



DIPESH CHAKRABARTY*

Kapitalizm, praca i podstawa historii planetarnych

Jak może Państwo wiecie, jestem historykiem, który obecnie interesuje się antropocenem, nową i nadal stanowiącą przedmiot wielu dyskusji epoką geologiczną, a także kwestią antropogenicznych zmian klimatycznych. Początkowo jednak specjalizowałem się w historii pracy. Kiedy otrzymałem zaproszenie, by tu wystąpić, przypomniałem sobie wykład, który wygłosiłem w Berlinie, wyrażając swoje obawy na temat zmian klimatycznych, po którym niemiecki badacz historii Afryki, Andreas Eckert, podszedł do mnie i powiedział: „Dipesh, kiedyś mówiłeś o pracy, dziś mówisz o planecie! Jak to się ze sobą wiąże?”. Dzisiejsze wystąpienie dało mi możliwość zastanowienia się nad tym, jak historia pracy w systemie kapitalistycznym łączy się z kwestią planety.

W języku angielskim używa się dwóch słów na określenie pracy: *work* (praca) i *labor* (robota). Dają one dogodny punkt wyjścia do podjęcia zagadnienia, które chcę tu zgłębić, gdyż ich znaczenie istotnie się różni. W językach europejskich, a z pewnością w angielskim, niemieckim i francuskim, słowo *labor* ma dość podobny status i trajektorię zmian semantycznych. To historia ze szczęśliwym zakończeniem, choć smutno się zaczyna.

Moja znajomość języka niemieckiego jest bardzo podstawowa. Jak mi się jednak wydaje, kiedy poszperają Państwo w podstawowych słownikach ety-

* Department of History, The University of Chicago.

mologicznych w Internecie, przekonają się sami, że słowa *arbeiten*, *Arbeiter*, *Arbeit* sięgają korzeniami proto-indoeuropejskiego rzeczownika „sierota”. Pracujące dzieci były najczęściej sierotami, co pozwoliło skojarzyć ten rzeczownik z morderczym wysiłkiem. Tak więc czasownik *arbeiten* oznacza ten sam rodzaj ciężkiej pracy, który w języku angielskim oddaje słowo *labor*. Z tego też względu poród nosi tu nazwę *laboring*. *Labor* odnosi się zatem do stanu prywatnego, stanu dojmującego braku i wyczerpującej pracy. Podobne znaczenie ma francuskie *travail*, którego sens zachowało angielskie *travail* (harówka, bóle porodowe). We wszystkich tych językach wyraźnie widać, że znaczenie słowa *labor* wynika z takich smutnych historii.

Kiedy jednak spojrzeć na bardziej współczesne dzieje obu słów, to można zauważyć, że stały się one częścią romantycznych, pozytywnych historii. Nawet jeśli ich smutny początek naznaczył związek z nadmiernym cielesnym trudem, sytuacja zmieniła się w XIX w. A właściwie zaczęła się zmieniać już w XVII w. w nurcie tych polityczno-filozoficznych tradycji, które zakorzeniają oba słowa w chrześcijaństwie, zmieniając ich wydźwięk na pozytywny. Kiedy sięgniemy do pism Thomasa Hobbesa czy Johna Locke’a, znajdziemy chrześcijańskie pojęcie **roboty** jako czegoś, co trzeba zmieszać z glebą, by **wejść w jej posiadanie**. Nic więc dziwnego, że kiedy Europejczycy przejmowali takie miejsca, jak choćby Australia, uciekali się do cywilizacyjno-rasistowskiego argumentu, że australijscy Aborygeni w przeciwieństwie do białych ludzi „nie włożyli tu swojej roboty”, podczas gdy biali ludzie to robili. W myśl uzasadniającej wyzysk argumentacji ta ziemia stanowiła *terra nullius*, gdyż Aborygeni nie mieszały roboty swoich rąk z glebą, żyjąc wyłącznie z darów ziemi (tę hipotezę całkowicie zdyskredytowały późniejsze badania dwóch utalentowanych australijskich historyków, Heather Goodall i Billa Gammage’a). Ponadto, kiedy pomyślimy o Georgu Wilhelmie Friedrichu Heglu i innych filozofach z początku XIX w. oraz takich ich adeptach, jak Karol Marks i Fryderyk Engels, przekonamy się niewątpliwie, że chrześcijańskie *labor* nabiera tu świeckiego wydźwięku, stając się jednym z najpopularniejszych terminów, jak można powiedzieć, XIX-wiecznej myśli społecznej i historycznej. Pojawia się wtedy czytelny związek tego pojęcia z klasami robotniczymi i historyczną figurą światowej klasy robotniczej, czyli proletariatu, budząc heroiczne skojarzenia. Engels np. słynął z przekonania, że kluczowym czynnikiem odróżniającym ludzi

od mały był fakt, że my, ludzie, pracujemy. W filozoficznych nurtach nauk historycznych, które opierały się na takim rozumieniu, robota stała się zatem pozytywną cechą ludzkiej kondycji. W tym też sensie słowo *labor* stało się szczęśliwym słowem w XIX w.

W ostatecznym rozrachunku słowo *labor* stało się synonimem słowa *work* (praca). Dzięki temu wybitny historyk Eric Hobsbawm mógł napisać książkę o klasach pracujących *Laboring men*. Kiedy zaś Marks opisał abstrakcyjną robotę jako wielki wydatek energii nerwów i mięśni, w rzeczywistości zniósł rozróżnienie między *labor* a *work*. To ostatnie słowo ma jednak inną etymologię, gdyż swoimi korzeniami sięga starogreckiego *Ergon*, które należy do tej samej rodziny co energia czy energie. Dlatego mamy dziś termin „synergia” na oznaczenie wspólnej pracy oraz „alergia”, czyli pracę innych. Z tego też względu, poczynając co najmniej od XVII w., fizycy zaczęli definiować pracę jako wydatkowanie energii. Praca i energia kojarzyły się zatem z czymś innym niż cielesny trud czy *labor*, co pozwoliło Adamowi Smithowi mówić o pracy natury. Natomiast niedawno socjolog Jason Moore w książce o antropogenicznych zmianach klimatu *Capitalism: In the web of life* pisał o „pracy” planety, która wytwarza minerały, metale i wszystko, co wydobywamy z jej wnętrza.

Mimo odmiennych źródłosłów rzeczowniki *labor* i *work* zaczęły się do siebie zbliżać, poczynając od XIX w. Ta bliskość jest kluczem do dzisiejszego kryzysu „pracy”, kiedy wymagany proletariatus XIX i początku XX w. zastąpił – jak pisze Guy Standing – prekariat XXI w., czyli ludzie, którzy mają jedynie czasowe, niepewne, nieciągłe i niepowiązane ze sobą formy zatrudnienia, jak np. kierowcy Ubera czy instalatorzy paneli słonecznych. Doszliśmy zatem do takiego etapu kapitalistycznej produkcji, kiedy uświadamiamy sobie, że skoro bogactwo i produktywność rosną, to praca jest wykonywana, choć niekoniecznie przez ludzi. Mogą ją przecież wykonywać maszyny, technologia cyfrowa czy ujarzmiona sztuczna inteligencja. Jak już wspominałem, „praca” jako pojęcie – pojęcie obejmujące wydatkowanie energii – nie odnosi się automatycznie do ludzi. Natomiast „robota” wskazuje na ideę cielesnego trudu ludzi i/lub zwierząt. Dlatego dzisiejsze dyskusje na temat idei podstawowego dochodu powszechnego rzeczywiście zapowiadają przyszłość wielu osób bez „pracy” w czasach, kiedy dzięki wykorzystaniu technologii gwałtownie rośnie produktywność sztucznej in-

teligencji. Czy osoby posiadające podstawowy dochód powszechny, ale bez pracy, tracą godność? W tym właśnie miejscu powracamy do romantycznej historii roboty.

Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm, Harry Braverman i wielu innych liczących się historyków opowiedziało nam historię walki robotników z kapitalistami o kontrolę nad procesami, w wyniku których robotę konkretnych ludzi zaczęła zastępować praca maszyn. To dla nas odległa historia. Można nawet powiedzieć, że z czasem słowo „praca” jako nazwa wszystkich ludzkich i nieludzkich procesów wydatkowania energii zaczęło dominować, marginalizując pojęcie „roboty”. Ale im bardziej jesteśmy uwikłani w systemy pracy, w których technologia osiąga znacznie więcej niż ludzki trud, nasza nostalgia za romantyczną historią roboty tylko się nasila.

Ramy pojęcia „praca” poszerzył XX w., kiedy prawdopodobnie weszliśmy w to, co dziś nazywa się stratygraficznym antropocenem, czyli stuleciem, w którym ludzki odcisk na skalistej powierzchni planety stał się, jak twierdzą niektórzy, rozpoznawalny dla geologów. Jak zauważył historyk John McNeil, XX w. był czasem niezwykłych zmian. Ludzka populacja wzrosła z półtora do sześciu miliardów, by w tym stuleciu powiększyć się prawdopodobnie o kolejne trzy do sześciu miliardów. Światowa gospodarka zwiększyła się 15-krotnie, a zużycie energii 13- lub 14-krotnie. W tym samym czasie zużycie słodkiej wody wzrosło dziewięciokrotnie, a objętość obszarów nawadnianych pięciokrotnie. Najbardziej zdumiewające okazują się jednak dane dotyczące tego, jak dużo ziemi przemieścili ludzie za pomocą technologii wynalezionych na początku XX w., których wykorzystanie zwielokrotniło się po drugiej wojnie światowej. W dosłownym sensie przekształciliśmy naszą planetę. Według szacunków z 1994 r. ludzie przemieszczają rocznie 30 milionów ton skał i ziemi w skali globalnej, co odpowiada 200 tonom skał i ziemi na osobę.

Tymczasem szacunki z 2001 r. mówią już o 57 miliardach ton skał i ziemi, które ludzie przemieszczają co roku. Dla porównania dość przypomnieć, że roczna sedimentacja, którą dostarczają do oceanów rzeki świata, wynosi od 8 do 51 miliardów ton. Ludzie przemieszczają więc znacznie więcej ziemi niż wszystkie rzeki na planecie razem wzięte. Nasza oszałamiająca pod względem skali technosfera, czyli wszystkie struktury na warstwie biosfery, które ludzie zbudowali, aby utrzymać się przy życiu na planecie, poczynając

od domów, fabryk, farm, przez systemy komputerowe, smartfony i płyty CD, aż po odpady na wysypiskach śmieci i hałdach, obejmuje masę ponad 30 bilionów ton. Odpowiada to ponad 50 kilogramom na każdy metr kwadratowy powierzchni planety.

Tak właśnie doszło do poszerzenia sfery pracy, jeśli pamiętamy o wprowadzonym wcześniej rozróżnieniu między „pracą” a „robotą”. Jak powiedział geolog Mark Williams: „Technosfera wyrosła z biosfery i zapewne przynajmniej częściowo z niej korzysta. W swojej obecnej skali technosfera jest głównym nowym zjawiskiem na tej planecie – i to takim, które ewoluuje niezwykle szybko”. „Jednak w porównaniu z biosferą”, jak Williams utrzymuje, „wyraźnie nie sprawdza się w recyklingu własnych materiałów, co pokazują gwałtownie rosnące wysypiska śmieci. To zaś stać się może przeszkodą na drodze dalszego sukcesu – lub całkowicie go powstrzymać”. Inaczej mówiąc, sfera pracy nieustannie się poszerza pod wpływem wzrostu liczby ludzi i konsumpcji, rosnących wysiłków w celu zwiększania zysków i rozwijającej się sprawności technologicznej. Jednak geologowie często uznają technosferę, która nie potrafi sprawnie recyklingować własnych odpadów, za zjawisko pasożytnicze.

Sytuacja ta rodzi również fascynujący problem w naukach humanistycznych, problem konfrontacji z planetą w ramach myśli humanistycznej. Proszę pozwolić, że szybko przejdę do romantycznej historii roboty, by odpowiedzieć na pytanie, czym może stać się myślenie o planecie, kiedy uwzględnimy rozróżnienie między robotą a pracą. Przywołam w tym celu jednego z najbardziej romantycznych filozofów historii pracy. Wcale nie Karola Marksa, lecz Martina Heideggera. Niemieccy filozofowie mają szczególnie rozwiniętą tradycję myślenia o kondycji ludzkiej, w której Heidegger jest główną postacią (nawet jeśli ktoś nie uznaje pewnych aspektów jego osobowości, filozofii i życia). W ramach tej tradycji funkcjonują trzy słowa, które stały się pojęciami filozoficznymi: „świat”, „ziemia”¹ i „glob”. Nie należało do nich jednak słowo „planeta”. Wystarczy przeczytać opubliko-

¹ W tekście zachowano pisownię wielką i małą literą słowa Ziemia/ziemia zgodnie z oryginalnym tekstem angielskim, aby zachować autentyczność terminologii, jaką stosuje Autor, w celu uniknięcia ewentualnych zniekształceń znaczeń [przyp. tłum.].

waną w okresie zimnej wojny książkę *Nomos Ziemi* Karla Schmitta, żeby się przekonać, że dla niego planeta i glob oznaczają to samo. Natomiast porównanie *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt z pracami Hobbesa i Schmitta pokazuje, że zgadzają się co do tego, że glob to wytwór ostatnich 500 lat, najpierw europejskiego imperializmu, potem europejskiej ekspansji i rozwoju kapitalistycznej industrializacji, w tym głównie technologii, która połączyła ludzi na tej planecie.

Heidegger wprowadził słowo „Ziemia” jako kategorię filozoficzną w 1936 r., kiedy wygłosił we Frankfurcie wykład, który ostatecznie stał się jego najśłynniejszą wypowiedzią na temat sztuki, opublikowaną w książce o poetyce języka. Jak przyznaje Hans-Georg Gadamer, uczeń Heideggera, poczuł się mocno zaskoczony, kiedy usłyszał filozofa mówiącego o Ziemi w taki sposób, jakby chodziło o kategorię równie ważną w filozofii, jak materia czy forma. Kiedy przyrzeć się bliżej wypowiedziom Heideggera, niezależnie od tego, czy podejmuje kwestię technologii w momencie „zwrotu” w swoim myśleniu, czy mówi o świecie jako obrazie lub formułuje przemyślenia o sztuce, okazuje się, że starannie oddziela on ziemię od planety. Kiedy używa takich słów jak imperializm planetarny, słowo „planeta” oznacza glob, nawet jeśli on sam nigdy nie mówił o globie. Jednak kiedy pojawiło się znane zdjęcie błękitnej planety *Wschód Ziemi* (*Earthrise*), zrobione z kosmosu, Heidegger udzielił słynnego wywiadu, w którym padły następujące słowa: „To koniec, zostaliśmy wykorzeni”. Linia jego argumentacji sprowadzała się bowiem do tego, że ludzie znajdują się w strukturze komunikacyjnej z Ziemią. Planeta jako ciało astronomiczne nie ma dla nich w większości przypadków żadnego znaczenia, chyba że dochodzi do trzęsienia ziemi, erupcji wulkanu lub tsunami. W naszej pamięci historycznej pozostały jednak takie sytuacje, kiedy następowały gwałtowne zjawiska podobnego typu, a ludzie próbowali włączyć je w krąg własnych myśli i troski. Na przykład trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 r. dało początek słynnej debacie między Wolterem a stanowiskiem zmarłego już wtedy Gottfrieda Wilhelma Leibniza na temat teodycei. Wolter szukał bowiem odpowiedzi na pytanie, czy Bóg jest nieskończonym dobrem, czy też na świecie istnieje zło, skoro zginęło 90 000 ludzi. Kiedy zaś w 1934 r. doszło do trzęsienia ziemi w Indiach, wywołało to słynną debatę między Gandhim a Tagorem, w której ten pierwszy twierdził, że chodziło o karę boską za grzech traktowania niektórych ludzi

jako niedotykalnych. Tagore, który nie wierzył w siłę zła, zajął natomiast racjonalne stanowisko niczym kiedyś Wolter. To najbardziej pogładowe próby wciągnięcia tego, co planetarne, w ludzkie sprawy.

Heidegger nie miał najmniejszych wątpliwości, że planeta, ciało astronomiczne, nie obchodzi ludzi. To, co nazywał ziemią, stanowiło tylko aspekt planety, zwróconej twarzą do ludzi, dzięki czemu mogą się z nią komunikować. Człowiek stał się człowiekiem dopiero wówczas, kiedy posiadał zdolność mowy. Heidegger uważał język za dom bytu, gdyż tylko zwierzę dysponujące mową mogło, jego zdaniem, rozejrzeć się wokół i zastanawiać nad sensem istnienia drzew, wody, ryb i wszystkiego innego, by następnie zapytać: Dla kogo to wszystko? Co to znaczy, że one istnieją? Co to znaczy, że ja istnieję? Dlatego Heidegger romantycznie – niemal mistycznie i poetycko – pisze, że pytanie o byt, pytanie o to, co to znaczy być, można pozostawić tylko zwierzęciu, które posiadało mowę. Dlatego też powiada: pytanie o byt zostało powierzone wyłącznie ludziom.

Ziemia jako taka jest czymś, co dla Heideggera ma w sobie *Poesis*; rodzi rzeczy. Ziemia rodzi owoce, ziemia rodzi ryby. I to rodzenie jest czymś, co naśladuje człowiek, tradycyjny chłop, kiedy zasiewa pole, oczekując na to, że ziemia wykona swoją pracę, niebo wykona swoją pracę, aby on mógł zebrać plony. Heidegger widzi istotną różnicę między zachowaniem chłopca a technologią. Ona pozwala grozić Ziemi pistoletem, by zmusić ją do produkowania więcej i więcej, aby zaspokoić nasze potrzeby. Jeszcze do tego powrócę.

Coś z tej wrażliwości Heideggera tkwiło we wczesnym myśleniu o produkcji i zrównoważonym rozwoju. Wystarczy spojrzeć na historię wyrażenia „zrównoważony rozwój”, by dostrzec, że poza kwestią przetrwania ludzkiego życia zawsze istniały pytania o to, co ziemia robi, aby rodzić i podtrzymywać życie, nawet w samych początkach chemii gleby czy fizyki gleby pod koniec XVIII w. w Niemczech. Istniało poczucie, że gleba musi coś robić, bo przecież ludzie nie pracowali sami. Marksowskie teorie wartości dodanej czerpią z argumentów XVIII-wiecznych fizjokratów, że zawsze chodzi o jakiś dar ziemi, która często daje nam więcej, niż w nią włożyliśmy.

Dzisiaj zakres tego, co nazywam „pracą”, rozszerzył się dzięki rewolucyjnym zmianom w technologii, wykraczając poza wszystko to, co Heidegger mógł zobaczyć lub sobie wyobrazić. Nadal jednak możemy czerpać z jego myśli,

choć zarazem musimy pójść o wiele dalej. Jak odnotował Heidegger, kiedy sfera pracy zaczęła się rozszerzać, weszliśmy w technologiczną relację z ziemią, odchodząc od *Poesis* jako trybu tworzenia. Przeszliśmy wtedy do trybu żądania wobec ziemi, co angielskie tłumaczenie oddaje jako „challenging forth” (rzucenie wyzwania), czyli do jej okradania. Trzymamy wycelowany pistolet, mówiąc: „Daj wszystko, co masz (i więcej)”. Takim pistoletem może być sięgająca w głąb ziemi platforma wiertnicza lub uprzemysłowione farmy produkujące coraz więcej ryb i mięsa.

Dlatego właśnie Heidegger zawsze przywołuje przykłady tradycyjnego wiatraka czy tradycyjnego chłopca, przekonując, że ludzie z dziada pradziada żyli z *Poesis* tego świata. Heidegger mówi więc o ratowaniu Ziemi, które nie sprowadza się do panowania nad nią, ponieważ każdy tego typu projekt musi się skończyć jej spustoszeniem. Spustoszeniem Ziemi, która miała dotąd twarz zwróconą ku nam, ludziom, mającym w pieczy pytanie o byt.

Nawet jednak Heideggerowi nie przyszła do głowy tak wielka ekspansja tego, co nazywam pracą, także pracą, której nie wykonują ludzie. Praca w istocie to nieustanna wymiana między tym, co może zrobić rzeka, co może zrobić wodospad, co może zrobić technologia, a co mogą zrobić ja. W pracy nie ma nic specyficznego dla ludzi. A kapitalizm tak właśnie się rozwinął, by pomniejszyć znaczenie ludzkiej pracy. Wkrótce więc możemy okazać się zbędni dla kapitalizmu jako robotnicy. Kiedy tak się stanie, to, co napotykasz po zniszczeniu Ziemi, będzie planetą. Planecie zaś, w przeciwieństwie do Ziemi, jesteśmy obojętni.

Planeta jest tym, co można zobaczyć, czytając literaturę naukową o systemie ziemskim, która m.in. wprowadziła koncepcję antropocenu jako nauki wspierającej hipotezy antropogenicznych zmian klimatu. Ta nauka, jak mogą się Państwo przekonać, wywodzi się z badań porównawczych innych planet. Nic więc w tym zaskakującego, że James Lovelock, twórca teorii Gai, współpracujący z zespołem Carla Sagana w NASA, zastanawiał się nad tym, czy kiedykolwiek istniało życie na Marsie. A James Hansen, patron nauki o zmianach klimatu w Stanach Zjednoczonych i pierwszy naukowiec, który w 1988 r. podjął w Białym Domu kwestię globalnego ocieplenia, zajmował się przede wszystkim zagadnieniem globalnego ocieplenia na Wenus. Doskonale wiedział, że jest tam tak gorąco, ponieważ w atmosferze Wenus znajduje się dużo dwutlenku węgla. Kiedy zaobserwowano wzrost temperatury na

Ziemi, postanowił ustalić, czy przyczynia się do tego podobnie nadmiar CO₂. Wziął trzy miesiące urlopu od badania Wenus i zajął się naszą planetą, stając się aktywistą klimatycznym.

Kluczowym pytaniem w nauce o Ziemi jako systemie nie jest wcale humanocentryczna idea zrównoważonego rozwoju, lecz to, co nazywają habitabilnością. A zatem pytanie o to, co sprawia, że planeta nadaje się do zamieszkania przez złożone życie. Kiedy czytam prace z tej dziedziny, wchodzę w inny wszechświat myślenia, który ze względu na skale czasowe i przestrzenne, którymi się posługuje, nie sytuuje człowieka w swoim centrum. Kiedy jako historyk używam słowa „nowoczesny”, zwykle nie mogę wyjść poza ostatnie 500 lat. Niektórzy ludzie są nawet bardziej rygorystyczni. Twierdzą, że nowoczesność to lata 1815–1914 lub coś w tym rodzaju. Mamy zatem do czynienia ze słowem, które kataloguje ludzi. Tymczasem naukowcy zajmujący się Ziemią jako systemem używają tego słowa w zupełnie inny sposób, który nie odsyła do niczego, co ludzkie. Na przykład piszą o „nowoczesnej” atmosferze naszej planety. A wiedzą Państwo, od kiedy datują istnienie tej atmosfery? Od 475 milionów lat. Nie mówią o tym, że ludzie stanowią część tej nowoczesności, choć czasami nazywają ją „naszą **nowoczesną atmosferą**”. Dlatego też ich główne pytanie nie dotyczy tego, co ludzie mogą zrobić, aby przetrwać. Oni pytają o to, jak mimo pięciu wcześniejszych wymierań życie może przetrwać, złożone życie. To dzisiaj – w pojęciach Heideggera – właściwe planetarne pytanie. Ponieważ ta planeta, inaczej niż to, co on nazywa Ziemią, nie odwzajemnia naszego spojrzenia.

Wszystkie projekty zrównoważonego rozwoju są zatem w pewnym sensie projektami romantycznymi, gdyż chcą odzyskać ziemię, wyrwać ją z rąk planety. Jeśli przyjrzymy się bliżej posthumanistycznym badaczom, takim jak Jane Bennett czy Bruno Latour, to z łatwością dostrzeżemy ich starania o przywrócenie nas ziemi (niekoniecznie ziemi Heideggera) poprzez uznanie wielorakich sposobów, w jakie jesteśmy w nią uwikłani, poprzez odejście od wyłącznie ludzkiej koncepcji pracy, odwołanie się do różnorodnych sił sprawczych, sieci aktorów itd. Naukowcy zajmujący się systemem ziemskim skonfrontowali nas twarzą w twarz z „systemem Ziemi”, który sam w sobie jest historią uwikłań. Planeta – przedmiot badań nad Ziemią jako systemem – puka dziś do naszych drzwi, byśmy

przyjęli ją jako kategorię myśli humanistycznej i historycznej, a nie tylko naukowej. Czy uda nam się odzyskać Ziemię z rąk planety? Nie wiem. Kończąc, przypomnę jednak to, co powiedział mi Andreas kilka lat temu w Berlinie. Być może namysł nad tym, co różni te dwa słowa – „praca” i „roboty” – pomoże nam włączyć planetę do rozmów, które będziecie tu Państwo dzisiaj prowadzić.