.) i warunkują kształt instytucji oraz praktyk społecznych. Dlatego też wszelkie klasyfikacje/teorie, choć mają charakter językowy i istnieją w nauce, to jednocześnie istnieją jako zjawiska społeczne (Foucault 1993: 30–31), jako że wnikają one w społeczne myślenie. Mowa zatem o porządku hegemonicznym, który w świadomości społecznej funkcjonuje jako „naturalny” wobec rozumienia i jednocześnie jako „arbitralny” wobec rzeczywistości. Foucault demaskuje jednak jego prawdziwą istotę: otóż metodologiczna natura każdej wiedzy (w tym wiedzy naukowej) sprowadza się do tego, że jest ona wyłącznie (!) niezbędna wobec konstruowanego rozumienia i jest ona tylko (!) interpretacją czy też hipotezą rzeczywistości/świata (Foucault 2005: 85–86). Z drugiej jednak strony owa „naturalizacja” jest aktem umocowania hegemonii wiedzy (czyli ustanowienia dyskursu) w świadomości społecznej, gdyż wiedza (czyli to, o czym dyskurs mówi) przekształca się w prawdę o świecie (czyli w to, jak się rzeczy mają) (Mouffe 2005: 25). Jest to także moment/akt, w którym rozpoczyna

się wytwarzanie tożsamości jednostkowych i wspólnotowych, i jest to akt, w którym następuje ich „naturalizacja” (Gramsci 1961: 517). Foucault w *Nadzorować i karać* wyjaśnia, że moment/akt naturalizacji ma fundamentalne znaczenie dla formowania się porządku dyskursu i jego uprawomocnienia, chodzi bowiem o to, że to, co wypowiedziane w dyskursie, odpowiada temu, co jest przez jednostki (podmioty) widziane. Na poziomie praktyki oznacza to, że dyskurs naturalizuje każde społeczne doświadczenie człowieka tylko dlatego, że czyni widocznym to, o czym mówi. Odsłania więc dyskurs wyjściowe i cudownie zachwycające pole prawdy (Foucault 1993: 247–248), a jego magia polega na tym, że złudnie przekonuje ono człowieka i ludzi, że prawdziwe jest to, co wiedza mówi o świecie. W ten sposób wytworzona wiedza przesądza o tym, jak człowiek ma być w świecie, jak w nim funkcjonować, jak o nim myśleć i jak myśleć o sobie w świecie, który ma się wydawać prawdziwy. W konsekwencji wiedza taka przejmuje całkowicie kontrolę nad tożsamością człowieka (którego zmienia w podmiot) i czyni tę tożsamość przedmiotem określonej polityki (Foucault 1993: 32–33). Władzy tej – pisze Foucault – „nie narzuca się zwyczajnie i po prostu, jak nakazu czy zakazu, tym, którzy jej «nie mają» – ona w nich jest i ich blokuje (wyróżnienie kursywne – M.F.), istnieje w nich i poprzez nich, ma w nich oparcie, tak samo jak oni w swej walce z nią opierają się na ujęciach, jakie im narzuciła” (Foucault 1993: 33). Dalej autor dodaje: „Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę [...]; że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez korelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy” (Foucault 1993: 34). Foucault odkrywając i demaskując powiązania pomiędzy władzą i wiedzą ujawnia także, że to nie człowiek tworzy wiedzę, która jest władzy użyteczna bądź wobec niej oporna. To „władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania” (Foucault 1993: 34–35) człowieka i ludzkiego.

Dyskursywne tożsamości są wynikiem szczególnej metody hegemonii, którą Gramsci nazywa praktyką pedagogiczną. Jest ona wynikiem relacji hegemonicznej, jaka wytwarza się w przestrzeniach wspólnoty (Gramsci 1991: 159–160). Istotną częścią praktyki pedagogicznej jest wiedza, która jest instrumentalnie wykorzystywana do wytwarzania tożsamości (dyskursywnych), a jej zadaniem jest

dostarczyć człowiekowi – jak już wspominałam wyżej – określonej wizji świata i człowieka w świecie. Celem tak realizowanej pedagogii jest uzyskanie stanu, w którym – jak pisze Gramsci – „[...] masy ludzkie dochodzą do konsekwentnego i jednoznacznego pojmowania współczesnej rzeczywistości” (Gramsci 1991: 214–215). Chodzi więc o to, aby ludzie w obrębie określonej wspólnoty posiadali określoną jakością świadomość, i aby to, jak myślą, było spójne z wiedzą o świecie, którą preferuje władza. Dopiero ujmując problem wiedzy w perspektywie jej hegemonicznego zaangażowania można dostrzec – jak przekonuje Gramsci – że wiedza jest mocą, i że to wiedza umacnia władzę. Są one nierozłączne i mówić o jednej oznacza mówić równocześnie o drugiej, i odwrotnie (Gramsci 1991: 175, 179, 197). Logika wiedzy nie jest logiką tego, co ona mówi, lecz tego, czym ona jest w ogóle i jak ujawnia się w praktyce ludzkiego życia (Gramsci 1991: 37, 455–466, 467–470).

Logika wiedzy i tego, jak wytwarza ona odpowiedź na pytanie „Kim jestem?": uwagi metodologiczne

Badania w terenie realizowałam od lipca do końca września 2022 roku. W dniu 30 czerwca 2022 roku na facebookowej grupie zamkniętej „Jakô mdze Kaszëbskô?” zamieściłam zaproszenie do uczestnictwa w badaniach. Napisałam, że zapraszam osoby, które: (1) urodziły się i wychowały w rodzinach kaszubsko-polskich, w których jeden z rodziców był/jest etnicznym Kaszubą, drugi – etnicznym Polakiem; (2) dziś posiadają identyfikację: kaszubską, kaszubsko-polską lub polsko-kaszubską. Na ogłoszenie odpowiedziało 10 osób, w badaniach wzięło udział 8 osób. Wywiady miały charakter biograficzno-narracyjny, swobodny, każda z narracji biograficznych była wywołana pytaniem: Jak to jest urodzić się i wychowywać w rodzinie kaszubsko-polskiej, i co spowodowało, że wybrała pani/ wybrał pan identyfikację kaszubską (w innej wersji – zależnie od deklarowanej identyfikacji tożsamościowej – kaszubsko-polską lub polsko-kaszubską). Każdy wywiad został zarejestrowany na nośniku dźwięku i poddany transkrypcji. Na potrzeby niniejszego artykułu wybrałam wywiad, który w mojej ocenie jest reprezentatywny dla pozostałych. Wywiadu udzielił mężczyzna w wieku 25 lat,

z wyższym, humanistycznym wykształceniem, którego matką jest Kaszubka pochodząca z Gdańska (jej rodzina pochodzi z Kaszub i Pomorza) i identyfikująca się z tym miastem. Ojciec jest Polakiem, którego rodzina pochodzi z Kresów i który identyfikuje się z kresową odmianą polskości. Wszelkie informacje biograficzne, które pozwoliłyby zidentyfikować rozmówcę, zostały przeze mnie usunięte bądź zmienione.

Analiza dyskursywna (poprzedzona analizą semiologiczną i strukturalną) pozwoliła rozpoznać i zrekonstruować obszary wiedzy-władzy (kaszubskiej i polskiej w odmianie kresowej), które decydowały o (s)konstruowaniu tożsamości kulturowej rozmówcy. W dalszej części tego artykułu prezentuję: (1) dyskursywną strukturę biografii rozmówcy (istotne jest tu wyeksponowanie konfliktów i tarć pomiędzy kaszubszczyzną a polszczyzną w odmianie kresowej, które miały znaczenie dla „końcowej wersji” tożsamości kulturowej rozmówcy); (2) praktyczne modele dyskursów kaszubskiego i polskiego w odmianie kresowej, które konstruują (dwu)kulturowość rodziny rozmówcy (tu z kolei rozpoznałam dwa obszary: obszar (dwu)kultury rodziny rozmówcy i obszar procedur dyskursywnych). Ze względu na ograniczoną formułę tekstu zaprezentuję tylko najistotniejsze wyniki moich analiz.

Logika wiedzy i tego, jak ona wytwarza odpowiedź na pytanie „Kim jestem?": dyskursywna struktura biografii rozmówcy

Analiza materiału empirycznego pozwoliła wyróżnić pięć etapów dyskursywnego rozwoju tożsamości w biografii rozmówcy: (1) etap tożsamości, której nie potrafi się dostrzec; (2) etap tożsamości silnie konstruującej się w konflikcie: Ty jesteś Polakiem – My jesteśmy Kaszubami; (3) etap przełomu tożsamościowego jako warunku konstruowania się światopoglądu; (4) etap tożsamościowego pytania o to, „Kim jestem?” i odkrywania tożsamości kaszubsko-polskiej; (5) etap pewności tożsamościowej: My jesteśmy Kaszubami → Ja jestem Kaszubą.

Tabela 1. Dyskursywna struktura biograficzna: konstruowanie tożsamości

Etap biograficzny	Wypowiedzi reprezentatywne dla etapu
Etap tożsamości, której nie potrafi się dostrzec	<p>„Bo ja jeszcze nie potrafiłem tego dostrzec dla swojej tożsamości”.</p> <p>„[...] z mojej matki, ta kultura rodzinna... ta kultura kaszubska, czy też kultura pomorska – szerzej – bo jej rodzina pochodzi właściwie z całego Pomorza, w większości z Kaszub”.</p>
Etap tożsamości silnie konstruującej się w konflikcie: Ty jesteś Polakiem – My jesteśmy Kaszubami	<p>„[...] bo z jednej strony, ja jako dziecko już wtedy czułem, że są jakieś dwie silne kultury, które w jakiś sposób rywalizują o moją tożsamość. Ja to cały czas gdzieś doświadczałem, co bardzo często przekładało się na to, jak postrzegałem na przykład mojego tatę, z uwagi na to, jak wpajał we mnie swoją kulturę, moją mamę, która..., w jaki sposób pokazywała mi elementy swojej kultury. Było to dla mnie bardzo specyficzne doświadczenie, ponieważ – no jakby widzę – są tutaj dwa żywioły, które się ścierają”.</p> <p>„Później był ten okres, kiedy miałem bliższy kontakt z rodziną mojego taty, która bardzo podkreślała to, że jesteśmy Polakami. Pojawiały się takie komentarze [...], że nie ma czegoś takiego jak tożsamość kaszubska, bo to przecież też są Polacy”.</p> <p>„[...] ty jesteś Polakiem, ty jesteś polskim dzieckiem i to się bardzo często pojawiało. Że mam trzymać właśnie tę kulturę polską”.</p>
Etap przełomu tożsamościowego jako warunek konstruowania się światopoglądu	<p>„[...] było dla mnie przełomem... w momencie, w którym przeprowadziłem się do Gdańska”.</p> <p>„[...] więc wtedy, jakoś tak kultura pomorska, czy konkretnie kaszubska..., ona wtedy we mnie wchodziła. Ja zacząłem zwracać uwagę na jakieś takie elementy, które są dosyć ważne. Więc ja miałem świadomość tego, że tu jest jakiś region, z którego jest pewna część mojej rodziny. Jest to dla mnie bardzo ważne źródło światopoglądu itd., itd., itd.”</p> <p>„[...] miałem świadomość czym są Kaszuby, czym jest bycie Kaszubą, na przykład, że jest coś takiego jak język kaszubski, którego ja niestety nie miałem możliwości się uczyć, bardzo żałuję – mimo tego, że kaszubski jestem w stanie zrozumieć, nie jestem w stanie nic w nim powiedzieć praktycznie”.</p>

Etap biograficzne	Wypowiedzi reprezentatywne dla etapu
<p>Etap tożsamościowego pytania o to, „Kim jestem?” i odkrywania tożsamości kaszubsko-polskiej</p>	<p>„Ciężko powiedzieć, w którym momencie ta tożsamość – w moim przypadku – ta kaszubsko-polska..., co jest też zgodne z moim wpisem do spisu powszechnego, tego jak się określam na co dzień. Jestem w pierwszym miejscu Kaszubą, w drugim miejscu Polakiem”.</p> <p>„[...] miałem swój sposób mówienia, dopiero po jakimś czasie zdałem sobie sprawę, że to może być ten fakt, że ja wychowałem się..., taką dużą część mojej świadomej młodości spędziłem właśnie na Pomorzu, w Gdańsku czy też w rodzinie, która z Pomorza pochodzi”.</p> <p>„To był taki pierwszy moment, kiedy ja zacząłem sam siebie pytać o to, kim jestem”.</p> <p>„Jakby miałem taki moment, kiedy zapytałem sam siebie, czy ja właściwie jestem Polakiem”.</p> <p>„Jednak to była taka historia, która w pewnym sensie była mi obca, ponieważ ja... Mimo tego, że ja z tymi Kresami miałem kontakt przez rodzinę mojego taty, to ja nigdy tak... nigdy w życiu nie utożsamiałem się z tą historią. Ona była mi odległa”.</p>
<p>Etap pewności tożsamościowej: My jesteśmy Kaszubami → Ja jestem Kaszubą</p>	<p>„Okazało się, że te osoby z mojej rodziny, z którymi ja rozmawiałem, oni wszyscy mówili: «my jesteśmy z Kaszub, my jesteśmy Kaszubami, my jesteśmy stąd po prostu». Tożsamość zaczęła po prostu we mnie wchodzić. Ta narracja o naszej tożsamości... ja zacząłem ją po prostu wchłaniać”.</p> <p>„[...] tak właśnie wtedy zwróciłem uwagę, że patrz [...] to jest nasza flaga. Nasza kaszubska flaga. I powiedziałem: «nasza kaszubska flaga». To był pierwszy taki moment, kiedy powiedziałem tak wprost, bezpośrednio, w pełni świadomie... Inaczej! To był pierwszy raz, gdy w 100 % świadomie nazwałem swoją tożsamość. Nazwałem swoje przywiązanie, nawet nie tylko do miejsca, ale do jakiegoś konkretnej kultury. Tak jak powiedziałem wcześniej, raczej unikałem mówienia tego, że jestem Polakiem czy Kaszubem, tylko mówiłem skąd jestem. Że mówiłem o przywiązaniu do regionu, o tożsamości regionalnej, tożsamości lokalnej. A tutaj nagle powiedziałem, że jestem Kaszubą. Tu nagle powiedziałem, że to jest kultura, która jest mi bliska. I od tamtej pory konsekwentnie się tego trzymam. To był taki przełom”.</p>

Opracowanie własne.

Etap tożsamości, której nie potrafi się dostrzec. Ten etap obejmuje pierwsze 10 lat życia, o których rozmówca mówi: „na początku wychowywałem w Gdańsku”. Kultura szkoły, do której uczęszczał, była bliska kulturze kaszubskiej i była ona doświadczana jako „czucie”. Była to kultura, którą rozmówca „dostał od matki” (dosłownie: „z matki”) i chociaż w pewien sposób ona zanika, to jej

elementy pojawiają się naturalnie poprzez miejsce i ludzi, którzy są z miejscem związani, ponieważ tu się rodzą, żyją, pracują, umierają i tu spoczywają w swoich grobach. Są to ludzie, którzy rozmawiają w kaszubskim języku, mają oni swoją historię rodzinną silnie powiązaną z miejscem, z Gdańskiem, Kaszubami i – szerzej – z Pomorzem, i tu też mają groby swoich przodków. Dzieciństwo to aktywne wiązanie z miejscem i ludźmi, ale swoiście, na sposób bierny, bo to kultura miejsca (Gdańska, Kaszub, Pomorza) intensywnie w rozmówcę „wchodziła”. Charakterystyczne dla „początku wychowania” w kulturze miejsca jest to, co rozmówca uświadamia sobie po latach: „jeszcze nie potrafiłem tego [czyli: znaczenia miejsca i ludzi – A.K.] dostrzec dla swojej tożsamości”.

Etap tożsamości silnie konstruującej się w konflikcie: Ty jesteś Polakiem – My jesteśmy Kaszubami. Ten etap ma miejsce w życiu rozmówcy pomiędzy 10 a 16 r.ż., po jego przeprowadzce do miasta, na tzw. Ziemie Zachodnie. To czas silnie konstruującej się tożsamości w konflikcie dwóch kultur – kaszubskiej i polskiej w odmianie kresowej.

Rozmówca przyglądając się swojej biografii podczas wywiadu opowiada o wpływie na jego tożsamość dwóch narracji – jak je nazywa – kaszubskiej i polskiej. Tłumaczy, że narracja to „bańka informacyjna”, która w konstruowaniu siebie czerpie z przeszłości i wzbogaca się terażniejszością. Stąd znaczenie historii (dosłownie: narracji) rodzinnych dla tożsamości, lecz są one niewystarczające, gdyż przychodzi jakby taki czas, że człowiek potrzebuje poznawać świat „[...] już z innej troszeczkę perspektywy. Już mniej jako dziecko”. Wówczas musi zacząć się uczyć – przykładowo – historii i wiedzy o regionie. Jest to konieczne, dlatego że wiedza pozyskiwana od bliskich musi zostać wzbogacona najpierw wiedzą szkolną, później wiedzą o charakterze naukowym; dostarczane są one przez innych ludzi/nauczycieli, ale – co pokazuje późniejsza biografia – chodzi też o wiedzę, która dostarczana jest w procesie samodzielnego, intensywnego, wnikliwego poszukiwania czy w wyniku podjęcia określonych studiów humanistycznych. To konfrontowanie wiedzy „domowej” z wiedzą „publiczną” – bo o niej w istocie mowa – jest metodą rozwoju świadomości. Jest to też metoda z jednej strony uzupełniania rodzinnych narracji, tak kaszubskiej, jak i polskiej w odmianie kresowej, z drugiej strony – jest to także metoda demitologizacji tychże

narracji i rozpoznawania tego, co jest prawdą o przeszłości i teraźniejszości, a co jest mitologią tychże.

Kultura polska w odmianie kresowej i rozwój świadomości w obrębie tej kultury to istotne wymiary tego etapu biograficznego. Rozmówca zaczyna intensywnie poznawać polską kulturę w odmianie kresowej, czemu sprzyja zmiana miejsca zamieszkania. Tu „bombardowany” jest (jak sam mówi) przez ojca i jego rodzinę narracją o traumatycznej historii wyrzucenia z Kresów. I choć jest to narracja ojca, to jednak rozmówca rozpoznaje, że jest ona „trochę zmitologizowana”. Być może to konsekwencja tego, że jest to opowieść już właściwie z „drugiej ręki”, choć potomkowie wyrzuconych z Kresów nadal doświadczają skutków traumy usunięcia z ziemi rodzinnej. Jednocześnie – na co zwraca uwagę rozmówca – w Polsce groby ich przodków mają krótką historię, a groby kresowe są dziś trudno dostępne. Aby silniej uwiarygodnić tę narrację kulturową, ojciec wraz z siostrą rozmówcy prawdopodobnie podejmują badania genealogiczne, ale tylko nad rodziną polsko-kresową. To z tej kulturowej przestrzeni rozmówca słyszy, że jest Polakiem, i że musi utrzymać kulturę polską. Zaś kultura kaszubska nie istnieje, bo Kaszubi to Polacy.

Kultura kaszubska i rozwój świadomości w tej kulturze, który ma swój początek „w wychowaniu w Gdańsku”, nie znika w tym etapie biograficznym, lecz zyskuje dodatkową moc wskutek objawianej/doświadczanej siły wiedzy o kulturze polskiej w odmianie kresowej, która istnieje w rodzinie rozmówcy i w jej otoczeniu społecznym. Tożsamość rozmówcy dzięki napięciom/tarciom/konfliktom polaryzuje się w kierunku „My jesteśmy Kaszubami” i przybiera poniekąd postać antytezy dla „Ty jesteś Polakiem”. Praca nad tożsamością kaszubską nabiera charakteru bardziej dojrzałego. Jest ona wzmacniana także wynikami poznawania z perspektywy dyskursu polsko-kresowego i przez – paradoksalnie – pozytywne oddziaływanie tezy „Kaszubi to Polacy”. Aby udowodnić jej fałszywość, rozmówca musi wejść w posiadanie dowodów na prawdziwość tezy: Kaszubi to Kaszubi.

Etap przełomu tożsamościowego jako warunek konstruowania się światopoglądu. To etap biograficzny obejmujący okres nauki w liceum w Gdańsku (od 16 do 18 r.ż.), do którego rozmówca wraca wraz rodziną. Etap ten jest konsekwencją tego wszystkiego, co miało miejsce w poprzedniej fazie życia. Nagromadzony potencjał biograficzny – m.in. doświadczenie życia w dwóch

kulturach, wyuczone sposoby radzenia sobie z narracjami kulturowymi, wyuczone umiejętności wykorzystywania wiedzy (i domowej, i publicznej) do „badania” kultur – wszystko to jeszcze mocniej konstruuje w rozmówcy wrażliwość na różnicę kulturową. To właśnie wypracowana wrażliwość na różnice kulturowe pozwala rozmówcy docenić kulturowe zróżnicowanie Gdańska i daje umiejętność zanurzenia się w tym zróżnicowaniu oraz jego silne przeżywanie.

Wydaje się, że jest to ważny etap życia, gdyż to tu są źródła procesu konstruowania postawy otwartości na różnice społeczne i kulturowe. Rozmówca jest świadom – w chwili prowadzenia wywiadu – że brak takiego doświadczenia powoduje, iż tożsamość człowieka zamyka się na zróżnicowanie społeczne oraz kulturowe. Podczas wywiadu mówi: „[...] od najmłodszych lat widziałem, że są bardzo duże różnice, że ktoś może być związany z taką kulturą, albo z inną kulturą, być gdzieś pomiędzy dwiema kulturami. Za dzieciaka nie byłem świadomy tego, dziś jestem świadomy. Ale jakby mówię, ja mam głowę otwartą. Widzę, że przez wzgląd na moje doświadczenie, jakby ja rozumiem, że w znacznie..., w zupełnie innym stopniu ludzie mogą być różni. Że mogą żyć wokół siebie, ze sobą, ponieważ również tego doświadczyłem. Może to brzmieć jako generalizacja, ale nie musi tak wcale być”. I jednocześnie są ci, którzy mają inne niż rozmówca doświadczenia i to są „osoby jakby [...] zamknięte, bo nie doświadczały innej kultury”.

W tym etapie biograficznym gruntuje się świadomość tego, czym są Kaszuby i co to znaczy być Kaszubą. Tu też pojawia się świadomość znaczenia języka dla tożsamości i tu również pojawia się prawdopodobnie nieuświadomiane/niezwerbalizowane jeszcze doświadczenie utraty języka kaszubskiego (jako sprawności mówienia) jako utraty wartości kulturowej. Dopiero prawdopodobnie perspektywa czasu pozwoli rozmówcy uświadomić sobie znaczenie tej straty kulturowej dla przeżywania kaszubszczyzny.

Etap tożsamościowego pytania o to, „Kim jestem?” i odkrywania tożsamości kaszubsko-polskiej. To warszawski etap życia, który przypada na okres ok. 18–20 r.ż., właściwie zaczyna się w momencie „opuszczania gniazda” w Gdańsku i trwa przez pierwszy okres pobytu w Warszawie, co jest ściśle związane z podjętymi studiami.

To czas intensywnego zadawania pytań, których natura sprowadza się do pytania o to, kim jestem. Wydaje się, że jest to związane z kilkoma kwestiami: (1) dystansem geograficznym i możliwością oglądu swoich spraw kulturowych z perspektywy centrum; (2) rozpoznawaniem rozmówcy przez nowo poznane osoby jako kogoś, kto ma „troszeczkę inny akcent”; (3) podjęciem studiów humanistycznych i pisaniem pracy licencjackiej poświęconej polskości kresowej; (4) nawiązaniem i podtrzymywaniem kontaktów z osobami, które do Warszawy przyjechały z innych miejsc w Polsce, ale także z Gdańska, Kaszub i Pomorza.

Potencjał tej fazy sprawia, że wypowiadając się świadomie o swojej biografii rozmówca dochodzi do przekonania, że polska kultura kresowa, z którą silnie jest powiązana rodzina jego ojca, jest mu odległa. Rozmówca rozpoznaje się tu jako Kaszuba i Polak (w tej kolejności).

W Warszawie poznaje także kolejną odmianę kultury polskiej/narracji polskiej, którą określa mianem warszawocentryzmu.

Etap pewności tożsamościowej: My jesteśmy Kaszubami → Ja jestem Kaszubą. To wyraźnie warszawski etap biografii, który zaczyna się ok. 20 r.ż. i trwa do chwili udziału w badaniach. To faza biografii rozmówcy, w której proces tożsamościowy finalizuje się w rozpoznaniu w sobie stuprocentowej „tożsamości kaszubskiej”. Ponadto językowe „my jesteśmy Kaszubami” nasycone zostało wieloma nowymi znaczeniami, które dopełniły wcześniej pozyskaną różnymi sposobami wiedzę, co zintensyfikowało pracę tożsamościową.

Wytworzona w ten sposób nadwyżka znaczeń dla „my jesteśmy Kaszubami”, zaowocować musiała dekonstrukcją tożsamości miejsca i ponowną rekonstrukcją tożsamości, ale już jako tożsamości kulturowej (opartej na identyfikacji z kulturą).

To etap tożsamościowego coming outu, tj. publicznego przyznania się do tożsamości kaszubskiej. Jest to faza, w której rywalizacja dwóch kultur o tożsamość rozmówcy, rywalizacja, która zaczęła się już w dzieciństwie, została – być może czasowo/być może na zawsze – zakończona „zwycięstwem” kultury kaszubskiej.

Logika wiedzy i tego, jak ona wytwarza odpowiedź na pytanie „Kim jestem?": struktura (dwu)kulturowej rodziny rozmówcy

Analiza dyskursywna pozwoliła wyłonić aspekty metodologiczne obu praktycznych, dyskursywnych modeli: kaszubskiego i polskiego w odmianie kresowej, na które składają się: (1) obszar (dwu)kultury, który jest wytworem (dwu)wspólnoty i (2) obszar procedur dyskursywnych konstruujących praktyczną pedagogię włączania w dyskursy kaszubski i polski w odmianie kresowej.

Tabela 2. Praktyczne modele dyskursów kaszubskiego i polskiego konstruujące (dwu)kulturowość rodziny rozmówcy: aspekty metodologiczne

Dyskurs kaszubski	Elementy konstruujące dyskurs	Dyskurs polski w odmianie kresowej
Obszar (dwu)kultury, który jest wytworem (dwu)wspólnoty		
Kaszubszczyzna: <ul style="list-style-type: none"> • bliska, związana z miejscem: z Gdańskiem, Kaszubami, Pomorzem • rodzinna, kultura „z matki”, związana z rodziną matki • kultura słabsza, kultura w zaniku • kultura, która wchodzi w człowieka 	Doświadczenie związku ze wspólnotą	Polszczyzna w odmianie kresowej: <ul style="list-style-type: none"> • odległa, związana z miejscem: z Kresami • obca, kultura ojca, kultura rodziny ojca • kultura silniejsza • kultura, która wchodzi w głowę człowieka
Metody, za pomocą których kultura wchodzi w człowieka Uczenie się kaszubszczyzny: <ul style="list-style-type: none"> • afektywne – poprzez związki z ludźmi bliskimi • rozumowe – poprzez → wiedzę pozyskaną od bliskich i z otoczenia społecznego → wiedzę pozyskaną w szkole → wiedzę naukową	Poznanie	Metody, za pomocą których kultura wchodzi w głowę człowieka Uczenie się polszczyzny: <ul style="list-style-type: none"> • rozumowe – poprzez: → wiedzę pozyskaną od bliskich i z otoczenia społecznego → wiedzę pozyskaną w szkole → wiedzę naukową
Wytworzenie identyfikacji wspólnotowej: My jesteście Kaszubami → Ja jestem Kaszubą	Cel	Wytworzenie identyfikacji wspólnotowej: Ty jesteś Polakiem
Kaszubszczyzna jest konstruowana przez: <ul style="list-style-type: none"> • ludzi: matkę, babcię, członków rodziny a także przodków, których groby są w Gdańsku/na Kaszubach/na Pomorzu → są to świadkowie kultury kaszubskiej 	Wartości (elementy) kultury	Polszczyzna w odmianie kresowej jest konstruowana przez: <ul style="list-style-type: none"> • ludzi: tych, którzy zostali wyrzuceni z Kresów (dziadków, którzy już odeszli) i ich potomków, którzy żyli/żyją na tzw. Ziemiach Zachodnich i tu znajdują się ich groby → są to głównie pośredni świadkowie kultury polskiej w odmianie kresowej

Dyskurs kaszubski	Elementy konstruujące dyskurs	Dyskurs polski w odmianie kresowej
<ul style="list-style-type: none"> • język kaszubski → bierne rozumienie/niemówienie jako doświadczenie straty • różnice językowe: akcent, sposób mówienia, leksyka, „Jo” • historię rodzinną → jest ona przekazywana przez bezpośrednich lub pośrednich świadków/uczestników zdarzeń • historię miejsca: Gdańska/Kaszub/Pomorza • regionalizm/wiedzę o regionie, w którym żyje rodzina • pamięć, jako świadomość miejsca, które ma skomplikowaną historię, ta zaś wyznacza biografie rodzinne i jednostkowe • tradycje kaszubskie • kulturę ludową, w tym ważne dla rozmówcy elementy tej kultury • religijność i szacunek dla niej → typowo kaszubski styl celebrowania religii • narrację współczesności: Kaszubi to nie Polacy • narrację historyczną: Kaszubi to nie Niemcy • przestrzeń: jako miejsce życia współczesnych, miejsce pochówków wszystkich przodków • groby przodków → w każdej chwili można je zobaczyć/odwiedzić 		<ul style="list-style-type: none"> • ludzi → dalszą (nie)znaną rodzinę, która dziś żyje w innym państwie → brak dostępu do ich wiedzy i doświadczeń • ludzi → przodków, których groby są na dawnych Kresach polskich/dziś to terytoria innych państw → są to świadkowie kultury polskiej w odmianie kresowej, ale brak dostępu do ich świadectw i ich grobów • język polski • historię rodzinną → jest ona przekazywana przez potomków wyrzuconych z Kresów; to ci, którzy nie byli bezpośrednimi świadkami i znają historię rodzinną z „drugiej ręki”; brak dostępu do wiarygodnego źródła powoduje mitologizację niektórych elementów tego przekazu • historię Kresów zredukowaną do obowiązującej w rodzinie pomieci; ta jest wspierana wiedzą szkolną, wiedzą akademicką i samodzielnymi studiami oraz badaniami • historię Kresów obowiązującą w Polsce → w polskiej narracji historycznej historia Kresów jako Kresów właściwie nie istnieje, jest to wyłącznie warszawocentryczna narracja o Kresach: Kresy są tym, co Polska utraciła • regionalizm: wiedza o regionie, w którym dziś żyją potomkowie wyrzuconych z Kresów [brak wiedzy o Kresach jako ówczesnym regionie Polski – A.K.] • tradycję polską: mieszają się tu elementy polskiej kultury kresowej i dzisiejszej kultury polskiej • celebrowanie świąt państwowych ze względu na ojca • kulturę polską, tzw. kulturę wysoką, której w rodzinie rozmówcy było/jest niewiele • stosunek do różnicy etnicznej i kulturowej: → współczesna narracja: Kaszubi to Polacy; → historyczna narracja: Kaszubi to Niemcy • stosunek do ziemi: Polska to miejsce życia potomków wyrzuconych z Kresów, to ich miejsce pochówku; tu żyją/żyli także ci, którzy zostali wyrzuceni z Kresów i są oni tu pochowani; dawne Kresy Polski to miejsce pochówku przodków, którzy na Kresach żyli i tam tworzyli wspólnotę → dziś jest to miejsce niedostępne z powodu zmiany granic • groby przodków → dziś są w innych państwach; ich zobaczenie/odwiedzenie wymaga specjalnych procedur

Dyskurs kaszubski	Elementy konstruujące dyskurs	Dyskurs polski w odmianie kresowej
<p>Kaszubszczyzna jako kultura wiążąca wspólnotę; jest ona tym, co jest wytwarzane dzięki:</p> <ul style="list-style-type: none"> • związkom z ziemią: z Gdańskiem, Kaszubami, Pomorzem → to miejsce (i ludzie w nim żyjący), w którym ludzie wytwarzają kaszubszczyznę • związkom krwi → krew jest mniej ważna, choć rodzina jest podstawowym miejscem wytwarzania kaszubszczyzny 	<p>To, co łączy wspólnotę</p>	<p>Polszczyzna w odmianie kresowej jako kultura wiążąca wspólnotę; jest ona tym, co jest wytwarzane dzięki:</p> <ul style="list-style-type: none"> • związkom z utraconą ziemią → Kresy żyją w pamięci, są afektywnie i poznawczo przeżywane w zbiorowej tragedii; dzisiejsza Polska jest miejscem życia i miejscem celebrowania pamięci tego, co zostało utracone • związkom krwi → krew jest istotnym elementem wiążącym swoistą diasporę tych, których wytworzyła pamięć utraconych Kresów
<p>Obszar procedur dyskursywnych konstruujących praktyczną pedagogię włączenia w dyskursy: kaszubski i polski w odmianie kresowej</p>		
<p>Oparte na metodach:</p> <ul style="list-style-type: none"> • afektywnych → wytwarzanie związków ze wspólnotą (wiązanie z miejscem przez tych, którzy dawniej tu żyli i żyją teraz) • rozumowych: metody nieperswazyjne 	<p>Procedury przekazu wiedzy</p>	<p>Oparte na metodach:</p> <ul style="list-style-type: none"> • rozumowych: metody perswazyjne
<p>Oparte na:</p> <ul style="list-style-type: none"> • świadkach, świadectwach, grobach • wiedzy pozyskanej w szkole • wiedzy naukowej pozyskanej w czasie studiów wyższych • wiedzy naukowej pozyskiwanej w czasie samodzielnych studiów <p>Cel: weryfikacja prawdy, silniejsze wiązanie z kulturą</p>	<p>Procedury prawdy</p>	<p>Oparte na:</p> <ul style="list-style-type: none"> • świadkach, świadectwach, grobach • wiedzy pozyskanej w szkole • wiedzy naukowej pozyskanej w czasie studiów wyższych • wiedzy naukowej pozyskiwanej w czasie samodzielnych studiów <p>Cel: weryfikacja prawdy → oddzielenie prawdy faktów od elementów zmitologizowanych</p>
<p>Oparte na:</p> <ul style="list-style-type: none"> • wiedzy o kulturze i wspólnocie dostarczanej przez uczestników wspólnoty • wytworzonych i podtrzymywanych związkach z miejscem (ziemią) • ludziach • grobach przodków • elementach kultury, tj. codzienności/tradycji/ • pamięci/religijności itp. • biernej znajomości języka kaszubskiego 	<p>Procedury włączenia we wspólnotę</p>	<p>Oparte na:</p> <ul style="list-style-type: none"> • wiedzy o kulturze i wspólnocie dostarczanej przez potomków wyrzuconych z Kresów • wytworzonej i podtrzymywanej pamięci utraty Kresów (ziemi) • ludziach, potomkach wyrzuconych z Kresów • grobach wyrzuconych z Kresów • utraconym dostępie do grobów na dawnych ziemiach polskich, które dziś są w innych państwach • elementach kultury polskiej w wersji kresowej, tj. codzienności/tradycji/traumie wyrzucenia z Kresów itp. • elementach kultury polskiej, pielęgnowaniu polskiej tradycji, obchodzeniu niektórych świąt państwowych • języku polskim

Dyskurs kaszubski	Elementy konstruujące dyskurs	Dyskurs polski w odmianie kresowej
Elementy kultury podlegają weryfikacji ze względu na związaną z nimi prawdę o kulturze i o wspólnocie		Elementy kultury podlegają weryfikacji ze względu na prawdę o kulturze i o wspólnocie; brakujące elementy kulturowe są mitologizowane na potrzeby prawdy kulturowej.
<p>Oparte na argumentach prawdy o kaszubszczyźnie:</p> <ul style="list-style-type: none"> • my jesteśmy Kaszubami • to jest nasza kultura • nie każdy z nas musi mówić po kaszubsku, aby być Kaszubą 	Procedury spajania wspólnoty	<p>Oparte na argumentach prawdy o polszczyźnie w ogóle:</p> <ul style="list-style-type: none"> • ty jesteś Polakiem • to jest kultura polska • musisz utrzymać tę kulturę • Kaszubi to Polacy, nie ma czegoś takiego, jak tożsamość kaszubska

Opracowanie własne.

Powyższa tabela ukazuje dwa obszary wiedzy, które uczestniczą w procesie wytwarzania i mocowania dyskursów kaszubskiego i polskiego w odmianie kresowej. W tabeli 1 zrekonstruowałam proces konstruowania/ścierania/konfliktowania się obu wiedz – kaszubskiej i polskiej w odmianie kresowej w ujęciu diachronicznym, a tabela 2 ukazuje ujęte synchronicznie procedury kulturowe wytwarzające kaszubszczyznę i kresową odmianę polszczyzny. Ze względu na ograniczoną formułę tekstu przejdę bezpośrednio do obszaru procedur dyskursywnych konstruujących praktyczną pedagogię włączania w dyskursy kaszubski i polski w odmianie kresowej. Rozpoznać tu można (1) procedury wiedzy włączające w dyskursy i (2) procedury prawdy. Mają one charakter pedagogiczny i ich opisanie – jako praktycznych pedagogii – pogłębia wiedzę o wytwarzaniu dyskursywnych tożsamości.

Rozmówca zwraca uwagę na metody pedagogiczne, które – jak pokazuje tabela 1 – pojawiają się już w okresie dzieciństwa i są rozwijane w kolejnych etapach biograficznych. Są to przede wszystkim metody nieperswazyjne i perswazyjne. Pierwsze są właściwe dyskursowi kaszubskiemu, drugie – dyskursowi polskiemu. Polszczyzna w odmianie kresowej konstruowana jest za pomocą metod perswazyjnych, i można tu rozpoznać: (1) mówienie o charakterze perswazyjnym, które rozmówca nazywa „wpajaniem w niego kultury” i „bombardowaniem” opowieściami rodzinnymi („[...] w moją głowę ta kultura bardzo mocno wchodziła, ponieważ byłem... nie było tak, że mówiono mi, opowiadano mi, ja byłem tą historią bardzo

mocno bombardowany”); (2) pracę na argumentach dostarczanych w rodzinnych narracjach, niektóre z nich zostały „trochę zmitologizowane”; (3) rodzinne badania genealogiczne. Kaszubszczyzna jest wytwarzana za pomocą metod nieperswazyjnych („Moja mama nigdy tak jakby w bezpośredni sposób nie przekazała mi tego, że słuchaj, ty jesteś Kaszubą, czy, twoja rodzina jest z Pomorza”), które są tu podstawowymi metodami konstruowania wiedzy o kulturze kaszubskiej. Najistotniejsze z nich to: (1) pokazywanie (mama „pokazywała mi elementy swojej kultury”); (2) rozmowy („[...] zacząłem rozmawiać w mojej rodzinie”, „[...] osoby z mojej rodziny, z którymi ja rozmawiałem”); (3) zobaczenie „z perspektywy innych” („[...] doświadczenia wojny z ich perspektywy”); (4) zobaczenie „samodzielne” („Jeżeli gdzieś jest jakiś grób rodzinny, to ja chcę pojechać i go zobaczyć”. „Cały czas mogłem zobaczyć jakiś znak, który wiąże się z Kaszubami”).

Procedury prawdy weryfikujące rodzinne narracje to sposoby ich obiektywizowania w czasie i w przestrzeni. Chodzi o to, że tylko przodkowie i ludzie żyjący współcześnie, ich życie, czyny i groby – potwierdzać mogą prawdę o kulturze i wspólnocie. Rozmówca to badacz rzeczywistości teraźniejszej i przeszłej, i ta kompetencja metodologiczna zaczyna się pojawiać już w drugim etapie jego biografii i jest od tego czasu systematycznie rozwijana. Tu rozbudzona zostaje szczególna wrażliwość na różnicę kulturową i jest ona podsycona atawistyczną wręcz potrzebą poszukiwania w tych rodzinnych narracjach kulturowych świadków, świadectw i dowodów. Całość narracji rozmówcy to argumenty na rzecz tezy, że każda rodzinna historia, każda rodzinna narracja tożsamościowa – raz jeszcze powtórzę – potrzebuje uwiarygodnienia, czyli prawdy konstruowanej na faktach/ludziach/grobach i tego właśnie rozmówca poszukuje w dyskursach kulturowych (kaszubskim i polskim w odmianie kresowej), które konstruują jego biografię i w które zostaje włączony przez osoby mu najbliższe (matkę i ojca) na dwa różne sposoby.

„To jest kultura, która jest mi bliska. I [...] konsekwentnie się tego trzymam”. Uwagi końcowe

Lektura tekstów Antonia Gramsciego przekonuje, że człowiek nie jest całkowicie bezbronny wobec mocy wiedzy, w tym wiedzy o kulturze swojej/swoich wspólnot. Badanie/rozpoznanie/demaskowanie wiedzy wymaga – jak przekonuje Gramsci (1991: 448–449, 213–215) czy Karl Mannheim (2008: 31 i nn.) – innej wiedzy. Tylko badacz, a więc ktoś, kto zyskał świadomość metodologiczną, ktoś, kto w systematyczny i celowy sposób potrafi zdekonstruować relację hegemoniczną, tylko ktoś taki może użyć innej wiedzy, by uwolnić się spod hegemonii (Gramsci 1991: 32–33, 145, 230–231, 235). W takiej robocie nikt nie może jednak człowieka zastąpić, ponieważ wymaga ona „wysiłku własnego umysłu” (Gramsci 1991: 212) i – jak można sądzić z wypowiedzi rozmówcy – uzmysłowienia sobie, że dwie kultury rywalizują o tożsamość człowieka.

Powyższa rekonstrukcja biografii tożsamościowej (tabela 1) pozwala dostrzec (nie)świadomie podjętą robotę tożsamościową przez rozmówcę, która prowadzona była w trzech wymiarach diachronicznych: (1) od braku umiejętności dostrzeżenia własnej tożsamości do jej świadomego wyboru; (2) od przywiązania do miejsca do przywiązania do kultury; (3) od „Ja-jednostkowego” do „Ja-wspólnotowego”, do którego droga wiedzie poprzez „My-wspólnotowe” („My Kaszubi”), gdyż dopiero „My”, pozwala człowiekowi na nowo rozpoznać siebie jako „Ja” w obszarze tożsamości kulturowej. Z kolei rekonstrukcja aspektów metodologicznych praktycznych modeli dyskursów kaszubskiego i polskiego w odmianie kresowej (tabela 2) pozwala zrozumieć znaczenie wiedzy o kulturze/wiedzy kulturowej w procesie wyborów tożsamościowych i uzmysławia, że konstruowanie relacji afektywnej ze swoją wspólnotą – poprzez konstruowanie relacji afektywnej ze swoją rodziną – ma podstawowe znaczenie dla nieświadomego wyboru tożsamościowego. Taki typ tożsamości kulturowej dla niektórych osób jest jednak niewystarczający, czego dowodzi biografia rozmówcy.

Konieczność uświadomienia sobie tego, kim człowiek jest, nie jest tym, co pojawia się w każdej biografii. Trzeba szczególnych warunków społecznych, kulturowych i psychicznych – a posiadanie dwukulturowej rodziny spełnia takie kryterium, jak udowadnia życie

rozmówcy – aby taka „konieczność” pojawiła się w świadomości człowieka, i aby ten, chcąc nie chcąc, rozpoczął proces badania siebie/przyglądania się sobie/zadawania sobie pytań „Kim jestem?”.

Rozwój tożsamości i gotowość wejścia w konflikt kulturowych dyskursów (tu: kaszubskiego i polskiego w odmianie kresowej) to efekt rozwoju świadomości i podjętej roboty tożsamościowej, jaka dokonuje się za pomocą obu kultur. Jest to także efekt uzmysłowienia i zrozumienia tego, co łączy i dzieli obie praktycznie doświadczane kultury (tu na uwagę zasługuje fakt szczególnej dekonstrukcji kultury kaszubskiej i jej redukowanie do odmiany kultury polskiej w dyskursie polszczyzny kresowej, co jest także praktyką wykluczania typową dla polonocentryzmu kaszubskiego). I jakie – pozytywne i negatywne – ma to skutki dla człowieka, którego tożsamość wikłana jest w konflikty kulturowych dyskursów.

Biografia rozmówcy dowodzi, że warunkiem koniecznym w procesie konstruowania tożsamości w obszarze dwukulturowym jest praktyczne poznanie obu kultur – afektywne i rozumowe. Jednak prawdziwe poznanie kultury jest możliwe tylko poprzez pełne uczestnictwo w życiu wspólnoty kulturowej, co pozwala w pełni doświadczać kultury, nawet jeśli dzieje się to na sposób nie(u)świadomy. Równocześnie (z)rozumienie kultury wymaga wiedzy i procedur badawczych, choćby tylko po to, aby dostrzec co jest prawdą, i po to, aby zrozumieć, w jakim celu mitologizuje się pewne elementy dyskursu kulturowego.

Bibliografia

- Foucault M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Foucault M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault M. (1995). *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Foucault M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Gramsci A. (1961). *Nowoczesny ksiądz*, [w:] A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszevska, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 488–626.
- Gramsci A. (1991). *Zeszyty filozoficzne*, przeł. B. Sieroszevska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Koźyczkowska A. (2019). *Kaszubszczyzna. Pedagogicznie o języku i tożsamości*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Koźyczkowska A., Młynarczuk-Sokołowska A. (2018). *Kulturowe konteksty dzieciństwa. Szkice antropologiczno-pedagogiczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Laclau E. (2004). *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i in., Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Mannheim K. (2008). *Ideologia i utopia*, przeł. J. Niziński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Mouffe Ch. (2005). *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

ADRES DO KORESPONDENCJI

Dr hab. Adela Koźyczkowska, prof. UG
Uniwersytet Gdański
Wydział Nauk Społecznych
e-mail: adela.kozyczkowska@ug.edu.pl