

**Joanna Bednarek**

## Utopia? Tak, poproszę!

Gdy klasa robotnicza wyrwie ze swego serca namiętność do pracy i powstanie w całej swej potędze, to nie po to, aby ogłosić *Prawa człowieka*, które są w rzeczywistości prawami eksploatacji kapitalistycznej, nie po to, by ogłosić *Prawo do pracy*, będące w rzeczywistości prawem do nędzy, lecz po to, by ukuć żelazne prawo, zakazujące ludziom pracować dłużej niż trzy godziny na dobę. I wtedy stara ziemia zadrży z radości i poczuje budzące się w niej nowe życie...<sup>1</sup>

*The Problem with Work* Kathi Weeks<sup>2</sup> to książka kwestionująca dwie tezy, które uznajemy albo za naturalne, albo przynajmniej za nieposiadające sensownej alternatywy. Do ich oczywistości przyzwyczailiśmy się zresztą do tego stopnia, że stały się niemal komuś nałami.

Pierwsza z nich brzmi: praca jest aktywnością kluczową dla naszego życia. Może być pojmowana jako konieczność, jedyny sposób na biologiczne przetrwanie, albo jako realizacja gatunkowej istoty człowieka, czy wręcz jako indywidualna samorealizacja – zawsze jednak pozostaje horyzontem wyznaczającym zrozumiałość i sensowność ludzkiego działania.

Druga teza brzmi natomiast: należy wystrzegać się utopii. Nawet jeśli inny świat jest możliwy, lepiej nie wyobrażać sobie zbyt konkretnie, jaki właściwie miałby być. Tęgo rodzaju wizje, wyznaczające z góry cel ruchu politycznego, są oznaką naiwności i/lub dogmatyzmu. Zakwestionowanie obu twierdzeń jest, jak się okazuje, konieczne dla lewicowej polityki.

## 1. Jeśli ogarnie cię ochota do pracy...

... usiądź i poczekaj, aż ci przejdzie. Jak wiemy od Słavoja Žižka, dowcipy i skrzydlate słowa często w całkiem poważny sposób ukazują funkcjonowanie społecznych mechanizmów opresji. Mogą też – tak jak w tym przypadku – ujawniać właściwą strategię walki.

Praca jest kwestią polityczną: to stwierdzenie stosunkowo mało kontrowersyjne, szczególnie dla marksistów. Czy jest tak jednak dlatego, że praca jest tym, co stanowi o naszym człowieczeństwie? A może dlatego, że wytwarzanie wartości to kluczowa kwestia społeczna? Jak stwierdza Weeks, właściwa odpowiedź brzmi raczej: dlatego, że żyjemy w systemie, którego istotą jest nie tyle wyzysk pracy, co jej narzucanie za pomocą zróżnicowanych mechanizmów ekonomicznych i ideologicznych. Etyka pracy, której analizie zostają poświęcone pierwsze dwa rozdziały książki, jest głównym z tych mechanizmów.

Sojusznikiem – dość zaskakującym – autorki okazuje się tu Max Weber jako autor *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*. Weeks odczytuje tę pracę tak, jak przedstawiciele teorii zależności czytali rozdziały *Kapitału* poświęcone akumulacji pierwotnej: zwracając uwagę na fakt, że opisywane mechanizmy (w wypadku Marksa: wywłaszczanie przemocą, w wypadku Webera: kształtowanie zdyscyplinowanych kapitalistycznych podmiotów za pomocą określonego etosu) stanowią stały aspekt kapitalistycznej akumulacji, procesy obecne na każdym etapie jego rozwoju, nie tylko w fazie początkowej. Etyka pracy nie jest więc, jak sądził Weber, „zanikającym pośrednikiem”, ale stałym mechanizmem koniecznym dla odtwarzania systemu.

Ideologiczne mechanizmy narzucania pracy są, jak podkreśla Weeks, skuteczniejsze, niż sądzimy – nasze myślenie, podmiotowość i praktyka są ukształtowane przez etykę pracy do tego stopnia, że nie wyobrażamy sobie życia nieokreślanego poprzez pracę. Wystarczy pomyśleć o zakazie, jakim obciążone jest „bezproduktywne spędzanie czasu”. Mimo erozji religijnego etosu nadającego lenistwu status grzechu wciąż budzi ono w wielu z nas wyrzuty sumienia. Nic bardziej błędnego, niż uznać, że wraz z purytańskim etosem zanikła też etyka pracy – współcześnie, w epoce postfordowskiej

kultury korporacyjnej, jest ona równie surowa, jak w siedemnastym i osiemnastym wieku.

Weeks wyróżnia trzy historyczne postaci etyki pracy, charakterystyczne dla trzech faz kapitalizmu: każda z nich operuje nieco innym sposobem uzasadniania konieczności pracy, wszystkie jednak wpisują ją z równą siłą w centrum ludzkiego życia. Najwcześniejsza, opisana przez Webera forma etyki pracy definiowała ją jako powołanie: zarówno powodzenie, jak i sama zdolność do narzucenia sobie dyscypliny były oznakami wybrania przez Boga. Industrialna, zsekularyzowana etyka pracy posługiwała się z kolei obietnicą mobilności społecznej: awans społeczny miałby być wynikiem przyjęcia dyscypliny pracy. Współczesną, postindustrialną etykę charakteryzują natomiast dwa dyskursy: dyskurs indywidualnej samorealizacji oraz dyskurs „profesjonalizmu”. Jak podkreśla Weeks, etyka pracy pełni w postfordowskim kapitalizmie szczególnie istotną funkcję. Ze względu na hegemonię pracy niematerialnej/biopolitycznej bezpośrednio produktywne stają się afekty czy kompetencje społeczne, narzucanie „odpowiedniej postawy” ma bardziej bezpośredni niż w fordyzmie wpływ na produkcję<sup>3</sup>. Praca biopolityczna jest także – jak za Negrin – pracą, której nie obowiązuje prawo wartości. Kapitał musi jednak stosować jakąś miarę jako środek kontroli i wyzysku; dlatego też zaangażowanie pracownika i jego postawa uznawane są, z braku bardziej obiektywnych sposobów pomiaru, za miernik produktywności<sup>4</sup>.

Można by sądzić, że w odróżnieniu od faz poprzednich, dla postfordyzmu konsumpcja jest znacznie istotniejsza niż produkcja; jest to jednak złudzenie. Jak zauważa Weeks, konsumpcja, jako równie istotny jak produkcja aspekt funkcjonowania kapitalizmu, była od początków istnienia etyki pracy centralną kwestią: etyka pracy zawsze była etyką konsumpcji. Należało etycznie usprawiedliwić istnienie konsumpcji – dokonywano tego, uzależniając ją od indywidualnej produktywności danej jednostki, mającej być podstawą do usprawiedliwienia jej poziomu konsumpcji. Indywidualna produktywność ma usprawiedliwiać konsumpcję – ta zależność tkwi również u podstaw współczesnego myślenia o uprawnieniach ekonomicznych. Ci, którzy zgłaszają roszczenia, muszą przede wszystkim udowodnić swoją

produktywność, fakt, że przyczyniają się w jakiś, bezpośredni lub pośredni, sposób do pomnożenia wartości. Zależność ta jest obecna zarówno w liberalnym ujęciu kwestii pomocy społecznej, jak i w uzasadnieniach postulatów ruchów pracowniczych; stanowi więc smutne świadectwo tego, do jakiego stopnia kapitalistyczna ideologia produktywizmu uznawana jest za oczywistość nawet przez tych, którzy są jej ofiarami.

Liberalna umowa społeczna dokonała naturalizacji pracy, umieszczając ją w sferze prywatnej, jednocześnie zaś czyniąc ją zwornikiem tego, co społeczne. Marksizm przeciwdziałał wprawdzie odpolitycznieniu i prywatyzacji pracy, nie zdołał jednak przewyciężyć jej naturalizacji. Uznając żywą pracę jako źródło wartości za podstawę roszczeń politycznych, pozostawał w horyzoncie etyki pracy<sup>5</sup>. Ograniczenia takiej perspektywy stają się szczególnie widoczne w przypadku dwóch opisywanych przez Weeks nurtów. Po pierwsze, „socjalistycznej modernizacji”, uznającej, iż produkcja jest procesem neutralnym i utożsamiającym przejście do komunizmu wyłącznie z likwidacją własności prywatnej, i po drugie, marksizmu humanistycznego, definiującego pracę jako realizację istoty człowieczeństwa. Jako że te nurty zadecydowały o obliczu dwudziestowiecznego marksizmu, walki socjalistyczne były w przeważającej większości walkami o więcej pracy albo, w najlepszym razie, o lepszą pracę – zamiast być walkami przeciwko pracy. Również wiele stanowisk feministycznych w debacie dotyczącej pracy reprodukcyjnej opierało się na domaganiu się dla danej aktywności (pracy domowej, usług seksualnych) uznania jako dla „prawdziwej pracy”.

Tego typu „produktywizm” wcale jednak nie dyskwalifikuje marksizmu, socjalizmu czy feminizmu marksistowskiego: etyka pracy jest, jak podkreśla autorka, dyskursem podatnym na przechwytywanie i używanie do celów innych niż kapitalistyczna legitymizacja i dyscyplina. Historia ruchów robotniczych stanowi właśnie świadectwo takiego przechwytywania dyskursu burżuazji i konstruowania alternatywnej, oddolnej etyki pracy, umożliwiającej wysuwanie postulatów politycznych.

Argumenty odwołujące się do etyki pracy, ze względu na swoje powiązanie z dominującym dyskursem etycznym, stanowiły potężną broń. Z tego samego jednak względu ich użyteczność jest, zwłaszcza dzisiaj, ograniczona. Weeks ukazuje, w jaki sposób przejęcie dyskursu etyki pracy przez robotników prowadziło do generowania wykluczeń. Krytyka bezproduktywności uderzała w bogaczy, ale też w lumpenproletariat; w Stanach Zjednoczonych wymierzona była w grupy imigrantów, niepotrafiących rzekomo narzucić sobie odpowiedniej dyscypliny i stać się produktywnymi członkami społeczeństwa. W ten sposób strategia przechwytywania etyki pracy pozostawała blisko związana z rozwojem nacjonalizmu i rasizmu wśród klasy robotniczej<sup>6</sup>.

Weeks nie podziela jednak w pełni stanowiska kolejnego ze swoich niespodziewanych sojuszników, Jeana Baudrillarda, przypisującego w *Le miroir de la production* marksizmowi jako całości fetyszizowanie produkcji. Jej krytyka przeprowadzona zostaje z pozycji marksistowskich: ściślej mówiąc, z pozycji marksizmu autonomi-

Liberalna umowa społeczna dokonała naturalizacji pracy, umieszczając ją w sferze prywatnej, jednocześnie zaś czyniąc ją zwornikiem tego, co społeczne. Marksizm przeciwdziałał wprawdzie odpolitycznieniu i prywatyzacji pracy, nie zdołał jednak przewyciężyć jej naturalizacji

stycznego – nurtu, który zerwał z Marksowskim idealizowaniem produktywności. Autonomiści, poczynając od Maria Trontiego, który jest autorem strategii odmowy pracy, po współczesnych przedstawicieli *post-operaismo*, takich jak Paolo Virno<sup>7</sup>, uznają, że podstawowym krokiem walk pracowniczych musi być zakwestionowanie obowiązującej formy pracy: walka przeciwko pracy, nie zaś tylko o pracę w lepszych warunkach. U podstaw tej strategii tkwi intuicja, że miejsce pracy jest polem walki: to, ile, jak i na jakich warunkach pracujemy, nigdy nie jest podyktowane neutralnymi wymogami wydajności, ale stanowi sposób sprawowania kontroli nad siłą robo-

czą. Zakwestionowanie ideologii produktywności jest więc pierwszym, niezwykle istotnym elementem walki antykapitalistycznej.

Nic więc dziwnego, że najbardziej inspirującym nurtem feminizmu marksistowskiego będzie dla Weeks feminizm autonomistyczny. Opisując zorganizowaną w latach siedemdziesiątych na gruncie tego ruchu kampanię *Wages for Housework*, autorka analizuje ją właśnie w kontekście autonomistycznego postulatu odmowy pracy. Wyjaśnia przy tym wiele nieporozumień narosłych zarówno wokół tego ruchu, jak i samego postulatu płacy za pracę domową. Feministki autonomistyczne, wysuwając postulat opłacania pracy domowej, nie dążyły do jej utowarowienia; nie domagały się też dla niej uznania. Nadanie pracy domowej (i ogólniej pracy reprodukcyjnej) statusu pracy najemnej, opłacanej, miało na celu coś dokładnie odwrotnego: denaturalizację, pozbawienie jej romantycznej aury „pracy miłości” i ukazanie roli reprodukcji w funkcjonowaniu systemu kapitalistycznego jako całości. Tym samym miało stanowić pierwszy krok do jej odmowy. Ujmując rzecz słowami jednej z działaczek: „żądanie [płacy za pracę domową] wyrażnie daje do zrozumienia, że jest to praca jak każda inna, musi być opłacana jak każda inna, i tak jak każdej innej możemy jej odmówić”<sup>8</sup>.

## 2. W obronie utopii

Jak zauważa autorka *The Problem with Work*, sama treść postulatu płacy za pracę domową była mniej istotna niż jego forma i performatywne skutki. Odnosi się to także do omawianych przez nią bardziej współczesnych (choć dyskutowanych już od lat sześćdziesiątych) postulatów dochodu gwarantowanego i skrócenia godzin pracy. Wszystkie trzy postulaty można określić (i robiono to często, głównie po to, żeby je zdyskredytować) jako utopijne. Nie jest również łatwo wyobrazić sobie społeczeństwo niezorganizowane wokół pracy; sam postulat również sprawia wrażenie fantastycznego, wyprowadzającego nas poza domenę konkretnych rozwiązań politycznych w sferę marzeń: a konstruowanie utopii odwraca wszak naszą uwagę od walk toczących się tu i teraz. Ten sposób krytyki politycznych wizji i postu-

latów jest tak rozpowszechniony, że jego problematyka musi zakładać zakwestionowanie naszych najgłębiej zakorzenionych nawyków myślowych.

Krytyka utopii to w dwudziestym wieku przede wszystkim specjalność liberałów: *Spółczesność otwarte* Poppera i *Koniec historii* Fukuyamy wyznaczają początek i koniec triumfującej zimnowojennej formacji dyskursywnej, opisującej liberalizm jako jedyny możliwy do zrealizowania ład polityczny. Jednak również marksizm, jako „socjalizm naukowy”, przeciwstawiany socjalizmowi utopijnemu, pozostawał uwikłany w krytykę utopijności. Myślenie utopijne, polegające na dostosowywaniu rzeczywistości na siłę do abstrakcyjnych, wyidealizowanych wizji, było przeciwstawiane konkretnym, cząstkowym reformom (w przypadku liberalizmu) albo przekształceniom opierającym się na naukowej analizie społecznych tendencji (w przypadku marksizmu).

Utopia wcale jednak nie musi oznaczać dogmatyzmu i schematycznego podejścia do politycznych przemian; wręcz przeciwnie, może się okazać, że stanowi ona pierwiastek niezbędny polityce radykalnej. Jak za Ernstem Blochem podkreśla Weeks, myślenie utopijne stanowi niezbędną składową wyobraźni politycznej (i w ogóle wyobraźni jako takiej). Stanowi bowiem wymiar odpowiedzialny za doświadczanie zawartej w świecie potencjalności – postrzeganie świata jako mogącego być czymś innym, niż jest. Umożliwia zatem otwarcie się myślenia na przyszłość i na wymiar tego, co nowe. Ten aspekt myślenia pozostawał, jak zauważa Bloch, niedoceniany: większość ujęć podmiotowości, z psychoanalizą na czele, faworyzowała przeszłość, konstruując podmiot jako nagromadzenie warstw osadowych przeszłych doświadczeń i pomijając kwestię warunków możliwości postrzegania, antycypowania i rozpoczynania tego, co nowe. „Jeszcze-nie” jako specyficzna modalność myślenia umożliwia wybieganie rzeczywistości naprzód: otwiera horyzont możliwości, wiążąc go zarazem z teraźniejszością<sup>9</sup>. Myślenie utopijne jest zatem jak najbardziej realistyczne; co więcej, to ono, pod postacią „spekulatywnej wyobraźni społecznej”<sup>10</sup>, sprawia, że możliwa staje się polityka rozumiana jako przekształcanie porządku społecznego, a nie tylko zarządzanie porządkiem ist-

niejącym. Wizje lepszego świata działają nie tylko za sprawą swojego wymiaru opisowego, czyli przedstawienia idealnego, sprawiedliwego porządku; równie istotny jest efekt wyobcowania, kontrast między porządkiem obecnym a przyszłym, oraz wymiary preskryptywny i performatywny: mobilizacja do działania i wezwanie do stworzenia zbiorowego podmiotu identyfikującego się z daną wizją.

Błędem jest zatem postrzeganie ekspresji utopijnej jako próby zmieniania rzeczywistości na siłę; jest ona czymś dużo bardziej subtelnym, stanowi raczej swoisty proces przekształcania i kanalizowania pragnienia. Jak ujmują to Bloch i Weeks: utopia to „kształcenie pragnienia”<sup>11</sup>. Kształcenie, którego celem jest – i tu pojawia się kolejny sojusznik, Nietzsche – rozwinięcie afirmatywności pragnienia. Utopia mobilizuje podmioty do działania w oparciu o nadzieję, a nie tylko oburzenie spowodowane przeszłymi niesprawiedliwościami – lewica afirmacji zostaje w ten sposób przeciwstawiona lewicy resentymentu.

Bloch rozróżnia dodatkowo między utopią abstrakcyjną i utopią konkretną. Podczas gdy pierwsza pomija kwestię przejścia od porządku obecnego do przyszłego, podkreślając nieciągłość między nimi, druga bierze pod uwagę złożoność rzeczywistości społecznej, bada obecne w jej obrębie tendencje, zachodzące przemiany – to z nich bowiem wyłania się to, co nowe, którego jednak nie można do nich zredukować. Utopia rozumiana jest tu nie tyle jako szczegółowo opracowany projekt przyszłego społeczeństwa, co jako ruch, dążenie: „utopia jako proces, projekt, nie zaś cel i punkt dojścia”<sup>12</sup>. Utopia konkretna wskazuje na możliwość innego świata, niekoniecznie określając, jaki dokładnie miałby być; jej celem jest przede wszystkim wytwarzanie efektów politycznych.

Weeks wyróżnia trzy główne formy ekspresji utopijnej: utopię jako gatunek literacki, manifest, oraz żądanie utopijne. Uwzględnienie manifestu jako przykładu myślenia utopijnego uwidacznia fakt, że równie ważna jak treść wypowiedzi utopijnej, jest jej moc mobilizacji wokół postulatów oraz wokół wizji lepszego świata, którą roztacza. Szczególnie istotna dla autorki będzie

jednak trzecia forma – żądanie utopijne – którego głównymi przykładami są: postulat płacy za pracę domową, żądanie skrócenia czasu pracy i żądanie dochodu gwarantowanego.

Jak podkreśla Weeks, żądanie [*demand*] jest szczególnie formą ekspresji politycznej. Odróżnia je od wyrażenia potrzeby, w przypadku którego źródłem legitymizacji postulatów politycznych jest „natura”. Potrzeba zakłada istnienie „naturalnych ludzkich potrzeb” i wskazuje na fakt ich niezaspokojenia. Roszczenie z kolei odwołuje się do języka praw człowieka, czyniących je czymś usprawiedliwionym. W obu wypadkach mamy do czynienia z próbą usprawiedliwienia postulatów politycznych; zarówno potrzeba, jak i roszczenie mieszczą się w horyzoncie wyobraźni politycznej społeczeństwa opartego na pracy, wiążącego możliwość domagania się czegośkolwiek z koniecznością dowiedzenia swojej produktywności i użyteczności dla społeczeństwa. Żądanie natomiast odwołuje się do pragnienia – a pragnienie nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia: „chcemy naszych pieniędzy, bez konieczności tłumaczenia się, dlaczego nam się należą i na co je wydamy”. Oczywiście musi się tu pojawić zarzut „roszczeniowości” jako cechy

Nawet fragmentaryczne postulaty zawierają wymiar utopijny, wychodząc tym samym poza dychotomię „(częstkowe) reformy albo (całościowa) rewolucja”.

mającej skazywać taką strategię walki na porażkę; dotychczasowe rozważania Weeks uwidaczniają jednak, że tego rodzaju krytyka pozostaje ukształtowana i ograniczona przez etykę pracy, stawiającą każdy wysuwający roszczenia podmiot przed trybunałem produktywności.

Nawet fragmentaryczne postulaty zawierają wymiar utopijny, wychodząc tym samym poza dychotomię „(częstkowe) reformy albo (całościowa) rewolucja”. Żądanie utopijne, nawet najbardziej częstkowe i partykularne, zawsze ma za swój cel nie pragmatyczną korektę istniejącego porządku, ale przekształcenie istniejących stosunków społecznych; projektuje też, choć zwykle w mało precyzyjny sposób, wizję innego porządku.

W wypadku żądań dochodu gwarantowanego i skrócenia czasu pracy jest to wizja społeczeństwa niezorganizowanego wokół pracy, społeczeństwa, w którym dochód nie jest powiązany z pracą, a konsumpcja z produktywnością. Żądania te, choć mogą sprawiać wrażenie partykularnych, w rzeczywistości dokonują zatem całościowej denaturalizacji pracy.

\*\*\*

Część z nas (szczęśliwa mniejszość), może jednak na to odpowiedzieć: ale ja zwyczajnie lubię swoją pracę! Albo: moja praca to ja, nie wyobrażam sobie życia poza nią! W krytyce etyki pracy i produktywizmu nie chodzi jednak o wskazanie konieczności rezygnacji z działania twórczego czy wytwórczego jako takiego, ale o podkreślenie uwikłania każdej pracy, nawet tej, którą lubimy i w której się realizujemy, w kapitalistyczny

mechanizm narzucania pracy. W systemie, którego istotą jest narzucanie pracy, nasza miłość do niej nigdy nie jest niewinna i nieszkodliwa: zbyt często nasze, wydawałoby się, czysto osobiste zamiłowanie do pracy okazuje się być ukształtowane i podsycane przez postfordowski dyskurs samozarządzania<sup>13</sup>. Szczęśliwcy identyfikujący się ze swoją pracą mogą w każdej chwili zostać postawieni przed problemem wypalenia zawodowego; a nawet jeśli pozostaną od niego wolni, instytucjonalne uwarunkowania większości zawodów sprawiają, że nasza sympatia do pracy nigdy nie pozostaje wolna od pewnej ambiwalencji. Dlatego odmowa pracy, obejmująca także wyzwolenie naszej podmiotowości od wpływów etyki pracy, pozostaje kwestią kluczową: „zamiast oferować poprawioną wersję etyki pracy, musimy uczynić krytykę tej etyki priorytetem, jeśli walka o zmniejszenie ilości pracy ma mieć szansę na powodzenie”<sup>14</sup>.

**Tytuł angielski:** Utopia? Yes, please!

1 P. Lafargue, *Prawo do lenistwa*, tłum. I. Bibrowska, s. 17, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/lafargue03.pdf> (data dostępu: 17.12.2011).

2 K. Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and the Postwork Imaginaries*, Durham-London 2011.

3 Tamże, s. 69-70.

4 Tamże, s. 70-71.

5 Tamże, s. 14-15.

6 Tamże, s. 62.

7 Obejmuje to również Negriego i Hardta – Weeks,

w odróżnieniu od licznych krytyków trylogii *Imperium*, zarzucających autorom właśnie absolutyzowanie produkcji, zwraca uwagę na obecność w ich tekstach motywu odmowy pracy.

8 Cyt. za: K. Weeks, *The Problem with Work ...*, s. 129.

9 Tamże, s. 190-193.

10 Tamże, s. 193.

11 Tamże, s. 207.

12 Tamże, s. 225.

13 Tamże, s. 32.

14 Tamże, s. 109.

JOANNA BEDNAREK – filozofka z zawodu i powołania, pisarka z powołania. Pracę doktorską *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki* obroniła w 2011 roku. Publikowała w „Nowej Krytyce”, „Czasie Kultury” i „Krytyce Politycznej”. Współpracuje z Pracownią Pytań Granicznych i z Interdyscyplinarnym Centrum Badań Płci Kulturowej i Tożsamości UAM. W latach 2006-2009 współpracowała z „Krytyką Polityczną”. Obszar kompetencji i zainteresowań: na przecięciu poststrukturalizmu, feminizmu, marksizmu autonomistycznego i literatury.

Dane adresowe autorki:

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM  
Collegium Maius  
Ul. Fredry 10  
60-701 Poznań  
e-mail: [bednarekjoanna87@gmail.com](mailto:bednarekjoanna87@gmail.com)

Cytowanie:

J. Bednarek, *Utopia? Tak, poproszę!*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr4\\_2011\\_Commonwealth/21.Bednarek.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/21.Bednarek.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)