UDC 141.82 Althusser L.

Срђан Дамњановић
Правни факултет за Привреду и правосуђе у Новом Саду
Универзитет Привредна академија у Новом Саду
Карловачка гимназија

АЛТИСЕР КАО КЛАСИЧНИ ПИСАЦ

АПСТРАКТ: Класично у својој историјској и семантичкој слојевитости покрива кључне елементе Алтисерове теоријске интервенције. У тексту реконструишем историјске трансформације термина *classicus* и *classis*, од означавања припадности највишој класи у римском поретку, преко књижевнокритичког критеријума, до школског значења „разреда", како би се успоставила веза класичног и класе. На тој основи формулише се хипотеза о вишесмислености класичног: оно је истовремено стандардно и канонско, али може постати превратничко и субверзивно. У средишту рада су два „класична" чвора Алтисеровог мишљења. Први је томистичка проблематика позива (*vocation*) и времена, која се у Алтисеровој теорији идеологије преводи из структуралне атемпоралности у критику илузије порекла и гаранције смисла. Други је Лукретијев атомизам, уведен као оперативна замена за експлицитно позивање на квантну теорију: *clinamen* постаје фигура минималног скретања који разара механичку нужност и отвара простор контингенцији и догађају без априорног плана. Класично код Алтисера не делује као уточиште вечних истина, већ као поље борбе између нужности и контингенције.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Луј Алтисер, класично, класификација, темпорални рез, детерминизам, Тома Аквински, Лукретије, алеаторни материјализам.

Алтисерови списи се опиру линеарном читању, стабилној периодизацији и коначним судовима. Његова филозофија не развија се као систем који се поступно усавршава, већ као низ резова, прекида и померања, у којима се иста питања враћају под другим теоријским углом, у другачијој конјунктури и са промењеном функцијом – а то је случај и са перцепцијом класичног. У овој анализи Алтисерових списа обратићемо пажњу на класичне моменте: прво, на теорију позива и

времена Томе Аквинског коју Алтисер користи у критици идеологије, а затим и на Лукретијев атомизам који је замена за квантну теорију. Алтисер је добуко инволвиран у класични контекст, а његов философски утицај, ван контекста у коме је настао, учврстио се у XXI веку.

ПОРЕКЛО КЛАСИЧНОГ И ПОЈМОВНА ВИШЕСМИСЛЕНОСТ

Прегледом класичних и електронских лексикона наишао сам на једну индикативну, али теоријски значајну чињеницу. Термин *класично* обухвата управо оне елементе који су кључни за разумевање Алтисерове философије. Реч потиче од латинског придева *classicus*, што значи 'припадање највишој класи грађана', а служила је да опише припаднике највише образовање класе у Риму. У II веку ова реч се почела користити у литерарној критици за писце највишег реда. *Класно* нам обично није у првом плану када мислимо о класичном. Управо је ово занемаривање класног у класичном можда најзначајнији симптом класичног. Почетком средњег века, реч добија ново значење – 'ученици у школи'. Зато данас доминирају два значења: књижевност највишег квалитета и стандардни текстови који се користе у настави.[1] Као што избијање потиснутог философског тока води промени философске парадигме,[2] тако и популарност класичних писаца расте или опада. Лукретије, до кога је Алтисеру посебно стало, током векова је уживао различиту популарност. Аутор спева *De rerum natura*, популаран током каролиншке ренесансе, једва се читао у XII веку.[3] Интересовање за њега оживело је током ренесесе и почетком XX века. Класично није стално присутно, него повремено и у различитим модалитетима.

Етимологија речи *класици* сведочи о потискивању или истицању класне борбе. Ране Римљане је, наводно, краљ Сервије Тулије (578–535. пре н. е.) поделио на пет класа. Грађанин највише класе квалификовао се као *classicus*, док је сваки од припадника четири ниже класе спадао *infra classem* (отприлике исто што и наше 'испод нивоа').[4] У литерарној и критичкој терминологији овај придев је био придаван и ауторима изврсног стила и поузданог ауторитета. Аул Гелије (II век н. е.) супротставља *classicus adsiduusque aliquis scriptor* ('неки класични и ауторитативни писац') сваком *proletarius* писцу (цитирајући Корнелија Фронтона, такође из II века). Најзад, у школском

[1] Ziolkowski, Jan M. 2007. "Middle Ages", 17.
[2] Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter: Later Writings*, 1978–1987, 168.
[3] Ziolkowski, Jan M, *op. cit*., 22.
[4] *Ibid*., 17.

(а касније и схоластичком) говору именица *classis* се користила да означи разред ученика најкасније од Квинтилијана (I век н. е.). Термин *classicus* је Магнус Феликс Енодије (VI век н. е.) употребио да опише ученика који припада разреду у школи (Dictio 9.16).[5]

Унутар епистемолошких претпоставки Гастона Башлара (који је на више нивоа утицао на Алтисера) *класичне* науке полазе од претпоставке о постојању универзалних и сазнатљивих законитости, као и од тога да предмет истраживања постоји независно од посматрача. Класичне науке имају детерминишућу каузалност. Сваки догађај мора имати јасан узрок, а уколико су почетни услови ваљано идентификовани, можемо предвидети исход. Реч је о јасно дефинисаном режиму под којим науке важе. Конкретније, у оквиру некартезијанске епистемологије, када је реч о општој структури знања, савремена физика доноси непобитну новину.[6] Савремена наука више није непосредни продужетак „здравог разума" и саморазумљивог искуства, као ни класичне метафизике субјекта. У контексту нове, наводно „некласичне" рационалисти, у први план долази потреба оштрих резова између носећих парадигми, уместо развоја путем акумалације знања. Свет више није логичан механизам, него простор отворених могућности. Алтисерово позивање на Епикура и Лукретија повезано је са Башларовим тезама. Уместо да се позива на квантну физику, коју има пред очима, Алтисер прави разумљиви маневар. Уводи у игру епикурејски атомизам, односно идеје које су развијеније у спеву Тита Лукретија, *De rerum natura*. Алтисер то чини из више разлога. Између осталог, може слободније експериментисати хипотезама и демонстрирати неочекиване сусрета, него што би му то било могуће у контексту квантне механике.

У контексту Алтисерових списа, термин *класично* јавља се у карактеристичној двосмислености. Класично значи најпре стандардно, редовно – али на такав начин да подразумева врхунски квалитет и изврсност. Додуше, *класично* може да поприми и обрнуто значење – одступања од уобичајеног шаблона, поготово уколико се класично схвати у домену тумачења текста у историјском, митолошком, религијском или неком другом контексту. Класични текстови неретко имају у себи нечег превратничког, поготово сходно рецепцији у каснијим епохама. Класично – као редовно и превратничко, у оба своја смисла има канонско значење. Управо та двозначност класичног демонстрираће се на примеру списа Луја Алтисера, који је занимљив по томе што је и у канонски класичном делу препознао превратнички моменат. Није реч о двосмислености, него о вишесмислености кла-

[5] *Ibid*., 17.
[6] Башлар, Гастон. 1991. *Нови научни дух*, 18.

сичног, јер код Алтисера је важна и класа класичног. И класни аспект унутар филозофске динамике за Алтисера је од великог значаја. У том погледу класични облик знања не искључује резове и дисконтинуитет, нити се развој догађаја посматра континуирано и кумулативно, без унутрашњих ломова и резова, као и ван сваке класне динамике.

С обзиром на изнете тезе, препознат је утицај Томе Аквинског на прву и четврту фазу Алтисерових списа, док је утицај Епикура и Лукретија лако уочљив у петој. Међутим, фазе нису јасно одељене, па се утицај атомиста може утврдити још у трећој фази, као што је класично, посредовано тезама Томе Аквинског, такође двосмилено. Дело Томе Аквинског налази се у оквиру класичног режима, али не припада класичном у античком и паганском смислу. Разматрања Томе Аквинског налазе се у оквирима теолошке космологије и стабилног онтолошког поретка, као што његова мисао делује унутар хоризонта који је одређен Аристотеловим схватањем истине као *adaequatio rei et intellectus* – додуше, читање текста о времену и вечности доноси и нека изненађења. И ту постоји простор за појаву другог модалитета класичног, оног више субверзивног него нормативног, који оличава Алтисерово позивање на Епикуров и Лукретијев атомизам.

КЛАСИЧНО У КЛАСИФИКАЦИЈИ АЛТИСЕРОВИХ СПИСА

Разврставање Алтисерових списа нужно има оријентациони карактер. Различите фазе не повезује јединствено теоријско језгро, већ специфично схватање филозофије. Алтисеровски поглед на филозофију веома је удаљен од здраворазумског становишта, по коме би филозофија била општечовечанска, универзална, пре свега мисаона делатност, упоредива са музиком и њеном способношћу да изазове катарзу, без обзира на партикуларитет који заокупља „субјекта". Филозофију не чини неутрално посматрање, нити каталогизовање проблема, него пракса интервенција.

Из Алтисерове перспективе, разврставање је важније од јединства. Како се мењала његова визија филозофије, мењала се и идеја класичног. Алтисерова мисао не напредује праволинијски, нити се може уредно сместити у стабилне фазе; она се пре састоји од резова, заокрета и повратака, од различитих захвата који коегзистирају и преплићу се. Ипак, упркос тој хетерогености, могуће је пратити неколико јасних тематско-проблемских линија које откривају како се Алтисер удаљава од раних теолошко-марксистичких покушаја, пролази кроз антихуманистички рез и теорију идеолошких апарата

и на крају стиже до алеаторног материјализма – филозофије сусрета, прекида и контингенције. Управо те линије чине основу ове класификације, а кључно становиште класификације састоји у Алтисеровом схватању филозофије и њене функције. Алтисерове списе разврстао сам према унутрашњим тематско-проблемским линијама које се конституишу кроз његов опус, и то на следећи начин:

1. Католичко-марксистички раздобље (1946–1951), без кога је разумевање Алтисера могуће, али некомплетно.[7] Покушај стварања католичког марксизма, а може и обратно, није дуго трајао, али су остали елементи томизма који се могу идентификовати у каснијим фазама.

Такође, различите теме које припадају антици или томизму, тематски спадају у ову фазу, премда хронолошки припадају каснијем периоду. *Интерпелација*, једна од кључних концепција у делу Луја Алтисера, потиче од Томе Аквинског. Тома Аквински појам *vocation* није употребљавао превише често, али је довољно значајно да буде нотирано. Позив нас не смешта само у конкретне друштвене односе (да будемо дете, родитељ, супруг, радник или банкар), него представља начин на који вера делује у времену, остварујући свој „програм".[8] Алтисерове тезе о идеолошком обликовања субјекта у државним апаратима потичу из света класичног.

2. Период доминантног хуманистичког марксизма, мање је оригиналан а више интерпретативан (1951–1964). Не треба отписати ову фазу као неважну, поготово што се она јавља измењена у другом контексту – као предмет критке.

3. „Структуралистички марксизам" или теоријски антихуманизам (1964–1970), обухвата период од шест кључних година. У Алтисеровим радовима – пре свега у *За Маркса* и *Читати Капитал* – филозофија се јавља као метатеоријска пракса која надгледа научне праксе, посебно марксизам као науку о друштву. Филозофија ту добија задатак одређивања граница. Она раздваја науку од идеологије и дисциплинује теоријски апарат. Филозофија је својеврсна „теоријска полиција", како Алтисер иронично примећује – али истовремено и форма нужне борбе за исправно разумевање и политичко позиционирање знања.

4. Фаза апарата и репродукције (1970–1980) обухвата списе *Идеологија и државни идеолошки апарати* и *О репродукцији капитализма*, који одређују нови фокус Алтисерове мисли. Апарат, у алтисеријанском смислу, није институција нити скуп норми, већ материјална форма понављања кроз коју се друштвени поредак

---

[7] Hamza, Agon. 2016. "Introduction: Althusser's Christian Marxism", 5–6.
[8] Bolin, Joseph. 2008. What Is a Vocation – According to St. Thomas Aquinas.

репродукује без потребе за свесним субјектом. Субјекти не претходе апарату, већ се у њему производе. Субјект је ефекат успешно обављене идеолошке праксе, а не њен носилац. Апарат, стога, не захтева веру да би функционисао: довољно је да се његови обреди извршавају.

На основу психоаналитичких увида, Алтисер развија специфичну теорију идеологије, а један од најважнијих облика идеологије је религија. У преткапиталистичком периоду постојао је један један доминантан државно-идеолошки апарат – Црква.[9] Њена функција састоји се у формирању субјективности која ће прихватити поредак као да је дат од Бога. Алтисер разликује репресивне државне апарате, као што су полиција, војска, судство, и идеолошке апарате – црква, школа, медији.[10] Идеолошки апарати могу бити и приватни, ван јавног статуса (као што су то данас фудбалски клубови или универзитети). Они су чак ефикаснији у својим функцијама од јавних институција.[11] Функција идеолошког апарата састоји се у формирању пожељне субјективности, оне која ће „слободно" и неприсилно прихватити своје место у друштву. Функција идеолошких апарата не исцрпљује се само у дисциплиновању, нити су они само место класне борбе. Њихова главна функција састоји се репродуковању производних односа као односа експлоатације.[12] За Алтисера је Црква савршен пример деловања идеолошког апарата, поготово када инсистира на обредима и ритуалима: она је атемпорална, а њена вечност има карактеристике несвесног.[13]

Дакле, вечност религије се временује у присутном кружењу ритуала и обреда који се понављају сваке године. Идеологија је, баш као и несвесно, свеприсутна и без ње ниједно друштво не би опстало, него би се распршило у делићу секунде. У суштини, идеологија представља имагинарни однос индивидуа према реалним односима.[14] Његова „вечност" није метафизичка, већ структурна: апарат траје јер се понавља, и понавља се јер производи субјекте способне да га поново изводе. Задатак интерпелације – формирања подобне субјективности – остаје повезана с претходном фазом, али сада бива надопуњена експлицитном димензијом класе и класне борбе. Питање репродукције система постаје централно: како се капиталистички поредак одржава, обнавља и како производи субјекте који га несвесно потврђују? Апарат не делује у времену догађаја, већ у времену трајања: он опстаје захваљујући ритуалима, праксама и правилима

[9] Алтисер, Луј. 2009. *Идеолоџија и државни идеолошки апарати*, 39.
[10] *Ibid*., 27.
[11] *Ibid*., 29.
[12] *Ibid*., 34–38.
[13] *Ibid*., 49–52.
[14] *Ibid*., 57.

који се понављају независно од појединачних уверења и намера, али он потиче из срца идеологије, из несвесног. А несвесно је вечно. Међутим, између вечности и времена постоји јасан рез. Наивна, „класична" претпоставка била би она да је време садржано у некој „посуди вечности" и сходно томе, у кругу ритуала, елементе вечности уноси у живот „наш свакидашњи".

Уместо да говоримо о утицају томизма на Алтисерово прво раздобље, значајније је прецизирати утицај Св. Томе у овом раздобљу. Тома Аквински брани тезу да се философским средствима не може доказати да је свет имао почетак у времену, али да се исто тако не може доказати ни да је свет вечан. Питање почетка света, према њему, није философско него теолошко питање. Разум не може пресудити, вера пресуђује. Створеност света не значи нужно да је свет почео у неком првом тренутку. Бог може бити узрок света чак и ако би свет постојао одувек. Уколико је Бог слободан, могао је створити свет с почетком у времену, могао је створити свет без временског почетка, итд.[15] У разматрању проблема Тома Аквински уводи разлику између философије и теологије. Док философија истражује како нешто јесте, према узрочности и разуму, теологија се бави сазнањем да је свет почео – објавом.

Алтисеровски рез у односу на стандардну расправу пре Томе Аквинског био би сразмеран захвату Св. Томе. Вечност света као структура без почетка код Томе Аквинског није теолошка суптилност, него чисти теоријски гест. Вечност света није ни бесконачно трајање, нити је могуће мислити обрнуто у смислу култа и ритуала као временовања вечности, него је рез успостављен између начина функционисања узрочности.

Алтисерова „схоластика" могла би се овако формулисати: друштвена формација, идеологија, апарат – нема „нулти час" али није ни узрок самога себе. Његов узрок није први тренутак, него структурална зависност. Стварање је структурална а не узрочно-последична категорија, зато јој приличи објава а не категоријално или каузално знање. Као што Бог може стварати свет без почетка у времену, тако и структура производи ефекте без момента оснивања. Зато нема „првобитног догађаја" који би објаснио поредак, нема изворног тренутка слободе, постоји само увек-већ-функционисање структуре. То је управо оно што Алтисер назива структуралном каузалношћу. Зашто разум не може доказати почетак? Јер почетак претпоставља телеологију, каузалност – као оно чега нема. Алтисеровски закључак је немилосрдан, гарант смисла је увек идеолошки

---

[15] Аквински, Тома. 1974. „О вјечности свијета", *Обновљени живот: часопис за филозофију и религијске знаности*, вол. 29, no 4, 367–380.

ефекат. Зато је позиција Томе Аквинског протоалтисеровска: разум не може гарантовати порекло. У оба случаја нема изласка из структуре, као што нема спољашње тачке и нултог тренутка субјекта. Субјект се не појављује у времену, него бива увек-већ интерпелиран. Као што код Томе Аквинског створеност света не подразумева његов почетак у времену, тако код Алтисера зависност друштва од структуре не подразумева њен историјски почетак. Идеологија је вечна не као супстанца, већ као форма репродукције – увек већ ту, без извора и без гаранције.

Наравно, Алтисер није Св. Тома. *Doctor Angelicus* на крају враћа гаранцију (Објава), док Алтисер продубљује рез: нема Објаве, а нема ни крајњег гаранта, трансценденталног јемца. Оно што преостаје, то је свет без гаранције, структура без почетка, историја без субјекта, философија без утехе. Алтисер није тек продубио један теолошки режим, него га је превео у материјалистички регистар, регистар материјалистичке атомистике, у којој претежу случај и сусрет. Веза овог места (дискурзивне позиције из које се говори) са католичком теологијом није ни спољашња ни метафоричка, већ структурна. Она иде преко неколико дубинских слојева које је Алтисер врло добро познавао управо зато што је сам формиран у католичкој теологији пре него што је постао марксиста.

У овом периоду Алтисер на више места формулише своју чувену тезу да је философија „борба класа у теорији". Философија није неутралан оквир, нити чиста рефлексија, она је терен сукоба, место где се идеје, појмови и теоријски захвати преламају кроз реалну друштвену борбу. Прецизније:

„Ако ја данас предлажем једну нову формулу: 'философија је у последњој инстанци борба класа у теорији', онда то чиним управо зато да бих ставио на своје право место и борбу класа (последњу инстанцу) и друге друштвене праксе (међу којима и научну праксу) у њиховом односу према философији."[16]

Ова веома кондензована реченица, усмерена је против традиционалне марксистичке догме према којој база, сфера производње, у „последњој инстанци" представља темељ друштва. Алтисер, уместо тога, у последњу инстанцу поставља класну борбу. Тим захватом Алтисер обележава не-неутралност философске мисли: философија никада није неутрална дисциплина, него увек и нужно заузима страну. Философија није ни наука, већ је борба класа у теорији.

---

[16] Алтисер, Луј. 1975. *Елементи самокритике*, 51. Алтисер овде недвосмислено оспорава догмат марксизма, да се корен правних односа и државних облика мора наћи у грађанском друштву, а његова анатомија у политичкој економији. Вид.: Маркс, Карл. 1979. „Прилог крититици политичке економије", 332.

Стога филозофија не почива на дихотомији истина / заблуда, већ на тенденцијама које њени искази садрже. Филозофски ставови немају модалитете научних исказа, него практични, политички карактер, намењени су да утичу на однос снага унутар теоријске класне борбе. Филозофија своја становишта формира у односу према противнику, при пуној свести да на том терену чак ни симболички не постоји јасан фронт „добрих" и „лоших".[17] Филозофија, према Алтисеру, не ствара нова позитивна знања (као науке), већ интервенише у идеолошке и теоријске односе унутар науке и друштва, и тиме игра улогу у репродукцији или поткопавању доминантне идеологије. У том смислу филозофија, слично као и теологија, представља сублимни вид интерпелације. Филозофија је увек у функцији одређених идеолошких апарата, али се кроз филозофску праксу може интервенисати унутар идеологије – отварањем простора за научни (материјалистички) поглед на свет. Филозофија је место сукоба материјалистичких и идеалистичких тенденција, увек историјски условљених, али не и море препуно олупина, као што је то видео Кант. Неки бродови, премда изгледају застарело, итекако могу да заплове.

Алтисер не негира релативну аутономију науке, уметности или права. Оне имају сопствену унутрашњу логику и развој. Филозофија, за разлику од науке, није пракса која производи нова знања, већ пракса која разграничава, усмерава и „поставља у однос" друге праксе спрам класне борбе. Зато филозофија стално интервенише: нпр. да ли ће наука служити еманципацији или идеологији, да ли ће право легитимисати постојеће поретке или отварати простор за трансформацију.

5. Алеаторни материјализам. У последњој деценији живота Луј Алтисер заговара материјалистичку филозофију засновану на контингенцији, случају и вероватноћи. Одбијајајући нужност развоја, Алтисер не прихвата ни претпоставку инхерентног циља и смисла, а окреће се немарксистичким ауторима, почевши од Лукретија, Макијавелија, Хајдегера и других, како сматра, парадигматичних мислилаца, који репрезентују потиснути ток филозофске мисли. Филозофија коју успева тек да скицира после слома (убиство супруге, психијатријска криза, *interregnum* – између смрти и губитка субјективности), представља покушај напуштања концепције филозофије која се назива западном.[18]

Клинамина коју Алтисер налази код Епикура и Лукретија, потиснути је или напуштени концепт инфинитезимално одступања од

[17] Алтисер, Луј. 1975. *Елементи самокритике*, 45.
[18] Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter*, 168.

праволинијске путање које кроз сусрет са другим атомом, изазива рађање света.[19] Атоми тек мало одступају од правца, никако више него најмање – *nec plus quam minimum* (*De rerum natura* II, 245). Алтисер вишеструко баштини и развија концепт минималног одступања или скретања, преузет из Лукретијевог спева:

> ... Да нема скретања,
> к'о кишне капи сви би падали
> одозго право празним простором,
> и сукоби се не би родили,
> ни удар међу међу њима настао:
> природа ништа не би створила...[20]

Стварање света је резултат контингенције а не владавине разума.[21] Да би скретање довело до сусрета из кога се рађа свет, сусрет мора трајати, а тада може бити речи о формирању закона. Тек учвршћени, често вишеструки „судари" и сусрети различитих елемената обликују појмљиву структуру која се може захватити законом, итд.

Скретање (*clinamen*) постаје модел материјализма без нужности, телеологије, историјског плана, сврхе или смисла. Без скретања класна борба била би унапред одлучена, а друштвене промене биле би механичке и линеарне, одређене деловањем јединственог субјекта. Лукретије испоручује Алтисеру појам који му обезбеђује тематизацију историје без субјекта и без есхатолошког плана. Философија одбацује сва своја велика питања, она није више израз разума, него више умеће констатације: дошло је до сусрета и кристализације елемената.[22] У том контексту, философија је пре форма интервенције која раскида са системима и континуитетима, отварајући простор за случај, догађај, изненађење, него форма стабилног мишљења. Један од радикалних, антителеолошких стихова Лукретијевог спева интерпретираћемо као место на коме се укрштају Алтисеров структуралистички антихуманизам и антички атомизам – ништа није настало у телу с циљем да га користимо, већ оно што је настало ствара употребу:

> *nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti possemus,*
> *sed quod natumst id procreat usum*.
> (*De rerum natura* IV, 832)

Лукретије наводи карактеристичну грешку у мишљењу, замену узрока и последице, која је настала захваљујући Аристотеловом

---

[19] Ibid., 168.
[20] Лукреције, Тит. 1989. *О природи ствари*, 112.
[21] *Ibid*., 170.
[22] *Ibid*., 170.

финализму: ништа није рођено у телу ради употребе – што је рођено, то ствара потребу; гледање није претходило настанку очију, нити говор језику: свуда се ставља иза последице узрок, што је рођено ствара потребу (*De rerum natura* IV 822–844).

У оквиру Лукретијеве концепције о минималном случајном скретању (*clinamen*), нема простора за увођење категорије оностране вечности која временује у апаратима, него је више реч о „хаотичном кретању", јер је број комбинација бесконачан. Време није ни „посуда" у којој се ствари дешевају, нити се налази у вечности. Лукретијев атомизам разара идеју времена као развоја у оквиру следа „сада". Уместо тога, време се јавља као траг алеаторних сусрета, без гаранције, циља и дефинисаног исхода. Број комбинација остварених минималним скретањима је бесконачан. Алеаторни сусрети који су се привремено учврстили, могу бити захваћени нашим погледом. Време је могуће као низ алеаторних сусрета без гаранције, циља и крајњег исхода, а јавља се као траг више или мање стабилизованог сусрета атома него као време „овога или онога". У том смислу прошлост и будућност нису чврсте онтолошке категорије. Прошлост је дата у траговима претходних сусрета, а будућност је име за њихове непредвидиве исходе. Зато не постоји „празно време", него материја у кретању и начин на који ми разликујемо успостављене конфигурације.

Вечност постоји, како смо разумели захваљујући Св. Томи Аквинском – у идеологији, али као паралелна, посебна форма, која не утиче ни посредно ни посредно, иницирајући остварење божанског плана, него стоји паралелно, а тако и делује – без претпоставке коју је увео Аристотел са непокретним покретачем. За разлику од Аристотела, непокретни покретач, тј. вечност, ништа не покреће изван свог апарата, а то је већ сасвим довољно.

Филозофија је прво класна борба у теорији, теоријска пракса која интервенише у науци и идеологији, место одлучивања о правцу теорије (материјалистички или идеалистички), а касније разматра простор случајног сусрета, ослобођен од чврстог детерминизма – захваљујући још једном класичном преокрету. Алтисер се окреће контингенцији и непредвидивим сусретима као темељима историјског развоја. Он сада тврди да у стварности нема гарантованих закона историје, нема „нужности револуције", већ да су све стабилне форме резултат контингентних сусрета који су се задржали у времену. Историја није ток нужности, већ низ догађаја без краја и без почетка, који понекад формирају привремене структуре. У новом окружењу, филозофија више није надзорник науке, нити теоријска полиција, већ постаје место рефлексије над случајношћу и пукотином, место

које омогућава мисао изван нужности, изван идеологије прогреса и изван закона развоја.

Филозофија у алеаторном материјализму не гарантује истину, већ показује како истина настаје из судара, случаја, праксе; она није водиља револуције, већ може помоћи да се препозна „пукотина" или „време акције" – када се структуре распадају и отвара простор за деловање. Револуционар је сада онај ко делује без гаранције успеха (сасвим по узору на Лукретија, Хајдегера и Макијавелија).[23]

КЛАСИЧНО БЕЗ ГАРАНЦИЈЕ

Алтисерова филозофска путања не може се читати као линеарни развој једне доктрине, већ као низ резова у којима се мења сама функција филозофије. Од антихуманистичког раскида, преко теорије идеолошких апарата, до алеаторног материјализма, филозофија престаје да буде инстанца гаранције истине и постаје место борбе у теорији. Реч је о још једном класичном аспекту теорије, а то је *борба*. У том премештању одлучује се и судбина појма класичног: оно више није канон нити уточиште вечних истина, већ поље сукоба између нужности и контингенције, између репродукције поретка и могућности прекида. Класично се, у Алтисеровом кључу, показује као име за оно место где филозофија ризикује сопствену стабилност, да би могла мислити историју без субјекта, сусрет без плана, као и праксу без коначне гаранције.

У свакој фази Алтисер дестабилизује улогу филозофије, одбијајући да је схвати као чувара знања, као носиоца истине или као неутралног судију између науке и идеологије. Уместо тога, филозофија постаје место сукоба – најпре класне борбе у теорији, а затим борбе са самом нужношћу, са телеологијама, са идејом историје као поретка који се одвија према плану. У алеаторној завршници, Алтисер оставља простор за политичку имагинацију која не почива на гаранцијама и законима, него на препознавању пукотина и тренутака сусрета и контингентних распореда. У свим аспектима развоја, код Алтисера налазимо уверење о активности филозофије – филозофија интервенише у теорији, у идеологији, у самом појму реалности. Алтисер не тражи гаранцију за делање, већ инсистира на томе да се пракса одвија без гаранције.

Алтисер тврди да је Маркс, нарочито у *Капиталу*, створио нову науку – науку о друштвеним формацијама и начину производње. Та наука има свој предмет, своје специфичне појмове (модус произ-

[23] Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter*, 169, 175.

водње, експлоатација, виша вредност, репродукција), свој метод и своју структуру. Ставити ту науку под окриље филозофије значи свести је на „поглед на свет", избрисати њен научни статус и вратити се премарксистичком разумевању друштва. Различите марксистичке теоретичаре спаја иста грешка. До анализе категоријалног апарата *Капитала* доспевали су посредством марксистичке филозофије.[24] Алтисер ту позицију критикује сасвим томистички. Различите стране не могу једна другој издавати наредбе. А то је управо оно што су покушавали Лабриола, Лукач, Корш, као и водеће личности наше праксис филозофије. Увођење филозофских категорија у марксизам Алтисер сматра регресијом. Између осталог, тиме филозофија (дијалектички материјализам) постаје врховни арбитар науке. Ако је историјски материјализам само „примена" дијалектичког материјализма, тада филозофија одређује шта је истина, командује науци, поставља „линију". Алтисер подсећа да је управо то био проблем у стаљинистичкој епохи. Исти ефекат се јавља уколико у марксизам уведемо хегелијанске категорије: дијалектику и отуђење. Филозофија у том случају обезбеђује „законе" историји (дијалектика природе + закони развоја друштва), а наука је имала да их потврди. То је епистемолошки потпуно погрешно, јер филозофија не даје појмове науци, а када то чини, она брише разлику између научног нивоа и идеолошког нивоа, изазивајућу догматизам и збрку, а најчешће и једно и друго.

Поредак кључних одређења филозофије, сходно Алтисеровој теоријској интервенцији, изгледа овако: филозофија је борба у теорији (политика у теорији или класна борба)[25]; наука је производња појмовних односа; а идеологија је репрезентација имагинарног односа индивидуа према реалним условима постојања.[26] Ако се наука подреди филозофији, онда наука постаје идеологија, јер филозофија, као форма класне борбе у теорији, нема исту епистемичку функцију. То отвара простор за „службену истину" и догму, а поново уводи телеологију у историју.

Уколико се историја тумачи кроз „законе дијалектичког материјализма", постоји опасност да се историја схвати као нужно кретање ка социјализму, телеолошки процес, логичко-историјска нужност. За Алтисера, историја нема субјект и нема циљ; она је на крају алеаторна, преплет контингенција, преломљен у пољу борби и апарата.[27] Управо тај моменат неизвесности брише филозофија уколико се она

---

[24] Алтисер, Луј, Етјен Балибар. 1975. *Како читати Капитал*, 85.
[25] Алтисер, Луј. 1975. *Елементи самокритике*, 43.
[26] Алтисер, Луј. 2009. *Идеологија и државни идеолошки апарати*, 56.
[27] Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter.*

постави као дијамат. Када филозофија постане „врховна инстанца", партија постаје тумач апсолутне истине, а научни рад се своди на „доказивање линије".

Класично код Алтисера не делује као уточиште вечних истина, нити као нормативни репертоар узорних форми, већ као поље сукоба, место на коме се укрштају различити режими рационалности, времена и каузалности. Управо због тога, појам класичног постаје продуктиван инструмент за разумевање унутрашњих помака у Алтисеровој мисли, али и за преиспитивање саме идеје филозофске и културне традиције.

У Алтисеровој употреби, класично код Томе Аквинског, Епикура и Лукретија није нормативно, канонско или узорно у смислу вечне форме или обавезујуће истине. Напротив, класично овде означава радикални рез са метафизиком нужности, управо са традицијама које паушално називамо класичним. Класично је у Алтисеровом смислу материјалистичко – свет је састављен од атома и празнине, без трансцендентног принципа; контингентно – ред света није унапред задат, већ настаје из сусрета и одступања (*clinamen*); без гаранције – нема крајњег разлога, сврхе ни провиденцијалног смисла; иманентно – све се догађа у природи, без позивања на виши поредак. Код Лукретија, *De rerum natura* је „класично" дело зато што класику метафизике разбија изнутра: клинамен је минимални али одлучујући отклон који руши механичку нужност и отвара простор догађаја, слободе и историје без плана. У раним фазама, ослонац на Тому Аквинског и аристотеловску концепцију времена открива да Алтисер не напушта теолошки имагинаријум простим одбацивањем, већ га секуларизује и премешта у материјалистички регистар. Вечност, схваћена као структурална атемпоралност, бива лишена божанског гаранта, али задржава своју оперативну снагу у теорији идеологије као „увек-већ-ту" поретка понављања. Ова хомологија не указује на континуитет доктрине, већ на континуитет структуре мишљења, у којој се класично појављује као стабилни режим који омогућава репродукцију – било теолошког, било идеолошког поретка. Повратак Епикуру и Лукретију у касној фази Алтисерове мисли означава радикални лом са класичним као гаранцијом реда и смисла. Класично се овде више не везује за норму, закон или стабилну каузалност, већ за потиснуту традицију материјализма случаја, сусрета и контингенције. Клинамина, као минимални отклон без разлога, постаје фигура која разара телеолошке и детерминистичке концепције историје. Тиме се класично преокреће: оно више није име за поредак, већ за могућност прекида, за мишљење света који настаје без плана, субјекта и циља.

Закључно, рецепција класичног у Алтисеровом опусу разоткрива темељну амбивалентност филозофије. С једне стране, филозофија не може у потпуности побећи класичним структурама – она увек полази од већ постојећих појмова, текстова и проблема. С друге стране, код Алтисера филозофија никада није пуко чување тог наслеђа, већ његова стална дестабилизација. Класично се тако показује не као мртва традиција, већ као динамично поље борбе, у коме се одлучује хоће ли филозофија служити репродукцији постојећег поретка или ће интервенисати у правцу мишљења догађаја, прекида и контингенције. У том смислу, Алтисерова филозофска путања не нуди утеху система, већ захтева преузимање ризика мишљења. Његов алеаторни заокрет не укида одговорност, већ је радикализује: делати и мислити без гаранције не значи делати произвољно, већ препознати да се политичка и теоријска пракса увек одвија у условима несигурности.

ЛИТЕРАТУРА

Аквински, Тома. 1974. „О вјечности свијета". *Обновљени живот: часопис за филозофију и религијске знаности*, вол. 29, но 4, 367-380.

Алтисер, Луј. 1975. *Елементи самокритике.* Београд: БИГЗ.

Алтисер, Луј. 2009. *Идеологија и државни идеолошки апарати.* Лозница: Карпос.

Алтисер, Луј и Етјен Балибар. 1975. *Како читати Капитал.* Загреб: Центар за културну дјелатност Савеза социјалистичке омладине.

Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987.* Edited by François Matheron and Oliver Corpet. London: Verso.

Башлар, Гастон. 1991. *Нови научни дух.* Сремски Карловци – Нови Сад. Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Bolin, Joseph. 2008. What Is a Vocation – According to St. Thomas Aquinas. Paths of Love. Accessed February 17, 2026. https://www.pathsoflove.com/articles/what-is-a-vocation-aquinas.html

Ziolkowski, Jan M. 2007. "Middle Ages", у: Kallendorf, Craig W. *A Companion to the Classical Tradition* (ed.). Malden, Massachusetts; Oxford, England; Carlton, Victoria: Blackwell.

Лукреције, Тит. 1989. *О природи ствари.* Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.

Маркс, Карл. 1979. „Прилог критици политичке економије", у: *Основи критике политичке економије 2*. Београд: Просвета, 331–459.

Hamza, Agon. 2016. "Introduction: Althusser's Christian Marxism", у: *Althusser and Theology: Religion, Politics and Philosophy*, edited by Agon Hamza. Leiden: Brill, 1–6.

Srđan Damnjanović
Faculty of Law for Commerce and Judiciary in Novi Sad
University Business Academy in Novi Sad
Karlovci Grammar School

ALTHUSSER AS A CLASSICAL WRITER

Summary

The paper examines whether can be understood as a "classical" thinker, even though his philosophy is usually described as radically "non-classical," characterized by breaks, discontinuities, and theoretical displacements. Starting from the historical and semantic complexity of the term classicus, the author shows that its etymology already contains a suppressed connection between what is "classical" and what is "class-related." In Roman society classicus referred to a member of the highest social class; later, in literary criticism, it came to designate writers of the highest rank, while in scholastic usage it referred to a class of students. This dual meaning, between social hierarchy, canon, and education, suggests that the notion of the classical is not merely a question of aesthetic authority or cultural prestige, but also a place where relations of class and power are concealed or revealed.

Within this framework, the author proposes reading Althusser's philosophy through the polysemy of the classical. The classical can signify what is normative, canonical, and exemplary, but it may also acquire a subversive meaning depending on the mode of interpretation and historical reception. Classical texts often become revolutionary only in later periods, when their latent possibilities are reactivated. Althusser approaches the classical tradition in precisely this way: not as a repository of eternal truths but as a terrain of theoretical struggle. Special attention is given to two major lines through which the classical appears within Althusser's thought. The first concerns the influence of Thomistic reflections on time, causality, and vocation (vocation). In the theology of Thomas Aquinas the concept of vocation refers to the way an individual occupies a specific place within the order of the world. Althusser transforms this structure within his theory of interpellation: the subject does not precede ideology but is "called" into existence by ideological apparatuses. In this way, the theological concept of vocation becomes translated into an analysis of ideological subject formation. At the same time, Aquinas's reflections on the eternity of the world and the nature of causality allow Althusser to formulate the idea of structural causality: social structures operate without a "zero moment" or founding event.

The second line concerns Epicurean and Lucretian atomism, which becomes central in the later phase of Althusser's thought under the name of aleatory materialism. In Lucretius's poem De rerum natura, the key concept is clinamen, the minimal deviation of atoms that interrupts mechanical necessity and makes encounters possible. For Althusser this concept becomes a model for thinking history without teleology or predetermined meaning. Worlds and social formations arise not from a rational plan or necessary development but from contingent encounters that later stabilize into structures and laws.

On this basis, the paper proposes a classification of Althusser's writings into several thematic phases. The first is the early Catholic-Marxist period (1946–1951),

during which Althusser explored the possibility of reconciling Christian theology and Marxism. The second phase is that of humanist Marxism (1951–1964), largely interpretative in character and centered on Marx. The third phase corresponds to structuralist Marxism and theoretical anti-humanism (1964–1970), when Althusser developed the concept of the "epistemological break" and attempted to establish Marxism as a science of society. The fourth phase focuses on ideology and the theory of ideological state apparatuses (1970–1980), where Althusser analyzes the mechanisms through which social relations are reproduced and subjects are produced within institutions such as the school, the church, and the media. The fifth and final phase is the period of aleatory materialism, in which Althusser rejects teleological conceptions of history and turns to a philosophy of contingency, encounter, and chance. Across all these phases, philosophy appears in Althusser not as a neutral search for truth but as a theoretical practice that intervenes in ideological and scientific fields. His famous thesis that "philosophy is, in the last instance, class struggle in theory" expresses this position: philosophy is not a science but a field of struggle between different theoretical tendencies that reflect broader social conflicts.

In conclusion, the paper argues that Althusser's philosophy is not non-classical in the sense of a complete rupture with tradition. On the contrary, it draws deeply on classical sources, from Aristotle and Thomas Aquinas to Epicurus and Lucretius, while transforming them within a materialist and anti-teleological framework. The classical in Althusser does not function as a stable canon of eternal truths but as a dynamic field where necessity and contingency, tradition and theoretical rupture, norm and subversion intersect. In this sense, Althusser's philosophy can itself be understood as a distinctive form of classical thought: a mode of thinking that mobilizes the classical tradition in order to reveal its suppressed possibilities and open space for new theoretical interventions.

Key words: Louis Althusser, the classical, classification, temporal cut, determinism, Thomas Aquinas, Lucretius, aleatory materialism.