

Claude Lefort, prática e pensamento da desincorporação

Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation

Gilles Bataillon

École des Hautes Études en Sciences Sociales | França
Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron [EHES-CEPRA]

RESUMO

Como apresentar a obra de Lefort e oferecer uma visão de seu conjunto quando ela se desdobra por mais de meio século e aborda temas e autores aparentemente tão variados? Que fio une os diversos momentos de sua obra? Como ela se construiu? Como a ler hoje? Para além da singularidade e das diferenças dos temas abordados, Lefort pratica ao longo de sua obra um mesmo estilo de pensamento. Seu desejo de tomar posição entre o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, associa-se ao desejo de dar lugar à complexidade e à ambiguidade das obras que interroga.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lefort; Obra; Prática; Pensamento.

RÉSUMÉ

Comment présenter l'œuvre de Claude Lefort et tenter d'en donner une vue d'ensemble alors que celle-ci court sur plus d'un demi siècle et aborde des thèmes et des auteurs en apparence très variés ? Quel fil lie les différents moments de son œuvre, comment s'est-elle construite, comment la lire aujourd'hui ? Par delà leurs singularités et les différences entre les sujets abordés Lefort pratique tout au long de son œuvre un même style de pensée. Son souci de juger et de trancher entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, va de pair avec la volonté de faire droit à la complexité et à l'ambiguïté des phénomènes et des œuvres qu'il interroge.

MOTS CLÉS

Claude Lefort; Œuvre; Pratique; Pensée.

Como apresentar a obra de Claude Lefort e oferecer uma visão de seu conjunto? O que há de comum entre seus primeiros escritos do fim dos anos 1940, dos anos 1950-1960 e de trabalhos como seu *Le travail de l'œuvre, Machiavel* (1972), *Un homme en trop* (1976) — seu ensaio sobre o *Archipel du Goulag* (1975) de Soljénitsyne —, ou sobre *Sur une colonne absente* (1978b) — sua coletânea de escritos referidos a Merleau-Ponty —, ou ainda os textos que compõem *Les formes de l'histoire* (1978a), depois outras coletâneas: *L'invention démocratique* (1981a), *Essais sur le politique* (1986), *Écrire à l'épreuve du politique* (1992a). Como situar neste conjunto seu último livro *La Complication, retour sur le communisme* (1999) ou, enfim, os artigos reunidos em sua última coletânea *Le temps présent* (2007)? Que fio liga estes diferentes momentos de sua obra? Como ela se construiu? Como a ler hoje?

São, no total, onze volumes publicados por diferentes editores, frequentemente ao sabor das circunstâncias e amizades. Oito destes volumes são compostos de estudos publicados nas revistas as mais variadas¹, ou ainda em obras de homenagem² ou colóquios. Há também artigos aparecidos na imprensa cotidiana³ e, por fim, entrevistas. Três outros são livros pensados como tais, desde o começo. O primeiro, fruto de um trabalho que se estendeu por uma dúzia de anos, *Le travail de l'œuvre, Machiavel* (1972). *Un homme en trop* (1976) foi escrito em alguns meses a convite de Claude Durand que lhe propôs desenvolver um primeiro estudo sobre Soljénitsyne publicado em *Textures*. *La Complication, retour sur le communisme* (1999) surgiu do desejo de debater sobre dois grandes livros relativos ao fenômeno comunista, publicados em francês em meados dos anos 1990, o de Martin Malia (1995) e o de François Furet (1995). A estes volumes somam-se, enfim, uma série de prefácios que ele produzira para uma coleção que dirigia para a Belin⁴, “*Littérature et politique*”, e dois outros, escritos a pedido de editores desejosos de fazê-lo apresentar autores sobre os quais havia se detido longamente, Maquiavel e Tocqueville.⁵

Que ligações existem entre esses livros compostos de textos tão variados, muito diretamente políticos os primeiros, os de *Socialisme ou Barbarie*, mas

1 *Les Temps modernes, Jeune révolution, Socialisme ou Barbarie, Les Lettres nouvelles, Cahiers internationaux de Sociologie, Annales, La quinzaine littéraire, l'Arc, Esprit, Textures, Libre, Kontinent Scandinavia, Passé Présent e Poésie.*

2 Notadamente a Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron e Louis Dumont.

3 *Le Monde, Le Matin de Paris e Libération.*

4 “Préface”, em Quinet (1987); “Le libéralisme de Guizot”, em Guizot (1988); “Introduction”, em Wood (1991); “La modernité de Dante”, prefácio a Dante (1993); “La cité des vivants et des morts”, apresentação de Michelet (2002); e “Préface”, em Merleau-Ponty (2003).

5 “Préface” a Machiavel (1980); e “Préface” a Tocqueville (1999).

também de um de seus escritos mais famosos dos anos 1980, “Droits de l’homme et politique” (Lefort, 1984/1986), que é também um grande artigo de filosofia política, e de outros mais antropológicos, notadamente os que compõem *Les formes de l’histoire* (1978a) ou seu monumental Maquiavel (1972)? Tratar-se-ia de textos de filosofia, de história da filosofia, de sociologia, de antropologia ou de ensaios mais diretamente políticos? Para muitos leitores, a obra se dividiria entre os ensaios de juventude, marcados por um marxismo do qual Lefort inegavelmente se distancia nos anos 1960, vindo depois um livro muito erudito, sua tese de Estado sobre Maquiavel e, enfim, trabalhos dedicados à democracia e ao totalitarismo, bem como à fenomenologia de MerleauPonty, entremeados, aqui e ali, por textos mais diretamente políticos.

1. Filósofo

Não há qualquer dúvida de que se pense Lefort como um filósofo, como ele próprio se apresenta no início dos anos 1980 em um artigo intitulado “Philosophe?”, aparecido primeiramente em um volume em inglês (Montefiore, 1983), depois na revista *Poésie* (Lefort, 1985/1992a). Como ele dizia claramente nessa época, ele não se sentia sociólogo e ainda menos politólogo — “não gosto que falem de mim como sociólogo ou politólogo, a pretexto de que minha reflexão exerceu-se amplamente sobre fatos sociais e políticos” (*Ibid.*, p. 339). Ele recusava igualmente tanto a representação da filosofia como “sistema último” quanto a ideia de um fim da filosofia. “Declarar-se filósofo nas condições presentes, escrevia ele, [...] é assumir uma ambição desmedida”. E ele indicava logo qual era a natureza dessa ambição: “reivindicar a possibilidade de uma interrogação que se emancipa, não mais da autoridade da religião, mas das ciências, principalmente das ciências humanas, querer dar novamente sentido àquilo que é denunciado de todos os lados como uma empresa quimérica e ultrapassada, eis o que faz perder a modéstia da inspiração primeira, eis o que força a levantar a voz”. Ele adiantava também que teria podido igualmente definir-se como professor. “Professor, [...] esta imagem me agradava porque me fazia aparecer como que *abaixo* de mim mesmo. Ao consentir em me nomear assim, eu conservava, sem dúvida, a esperança de exceder a definição. Filósofo, a palavra me perturbava porque me parecia designar-me *acima* de mim mesmo” (*Ibid.*).

Ele observa que as palavras *abaixo* e *acima* remetiam a um livro que o havia fascinado e ao qual havia consagrado longos comentários por ocasião de seus seminários na EHESS, o de Ernest Kantorowicz, *The King’s two bodies* (1957), e assinalava sua recusa de toda identificação à imagem do “filósofo como substituto do rei sacerdote” ou ainda da “filosofia como corpo místico dos filósofos” (Lefort, [1985] 1992a, p. 341). Esses termos *abaixo* e *acima* não lhe traziam somente

a imagem do “príncipe moderno ao mesmo tempo submetido e desligado das leis”, traçada por Kantorowicz, mas, ainda mais claramente, remetiam aos trabalhos de Edgard Quinet, o historiador amigo de Jules Michelet, por cujos trabalhos se havia apaixonado. Ele citava, então, duas passagens que o haviam vivamente impressionado na leitura do prefácio de Quinet para o drama *Les Esclaves*. Ao evocar o tema das revoltas dos escravos no mundo antigo, Quinet reformulava o tema do dilaceramento do homem e “resumia o paradoxo de sua condição em uma tensão entre servidão e heroísmo”. Lefort notava, então, que a palavra servidão entrava em ressonância com o sentido que lhe dera La Boétie no seu *Discurso da Servidão Voluntária*. O termo heroísmo acenava para “o heroísmo do espírito, termos pelos quais Michelet designava a empresa de Vico, isto é, a vontade deliberada de assumir “o risco de uma busca sem modelo, liberta da autoridade de um saber estabelecido; para reivindicar a desmedida de um desejo de pensar para além da separação das disciplinas, em busca da verdade” (Lefort, [1985] 1992a, pp. 343-344). Quinet e Michelet “suscitavam ou despertavam” nele uma “aspiração confusa a não [se] deixar enclausurar nas fronteiras do que chamamos convencionalmente filosofia”. As razões de seu arrebatamento vinham de que “o movimento heroico pelo qual o pensamento sai dos caminhos do conhecimento já traçados e separados, não poderia ser definido: o risco do pensamento não tem nome, seja ele o de filosofia” (*Ibid.*, p. 344). Ele observava também que, como estes dois historiadores, Vico, ou ainda Maquiavel, La Boétie ou Marx, ele havia escrito tendo consciência de um “vínculo entre exigência filosófica e exigência política” que “leva em conta uma interrogação sobre a essência mesma do pensar e uma exigência de intervir na vida pública, pela palavra ou pela ação” (*Ibid.*, p. 346).

Ele considerava, enfim, que estas obras que o haviam fascinado, e no contato das quais havia tomado corpo seu desejo de pensar e escrever, eram obras “híbridas” (*Ibid.*, p. 347), às quais não se reconhecia o estatuto de obra filosófica no mundo acadêmico. Para ele, não poderia haver “um espaço específico que fosse o das ‘obras de pensamento’ e um outro espaço que fosse o da ‘realidade sócio-histórica’” (*Ibid.*, p. 348). Seus estudos da democracia ou do totalitarismo, afirmava, não haviam nunca sido conduzidos “do ponto de vista objetivista do sociólogo ou do politólogo, aplicado a definir sistemas de instituições e a compará-los”; eles visavam a “compreender o que pretendia a empresa totalitária [...] para além da destruição da democracia burguesa”. Ainda aí a fórmula não deve enganar. Não se trata de opor uma visão dinâmica da sociedade, dos ‘processos’, a ‘instituições’ enrijecidas. Como ele afirma em “Permanence du théologico-politique” (1981b), seu alvo era compreender instituições, processos e, simultaneamente, “*mises en sens*” elaboradas pelos atores sócio-políticos.

Ele extraía duas consequências desses desenvolvimentos. A primeira, “o filósofo se vê induzido a acolher, ao invés de negar, sua vocação de escritor, a reconhecer o que une a filosofia à literatura”. A segunda, dizia respeito ao lugar da filosofia, “se a questão que [...] singulariza [...] o filósofo é ‘o que pensar?’, esta não poderia se circunscrever, definir-se no sentido tradicional, como uma questão que convidasse a voltar na direção da origem, para desdobrar e dominar as articulações de um campo de consciência. [...] A exigência filosófica nasceria, renasceria de todos os lados, e o que a regeria não seria para o escritor filósofo senão o chamado da obra, no qual a questão permanece em busca dela mesma, se reitera a partir de todos os lugares a que seu desejo singular a conduziu” (Lefort, [1985] 1992a, pp. 352-353).

2. O caminho de uma obra de pensamento

Muitos pontos devem ser sublinhados na reflexão de Lefort sobre sua obra de filósofo. Como ele já escreveu muito claramente em ensaios anteriores, sua reivindicação da filosofia vem de sua vontade de não se separar de “um pensamento votado à indeterminação”, da recusa da “espera do acontecimento decisivo que promoveria a passagem do negativo ao positivo”, como também da “inquietação por uma contestação permanente e realista, consciente de seus limites” (Lefort, [1963] 1978b, p. 104). Essa reivindicação diz respeito ainda a uma vontade de praticar um trabalho de interpretação assinalado por uma exigência de “descobrir o oculto”, permanecendo sempre “sujeito à dúvida” (Lefort, [1970] 1978a, pp. 238-258).

Antes de acompanhar seu percurso do sentido da interrogação, partindo de seus primeiros estudos, parece necessário repensar o que ele nos diz de seu ofício e de seu estatuto de professor, uma imagem evidentemente ligada àquela de escritor político. Aquele “*abaixo* dele mesmo” que se refere ao estatuto de professor não se separa da imagem do “*acima* dele mesmo”, aquela do escritor filósofo. Ela implica ainda a possibilidade da exceção que rompe com a imagem habitual do professor dedicado a uma transmissão mecânica de um saber positivo. E tal exceção, para ele, evidentemente se encarna em uma figura, Maurice MerleauPonty. Figura na qual ele reconhece um mestre. Um mestre sobre o qual ele propõe estas poucas palavras, muito significativas: “As questões que MerleauPonty tratava traziamme o sentimento de me habitarem antes que eu as descobrisse. E ele tinha uma maneira muito particular de interrogarse. Parecia inventar seu pensamento ao falar, e não nos instruir sobre o que já sabia” (*Id.*, [1985] 1992a, p. 354). Ele nos põe aí em uma pista inteiramente diversa daquela do docente dedicado à pura repetição e somente à transmissão de um saber cristalizado. Ele escrevia em 1993, no contexto de um debate com os redatores da *Revista Mauss*, que o ofício de professor estava, certamente, submetido a um mundo de instituições amplamente burocratizadas e referidas a objetivos de rentabilidade, mas que ele não era apenas isso. Para além

desses imperativos, o professor era também um homem dedicado à invenção e ao questionamento. “O docente [...] enfrenta uma tarefa que se distancia sempre. Ele precisa inventar (e às vezes reinventar no contato com novas classes ou novas gerações, ou ainda com elementos vindos de novos meios sociais) uma maneira de se fazer entender, de dar crédito a um certo gênero de saber, [...] a uma relação ao saber enquanto tal e, ao mesmo tempo, à sua autoridade. Ele precisa buscar produzir um reconhecimento recíproco, ligado à assimetria de suas posições” (*Id.*, [1993] 2007, p. 723). Observemos que ele fala do docente em geral, não apenas do universitário ao qual atribuiria uma figura mais alta do saber. Lembremos também que aquele que ele chama seu mestre e que o revelou a si mesmo era professor de liceu e só se tornou professor universitário bem depois, e foi em seguida para o *Collège de France*. Isso reforça suas considerações sobre o fato de que a filosofia não poderia dissociarse de seu ensino e ainda mais dissociarse do que ele designa em vários textos como a busca de uma palavra pública.

A atividade do filósofo é, de certo modo, dupla. Ele é um escritor tomado pela linguagem. Ele formula seu pensamento em uma arte de escrever e faz a experiência da descoberta do sentido. Mas a linguagem não é somente escrita; ela é também palavra, e palavra pública. Os que o conheceram e escutaram sabem que Lefort era um orador notável, capaz de cativar seu auditório formulando seu pensamento no próprio ato da fala. Sua maneira de conceber seus seminários na EHESS o testemunham. Ao ouvi-lo todos se persuadiam de que ele falava a partir de um texto escrito. De fato, ele o fez em várias ocasiões particularmente solenes, ou ainda quando não se exprimia em francês, mas em inglês. Mas, em seus seminários e em numerosas conferências, com maior frequência, ele lançava suas ideias no papel e usava-as para desenvolver seu pensamento e construir seus argumentos. E, frequentemente, esta palavra pública foi a primeira formulação de textos em seguida minuciosamente escritos. Bom número de estudos reunidos em *L’Invention démocratique* (1981a), ou depois em *Essais sur le politique* (1986) e em *Écrire à l’épreuve du politique* (1992a), referem-se a questões faladas e debatidas com os ouvintes de seu seminário. Seu livro maior sobre Maquiavel é também ele, em parte, fruto de seu ensino oral e não somente do trabalho solitário do escritor. Como confiou a muitos interlocutores, ele interessou-se por Maquiavel por ocasião da publicação do volume da *Pléiade* prefaciado por Giono (1952), tendo Merleau-Ponty lhe solicitado uma resenha para *Les Temps Modernes*. Ele não a fez, mas levou seu Maquiavel para o Brasil, tomando-o como objeto de diversos cursos na Universidade de São Paulo (1953-1954), cursos muito marcados pela interpretação “realista” do florentino. Foi por ocasião desses cursos, bem como de outros ministrados

em Caen, que ele se afastou destas interpretações e também esboçou através da palavra o que se tornará seu grande livro.

Seu senso e sua arte da palavra ultrapassam amplamente o espaço universitário. Eles são movidos pelo desejo de se fazer entender no espaço público. Isso fica evidente pela leitura dos textos de *Les Temps Modernes*, de *Socialisme ou Barbarie* ou de *Informations et Liaisons Ouvrières*. Todos esses ensaios foram escritos a partir de discussões e debates com interlocutores desejosos como ele de pensar e agir. Mas, não nos enganemos; eles não são obras de um coletivo, mesmo efêmero; são de um indivíduo singular que constrói a análise de uma situação analisando fatos sociais e econômicos e confrontando sua visão com a de outros. Ele se dirige a interlocutores que podem ser militantes, mas não apenas. Um texto publicado em um volume de homenagem a Raymond Aron, “Machiavel et les jeunes” (Lefort, [1971] 1978a), traz muitos ensinamentos sobre essa questão.

Impossível não notar de imediato o lado irreverente dessa homenagem. Estamos no pós-maio de 1968 e ele e Aron não tiveram de maneira alguma a mesma apreciação dos acontecimentos. Lefort enfatiza que os interlocutores a que Maquiavel se dirige, seja no *Príncipe*, seja em suas outras obras, são “jovens que estão ávidos por pensamentos novos e que querem agir” (Lefort, [1971] 1978a, p. 156). Trata-se dos jovens que Maquiavel frequentou nos *Orti Oricellari*, os jardins em que se reunia a oposição florentina, os jovens, diante dos quais, “trata [...] dos temas que constituirão a matéria dos *Discorsi* e da *Arte della guerra*” (*Ibid.*). Maquiavel quer ensinar a esses jovens a afastar-se da imagem de uma “boa sociedade perdida”. Pretende também incitá-los a escapar da autoridade dos grandes autores do passado, no caso Tito Lívio. Ele deseja, enfim, que sua insatisfação com o mundo presente os leve a agir. Lefort mostra como Maquiavel compõe um quadro muito sutil dos “erros da velhice”. Os homens maduros e os velhos idealizam o passado que conhecem bem e desconfiam do presente que conhecem mal e que, por falta de força suficiente, não sabem ou não querem mais apreciar. Mas não há qualquer idealização da juventude. Maquiavel ensina, no fim dos *Discorsi*, nos comentários sobre as ações de Xenofonte e Epaminondas, que a juventude não pode apostar apenas em sua impetuosidade, sob pena de ser derrotada. Ela precisa igualmente aprender a astúcia, que não é apenas a arte de inventar armadilhas ou de desmontar as do inimigo, mas é ainda “a arte de escapar à ilusão das ideias simples, que sustentam o mito da boa sociedade, e de balizar os atalhos que, em cada ocasião particular, são necessários à formulação da ação justa ou à conquista da verdade” (*Ibid.*, p. 167). Maquiavel sugere que “o desejo de saber, liberado das armadilhas da idealização, está implicado no desejo de agir”; e convoca a “um pacto entre os que são seus portadores privilegiados, os jovens, e o escritor” (*Ibid.*, p. 161). Evidentemente, nesse estudo, Lefort não nos oferece apenas um comentário sutil

e erudito do pensamento maquiaveliano. Ele dialoga com o florentino olhando para sua própria época, a França do início dos anos 1970, marcada por esta “brecha” aberta pelo movimento de maio de 1968. Ele já havia, aliás, utilizado Maquiavel em suas reflexões sobre maio de 68 para mostrar que a novidade trazida pelos *enragés* referiase ao mesmo tempo à sua audácia e capacidade de afastarse dos mitos da boa revolução e ao seu distanciamento dos nostálgicos da ação revolucionária do proletariado. Críticos do presente e do passado, os *enragés*, sobretudo CohnBendit, não cederam ao fantasma de um futuro radioso. Sobre eles, Lefort retoma a palavra de Maquiavel: “Souberam ser mais ousados que prudentes” (Morin; Lefort; Castoriadis, 1988, p. 50). Também inventaram um gênero político novo, uma capacidade inédita de associar “o realismo” a uma “extrema audácia” (*Ibid.*, pp. 61–62). Não é forçar a interpretação traçar um paralelo entre o intento de Maquiavel e o de Lefort. De alguma maneira, suas polêmicas com certos membros de *Socialisme ou Barbarie* ou com outros de seus próximos que nunca irão se livrar completamente do fantasma de uma boa sociedade, ou que se apresentarão como filósofos senhores da interpretação do sentido da história, remetem fundamentalmente a esta questão que ele debate com Maquiavel: como se fazer ouvir por aqueles que estão dispostos a buscar uma sociedade livre; como incitá-los a pensar e agir sabendo perceber e discernir os equívocos da história em lugar de apenas querer ver nela o unívoco. Ele confia na palavra e na escrita afastando-se tanto da ideia de um *ductus obliquus* e da necessidade de falar apenas para poucos, quanto do desejo de tornar-se *maître penseur* ou um intelectual mediático.

3. Uma obra híbrida

Claude Lefort escreverá pouco sobre os filósofos, exceto MerleauPonty, que, como se sabe, levou a descobrir a filosofia. Além dele, seus autores prediletos foram Marx, Trotski, depois os oponentes do poder soviético, de Ciliga a Soljénitsyne; os antropólogos, entre eles evidentemente Mauss, mas também os sociólogos, Weber notadamente; depois Maquiavel e os humanistas florentinos, Aron, Arendt, Strauss; e, enfim, os historiadores filósofos do século XIX. E podemos, justificadamente, referir à sua obra as observações que ele fazia sobre as de Michelet e Quinet. Como essas, sua obra é uma obra híbrida. Ela tem o sentido e o gosto — para retomarmos duas expressões de MerleauPonty de que ele gostava particularmente — “da carne do social” e “das coisas mesmas”. Lembremos seus primeiros artigos, seja aqueles, políticos, que compõem os primeiros capítulos de *Éléments d’une critique de la bureaucratie* (Lefort, 1979) e de *Le temps présent* (*Id.*, 2007), seja aqueles, mais antropológicos, retomados em *Les formes de l’histoire* (*Id.*, 1978a). Todos tocam nas questões da filosofia da

história ou naquelas prezadas pelos fenomenólogos. Em cada um desses ensaios, o filósofo muito jovem que Lefort é então retoma essas interrogações de maneira inovadora, partindo de leituras pouco habituais entre os filósofos. Sem dúvida, é Merleau-Ponty que lhe abre o caminho e *Temps Modernes* traz uma abertura inteiramente nova para a literatura, a etnologia, a sociologia e a história. Do mesmo modo, um filósofo como Raymond Aron, conhecido por suas teses sobre a filosofia da história, fez-se notar pela sociologia sobre matéria viva em suas contribuições a *France Libre*, logo retomadas em volume depois da guerra (Aron, 1946). Se o pós-guerra é evidentemente propício à formulação de questões novas, os *propos* de Lefort não deixam de ser extraordinariamente inovadores. Ele não investiga simplesmente questões até então pouco estudadas, a situação colonial a partir de 1947, a questão do dom, a das sociedades ditas “sem história”. Ele reformula em termos inéditos questões já postas por marxistas heterodoxos, notadamente a da alienação, que retoma a partir de leituras de EvansPritchard, ou a da “experiência proletária” e, evidentemente, a do destino da Revolução Russa. O que chama a atenção em seus primeiros textos é sua preocupação, muito fenomenológica, não de explicar e mostrar cadeias de causalidade, mas de descrever e apreender o sentido e a significação das práticas e instituições. Ele tem o gosto dos pequenos fatos verdadeiros que põem em causa os argumentos aparentemente melhor fundados. Seu artigo sobre a contradição de Trotski não é simplesmente a refutação de uma tese sobre o papel do partido na revolução, ele mostra também o desejo de apreender a ebulição de um momento histórico, a inventividade dos atores sócio-históricos. Seus comentários sobre Kravtchenko, Anton Ciliga e, vinte anos mais tarde, sobre Soljénitsyne, são igualmente marcados pelo desejo de apreender o sentido que eles dão a suas ações e a situações de indivíduos. Nenhum fetichismo do testemunho ou da oposição dos “de baixo” contra os “de cima”, ou de fatos brutos contra a grande teoria. Ele discute testemunhos, os opõe uns aos outros, confronta-os com outras interpretações e, assim procedendo, põe a questão da revolução como corte radical e advento possível de um mundo reconciliado consigo mesmo e doravante sem divisão social. O intento de apreender a dinâmica do totalitarismo não se separa nunca de uma reflexão sobre a maneira de distinguir o justo do injusto, a liberdade da opressão ou a hierarquia da igualdade.

Suas reflexões sobre “a troca e a luta dos homens” ou “sociedades sem história e a historicidade”, sobre as visões da história esboçadas por Marx, ou ainda sobre o conceito de alienação, de indivíduo, manifestam simultaneamente a recusa de um pensamento de sobrevoos e a vontade de reinterrogar o sentido destas próprias noções. As perspectivas que ele esboça nesses estudos devem ser lidas no horizonte de certas de suas análises do fato colonial, de seu primeiro artigo em *Temps Modernes*, “*Les pays coloniaux*” (Lefort, [1947] 2007), ou ainda seu

longo estudo sobre o nacionalismo algeriano em “La politique et la pensée de la politique” (*Id.*, [1963] 1978b). Encontra-se também um eco destas reflexões sobre os vínculos entre capitalismo, desenvolvimento técnico e democracia no que ele diz da experiência democrática no Brasil em “Démocratie et représentation” (*Id.*, [1989] 2007).

Suas indagações sobre a democracia moderna são guiadas por esta mesma vontade de partir dos próprios fenômenos, como nas obras de pensamento (como ele as chama) cujos autores procuram apreender a democracia como fato social total, aquelas de Guizot e Tocqueville, Michellet e Quinet. Estes trabalhos trazem, todos, a marca de suas repetidas leituras de Maquiavel. Como ele, Lefort se interessa pelos regimes tais quais são, pelas intrigas do poder no jogo das relações entre dominantes e dominados. Deve-se observar que suas primeiras reflexões sobre o totalitarismo têm afinidades com o estilo das de Maquiavel e participam do mesmo modo de articulação do pensamento que as relativas à democracia. Com efeito, diferentemente de muitos marxistas heterodoxos, ele nunca referiu seus estudos sobre o mundo soviético ou as democracias populares à ideia de confrontar as realidades que observava a modelos vindos, seja do marxismo — “a revolução permanente”, “o Estado operário degenerado”, “o despotismo asiático” —, seja da sociologia ou da ciência política. Que se compare o estilo destes artigos de *Socialisme ou Barbarie* ou de *Arguments* e se verá um mesmo procedimento que nos *Discursos* de Maquiavel. A mesma vontade de se desfazer do fantasma de uma boa sociedade perdida, a Roma antiga dos humanistas ou aquela da revolução bolchevique antes de sua degeneração. A mesma vontade de pôr em causa a autoridade dos grandes autores, como Tito Lívio para Maquiavel, Trotski, e também Marx, para Lefort. A mesma vontade de seguir os movimentos da história, as ações de seus protagonistas e os comentários dos grandes intérpretes. A mesma maneira de voltar a grandes autores para reabrir as questões que seus epígonos buscavam ofuscar. Nada mais interessante em Lefort que sua utilização das considerações de Trotski sobre Luís XIV e Stalin. Ele parte de suas observações sobre a sentença de Luís XIV, “*l’État c’est moi*” — que, segundo Trotski, não remetia às realidades do Antigo Regime — e de que Stalin poderia com todo direito ter dito “*la Société c’est moi*”, para esboçar sua reflexão sobre o totalitarismo.

Mas, voltemos às suas considerações sobre a democracia. Quer se trate de seus primeiros artigos sobre o assunto, “*Pour une sociologie de la démocratie*” (Lefort, [1966] 1979), ou daqueles redigidos a partir dos anos 1980, ele recusa toda definição normativa da democracia em termos de instituições eleitorais ou de competições eleitorais regulares. Não há aí democracia que não esteja associada a uma capacidade de reconhecer a legitimidade do conflito em dife-

rentes níveis. Longe dele a ideia de opor a democracia representativa à divisão de classes e a seus conflitos, e crer que o regime democrático vive apenas de questionamentos confinados a manifestações cuidadosamente circunscritas, ou que certas esferas, a política internacional ou a economia, não pudessem estar senão nas mãos de um pequeno grupo de pessoas “esclarecidas” ou “competentes”. O conflito atravessa a sociedade democrática. Ele molda permanentemente também o campo da política, bem como o da economia ou o dos costumes e valores. Mas não há qualquer complacência com um relativismo absoluto que, em nome da tolerância e do respeito às diferenças, aceita o princípio de uma maioria que pudesse, “democraticamente”, pôr fim ao pluralismo. Como ele dirá, “o relativismo desencadeia a imbecilidade” (Lefort, [1992b] 2007, pp. 683-687) e dá espaço a um “relativismo relativista”.

Como Maquiavel, ele é sensível à fundamental importância do conflito para a liberdade. Suas observações em uma de suas últimas entrevistas são muito esclarecedoras sobre esta questão. ‘Toda cidade se institui na divisão entre governantes e governados, entre a facção dos governantes e a massa dos dominados’. Maquiavel faz o elogio dos tumultos, mas não aponta o caminho em direção a uma sociedade liberada da divisão. Por pouco que nasçam dos desejos de liberdade do povo, os tumultos são salutares. Mas, afirma Lefort, nem por isso Maquiavel faz do Povo o depositário da liberdade ou da lei, ainda que certas de suas formulações possam dar a entender isso. “Ele enfatiza a fecundidade do conflito”. ‘A resistência do povo, suas reivindicações, são a condição de uma relação fecunda com a lei, que se manifesta na modificação das leis estabelecidas. [...] O povo, entretanto, não é uma entidade positiva e a liberdade não pode ser definida em termos positivos. A liberdade tem parte com o negativo no sentido em que ela implica a rejeição da dominação’. Maquiavel, nos mostra ele afinal, é republicano e faz da igualdade um dos fundamentos da República.

Tais observações remetem também aos comentários sobre Tocqueville no qual ele enxerga um pensamento dos contrários (Lefort, 1992c), cuja fecundidade ele sublinha — notadamente nas considerações sobre o fato de que o regime democrático não pode se desenvolver senão pela dupla exigência da liberdade e da igualdade. Sobre esse ponto ele traz uma apreensão muito sutil de Tocqueville e seria necessário desenvolver — o que não posso fazer aqui — o paralelo entre esses dois tipos de tensão postas no fundamento da experiência democrática: a tensão entre o povo e os grandes e aquela entre liberdade e igualdade.

Para retomar suas palavras, ele jamais separou “o trabalho da interpretação... sobre as obras do passado daquele que se impôs [a ele] [...], seja no exame de eventos contemporâneos [...], seja, de uma maneira mais geral, [em suas interrogações] sobre a democracia moderna ou o totalitarismo” (Lefort, [1985] 1992a,

pp. 347-348). Vem daí o caráter híbrido de uma obra em que se percebe a preocupação constante de solicitar aos fenômenos ou às próprias obras os sinais singulares de sua inteligibilidade específica⁶. Por este traço mesmo, sua obra rompe com a ideia de uma ciência que articularia proposições que, associadas umas às outras, promoveriam avanços cumulativos do saber, muitas vezes sob o signo da pura positividade, da erudição, ou ainda da atividade crítica. O trabalho de Lefort está nos antípodas de tais preocupações. Há nele, evidentemente, o cuidado de produzir uma obra cujas questões permanecem e convidam outros a prosseguir suas interrogações. Mas, ele não teve a preocupação de constituir uma série de obras sistemáticas que, a partir do estabelecimento de um método, se desenvolvesse livro após livro. Como Michelet e Quinet, que ele gostava de citar, ele frui o prazer de produzir uma obra capaz de alinhar interrogações surgidas dos acontecimentos contemporâneos, de formas de tempos passados ou de grandes interrogações da filosofia política.

4. Um temperamento democrático

Sua obra como também seu estilo de escrita trazem a marca de sua preocupação constante com o ato do recolocar à prova. Por mais diretas (*nettes*) ou contundentes (*tranchées*) que sejam suas proposições, elas não são nunca dissertações ou proposições *ex abrupto*. Elas se abrem para argumentações possíveis que vêm se contrapor às suas, pela leitura das quais ele forma seu juízo. Sua capacidade para acolher as questões, comentários especializados (*savants*) e eruditos, ou representações comuns dos outros, afirmase desde seus primeiros escritos e assume o lugar que sabemos nas primeiras partes de seu Maquiavel, “o nome e a representação de Maquiavel” ou “as interpretações exemplares”. Mas, contrariamente ao que pensava Raymond Aron em seu Clausewitz (Aron, 1976, p. 17), ele não tem a ambição de forjar “uma teoria geral da interpretação”. Ele pretendia, como deixa claro em seus comentários deste livro, “refletir sobre o problema filosófico da interpretação para esclarecer [sua] própria prática, não para forjar um sistema ou apontar um método” (Lefort, [1977] 2007, pp. 322-323). O procedimento não é diferente em seu ensaio sobre Soljénitsyne ou em seu último ensaio sobre o comunismo. Suas reflexões sobre o *Arquipélago Goulag*, bem como aquelas sobre a Revolução Russa, passam pela leitura e a

6 Tomo emprestadas essas considerações ao ensaio bastante sutil de Pierre Manent, “Vers l’œuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort” (Manent, 1993, p. 171), observando que “Leo Strauss e Claude Lefort compartilham diante da obra de Maquiavel o mesmo princípio de leitura: é preciso, de início, perguntar à obra mesma pelos signos singulares de sua inteligibilidade específica”, e isso, mesmo se “este princípio é assumido [...] por razões diferentes [e se] eles extraem daí consequências muito distanciadas”.

discussão dos comentadores de Soljénitsyne, como também por aquela de todos os que discutiram o sentido da revolução de outubro de 1917.

Este sentido do trabalho do negativo o leva a debater da maneira a mais vigorosa com pessoas que ele admira ou das quais se sente intelectualmente próximo. O melhor exemplo é MerleauPonty. Aquele em quem vê um mestre é imediata e rudemente questionado em 1946 por suas posições políticas em um artigo do *Jeune Révolution*, “Double ou triple jeu” (Lefort, 1946), sendo então Lefort muito jovem — lembremos que nasceu em 1924. Do mesmo modo ele escreverá, ao mesmo tempo com uma grande liberdade de tom e uma atenção meticulosa ao sentido, sobre as teses de *Humanisme et Terreur* ou sobre as de *Les aventures de la dialectique*, e isto desde os anos 1960, ou depois, quando redige em 1980 um prefácio por ocasião de republicação do primeiro destes volumes.⁷ Seus comentários sobre escritores que admira, como Leo Strauss, Hannah Arendt ou Raymond Aron obedecem à mesma lógica: retoma suas questões, as mensura considerando as posições deles, sem deixar de exprimir muito claramente suas reservas. Que se pense nas considerações de *La Complication* (Lefort, 1999) ou de “L’imaginaire de la crise” (*Id.*, [1997] 2007) sobre a visão de Leo Strauss ou de Hannah Arendt acerca da modernidade e a democracia moderna, ou ainda nas reservas que lhe inspiram certas teses de Aron sobre a política internacional, mesmo saldando sua interpretação sobre o totalitarismo. Que nos lembremos, enfim, de suas observações sobre a obra de Furet tanto no seu *Penser la révolution dans la Révolution française* (*Id.*, [1980b] 1986) quanto em seu *Passé d’une illusion* (*Id.*, 1999), ou ainda de seus comentários sobre a obra de Pierre Clastres sobre as Sociedades contra o Estado (*Id.*, [1987] 1992a).

O leitor frequentemente se irrita por não ver claramente onde Lefort o leva. Se seus julgamentos são às vezes abruptos, há também inúmeros momentos em que sua consideração desconcerta. Ele apenas propõe um argumento que examina ou, ao contrário, o assume, transformando-o, nuançando-o? O leitor que busca certezas ou argumentos cabais fica em situação difícil. Tomemos um exemplo em *La Complication* (*Id.*, 1999), livro escrito no fim de sua vida e cuja leitura é talvez um dos melhores caminhos para se começar a explorar sua obra. Leitor atento de Martin Malia e de François Furet, ele se separa de suas reflexões ao desejar que se dê lugar a um estudo da experiência concreta do comunismo. Não que pretenda separar o real do imaginário; muito ao contrário, ele convida o leitor a se inspirar no olhar concebido por Marcel Mauss para compreender o comunismo como um “fato social total”. Vem daí uma primeira série de questões. Qual é o

7 Ver Lefort (1978b), que retoma vários de seus artigos publicados nos anos 1960, e “Introduction” (Lefort, 1980a, pp. 1138).

sentido de um pensamento que assinala os excomunistas como “vítimas de uma utopia” e os pinta com a dupla face de inocentes e arrependidos? Sua reflexão é guiada pela releitura de artigos de Harold Rosenberg (1962), reunidos em *La Tradition du nouveau*. Acompanhando de perto o argumento do escritor americano, ele observa o quanto foi cômodo para os comunistas “arrependidos” produzir confissões que lembram as dos acusados dos processos de Moscou sem, no entanto, ter que temer as fúrias de algum Vychinski. Nada é mais difícil de seguir que seus comentários de Rosenberg (cf. Lefort, 1999, pp. 23-34). Aparentemente, Lefort comenta seus argumentos e o segue na sua análise. É impossível, pois, considerar os excomunistas como vítimas inocentes da Utopia e da ilusão. Também é impensável considerar a adesão de muitos intelectuais liberais ao comunismo como lógica em vista de sua fé na liberdade, igualdade e individualidade. Como aceitar, se eles tinham fé nestes termos, que não tenham pronunciado palavra diante dos processos dos velhos bolcheviques? Seu dito idealismo recobre — Lefort retoma as palavras de Rosenberg — uma mistura de cinismo e de carreirismo. Ele o cita em seguida longamente: “Delirando com a ideia de representar um papel na cena da história, eles realizaram com ardor as atrocidades intelectuais que lhes foram encomendadas, sem perder de vista o posto que esperavam no Poder internacional e sem abandonar também sua colocação no governo, na universidade, em Hollywood e na imprensa” (Rosenberg, 1962, p. 239). E Lefort faz imediatamente o seguinte comentário: “Não contesto o que esse julgamento tem de unilateral. Para retomar, transpondo, uma expressão do autor, amo suficientemente o pensamento para me satisfazer com a ideia de que os intelectuais comunistas fossem todos ou na maioria canalhas. No entanto, para me restringir ao período que conheço por tê-lo vivido, parece justo denunciar o cinismo de muitos destes intelectuais e enfatizar os benefícios simultaneamente simbólicos e materiais que retiravam de seu engajamento” (Lefort, 1999, p. 31).

Lefort, certamente, nos diz que a consideração de Rosenberg tem algo de sumário, mas ele observa também imediatamente que ela ao mesmo tempo assinala muito bem um conjunto de fatos sociais cuja compreensão é capital: o gosto do conformismo associado ao das prebendas materiais e simbólicas sem as quais o surgimento das burocracias revolucionárias permanece incompreensível. Não estamos aí diante de um tipo de contradição ou diante de sutilezas inúteis? Poderíamos multiplicar os exemplos deste procedimento em quase todos os seus textos, dos ensaios mais breves e mais antigos ao Maquiavel ou a seus últimos escritos. Tomemos seu Maquiavel. Numerosos leitores fazem as observações seguintes. Em suas interpretações exemplares, Lefort critica as leituras do *Príncipe* e dos *Discursos* feitas por Antonio Gramsci e Leo Strauss (cf. *Id.*, 1972,

pp. 237-305). Avança contra suas respectivas leituras uma série de argumentos muito bem apoiados. Isto não o impede, no entanto, em sua própria interpretação do *Príncipe* e depois na dos *Discursos*, de se valer de seus comentários para construir o seu. Como, então, segui-lo nas suas considerações?

Para compreender seu procedimento, convém ler o que ele diz dos escritores políticos no breve prefácio de *Écrire: à l'épreuve du politique* (*Id.*, 1992a), depois em um dos capítulos desse livro dedicado a Tocqueville. Ele diz nesse prefácio que ao longo do tempo tomou consciência “da ligação particular que estabeleciam a literatura e a filosofia política, o movimento do pensamento e o movimento da escrita quando se submetem à prova do político” (Lefort, 1992a, p. 9). Observa, algumas páginas depois, que “o filósofo é um pensador escritor”. Acrescenta que esse juízo — a observação merece ser destacada — “se aplica a todo grande historiador ou sociólogo. Uma vez tal ou tal de suas teses contestadas — teses que lhes eram sem dúvida caras —, Michelet ou Weber, todavia, exercem sobre nós a mesma atração”. Isso o leva a concluir que “permanecemos sensíveis à invenção do pensamento que se desdobra na mobilidade de sua escrita” (*Ibid.*, p. 11). Ele mostra, enfim, que escrever é indissociável da “experiência de um risco”, “uma experiência que dá [...] o recurso a uma palavra singular mobilizada pela exigência de desmontar as armadilhas da crença ou de desviar-se das garras da ideologia, de se colocar sempre para além do lugar em que se espera por movimentos contrários que decepcionam a cada vez uma das diversas frações de seu público” (*Ibid.*).

Literatura e filosofia política têm cumplicidade, do mesmo modo que a história ou a sociologia. As quatro abrem espaço para a incerteza da linguagem, e nutrem-se dela. Mas, em seu comentário de Tocqueville, Lefort assinala uma dimensão mais propriamente política desta ligação. O próprio título de seu ensaio é muito eloquente: “Tocqueville: democracia e arte de escrever”. Ele estabelece um vínculo entre um estilo de escrita e de reflexão e um modo de organização política. A tese é afirmada da maneira mais clara. Tocqueville não apenas tem uma palavra espantosamente livre como sua escrita “traz a marca de um temperamento democrático — um temperamento que o incita a uma ‘inquieta atividade’ semelhante à sociedade que ele interroga, que precipita o movimento do pensamento em múltiplas direções e, simultaneamente, inclina a ordenar os fatos segundo um pequeno número de princípios” (Lefort, [1992c] 1992a, pp. 55-56). Esse juízo não dá lugar a qualquer pressuposto determinista ou causalista. Poderíamos aproximá-lo das reflexões de Weber sobre as “afinidades eletivas” entre protestantismo e capitalismo ou aquelas entre protestantismo e republicanismo que estão no centro de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lefort, a seu modo, faz alusão a que *Da democracia na América* não é somente uma investigação sobre a democracia nos Estados Unidos, mas ainda uma investigação sobre o devir da

humanidade, que enquanto tal afronta a prova do interminável. Esta prova imprime sua marca no pensamento de Tocqueville. Ao enfrentar esse enigma, Tocqueville experimenta a perda de referência de um saber ordenado e seguro de seus fins últimos. Ele poderia fazer as mesmas observações não somente a respeito das obras de outros historiadores filósofos, Michelet e Quinet, mas mesmo a respeito da sua própria. A variedade dos temas que ele abarca, sua maneira de referilos a algumas grandes questões que ele explora incansavelmente, trazem a marca da inquietação nascida de um pensamento que se recusa a erigir pontos fixos para apoiar o pensamento e o questionamento. Ele não é apenas o filósofo que parte dos trabalhos de Ernest Kantorowicz (1957), *The king's two bodies*, para se interrogar sobre o que ele chamou processo de desincorporação do poder, do saber e do direito, em que ele vê um processo fundamental para a dinâmica democrática. Sua própria obra traz a marca deste processo. Ele encarna, para além de suas reflexões sobre a democracia moderna, uma série de princípios que estão no fundamento do que constitui a especificidade de sua obra de pensamento. Que se considere o conjunto de sua obra: artigos e entrevistas reunidos em coletâneas e seus livros. Malgrado o que ele afirma em uma nota muito curta de apresentação de *Temps Présent*, todos têm “um denominador comum”, de ser perpassados por princípios democráticos. Com efeito, sua obra não apenas explora formas ou experiências políticas, ou obras de pensamento; ela o faz sempre experimentando a ausência do ponto fixo fiador último da verdade. Há certo paralelo entre o estilo de questionamento praticado por Lefort e os princípios postos no fundamento da democracia. Para retomar suas palavras, ler sua obra “é consentir em perder as referências que asseguram uma soberana distância em relação ao outro, a distinção entre sujeito e objeto, entre o ativo e o passivo, o falar e o escutar (interpretar é converter a leitura em escrita), a diferença dos tempos, do passado e do presente; é perder, enfim, as referências da divisão entre o espaço da obra e o mundo sobre o qual ela labora [...]” (Lefort, 1981a, p. 165).

Referências

- ARON, Raymond (1946). *L'homme contre les tyrans*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond (1976). *Penser la guerre, Clausewitz: tome 1 – L'âge européen*, (Coll. Bibliothèque des Sciences Humaines). Paris: Gallimard.
- DANTE (1993). *La Monarchie*. Paris: Éditions Belin.
- FURET, François (1995). *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*. Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy.
- GUIZOT, François (1988). *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*. Paris: Éditions Belin.

- KANTOROWICZ, Ernst H. (1957). *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LEFORT, Claude (1946). "Double ou triple jeu". *Jeune Révolution*, Paris, n° 2 (juin), pp. 1-9.
- LEFORT, Claude (1947). "Les pays coloniaux", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin.
- LEFORT, Claude (1963). "La politique et la pensée de la politique", In Claude Lefort, *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude (1966). "Pour une sociologie de la démocratie", In Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard, 1979.
- LEFORT, Claude (1970). "L'œuvre de pensée et l'histoire", In Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude (1971). "Machiavel et les jeunes", In Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude (1972). *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris: Gallimard, 1972. (Coll. Bibliothèque de Philosophie).
- LEFORT, Claude (1975). "Soljénitsyne (commentaire sur 'L'Archipel du Goulag')", *Textures*, Paris, n. 10-11, pp. 3-38.
- LEFORT, Claude (1976). *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*, Paris: Seuil.
- LEFORT, Claude (1977). "Sur 'Penser la Guerre, Clausewitz'", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1978a). *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1978b). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1979). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, 2^{ème} ed., Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1980a). "Introduction", In Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris: Gallimard, 1980. (Coll. Idées, n° 432).
- LEFORT, Claude (1980b). "Penser la révolution dans la Révolution française", In Claude Lefort, *Essais sur le politique XIX^e et XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986.
- LEFORT, Claude (1981a). *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard.
- LEFORT, Claude (1981b). "Permanence du théologico-politique?", In Claude Lefort, *Essais sur le politique: XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986.
- LEFORT, Claude (1984). "Les droits de l'homme et l'État providence", In Claude Lefort, *Essais sur le politique: XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Seuil, 1986.

- LEFORT, Claude (1985). "Philosophe?", In Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- LEFORT, Claude (1986). *Essais sur le politique: XIX^e – XX^e siècles*, Paris: Seuil.
- LEFORT, Claude (1987). "Dialogue avec Pierre Clastres", In Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris : Calmann-Lévy, 1992.
- LEFORT, Claude (1989). "Démocratie et représentation", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1992a). *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- LEFORT, Claude (1992b). "Le relativisme déchaîne l'imbécillité", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1992c). "Tocqueville: démocratie et art d'écrire", In Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- LEFORT, Claude (1993). "Réflexions sur le projet politique du Mauss", In Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Éditions Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (1999). *La complication. Retour sur le communisme*, Paris: Fayard.
- LEFORT, Claude (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- LEFORT, Claude (2009). "La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort", In Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Entrevista concedida a Esteban Molina, Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- MACHIAVEL, Nicolas (1980) *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: Bibliothèque Berger- Levrault.
- MALIA, Martin (1995). *La tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie, 1917-1991*, Paris: Seuil.
- MANENT, Pierre (1993). "Vers l'œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort", In Claude Habib; Claude Mouchard; Pierre Pachet, *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Turriers: Esprit.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2003). *L'institution de la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Éditions Belin.
- MICHELET, Jules (2002). *La cité des vivants et des morts. Préfaces et introductions*, Paris: Éditions Belin.
- MONTEFIORE, Alan (éd.). *Philosophy in France today*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- MORIN, Edegard & LEFORT, Claude & CASTORIADIS, Cornelius (1988) *Mai 68: La Brèche*, Bruxelles: Éditions Complexe.
- QUINET, Edgar (1987). *La révolution*, Paris: Éditions Belin.
- ROSEMBERG, Harold (1962). *La tradition du nouveau*, trad. Anne Marchand., Paris: Éditions de Minuit.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1999). *Souvenirs* (Coll. Folio-Histoire), Paris: Gallimard.
- WOOD, Gordon (1991). *La création de la république américaine*. Paris: Éditions Belin.