

Reflexions sobre la posthistòria

Lutz Niethammer

El *Zeitgeist*, l'esperit de l'època, tendeix a defugir les especificacions amb el recurs a tot un seguit de termes proveïts del morfema «post»: societat postmoderna, postindustrial, postrevolucionària. Podríem allargar la llista, però el més ampli d'aquesta mena d'epítets, és a dir, la «posthistòria», gaudeix només d'una popularitat apòcrifa. En articles o notes sobre investigacions en curs, hom hi pot trobar ací i allà, gairebé com de passada, l'observació segons la qual la història s'ha acabat, que vivim una època «posthistòrica». Aquesta afirmació tan eixuta sol aparèixer sense cap més comentari, com si no calgués dir-ne res més. L'interès per la posthistòria pertany més aviat a una estètica del «com si», simulació de fragments seleccionats arbitràriament d'èpoques passades, que identifica senyals que semblen d'un atractiu permanent però que, esmentats fora de context, són anul·lats.

L'historiador que llegeix aquestes breus declaracions sobre la suposada desaparició de l'objecte del seu ofici es troba perplex, perquè al mateix temps percep una mena de rejuveniment de la disciplina: una estranya combinació d'augment de l'interès per la història, ressò mediàtic i recuperació estètica d'elements seleccionats del llegat cultural. Es troba perplex i descoratjat davant allò que els heralds de la posthistòria semblen insinuar: que tal vegada aquesta rehistorització no és, al capdavant, sinó una simulació, un espectacle fals ordit per la indústria cultural. El corquen els dubtes: per ventura tot el que envolta

Lutz Niethammer és catedràtic d'Història Contemporània a la Friedrich Schiller Universität de Jena. Ha estat professor a diverses universitats (Essen, Oxford, París, Berlín i Florència). Entre 1989 i 1993 dirigí el Kulturwissenschaftliche Institut de Renània del Nord-Westfàlia. Ha publicat un gran nombre d'obres i aportacions sobre vida quotidiana, història obrera i actituds davant el nazisme i sobre història alemanya de la postguerra. Entre els seus llibres més destacats cal esmentar Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? (1989) i Kollektive Identität (2000). El primer d'aquests llibres abordava una qüestió que tot seguit havia de conèixer una gran actualitat, la gènesi oculta de les diverses formulacions al voltant de la suposada «fi de la història». De fet, Perry Anderson obre el seu influent assaig «The Ends of History» (1992) amb una consideració detinguda de l'aportació de Niethammer, en el marc d'aquest debat. El text que presentem ací aparegué a la revista History and Memory, 1 (1989) i reprèn parts essencials del llibre, on formula les seues tesis bàsiques. La traducció ha seguit l'estructura de l'article, però a partir de l'original alemany.

l'historiador és tan sols una gran empresa de manipulació, un projecte que es limita a la catalogació de petits fragments de pedra escollits arbitràriament? Mira d'ordenar els fragments en un dibuix de conjunt, sense saber si formen part o no d'un mosaic. Més enllà d'aquestes petites peces albira un gran caos: una pila de restes i deixalles del passat, sense forma i sense pla. Potser aquesta herència informe és el reflex de la posthistòria?

Abans que l'objecte d'estudi de l'historiador no es dissolga en un miratge, potser serà útil d'examinar algunes de les discussions més explícites del *Zeitgeist*, que destaquen la condició «post» de l'era actual. Es fa palès llavors que aquesta mena d'expressions, tan sovintejades, ni són una moda passatgera ni s'ajusten al seu significat literal que alguna cosa ha arribat a una fi definitiva. Ara com ara continuem parlant –paradoxalment– de la «nostra modernitat postmoderna». Aquesta expressió no assenyala la fi abrupta d'una estructura dinàmica, sinó més aviat una reducció de les esperances que abans hi venien associades. Les coses funcionen com abans, però s'ha erosionat la confiança que podien tenir algun sentit. Els diversos diagnòstics «post» no manquen de sentit, però cal apamar-ne acuradament el significat. Podríem començar pel seu origen.

HISTORITZACIÓ DE LA POSTHISTÒRIA

El concepte de «posthistòria»¹ no era infreqüent als anys 80, particularment en l'obra dels filòsofs i sociòlegs potsmarxistes d'Alemanya Occidental, i té lligams molt clars amb el postestructuralisme francès. La seua història com a concepte és una mica confusa: com a al·lusió és més antic que la popularitat de què gaudeix a hores d'ara, però més recent d'allò que ens voldrien fer creure els qui varen encunyar el terme originalment. Arnold Gehlen, que introduí en 1952 l'estranya expressió *das post-histoire* en la sociologia alemanya, es va referir reiteradament al seu suposat origen en l'obra d'A. A. Cournot, tot i que sembla que Gehlen mai no llegí Cournot. Aquest va proposar al final del segle XIX la idea optimista segons la qual la història era una fase transitòria contingent entre dues situacions socioculturals: d'una banda, les societats primitives, basades en l'instint; d'altra, la civilització, administrada per la intel·ligència socioeconòmica. Aquest tipus d'idea fou avançat també, de forma semblant, després de la Segona Guerra Mundial per Roderick Seidenberg i Teilhard de Chardin. L'estrany terme no apareixia en l'obra de cap d'aquests dos pensadors, però sí que féu acte de presència en l'ambient tibant de les relacions francoalemanyes a l'entorn de la Segona Guerra Mundial.

Se'n poden discernir dues arrels principals. N'és una la lectura de Hegel, sota influència de Heidegger, per Alexandre Kojève, que promogué la recepció francesa de la filosofia hegeliana quan l'existencialisme i la fenomenologia gaudien d'un gran ascendent a París, en el temps del Front Popular. Kojève va llegir la *Fenomenologia* de Hegel en el marc de la seua veneració d'aleshores per Napoleó com a «ànima del món»: Bonaparte era concebut com la figura que havia establert la dimensió universalista de l'esperit del món, bo i abolint

la dialèctica d'amo i esclau, i que, així doncs, havia dut la història a l'acompliment i la perfecció. En aquell temps Kojève era comunista i traslladà amb optimisme aquest concepte a la pràctica, tot considerant Stalin la culminació de la història.

Després de la guerra, Kojève, que havia passat a ser un alt funcionari de l'OCDE, canvià la peça històrica, bo i substituïnt una altra vegada Stalin per Napoleó. Les noves realitats d'una cultura planetària empenyien vers la consumació final, per dir-ho així, de l'abrogació de la història per Napoleó. L'*american way of life*, universalitzat, emergia com el model cultural prevalent d'una civilització d'«animals posthistòrics». Des d'aquesta perspectiva de Kojève, els russos eren molt semblants als americans, per bé que fruien d'una prosperitat material molt inferior, i la revolució de Mao era tot simplement la introducció ajornada del Codi Napoleó a la Xina. Cap al final dels anys cinquanta Kojève hi afegia que en aquest «únic món», en el qual havia desaparegut la dialèctica entre amo i esclau (juntament amb l'abolició del treball i de la lluita mateixos), l'home només podia preservar la seua humanitat tenint una vida refinada d'acord amb valors totalment formalitzats, al si d'un reialme estètic-subjuntiu de fingiment, de simulació.

La segona arrel principal del terme –no menys grandiosa, i relacionada de diverses maneres amb la primera– seria més rellevant com a factor de difusió i popularització de la idea de posthistòria a l'Alemanya de la postguerra. Té una base concreta en l'anàlisi de l'expansió del poder de l'estat endegada per Bertrand de Jouvenel al seu exili a Suïssa. Jouvenel admirava la lectura de Hegel que feia Kojève i havia format part del cercle de seguidors de Hendrik de Man a França, a començament dels anys trenta, abans d'esdevenir un referent intel·lectual del feixisme francès. En aquesta anàlisi, Jouvenel retornava als seus orígens aristocràtics i a la posició neoliberal segons la qual el poder de l'estat s'havia hipertrofiat fatídicament al segle XX com a efecte del *welfare state*. L'estat amenaçava ara de convertir-se en un «protectorat social» de caire totalitari. Les masses es disposarien de bon grat a servir i a sotmetre's a aquest protectorat. Jouvenel hi detectava una barreja de les estructures del feixisme, del New Deal i de l'estalinisme. Aquests règims reflectien, al seu parer, l'opressió estructural i la impossibilitat de control inherents al govern despòtic. Per a ell, la fi de la llibertat tradicional de què fruien les elits governants era una fase de transició en el camí cap a la no-història.

L'amenaça que constituïen unes macroorganitzacions dotades de vida autònoma i l'allunyament de les decisions dels líders polítics dels propòsits humans i del seu context històric eren també els elements que al·legava Hendrik de Man com a punt de partida del seu diagnòstic sobre l'adveniment de la posthistòria. Presentava aquestes idees en la forma d'una meditació detinguda sobre l'aportació de Jouvenel. Kojève traduï al francès, el 1948, el llibre antimarxista de H. de Man *La idea socialista* (1933), que estava prohibit a Alemanya, mentre l'autor romania a l'exili a Suïssa. A Bèlgica acabava de ser condemnat a vint anys de presó per haver estat un col·laboracionista destacat. Arnold Gehlen en va prendre el diagnòstic, però als anys cinquanta feia ostentació d'una repugnàcia creixent i angoixada envers el que anomenava la «mobilitat estacionària»: la civilització mundial era

vista com un mecanisme massiu, una paràlisi plena de fúria, mancada de qualsevol idea vitalitzadora, buida de sentit.

Ernst Jünger, que es relacionava amb Martin Heidegger i Carl Schmitt (que, al seu torn, mantenia contacte amb Kojève), escrigué *Zeitmauer* (1959) i la novel·la *Eumeswil* (1972). A *Eumeswil* dibuixa la figura de l'«anarquista» posthistòric, un servidor de dèspotes i historiador a la Spengler. Jünger exalta el «retorn al bosc» del seu heroi com una retirada del món social despòtic quan el règim es troba en perill. Aquest retorn és presentat com una reclusió en una solitud mística. Als anys cinquanta, Hans Freyer i Helmut Schelsky, que juntament amb Gehlen a Leipzig havien conformat la sociologia «alemanya» del Tercer Reich, o n'havien estat conformats, proposaren en la línia de la crítica de la cultura la idea d'un «segon sistema» d'una tecnologia inevitable. Al seu parer l'home emprà aquest «segon sistema» per alliberar-se de les restriccions de la natura i crear el seu propi món de restriccions estructurals i materials autogenerades. Però aquestes, al seu torn, erosionaven la mobilitat de la història i les estructures de control democràtic.

Aquest fons teòric, que ja havia exercit als anys seixanta una certa atracció en marxistes influïts per Heidegger o Carl Schmitt, com per exemple Marcuse, Anders i Taubes, assolí un nou atractiu als vuitanta entre esquerrans en cerca d'una orientació postmarxista. De tota manera, en el cas dels autors més joves s'hi tractava sovint tan sols d'un joc que es jugava a partir de citacions tretes del cos del «gran pensament». Les notes pòstumes de Peter Brückner arran del seu apropament a Gehlen, Marcuse, Daniel Bell i altres poden servir per donar una idea de com eren utilitzades aquestes idees en l'intent d'omplir i salvar el buit que s'havia creat després de la fallida de les esperances de final de la dècada dels seixanta:

La societat burgesa era així la societat realment històrica, en el sentit que al seu si diverses èpoques se superposaven en una tensió creativa i les seues sotragades vinculaven —en estats nacionals i un mercat mundial— multitud de regions, poblacions, processos socials i economies que fins aleshores només havien mantingut uns lligams molt febles. Un efecte d'això és indubtable: el mode de producció de la societat industrial havia començat ja, precisament arran d'aquest procés d'interconnexió, a crear una universalitat relativa de condicions de vida per a un gran nombre de castes, classes, estrats socials i províncies. Aquesta universalitat no tenia precedents en termes històrics: incloïa modes de treball i de transport, d'esbarjo i de comunicació, d'organització social de la família, de sexualitat i de tractament clínic de la mort... Com a resultat dels elements homogeneïtzadors inherents a l'entorn industrial, apareix l'espectre de la «posthistòria», una humanitat que esdevé cada cop més semblant pel que fa a «opinions i modes de comportament [...] interessos i judicis de valor» (Gehlen). [...] El resultat d'aquesta normalització i integració és una nova configuració de la «realitat»: una normalitat ubíqua que considera allò particular, allò qualitativament diferent, simplement com una aberració, de la qual se n'ha d'encarregar el metge o la policia. Allò únic i peculiar desapareix, és apartat als marges de la societat [...] Les diferències entre èpoques que coexisteixen són anivellades i soscavades: els cen-

tres urbans i els sistemes de transport, l'educació i els matisos de llenguatge, les formes de relació social i els modes de percepció, tot plegat és «modernitzat». Aquesta realitat, ara unidimensional, ja no es manifesta com un període històric, que es desplega i evoluciona lentament, que ofereix temps i espai per a parts competidores; més aviat esdevé, ella mateixa, una part en conflicte [...] Fins i tot a països amb una estructura de classes desenvolupada, les classes i el seu destí es mouen des dels extrems, dels afores, devers l'amenaça de la nova versió de la «contradicció principal». Aquesta contradicció oposa ara les forces del manteniment de la racionalitat (tècnica), de l'administració i de la producció de normalitat, per un costat, i una «no contemporaneïtat» (*Ungleichzeitigkeit*) de revoltes que inclouen elements de crítica preburguesa i postindustrial, per un altre. Ací rau una poderosa font d'aquest segon paradigma de sotrac: la revolta contra les estructures de la posthistòria. Però aquesta població, que se'n revela «en el seu punt de trencament», ja no permet una síntesi aplicant-hi el constructe d'un «subjecte col·lectiu», i menys encara si preteníem que aquest subjecte fos una classe.

Un dels trets més estranys que hom pot identificar en nombrosos exponents del diagnòstic de la posthistòria –però no en H. de Man i en Anders– és el seu «pessimisme optimista», per dir-ho així. La seua posició essencial és que la civilització universal continua la seua marxa ininterrompuda cap endavant: la unificació, el creixement, la tecnificació, el benestar social i l'expansió del consum. En diversos esbossos utòpics, com ara els d'Ernst Jünger, poden haver-hi assenyalades determinades catàstrofes, però sense conseqüències irreversibles: el món no canvia. L'alarma principal per als defensors i definidors de la posthistòria no és que les megamàquines, assolint una vida autònoma, representen una amenaça greu, que el món s'exposi a una amenaça d'autodestrucció. El que els sembla inquietant és la impossibilitat de conduir el món, de guiar el seu curs: el timó ja no és a les mans dels capitans de la cultura i de les avantguardes polítiques. Dit d'una altra manera: la proclamació de la «fi de la història» generalment va de la mà d'una fe impertorbable en la continuïtat del procés de modernització. O, com en el cas d'Ernst Jünger, amb la creença en la disponibilitat d'una història simulada à la Oswald Spengler. En la posthistòria, no és el món que decau, sinó més aviat l'interès per aquest món, i la creença en el paper del gran intel·lectual com a força inspiradora. Com va dir Kojève, en cap cas no es podia esperar una altra cosa de la resta de la humanitat que no fos una animalitat satisfeta. O com ho formulava Gehlen: «El desenvolupament ha assolit un punt final, allò que ve ara és purament el present: el sincretisme d'una barreja de tots els estils i possibilitats, la posthistòria». El seu malson és la continuació d'un «progrés» dubtós, i no qualsevulla perills que podria presentar: no la fi del món, sinó la fi del sentit.

Davant aquesta singular troballa, la intenció que anima aquestes notes no és d'ampliar i extrapolar aquesta mena de diagnòstics, sinó més aviat de reflexionar sobre tres qüestions:

1. Quina història assoleix la conclusió final en la posthistòria?
2. Quin és el *locus* històric d'aquest diagnòstic?
3. Té sentit per al treball de l'historiador?

EL LLEGAT DE LA HISTÒRIA DE LA SALVACIÓ

En la tradició judeocristiana hi ha tres aspectes del material històric —que apareixen també arreu— que es troben vinculats d'una manera única, específica: el mite de l'origen (la història de la creació) es prolonga en una estructura temporal del món que inclou l'expectativa de redenció dels creients (la història de la salvació). La proximitat de la salvació i/o del Dia del Judici Final és suggerida o proclamada per un procés en el qual allò diví pren forma humana (el Messies). Així doncs, la tradició religiosa del judaïsme i d'Occident inclou una interpretació bàsica del món com a quelcom d'històric, que enllaça amb les esperances de redempció de l'individu i amb la identificació de Déu (encarnat) amb l'home com a tombant redemptor en aquesta història. Tanmateix, en aquest marc s'ha desenvolupat també una ciència experimental dels esdeveniments mundans, a partir dels precedents historiogràfics de l'Antiguitat clàssica. Pretenia preservar el passat en els seus detalls individuals (incloent-hi esdeveniments i fets excepcionals) així com temprar l'avaluació normativa de situacions recurrents.

Aquesta inserció de la narrativa cronística i del pensament històric analògic en el marc de la història de la salvació havia d'entrar necessàriament en crisi quan hom començà a copsar els motius clarament intramundans dels canvis de les condicions bàsiques de l'existència, tot desvinculant-les dels cicles naturals. Quan els descobriments trencaren els límits anteriors del món —i el comerç, la tècnica i les relacions de poder institucionalitzades alliberaren almenys alguns segments de la societat del lligam directe amb els processos naturals— es va fer possible de capgirar els elements d'una explicació total del món. Ja no estaven subordinats a l'autoritat de la història de la salvació, ans eren traslladats a una altra esfera: al treball científic sobre les dades de l'experiència. D'altra banda, aquest esforç científic havia de mesurar-se cada vegada més en termes del caràcter abraçador i de provisió de sentit de la història de la salvació. És a dir: de les nombroses històries i relats particulars amb què els humans s'explicaven l'origen dels seus grups i institucions i es transmetien una experiència útil per al desenvolupament normal de la seua vida, n'havia de sorgir una història universal. I això en un doble sentit: inserint aquestes històries en una perspectiva que inclogués el món tot sencer i, alhora, proveïnt una base i un marc per a una interpretació plena de sentit del món, un paper que abans havia estat la funció i el terreny exclusius de la religió.

La fase crítica d'aquest procés de fusió es va atènyer quan es va poder pretendre que l'element històric de la història de la salvació havia passat a l'esfera de l'autoritat i la competència humanes, i que l'element religiós havia de limitar-se a la relació entre Déu i l'ànima individual del creient. Les bases d'això es posaren durant la Reforma. En l'època de la Il·lustració es va assolir la fase crítica en el camp del pensament («període axial»). Llavors s'obrí camí la reestructuració de l'esfera social a través de les revolucions política i tecnològica.

La incursió de les exigències científiques en l'àmbit religiós de la història de la salvació va fer que l'abast i l'ambició dels esforços intel·lectuals durant el període axial fossen

realment imponents, puix que havien de mesurar-se amb el caràcter abraçador i significatiu del mite. Aquesta fou l'època heroica de l'intel·lectualisme, el declivi de la profunditat i envergadura de la qual no han deixat de planyer nostàlgicament, fins avui mateix, generacions i generacions posteriors de membres de la *Bildungsbürgertum* [la burgesia culta] i d'intel·lectuals. L'intel·lecte respirava poder. Durant la fase victoriosa de la *Bildungsbürgertum* proliferaren les intervencions en àrees que havien estat sotretes al control de la història de la salvació. Això es va fer de manera sistemàtica: amb el desenvolupament de construccions de pensament projectades per a incloure el món en el seu conjunt. Aquesta mena d'edificis intel·lectuals pretenien estructurar el món genèticament, proveint-lo d'un significat que vinculava els esforços de l'individu amb el desenvolupament del món com a totalitat. De fet, els projectes teòrics reeixits en aquest sentit tingueren un impacte que és indestruïble de la història de la societat burgesa dels segles XIX i XX. Tots els teòrics posteriors pogueren caminar als muscles de gegants com Kant, Hegel o Marx, les proeses prometeiques dels quals foren respostes al desafiament gegantí de substituir el mite per la raó. Tanmateix, els substituïts historicomundans del mite s'ajustaven al motlle establert. Això es fa clarament palès en el fet que la història, en la fase primerenca de la filosofia de la història, era pensada com un procés que es movia cap a un punt final, una fi contemplada en termes de les esperances anteriors, projectades al més enllà: de la història mateixa naixeria la pau eterna, l'esperit retornaria a si mateix, amb el resultat d'una societat sense explotació ni alienació.

Aquesta mena d'amidament compendiat de la trajectòria històrica tota sencera, i el descobriment dels seus vectors de moviment, només era possible a condició d'operar-hi un reduccionisme dràstic i d'assumir supòsits de gran abast. El desig d'una explicació plena de sentit de l'existència només podia ser satisfet traslladant els trets bàsics del sentit pressuposat a la història mateixa. El passatge a través de la història, tanmateix, subministrava una legitimació objectivada a les posicions prèvies de la primera filosofia de la història: ajudava a encoratjar les exigències plantejades pel coneixement d'assumir el timó polític i les esperances de trobar un substitut del més enllà en el més ençà.

La fi de la humilitat que això implicava estava en contradicció amb el cabal d'experiència de totes les cultures antigues. Però havia estat desencadenada pel mateix esclat de forces productives que havia facilitat també una reducció de la primacia anteriorment acordada a la religió; era una contrajugada que servia per reforçar l'expansió de la nova civilització. En altres paraules: el sentit del progrés, històricament certificat i teològicament fixat, esdevingué l'agent lubricant, per dir-ho així, de la dinàmica del progrés social, perquè aportava bona consciència als privilegiats i, alhora, donava esperança als humiliats i ofesos.

Però només durant un període. La filosofia de la història fregava les superfícies abrasives de la realitat. L'estudi empíric de la història que havia encoratjat mostrà que aquesta era molt més contingent i diferenciada d'allò que s'havia avançat, i militava contra la derivació de conclusions imperatives o la síntesi de perspectives totals, omniabraçadores. Però, per damunt de tot, la realització del progrés en la societat mateixa no menà als resultats que

hom havia predit: fraternitat, pau eterna, llibertat de l'individu autònom, l'esperit retornat a si mateix, regnat de la bellesa, i tampoc a aquella revolució social que satisfaria les necessitats de tothom. Els observadors més perspicaces de final del segle XIX, precisament, diagnosticaren l'adveniment d'una societat amb estructures i aparells burocràtics cada vegada més rígids que, amb inevitabilitat històrica, frenaven la vitalitat i l'esperit de la burgesia, sotmesa a entrebancs econòmics i burocràtics, alhora que estenien la misèria del proletariat, mitigada en sectors molt delimitats, al món sencer. Els senyors ja no eren senyors, però els criats continuaven sent criats.

La resposta va ser la renúncia a la idea que la història està governada per una llei ineluctable, a la qual hom podria ajustar-se i que es podria arribar a comprendre, accelerant-ne així el ritme. Si realment Déu havia mort, no calia traslladar la humilitat deguda a Ell a la història. Més aviat, els homes podien alliberar-se de les cadenes de la història a través de la voluntat de poder i traslladar-hi els fins pels quals havien abraçat una vegada la història de la salvació. Per a l'individualisme burgès això podia significar, amb Nietzsche, la fragmentació de la realitat històrica en un etern retorn del mateix, buidant així la història del seu suposat sentit, que era substituït per la voluntat de poder o per l'estètica asocial de la «gran personalitat». En les capes mitjanes hom podia veure, amb Sorel, en la violència una renovació de la vitalitat, per tal de forjar una tercera via entre el «capital» i el «treball» i mediar políticament entre l'un i l'altre en nom de la nació. I en el proletariat, encara, hom podia, amb Lenin, forçar malgrat tot l'acompliment d'unes lleis històriques que no hi arribaven a través d'una organització col·lectiva del poder en aparells de partit centralitzats. Aquests enfocaments voluntaristes, però, eren encara minoritaris com a programa en tots els seus àmbits abans de la Primera Guerra Mundial. L'experiència de la guerra els donà una base existencial de masses i en la postguerra passaren a ser les forces més dinàmiques, que miraven de realitzar-se a través de l'assoliment d'uns fins legitimats en termes de filosofia de la història (direcció a càrrec d'elits intel·lectuals, realització de la grandesa nacional, societat sense classes —si podia ser, a escala mundial). Tots els autors que desenvoluparen després de la Segona Guerra Mundial visions de la posthistòria es formaren al si d'aquests grans corrents.

Podem resumir aquesta primera troballa en termes més generals: la història que acaba en la posthistòria és una construcció intel·lectual significativa que tracta sobre l'esdevenir històric del món en conjunt. El seu nucli consisteix a generalitzar el coneixement experiencial sobre la realitat (esdeveniments anteriors, la naturalesa de l'home, la dinàmica de les estructures dels processos) i a presentar-lo de manera que no entre en conflicte amb una determinació del *telos* de la història sinó, al contrari, que hi done suport. Atès que aquest fons de coneixement experiencial ultrapassa les capacitats intel·lectuals de l'individu aïllat, es tractarà bàsicament d'interpretacions d'un coneixement selectiu, amb uns criteris derivats, en darrer terme, de proposicions especulatives o normatives sobre el futur. En la mesura que es reconeix llibertat a l'home, la interpretació pot invocar també la voluntat d'aquest per alterar les tendències percebudes de la història a través de l'acció. Si aquesta

acció fracassa o es demostra catastròfica, o criminal, el que es fa caure és la interpretació (o l'exhortació) o la llibertat. La segona possibilitat s'adiu més amb el tipus de l'interpret que és ahora home d'acció.

LA VOLUNTAT D'IMPOTÈNCIA

La posthistòria no és una teoria desenvolupada. És, més aviat, una percepció simptomàtica. És un codi, farcit d'al·lusions per als iniciats, amb el qual s'expressa un estat d'ànim i que pressuposa molta teoria. Pressuposa, en primer lloc, la història gran, plena de sentit i orientada a una finalitat pròpia de la filosofia clàssica de la història. I en segon lloc, el tombant voluntarista en aquesta filosofia: la imposició del sentit i l'objectiu d'aquesta història, que ja no es podia trobar al si de la realitat històrica, amb els mitjans del poder. Aquest matrimoni d'intel·lecte i poder, tanmateix, no tenia res a veure amb el tipus de relació viciada, tan freqüent, en què la ciència i l'art es posen com a ornament i instrument espuris al servei dels poderosos. Ben al contrari: el *Geist* mirava de reclutar i instrumentalitzar el poder en les classes mitjanes revolucionàries educades, per tal d'utilitzar-lo per a promoure els seus projectes de signe contrari a les estructures de poder ja establertes a la societat. Aquest arborament rebel a la vora de l'abisme de la manca de sentit té molt a veure amb la consciència contradictòria de les pretensions de grandesa intel·lectual² i la seua manca de ressó entre les masses, considerades inconscients. Però quan aquest esperit de decadència burgesa vol revoltar-se contra les estructures del poder social, i si no en fuig per aixoplugar-se en una forma estètica d'existència, es veu obligat a pactar amb el seu altre adversari, les masses. Això ens condueix a la tercera premissa de la posthistòria, és a dir, que aquesta comesa fou un fracàs.

Els intents i els fracassos comporten una dimensió subjectiva i una altra d'objectiva, un tipus i una situació. L'especificació temporal de la situació és simple: és el període de postguerra i, en una onada posterior, el període que comença els anys setanta. La situació es caracteritza biogràficament per l'experiència anterior: el feixisme i el seu fracàs en la dreta; en l'esquerra, la successió de diverses formes militants de comunisme: de primer, l'estalinisme, després diferents sectes i grupuscles comunistes. Però això és només un element, perquè les estranyes barreges en el nostre grup d'autors són també molt cridaneres: els seus darrers anys B. de Jouvenel fou membre del Club de Roma, Carl Schmitt escrigué sobre Che Guevara, Jünger experimentà amb drogues, Kojève viatjà per trobar-se amb Schmitt, H. de Man llegí en veu alta fragments de la biografia d'un socialista europeu a la seu de l'Institut de la Indústria Alemanya, etc. Per aquesta raó, miraré de circumscriure més de prop el que em sembla que és típic de la vida i l'obra de deu autors identificats amb la posthistòria.³

El terme «*Bildungsbürger* revolucionaris» emprat més amunt és descriptiu i pretén distingir aquesta categoria d'aquells intel·lectuals revolucionaris que foren realment membres lleials d'alguna organització política durant un període prolongat. Només H. de Man, de

tot aquest grup d'autors, s'hi ajustaria: al llarg d'una dècada ocupà càrrecs al si del socialisme belga, però era alhora professor i continuà sent-ho. Almenys uns altres cinc autors foren membres de partits de masses radicals (NSDAP, PPF, KPD, PCF), però mai no en foren funcionaris (en el sentit de trobar-hi el mitjà de vida). El seu pas per les organitzacions fou massa breu per això —com en el cas de Jouvenel i els dos anys que fou director de l'òrgan del partit de Doriot— o massa perifèric: Baudrillard, per exemple, fou com Althusser membre d'un comitè d'intel·lectuals del PCF; Gehlen tractà d'organitzar els professors de la Universitat de Leipzig per a l'NSDAP. Tots procedien, com a mínim, d'entorns de burgesia mitjana (només Heidegger i Schmitt eren *parvenus* en aquests cercles socials), i tots tenien grans dots intel·lectuals. No estaven disposats ni condemnats a fer una carrera professional en la política, la via d'ascens més ràpida però més perillosa al segle XX. Dels deu, set foren professors, dos escriptors molt coneguts, i un fou alt funcionari. De tota manera, això sols els caracteritza externament. Tots ells foren, per tarannà i per interès, intel·lectuals polítics, *public men*, *hommes de lettres*, immersos en el *Zeitgeist*. I, en qualsevol cas, una elit segons qualsevol criteri (especialment segons el seu).

Si fa no fa, la meitat foren actius políticament en l'extrema esquerra, i l'altra en l'extrema dreta en fases crucials de les seues vides. És a dir, participaren en activitats programàtiques-propagandístiques a favor de forces polítiques que pretenien galvanitzar les masses en l'acció política adreçada a aconseguir un canvi sistèmic. De tota manera, més significativa encara que la fixació d'objectius polítics hi va ser la tensió sociocultural i la brevetat d'aquesta aliança entre grups intel·lectuals i grans organitzacions. En vuit dels deu casos és possible constatar almenys un canvi, més o menys voluntari, de perspectiva política bàsica. Atesos els daltabaixos polítics que han sacsejat Europa en aquest segle, això no tindria gaire importància, si no fos perquè continuaren expressant-se i actuant com si haguessen estat sempre els mateixos o haguessen mantingut sempre la posició justa. Tret de dues excepcions en ambdós grups, tots nasqueren poc abans o després de l'inici del segle i visqueren fins a la dècada de 1970. Molts d'ells arribaren a vells. En general, visqueren dues guerres mundials, un mínim de tres ruptures de la continuïtat cultural, i dues ruptures de la continuïtat política.

Foren temps que canviaren més ràpidament que mai abans, i hagueren d'adaptar-s'hi. Ho feren apassionadament, per bé que en algun cas amb un gest d'indiferència aparent envers l'època. La Primera Guerra Mundial deixà una forta empremta en el perfil intel·lectual d'almenys dos d'ells. Un es va veure forçat després de la Revolució d'Octubre, amb la qual havia simpatitzat, a deixar el seu país, Rússia, en raó de la seua condició social «inadequada». Un altre va créixer a l'estranger perquè el seu pare, un rabí, es veié obligat a emigrar. Cinc passaren per diversos països, i es fa difícil, quant a la motivació, de distingir-hi clarament les raons polítiques de les professionals. Un es veié obligat a marxar de l'Alemanya nazi com a jueu i intel·lectual d'esquerres; retornà el 1950 a Àustria. Dos anomenats «semijueus», un d'una família comunista i l'altre com a efecte d'un flirteig amb el feixisme, cercaren en «la marginalitat un refugi segur». Cinc perderen la seua posició durant la guer-

ra o a la fi d'aquesta, per un temps més o menys prolongat; quatre es veieren obligats llavors a canviar de país. La minoria –tots «de dretes», d'altra banda: Jouvenel, Freyer, Gehlen, Jünger–, se les compongué per reeixir sota tots els règims, amb una mica de paciència. Per bé que tots assoliren una posició més o menys respectada i d'elit a partir dels anys cinquanta, els que eren d'esquerres tingueren més complicacions: Brückner fou expulsat de la càtedra, criminalitzat i perseguit després (i encara abans) de la «tardor alemanya» de 1977 (tot i que els tribunals dictaminaren després que il·legalment), i només fou rehabilitat el 1980, poc abans de la seua mort.

Aquestes ruptures i tensions històriques en les biografies dels nostres autors són alguna cosa més que un exemple entre tants altres de la confusió del segle. D'altra banda, en la majoria dels casos no té justificació l'explicació simplista dels seus canvis de posició, sovint tan marcats, al·ludint a l'excés d'energia dels «renegats». Ni es consideraven instruments en mans de la història ni tenien cap intenció de preservar el món de les seues errades. Més aviat, continuaven la seua producció intel·lectual, com si calgués demostrar la independència del seu esperit respecte dels sistemes. La seua obra, com en el cas de Gehlen o de Baudrillard, resta al marge de qualsevol referència biogràfica, o –com en el cas de Heidegger o Kojève– està alliberada de la història a través de l'autointerpretació i de la seua transformació en una mena de principi. En alguns casos, com ara els de Jünger i De Man, l'autobiografia ha estat elaborada i treballada fins assolir un nivell de consistència personal que equival a una declaració d'independència respecte de la societat.

En la realitat, no foren merament instruments, a diferència de la gran majoria de les innombrables víctimes de les dictadures i la guerra. Més aviat es comprometeren en una acció política radical en interès del sentit de la «història» i posaren al seu servei la seua ploma, el seu nom i els seus consells. Tampoc l'autoimatge elitista era una mera il·lusió, perquè de fet tenien una capacitat intel·lectual ben considerable. L'aspecte il·lusori de la seua imaginació megalomànica rau en l'esfera pràctica: en la seua idea que era possible mantenir-se a distància de les masses i de les burocràcies i, alhora, dirigir-les. Però aquesta il·lusió es revelaria com a tal més tard, quan l'activitat política, radicalitzada per la recerca de sentit, deixava de ser oposició oberta i es transformava en una complicada relació amb el poder establert. Llavors es feia inevitable un compromís pel que fa als detalls; i aquest compromís no havia estat previst en el gran projecte de l'aportació de sentit. I en l'encontre amb la violència de la burocràcia, l'autoconsideració dels portadors de sentit es va sentir ofès fins al punt de la insignificança. En comptes de dirigir el pacte entre l'intel·lecte burgès i les masses, es van veure a si mateixos com a embelliment ornamental d'un pacte entre el poder i les masses.

En funció del seu respecte per si mateixos i de les oportunitats de supervivència, aquesta constatació menà a una retirada de l'esfera de la història. La derrota en l'àmbit pràctic fou compensada per la producció intel·lectual. Aquesta producció enllaçava amb els continguts «d'abans», per tal de protegir-se de qualsevol sospita que fossen responsables de la seua pròpia desfeta i de les conseqüències històriques que es derivaren d'una aliança malagua-

nyada. La defensa davant aquesta sospita, que era una amenaça molt forta a la seua auto-comprensió com a líders intel·lectuals, bloquejà la discussió concreta sobre la seua participació i experiència en la història. En comptes d'això, hom elaborà un diagnòstic exonerador del món extern: el pacte entre el poder i les masses havia esdevingut, sobre la base històricament assolida de la dominació tècnica de la natura, un sistema autoregulator. Aquest sistema, amb diferències purament marginals de configuració política, englobava pràcticament tot el món i tendia a l'autoreproducció incessant, més enllà de les guerres i els daltabaixos. Aquest «segon sistema», que no necessita ni tolera idees noves, s'havia desempallegat de la natura, de l'experiència de la realitat, del temps com a procés amb sentit, i de la intervenció de qualsevol actor individual. La llibertat de l'individu ja no es podia associar, amb algun sentit, a l'esdevenir-se del conjunt. Tan sols podia realitzar-se, si de cas, en alguns nínxols, en la imaginació rememorativa, en el mite, en la simulació, en el terreny hipotètic del «com si».

HISTÒRIA I POSTHISTÒRIA

La interpretació que expose ací de la gènesi de la posthistòria com a alleujament projectiu específic, com a exoneració (*Entlastung*), es basa en la lectura d'aquests autors a contrapèl de la seua obra. Aplega fragments de compromís i de participació històrica justament en el moment en què aquests escriptors parlaven d'una *pèrdua de sentit* del pensament històric. Torna enrere precisament quan els autors de la posthistòria miraven endavant. Si deixem de banda l'element exonerador de la gènesi de la idea de posthistòria, així com la sortida de la història per tornar a un concepte d'història basat en un hegelianisme de biaix voluntarista, el diagnòstic com a tal no manca totalment de sentit ni deixa de tenir algun referent objectiu. Més aviat, pot afavorir una avaluació més matisada de la tasca de l'historiador.

En tots els autors de la posthistòria hi ha una categorització avaluadora de la civilització mundial que sovint s'anomena «cristal·lització». Aquesta metàfora es manlleua de la teoria biològica de l'evolució. Postula que les espècies evolucionen a partir de mutacions genètiques accidentals i de la supervivència de les variants més aptes, que consoliden una dotació genètica que es reproduïx mentre poden assegurar la supervivència en el seu medi. En traslladar això a la història, es parlarà d'un procés d'evolució sociocultural: la història humana arriba a la fi dels seus canvis qualitatius en concomitància amb un alt grau d'independència, desplegada uniformement a escala mundial, de la civilització tecnoindustrial avançada respecte de la natura. Llavors es congela i qualla en una estructura que s'autoreproduïx. Això es podria entendre com una teoria de la modernització ampliada en sentit evolucionista. Però en un to menor, per dir-ho així, perquè la cristal·lització implica alhora la fi de la llibertat i del sentit, i condueix, doncs, a una «reanimalització» de l'home.

De Man i Anders hi remarquen una conseqüència ulterior, que és la tendència tanàtica. Tots dos autors acusaven el fort impacte de les energies destructives desencadenades en la

Segona Guerra Mundial i de la maquinària incontrolable de guerra i destrucció. Curiosament, és precisament la persona que encunyà el concepte de posthistòria qui tenia igualment esperança en una «mutació», com també Teilhard de Chardin, Bertaux o Serres. «Mutació» en aquest sentit vol dir un canvi bàsic en l'estructura i les actituds socials, i per tant una transformació històrica que faria època. Les fórmules més importants que aparegueren llavors en l'ordre del dia foren: fi a l'«exterminisme», límits del creixement, descentralització, protecció dels recursos, compatibilitat ambiental i social, satisfaccions no materials.

Si aquest catàleg pot ser interpretat, encara, com una mena de paràfrasi del programa de la Il·lustració —és a dir, com un retorn cap endins del progrés alienat amb l'ajut dels poders de la raó—, aquest mateix marc es va veure sacsejat per altres teories que aplicaven fórmules com «entropia» i «desig de mort» a la societat. Les seues concepcions globals del declivi de les energies vitals i de les opcions minvants, així com la idea de la vida com un rodeig cap a la mort, no havien estat conceptualitzades en termes de la «mutació» històrica darrera en l'esperança expansiva del progrés del període axial. Puix que la historicitat de la natura és un dels grans descobriments del darrer segle, i ha relativitzat l'oposició entre ciències naturals i humanes, fóra raonable esperar que una mediació teòrica entre la finitud de l'existència humana i la del món, encoratgés, en l'àmbit de la història i la societat, l'aparició d'alternatives al paradigma del creixement i la modernització.

L'apropiació posthistòrica de metàfores sociobiològiques (cristal·lització, estat-tèrmit), que des de la Il·lustració han sovintejat en el discurs en aquest àmbit, no va generar-les perquè aquesta apropiació barreja arbitràriament les dimensions natural i cultural des d'una mena de socialdarwinisme rígid, en comptes de pensar la cultura en el marc de la natura, per una banda, i com a dimensió social, per una altra. Resta fixada en tradicions que refusa, alhora que és incapaç —seguint la tradició il·lustrada— de tenir present la finitud de la natura, ignora la mort del subjecte individual en termes històrics i d'espècie, eludeix la consideració dels xocs d'interessos socials i de les asincronies, i elimina així d'entrada qualsevol element motor de la història.

Per aquesta raó, la perspectiva de la posthistòria com a transvaloració elitista, marcada pel pessimisme cultural, de l'optimisme del progrés, em sembla —com a diagnòstic de l'època— més confusionista que aclaridora. La majoria dels seus defensors donen primacia al seu interès propi, en comptes de concentrar-se en els nous problemes del segle. Estan captivats pels exagerats símptomes de paràlisi de la civilització, en comptes de cridar l'atenció sobre la seua capacitat d'autodestrucció. La qüestió del sentit enfosqueix la qüestió de la supervivència. De Kojève i Gehlen a Baudrillard, la proclamació de la fi de la història (com a superació de l'horitzó tradicional de sentit) es resol en la fantasia fossilitzada d'un flux sense sentit, però ininterromput, d'esdeveniments.

A més, la posthistòria pressuposa construccions de sentit en forma de megarelatats sobre la història universal i, per tant, el llegat de la història de la salvació. En aquest motlle tradicional, el treball sobre un concepte de l'històric, conscient de la finitud de l'home i el món,

es resoldria tot simplement en un capgirament radical, que conduiria de l'optimisme eufòric sobre el futur a l'actitud diametralment oposada: l'angoixa apocalíptica. D'altra banda, es mantindria l'estructura narrativa pseudoempírica de la història universal, com si sabéssim alguna cosa en termes de contingut sobre el seu començament i la seua fi. Però com que no ho sabem, els marcs macroteòrics per a les dades històriques no deixen mai de ser constructes hipotètics. La producció de teoria té un origen i uns procediments de verificació del coneixement que no són els de l'elaboració historicocrítica de la tradició. És cert que en general s'assoleix una història significativa a través d'un procés que treballa amb interpretacions preliminars a partir del llegat espars, a la manera d'empremtes, dels esdeveniments reals.

Tanmateix, una altra precisió és decisiva quant a la relació entre la història i qualsevol aspiració pràctica: l'estatus dels models macrohistòrics d'interpretació (i les seues derivacions) –sense els quals no es pot establir connexions significatives entre els segments del passat investigats– no ha de ser desdibuixat per l'elaboració històrica fins al punt de fer creure que la interpretació a què s'arriba és, per dir-ho així, immanent als fets mateixos. Tots els intents d'una reificació del caràcter temptatiu, de model, de la història universal a través de la sofisticació pseudoempírica, com passa amb les grans teories cícliques de Spengler o (més moderadament) de Toynbee, produeixen autoenganys megalomaniacs que pretenen posseir certesa predictiva. Estan, doncs, lluny de conduir a una tensió creativa entre pautes diferents d'orientar-se davant la realitat històrica.

La majoria dels autors de la posthistòria se situen en una tradició de la filosofia hegeliana de la història, que aspira a elaborar una explicació genètica dotada de sentit de la realitat de la història universal. Però aquesta empresa ensopega almenys amb dues dificultats. Per una banda, el primer pas és sempre un esbós aproximat significatiu de la percepció de la realitat històrica, que només pot copsar de manera sectorial, i amb la consegüent i dràstica reducció de complexitat. Fins i tot en el cas millor, la reducció selectiva limita la capacitat dels conceptes per al pronòstic, tothora desmentit per la història considerada retrospectivament. Per una altra, una història (per la seua estructura narrativa) no revela el seu sentit fins que se'n clou el darrer capítol. L'empresa pressuposa així que tota la història ha d'estar a la vora de la fi en l'època de l'elucidació del seu sentit, és a dir, com a història plena de sentit. Això ajuda a explicar la proximitat entre la filosofia materialista de la història i diversos corrents quiliàstics, que poden pretendre, com el Romanticisme, que l'apocalipsi és a prop, o poden, com el marxisme, contemplar la revocació de la necessitat de moviment històric al si de la societat desitjada com una opció històricament predeterminada i factible. O l'interpret mateix pot, com Hegel, creure que participa del coneixement absolut (que, en aquest pla, només pot ser seguit després de la fi de la història per un retorn de l'eternament igual). En produir un curtcircuit entre el punt de partida i la meta final d'una interpretació històrica-real del sentit, aquesta fi de la història demostra que és, com no podia ser d'una altra manera, un artefacte de pensament.

Tanmateix, tot i aquestes objeccions, no podem desfer-nos tan fàcilment del diagnòstic de la posthistòria. Perquè en un segon nivell hi ha, encara, la seua caracterització de la configuració social actual i la seua relació amb l'individu. Allò que sobta, en aquest sentit, són els punts de contacte entre els diferents diagnòstics formulats després de la Segona Guerra Mundial: la «megamàquina» (Mumford), la «societat postindustrial» (Bell), etc., i el «protectorat social» (Jouvenel), els «sistemes secundaris» (Freyer) i la «nova normalitat» (Brückner). Aquests diagnòstics tenen en comú que relativitzen la rellevància de la constitució política, de les relacions de propietat i de les altres categories bàsiques de la teoria social tradicional en les societats tecnològicament avançades, i que, en comptes d'aquestes distincions, invoquen una estructura tecnosocial comuna que s'autoreprodueix, que se sustrau a qualsevol control, per la seua dinàmica pròpia, i que per això mateix desplaça a un pla secundari les condicions d'aquest control. Aquesta estructura tecnosocial és pensada com un estat de coses produït històricament però que ja no és en si mateix històric, perquè ja no funciona cap contradicció bàsica al si de les societats avançades, que hi podria promoure una transformació estructural. Lluny d'això, la hipòtesi és que les contradiccions hi són només parcials i marginals i, doncs, subjectes d'entrada al poder persistent de la inèrcia pròpia de les estructures socials bàsiques. Aquestes contradiccions, en conseqüència, ja no menen a la revolució o a la transformació de la societat, ans troben derivacions en la rebel·lia innòcua o en la retirada al jo interior.

La dinàmica de l'homogeneïtzació social pot ser observada en diversos nivells, i està lligada al progrés tècnic. En el pla econòmic, els augments de productivitat han fet possible una prosperitat de masses relativament àmplia sense lluita de classes, bo i transformant les contradiccions entre capitalistes i proletaris en una relació cooperativa, carregada de tensions, entre el capital i el treball. Aquesta relació és reforçada per les organitzacions corporatives i és alhora apuntalada i relativitzada pel creixement secular dels serveis públics i privats. Als països socialistes l'homogeneïtzació ha anat encara més lluny com a resultat del control estatal sobre l'organització i disposició del capital i el treball, per bé que s'hi ha organitzat menys eficientment.

En el pla polític, les esferes lliures de la influència de l'estat i, així doncs, l'autonomia social en la seua forma pura, quasi han desaparegut com a efecte de la burocratització, del paper i la presència creixents dels aparells coercitius estatals, de l'abast que han assolit les regulacions públiques en la societat, de la dependència de tots els individus i de tota iniciativa «privada» de les prestacions i els subsidis estatals (especialment en l'àmbit del benestar social individual). La intensificació d'aquest poder, alhora compacte i immòbil, anul·la el marge de maniobra per al desenvolupament d'una oposició de fons i entrebanca fins i tot les correccions menors de rumb polític. D'altra banda, la regulació interna dels conflictes es basa en bona part en la distribució dels fruits del creixement econòmic, la qual cosa fixa els sistemes en la seua dinàmica expansiva fonamental.

Finalment, en el pla cultural, l'autonomia relativa de les cultures regionals i de classe és erosionada per la mobilitat, els sistemes estatals d'ensenyament i l'omnipresència dels

mitjans de comunicació, i ha estat finalment substituïda per una cultura mercantilitzada de masses atomitzades, els horitzons temporals i espacials de la qual són boirosos, una cultura en què ja no es pot distingir fàcilment l'aparença de la realitat, i en què les simulacions i els simulacres són sovint més fascinants, i a estones més realistes, que les experiències primàries. El tret principal d'aquesta cultura és una contradicció que s'allotja en l'individu mateix: per una banda, el seu comportament pràctic està determinat pels imponderables del mercat i de la burocràcia, que són ara un component indefugible de la rutina quotidiana; per una altra, el seu món de percepcions i manifestacions és deutor d'un poti-poti caòtic d'il·lusions imaginàries.

Hom podria adduir, en principi, un munt de proves a favor d'aquesta aproximació a les realitats socials actuals, perquè respon, sens dubte, a un gran nombre d'observacions quotidianes i científiques. Tanmateix, el problema d'aquest esquema és la perspectiva des de la qual es formula: tal vegada podria ser obra d'un observador d'un altre planeta. Podria haver-lo formulat un home sotmès a l'estranyament de l'experiència (*Entwirklichung*) i a la pressió indefugible de les estructures indefugibles que descriu?

Potser existeix realment quelcom de semblant a l'home d'un altre planeta: observadors distanciatos que, tot i ser-ne contemporanis, pertanyen en tan escassa mesura a l'època que poden mirar-se-la, per dir-ho així, des de dalt. Si volem parar esment a la capacitat de diagnòstic dels que se situen fora de la història —o que hi han caigut— cal atendre amb molta cura el seu missatge i no treure-hi més del que poden donar, encara que ells no són conscients de les seues limitacions. El problema bàsic dels autors de la posthistòria és que tenen una visió errada de la relació entre els intel·lectuals i les masses en una fase crítica. Com a burgesos cultes —una elit o avantguarda de *Bildungsbürger*— eren incapaces de veure's com a part de les masses i de dissoldre així el concepte de «massa» en subjectes individuals. En aquest aspecte el seu error és idèntic a aquest distanciament que els fa valuosos, als nostres ulls, com a observadors aliens. Ara: aquesta distància pot ser qualificada objectivament, en funció de la perspectiva específica dels autors. Una perspectiva específica que consisteix a incloure els contemporanis en el concepte de la massa com a objecte, per una banda, i a tractar, per una altra, d'esborrar la seua pròpia responsabilitat quant als continguts del seu compromís polític. Aquests excessos haurien de ser esmenats. Pel que fa al segon aspecte, l'esmena exigida és òbvia: caldria girar l'atenció cap a les diferències entre sistemes i sospesar-les en funció de la qualitat de vida que permeten els diferents sistemes, dels sacrificis que imposen i de la seua capacitat per fer possible la percepció i la reflexió sobre els seus problemes. Ara: una distinció d'aquesta mena pot beneficiar-se, sens dubte, de la identificació dels aspectes compartits latents de la seua «infraestructura» d'època.

En el cas de la relació entre subjectivitat i masses, el problema és més complex, perquè la consideració afecta a qui la fa. Els autors de la posthistòria no es veuen com a part de les masses. Miraven les masses com una entitat que reaccionava instintivament i mecànicament als requeriments socials i, doncs, mancada de subjectivitat i de capacitat per assolir el coneixement i la transformació de la història. En aquesta mesura, el seu esbós d'estructures

socials –en què les masses constitueixen el lligam de mediació entre economia, política i cultura– apunta fàcilment a l'eixida de la història. L'esbós seria menys objectivista i desesperançat si els individus, que integren les masses socials tinguessin subjectivitat. Això significaria obrir en el pensament la totalitat de constreyniments estructurals a aquest mínim de llibertat que l'observador reclama, en qualsevol cas, per a si mateix. Així que l'observador de les masses s'adona que en forma part, les masses es dissolen en individus conscients de la seua inserció en processos socialment estructurats, que reflexionen sobre aquests processos i que són capaços de reaccionar-hi. Per descomptat, no hauria d'haver-hi il·lusions quant a la possibilitat que l'individu tot sol siga capaç de canviar substancialment aquestes estructures. Però no està sol: tots tenen la mateixa possibilitat, tot i que extremament insignificant davant la immensitat dels problemes. Aleshores l'esperança hauria de basar-se precisament en el caràcter de masses de la subjectivitat reflexiva i comunicativa, i no en cap procés de subjectivització de l'objecte «masses» o de qualsevol altra entitat col·lectiva singular.

El diagnòstic posthistòric contempla la formació de la societat configurada per un procés objectiu d'homogeneïtzació a través de les estructures de poder, que es projecten a partir d'un centre. Aquest procés no conté ja cap promesa de moviment qualitatiu, més aviat s'estén fins que acaba congelat. Qualsevol desviació d'aquesta pauta són recialles d'històries pretèrites (com el món no europeu) o pertanyen a l'àmbit estètic, posthistòric, de la simulació. En aquesta dialèctica de centre i marges, buidada de realitat, es reflecteix la marginalització del capdavanter intel·lectual. Si la contraposició entre intel·lectualitat i masses (que trobava necessària, ja ho hem vist) fos abolida des d'una perspectiva de subjectivitat de masses, aleshores fóra possible de percebre novament les veritables diferències al si i entre societats com a punts de partida per a l'acció històrica, sense que la descripció posthistòrica de la formació de la societat perdés tot el seu valor. Però canviaria el seu estatus: el diagnòstic paralitzador d'unes estructures que han esdevingut independents es transformaria –si es té present el risc d'anorreament– en una imatge amenaçadora que impel·leix la subjectivitat reflexiva a la recerca d'iniciatives d'acció. La posthistòria esdevé històrica si no és llegida com a diagnòstic general, sinó com a utopia negativa específica relacionada amb la pèrdua de perspectives de futur al si de les societats industrials avançades.

I tanmateix, és possible d'imaginar la percepció i la reflexió històrica d'una subjectivitat de masses en la cultura contemporània? En la seua novel·la posthistòrica *Eumeswil*, Ernst Jünger presenta la història com l'activitat paradigmàtica de l'Anarc en la posthistòria. En aquesta barreja híbrida de Nietzsche i Baudrillard, la història –privada de la coherència significativa de les seues metanarratives– degenera en un videoarxiu farcit d'imatges i esdeveniments del passat, la fascinació del qual li ofereix alleujament davant la manca de sentit de la seua existència en aquest món. En forma visionària apareix ací la variant elitista del destinatari pressuposat al qual sembla adreçar els seus missatges la indústria i la burocràcia cultural postmodernes. Aquesta variant es caracteritza per la disponibilitat, la reïficació i simulabilitat simultànies de bocins arbitràriament seleccionats de tradició, per

l'estructuració d'aquest material en termes dels objectius educatius marcats per les relacions de poder, i per l'elaboració estètica d'aquest material per a observadors passius i isolats. El destinatari és, de fet, posthistòric, en la mesura que es veu constantment confrontat amb fragments del passat que l'aparten de la seua pròpia situació històrica, de la seua subjectivitat. Aquests fragments no li permeten de trobar per si mateix la seua pròpia veritat, per dir-ho així, sinó que més aviat en catalitzen l'apartament de l'existència històrica, perquè es veu literalment inundat per material del passat.

He tractat de mostrar que, en els termes més generals, el diagnòstic de la posthistòria –com a *post-scriptum* decebut de la filosofia vuitcentista de la història– és incapaç de copsar els problemes essencials de la comprensió actual de la història mundial, i que la seua interpretació del present només té sentit si hi introduïm canvis substancials. La dimensió estètica, orientada als mitjans de comunicació, de la història posthistòrica, en canvi, és altament pràctica i s'adapta perfectament al to i al ritme de l'època. La recerca d'una alternativa crítica hauria de partir de la qüestió del tipus de serveis que pot oferir un historiador per encoratjar la subjectivitat de l'individu en la seua autopercepció històrica. Aquesta perspectiva podria enllaçar amb el llegat de l'individualisme burgès, però hauria d'abandonar el seu ideal de grandesa i poder, per tal d'assolir una avaluació realista del marge de maniobra de l'acció al si –i en contra– de les estructures socials. Podria establir lligams també amb interessos materials i tradicions col·lectives, però no ha d'esperar que els trets objectius es transformaran en acció –si es vol realment utilitzar el marge de maniobra existent. D'aquesta perspectiva se'n podria dir també «història des de baix», perquè capgira la jerarquia tradicional de la tasca de l'historiador. No es tracta d'una filosofia de la història capaç d'aportar sentit i que, a partir de construccions estructurades o de presentacions narratives sobre contextos més amplis, esdeveniments i persones, donaria una impressió de realitat comprovada –i que seria a la fi servida didàcticament per al consum en formes estèticament plaents.

Més aviat, el punt de partida rau ací en l'explicació de la història de vida de l'individu, inserit en la seua xarxa social i en el seu context històric, amb les seues experiències i omissions; en la capacitat de l'individu per a reflexionar-hi, per a explicar coses vertaderes sobre si mateix, i d'aquesta manera d'entendre's amb altres sobre la història que tots comparteixen. Aquest procés d'aclariment ha d'incloure també necessàriament aspectes de la realitat històrica contemporània i històries anteriors sobre la pròpia família, el grup, el lloc de treball, el poble, la tendència política, etc., perquè l'autocomprensió i l'autoexplicació impliquen també aquestes històries. Molta gent té necessitat de models exemplars abans d'embarcar-se en l'aclariment de la seua pròpia història vital. Això pot ajudar a entendre la popularitat actual de la història oral i dels nombrosos programes testimonials a la ràdio i la televisió. Totes les persones necessiten l'ajuda de la historiografia professional quan es tracta d'abordar l'àmplia xarxa d'interconnexions d'un fet històric i actual. Com més s'estenen temporalment, com més dimensió prenen, més forta és la dependència de les persones de la funció explicativa i comunicativa de la ciència històrica. Què pot oferir la historiografia

si es proposa de reforçar l'autocomprensió històrica de l'individu i la seua capacitat per actuar, en comptes de subordinar-lo a la ficció d'un procés històric objectivament significatiu o d'aclaparar-lo amb un grapat, arbitràriament seleccionat, de fragments estèticament amanits? Hi ha, almenys, tres àmbits rellevants.

1. Reelaboració narrativa de dades i contextos de la realitat històrica contemporània i dels antecedents d'un grup, que impliquen un ventall molt ampli de variables, incloent-hi condicions objectives, decisions polítiques, influències socioculturals en la vida quotidiana, i experiències col·lectives i individuals exemplars. Aquests elements forneixen una base per inserir en un context social el procés de comprensió individual de la pròpia història vital.
2. L'estructuració dels contextos històrics de gran abast (projectats tothora en la història global) recolza sempre en constructes hipotètics. L'autocomprensió històrica pressuposa una representació d'aquests contextos. Però és igualment important de no confondre aquests constructes amb la realitat, sinó d'entendre'ls com a esbossos provisionals. Per aquesta raó, per a l'elucidació dels àmbits més vastos i de més gran escala de la realitat històrica, són més útils esquemes teòrics legibles i discussions d'enfocaments divergents que no les grans síntesis pseudoempíriques.
3. Finalment, la comprensió històrica comunicable de les condicions i experiències de la pròpia existència pressuposa l'experiència exemplar d'allò aliè i diferent: el forani, l'estranger. Aquestes experiències serveixen per eixamplar la imaginació social davant les dades de l'experiència. Permeten reconèixer el que es considera normalment autoevident com a quelcom d'específic i, doncs, subjecte a canvi. Aquest tipus d'experiència relativa a allò forani i diferent no exigeix cap traslació precipitada cap a «l'ara i ací», sinó, més aviat, ens en fa conscients a través de la percepció de la distància. Tampoc no exigeix la construcció d'un context vinculant, tot i que pot estimular la curiositat pel que fa a aquest context. El que exigeix és, més aviat, una concreció complexa, que il·lumina també els estrats profunds d'una altra cultura a través de l'exemple.

L'esforç històric lligat a l'aclariment de la pròpia experiència, que qüestiona allò que aquesta dona per descomptat i que presenta esquemes orientatius de les interrelacions històriques, ultrapassa de molt la contraposició entre líders intel·lectuals i masses. Una contraposició en la qual els intèrprets assumeixen una tasca excessiva i els individus no són encoratjats en termes pràctics perquè facen la història ells mateixos en funció de les seues possibilitats. En aquesta mena de contraposició (i és això el que ensenya una lectura a contrapèl dels diagnòstics de la posthistòria), però, la història es congela o explota. I no merament en la imaginació, sinó en la realitat.

Hi ha amenaça d'explosió quan l'esforç històric favorable a l'autocomprensió de la història no arriba als subjectes i, en comptes d'això, la seua recerca d'orientació es fixa en

identitats col·lectives fonamentalistes i deriva, finalment, en un curtcircuit entre masses i poder polític. El retorn de la teologia política assenyala llavors la fallida de la cultura i la col·lisió violenta d'identitats sense mediació. De l'altre extrem se'n podria dir la mort per congelació –cristal·lina o atòmica–, que podria fer derivar del funcionament autònom de «sistemes secundaris» la seua paràl·lisi cultural i el risc d'una catàstrofe per a la humanitat. El perill, inscrit en el sistema, pot ser evocat pels intel·lectuals, però només el podrien pal·liar aquelles «masses», formades en realitat per individus amb un mínim de llibertat i de responsabilitat, a les quals, al cap i a la fi, també pertanyen els intel·lectuals. □

Traducció de Gustau Muñoz

-
1. Només puc fer-hi algunes referències de passada ací. Al meu llibre *Posthistoire* s'hi trobaran comentaris detallats i materials sobre els discursos a partir dels qual sorgí i prengué significació aquest concepte. Les conclusions del llibre es presenten en les seccions que segueixen.
 2. És característica de la crisi de sentit de l'intel·lectual burgès l'autoatribució d'un paper i una autoritat especials, que deriven de la manipulació del temps en seqüències d'esdeveniments construïdes d'acord amb una filosofia de la història. El segment conservador de la *intel·ligentsia* descobreix llavors la seua «noblesa d'intel·lecte»; l'intel·lectual burgès es projecta així per damunt de les empentes i rodolons de la societat burgesa i se suposa que té garantida l'atenció que mereixien els Grans en la societat de l'*ancien régime*. Aquesta és l'actitud predominant entre els autors de la posthistòria. El partit activista, en canvi, es veu com una aristocràcia que promou l'acceleració (històrica): com a «avantguarda» s'avança al moviment cap endavant de la història, experimentant-ne i marcant-ne la direcció.
 3. Els autors considerats ací són esmentats segons l'ordre en què apareix la perspectiva de la posthistòria en la seua obra: B. de Jouvenel, Kojève, Jünger, H. de Man, Gehlen, Freyer, Anders, Baudrillard, Brückner, Taubes. També podrien ser considerats com autors relacionats Benn, Schelsky, Heidegger i Carl Schmitt, així com, més en general, diversos postestructuralistes francesos i alguns filòsofs i antropòlegs filosòfics alemanys d'ara.