

**A EVASÃO DA DEMOCRACIA:
Pensar com e contra Hannah Arendt¹.**

*Claudia Hilb²
Matías Sirczuk³*

Embora não possamos saber ao certo quando Lefort leu Hannah Arendt pela primeira vez, podemos, contudo, afirmar — já que ele próprio o diz — que ainda não havia começado essa leitura em 1956, quando escreveu “Le totalitarisme sans Staline”, e podemos também observar que o nome de Arendt aparece pela primeira vez sob a pena de Lefort — curiosamente com erro de grafia — em 1979, no texto “L'image du corps et le totalitarisme”. Retomando então sua preocupação em pensar o totalitarismo, após longos anos de silêncio sobre o tema — anos dedicados quase exclusivamente ao estudo de Maquiavel —, Lefort volta a esse assunto sob uma perspectiva diferente. Tal como assinala Miguel Abensour, essa nova abordagem já não se inscreve numa perspectiva crítica interna ao marxismo, mas sim numa redescoberta do político fortemente inspirada, precisamente, em Maquiavel (Abensour, 1993, p. 83)⁴.

“Thinking with and against Hannah Arendt” (“Pensar com e contra Hannah Arendt”) é, de fato, assim que o próprio Lefort intitula esse diálogo, em um artigo publicado na revista *Social Research* em 2002, no qual retoma, quase palavra por palavra, alguns trechos de seu livro *La Complication* (1999). Trata-se de um diálogo que, em *L'Invention démocratique* (1981), aparece apenas esboçado: o nome de Arendt é ali mencionado somente três vezes, embora sempre de modo elogioso — duas em “La logique totalitaire” (1980) e uma no já citado “L'image du corps et le totalitarisme”. Ou seja, em ambos os artigos diretamente consagrados à reflexão sobre o fenômeno totalitário. Arendt aparece, aqui, como a autora que, junto a poucos outros — Lefort e Raymond Aron, por exemplo —, sustenta a necessidade de nomear como “totalitárias” as novas formas de opressão, em contraste com uma esquerda que, em geral, recusava-se a designá-las assim.

¹ Uma versão anterior deste artigo foi publicada em espanhol em: C. Hilb e M. Sirczuk (orgs.), *Claude Lefort. El arte de leer*, Buenos Aires e Madri: Katz Editores, 2023, pp. 99–125. Esta tradução feita por Carlos Fernando Silva Brito e Alexandrina Paiva da Rocha tem como base a versão do texto que fora produzido em francês. O título original, “L'elusion de la democratie”, de difícil correspondência em português foi vertido aqui como “A evasão da democracia”, mas tendo em mente que “élusion” que significa “evitar”, “esquivar-se”, “fugir habilmente de algo”. O sentido original denota uma evasão, fuga sutil ou recusa implícita, não uma negação direta, mas um “contornar” o problema (N.T.).

² Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires, possui DEA em Estudos Latino-Americanos (opção Ciência Política) pela Universidade de Paris III e mestre em Sociologia pela Universidade de Paris VIII. Atualmente, é professora de teoria política no programa de Ciência Política da Faculdade de Ciências Sociais (UBA) e pesquisadora independente no Conicet (Conicet). Autora de: *Leo Strauss. El arte de leer* (2005), *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano* (en colab., 2007), *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero* (comp., 2009) e *Silencio, Cuba. La izquierda democrática frente al régimen de la Revolución Cubana* (2010).

³ Doutor pela Universidade de Barcelona. Formado em Sociologia pela Universidade de Buenos Aires e mestre em Pensamento Contemporâneo pela Universidade de Barcelona. Lecionou e participou de grupos de pesquisa na área de teoria política na Universidade de Buenos Aires, na Universidade de Barcelona e na Universidade Pompeu Fabra. Atualmente, é pesquisador associado do CONICET (Conselho Nacional de Peritos).

⁴ Segundo Abensour, podemos diferenciar dois momentos na interpretação lefortiana do fenômeno totalitário. O primeiro culmina em 1960, com a publicação de “Qu'est-ce que la bureaucratie?”, e o segundo tem início em 1976, com a aparição de *Un homme en trop: réflexions sur l'Archipel du Goulag*. “Cumpre notar, de fato, que entre 1960 e 1976, à exceção do ensaio relativo à ideologia, nenhum texto é consagrado ao totalitarismo, como se, até essa segunda data, a questão estivesse, de certo modo, resolvida.” (Abensour, 1993, p. 84–85).

Se até então Arendt permanecia uma figura próxima, mas secundária, na reflexão de Lefort, a partir dos anos 1980 ele passa a se dedicar assiduamente à sua obra. Já no início dessa década surgem em Lefort sinais de uma leitura mais sistemática de Arendt, chegando a dedicar-lhe grande parte de seu seminário anual na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) durante o ano acadêmico de 1985-1986⁵, além de dois dos três textos consagrados exclusivamente a ela: a conferência “Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs” (1982) e “Hannah Arendt et la question du politique” (publicado originalmente em 1985), que integra *d'Essais sur le politique (XIX^e XX^e siècles)*. A esses, soma-se o “Avant-Propos” (Prefácio) dos *Ensaios*, onde Arendt ocupa um lugar privilegiado, sendo ainda mencionada em dois outros artigos: “Morte da imortalidade” e “Os direitos do homem e o Estado de bem-estar social” (respectivamente de 1982 e 1984).

É interessante notar que o elogio que aparecia no volume anterior transforma-se, a partir do *Prefácio* e de modo geral, em uma menção não menos elogiosa, mas agora acompanhada de confronto, de uma manifestação de dissidência: Lefort parece dar-se conta de que, doravante, em sua própria reflexão, pensa ao mesmo tempo com e contra Arendt. Como tentaremos mostrar adiante, Lefort encontra nela não apenas a oportunidade de prolongar sua reflexão sobre o totalitarismo, mas também de identificar, especialmente no que diz respeito à visão da modernidade, a chave de suas diferenças fundamentais — diferenças que dizem respeito à maneira própria de cada um conceber o surgimento dessa forma inédita de sujeição e suas particularidades.

As duas menções presentes em *Écrire. À l'épreuve du politique* (1992) reiteram essa relação ambivalente: encontramos, por um lado, uma referência elogiosa em “Le corps interposé : 1984, de George Orwell” (1984), seguida, por outro lado, de um distanciamento crítico em “Réflexions sur le présent” (1989–1990). Esses textos revelam, mais uma vez, que Arendt, embora seja para Lefort uma fonte inesgotável de inspiração em sua reflexão sobre o totalitarismo, projeta um olhar sobre a modernidade que constitui o ponto de atrito de suas perspectivas — o ponto a partir do qual elas divergem significativamente. Aliás, essa mesma relação dupla — pensar com e contra Hannah Arendt — reaparece no terceiro texto que Lefort dedica exclusivamente a ela, em 2002 (“Thinking with and against Hannah Arendt”), assim como em outros textos do mesmo período nos quais a referência a Arendt também é central: “Le concept de totalitarisme” (1996), *La Complication* (1999) e “Le refus de penser le totalitarisme” (2000). Como veremos nas partes seguintes, a afinidade de Lefort com Arendt conserva o mesmo caráter desde o início — uma sensibilidade compartilhada diante do acontecimento e uma compreensão penetrante dessa nova forma de regime —, enquanto as diferenças tornam-se mais nítidas, iluminadas pela elaboração conceitual que Lefort realiza em torno do totalitarismo, o qual ele associa à instituição de um novo regime simbólico: o da posição da lei, da constituição de um Povo-Uno (*Peuple-Un*). Essa elaboração conceitual, que podemos considerar plenamente desenvolvida em meados dos anos 1980, permite a Lefort confrontar os textos arendtianos com maior precisão, definindo o que o aproxima e o que o afasta das análises dessa autora — especialmente no modo como cada um comprehende a relação entre totalitarismo e modernidade política, ou entre totalitarismo e democracia.

Para mergulharmos agora no cerne da questão, partamos de uma visão geral da leitura que Lefort faz de Hannah Arendt, desde os primeiros textos até os últimos. Uma constatação parece se impor: Lefort encontra em Arendt — e mais especificamente em *The Origins of Totalitarianism* — uma fonte de inspiração para nutrir suas próprias reflexões sobre essa nova forma de regime. Ao mesmo tempo, ele mantém certa distância crítica, precisamente nos pontos em que reconhece em Arendt

⁵ Durante o ano acadêmico de 1982–1983, Lefort concentrou-se também no pensamento de Arendt em diversas sessões. As menções à sua obra tornam-se frequentes a partir desse momento. Agradecemos a Claude Habib por ter nos fornecido suas anotações de curso tomadas nesse período.

uma contribuição decisiva para a compreensão dessa forma política inédita, mas discorda do modo como ela desenvolve ou sistematiza essas intuições.

De modo geral, essa distância se estrutura em torno de uma diferença fundamental: para Lefort, compreender o totalitarismo exige apreendê-lo como uma *forma de regime* ou *de sociedade* — uma forma que só se revela plenamente em sua oposição a *outra* forma, isto é, à democracia moderna. É nessa nova configuração simbólica que os diversos elementos distintivos da experiência totalitária adquirem seu sentido. E é justamente porque Arendt, segundo Lefort, não se coloca nessa perspectiva — a de um novo regime simbólico, percebido como tal e representando uma ruptura radical com o regime contra o qual se ergue — que ela não aproveita integralmente o alcance de suas próprias intuições e concepções. Ao contrário, quando Arendt tenta unificar suas intuições sob um fio interpretativo, esse fio, observa Lefort, tende a se vincular a uma “teoria da decadência”, à ideia de um obscurecimento do político próprio da época moderna. Tal leitura não apenas a cega diante da especificidade do regime democrático — que ela reduz à sociedade de massas — e do caráter de “revolução antidemocrática” do totalitarismo, mas também a impede, muitas vezes, de explorar plenamente o potencial de suas próprias descobertas, chegando inclusive a torná-las contraditórias entre si.

Em suma, podemos propor que Lefort — por meio desse movimento de pensar com e contra Arendt — extraí da obra arendtiana inúmeros elementos que alimentam sua concepção do totalitarismo, mas que, ao contrário do que ocorre em Arendt, esses elementos ganham sentido, em Lefort, quando são inscritos num novo ordenamento simbólico: uma nova maneira de representar a relação com a lei, com o poder e com o saber. Podemos supor que a leitura lefortiana de Tocqueville — cuja influência em sua reflexão sobre a revolução democrática como novo regime de sentido é inegável — e de La Boétie — que alimenta sua análise do *Uno* e da pretensão totalitária de restaurar a unidade da comunidade sob a imagem do corpo — contribui decisivamente para moldar sua visão do totalitarismo como uma nova forma política. Assim, Lefort é capaz de recuperar, em cada ocasião, elementos singulares da interpretação arendtiana do totalitarismo para reelaborá-los pessoalmente e, muitas vezes, ir além dela — ou mesmo numa direção distinta.

Agora, para desenvolver os elementos que até aqui apenas introduzimos, procederemos, em primeiro lugar nos centraremos primeiro na crítica de Lefort à distinção entre o social e o político em Arendt, que, a seu ver, a leva a subestimar a novidade do conceito moderno de igualdade. Em seguida, examinaremos a análise lefortiana da concepção arendtiana do totalitarismo, especialmente quanto aos dois elementos que ele considera fundamentais: organização e incorporação. Em terceiro lugar, estudaremos como Lefort retoma, criticamente, a análise arendtiana do estatuto simbólico da lei sob o totalitarismo, relacionando-a à nova relação da modernidade com a temporalidade. Por fim, veremos de que modo Lefort, ao recuperar a definição arendtiana do “direito a ter direitos”, dela se distancia quanto ao papel dos direitos humanos na cena política pós-revolucionária. O fio condutor que atravessa todos esses elementos articula-se em torno de um eixo que é o pivô da distância que Lefort estabelece em relação a Arendt: sua falta de sensibilidade — ou de interesse — em relacionar a análise da modernidade e do totalitarismo ao surgimento da democracia moderna. Essa ausência de interesse, segundo Lefort — e apesar da determinação de Arendt em se libertar da tradição da filosofia política —, anda de mãos dadas, paradoxalmente, com a certeza de poder definir plenamente o que é o político, ou seja, “de deter a definição do político” (Lefort, 1986a: p. 14). Essa certeza teria levado Arendt a conceber a modernidade como perda ou dissimulação do político⁶.

⁶ Em um texto consagrado essencialmente a Leo Strauss, Lefort sugere que, não obstante suas diferenças com Strauss, a maneira como Arendt pensa o político a conduz a estabelecer — assim como aquele — uma espécie de narrativa da perda histórica do político, concluindo que a sociedade moderna já não é uma sociedade política. “Tem-se a impressão de que, a seus olhos [os de Leo Strauss], as formas de governo deixaram de ser

Assim, embora Arendt tenha aberto, segundo Lefort, o caminho para se pensar o acontecimento totalitário — na medida em que propõe uma reflexão propriamente política sobre esse novo fenômeno —, de modo simultâneo e paradoxal, sua cegueira ou negação diante da especificidade da democracia moderna como regime, como “sociedade política”, a leva a estabelecer uma continuidade equívoca entre modernidade e totalitarismo⁷.

1) A QUESTÃO DA IGUALDADE E A DISTINÇÃO ENTRE O SOCIAL E O POLÍTICO.

A falta de interesse ou de sensibilidade que Arendt manifesta pela democracia enquanto regime inédito de sentido parece ser o contexto no qual se pode situar a crítica que Lefort — ao prolongar a reflexão arendtiana sobre o caráter inovador do antisemitismo político — formula em relação ao tratamento que ela dá à distinção entre o político e o social e, mais particularmente, à questão da igualdade. Como já havíamos indicado, é em “Hannah Arendt : Antisémitisme et génocide des Juifs” que Lefort aborda pela primeira vez, de modo sistemático, o pensamento de Arendt. Ali observamos até que ponto a alta estima que ele nutre pela maneira como Arendt analisa o totalitarismo — sobretudo quanto à produtividade da distinção que ela estabelece entre uma tradição ancestral de ódio ou de segregação dos judeus e o fenômeno do antisemitismo político, que surge no século XIX e que se cristalizará, de modo catastrófico, no totalitarismo nazista — vai de par com a ideia de que são as próprias categorias de pensamento de Arendt que a impedem de alcançar uma compreensão política mais adequada das transformações que, contudo, ela observa com grande acuidade.

Lefort observa, por um lado, que “é nesse deslocamento do foco da história dos judeus, na passagem do lugar do antisemitismo ao lugar do totalitarismo — de modo geral, ao lugar do político — que reside a originalidade e a audácia da tentativa de Hannah Arendt” (Lefort, 2007^a, p. 513). Mas, por outro lado, ele assinala que, conduzida pela distinção rígida que estabelece entre o social e o político — distinção que desconsidera o significado político dos fenômenos sociais, isto é, que se desinteressa por pensar o regime político enquanto forma de dar sentido ao social —, Arendt recusa-se a relacionar o novo significado adquirido pelo antisemitismo — o antisemitismo político — com as consequências dos fenômenos de assimilação e emancipação dos judeus, que constituem, aos olhos de Lefort, “fenômenos intimamente ligados ao desenvolvimento da democracia” (Lefort, 2007a, p. 514).

Em sua análise do antisemitismo político, Lefort observa, Arendt constata que a igualdade das condições, o conceito de igualdade próprio da época moderna, recoloca essa questão em um quadro inédito. Arendt percebe com clareza, acrescenta Lefort, que não se trata de mais um capítulo da longa história do antisemitismo, como os próprios porta-vozes judeus tendiam a crer. Já não se trata do ódio religioso nem da hostilidade inspirada pela condição socioeconômica dos judeus em

determinantes para compreender as sociedades. Não quero dizer com isso que ele ignore a distinção entre totalitarismo e democracia. Strauss pensa, indubitavelmente, que um regime é de longe preferível ao outro. Mas ele não pensa essa diferença no sentido em que os antigos a concebiam: como a oposição entre uma sociedade sã e uma sociedade corrompida. De seu ponto de vista, a verdadeira ruptura com os clássicos reside no advento da técnica [...]. Hannah Arendt, embora tão distante do espírito de Strauss, tende, afinal, a elaborar a mesma tese: nossas sociedades já não são sociedades políticas. É o Estado gestor, ao mesmo tempo que o Estado produtor, que decide a forma atual das relações sociais.” (Lefort, 2007a: 557–558; ver também Lefort, 1986d: 71–72).

⁷ Como sugerimos anteriormente, essa cegueira provém do fato de que, segundo Lefort, Arendt — cujo pensamento do político, ao contrário da maioria dos autores, surge do encontro com os acontecimentos, em particular com o advento do totalitarismo — parece, contudo, por vezes, acabar reduzindo a inteligência do acontecimento a uma definição categórica do político. “Encontra-se em sua obra”, escreve ele a esse respeito, “uma tensão constante entre o seu desejo de elaborar uma teoria e a sua vontade de permanecer disponível diante do acontecimento.” (Lefort, 1986d: 62).

tempos passados, mas sim de um fenômeno moderno, “produto da emancipação e, seria preciso acrescentar, da assimilação: efeito da ‘igualdade crescente entre os judeus e todos os outros grupos’” (Lefort, 2007a, p. 518). Contudo, segundo Lefort, a cegueira dos judeus diante da nova natureza desse antisemitismo é ainda mais profunda do que Arendt reconhece: eles estão cegos quanto ao *significado político* que o antisemitismo adquire, ou seja, quanto à discriminação que nasce da designação de um Outro num universo simbólico que já considera os indivíduos como iguais. Em outras palavras: essa nova forma de antisemitismo já não se centra nem na diferença religiosa nem na posição econômica dos judeus; inscreve-se, agora, numa realidade social na qual os judeus aparecem cada vez menos como um grupo à parte e cada vez mais como “empiricamente” iguais aos demais cidadãos. É, portanto, a semelhança, e não mais a diferença, que exacerba essa antiga discriminação dirigida contra eles.

Arendt observa — escreve Lefort — que, na medida em que os indivíduos das épocas democráticas se concebem como iguais, a não-reconhecimento da igualdade recíproca pode assumir formas novas e terríveis (Lefort, 2007a, p. 519). No entanto, o significado político do antisemitismo moderno acaba, em última instância, escapando-lhe. Assim, embora a interpretação de Arendt pareça permitir-nos captar de maneira mais próxima o sentido político do processo de igualação — a configuração de um regime de sentido no qual os seres humanos se consideram iguais — e ajudar-nos a imaginar suas consequências, sua análise termina por conceber esse processo de igualação como um fenômeno puramente empírico, restrito ao campo do social. Isso a leva, simultaneamente, a negar o significado político que ela mesma parecia ter desvelado.

Nesse sentido, para Lefort, o modo como Arendt separa de forma rígida as categorias do social e do político não se explica por uma exigência de compreensão do acontecimento, mas pertence a um universo conceitual anterior e dominante, que se impõe a toda análise. Essa distinção entre o social e o político pressupõe, de fato, uma concepção prévia do que é propriamente político, e de sua diferença em relação ao social, que ignora completamente o modo como fenômenos que seriam da ordem do (categoricamente) social e do (categoricamente) político se imbricam e se impregnam mutuamente nas diferentes formas de regime. Qualquer imbricação entre essas esferas acaba sendo, então, concebida como perversão da natureza distinta de cada uma. Em outras palavras, essa distinção categorial leva a um modo de pensar o político que ignora a questão do regime e, consequentemente, priva-se de perceber o *significado político da igualação das condições*. Priva-se, assim, de compreender que não é possível separar o fato empírico da igualação de seu sentido político, de sua inscrição num regime de sentido — aqui, o da democracia moderna, na qual, para além das diferenças empíricas, os seres humanos se reconhecem essencialmente como iguais, isto é, não reconhecem hierarquias naturais entre si.

De fato, em “*Hannah Arendt et la question du politique*”, Lefort desenvolverá, pouco tempo depois, uma crítica semelhante a essa distinção rígida entre o social e o político, que Arendt conceitualiza mais detalhadamente em *The Human Condition*. Com efeito, para Arendt, a modernidade seria um processo de degradação do político, caracterizado pelo “advento da ‘questão social’” (Lefort, 1986d, p. 68), ou seja, pela desaparição da oposição entre a esfera pública e a esfera privada e pela absorção de ambas sob o efeito do surgimento do social. A erosão das fronteiras entre o político e o social, ao longo da história moderna, teria levado à perda do sentido originário — propriamente político — da igualdade (isto é, a igualdade como condição que permite aos indivíduos, libertos da necessidade, agir em conjunto). Para Arendt, a confusão entre igualdade política e igualdade social teria pervertido o próprio conceito de igualdade, cristalizando-se na “ficção” dos direitos do homem, na “ideia insensata de que os indivíduos são iguais por nascimento” (Lefort, 1986d, p. 68). Lefort observa, mais uma vez, que Arendt, ao negligenciar a dimensão simbólica do processo de igualação das condições — e ao ignorar que é precisamente uma “descoberta” moderna afirmar que os seres

humanos nascem iguais (que são semelhantes), o que abala radicalmente o tecido social —, perde de vista as transformações que essa nova concepção de igualdade introduz nas relações entre os seres humanos, no acesso a lugares antes interditos, na relação com a lei e, enfim, na forma de representar o poder.

Retomando o fio condutor desses dois textos, podemos reformular o argumento de Lefort do seguinte modo:

a pressuposição teórica imutável de Arendt — segundo a qual qualquer transposição da fronteira entre o social e o político só pode significar uma perda do “propriamente político” — impede-a de situar os elementos inovadores que ela mesma percebe com notável lucidez no advento do totalitarismo em relação à revolução democrática moderna, isto é, à emergência de uma sociedade que perdeu os critérios fixos de ordem e hierarquia, uma sociedade, enfim, entregue à dissolução de todos os referenciais de certeza. É precisamente diante dessa forma de regime — a democracia moderna — que o totalitarismo, como veremos, se erguerá sob a forma de uma contra-revolução. Esse pressuposto levará Arendt a ignorar suas próprias intuições — como o impacto da igualdade das condições, no século XIX, sobre o desenvolvimento do antisemitismo político — e a excluir o sentido político da assimilação e da emancipação dos judeus, reduzindo tais fenômenos a simples fatos sociais. Ao deixar de considerar o significado político da discriminação social, Arendt, segundo Lefort, acaba atribuindo ao antisemitismo totalitário um caráter exclusivamente instrumental, ignorando sua componente organicista, que visa extrair do corpo social uma doença⁸. Por fim, ao distinguir de maneira rígida o social do político, Arendt desdenha o significado simbólico das declarações de direitos, tratando-as como mera “ficção” e como expressão de um ideal de igualdade supostamente fundado na natureza⁹.

Assim, muitos elementos valiosos da análise arendtiana — como sua percepção de que as teorias conspiratórias florescem no terreno de uma sociedade em que, nos termos de Lefort, “o poder se desancorou do espaço fixo próprio de uma sociedade hierárquica e bem delimitada” — servirão a Lefort para ir, de certo modo, mais longe do que Arendt, ou mesmo com ela contra ela própria, restituindo o sentido desses elementos dentro de uma reflexão sobre uma sociedade que perdeu as referências de ordem, de hierarquia e de legitimidade do Antigo Regime — sociedade que nasce com a revolução democrática¹⁰.

2) TOTALITARISMO: ORGANIZAÇÃO, INCORPORAÇÃO E ÓDIO À DEMOCRACIA.

Na parte anterior, vimos como Lefort valorizava o fato de que a abordagem arendtiana do antisemitismo — e, por meio dela, da natureza de uma forma inédita de sociedade — permite iluminar o caráter político desse fenômeno. Contudo, paralelamente, identificamos também os limites que, segundo Lefort, essa empreitada encontra. Como vimos, tais limites se vinculam à recusa de Arendt em inscrever o fenômeno do antisemitismo no conjunto das transformações engendradas pela sociedade democrática — não tanto no plano empírico, mas no sentido em que ela abre caminho para um regime de sentido novo e inédito.

⁸ Voltaremos à reflexão de Lefort acerca da dimensão organicista do totalitarismo na seção seguinte.

⁹ Ver infra, Parte 4.

¹⁰ Lefort considera que Arendt se inspira na análise da democracia feita por Tocqueville para interpretar o antisemitismo, mas que, para sustentar a coerência de sua argumentação, vê-se constrangida a afirmar — contra Tocqueville e de modo algo surpreendente — que as desigualdades aumentam no regime democrático em comparação com o regime aristocrático. Ele acrescenta ainda que, embora Arendt se sirva das análises de Tocqueville para pensar o antisemitismo, “essa palavra democracia, nessa primeira parte do capítulo [“The Jews and Society”], inteiramente teórica, ela não a pronúncia. Elusão significativa.” (Lefort, 2007a: 519).

Nesta segunda parte, veremos como os elementos que Lefort considera particularmente inovadores na análise arendtiana do totalitarismo permanecem, contudo, presos — por assim dizer — a esse mesmo desinteresse de Arendt em relacionar o surgimento dessa nova forma de sociedade com as ambiguidades intrínsecas à democracia moderna. Mais uma vez, parece que, a cada vez que Lefort se refere a Arendt e à sua análise do totalitarismo, ele começa por reconhecer que ela, ao contrário de muitos outros, identifica um elemento-chave para compreender o caráter sem precedentes dessa nova forma de governo: o que distingue o totalitarismo de outras formas de dominação do passado (tais como a tirania, a ditadura ou o despotismo), o fato de que, sob o totalitarismo, a obediência não se obtém simplesmente por meios externos de violência, mas se exerce, de certo modo, “a partir de dentro”. Embora Lefort reconheça que essa intuição permite a Arendt desenvolver um dos elementos centrais da “lógica”¹¹ totalitária — a organização da sociedade como um todo em múltiplos coletivos —, ele considera, contudo, que ela não leva essa intuição até suas últimas consequências.

Como veremos adiante, para Lefort, embora a noção de dominação “a partir de dentro” forneça uma chave penetrante para compreender a nova forma de obediência que opera sob o totalitarismo, essa obediência não pode ser explicada apenas pela capacidade de organização da sociedade proporcionada pela ideologia. Ao contrário de Arendt, Lefort entende que é necessário atentar para o modo pelo qual essa nova configuração simbólica pretende restaurar a corporalidade do social, destituída pela revolução democrática. Nesse sentido, a questão do corpo — o abandono do pensamento sob o nome “encantador” do Uno, a incorporação dos membros da sociedade num nós indivisível — só pode ser plenamente compreendida se se examinar o papel que o Partido ocupa nessa nova configuração simbólica. É preciso reconhecer que a ideologia muda de estatuto quando se encarna num Partido de tipo novo, enraizando-se num vínculo social e político inédito. Desdobremos, portanto, essa questão ponto por ponto.

2a) A dominação a partir de dentro: organização e incorporação

O argumento central de Arendt, tal como o reconstitui Lefort, parte de uma intuição fundamental: o totalitarismo é um regime sem precedentes, que faz explodir a diferença, estabelecida pela tradição, entre regime legítimo e regime arbitrário (Arendt, 1979, p. 461). Para Arendt, a tipologia clássica das formas de governo apoia-se em dois pilares: o poder e a lei. Essa tipologia distingue as diferentes sociedades segundo quem governa — isto é, aquele que ocupa o lugar do poder: um, vários ou todos — e segundo se o governo se exerce conforme a lei ou de modo arbitrário. Se é verdade que esses dois pilares bastaram, ao longo da história, para diferenciar os regimes, Arendt, observa Lefort, percebe claramente que essa classificação já não é suficiente para dar conta do totalitarismo — nem o número dos que governam, nem a distinção entre legalidade e arbitrariedade bastam para definir seu sentido. A dominação totalitária não resulta apenas da violência; ela não é comprehensível em termos de arbitrariedade, mas organiza-se, ao contrário, sob o signo da lei — lei que, no entanto, como veremos na parte seguinte, já não ocupa sua posição tradicional¹².

Arendt, sublinha Lefort, toca um ponto essencial ao indicar que, nesse novo modo de dominação, a obediência não é obtida, como nas formas antigas de opressão, por meios externos, mas se exerce “de dentro” (Lefort, 2007c, p. 843; Lefort, 2007d, p. 881–884; Lefort, 2007e, p. 971,

¹¹ Sobre as razões que levaram Lefort a empregar o conceito de “lógica” para compreender o totalitarismo, ver Lefort, 1994a: II; Lefort, 2007d: 891 e Lefort, 1994c.

¹² Se é verdade que Arendt, como já mencionamos, observa que o totalitarismo destruiu as categorias com as quais a tradição pensou a diferença entre os regimes, ela propõe, ainda assim, identificar — acompanhando a modificação da tipologia clássica das formas de governo realizada por Montesquieu — aquilo que seria a “natureza” (o terror) e o princípio de ação (a ideologia) desse novo regime.

976; Lefort, 2002, p. 447). Arendt, insiste Lefort, não acredita que a submissão da população possa ser explicada simplesmente pela propaganda ou pelo doutrinamento (Lefort, 2002, p. 448): esses dois fatores não bastam para explicar a adesão das massas ao regime nem para dar conta dos mecanismos de obediência enquanto processo que emerge de dentro. Ela insiste, ao contrário, na importância do papel desempenhado pela ideologia para garantir essa adesão. A dominação totalitária opera por meio da organização das massas, e é na ideologia que permeia o funcionamento dessa organização que se encontra seu princípio de ação e de reprodução.

Ao chamar atenção para a correlação entre ideologia e organização, Arendt, observa Lefort, nos conduz a um terreno inexplorado: já não é a propaganda ou o doutrinamento que suscitam a obediência das massas, mas sim a ideologia, que abre o caminho para enquadrar toda a população em múltiplas organizações que cimentam a dominação totalitária. Isso se dá ao romper o vínculo de cada um com a experiência, ao fomentar o ideal segundo o qual seria possível organizar a sociedade em uma direção definida e ao oferecer a cada indivíduo uma chave para decifrar o passado e dissipar as incertezas sobre o futuro. Arendt intui com justeza, acrescenta Lefort, que o objetivo da ideologia é fazer da sociedade um todo organizável, de modo que cada aspecto da vida individual se integre no projeto coletivo¹³.

O ideal de organização fornece, reconhece Lefort, um elemento decisivo para compreender o totalitarismo. Para Arendt, as fontes dessa adesão — isto é, dessa obediência interna — devem ser buscadas no funcionamento mesmo da ideologia, que consegue inscrever na realidade esse impulso totalitário de organização. Mas o que permite compreender que a ideologia possa efetivamente cumprir essa vocação totalitária, de “enquadrar o maior número possível dentro de sua organização” (Arendt, citada por Lefort, 2007d, p. 884)? O que leva os indivíduos a se submeterem à “lógica de uma ideia” e a renunciar à relação com o pensamento e com a experiência pessoal, tal como os conhecemos?

Chegamos aqui a um ponto essencial da divergência entre Lefort e Arendt. O lugar privilegiado que Arendt concede à ideologia — a ponto de considerá-la o “princípio de ação” do regime totalitário — decorre, segundo Lefort, de ela entender que a eficácia da ideologia se explica pelo meio social em que opera. Assim, para Arendt, é porque a sociedade moderna se tornou uma sociedade de massas, porque a experiência central do século XX é a solidão (*loneliness*), que a ideologia pode cumprir sua função. A ideologia atinge seu objetivo porque tem diante de si uma sociedade cujos laços foram desfeitos e substituídos por uma multiplicidade de indivíduos atomizados, separados uns dos outros, cuja única experiência comum é a solidão (Cf. Lefort, 2002, p. 448; Lefort, 2007c, p. 843). Lefort “se espanta” que essa seja a tese principal de Arendt: que ela considere que a organização, veiculada pela ideologia, de uma sociedade atomizada, possa ser o elemento central para compreender as características desse regime inédito, e que ela não perceba — ou melhor, deixe de lado suas próprias intuições a esse respeito — quanto à pertinência de outro fenômeno que consiste na incorporação dos indivíduos a um ser coletivo, a reabsorção do múltiplo no Uno, fenômenos essenciais para Lefort, a fim de compreender a dominação “de dentro”, precisamente aquela que Arendt havia permitido entrever (Lefort, 2007d, p. 887–888)¹⁴.

¹³ “O objetivo é controlar e regular as condutas em todos os domínios da vida social, em todas as profissões, mas também em todas as situações em que se estabelecem relações humanas que escapam ao quadro das instituições. Sem dúvida, é nesse sentido que Arendt pode afirmar que não se trata de um objetivo ‘político’: esse objetivo é, eu diria, tornar tudo organizável, toda matéria suscetível de ser organizada pelo Partido.” (Lefort, 2007d: 885).

¹⁴ No que diz respeito a essas intuições da própria Arendt, ver infra, nota 17.

Voltaremos já a esse ponto. Mas, por ora, o “espanto” de Lefort nos reconduz ao caminho que trilhávamos há pouco: a insuficiência da análise arendtiana, segundo ele, volta a se ligar à falta de reflexão — ou de interesse — de Arendt pela democracia moderna enquanto regime específico. Suas investigações sobre a obediência produzida pela ideologia acabam por enfatizar as linhas de continuidade entre modernidade e totalitarismo¹⁵. Arendt, nota Lefort, descobre no século XIX o surgimento de uma experiência, a solidão, e de um tipo de indivíduo disponível ao trabalho da ideologia. Podemos dizer que Lefort não nega que a solidão seja uma experiência que ganha importância crescente ao longo do século XIX. Para ele, essa experiência está intimamente ligada à democracia: a nova forma de solidão sentida pelos homens e mulheres dos tempos modernos advém como consequência da dissolução dos vínculos do Antigo Regime. Mas ele sustenta — contra Arendt — que, embora essa solidão possa ser às vezes insuportável, ela é também o sinal de uma nova liberdade individual, de uma fecundidade ligada ao reconhecimento da própria singularidade e diferença — tudo isso associado à instituição da sociedade democrática¹⁶. Assim, se o totalitarismo pode ser compreendido, como Arendt o concebe, em relação a essa experiência da solidão, é preciso pensá-lo não como seu prolongamento, mas como sua negação. Segundo Lefort, Arendt vê na solidão, emergente no coração da modernidade, apenas o terreno propício sobre o qual a ideologia pode agir com mais eficácia; o totalitarismo, para ela, repousa nessa experiência da solidão na qual os indivíduos se reconhecem como separados uns dos outros.

Assim, como afirmamos acima, Lefort sustenta que insistir na primazia da ideologia para compreender a obediência a um regime — apoiada na ideia de que o totalitarismo repousa sobre a experiência da solidão característica de uma sociedade cujo tecido tradicional foi rompido — não explica plenamente o essencial: aquilo que, embora insinuado por Arendt, escapa-lhe, e que constitui o avesso dessa separação, a tendência à incorporação, à fusão dos indivíduos num corpo único. Ele acha surpreendente que Arendt, tão atenta à experiência comum, não dê mais atenção à visão ingênua que associa o totalitarismo ao coletivismo (Lefort, 2007d, p. 887):

“Contudo, outro traço do regime totalitário me parece notável e é negligenciado ou subestimado quando se enfatiza, como faz Arendt, o processo de massificação e atomização característico do nazismo e do comunismo. À tentativa de organização total junta-se a de uma incorporação dos indivíduos em ‘coletivos’ e, finalmente, em um povo-Uno, ou melhor, no povo que o Partido faz advir à unidade” (Lefort, 2007c, p. 843).

O totalitarismo, portanto, não pode ser compreendido como mera consequência da atomização, assim como a obediência ao regime não pode ser explicada apenas pela ideologia.

¹⁵ “Por que”, interroga-se Lefort, “Arendt apresenta a sociedade totalitária como uma sociedade que foi atomizada, deliberadamente, para se tornar a matéria de uma dominação total? A razão é, ao que me parece, que ela vê já na democracia, ao menos na Europa, o advento de uma sociedade de massas, acompanhando a decomposição do Estado-nação, a destruição da estrutura de classes, que assegurava aos indivíduos quadros permanentes de existência e os tornava capazes de se situar uns em relação aos outros segundo interesses comuns e oposições inteligíveis.” (Lefort, 2007d: 889; ver também Lefort, 1986d: 69). Acrescentemos que, segundo Lefort, Arendt inscreve o surgimento das ideologias no quadro de sua interpretação geral do século XX, sem considerar que a ideologia também muda de estatuto ao articular-se a um novo regime de sentido.

¹⁶ “O que me parece ser uma grandeza da democracia é que nela se reconhece tacitamente o fato de que cada um é inapreensível para o outro. É também a ideia de que a liberdade individual instaura uma distância entre os homens, uma distância que não se deixa absorver na comunidade. O homem não pode esquecer a solidão. Há, evidentemente, uma solidão atroz que aflora na sociedade capitalista. Não temos por que negar esse fenômeno. Há, no entanto, uma solidão fecunda, profundamente ligada à instituição da sociedade democrática. O homem sozinho pode ser engolido pela multidão; mas é aí, também, que ele é chamado a se saber diferente.” (Lefort, 2007b: 567).

Lefort opõe ao argumento de Arendt o elemento que considera central: a tentativa de restaurar imaginariamente a corporeidade do social por meio da criação de um Partido de tipo novo, que rompe com todas as demais formações políticas, emancipa-se do quadro da legalidade e fixa como objetivo a conquista do Estado. Para Lefort, não é o Partido que se adapta à doutrina, mas a doutrina que se molda ao imperativo de uma unidade absoluta do Partido: “A doutrina torna-se moldada em consequência do imperativo de uma unidade absoluta do Partido. Fora de suas fronteiras, nenhum acesso é possível à verdade, nenhuma participação à luta revolucionária” (Lefort, 2007e, p. 976).

O Partido, assim, implica em sua própria estrutura, além da doutrina que proclama, uma nova forma de vínculo social, que “testemunha um novo ‘regime’ do pensamento e da linguagem políticas” (Lefort, 2007d, p. 871). Nele, a identidade de cada um se realiza por meio da crença compartilhada e da pertença a um ser coletivo, em que os membros se fundem uns nos outros. Essa crença comum só é possível porque todos acreditam em uníssono, “porque, em cada um, o *eu* se afunda no *nós*” (Lefort, 2007e, p. 976)¹⁷. Assim, indo além de Arendt, Lefort comprehende que a rede de organizações pela qual os indivíduos se encontram interligados sob o regime totalitário só pode ser entendida à luz da atração exercida pelo fato de pertencer a “uma comunidade que forma um bloco único, que oferece a imagem do Uno. Não se poderia acrescentar que, favorecidas por essas múltiplas incorporações, a crença se impõe à grande comunidade do povo, que se reflete no corpo visível do dirigente supremo? Estou inclinado a julgar que, no mais profundo, é a imagem do corpo que sustenta a fé no Uno. Enquanto a organização pode ser objeto de discurso e sua virtude celebrada, a imagem do corpo enraíza-se no inconsciente, e sua eficácia é tanto maior. Ela persiste mesmo quando a organização se desarticula” (Lefort, 2007e: 977)¹⁸.

Dessa forma, embora Lefort reconheça que Arendt se aproxima extraordinariamente dessa intuição segundo a qual a dominação totalitária não opera como as formas de opressão anteriores, e embora saliente que seu tratamento da ideologia — em sua capacidade de dissociar os indivíduos de suas experiências e na sua pretensão a desfazer a incerteza — fornece pistas valiosas para compreender a nova natureza da obediência ao regime, organização de toda a sociedade em coletivos múltiplos, a submissão à força do líder e a participação de uma grande parte da população na concretização de objetivos homicidas (Lefort, 2007, p. 974), nosso autor considera que Arendt não chega a captar plenamente a “lógica” intrínseca desse novo regime “do pensamento e de linguagem política”¹⁹. Isso se deve, segundo Lefort, ao fato de que, para compreender de modo acabado o caráter

¹⁷ “As ideias adquirem consistência onde os homens creem juntos, ajustam-se uns aos outros na organização.” (Lefort, 2007d: 884).

¹⁸ Lefort observa que, ao limitarmos nossa atenção aos aspectos da organização, “negligenciaríamos outro motor do comunismo e do fascismo: o da incorporação dos indivíduos em um ser coletivo, o da absorção do múltiplo no Uno. Enquanto a organização provém de um projeto artificialista do social, levado ao extremo, mas já manifesto no mundo moderno, onde acompanhava a racionalização das diversas esferas de atividade — notadamente políticas, econômicas e religiosas —, a tarefa da incorporação procede de um ideal substancialista.” (Lefort, 2007d: 886). No mesmo sentido, ele sustenta que “a busca de uma dominação total, que caracteriza o nazismo [...] não pode ser dissociada da vontade obstinada de assegurar a integridade do corpo social, de um corpo fantasmado como corpo natural [...]. Se nos detivéssemos na componente artificialista do nazismo, esqueceríamos a componente naturalista.” (Lefort, 2007a: 515–516).

¹⁹ Lefort observa que Arendt está, em vários momentos, disposta a pensar a transformação do vínculo entre os indivíduos, a “criação do Uno a partir do múltiplo”, o desaparecimento da pluralidade diante da imagem de um homem de dimensões gigantescas (em especial em *Idéologie et Terreur*). “Contudo, observações desse gênero sempre fazem aparecer o Uno como objetivo da dominação. Por mais justo que seja esse ponto de vista, ele deixa na sombra o fascínio exercido, sobre aqueles que são chamados a sofrê-la, pela pertença a um partido, a um grupo, a um povo que forma um bloco consigo mesmo; deixa também na sombra a satisfação proporcionada aos múltiplos apetites de poder que se desencadeiam sob o pretexto da participação em uma obra comum. Por minha parte, associo a imagem do Uno à imagem do corpo. Essa noção carrega todas as conotações ligadas a uma estética e a uma higiene social. A beleza, o vigor e a saúde são atributos do ‘homem

“sem precedentes” dessa forma de dominação, é necessário considerar a mudança de estatuto da ideologia quando ela se inscreve em uma nova configuração de sentido; é preciso também observar como a formação de um Partido de novo tipo satisfaz, ainda que de modo inacabado, *o desejo de pôr fim* “à solidão”. Em última análise, Lefort considera que é o processo de incorporação dos indivíduos num coletivo que permite compreender melhor por que a obediência não é externa, mas procede “de dentro”.

A ambição totalitária de fundir todos num “nós” indivisível, de reinstaurar a corporeidade do social, é o elemento central que, segundo Lefort, Arendt perde de vista. E essa ambição só se revela com clareza, insiste ele, quando percebemos contra o que o totalitarismo se ergue.

2b) O TOTALITARISMO COMO REVOLUÇÃO ANTIDEMOCRÁTICA

Como já assinalamos, Lefort insiste no fato de que considerar o fenômeno totalitário como um fenômeno sem precedentes é o ponto central da interpretação arendtiana, aquele que ele compartilha com a autora e que conduz ambos à tomada de consciência da necessidade de elaborar novos conceitos para compreender tal fenômeno. Contudo, ao procurar os elementos dessa novidade no nível do papel que a ideologia desempenha em relação à organização, ou na maneira pela qual sua eficácia se apoia no material que ela encontra — a sociedade atomizada —, que é precisamente o lugar onde ela pode melhor cumprir sua função, Arendt se deixa arrastar a vincular esse fenômeno inédito às “circunstâncias” que o precederam, o que Lefort recusa.

Como já observamos, e como veremos mais detalhadamente adiante, a distância que Lefort estabelece entre sua própria elaboração do conceito de totalitarismo e a de Arendt encontra aqui seu nó fundamental. Em primeiro lugar, Lefort considera que, para dar plenamente conta da novidade do totalitarismo, é indispensável pensá-lo como um “regime político”, o que requer elucidar o modo particular pelo qual a relação entre a lei, o poder e o saber se articula em seu interior. Em segundo lugar, Lefort sustenta que o caráter inédito do totalitarismo se esclarece de modo mais nítido quando contrastado com o advento da democracia, entendida também como um regime e implicando, por sua vez, uma transformação radical em relação aos regimes do passado. Mais uma vez, Lefort observa que Arendt parece não se interessar, ou não ser sensível, à particularidade da forma política da democracia. Ele, ao contrário, considera que só compreenderemos a especificidade dessa nova forma de dominação levando em conta aquilo contra o que ela se ergue, o modo de vida que visa destruir, a forma de sociedade que constitui, de modo privilegiado, o objeto de seu ódio.

No que concerne ao primeiro elemento, é preciso notar que, para Lefort, compreender a especificidade do totalitarismo supõe — como já sugerimos anteriormente — apreender que ele se organiza segundo uma “lógica” particular, cuja singularidade não pode simplesmente repousar sobre diferenças empíricas ou contingências. Apreender verdadeiramente esse fenômeno implica ser capaz de pensar a sociedade em termos de “sociedade política” ou de regime. Como sabemos, Lefort considera que todo elemento singular do social, bem como a relação entre as classes, a organização do espaço comum, o funcionamento das instituições, a distinção entre o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo, o alto e o baixo, o proibido e o permitido, o normal e o patológico, está preso em um entrelaçamento cujo sentido se torna legível por meio de uma *mise en scène*, dramatizada pelos modos de geração e de representação do poder (Lefort, 1986b, p. 20). Cada sociedade política se estrutura — e se distingue das demais — em torno de um conjunto de “princípios geradores” (Lefort, 1994b,

novo’, em contraste com o homem decrépito e enfermo do mundo democrático.” (Lefort, 2007d: 888). Prosseguindo nesse sentido, em *La complication*, Lefort assinala que Arendt descobre o vínculo que liga a ideologia à organização e sugere que a “construção da realidade é indissociável da construção de um corpo coletivo.” (Lefort, 1999: 131). Contudo, mais uma vez, ele considera que a redução do múltiplo ao Uno permanece apenas sugerida nos textos de Arendt.

p. 69), os quais se manifestam com maior clareza no nível da instância do poder e definem o seu modo particular de existência. Nesse ordenamento revela-se — para além das práticas, das relações e das instituições que surgem de determinações factuais, sejam elas naturais ou históricas — uma configuração específica que não pode ser deduzida nem da natureza nem da história, mas que confere sentido àquilo que se apresenta como sendo real (Lefort, 1983, p. 42). E mesmo que Lefort sublinhe que Arendt nos fornece um ponto de vista fundamental quando afirma que o totalitarismo carece de precedentes, ele também comprehende que ela não se detém o suficiente sobre a “nova estrutura do social”, sobre o novo regime simbólico que se constitui nas primeiras décadas do século XX. E, ao deixar de examinar o totalitarismo sob o prisma do regime político, Arendt, segundo Lefort, priva-se de medir corretamente a distância que o separa da democracia²⁰.

O que acaba de ser dito parece-nos indissociável do segundo aspecto que destacávamos. Assim como Arendt, Lefort considera que o totalitarismo não pode ser compreendido nos termos da tradição. No entanto, e diferentemente de Arendt, ele sustenta que, para torná-lo inteligível, é necessário analisar a forma de sociedade da qual ele surge e à qual ele se opõe, e, por conseguinte, interpretar qual é o principal objeto de ódio tanto do regime nazista quanto do regime comunista. A seus olhos, o caráter sem precedentes do totalitarismo torna-se inteligível à luz da compreensão desse outro regime — a democracia —, que também emerge como uma verdadeira ruptura com a tradição e como uma transformação radical da relação com a transcendência, configurando de maneira inédita a imagem de uma sociedade desincorporada e de um poder inocupável.

Nesse sentido, Lefort pensa, contra Arendt, que o advento do nazismo e do comunismo deve ser lido em sua relação com a transformação do tecido social introduzida pela revolução democrática (dissolução das hierarquias e dos estatutos, incerteza quanto aos fundamentos da lei e do poder, exclusão da possibilidade de pensar a comunidade sob a figura de um corpo). Do mesmo modo, Lefort considera que, se perdermos de vista o fato de que esses diferentes elementos se articulam de modo particular em torno de uma nova configuração do poder, a qual implica a impossibilidade de encarná-lo, perderemos também de vista o caráter “revolucionário” ou, mais precisamente, “contrarrevolucionário” da empresa totalitária. O totalitarismo constitui, aos olhos de Lefort, uma revolução antidemocrática. Ele parece, de fato, ter como objetivo

“abrir os princípios constitutivos da democracia moderna; isto é, não apenas o sistema representativo — um quadro jurídico-político —, mas uma forma de vida social na qual se admitem tacitamente a legitimidade das diferenças de interesses, de opiniões e de crenças; a legitimidade do conflito de classes; e também a legitimidade de modos de atividade, de modos de conhecimento e de modos de expressão que não se reduzem a normas comuns, que se confrontam, nos limites de cada um, com a questão de seu fundamento e de sua finalidade — tudo isso participando de uma mesma experiência do mundo [...]. Que o fenômeno totalitário seja sem precedentes, como observa Arendt, não deveria nos fazer esquecer que o fenômeno democrático moderno também é, ele próprio, sem precedentes” (Lefort, 2007d, p. 889–890).

Assim, observa Lefort, se pretendemos dar conta de modo mais preciso do caráter sem precedentes do totalitarismo, da singularidade que o caracteriza, parece indispensável examinar de que maneira, através de todas as suas variantes — comunismo, nazismo ou fascismo —, o

²⁰ Arendt, escreve Lefort, “denunciou o mito do Uno sem considerar o esquema de uma nova ordem simbólica. Eis a razão pela qual ela não mediou o abismo que separa duas formas de sociedade: o totalitarismo e a democracia moderna.” (Lefort, 2002: 459).

totalitarismo se institui como negação da democracia²¹; é necessário analisar como essa nova articulação entre a lei, o poder e o saber — essa ambição de fazer a sociedade aparecer como Una, sem divisões, de tentar restituir a unidade da comunidade sob a imagem do corpo — implica precisamente o reverso do modo de vida democrático. Lefort permanece “perplexo” diante do fato de que Arendt jamais tenha se interessado pela democracia moderna, pois, para ele, não há dúvida de que o que aproxima o nazismo e o comunismo é o ódio à democracia. No entanto, “ela não quer saber disso. H. Arendt, tão apegada a restaurar o plural — contra o Uno —, não observa que a fantástica tentativa de fazer da sociedade um corpo unido, soldado à sua cabeça — com o Führer, o guia supremo —, essa fantástica tentativa procede da inversão do regime que se edificara distingindo o polo do poder do polo da lei e do polo do saber, e aceitando a divisão social, o conflito, aceitando a heterogeneidade dos costumes e das opiniões, e precisamente mantendo à distância, como nenhum outro regime o havia feito antes, o fantasma de uma sociedade orgânica” (Lefort, 1986d: 72).

3) LEI E MOVIMENTO

Encerramos o ponto anterior assinalando que pensar a especificidade do totalitarismo supunha, para Lefort, analisar a maneira como se articula o vínculo entre poder, lei e saber nesse regime que se opõe à democracia. Embora Lefort sugira que Arendt não elabore a diferença entre totalitarismo e democracia em termos de ruptura (ruptura que o totalitarismo representa em relação ao regime que ele desloca), ele afirma, contudo, que a autora voltou muito cedo seu olhar para a nova posição que a lei viria a ocupar sob o regime totalitário. Ou, dito de outro modo, as reflexões de Arendt a respeito do novo estatuto da lei — sobretudo no capítulo final de *The Origins of Totalitarianism* — revelam, mais uma vez, que a autora é pioneira em sua maneira de atualizar esse fenômeno. Mas, mais uma vez, Lefort assinalará que ela não leva até o fim a elaboração do que sua reflexão torna visível, justamente porque suas percepções não se inscrevem em um pensamento global do regime e, em particular, da ruptura com aquela forma de sociedade que o totalitarismo vem sepultar.

Diante da análise arendtiana do novo estatuto da lei sob o totalitarismo, podemos observar, antes de tudo, que Lefort presta, mais uma vez, homenagem à autora, reconhecendo que foi ela quem mostrou que o totalitarismo faz explodir a distinção existente entre um regime submetido a leis e um regime arbitrário (como já mencionamos) e que, portanto, se quisermos apreender a essência do totalitarismo, a observação do estatuto da lei se torna indispensável. Em contrapartida, Lefort tomará distância em relação ao argumento — a seus olhos, nem sempre coerente — que Arendt desenvolve a partir dessa afirmação, e, em particular, em relação à ideia segundo a qual o caráter excepcional do totalitarismo consistiria em perseguir a ambição monstruosa de remontar até a fonte da autoridade (Arendt, 1979, p. 461). O totalitarismo pretenderia, monstruosamente, fazer a lei remontar à Lei da

²¹ É precisamente porque Lefort considera que devemos apreender o totalitarismo como uma revolução antidemocrática que podemos compreender seu desacordo com Arendt, tanto no que diz respeito à periodização que ela estabelece entre períodos totalitários e pré-totalitários, quanto à exclusão do fascismo dos regimes ‘propriamente’ totalitários.

A esse respeito, Lefort sustenta que “o fenômeno italiano indica uma orientação política nova, esboça um modelo que negligenciaríamos apenas perdendo de vista a dimensão europeia de uma revolução antidemocrática.” (Lefort, 2007d: 872). Ou então afirma: “Não identifico o nazismo ou o fascismo ao comunismo. Além de se fundarem em princípios inconciliáveis, é fato que um dos motores da propaganda nazista ou fascista foi o anticomunismo e que, a partir dos anos 1930, um dos motores da propaganda comunista foi o antifascismo. Mas o antagonismo não nos faz esquecer que, nessas duas versões, o poder totalitário teve por alvo o regime democrático, um tipo de constituição e um modo de existência. Fascismo e comunismo participaram de uma mesma contrarrevolução: empreenderam reverter o curso da ‘revolução democrática.’” (Lefort, 1992b: 370).

Natureza, no caso do nazismo, e à Lei da História, no caso do comunismo, abolindo assim o *consensus iuris* das leis positivas e a distância existente entre estas e sua fonte.

Segundo Lefort, é perfeitamente claro que a própria Arendt não acredita na existência de tal lei (da natureza ou da história) e que ela chega inclusive a falar, a esse respeito, de uma *ficção*, estabelecendo expressamente a distância entre a Lei que prevalece em outras formas de organização social, por mais distantes que estas sejam de nós²², e a Lei totalitária. Todavia, no desenvolvimento de seu argumento, essa ambição do totalitarismo adquire não o caráter de uma impostura (como entende Lefort), exercida por meio de um Partido que, detentor efetivo da autoridade manifesta, conseguiria impor, através da ideologia, a ficção do domínio da Lei da História ou da Lei da Natureza, mas adquire, antes, a força efetiva de um movimento imparável, que o novo regime precipitaria ao mesmo tempo em que se submeteria a ele²³.

Em outras palavras, onde, para Lefort, o totalitarismo nos coloca diante da *perversão* daquilo que sempre admitimos como Lei, pervertendo a noção de lei que sempre supõe um hiato intransponível, ainda que às vezes apenas implícito, entre a legalidade positiva e a lei, Arendt parece, contrariamente ao que ela mesma nos ensinara, confundir essa perversão da lei com o funcionamento efetivo da ideologia (que pretende que a legalidade do regime totalitário repousa sobre o acesso imediato à fonte da lei e sobre a submissão, sem mediação, ao movimento da Lei da História ou da Natureza). Em outras palavras, a Lei da História ou da Natureza deixaria, para Arendt, de ser o produto da ideologia totalitária — que, em nome de uma suposta lei capaz de organizar e guiar, sem mediação, as ações dos indivíduos —, perverteria aquilo que a relação entre lei e lei positiva sempre encenou para agir efetivamente sobre a coexistência dos seres humanos.

Por que, pergunta Lefort, embora tenha reconhecido a Lei da História ou da Natureza como uma lei fictícia, Arendt não chega a abordá-la como fruto da ideologia totalitária, e parece, muitas vezes, considerá-la como se exprimisse, verdadeiramente, um novo modo de coexistência (1999, p. 202)? A elucidação dessa questão nos conduz, uma vez mais, ao centro do desacordo que separa Lefort e Arendt: se esta última, apesar de ter discernido, com sensibilidade refinada, a ficção da lei característica do totalitarismo, parece, em certos momentos, recuar em relação às próprias advertências que formulou sobre a especificidade inédita dessa nova forma de dominação, é porque ela cede à tentação de relacionar a Lei da História ou da Natureza — lei estabelecida, segundo Lefort, pelo partido totalitário como ficção de uma autoridade sem rosto que impõe a lógica de seu movimento ao todo social — ao novo modo de temporalidade que caracteriza as sociedades modernas, e que é objeto de uma crítica filosófica virulenta da própria autora, num *topos* que ela compartilha com outros pensadores contemporâneos, como Martin Heidegger ou Leo Strauss.

Em outras palavras: ao analisar o modo como opera, sob o totalitarismo, a relação com uma (pretensa) Lei da Natureza ou da História, ao examinar como essas leis, contrariamente à lei tradicional, aparecem muito mais como fatores de movimento do que de estabilização, em sua

²² Se não julgamos fictícia a lei pela qual se organizam as sociedades cujos modos, entretanto, se tornaram totalmente alheios aos nossos, escreve Lefort, é porque admitimos, ainda que tacitamente, que a lei não pode ser considerada simplesmente como um artifício humano, uma simples convenção. Só podemos falar de lei onde ela é considerada geradora das relações que os seres humanos mantêm entre si e com o mundo, onde se impõe a experiência de um limite situado além de todos os limites de fato. (Lefort, 1999: 201). Arendt, observa Lefort, fala apenas de “suposta” lei quando se refere ao totalitarismo.

²³ “Por que Arendt insiste na noção de movimento a tal ponto que ela se torna mais poderosa que os atores políticos? Essa questão parece-me estreitamente ligada a outra: por que Arendt se abstém de qualquer referência ao papel do partido? Admitindo que o regime totalitário exibe uma ‘pretensão monstruosa de remontar à fonte da autoridade’, é preciso indicar o órgão no qual essa autoridade está investida. Num regime totalitário, o poder reside no partido.” (Lefort, 2002: 453). A esse propósito, em *La complication*, Lefort escreve que Arendt “evita, na maior parte das vezes, falar de partido.” (Lefort, 1999: 203).

proximidade com o movimento da ideia que é próprio das ideologias modernas, Arendt, observa Lefort, dirige suas críticas, de um lado, contra um novo modo de dominação que se propõe, por meio do Terror, acelerar o movimento de uma Lei que comandaria o seu devir, eliminando os setores parasitas, destinados a desaparecer em virtude da orientação dessa lei, e preparando, através da ideologia — isto é, da lógica da ideia —, os sujeitos a ocupar o lugar de carrascos ou de vítimas que lhes terá sido atribuído. No entanto, ao denunciar a lei enquanto lei de movimento, Arendt também visa, de maneira crítica, um novo modo de temporalidade próprio da modernidade, que teria, a seus olhos, abalado a relação tradicional entre a instabilidade dos assuntos humanos e a estabilidade que a lei lhes proporcionava, e que, por meio das noções de progresso e de processo, teria imposto a adesão a uma nova lógica do movimento, da qual, segundo ela, dão testemunho tanto a filosofia da história quanto as teorias da evolução. Nesse registro, o totalitarismo — caracterizado num primeiro momento como um fenômeno inédito — viria, afinal, realizar, através do terror, o acabamento desse movimento (moderno) de alienação do pensamento na lógica da ideia, o que equivale a dizer: na ideologia (Lefort, 1999, p. 198).

É certo, sustenta Lefort, que não há motivo para atribuir a Arendt um modelo dedutivo do qual ela mesma nos convida a nos libertar (1999, p. 206). Mas não é menos verdadeiro que sua crítica da modernidade — tal como a podemos ler em *Tradition and the Modern Age* ou em *The Concept of History: Ancient and Modern* — a conduz a amalgamar sob a noção de “movimento” fenômenos tão heterogêneos quanto: a história da humanidade (que Arendt considera fictícia, na medida em que a história se revela, para ela, por meio das *ações*, sobre o fundo de uma continuidade própria da condição humana), o progresso (enquanto movimento sem finalidade definida), a luta de classes do marxismo (como encadeamento estrito e orientado), ou ainda, o movimento efetivo que, sob o totalitarismo, destrói as leis positivas e engendra o terror (Lefort, 1999, p. 210). Isso a levará a sustentar que, sob o totalitarismo, a lei se inscreve *efetivamente* como lei de movimento e não mais de estabilização. Em outras palavras, sua falta de interesse em interrogar o totalitarismo enquanto forma de regime inédito, em relação àquilo que o separa da democracia moderna, sua falta de sensibilidade para o que, na modernidade democrática, supõe um novo regime de sentido — inaugurando a sociedade histórica, móvel por excelência, capaz de acolher e preservar em seu seio a indeterminação (Lefort, 1986b, p. 25) —, assim como a atenção que ela concede a uma história da decadência, da qual a sociedade de massas seria a ilustração, conduzem Arendt a ignorar o sentido radicalmente outro, ou mesmo contrário, que revela a incerteza democrática: a ruptura de um sistema fixo de ordenamentos, a perda das referências últimas de certeza — que Tocqueville assinala tão bem (Lefort, 1999, p. 209) —, quando a confrontamos com essa subsunção *fictícia* ao movimento da Lei da História ou da Natureza, própria dos totalitarismos, que, insiste Lefort, longe de nos colocar diante de uma sociedade entregue à busca de sentido, nos coloca, ao contrário, diante de um modo de coexistência regido pela imobilidade mais absoluta (Lefort, 1999, p. 204, 209).

4) A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

Para concluir, resta-nos apenas analisar a distância que Lefort estabelece em relação a Arendt no que diz respeito ao lugar ocupado pelos direitos humanos na modernidade. Como sabemos, Lefort considera que as declarações de direitos estão ligadas a uma concepção específica da coexistência humana que advém com as revoluções democráticas: isto é, a democracia institui em seu horizonte o apelo legítimo ao direito e aos direitos, cuja definição está sempre submetida ao debate. Isso significa que, para Lefort, os direitos humanos estão estreitamente vinculados ao conceito de cidade — aberta à indeterminação — da qual o totalitarismo constitui a negação (Lefort, 1994b, p. 68).

Devemos, contudo, sublinhar, a esse respeito, que, quando Lefort se debruça sobre o lugar ocupado pelos direitos humanos no seio da democracia e contesta aqueles que denunciam o caráter

abstrato ou individualista das declarações de direitos, não é tanto com Arendt que ele debate, mas com Marx, Burke ou De Maistre. Sua crítica a esses autores se resume ao fato de que nenhum deles se preocupa com a dimensão simbólica dos direitos, os quais acabam, em suas análises, reduzidos ao seu caráter abstrato ou individualista, sem perceber o quanto o novo lugar que eles ocupam modifica a prática política, engendra a transformação dos modos de interação com a lei e o poder por parte de indivíduos cuja posição já não é fixa e que podem formular reivindicações de igualdade na linguagem do direito. E mesmo se, como dizíamos, essa crítica não se dirige essencialmente a Arendt, parece-nos possível sugerir que alguns de seus argumentos podem também ser-lhe parcialmente destinados, permitindo-nos observar, nesse ponto, o afastamento que, uma vez mais, separa esses dois pensadores.

Estimamos que a chave desse afastamento reside no fato de que Arendt considera que os direitos humanos não são mais que direitos individuais (isto é, que ela os associa a uma compreensão da modernidade que pode ser lida como liberal) ou que — na direção de sua crítica à perversão da igualdade ocorrida ao longo da história moderna, que evocamos anteriormente — ela só pode concebê-los como uma ficção. Considerá-los unicamente como direitos individuais, ou como uma ficção, como o faz Arendt, impede de perceber, mais uma vez, o significado político do que é apresentado como um fenômeno de ordem natural, isto é, a igualdade de direitos. E é precisamente o novo tipo de relação que eles permitem estabelecer com a lei e com o poder que faz dos direitos humanos um dos princípios de articulação da sociedade democrática e, não por acaso, um dos elementos centrais que permitem a Lefort distinguir essa forma de sociedade do totalitarismo²⁴.

Assinalemos, por fim, que, apesar do que indicamos nos parágrafos precedentes, Lefort nos deixa entrever, mais uma vez aqui também, o quanto sua leitura de Arendt se revelou sugestiva: não obstante seus argumentos críticos veementes a respeito dos direitos humanos, foi ela a autora da célebre expressão “o direito a ter direitos”, que sintetiza o modo pelo qual Lefort expressará o novo estatuto que os direitos adquirem, a seus olhos, sob a democracia. Assim, em *Les droits de l'homme et l'État-providence*, ele escreverá, a propósito das declarações de direitos, que:

“[A]lém de suas formulações, elas faziam reconhecer o direito a ter direitos (segundo uma expressão que tomo emprestada de Hannah Arendt, mas da qual ela faz um uso diferente), libertando assim uma aventura cujo curso é imprevisível. Ou, em outros termos, a concepção naturalista do direito mascarou o extraordinário acontecimento que constituía uma declaração que era uma autodeclaração, isto é, uma declaração na qual os homens, por meio de seus representantes, revelavam-se simultaneamente os sujeitos e os objetos da enunciação, na qual, ao mesmo tempo, eles nomeavam o homem em cada um, “falavam-se” uns aos outros, compareciam uns diante dos outros e, ao fazê-lo, erigiam-se em testemunhas e juízes uns dos outros” (Lefort, 1986c, p. 51).

Mais uma vez, observamos que Lefort constata que há algo, na formulação arendtiana, que nos abre as portas para compreender os direitos de outro modo, mas que Arendt não parece seguir o caminho que ela própria havia desbravado, e que Lefort considera dever prosseguir contra ela, ou para além dela mesma.

5) A TÍTULO DE CONCLUSÃO — PENSAR COM E CONTRA HANNAH ARENDT.

²⁴ Aqueles que concebem os direitos humanos como direitos individuais “privam-se de conceber a diferença entre totalitarismo e democracia, a não ser reduzindo-a a uma diferença de grau na opressão.” (Lefort, 1994b: 51).

Em um trecho consagrado a Arendt em *La Complication*, Claude Lefort escreve: “Hannah Arendt [é] a autora de quem sempre me senti mais próximo” (Lefort, 1999, p. 17). E ele repetirá essa afirmação em diversas ocasiões e de diferentes maneiras, para indicar que foi nos caminhos explorados por Arendt, no esforço que ela empreende para pensar o acontecimento sem precedentes que irrompeu no coração da Europa do século XX, que ele encontrou, mais de uma vez, as vias para prosseguir sua própria reflexão. Como sabemos, Lefort compartilha a sensibilidade de Arendt para pensar a partir dos acontecimentos: esse entendimento segundo o qual o pensamento nasce da experiência; que somente permanecendo ligado a ela podemos encontrar os signos que permitem compreender o presente; e que o caráter sem precedentes do totalitarismo nos obriga, precisamente, a repensar o político. Lefort afirmou ter lido o trabalho de Arendt com grande admiração desde o fim dos anos 1970 e declarou ter encontrado nele a audácia de um pensamento capaz de interrogar, “a partir do lugar do político”, essa nova forma de dominação. Assim, ele escreveu também, em 1985, que “qualquer um que viesse a descobrir H. Arendt hoje não deixaria de ver com que vigor ela abriu o caminho para as questões atuais, com que rigor ela as articulou e tentou respondê-las”. Mas acrescenta imediatamente, é claro, que, embora “a interrogação que sustenta seu empreendimento mereça toda a nossa atenção”, “[i]ssso não quer dizer, contudo, que as respostas que ela propõe satisfaçam necessariamente nossa expectativa” (Lefort, 1986d, p. 60).

Ao mesmo tempo, como procuramos mostrar nas páginas anteriores, no seu diálogo com Arendt, Claude Lefort, ao mesmo tempo que reconhece nela a abertura de um caminho que permite elaborar o caráter inédito do novo modo de dominação que entra em cena no século XX, também indica os limites com que, a seu ver, ela se depara — limites que a impedem de extrair todas as conclusões que poderiam decorrer de suas análises. Ao percorrer a obra de Lefort, tentamos mostrar de que modo ele nos faz ver — pensando com e contra Arendt, na elaboração de sua própria interrogação sobre o político — o quanto essa proximidade abriga também um afastamento. Esse afastamento pode ser dito por meio de um termo específico, como evocamos aqui em várias ocasiões, um termo cujo peso no vocabulário lefortiano não poderia nos escapar. Com efeito, Lefort nos diz que Arendt elude a palavra democracia.

Todo leitor de Lefort, e nós o somos, deve saber que dizer que Arendt elude a democracia, ou, como traduzimos nós mesmos, que ela não é sensível ou perde de vista a mutação simbólica engendrada pelo advento da democracia — na medida em que pensar o político *aqui e agora* equivale, para Lefort, essencialmente, a pensar a diferença entre totalitarismo e democracia — indica uma discordância das mais profundas. Com efeito, a obra lefortiana — ao menos a partir de meados dos anos 1970 — pode ser lida como o esforço de pensar a diferença entre dois modos inéditos de sociedade que revelam seu sentido na dissolução dos referenciais de certeza, como um esforço para estabelecer critérios que permitam compreender em que medida o totalitarismo, embora se apodere de certos aspectos da sociedade democrática e os prolongue de modo fantástico (Lefort, 1994d, p. 170), se institui destruindo esse modo de vida democrático.

A partir daí, as reservas de Lefort em relação a Arendt, aquelas sobre as quais talvez tenhamos insistido mais, deixando de lado, por momentos, o que aproxima esses autores, repousam, segundo Lefort, na ausência de reflexão sobre a dimensão simbólica do social, na ausência, por parte de Arendt, de uma análise da sociedade moderna enquanto “sociedade política” — análise que teria permitido opor, como duas formas de sociedade antagônicas, o totalitarismo e a democracia. Essa ausência teria levado Arendt, embora ela afirme a novidade radical que o totalitarismo representa, a estabelecer linhas de continuidade discutíveis entre o processo moderno de degradação do político e o surgimento do totalitarismo ou, para dizê-lo com menos prudência, entre modernidade e totalitarismo.

Para concluir, resta apenas um esclarecimento sucinto: em nosso percurso, não nos propusemos a investigar mais a fundo se a crítica de Lefort se revela totalmente justa em relação ao pensamento de Arendt. Não fomos movidos pela intenção de opor o pensamento de um ao do outro, mas sim pelo propósito de mostrar de que modo a confrontação de Lefort com a obra de Arendt — com e contra ela — permite iluminar sua própria interpretação do totalitarismo e da democracia. Contudo, esperamos não ter cedido, pelo menos não completamente, à tentação de observar apenas o afastamento que se dissimula sob sua aparente proximidade. De fato, não esquecemos que Lefort sustenta explicitamente a ideia de que Arendt não aproxima democracia e totalitarismo, nem tampouco considera este último como o acabamento, na época moderna, do obscurecimento do político. Nem esquecemos que ela foi, para ele, a autora de quem sempre se sentiu mais próximo. No entanto, a distinção nítida entre o social e o político, a compreensão de que a igualdade foi pervertida na modernidade, as dificuldades em perceber o totalitarismo sob a forma da imagem do corpo, a superposição entre a lei totalitária e a temporalidade moderna e, por fim, a negação do estatuto simbólico adquirido pelos direitos humanos nas sociedades pós-revolucionárias — todos esses elementos, que identificamos ao longo deste trabalho, acabam tecendo um núcleo de sentido que retém a atenção de Lefort “porque”, escreve ele, “faz entrever aquilo que [Arendt] reprime: a questão da democracia.” (Lefort, 2007a, p. 517). A elisão significativa que Lefort detecta, o fato de que Arendt evita falar de democracia, parece, para ele, tocar o ponto cego de sua investigação sobre o totalitarismo, investigação que Lefort, por sua vez, tentará ao longo de toda a sua obra continuar a aprofundar, e que o levará a afirmar que, a seus olhos, “[o] totalitarismo só se esclarece [...] à condição de apreendermos a relação que ele mantém com a democracia.” (Lefort, 1994d, p. 170).

BIBLIOGRAPHIE

- Abensour, Miguel (1993), « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort », in *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort* (sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Esprit : 79-136.
- Arendt, Hannah (1979), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Cia.
- Lefort, Claude (1979), « Le totalitarisme sans Staline. L’URSS dans une nouvelle phase », in *Éléments d’une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard : 155-235. Publié dans *Socialisme ou barbarie*, 19 (1956) : 110-145.
- (1983) « Le mythe de l’Un dans le fantasme et dans la réalité politique », *Psychanalystes. Revue du Collège de psychanalystes*, 9 (1983).
- (1986a) « Avant-Propos », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 7-14.
- (1986b) « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 17-30. Article extrait de Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (éd), *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983 : 71-88.

- (1986c) « Les droits de l'homme et l'État providence », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 31-58. Publié comme « Les droits de l'homme en question », *Révue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13 (1984) : 11-47.
- (1986d) « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil : 59-72. Publié dans *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, 5 (1985) : 15-21.
- (1986e) « Mort de l'immortalité », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du seuil, pp. 301-332. Publié dans *Le Temps de la réflexion*, 3 (1982).
- (1992a) « Le corps interposé : 1984, de George Orwell », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 15-36. Publié dans *Passé-présent. La force de l'érenement*, 3 (1984).
- (1992b) « Réflexions sur le présent », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy : 357-390. Publié en deux parties : « Décomposition du totalitarisme », *Libération* (10 juillet 1989) et « Renaissance de la démocratie ? », *Pouvoirs*, 52 : 5-22.
- (1994a) « Préface », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : I-IX.
- (1994b) « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 45-83. Publié dans *Libre*, 7 (1980) : 3-42.
- (1994c) « La logique totalitaire », in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 85-106. Publié dans *Kontinent Scandinavia*, 3-4 (1980).
- (1994d) « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard : 159-176. Publié dans *Confrontations*, 2 (1979).
- (1999) *La complication – Retour sur le communisme*, Paris, Fayard.
- (2002) « Thinking with and against Hannah Arendt », *Social Research*, 69, 2 : 447-459.
- (2007a) « Hannah Arendt : antisémitisme et génocide des Juifs », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 505-528. Publié en deux parties : « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. I. Les juifs dans l'histoire politique occidentale », *Commentaire*, 20, 4 (1982) : 645-660 et « Une interprétation politique de l'antisémitisme. Hannah Arendt. II. L'antisémitisme et les ambiguïtés de la démocratie », *Commentaire*, 21, 1 (1982) : 21-28.

- (2007b) « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 551-568. Conférence faite à Paris en 1986. Publié in Pierre Bühler (éd), *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989 : 89-108.
- (2007c) « Pensée politique et Histoire – Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent » in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 833-868. Entretien EHESS organisé par Marc Ferro, 12 avril, 1996.
- (2007d) « Le concept du totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 869-891. Conférence faite à Zurich, 1996.
- (2007e) « Le refus de penser le totalitarisme », in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin : 969-980. Conférence Hannah Arendt à l'occasion de l'installation à Berlin des Archives Hannah Arendt.