

POVZETEK

Opredelitev dela kot smotrne dejavnosti odpira vprašanje teleologije dela. V sestavku obravnavam metafizično-finalistično, mehanistično in dialektično teorijo smotra, ki izhaja iz antropologije, aksiologije, ontologije itd. Skušam oceniti domet sodobne antropologije, ki sicer poudarja človekovo odprtost, vendar pokaže tudi njeno nevarnost, npr. ujetost v institucije. Lukacsova ontologija dela kot sinteza kauzalnosti in teologije še ne da odgovora na vprašanje zgodovinskega smisla dela, ki je odprto tako za industrijsko kot za informacijsko družbo. Tudi intelektualno delo zaslužuje (Arvon). Kakšna so 'zdravila' proti današnjemu sredstvenju ciljev, ki naleti po Finku vedno na odpor že v Aristotelovem hilemorfističnem pojmovanju dela? Vnanjega smotra dela, ki je le obrnjena kavzalnost, ni mogoče reducirati na notranjega, ker med njima obstaja dialektična napetost, ki zadeva problem osvobajanja dela.

ABSTRACT

THELEOLOGY OF WORK

The definition of work as a practical activity opens the question of the theleology of work. This composition deals with the metaphysical-finalist, mechanistic and dialectic theory of practicality, which proceeds from anthropology, axiology, ontology, etc. I attempt to estimate the impact of contemporary anthropology which, although it stresses human openness also reveals its danger for, e. g. entrapment in institutions. Lukacs' ontology of work, a synthesis of causality, still does not give the answers to the questions of historical import of work, which is open for both industry and the informatjon society. Intellectual work also enslaves (Arvon). What is the "medicine" for today's orientation towards goals, according to Fink, always meet resistance, even in nature itself, and is already rooted in Aristotel's hilemorphic comprehension of work? The external aim of work, which is only an inside out causality, cannot be reduced to the internal, for dialectical tension, which refers to the problem of the liberation of work, exists between them.

Delo je smotrna dejavnost za določen zamišljeni rezultat ali učinek. "Delo je videti povsem enostavna kategorija. Pa vendar, če ga razumemo ekonomsko v tej enostavnosti, je 'delo' prav tako moderno kot odnosi, ki porajajo to enostavno abstrakcijo" (Marx, 1979;20). Marx združuje v pojem dela dva zgodovinsko različna položaja dela v družbi. Predvideva pa še tretjega. Delo se razvija od naravnih odnosov prek ekonomskih odnosov (Verkehr, commerce) do informacijske mreže umetnega, simbolnega sveta. Hkrati s

spreminjanjem proizvodjalnih sil, odnosov in načina proizvodnje se spreminja tudi pojmovanje smotra¹. Razlika med predmoderno in moderno družbo² je razlika med kontemplativnim in aktivnim načinom življenja. "Kopernikanski obrat k tostranstvu" zaznamo na vseh področjih človekovega življenja. Gre za drugačen način dela in spoznavanja. Spoznanje razvojnosti dela je spoznanje o spremenljivosti njegovih sestavnih delov. Hkrati s spremembo delovnih sredstev se spremenita tudi zamišljanje in predmet dela. Predmet proizvodnje postane funkcija načina proizvodnje. Obrat človeka k sebi pomeni obrat k drugačnemu delu. Zanimivo je, da ergocentrično pojmovanje družbe korelira z antropocentričnim pojmovanjem človeka in z ekscentričnim položajem Zemlje v kozmosu. Ekscentričnost človeka samega pa pomeni, kot je konsekventno pokazal Plessner (Plessner, 1981), v kontekstu takšne 'slike sveta' izgubo avtentičnega smotra in pristajanje na nek vnanji smoter. Tradicionalno-filozofsko je vprašanje smotra povezano z vprašanjem uma. Če je res, da je sodobni tehniki inherentna struktura smotrno-racionalne dejavnosti (Habermas, 1986;58), potem gre danes za soočanje med dvema vrstama (raz)uma: instrumentalnega in smotrnega. Habermas (Habermas, 1986) se vprašuje, kakšna je pot od nepopolne k popolni intersubjektiviteti brez prisile. Odgovor bi bil v alternativni tehniki, ki omogoča drugačen odnos do narave brez izkoriščanja. Ta odgovor pri Habermasu predpostavlja razdvajanje dela in interakcije.

V naravnih družbah je prevladovala metafizično finalistična teorija dela in sveta, po kateri cilj realno obstaja že pred samim začetkom dela pri Aristotelu v prvem gibalcu oz.

1 Grški termin 'telos' izhaja iz besede 'queles' s korenem 'quel' in pomeni 'vrteti'; prvotno pa 'quel' pomeni: izvršitev, višek, konec, smrt (Dokler, 1915;752).

Teleologija je veda o (končnem) smotru, cilju.

2 Termin 'modernus' je prvič uporabljen na koncu 5. stol. z namenom, da bi z njim razmejili krščansko sedanost od rimske poganske preteklosti. Kljub različnim vsebinam, ki jih je dobival ta termin, 'moderno' vedno znova izraža zavest epohe, ki v odnosu do antike zagleda sebe kot rezultat prehoda od starega k novemu. Občutek za moderno ni samo novoveški. Moderni so se čutili tudi sodobniki Karla Velikega v 12. stol. Moderno postaja nemoderno v prehodnem obdobju. Pojem moderne se izmika strogi definiciji, zato ni možna jasna razmejitev med moderno in nemoderno/antiko. Meje med njima so zgodovinsko spremenljive. Hkrati s spreminjanjem človekovega odnosa do prihodnosti se spreminja tudi njegov odnos do preteklosti. Danes se človek vedno bolj zaveda konca določene epohe, ki jo je imenoval 'moderna' in se zaradi razočaranja nad neizpolnjenimi upi obrača v postmoderno prihodnost. Kritika moderne je kritika polpreteklega obdobja, ki vodi k redefiniciji človekovega statusa in vloge v zgodovini.

Specifičnost novoveškega občutka moderne je v tem, da človek sam dela zgodovino. Tega občutka staroveški in srednjeveški človek nista imela. Če pa človek res dela svojo lastno odtujeno zgodovino, nastane vprašanje, ali lahko popravlja svoje napake in iluzije in tako dela zgodovino drugače kot doslej, če že netudi bolje. Zgodovina moderne je sestavni del moderne zgodovinske zavesti. Prav zaradi daljnoročne vizije svojega razvoja človek samokritično preverja, kateri cilji razvoja so ustrezni in kateri ne odgovarjajo več v skrbi za dobrobit prihodnjih rodov.

Šarčević (1986) odkriva slabosti modernega mita o človeku. Moderni človek podlega novemu empirizmu: zakonu redukcije, ki vse novo fetišizira. Gre za dobo gospodovanja metode, ki posameznike podreja anonimnim silam in skritim manipulacijam. Pokazalo se je, da s kritičnim mišljenjem na osnovi kartezijanske nedvomnosti dvoma ne more odpraviti izkoriščanja nasploh, ampak samo odkrito izkoriščanje, ki je bilo značilno za fevdalno družbo. Šarčević pripisuje moderni civilizaciji 'udobno norost' in redukcijo na ne-um (Šarčević, 1986;433).

Za moderno je značilen homo duplex, ki ima kartezijansko osnovo v ločitvi telesa in duše. Kritika instrumentalističnega uma, ki so jo izvedli predstavniki frankfurtske šole, ni zadostna, ker ji manjka rehabilitacija pojma narave. Človek je hotel ostati prijatelj naravi, postal pa ji je vedno bolj tuj. Vedno bolj je jasno, da človek z izkoriščanjem narave in z gospodovanjem nad njo ne more doseči najvišjega dobra, ampak si lahko prisvaja še več moči. Ker je prepričan, da 'vse gre', instrumentalizira naravo in sebe.

formi forme, pri Tomažu Akvinskem pa v bogu. Po mehanicistični teoriji, ki je sestavni del mehaničnega, ljudomrzniškega materializma, je človekova smotrnost omejena samo na pasivno prilagoditev stroju, ker tudi narava ni nič drugega kot stroj-ura. Idealistične teorije (tako subjektivne kot objektivne) absolutizirajo samo eno stran dela, npr. idejo, (ustvarjalno) zamisel ali načrt, formo, individualna nagnenja. Po teh teorijah je delo samo emanacija duha in poduhovljanje materije. Šele človekoljubni materializem³ prizna človeku avtonomijo in smotrnost kot njegovo imanentno bistvo. Šele danes postaja jasno, da se človek kot človek (homo humanus) v okviru dominantnosti (starih) materialnih okoliščin ne more uveljaviti. Težnja po redukciji človeka na stroj je antihuma(nistič)na. Potrebna je nova paradigma⁴, ki jo nasproti mehanicistični imenujemo holistična, ekološka, entropična. V mehanicistični paradigmi je reprodukcija stvari pred reprodukcijo ljudi, v holistični pa je obratno.

Ker prevladuje instrumentalizacija dela, se (spontana) svoboda zlahka sprevača v svojo nasprotje. Model narave in človeka kot stroja poraja ljudomrzniški materializem. Naravni človek, kakršnega si je zamislila meščanska družba na začetku svojega razvoja, se

3 Marx in Engels sta kritično obračunala s francoskim (ljudomrzniškim) materializmom v Sveti družini. Glej Marx-Engels (1969): Izbrana dela v petih zvezkih. I. zvezek, str. 513-525. Ker materialni pogoji še vedno ne ustrezajo za realizacijo historičnega materializma, je potrebna kritična rekonstrukcija (Habermas: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus 1976). Glej tudi Tehnika i znanost kao ideologija, str. 140-186.

4 Paradigma je za Kuhna to, kar je "skupno članom znanstvene skupnosti" (Kuhn, 1984;54). Skupne značilnosti med znanostmi pa ne izključuje individualnih razlik. Izraz 'znanstvena paradigma' ni samoumeven. Celo Kuhn ni enoznačno definiral tega pojma, ki je še najbližji normalni znanosti. Po M. Mastermanu uporablja Kuhn ta pojem v 21 različnih pomenih. Termin lahko najdemo na treh ravneh:

1. na sociološki/socialni je paradigma skupek znanstvenih običajev. Inštitucionalizacija znanstvene prakse jamči uspeh pri reševanju problemov,

2. na filozofski ravni je svetovni nazor (Weltanschauung) določene znanstvene skupnosti in

3. na teoretični ravni je artefakt kot sredstvo za reševanje problemov. Paradigme so "univerzalno sprejeti znanstveni dosežki, ki določeni skupnosti omogočajo model-probleme in rešitve" (Kuhn, 1974;35). V svojih kasnih delih je Kuhn predlagal izraz 'disciplinarna matrika' v širšem smislu besede. Thomas Kuhn(1974) je s proučevanjem znanstvenih revolucij prišel do spoznanja, da je vsaka od njih nujno vodila k zavračanju teorije, ki jo je skupnost določen čas spoštovala, in v korist druge teorije, ki je s prvo nezdržljiva. Vsaka je privedla do spremembe v problemih, ki so na razpolago za znanstvena proučevanja, kot tudi v standardih, s pomočjo katerih je profesija določala, kaj je dopustni problem ali legitimna rešitev problema. Vsaka je privedla do sprememb v znanstveni imaginaciji (Kuhn, 1974;46). Nova paradigma ima korenine v tedanjem razvoju fizike v delih Descartesa in Newtona. S kartezijansko paradigmo označujemo relativno stalne teoretične osnove, ki so nastale s prvo znanstveno-tehnično revolucijo in so se začele koreniteje spreminjati šele z nastajanjem današnje informatizacijske tehnologije. Kljub pogosti rabi "paradigme" ostaja ta izraz nenatančen. Paradigma nam bo pomenila trajni vzorec obnašanja, stališč, vrednot in prepričanj ljudi, ki živijo v določenem zgodovinskem obdobju in pripadajo določeni kulturi. Pri tem mislimo na evropsko novoveško kulturo in ne samo na splošno strukturo znanosti, ki jo Kuhn imenuje "normalna znanost" po standardnem načinu reševanja problemov. Standardi novoveške znanosti, ki je kartezijansko utemeljena in jo imenujemo tudi newtonovska paradigma, so postali vprašljivi. Po predpostavki te paradigme je svet razsežna in razpoložljiva stvarnost, ki je spoznavna s pomočjo kvantitativnega merjenja. Segmentirano in parcializirano spoznanje je rezultat razdrobljenega dela industrijske družbe. Človek kot "izdelovalec orodja" postavlja delovna sredstva v službo kapitala. Naravoslovne znanosti so postale v novem veku proizvajalna sila. V 20. stol. pa je postala znanost proizvajalna sila tudi sistemsko, ker so postale vezi med znanostjo, tehniko in politikou tesnejše kot kdajkoli prej, s tem pa tudi s celotno družbo. O razliki med newtonovsko in holistično paradigmo razpravlja tudi Kresina, Ante (1989): Čovjek s onu stranu stvari. Zagreb, Kršćanska sadašnjost. Zanimive so tudi razprave, ki jih je organiziral MC CKZKS 17. okt. 1989 (Sekcija za znanosti in filozofijo) pod naslovom "Paradigme in metateorije znanosti". Izbrane razprave so objavljene v Teoriji in praksi 1990/3-4. Str. 430-453.

je v nekaj stoletjih pokazal kot denaturaliziran tehnični človek⁵. Postulirana skladnost uma in narave se je pokazala samo kot skladnost instrumentalnega uma z razpoložljivo (manipulativno) naravo, ki ne sloni na empatiji v ljudi in v stvari. Ne gre pa za skladnost individualnega in generičnega človeka in za skladnost neinstrumentalnega, komunikacijskega uma z naravno samoniklostjo⁶.

Humanizem predpostavlja (so)prisotnost konkretnega subjekta, ki ga pa instrumentalizacija uma in dela postavlja v abstraktni položaj. V moderni ni šlo za antropocentrizem⁷ homo humanusa, ampak za pretenciozen eksperiment homo faberja po obvladovanju in moči nad naravo. V Ekonomsko-filozofskih rokopisih piše Marx (Marx, 1969;279): "Delo je človek, material pa ni nič človeškega." To pomeni, da je konec dela tudi konec človeka, zato pa skuša Marx razumeti delo po meri in meji človeka. Če je človek potencialno neskončno razpoložljiva surovina ali material, ne ostane v njem nič človeškega. Gehlenova predpostavka plastičnosti se podreja rigidnim sistemom in strukturam prav tako dobro kot Lockova tabula rasa. Ne anticipirajo prihodnosti človeka tiste antropologije, ki izhajajo iz nasprotovanja človeka svetu življenja, ker se zapirajo v voljo do moči, v podrejanje in nadrejanje. Prihodnost drugačnega anticipirajo antropologije, ki izhajajo iz sožitja človeka s celoto in iz skupnega dela.

Človek je sam zase na nek način vedno v središču pozornosti. Zato ne more biti konec antropocentrizma nasploh, ampak samo konec določene koncepcije človeka. Izteka se koncepcija modernega človeka, novo pa še iščemo⁸. Ni še dovolj jasno, kaj nas je privedlo v krizo in s čim jo lahko presežemo. Kolikor lahko presodimo, to pomeni konec mita o

5 Zato motri Habermas (1986) tehniko in znanost kot ideologijo; Šarčević (1986, 1988) pa razvija idejo, da se nasproti Marxovi postavki humanizma-naturalizma v moderni pokazala denaturalizacija človeka in dehumanizacija narave.

6 Adorno govori o celoti kot neresnici. Za čigavo neresnico gre: vzhodno ali/in zahodno (evropsko)? Frankfurtska šola ni rehabilitirala pojma narave. To poskuša Šele Schmidt, Alfred (1981): Pojam prirode u Marksovom učenju. (Beograd, Kultura). Šarčević (1986;302) zastopa tezo, da Marx ni presegel absolutne ideje o razpoložljivosti narave (physis).

7 Zato bi morali vzgojne smotre postavljati v luči kritike nerealiziranih ciljev moderne. Iztočnice zato da Šarčević, (1988) s kritiko moderne antropologije in iskanjem možnosti za metaantropologijo. Po drugi strani pa brez celovite zasnovanosti človekovega življenja ni možna drugačna netaayloristična organizacija (vzgojnoizobraževalnega) dela. Nova paradigma prinaša določeno prevrednotenje vrednot, zato Habermas Juergen (1987) analizira iluzorične cilje v tekstu "Nova nepreglednost" v delu Pavlovića, Vukašin: "Obnova utopijskih energija", Kultura, Beograd, str. 25-40.

Foucault (1971;424) pa pove, da "temo prevrednotenja vrednot spremlja vrednotna praznina, nekakšno medvladje med starim in novim, občutek konca nečesa in začetka novega. Vrednoto človeka lahko nadomešča nadčlovek ali podčlovek, oboje pa vodi stran od nove antropologije. Zato pa mora kritika moderne antropologije danes predpostavljati kritiko 1. njene zgodovine in aporetike, 2. splošnih principov in norm, 3. vprašanje, kdo je človek, ne le kaj je; 4. kritiko njene disciplinarnosti, 5. narcizma in 6. scientizma (Šarčević, 1988;281). To pomeni, da postaja človek sebi drugačen predmet (središče!) mišljenja.

8 Foucault Michael (1971;382) v Besedah in stvarih (Beograd, Nolit) ironično piše o spoznanju konca človeka: Človek ni niti najstarejši niti najbolj konstanten problem, ki se postavlja pred človeško znanje. . . Epizoda človeka se je pojavila pred 150 leti in se morda zapira. . . Naš čas se lahko misli samo v praznini, ki je nastala po človekovem izginotju. Ta praznina je razdvajanje prostora, v katerem je možno ponovno misliti. Antropologija je morda upravljala z razvojem, ki je vodil misel od Kanta do danes. Ta razvoj je del naše zgodovine, vendar se razbija pred našimi očmi. . . Vsem, ki žele govoriti o človeku ali njegovi osvoboditvi, tistim, ki se vprašujejo, kaj je človek v njegovem bistvu, tistim, ki izhajajo iz človeka, da bi prišli do resnice, tistim, ki reducirajo vsako spoznanje na človeško spoznanje in tistim, ki žele filozofirati brez antropologiziranja se lahko nasmejnemo. Konec mehanskega človeka ni konec človeka nasploh, ampak prek interregnuma praznine vrednot anticipacija novega.

apriorni resnični človekovi naravi. Človek je protislovno, racionalno in iracionalno bitje, usmerjano z informacijami, ki jih sprejema in usmerja z informacijami, ki jih povratno daje. Človek vzgaja in je vzgajan hkrati, ker vodi in je voden. Človek je subjekt in objekt v medsebojnem (so)delovanju, vplivanju in (so)učinkovanju. V dvosmerni komunikaciji ne obstaja več stalna, ampak premična razlika med vzgojiteljem in gojencem, ker oba oddajata in sprejemata informacije drug od drugega. V tem smislu piše Trstenjak, da "človek kot sprašujoče in ambivalentno bitje ne živi v mirni posesti vrednot in resnice" (Trstenjak, 1985:335). Trstenjak imenuje človeka tudi "nihajoče bitje", ki "nenehno niha med navzkrižji spoznanja in ambivalentnimi vrednotami" (Trstenjak, 1985:337). Kot svobodno bitje niha in se odloča med težnjo po življenju in težnjo po smrti. Človekova osnovna nespecializiranost pomeni v primerjavi z živalmi prednost in pomanjkljivost. Živali ne morejo nikoli napraviti toliko dobrega in toliko slabega kot človek.

Človek niha in izbira med bivalentnimi določili in v vsakem zgodovinskem obdobju izbere drugo (Rothacker, 1985). Človekovo poreklo je skrito, nedoločeno. Zato ni vseeno, katere vrednote postanejo kriterij človečnosti: zmernost ali nezmernost, moč - gospostvo, napor oz. marljivost, razum, emocije - empatija. Vprašanje je, kako človek v skladu z izbranimi vrednotami selekcionira informacije (vključno s čutnimi podatki). Človek se za Rothackerja (Rothacker, 1985) na različne načine razlikuje od živali. Prednost njegovih pomanjkljivosti, če se izrazim v tradicionalnem antropološkem jeziku, pa ni nikoli tolikšna, da bi človek v fleksibilnem odzivanju kulturnemu okolju, združeval vse predhodne izkušnje.

V nobenem obdobju svoje zgodovine se človek doslej ni izkazal za tako pomanjkljivega in problematičnega kot v današnjem. V vsej moderni se kaže napredek ambivalentno. Človekova razvojna nedokončnost in nestalnost vsebuje različne nevarnosti, na katere so opozorili nekateri antropologi, vendar to ne sme pomeniti poti nazaj v zaprtost in s tem v samozadostnost. Tudi danes, morda še bolj kot kdajkoli, išče človek pot k naravi in k sebi. Boljše življenje pa ne pomeni več kateregakoli tehničnega razvoja, ampak pomeni iskanje človeku primernih tehnik.

Antropologija je podpirala newtonovsko paradigmo v opredelitvi človeka kot 'homo faberja'. Newtonovska paradigma ni nikoli docela prevladala. Tako je panteistična misel renesanse ne zagovarja. Čim več negativnih strani je izkazovala, tem močnejši so glasovi proti njej. Nietzschejeva (Nietzsche, 1989) kritika kvantifikatorskega, računskega, merskega načina novoveškega življenja odpira pota novi antropologiji in paradigmi življenja z estetsko, iracionalno-kvalitativno dimenzijo.

Povratak človeka k sebi je potreben vedno znova že zaradi upora proti odtujenemu delu. Danes vsi hote ali nehotе ustvarjamo novega človeka. Na prelomnici tisočletja človek ponovno postaja homo sapiens (umno bitje v širšem smislu te besede), pri čemer ne neha biti homo faber. Človek je nastal hkrati kot homo faber in homo sapiens, v razredni družbi pa je prevladoval homo faber. Za prihodnjega homo sapiensa, ki že danes nastaja z informacijsko revolucijo naj bi postala značilna samorealizacija duha na osnovi (drugачnih) vrednot⁹, motivov in ciljev. Človek je vsestransko odprto bitje kot sistem v prostor, čas, smisel, svobodo, samozavest in človeka. Odprtost v čas je med najpomembnejšimi.

9 Pri tem je potrebno upoštevati razliko med močjo (vrednotenja) vrednote in močjo kot razvrednotenjem vseh (drugih) vrednot in sredstvom prevrednotenja le-teh, kar je Nietzsche razumel v smislu nihilizma (Umwertung aller Werte).

Usmerjenost, ki je zaprta v preteklost, generira tradicionalistično vzgojo statičnega zaprtega človeka. Obratno pa človekova psihodinamska usmerjenost k prihodnjim vrednotam generira vzgojo za prihodnost. Odprtost v čas opisuje Trstenjak (1985;105) kot življenje "v sedanjosti iz preteklosti za prihodnost". Zanj je značilno tveganje, upanje, strah, negotovost, izzivanje, nevarnost.

Delo kot (obče)človeška samodejavnost in samoudejstvovanje je praksa⁸. Takšno delo-praksa vsebuje (samo)oblikovanje kot 'ars' razvoja in pokaže, da človek lahko obvlada naravo le v enem segmentu specialistično - per partes, ne more pa je obvladati v celoti, ker z obvladovanjem proizvaja tudi neobvladano. Ko človek dela silo nad nečem ali nekom drugim, jo obenem dela tudi nad seboj. Na ta način ne dela po meri vsake vrste, ker marsikatero celo iztreblja. Stroj je prinesel sprva poenostavitve, danes pa prinaša tudi večjo kompleksnost dela; zato je postala osebnost prav tako težko dosegljiva kot dejavno (dinamično) ravnotežje (Trstenjak, 1981;11). Razlikovati je treba med delom kot postulat samorealizacije oz. samoaktualizacije posameznika in delom kot samonastajanjem ali učlovečanjem človeka. Skupna točka obeh je, da je človek v individualnem in družbenem smislu rezultat svojega dela. Težje vprašanje pa je, ali je možna sinteza oz. integracija dela za zunanji smoter in dela v smislu človekove samonamenskosti.

Delo je teleološki pojav pri Aristotelu, Heglu, Marxu. Vendar pri delu ne gre za (samo)smotnost samo, ampak za odnos med kavzalnostjo in teleologijo, obvladovanjem materije in samoobvladovanjem človeka, med nujnostjo in svobodo, bogastvom in revščino, motiviranostjo in nemotiviranostjo-ravnodušnostjo, rutinskostjo in ustvarjalnostjo, smislom in nesmisлом cilji in sredstvi, itd.

Delo je lahko model družbene prakse, če je samo praksa (Rus, 1978;183-190) ali pa je del prakse (Kuvačić, 1987;34-36). Sintagma homo oeconomicus je podobna sintagmi homo faber. Obe izkazuje način življenja v svetu industrijskega dela in nujnost ohranitve dualizma duše in telesa tudi v kapitalizmu.

Ljudje lahko delajo svojo zgodovino le tedaj, če zavestno izberejo okoliščine in obvladajo svoje afekte. Delo v svojem nadaljnjem razvoju vnaša vedno več posrednikov med človeka in njegov cilj. S tem v delu nastane diferenciacija bližnjih in daljnih ciljev. Predpostavlja simultan odnos med subjektom in objektom in vsaj delno zamenjavo njunih vlog, zaradi česar nastane nevarnost nelogične ekvivokacije ciljev s sredstvi, svobode z nujnostjo odtujitve, avtentičnih potreb z neavtentičnimi, potreb po delu z delom zaradi (materialnih) potreb, pozitivne napredne vloge dela z negativno vlogo, itd. Z odkritjem nove tehnologije še spisek možnih ekvivokacij podaljšuje in spominja na orwellovske sofizme (npr. vojna je mir).

Lukacsov (Lukacs, 1980) poskus razlage ontologije družbene biti iz dela se pa prav v točki nerazlikovanja obstoječega prisilnega dela od človekove samodejavnosti (prim. Pažanin, 1986;113-128). Lukacs (1980) meni, da je delo bistveno za proučevanje geneze takšne vrednote kot je svoboda. "Posebna težava za metodološko raziskovanje svobode je v tem, da sodi med najbolj raznolike, mnogostranske in najbolj nestalne pojave družbenega razvoja" (Lukacs, 1980;130). Njegova kritika idealistične filozofije, ki je za vsako ceno iskala enotni sistemski pojem svobode in je vedno znova menila, da ga je našla, je upravičena. Gre za negativne posledice zelo razširjene tendence, da se ontološka vprašanja skušajo rešiti po 'logično - spoznavnoteoretski poti'. Če hočemo po Lukacsu razumeti ontološko genezo svobode v delu in ne v naravi s kavzalno-teleološkega vidika, moramo

izhajati iz alternativnega postavljanja ciljev (Lukacs, 1980;131). Pri Lukacsu se pokaže, da nerazlikovanje znotraj dela med nujnostjo in svobodo pomeni nerazlikovanje med vnanim in notranjim smotrom. Izhodišče za svobodo je v tem, da človek kavzalne zveze postavlja zavestno, jih posreduje in načrtuje. Sicer se dogaja (Lukacs, 1980), da abstraktno logicistično mišljenje o dilemi svobode ali determiniranosti vodi do sklepa, da je svoboden lahko samo bog. Namesto s konkretno zgodovinsko celoto razlaga Lukacs (ontološko) genezo zavesti v zadnji konsekvenci z življenjskim procesom telesa (Lukacs, 1980;122) oz. dela od spodaj in obratno (Lukacs, 1980;124).

Človek je celovito psihosomatsko bitje. To dejstvo odpira vprašanje korelacije posebnih lastnosti oz. stanj posameznika in družbene biti-kaj pomeni korelacija med zdravjem in boleznijo ter med bogastvom in bedo (v materialnem in duhovnem smislu). Lukacs (Lukacs, 1980) na to vprašanje ni odgovoril. To vprašanje izhaja iz določene artikulacije odnosa med sredstvi in cilji v strukturi dela, ki pa ne more biti zgolj ontološka ali logično deduktivna. Ontologija dela pojasnjuje le 'mrtev skelet' svobode, ne pa tudi njenega življenja.

Lukacs (1980) genetsko izvaja razvite oblike dela iz prvotne oblike dela, ki je bila zbiranje naravnih sadežev. Vse subjektivne in objektivne kategorije dela izhajajo iz zbiranja. To pomeni, da je vsako, se tako tehnično razvito delo v bistvu zbiranje. Vprašanje je, kakšno svobodo kot kvaliteto svojega bivanja lahko doseže človek pri zbiranju sadežev v praskupnosti, pri akumulaciji kapitala v kapitalizmu ali pri zbiranju informacij danes na pragu informacijske družbe. V moderni pa ni logos dela samo v zbiranju produktov, ampak še prej v času. "Na ekonomiziranje s časom se navsezadnje reducira vsa ekonomija (Marx, 1979;74). Varčevanje delovnega časa in transformiranje presežnega v potrebnega v komunizmu pomeni razširjanje svobodnega časa (Marx, 1979;422, 446). S stališča konkretne zgodovinske celote, se pokaže dihotomna delitev prostega in delovnega časa, dela in ne-dela, zaposlenosti in nezaposlenosti kot zmeta (Svetlik, 1988;5). Varčevanje s časom v smislu koncentracije fizične in umske delovne sile je splošen princip vsestranskega razvoja posameznika in družbe že v kapitalizmu, še bolj pa (predvidoma) v komunizmu. Koncept tehnološkega humanizma vključuje samo racionalno trošenje (delovnega in prostega) časa, pa naj bo to v moderni instrumentalni ali v postmoderini simbolno interakcijski inačici.

Po Marxu sta dominirali dve njegovi opredelitvi dela: antropološka kot praksis-svobodna dejavnost¹⁰ in strukturalistična kot proizvodnja, ki je določena s strukturo

10 Izraz praksa (praxis) ima bogato etimologijo. Danes se uporablja v izvornem smislu dejavnosti zlasti v filozofski terminologiji. V jugoslovanski marksistični filozofiji je bila praksa često interpretirana kategorija v smislu preseganja človekove alienacije. Zlasti v 60. letih je pri nas veljalo, da je praksa centralna Marxova kategorija, ker je človek svobodno bitje prakse. Za 'praksiste' je Marx mislec revolucije. Petrovič, Gajo interpretira prakso v delih *Praksa/istina*. Zagreb, Kulturni radnik (1986) in v *Filozofija i marksizam*. Zagreb, Naprijed (1976). Petrovič (Petrovič, 1986;34) postavlja tezo, da Marx uporablja pojem prakse za vse tri Aristotelove kategorije 'praksis, poiesis, theoria', vendar samo za eupraksia - dobra praksa na kateremkoli izmed treh področij. Dobra praksa je vis a vis slabe prakse mišljena v ontološko-antropološkem smislu. Zato Petrovič (1976) zoperstavlja človeka kot praktično bitje ekonomskemu bitju. Pojem prakse je večplasten, zato še danes obstajajo kontraverze o tem, ali velja pojem prakse uporabljati le za en segment človekove dejavnosti ali za vse. Enoznačno je le to, da praksa pripada samo človeku.

Odtod izhaja takšna pluralnost definicij dela. Vsaka veda in celo vsaka šola ali smer družboslovnih ved ima svojo definicijo dela. Z definiranjem dela je prav takšen problem kot z drugimi splošnimi dialektičnimi pojmi. Dokončna definicija za pojav, ki se spreminja res ni možna, dialektična definicija pa je. Šešić (Šešić, 1984;42) zavzema stališče, da mora biti definicija dialektično kompleksnih in razvojnih predmetov tudi sama dialektično kompleksna in razvojna.

kapitalistične družbe (Rus-Arzenšek, 1984). Kako je delo postalo proizvodnja in kakšno je mesto dela v njej? Bistvo proizvodnje je v tem, da je namenjena reprodukciji kapitala. Inštitucionalni sistem v kapitalizmu daje delu natančno določeno obliko in funkcijo. Obema opredelitvama dela (antropološki in strukturalistični-op. NB) bi lahko očitali, da nista sposobni niti razlikovati med različnimi oblikami dela niti pokazati, kakšne spremembe doživljajo te oblike dela v času. Antropološka opredelitev tega ni zmožna, ker je normativna in vsakokratne oblike dela vsakokrat meri le v odnosu na to normo. Strukturalistična opredelitev pa lahko analizira le razvojne spremembe ene oblike - proizvodnega dela, ne posveča pa pozornosti drugim oblikam, ki zavzemajo pomembno mesto celo znotraj kapitalistične strukture družbe.

Rus in Arzenšek (1984;10) menita, da se delo kot praxis in kot proizvodnja hkrati dopolnjujeta in si nasprotujeta, pri čemer ima antropološka opredelitev kritično revolucionarno naravo, ki transcendira vse obstoječe strukture in se udejanja v spontani participaciji neinštitucionaliziranih skupin, kot so gibanja in marginalne skupine.

Za Rusa ima proizvodnja instrumentalno-funkcionalno naravo, ki se integrira v obstoječe strukture in se udejanja v racionalni koordinirajoči dejavnosti institucionaliziranih skupin, kot so organizacije in profesije" (Rus, Arzenšek, 1984;10). Strukturalistična opredelitev dela kot proizvodnje dejavnosti, tj. kot produktivne dejavnosti (Braverman, 1983), ne izčrpa vseh pojavnih oblik dela. Delo niso le aktivnosti, ki so rezultat na trgu prodane delovne sile, oz. niso le plačane aktivnosti. Za strukturaliste je delo socialno determinirana kategorija. Znano je, da je Marx sam večkrat dihotomno zoperstavljal delo kot proizvodnjo in prakso, tudi v Kritiki gothskega programa in v znanem stališču o carstvu nujnosti in carstvu svobode. V Očrtih zastopa (Marx, 1979;420-421) integrativno stališče, da ima že delo v materialni proizvodnji svobodni značaj, če je 1. takšen njegov družbeni značaj in 2. če gre za znanstveno, obče delo. Marx tu zavrača Smithovo pojmovanje dela kot nesreče in nesvobode in ne-dela kot sreče in svobode. Prav tako zavrača tudi zgolj psihološki pristop k delu glede na delavčeve občutke žrtve, prekletstva. Marxovo pojmovanje svobode je izrazito socialno.

V tradicionalni dilemi: ali je človek določen apriori, ker mu je vse 'zapisano v genih', ali pa je določen aposteriori in ga vsaka kulturna sredina oblikuje po svoje kot 'tabulo raso (Locke, 1962), 'vosek' (Descartes, 1973), gnetljivo testo itd., je prisotna absolutizacija determinizma (zapis v genih, nativistična teorija) ali indeterminizma. Skupni imenovalec v tej napačni dilemi je človekova razpoložljivost, ki jo izkorišča z manipulacijo, indoktrinacijo, 'pranjem možgan'; ne-svobodo. Pojem svobode je tedaj relevanten glede na pojem ne-svobode. Če je človeku svoboda cilj, tedaj je zanj vredno poizkusiti spopad z mejami. V novem veku se kaže svoboda kot samovolja v človekovem eksperimentu s svetom. Problem je v tem, ker si je človek dovolil globalne posege v svet na osnovi parcialnih spoznanj njegovih in svojih lastnih zakonitosti. Za stare religije je človek slabotni trs. Šele v novem veku hoče delovati človek avtonomno po lastnih zakonih in meri. V kapitalističnem proizvodnem načinu postane človek navidez merilo vseh stvari'. Znano je, da je sofist Protagoras, avtor stavka "Vseh stvari merilo je človek: bivajočih, kako so, ne

bivajočih, kako niso¹¹. " Grški izraz 'metron' ne pomeni samo merila, ampak tudi dopolnilo, cilj ali konec (Senc, 1988;607). Ne nanaša se samo na količino merjenega, ampak tudi na točko, kjer se meritev dopolni ali sklene. Ne označuje le merskih intervalov, ampak tudi meje med temi intervali npr. cvet mladosti. Človek ni samo mera stvari, ampak je tudi njihov cilj (Makarovič, 1988;85). Protagorov mit o Prometeju govori o tehničnem vzponu človeka, Prometejev padec (Anders) pa govori o človekovi nedoraslosti tehničnim izumom. Tudi Sofoklejeva 'Pesem o človeku' kaže na programsko zasnovano zahodne civilizacije in kulture. Začetek pesmi je takšen kot Protagorov stavek "Veliko silnega krije svet, a nič ni tako silno kakor človek". Sovretov prevod izraza "deinos" kot "silen" je po mnenju Makaroviča nekje na sredi med ekstremoma "spreten in "grozen" (Makarovič, 1988;85; Senc, 1988;183).

'Zvijajčnost uma' v Odisejevi ali Faustovi izvedbi ima čedalje bolj negativne posledice za človeka samega. Pojmovna para: mera-cilj in spretnost - groza je potrebno misliti na transznanstven način v njuni negativiteti, ker izsiljujeta čedalje več vprašanj, ki niso rešljiva na klasično znanstveno-tehnološki način. Zvijajčnost uma ima v novem veku značaj nezmernosti-hybris in avanture.

Človek postaja vedno bolj opismenjen na vseh področjih življenja in dela. Človek je po tem, kar je že zapisano v bibliji, knjigah, v njem samem in po tem, kar se ni zapisano. Po vizualnih simbolih je človek homo duplex-to, kar ni in ni to, kar je. Tradicionalno je kriterij za vzgojenost v poslušnosti in ubogljivosti za monokulturni način življenja in obstoječe razmere. Človek je bil to, kar je, po svoji identiteti v svetu govornih besede. S poglobljanjem razlike med vidnim in slišnim svetom (Gutenbergov izum tiska) je nastal dualizem novoveškega človeka. S 'podaljški človekovih čutil in možgan' je nastal še drug umetni svet. Hkrati z instrumentalizacijo lastnega telesa je človek instrumentaliziral tudi naravo v smislu orodja. Vse to zaradi izkoriščanja lastne energije za predelavo prirodne energije in surovin in naravne energije. Z delom se človek postavlja kot vmesni, posredni člen medse in naravo. Obenem je delo človekov samorazlikovalni znak, po katerem spoznava identiteto sebe in sveta in se postavlja kot cilj. V tem je morfogeneza človekovega usposabljanja. Po mnenju Makaroviča je "človek moral samega sebe napraviti za sredstvo dela, preden je zunanjo naravo napravil za sredstvo"(Makarovič, 1988;92). Podobno meni tudi Južnič, da "je bil avtokreacionizem možen tako, da je človek svoje telo prisilil k delu" (Južnič, 1987;82). Človek mora vedeti najprej, v čem je orodje, da bi vedel, v čem je njegova svoboda. Danes so sporočila o tem vprašanju mnogo kompleksnejša kot v antiki.

11 Navedeno po Sovre, Anton, (prevod, izbor) (1988): Predsokratiki, Ljubljana, SM. Str. 140.

Za Aristotela je mera samostojna in neodvisna od spremljivosti nasprotnih stanj. Zato je mera povezana s principom enega. Eno ni nad mnogoterostjo, ampak v njej.

Za Aristotela je človek mera vseh stvari v tistem smislu, v katerem je pravo znanje mera spoznanega (merjenega) in s tem obvladanega. Vendar je tudi v Metafiziki znanje merjeno po spoznanem. To pomeni, da je mera pogojna. Po komentarju S. Žunjica Aristotel brez tega pogoja ne bi bil popolnoma razumljiv: glej Žunjič, S. (1988): Aristotelova henologija, Problem jednoga u Aristotelovoj metafizici. Beograd, Prosveta. str. 244. Za Heideggerja pa je bit izvirnejša kot je človekova mera (npr. v Sein und Zeit, Technik und die Kehre).

Prav tako je kljub vsebinskim razlikam Marxova misel o človeku kot generatio aequivoca enaka Aristotelovi: vse nastaja iz istoimenskega (Žunjič, 1988: str. 383-384). Tudi Kalan najde v tej točki enako Marxovo stališče kot ga je zastopal Aristotel v zakonu sinonimije, po katerem človek poraja človeka (Kalan, 1981). Bistveno vprašanje je, kako postavljati cilje v smislu končnega ali neomejenega razvoja proizvodnih sil. O zgodovini pojma namena glej Krings, Hermann, (et al.) (1974): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Muenchen, Koesel Verlag. Str. 1817-1827.

Navidezna dilema amorfnosti narave v njeni razsežnosti in razpoložljivosti ali amorfnosti človeka (izražena v metaforah 'gnetljivo testo' in 'tabula rasa') daje legitimacijo destruktivnosti. Ne priznava zakonitosti narave in človeka, ki bi omejevale človekovo samovoljo. Teorije o 'slepih nagonih', 'slepi volji' ali 'slepih čutih' reducirajo človekovo bistvo na nespoznavno stvar po sebi in vodijo v nihilizem. Te teorije predpostavljajo določeno kontrolno instanco nad človekom, npr. norme za kontrolo izvajanja nasilja, kar lahko pomeni maščevanje zatiranega nad zatiralcem po principu 'zob za zob'. Srednjeveški nazor o 'grešnosti človekove narave' in novoveški nazor o 'razpoložljivosti zunanje narave' sta takšni enostranski predpostavki vladajoče vrste. Človekova hipostazirana avtonomija sloni na osnovi nemoči nekoga ali nečesa drugega. Zakon naravne artificialnosti (izvedeništva, umetnosti, izumetničenosti) pomeni 'samozavedajoče, posredno življenje' (Južnič, 1987;82).

Spor o naravi človekovega dela je tudi spor o človekovi naravi. V delu je človek videl: idejo, zamisel, razum, pravičnost, mero, svobodo, silo, energijo, moč, oblast, itd. Dokler je človek z delom zadovoljeval samo svoje naravne potrebe je ostal pri enostavni reprodukciji v naravnih družbah. V novem veku pa človek razvije pravo demonsko strast za podreditev zemlje in osvajanje kozmosa. Brezmejnost v napredovanju prometejske tendence dela je dvopomenski znak, ki priča o moči in nemoči človeka. Ne vemo, do katere meje bo humana ali nehumana moč dela še rasla, kot tudi ne vemo, od kod je začela rasti. Človekovo humano ali nehumano obvladovanje narave je odvisno od humane in nehumane strani dela. Identitetno-statična pozicija človeka je bila v antiki identitetna pozicija dela. Zato je Marcuse lahko našel identiteto uma in dela pri Aristotelu. Človek z delom samo odkriva naravo, ne da bi organiziral menjalni proces kot v novem veku. Delo je bilo sredstvo vsklajevanja z naravo, ne pa sredstvo nasprotovanja in negacije, kar je značilno za odtujeno delo po logosu dominacije. Nemoč moči, iracionalna oz. blodeča racionalnost, razum brezuma, kakor bi označili položaj 'vladajoče vrste' v današnjem svetu, kaže na že opisan dvojni in dvoumni značaj dela (Fink, 1984;86). V dobi moderne vidi Scheler prevladovanje pragmatične filozofije, racionalizacije, scientizacije, instrumentalizacije in mehanizacije dela in spoznanja. Meni, da "znanost zvaja naravo na možnost prototipa formalnega mehanizma, ne zato, ker bi bila to narava sama po sebi, ampak zato, ker je samo kot mehanizem praktično obvladljiva" (Scheler, 1977;68). Homo faber išče v njej "načrt za vse možne stroje" (Scheler, 1977;68). V njej vidi stroj, ker je mehanski svetovni nazor apriori praktičnega intelekta vsakega možnega izkustva" (Scheler, 1977;92). To je reinterpretacija Kanta znotraj mehanicistične paradigme znanosti. Človek lahko črpa smiselnost svojega bivanja iz specifično človeške presežnosti. Človek nima samo več energije kot žival, ampak jo tudi drugače usmerja. Gehlen sprejema Carrelov zakon nujnega napora v smislu nenehne dejavnosti in potrebe po porabi človekove rezervne energije. Človek mora vzdržati kronični pritisk zunanjih in notranjih nalog. Njegov napor je usmerjen v oblikovanje nečesa, kar je različno od njegove zamisli. Za Gehlena (1974) je človek homo faber, njegova kultura je v izdelovanju orodja in ne v simbolni komunikaciji (Cassirer). Dosežke kulture ne moremo reducirati na ohranitev vrste. V takšni kulturi je nevarnost in nepredvidljivost, ker je nagonski presežek iracionalen in je usmerjen včasih proti sebi" (Gehlen, 1974;365). Vzgoja in delo sta utemeljena v biološki naravi nagonov, v nujnosti usmerjanja energije navznoter v smislu samovzgoje-samoobvladovanja in navzven v smislu izdelovanja produktov. Pri človeku postane "physis naloga oblikovanja" (Gehlen, 1974;370).

Delo ima hominizacijsko in humanizacijsko vlogo, če ni samo sredstvo za preživljanje, ampak tudi sredstvo oblikovanja človeka. Zanimivo razlago evolucije človeka s pomočjo dela daje Huxley. "Človek je postal dominanten tip življenja, začel je psihosocialno fazo evolucije, ki je hitrejša kot biološka in proizvaja novo vrsto rezultatov. Naravni izbor je podrejen psihosocialnemu izboru" (Huxley, 1968:436), ker človek ne prenaša izkušnji samo genetsko, ampak se prej inter in intrapersonalno. Huxley tudi meni (Huxley, 1968:437) v smislu trenda pauperizacije, da je večina ljudi realizirala le manjši del svojih sposobnosti ali uživa v zelo majhni meri možno zadovoljstvo in izpolnitev samih sebe. Večina je še nepismena, podhranjena, živi kratko. Tudi družbe niso realizirale več kot del sposobnosti. Še vedno proizvajajo več grdega kot lepega, več frustracij kot izpolnitev, lažje privedejo do dehumanizacije kot do obogatitve. Zaradi odtujenih okoliščin pa človek ekonomsko zvaja delo nazaj na 'naravno osnovo'. Človek, ki kot ambivalentno-nihajoče bitje zaznava več slabega kot dobrega, najtežje spoznava in realizira samega sebe. Delo je bilo znotraj dosedanjih razrednih omejitev organizirano, tako da je šlo za brezobzirno, funkcionalistično izkoriščanje zlasti delavčevih nižjih (senzomotoričnih) sposobnosti. Psihosocialna komponenta je bila podrejena tehnično-mehanski.

Čim bolj se je delo razvijalo tehnično-mehansko, tem bolj se je človek oddaljeval od narave. Danes delo terja večji intelektualni napor in vzdržljivost. Gurvitch (Gurvitch, 1966:472) je ugotovil, da "je ritem dela hitrejši, pozornost je neprestano napeta pred klaviaturo signalov in ureditvijo komand, potrebna je gotovost in natančnost reakcij, ker je napaka težja in dražja. Stalnost pozornosti zamenjuje fizično moč"¹². Ta ugotovitev velja tudi za delo na računalnikih, ki je fizično manj naporno kot na pisalnih strojih, je pa intelektualno odgovornejše.

Zdi se, da je sodobna ZTR izpostavlja intelektualno komponento dela celoviteje kot je bila že doslej. Intelektualna komponenta je nastopala v šoli kot svoja lastna pomanjkljivost v smislu intelektualizma in didaktičnega materializma (glej Djordjević-Potkonjak, 1986). Človek je bil doslej 'misleče bitje' v smislu 'vladajočih idej vladajočega razreda', tj. po svoji parcialnosti. Ne gre le intelekt, ki je reduciran na novo tehniko kot najbolj vidno stran sprememb v značaju dela, ampak je potrebno upoštevati vse komponente dela v smislu principa celote delov, ne pa samo njihove vsote. V vsaki komponenti dela lahko iščemo njegovo vzgojnost, ker so vse lahko v osebnostno-generični vlogi človeka kot individualno-splošnega bitja tudi samo implicitno. Pri bistvenih spremembah dela pa je potrebno to hipotezo preveriti. Vsaka komponenta dela lahko človeka zaslužuje ali osvobaja glede na to, ali je zamišljena in realizirana enodimenzionalno ali dvodimenzionalno in izolirano od drugih komponent ali povezovalno z njimi. Obratni učinki kažejo na odtujitev dela in niso zaželeni. Čim bolj postaja intelektualno delo kompleksno, tem bolj se ročno(manuelno) delo poenostavlja. To je škoda na duhu in telesu. To spoznanje Arvon (Arvon, 1969:43) razloži takole: "Specializacija preprečuje duhu, da bi dobil globalni vidik in obsoja roko, da dovršuje delo z vidika stvaritve, ki jo specializacija ignorira. Številni tehniki koordinirajo direkcije duha. Ker ne upoštevajo rok in njihovo funkcijo, ne razumejo duha. To je notranja logika industrijske družbe, ki vedno bolj

12 Že Gurvitch meni, da raziskovanje razvoja dela odkriva tehnično in ekonomsko nujnost, po kateri mora biti tehnična vzgoja obenem znanstvena vzgoja in razvijanje inteligence. Na ta način se tehnične zahteve pridružujejo splošnim zahtevam, ki inspirirajo raziskovanja in načrte učiteljev (Gurvitch, 1966:482).

poudarja funkcijo direkcije in eksekucije. " Gre za dilematično ločitev homosapiensa in homofaberja. Degradacija dela je privedla do antropologije delavca-homo faber. Vendar pa Arvon, podobno kot Braverman (1983), ugotavlja samo trend degradacije dela, ne pa tudi nasprotno pozitivne tendence. Odprto vprašanje je, kaj pomeni tehnično - mehanska formalizacija intelektualnega dela v psihosocialnem smislu. Na dlani je, da računalnik omogoča samo formalno komunikacijo, za medsebojne odnose pa je živa beseda nenadomestljiva. Intelektualno delo je (čedalje bolj) abstraktno, posredovano in simbolno, individuum je pa konkreten.

Industrijsko delo nima samo negativnih lastnosti. Po Cifriću (Cifrić, 1986;1051) so naslednje značilnosti današnjega industrijskega dela:

1. časovna determiniranost dela prinaša uspeh,
2. ima socialno in antropološko komponento,
3. v času krize poklicev je element socialne varnosti in
4. psihične gotovosti in stabilnosti,
5. je problematično za marginalne družbene skupine; ženske, starce in otroke. Zanje pomeni negativno selekcijo.

Po teh značilnostih so štiri pozitivne, le zadnja je negativna. Industrijsko delo omogoča vertikalno socialno mobilnost delavcev, vendar ne vsem družbenim slojem enako. Antropološka komponenta industrijskega dela je šibka. Delavec je ekonomsko bitje, ker dominirajo motivi preživetja. Prevladuje rutinsko delo. Socialna varnost je najslabša za najnižje kategorije delavcev. Psihično stanje delavcev je funkcija, ki je odvisna od stopnje odtujitve dela in doživljanja le-te. Industrijsko delo je selektivno tudi za same delavce, ki ostajajo brezposelni.

Kavčič (1988;1980-1284) piše o tem, kakšne spremembe doživlja delo, ki že postaja in bo še bolj postalo privilegij. Spremembe zaznamo v sferi nujnosti, ki se perspektivno oži, v zmanjševanju fizičnega napora, v grožnji brezposelnosti, v spremembi kvalifikacij, v vrednosti delovne sile, v delovni morali, organizaciji in ekologiji. Če bo delo dobrina samo za najsposobnejše, kaj bo potem sredstvo preživljanja za večino. Obstajajo naslednji kodi industrijskih družb (Toffler, 1983; Debeljak, 1989): avtomatizacija je urejevalno načelo industrijskih družb, kibernetizacija pa je osnovni kriterij postindustrijskih. Pogoj za avtomatizacijo je standardizacija, ki poenoti norme znanosti, množičnih medijev in merskih enot najprej v sferi materialne proizvodnje (odtod taylorizem); specializacija, profesionalizacija-monopolizacija sklopov znanja, kot kontrolnih mehanizmov. Nadaljni kodi so še sinhronizacija-čas kot mera dela, koncentracija kapitala in energije, maksimalizacija-zahteva po neomejeni rasti in centralizacija - kot sklepni kod za vse prejšnje kode.

Bistvo industrijske revolucije je opredmetenje človekovih ustvarjalnih sil v materialnih proizvodnih sredstvih. Intelektualizacija človekovega dela v avtomatiziranih strojih pa pomeni dezintelektualizacijo na drugi strani, ko stoji človek mehaniziran nasproti pametnemu stroju. To pomeni, da se instrumentalna racionalizacija dela z ZTR nadaljuje, ker delavec ni samo fizična disciplinirana delovna sila, ampak se prej intelektualna disciplinirana delovna sila, ki je v mezdnem odnosu. Nikakor ne gre primerjati samo pozitivne možnosti, ki jih odpira informatizirano delo z negativnimi dejstvi industrijskega dela.

Danes dobiva izobrazba vedno bolj značaj človeškega kapitala. Znanje, ki je povezano s kapitalom, izpodriva (fizično) delo. Intelektualne profesije temeljijo na osebni etiki,

strokovni avtoriteti in abstraktnem znanju. Ne gre več samo za učinkovitost dela v smislu kvantitete, ampak tudi za kvaliteto. Človek postane služabnik samega sebe kot načrtovalec. Prej je bil načrtovalec nekdo drug. Delo postane po principu koristnosti metafizična ideja za obvladovanje vsega bivajočega v celoti. Delo, ki prinaša velike materialne dobičke poraja samo še več dela in ne pusti uživati v rezultatih dela. Delo je generator uporabne in menjalne vrednosti. Ideja je v tem, da v tehnokratski ideologiji, po kateri je potrebno vse napraviti, kar se da napraviti, delo kot univerzalno sredstvo postane cilj v smislu produkcije zaradi produkcije - za čim več dela.

Vprašljiv je smisel tako industrijskega kot informatiziranega dela. Z biološkega vidika je nečloveško 'delo' samo senzomotorični tropizem. Gibanje rastlin (tropizem) in živali (senzomorika) še ni delo v antropološkem smislu. Če pa delavec mora podrežati svoj aktivni del duše vegetativno-animaličnemu delu (aristoteljansko izraženo), potem pomeni manuelno delo poneumljanje, duhovno delo pa suženjstvo možganski skorji (Arvon, 1969). Pri tem ne gre samo za neuskklajenost neomejenih sposobnosti možgan in omejenih sposobnosti človekovega telesa, kar sicer zaostruje sodobna ZTR, ampak za neuskklajenost materialnih in duhovnih potreb, česar se implicitno zaveda tudi Arvon. Človekovo delo ima svoj izvor v neustreznosti človekovih potreb naravnemu okolju" (Arvon, 1969:59). Shizma človeka z naravo pomeni tudi shizmo z družbo in s samim seboj. Zato ima delo prav tako socialni izvor kot tudi ekonomski in psihološki, čeprav Arvon izpostavlja samo ekonomskega, ker vidi v zadovoljitvi človekovih potreb naravno ravnotežje. Če ostanemo pri ekonomskem izvoru dela, ki je postal dominanten šele v kapitalizmu, potem nam ostane tudi občutek nelagodja zaradi neuskklajenosti. (Človeška) narava sama nam ne daje povračila za ekonomski motiv, zato ga pa, kot ugotavlja Arvon (Arvon, 1969), slabo dopolnjuje zapoznani dobiček dela. Tudi prisotnost vsega planeta v zavesti posameznika, ki je danes postalo dejstvo s pomočjo množičnih občil, tega problema ne rešuje. Informatizacija in intelektualizacija dela čedalje bolj povezujeja človekov svet v organsko celoto in ga podružbljata, vendar ni vseeno s kakšnim ciljem (telos).

Novoveški človek je fetišiziral cilj svojega dela s tem, da ga je reducirjal na industrijo. Samonamenskost dela pomeni le željo po čim več dela. Tako sredstvo postane cilj sam po sebi. Če delo kot sredstvo (ne pa kot cilj!) postane lastna potreba človeka, nastaja sprevrčanje ciljev v sredstva in obratno. Zato mora človek nenehno analizirati odnos med cilji in sredstvi, da ne bi postal žrtev diktature sredstev, ki je znana kot tehnološki determinizem, tehnokratizem, ekonomizem. Produktivizem proizvodnje zaradi proizvodnje in potrošnje zaradi potrošnje ima tu svoje korenine.

V času novoveške tehnike postaja delo čedalje bolj koristno in nekoristno. Arvon piše med prvimi oznanjevalci krize in kritike družbe dela o triumfu dela. Triumf izgleda popoln, ker diktira pulz ekonomije, politike, družbe našega časa. Triumf dela pomeni destrukcijo prostega časa. "Prosti čas postaja toksikomanija hrupa, mehanične hitrosti, erotizma, športa in sredstvo samopozabe" (Arvon, 1969:112). Opozicija prostega časa delu pomeni, da lahko

substituiramo eno držo drugi (Arvon, 1969;113). Prav zato, ker je prosti čas¹³ vnanji delu, prinaša nevarnost nove alienacije. Z industrijskim delom je človek izgubil naravni ritem izmenjave dela prostega časa, ker je uvedel tudi nočno delo. Delo naj bi konstituiralo bistvo materialnega življenja, prosti čas pa duhovnega. Odnos med delom in prostim časom ni istoveten niti z odnosom med materijo in duhom, niti z odnosom med civilizacijo in kulturo. Tudi izbijanje klina s klinom ne zadošča. Za Arvona (Arvon, 1969;113) upor sredstev ne more biti zlomljen drugače kot samo s tehniko. To mnenje je še vedno splošno razširjeno, vendar je enostransko. Eno izmed sredstev proti sredstvenju ciljev je reinterpretacija odnosa med sredstvi in cilji (Habermas, 1989; Cerroni, 1983), drugo pa je razumevanje krize v celoti.

Fink daje eksistencialno interpretacijo upora sredstev. Pojma dela ne izvaja iz 'presežne energije' (Gehlen, 1974) ali iz 'ekscentričnosti' (Plessner, 1981). Oboje je že posledica dela, ki ga pojmuje Fink "kot enega bistvenih pogojev eksistence", vendar ne kot edinega. "Obdobja zgodovine se ločijo po tem, kateri fenomeni postanejo dominantni" (Fink, 1984:180). V moderni dominira delo kot metafizični princip gospodovanja nad svetom, ko se hoče človek povzdigniti nad naravo (meta-*physis*). Fink ne analizira nasilja nad naravo kot delo, ampak delo kot nasilje, ki naleti na odpor. Ni jasno, ali je človekov psihični odpor do dela posledica fizičnega odpora ali obratno. Nasprotovanje se suče v zaprtem krogu nasilja in po maligni spirali ontološkega zla. Tako nastopa ekonomska komponenta dela za dobrine nasproti ekološki komponenti sožitja z okoljem negativno. Kompromis med obema bi lahko našli le v sodelujoči konkurenci. Poglejmo, ali do takšnega zaključka pride tudi Fink.

Človek z delom odtujeno proizvaja sebe tako, da proizvaja nove luksuzne potrebe, presežek stvari za zalogo in presežno energijo. Delo opredeljuje Fink (1984) kot človekovo odtujenost, odpuščenost iz narave in njegovo delovanje proti njej. V obvladovanju narave izven nas in nas samih je dvojni pomen dela. Iz dela kot "nasilja proti stvari" izvira muka, naprežanje in potrošnja delovne sile. Človek dela zaradi "zakoreninjenosti svojega telesa v naravi, v zemlji" (Fink, 1984;183). Telo je prvotni organ dela, "ker človek dela preko telesa in s telesom. Delo je elementarno telesno. Zato mora premagati odpor. Seveda se lahko nauči vedno boljših metod in izumlja sredstva za lažje, hitrejše in učinkovitejše odpravljanje odpora, vendar ostaja splošna usmerjenost na odpor. Odpora ni mogoče nikoli popolnoma odpraviti. Vedno se delo človeka izčrpa na neizčrpani zemlji. Delo dobi značaj sovražstva do zemlje" (Fink, 1984;209). Delo je samo sprememba oblike stvari, ni pa ustvarjanje iz nič ali reverzibilna sprememba stvari. V nobeni naravni stvari ni težnje po človekovi zamisli in produktu kot je to zastavil Aristotel s svojo hilemorfistično teorijo. Fink zavrne

13 Uvajanje več prostega časa je eno izmed sredstev boja proti(iz)trošenosti delovne sile, ki jo povzroča vedno večje intenziviranje dela.

Teza, da smo iztrošena generacija, implicira vprašanje, odkod človeku sploh presežek energije, ki je živali nimajo. Odgovorov na to vprašanje je več, npr. že v presnavljanju energije, ki jo dobi. Ker pa smo pri nas energijo množic predvsem mobilizirali, ne da bi jo znali smotno uporabiti, si je potrebno postaviti tudi to vprašanje. V tem je Marx videl razliko med čebelo in arhitektom. Ali je res, da privarčuje človek z večjo kapaciteto strojev lastno energijo? To je le delno res, dejansko pa stroj človeka spodbuja k večji potrošnji. Ker je človek najvišje razvito bitje, ima to strukturno funkcijo, ki si jo z delom samim še razvija. Potreba po delu je morda derivat drugih potreb, pri svobodnem delu pa je to samostojna potreba, kajti čim bolj človek razvija svoje potrebe, tem bolj razvija tudi potrebo po delu. Delavec danes ne dela manj kot v praskupnosti, dela pa produktivneje, ker se je delo očistilo drugih primesi (več o tem Trstenjak, 1979).

finalistično teorijo narave s stališčem, da "drevo ne teži po tem, da postane stol" in "žival ne teži po tem, da postane jed" (Fink, 1984;222). Moderne spremembe dela premikajo delo v središče človekovega življenja in poudarjajo dinamični moment dela, zmanjšujejo pa statični. Že Aristotel se je zavedal, da tehnika dopolnjuje in nasprotuje naravi, vendar je bil moment nasprotovanja podrejen načelu delovanja v skladu z naravo. V delu kot centralni kategoriji se človek zaveda zgodovinskih napetosti. Delo je kot fenomen razširil preko meja najnujnejšega zadovoljevanja elementarnih potreb, od enostavne k razširjeni reprodukciji. Paradoksalno je, da človek, ki dela zato, da bi odpravil elementarne nevarnosti in ogroženost od naravne divjine, po drugi strani čedalje bolj ogroža samega sebe. Ne moremo odpraviti nasilja, odpora pri delu, ker je negacija in afirmacija obenem. Delo ima demiurški-uničevalni in fiturgični-zaščitni značaj (Fink; 1984;211). Zdi se, da gre za stabilna nasprotja med mestom in vasjo, poljedelstva in živinoreje na enostrani in obrti in industrijena drugi, vendar Fink poudarja, da gre za napetosti v vsaki vrsti dela. Humaniziranje stvari še nepomeni humanizacije samega sebe. Vsaka svoboda vsebuje možnost odtujitve. Že obrtniško delo vsebuje tendenco specializacije. Zanj nova tehnika lahko omili odpor, ne more ga pa eliminirati, kar pomeni, da je omenjeni kompromis možen. Delo kot prisvajanje narave predpostavlja njeno razpoložljivost, ne pa se človekove odprtosti za sožitje.

Osvobojeno delo je za Marxa izraz bogastva potreb, sposobnosti in čutov. Odtujeno delo pa nasprotno pomeni osiromašenje vsega tega. Aristotel ni videl zveze med telesom kot instrumentom ali orodjem in telesom kot ciljem dela, ker sta bila v starogrški družbi razreda sužnjeposestnikov in sužnjev ločena. Brez te zveze pa ni možno pojasniti procesa osvobajanja dela. Za Aristotela je dejavnost vedno svobodna, manuelno delo pa nikoli.

Fink meni, da je industrijsko delo odtujeno in zato ne daje delavcu vpogleda v dejstvo, kako služi celotni družbi. Takšna nemoč, ki je hkrati tudi nerazumevanje samega sebe pa omogoča, da delo postane sredstvo 'premoči človeka nad človekom'. V tem povratnem negativnem učinku nasilja nad naravo postane delo tudi nasilje in odtujitev nad človekom. Po Finkovi interpretaciji Heglovega opisa odnosa med gospodarjem in hlapcem je "delo poskus ukinitve samostojnosti narave in je moč človekove nemoči nad njo" (Fink, 1984;227).

Če je dialektika izvorno dialektika jezika (govora) zaradi dela¹⁴ in jezika produktov dela, potem se s spreminjanjem značaja dela spreminja tudi koncept (dialektičnih) protislovij. Za industrijsko delo so značilna identitetna protislovja, za postindustrijsko pa še ni gotovo, ali bo informacijska ekonomija presegla obstoječe proizvodne odnose. Za

14 Glej opis Ottomayerjeve trostrane strukture prakse v knjigi Ule Mirjana: Od kritične psihologije do psihologije krize, str. 105-109. Po Ottomayerjevski shemi so odnosi med ljudmi posredovani s predmetnimi odnosi in obratno. Gre za interakcijo med posameznikoma in odnosa obeh do predmetne dejavnosti. Zdi se, da posamezniki živijo v sferi dela abstraktno življenje in se le delno realizirajo, v privatni sferi pa živijo bolj popolno, neposredno in osebno. Interakcija na delu je instrumentalno reducirana. Zato se je oblikovanje osebnosti premaknilo iz neposredne zveze z delom v ločeno sfero privatnosti, prostega časa in posebnih vzgojno-izobraževalnih institucij, ki se le navzven povezujejo z delovnim odnosom (Ule, 1986;109).

industrijsko delo ne velja več nujno, da ni sreče brez ne-sreče, muke, trpljenja, ampak gre še prej za to, da olajševanje dela za stroji vodi le do navidezne sreče potrošnika. Fink poudarja istočasnost protislovij dela, ki je prekletstvo in blagoslov, suženjstvo in gospostvo, vezanost in neodvisnost od elementarnih potreb. V človekovem aktivnem odnosu do narave in do sebe je zgodovinskost dela. Ker se človek s spreminjanjem značaja dela vedno znova prilagaja pogojem¹⁵, ki jih je tudi sam postavil, se vedno znova vprašuje po začetnih pogojih svojega dela, da bi odkril splošne dimenzije prostora, v katerem prestrukturiranje dela sploh lahko poteka. Takšen namen ima tudi Fink, ki ugotavlja, da ima sporno vprašanje narave dela danes takšen pomen kot so ga imeli nekoč spori o verskih dogmah.

Dvojna narava dela je v njegovi statiki in dinamiki. Statična struktura dela je v ustvarjanju sredstev za zadovoljitev potreb, kjer je oblika gospodarjenja, zadovoljevanja potreb. Nasproti temu je dinamični moment dela v obvladovanju ne-človeškega in v širjenju moči nad stvarmi. V statiki prevladuje naravni, v dinamiki pa zgodovinski moment dela. Oba momenta sta povezana, tako da se v različnih obdobjih spreminja le poudarek na enem ali na drugem. Človek, ki je odtujen naravi, dela hkrati z naravo in proti njej" (Fink, 192-193). Človek se svobodno odloči za preoblikovanje narave. Svoboda kot zamisel, načrt, organizacija je predpostavka vsakega dela, vendar se lahko v delu izgubi. Kaj pomeni afirmacija svobode v rezultatu dela? V delu je moč in nemoč. Človekova moč je šibkejša kot naravna moč. Človek se bori z divjino, da bi jo omejil. Zunanji izgled divjine narave je skoraj izginil na našem planetu. Čiste narave ni več. Vsaka generacija dela na osnovi pridobitev prejšnjih generacij pod pogoji, ki jih ne izbira sama. Zato je delo način povezovanja posameznika z rododom.

Vsako delo je kooperativno, kar pomeni, da posameznik ne dela samo zase, ampak vsaj potencialno tudi za vse druge. To velja tudi za Robinzona v Defoejevem romanu. V tem vidi Fink "intersubjektivno odprti pomen dela zaradi zavestne enostranosti posameznika" (Fink, 1984;220). Delitev dela kot pogoj za ohranitev države je poznal že Platon, v novem veku pa postane to pogoj napredka družbe.

Socialna sestavina dela je kompleksno protislovna. Družba je področje konkurence in sodelovanja, ljubezni in sovraštva, pomoči in izkoriščanja, vojne in miru. Pomen socialne sestavine dela pokaže Fink na interpretaciji Heglovega opisa odnosa med gospodarjem in slugo¹⁶. Moč gospodovanja in nemoč čutov je v mišljenju samem kot vladajočem principu dejanskosti že pri Platonu. Gospodar ne dela, ker dela zanj sluga. Vprašanje je, ali je um, ki misli samega sebe v sebi ukinitel čutnosti, tisto, s čimer vlada. Ne, ker ne gre za najvišjo stopnjo samorefleksije duha. Fink (Fink, 1984;249) meni, da Hegel in Marx povezujeta delo in oblast, vendar pri Heglu izhaja delo iz oblasti, pri Marxu pa obratno. Bistvo oblasti

15 Vsakogar okolje oblikuje; mera in način oblikovanja sta odvisna od sprejemnika. Ideja je v tem, da človek ne more razviti svojih sposobnosti do vrha, če ni svoboden, ampak alieniran. Vsak človek ima poleg svojega zunanjega okolja še svoje notranje individualno okolje. Isto zunanje (tehnično) okolje ima na različne ljudi lahko nasprotno učinke. Če je v delu osebno veselje, etično zadoščenje, sprostitve, svoboda, sreča, potem bomo večjo storilnost z lahkoto dosegli.

16 Razrednost vzgoje in izobraževanja je v dialektiki gospodarja in hlapca. Gre za analogijo; konfliktnost, ki se dogaja na makroravnini, se dogaja tudi v odnosih med učiteljem in učencem na mikroravnini.

je moč, ki je kot premoč nad drugim človekom grožnja smrti. Delo kot eksistencial pomeni, da je posameznik pri stvari le kooperativno v skupnosti kot pripadnik rodu, naroda, razreda.

K socialni komponenti dela spada tudi premagovanje odpora, ki ni le v naravi, ampak tudi v človeku. Fink ni pojma odpora natančneje definiral; zdi se, da ima že fizikalno podlago v nasprotni sili¹⁷. Za razliko od mehanskega pojma dela, po katerem človek vedno opravlja pozitivno delo, pa v Finkovem socialnem pojmu dela vedno obstaja neodpravljiv negativni moment dela zaradi nasilja nad stvarmi in nad ljudmi. V tem smislu je Fink bolj kritičen kot Marx, ki ne predvideva nujnega nasprotja pri človekovem preoblikovanju narave, ko piše, da "človek lahko v svoji produkciji ravna samo tako kakor narava sama, se pravi, lahko samo spreminja obliko stvari. Pri tem preoblikovalnem delu mu venomer pomagajo naravne sile" (Marx, 1986;46). Takšno pojmovanje najdemo že pri Heglu pod sintagmo 'absolutne zvižajčnosti uma (Hegel, 1978;324). Vprašanje je, ali ima narava vsaj nenamerni (nehoteni) smoter (Pražič, 1986) ali pa je inertna (Sartre, 1943). Za Marxa narava ni inertna, zato je zanj delo v generičnem smislu zavestna, svobodna, ustvarjalna, smotrna, oblikovalna samodejavnost pa tudi moralna in estetsko vredna. Ne gre mu za Sizifovo delo v smislu regresusa ad infinitum. Na osnovi teh predpostavk lahko Macuse (1981) izpelje idejo o družbi kot umetniškem delu, ki sloni na umu nove senzibilnosti in na nerepresivnem redu.

Pri konceptiji dela kot aktivnega nasprotovanja naravi, ki naleti na odpor, je problematizirana vzajemna dejavnost subjekta in objekta z dominantno komponento samodejavnosti subjekta. Pri subjektu kot agresorju do ekvivalence potreb v odnosu človeka do človeka sploh ne pride, ker 'čutna dejavnost' ni sočutna. Delo po meri zadovoljevanja (elementarnih) potreb je delo z zunanjo smotnostjo po sukcesiji gibov z dvojnimi sredstvom - predmeta dela in razuma oz, zamisli. Pri samodejavnosti je pa nosilec dejanja hkrati subjekt in objekt, sredstvo in cilj (Kovačević, 1980;50-61). Svoboda je šele v enotnosti notranje in vnanje smotnosti. Za smotnost se posameznik ne more in sme odločiti samovoljno, ampak na osnovi skupnih zakonitosti človeka in sveta (Šter, 1985;54). Pomirljive možnosti svoje eksistence udejanji posameznik (le) v skupni racionalnosti. To spoznanje vpliva tudi na pojmovanje vzgoje. Tako kot je pri vnanji smotnosti dela, ki je le v bodočnosti zamišljen potek kavzalnosti, potreben nek kreator, tako je za vzgojni proces, ki se prav tako sestoji iz programiranega kavzalno sukcesivnega niza pedagoških postopkov, potreben (vnanji) vzgojitelj. Zato sodi vprašanje vzgoje vzgojitelja in ustvarjanja ustvarjalca h kritiki obstoječega vnanjega smotra, ki je samo nujni, ni pa zadostni pogoj samodejavnosti. V dosedanji predzgodovini je polno primerov zamenjave vnanjih smotrov za notranje in s tem delov za celoto, sredstev za cilje, svobode za nesvobo do itd. V vsaki situaciji naj bi vsak posameznik razlikoval med instrumentalnim delom in samodejavnostjo. Komunikacija ni že apriori neinstrumentalna. Manipulacija in indoktrinacija nastaneta pogosto zato, ker je notranji smoter nedoločen, imaginaren. Posameznik pogosto ne ve, kaj pomeni bogastvo čutov, potreb in sposobnosti nasproti bedi.

17 Po tretjem Newtonovem zakonu deluje k vsaki sili nasprotno enaka sila; npr. k dvizni sili delavčevih mišic-teža opeke, k vlečni sili konja-trenje itd. Za obe lahko pravimo, da delata; toda delo sile, ki ima smer gibanja telesa je pozitivno, delo sile, ki ima nasprotno smer (npr. delo teže opeke) pa negativno (glej Kvaternik, France, 1964; Fizika za srednje šole. I. del Mehanika. Ljubljana. DZS. Str. 117).

- Arvon, Henri (1969), *La philosophie du travail*, Paris, Press universitaires de France.
- Braverman, Harry (1983), *Rad i monopolni kapital, Degradacija rada u dvadesetom stoljeću*. Zagreb, Globus.
- Cassirer, Ernst (1975), *The Philosophie of Symbolic Form*. New Haven and London, Yale University Press.
- Cerroni, Umberto (1983), *Tehnika in svoboda*, Ljubljana, Komunist.
- Cifrić, Ivan (1986), *Perspektive rada i obrazovanja u industrijskom društvu*. Filozofska istraživanja 86/19, str. 1043-1052.
- Debeljak, Aleš (1989), *Postmoderna sfinga, Kontinuiteta modernosti in postmodernosti*. Ljubljana, Wieser Verlag Celovec-Salzburg.
- Descartes, Rene (1973), *Meditacije*, Ljubljana, SM.
- Dufour, Xavier Leon (ured. , et al.)(1980), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Fink, Eugen (1984), *Fenomeni ljudskog postojanja*, Beograd, Nolit.
- Gehlen, Arnold (1974), *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu sa pogovorom Rudija Supeka*. Sarajevo, Veselin Masleša.
- Gurvitch, Georges (1966), *Sociologija*, Zagreb, Naprijed.
- Habermas, Juergen (1975), *Saznanje i interes*, Beograd, Nolit.
- Habermas, Juergen (1986), *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*. Zagreb, Školska knjiga.
- Habermas, Juergen (1989), *Pomračenje uma*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Hegel, Gotfried Wilhelm Friedrich (1978), *Nauka logike*, Beograd, Prosveta.
- Hegel Gotfried Wilhelm Friedrich (1988), *Absolutna religija*. Ljubljana, Partizanska knjiga.
- Horkheimer, Max (1988), *Kritika instrumentalnog uma, Iz predavanja i zabilježaka nakon svršetka rata*. Zagreb, Globus.
- Horkheimer, Max Adorno, Theodor (1974), *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Huxley, Julian (1968), *Budućnost čovjeka*, v: Walker, R., Charles (1968), *Moderna tehnologija i civilizacija, uvod u ljudske probleme u doba strojeva*, Zagreb, Naprijed. Str. 435-441
- Ilić, Ivan (1985), *Pravo na zajedništvo*. Beograd, Rad.
- Južnič, Stane (1987), *Antropologija*, Ljubljana, DZS.
- Kalan, Valentin (1981), *Dijalektika in metafizika pri Aristotelu*. Ljubljana, MK.
- Kovačević, Milan (1980), *Teleologija i antropologija*, Beograd, Filozofsko društvo Srbije.
- Kavčić, Bogdan (1988), *Teorija dela in preobrazba dela*, v: *Teorija in praksa*, 25(9-10). Str. 1280-1284.
- Kuhn, Thomas (1974), *Struktura naučnih revolucija*, Beograd, Nolit Kuhn, Thomas (1984), *Dodatne misli o paradigmatu*, v: *Časopis za kritiko znanosti*, št. 64-65. Str. 53-68.
- Kuvačić, Ivan (1987), *Sociologija*, Maribor, Založba Obzorja.
- Locke, John (1962), *Ogled o ljudskom razumu*, I. -II. Beograd, Kultura.
- Lukaacs, Georg (1980), *Prilog ontologiji društvenog bitka*, Zagreb, Kulturni radnik.
- Makarović, Jan (1988), *Kritika kršćanske ljubezni*, Maribor, Založba Obzorja.
- Marks, Karl (1979), *Osnovi kritike političke ekonomije*, I. Beograd, Prosveta.
- Marcuse, Herbert (1981), *Estetska dimenzija. Odnos med kulturo in umetnostjo*. Zagreb, Školska knjiga.
- Mikeln, Peter (1980), *Opređeljevanje smotra in ciljev*. v: *Organizacija in kadri* 13(1). Str. 15-32.
- Nietzsche, Friedrich (1989), *Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom. Primer Wagner-problem glashenikov. Eece homo, kako postaneš, kar si. Antikrist prekletstvo nad kršćanstvom*. SM v Ljubljani.
- Pažanin, Ante (1986), *Teleologija rada i komunikativno djelovanje u marksizmu*. v: *Moderna filozofija i politika*. Zagreb, Fakultet političkih nauka.
- Plessner, Helmuth (1981), *Stupnjevi organskog i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Požarnik, Hubert (1984), *Alternative*. Ljubljana, Krt.
- Pražić, A. (1986), *Priroda i teleologija*, Beograd, Kultura.
- Rothacker, Erich (1985), *Filozofska antropologija*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Rus, Veljko, Arzenšek, Vladimir, (1984), *Rad kao sudbina i kao sloboda*, Zagreb, SNZ.
- Rus, Vojan (1978), *Izvirna marksistična dialektika s pogledom na Kantovo in Heglovo filozofiju*, Ljubljana, CZ.
- Sartre, Jean Paul (1943), *L'etre et le neant*. Paris, Gallimard
- Scheler, Max (1977), *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, Frankfurt/M. Vitorio Klostermann.
- Senc, Stjepan (1988), *Grčko hrvatski rječnik za škole, Po Benseler Kaeglijevu grčko-njemačkom rječniku priredio Stjepan Senc*. U Zagrebu. Trošak i naklada Kr. Hrv. -slav. -dalm. zem. vlade.

- Sovre, Anton (1988), *Predsokratiki*. Ljubljana, SM.
- Svetlik, Ivan, Kos, Drago, Boh, Katja, Zrimšek, Zdravko, (1988), *Neformalno delo*, Ljubljana, DE.
- Šarčević, Abdulah (1988), *Čovjek i moderni svijet. Humana conditio-moć uma i neuma u povijesti i društvu*, Sarajevo, Svjetlost OOUR Izdavačka djelatnost .
- Šečić, Bogdan(1978), *Osnovi metodologije društvenih nauka*, Beograd, Naučna knjiga.
- Šter, Jože (1985), *Marksizem in etika, Marx-Engels, Bernstein in Kautsky*, Maribor, Založba Obzorja.
- Toffler, Alvin (1983), *Treći talas I, II*, Beograd, Jugoslavija.
- Trstenjak, Anton (1979), *Psihologija dela in organizacije*, Ljubljana, DDU.
- Trstenjak, Anton (1981), *Človek v ravnotežju*. Celje, Mohorjeva družba.
- Trstenjak, Anton(1985), *Človek bitje prihodnosti, Okvirna antropologija*, Ljubljana, SM.