

Ana Birešev
Mark Losoncz
Institut de philosophie et de théorie sociale
Université de Belgrade

Aleksandar Matković
Faculté de philosophie
Université de Novi Sad

Éric Fassin : La pensée de/et la politique au-delà des alternatives insatisfaisantes

Entretien préparé et réalisé par Ana Birešev,
Mark Losoncz et Aleksandar Matković

191

Éric Fassin est sociologue, professeur à l'Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (Département de science politique et Centre d'études féminines et d'études de genre) et chercheur à l'Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS, CNRS / EHESS) et au Laboratoire Théories du Politique (LabToP / CRESPPA). Il travaille sur la politisation des questions sexuelles et raciales. Il est l'auteur de nombreux ouvrages: *Liberté, égalité, sexualités: actualité politique des questions sexuelles*, avec Clarisse Fabre (Belfond / Le Monde, 2003), *L'inversion de la question homosexuelle* (Amsterdam, 2005), *Question sociale, question raciale ?*, avec Didier Fassin (La Découverte, 2006), *Les Chrétiens et la sexualité au temps du sida*, avec Lytta Basset et Timothy Radcliffe (Cerf, 2007), *Droit conjugal et unions de même sexe. Mariage, partenariat et concubinage dans neuf pays européens*, avec Kees Waaldijk (PUF, 2008), *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique* (EHESS, 2009), *Hommes, femmes: quelle différence ?*, avec Véronique Margron (Salvator, 2011), *Démocratie précaire. Chroniques de la déraison d'État* (La Découverte, 2012), *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*, avec Carine Fouteau, Serge Guichard, Aurélie Windels (La Fabrique, 2014), *Gauche : l'avenir d'une désillusion* (Textuel, 2014).

AB: Que signifie pour vous aujourd'hui être un intellectuel ? D'après vous, quelle figure de l'intellectuel conviendrait le mieux au temps présent ? L'intellectuel total ? Le spécialiste ? L'intellect collectif, des intellectuels réunis autour d'intérêts de recherche semblables, de buts identiques et ayant une conception commune de la mission sociale ? Comment décririez-vous votre propre stratégie dans le domaine intellectuel, si elle existe ?

EF: La première chose, c'est de faire son métier, c'est-à-dire de travailler à rendre le monde intelligible. C'est un enjeu politique : déjà en 2007, pendant la campagne présidentielle en France, j'avais analysé la « politique de la confusion » (et pas seulement la confusion politique) dont Nicolas Sarkozy était porteur. Or c'est bien pire depuis l'élection de François Hollande : le fait que le président socialiste mène la même politique que son prédécesseur conservateur (qu'il s'agisse d'économie ou d'immigration) rend la situation politiquement illisible. Conséquence : il se répand un sentiment d'impuissance, comme si l'on n'avait plus aucune prise sur la réalité ; comme si il n'y avait pas d'alternative, pour reprendre le mantra de Margaret Thatcher ; comme si les choses n'avaient aucun sens. Produire de l'intelligibilité, c'est donc résister à la tentation du désespoir en restituant un sens politique effacé par la confusion politique qui résulte des politiques de la confusion.

192

Comment faire ce travail inséparablement politique et intellectuel ? Pour ma part, je revendique depuis la fin des années 1990 un rôle d'« intellectuel spécifique » (en référence explicite à Michel Foucault) : dans la bataille du PaCS (un contrat d'union civile ouvert également aux couples de même sexe ou non), il s'agissait de s'armer du savoir pour participer au débat politique. Ce n'est pas un rôle d'expert, qui prétendrait, du haut de sa compétence, proposer une vérité pré-politique aux politiques ; bien au contraire, l'enjeu était d'abord de contester un usage à mon sens abusif de l'expertise. D'ailleurs, j'ai dû me former en matière de sociologie de la famille et d'anthropologie de la parenté pour contester des discours d'autorité qui prétendaient fermer le mariage ou la famille aux homosexuels au nom de la « culture », ou des « fondements anthropologiques de la société ». Ainsi, dans mon cas, la compétence ne préexistait pas ou presque à l'engagement critique.

De même, sous Nicolas Sarkozy, pour pouvoir répondre au discours sur l'identité nationale, j'ai travaillé sur les politiques d'immigration, m'autorisant ainsi à intervenir, non pas seulement au nom des principes universels, mais à partir d'un savoir. Pareillement, depuis l'élection de François Hollande, j'ai travaillé (en tant que sociologue) sur la « question rom » pour essayer (en tant qu'intellectuel) de faire entendre une protestation que je voulais scientifiquement légitime face à cette « politique de la race » : c'est une manière de s'appuyer sur le savoir pour résister à la fausse expertise invoquée par les gouvernants.

Ce rôle d'intellectuel spécifique n'est nullement incompatible avec la constitution d'un intellectuel collectif. Bien au contraire. C'était déjà vrai

au moment du PaCS, où nous avons essayé de mobiliser, en dialogue avec les associations militantes, un front universitaire. C'était vrai à nouveau pendant les années Sarkozy : j'ai participé à une association, Cette France-là, qui a publié un ensemble de volumes (4, plus un rapport) sur (contre !) la politique d'immigration. Aujourd'hui, sous François Hollande, je n'ai pas renoncé à cette ambition collective. Mais c'est devenu plus difficile – précisément parce que l'effacement de la frontière idéologique entre la majorité et l'opposition démoralise celles et ceux qui pourraient se mobiliser ensemble : c'est vrai du militantisme en général, mais ce l'est plus encore dans la vie intellectuelle. Les voix se font rares. Il y a comme une lassitude, un découragement, voire une dépression politique. Mais je suis convaincu que l'urgence nous interdit de renoncer : il faut se battre, d'autant que la résignation serait encore plus démoralisante...

Alors que nous sommes beaucoup moins nombreux à protester qu'il y a quelques années, il y aurait de quoi, plus que jamais. C'est pourquoi le travail intellectuel, à mon sens, consiste aujourd'hui à penser comment reconstituer des causes qui pourraient remobiliser celles et ceux qui sont démobilisés. C'est dans cet esprit que j'ai proposé le concept de « publics » : un public, c'est un collectif qui prend forme au service d'une cause. On est loin d'une vision du monde cohérente, « totale » ; c'est une approche plus modeste, qui peut-être convient mieux à l'époque... Je crois en effet que ce mot, et cette réalité, trouvent leur nécessité dans le contexte du néolibéralisme actuel. Le libéralisme reposait sur l'opposition entre public et privé, soit l'État face à la société civile, mais aussi au marché : le laisser-faire demandait à l'État de rester hors-jeu. Avec le néolibéralisme, cette opposition n'a plus la même réalité : de plus en plus, l'État apparaît au service des banques, des entreprises, du capital. L'interventionnisme ne vise plus, comme à l'époque de la social-démocratie, à corriger les effets du marché, mais à protéger celui-ci. Autrement dit, l'État ne défend plus l'intérêt public, mais des intérêts privés.

La société civile est donc amenée à reprendre à son compte la défense du bien commun : c'est ainsi qu'on peut parler de publics qui viennent se substituer à l'État quand il abandonne son rôle traditionnel – littéralement, sa fonction publique. Par exemple, en matière d'immigration, les associations (comme le Réseau éducation sans frontières) prennent le relais de l'État en assumant de manière bénévole une forme de travail social, tout en reprenant à leur compte le rôle de défense des droits humains. C'est cette nouvelle manière de faire de la politique que j'essaie d'analyser aujourd'hui. Pour moi, c'est le moyen de ne pas céder à la

désillusion : au lieu de se dire qu'il n'y a plus de politique, mieux vaut penser *le* politique sous d'autres formes – qui ne se réduisent pas à *la* politique institutionnelle.

AB: Dans vos textes, ainsi que dans vos interventions publiques, vous évoquez souvent la tension entre politique sexuelle et politique raciale.¹ Comment est-il possible de concilier le soutien aux minorités sexuelles d'un côté et aux immigrants de l'autre, ainsi qu'aux catégories sociales les plus défavorisées de la population, dont les membres ne voient le plus souvent pas d'un bon œil l'extension et le renforcement des droits accordés aux premiers ?

194

EF: La divergence entre les deux logiques politiques (sexuelles et raciales) n'a rien d'inévitable. De fait, à la fin des années 1990 encore, on pouvait avoir le sentiment que la critique du modèle républicain, indifférent aux différences, mais aussi aux discriminations, permettrait de promouvoir une politique minoritaire dans les deux registres à la fois : de fait, il s'agit bien, dans un cas comme dans l'autre, de dénaturiser les catégories sexuelles et raciales. Mais dans les années 2000, et singulièrement après le 11 septembre 2001, la géopolitique du « conflit des civilisations » est reformulée en termes sexuels : la différence entre « eux » et « nous » (c'est ce qu'on nous répète sans cesse), c'est qu'au contraire d'« eux » (immigrés, musulmans, etc.), « nous » serions du côté de ce que j'appelle la « démocratie sexuelle », soit la politisation des questions de genre et de sexualité en termes de liberté et d'égalité.

La rhétorique du « conflit sexuel des civilisations » revient à opposer minorités sexuelles et raciales – comme s'il fallait choisir entre « anti-sexisme » et « antiracisme ». C'est par exemple, en France et ailleurs, l'enjeu du voile islamique. La gauche se divise : faut-il combattre les signes de l'islam, au nom de la laïcité mais aussi de la liberté des femmes et de l'égalité des sexes, ou bien refuser l'instrumentalisation xénophobe et raciste du féminisme, quitte à le mettre entre parenthèses ? Ainsi, la démocratie sexuelle peut être mobilisée au service de nouveaux « nationalismes sexuels », en particulier en Europe. Mais il ne s'agit pas seulement des femmes : « eux » sont aussi accusés d'être homophobes (à la différence de « nous »). D'où l'émergence d'un « homonationalisme », aux Pays-Bas d'abord, avec Pim Fortuyn, mais beaucoup plus largement en Europe : la condition homosexuelle, comme la condition féminine, deviennent des

1 Fassin 2010, 2011.

emblèmes de la modernité démocratique brandis pour dénoncer des « cultures » renvoyées dans l'archaïsme du sexisme et de l'homophobie.

Mais il y a plus. Aujourd'hui, dans beaucoup de pays, l'opposition n'est pas seulement entre les questions sexuelles et raciales ; elle est aussi entre questions minoritaires et question sociale. C'est ce qui nourrit un discours populiste de droite, mais aussi de gauche. On nous dit qu'il faudrait s'occuper des « vraies questions » – parler d'économie et de classe, pour s'adresser aux classes populaires. On pourrait d'abord s'interroger : qui définit les « vrais problèmes » ? Mais aussi : pourquoi opposer la lutte contre les discriminations à celle contre les inégalités économiques ? Non seulement les deux combats sont également justes et nécessaires, mais en outre, ils sont intimement liés.

Par exemple, en France, les réformes des retraites vont affecter les femmes en premier lieu. En effet, on demande à tout le monde de cotiser plus longtemps ; mais les femmes, en raison de leur place dans l'ordre familial, cotisent déjà moins que les hommes. Les discriminations de sexe aggravent donc les inégalités économiques. Deuxième exemple : l'accès au mariage, pour les couples de même sexe, n'est pas seulement une question de principe ; la reconnaissance par l'État a des conséquences matérielles (impôts, héritage), et à l'inverse, la non-reconnaissance n'a pas que des effets symboliques : elle fragilise. Certains s'inquiètent, ou feignent de s'inquiéter : quand on défend le « mariage homosexuel », ou lorsqu'on dénonce le traitement réservé aux immigrés ou aux Roms, n'est-on pas en train de distraire d'un combat prioritaire contre le néolibéralisme ? Pour ma part, je renverserais la perspective : c'est pour désamorcer la contestation du néolibéralisme que nos gouvernants instrumentalisent des boucs émissaires. Et la droite qui s'oppose aux droits des homosexuels ne conteste pas les politiques néolibérales.

L'exemple français est éclairant : on pouvait se demander, au début du mandat de François Hollande, si ce président socialiste n'utilisait pas le « mariage pour tous » pour détourner l'attention de son ralliement au néolibéralisme. Sans doute. Mais depuis le vote de la loi Taubira, et plus encore depuis que Manuel Valls est devenu Premier ministre, on voit bien que le socialisme de gouvernement a renoncé à toute réforme touchant aux mœurs (comme l'ouverture de la PMA aux couples de femmes) ; il évite même de parler de genre – pour ne pas distraire des « vrais enjeux » (de son point de vue), à savoir, la politique d'austérité néolibérale. On le comprend donc mieux : les questions minoritaires peuvent être instrumentalisées, oui, mais dans tous les sens. C'est donc à nous d'en faire des instruments de changement

social qui ne tombent pas dans le piège de les opposer à la question sociale. C'est pourquoi il faut penser la politique comme un travail de construction des enjeux : en quels termes veut-on poser ces questions, pour n'être pas prisonniers d'alternatives insatisfaisantes ?

AB: Il semble que l'extrême-droite n'ait pas de problème avec les tensions internes de sa propre politique. À l'occasion des élections municipales en France, nous avons pu voir qu'elle a repris à la gauche la critique du néolibéralisme tout en l'associant aux déclarations anti-immigration sur lesquelles son image est bâtie. Comment la gauche peut-elle s'en sortir avec une telle droite ? De quelle manière peut-elle rallier le corps électoral de la droite et de l'extrême-droite ? Quelle vision du monde la gauche doit-elle proposer ? À ce sujet, vous dites qu'il faut « changer le peuple »² : qu'entendez-vous par là ?

196

EF: L'extrême droite est confrontée, elle aussi, à des contradictions. Dans les années 2000, rompant avec son conservatisme sexuel, elle s'est convertie à la modernité sexuelle. On l'a vu, par exemple, aux Pays-Bas, avec Pim Fortuyn : son populisme xénophobe était fondé sur un idéal revendiqué de « démocratie sexuelle » (opposant la liberté d'être homosexuel à la menace de l'islam). Sur le même modèle, en France, Marine Le Pen a pu défendre l'idée que, dans les banlieues où les enfants d'immigrés et les musulmans sont surreprésentés, la vie serait difficile, non seulement pour les Français et les Blancs (son fonds de commerce traditionnel !), mais aussi pour les Juifs, les femmes et les homosexuels (soit un changement historique dans le discours nationaliste)... Mais aujourd'hui, avec la mobilisation de « la Manif pour tous » (contre « le mariage pour tous »), l'extrême droite se divise : doit-elle privilégier le combat racial (quitte à délaissier le conservatisme sexuel), ou bien le combat sexuel (au prix d'alliances avec des musulmans conservateurs) ? Quel est l'ennemi principal ? C'est ainsi que Marine Le Pen est contestée dans son parti, mais aussi hors de son parti, sur ce point.

Une deuxième question se pose. Effectivement, le Front national, qui s'est longtemps présenté comme l'ami des patrons, se prétend aujourd'hui l'adversaire du néolibéralisme. Or en s'alignant sur l'UMP en matière économique, le PS donne raison aux diatribes du FN contre « l'UMPS ». Et quelle est la réponse de ces partis de gouvernement au ressentiment qui s'exprime dans le vote FN ? Rien contre le néolibéralisme, tout contre l'immigration. Autrement dit, c'est doublement une bonne affaire pour

2 Fassin 2014; Boltanski, Fassin, internet.

l'extrême droite – qui impose son hégémonie idéologique en matière identitaire, tout en paraissant incarner le refus de ce qu'elle appelle « l'establishment » en matière économique. Cette double logique explique pourquoi, à la différence du FN, la gauche de gauche ne bénéficie pas de son opposition au néolibéralisme : si le nationalisme apparaît comme le seul rempart contre le néolibéralisme, alors, la xénophobie et le racisme sont validés politiquement. Malgré la droitisation du socialisme de gouvernement, rallié aux politiques néolibérales de la droite, il ne suffit donc pas de s'opposer au néolibéralisme pour mobiliser les voix de gauche.

Que faire ? C'est dans cette perspective que j'appelle à « changer le peuple » (bien entendu, l'expression est un peu ironique !). Le populisme xénophobe et raciste prétend répondre à une demande populaire ; et ceux qui refusent de partager cette vision d'un peuple foncièrement identitaire se font traiter de « bobos », insensibles à la souffrance du peuple, à son « insécurité culturelle ». Ce populisme est doublement contestable : d'une part, bien sûr, dans sa vision des classes populaires, d'autre part, et c'est de là qu'il faut partir, dans sa compréhension de la politique. Ce qu'il faut d'abord récuser, c'est l'idée que la politique a pour vocation de refléter le peuple. En réalité, à la différence du populisme, une politique démocratique doit revendiquer de produire une vision du peuple, et non un reflet.

197

C'est la condition de possibilité d'une alternative : au peuple de la droite, la gauche doit opposer une autre représentation du peuple. Et le combat démocratique a pour objet de convaincre la population de se reconnaître dans un peuple ou bien l'autre. Autrement dit, le peuple ne préexiste pas à la politique, c'est-à-dire à la représentation qu'en donnent des politiques. L'enjeu de ce renversement théorique me paraît considérable : si le peuple était antérieur à sa représentation, alors, les représentants ne feraient qu'en donner un reflet plus ou moins fidèle. La conséquence, c'est que, pour le populisme, la politique n'existe pas vraiment. En revanche, si représenter c'est produire une image, la responsabilité des politiques est entière.

Quel peuple la gauche doit-elle proposer à la population, pour l'opposer au peuple que la droite et l'extrême droite mettent en scène avec succès ? On revient ici à la question précédente sur les questions minoritaires – et en particulier à la distinction entre « question raciale » et « question sociale ». Il faut commencer par refuser d'opposer « les classes populaires » aux « minorités raciales ». D'abord, c'est empiriquement absurde : en France et dans beaucoup d'autres pays, les minorités sont surreprésentées dans les classes populaires, et les classes populaires le sont aussi dans les

minorités... Mais surtout, c'est politiquement dangereux : cela revient en effet à racialement les classes populaires en opposant un peuple blanc à des non-Blancs *de facto* exclus du peuple. Il importe donc de montrer que la division raciale n'est qu'un instrument pour détourner la colère populaire contre le néolibéralisme, et la transformer en ressentiment identitaire. Proposer à la population la représentation d'un peuple défini par la colère (contre le néolibéralisme), et non par le ressentiment (contre les minorités), ce serait cela, pour la gauche, « changer le peuple ». Car ces représentations ont un effet performatif : la droite finit par faire exister son peuple comme une réalité d'évidence ; à la gauche d'en faire autant.

198

ML, AM: Que pensez-vous de l'actualité du diagnostic foucauldien sur notre présent ? Étant donné que les analyses foucauldienne du néolibéralisme ont été formulées au cours des années 1970, dans quelle mesure constituent-elles un moyen adéquat pour penser les tendances sociales actuelles ? Foucault a théorisé les germes de ce qui ne deviendra que plus tard le néolibéralisme, mais on peut tout de même se demander : dans quelle mesure le concept de biopolitique nous fournit-il encore aujourd'hui le même tranchant critique quant à l'analyse du néolibéralisme ? En quel sens est-ce encore un concept actuel et où situez-vous ses limites ? Enfin, qu'est-ce que la biopolitique pour vous, comment la déterminez-vous ?

EF: Michel Foucault propose son cours sur le néolibéralisme au Collège de France en 1979 – c'est-à-dire au moment même où le néolibéralisme arrive au pouvoir. Ainsi, le philosophe réfléchit alors sur l'actualité, alors même qu'un monde est en train d'émerger, qui est encore le nôtre aujourd'hui. D'ailleurs, les travaux sur cet aspect de son œuvre ne cessent de se multiplier depuis la publication de ce cours en 2004, vingt-cinq ans après (et pour nous, il y a dix ans). Mon ami le philosophe Michel Feher est en train d'écrire un livre majeur sur le néolibéralisme, qui prend Foucault pour point de départ, et je lui dois tout ce que je peux en dire.

Ce que le cours de 1979 permet déjà de comprendre, c'est que le néolibéralisme n'est pas un ultralibéralisme : c'est autre chose. On l'a déjà vu avec le rôle de l'État, en parlant de « publics » : on passe du laisser-faire libéral, soit d'un retrait du marché, à un interventionnisme néolibéral au service du marché. Mais aussi, la séparation entre les sphères publique et privée, ou encore productive et reproductive (pour passer du politique à l'économique), est remise en cause alors que le néolibéralisme mobilise, non seulement le capital, mais aussi le « capital humain », soit le sujet tout

entier. C'est une transformation dont nous n'avons pas fini de penser les conséquences – y compris pour récuser l'opposition entre les politiques minoritaires et les politiques de classe, qui n'a plus guère de sens dans un monde où le sujet néolibéral ne se réduit pas à sa dimension économique. Bien sûr, Foucault ne pouvait pas anticiper sur les années 1980, et en particulier sur la financiarisation du néolibéralisme : le profit cède la place au crédit, comme le montre Feher. Il n'empêche : l'analyse du néolibéralisme actuel commence bien avec Foucault ; sa réflexion reste d'actualité.

Mais le concept de biopolitique précède ces analyses : il apparaît dans le premier volume d'*Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, en 1976 ; et dans le cours proposé au Collège de France la même année, *Il faut défendre la société*. En quoi la discipline des corps et la régulation des populations que recouvre le biopouvoir gardent-elles leur pertinence dans un monde néolibéral ? Je me suis intéressé en particulier, dans le sillage d'une autre amie, l'anthropologue et historienne Ann Stoler (j'ai préfacé la traduction française de son livre déjà classique, *La Chair de l'empire*), au croisement entre la logique du sexe (dans le livre) et celle de la race (dans le cours). La colonisation suppose une gouvernementalité qui passe par les corps, puisqu'elle définit le sujet dans son intimité. Cela reste vrai dans le monde postcolonial, et mes analyses sur la démocratie sexuelle et le conflit des civilisations articulent la racialisation des questions sexuelles et la sexualisation des questions raciales.

199

Toutefois, pour parler de race, la biopolitique présente un danger. Il est tentant, comme le fait Foucault lui-même, de partir de l'exemple du nazisme. C'est ce que prolonge Giorgio Agamben, dans *Homo Sacer* : le camp de concentration devient la figure par excellence d'une biopolitique de la race. Pour sa part, en s'appuyant sur l'histoire coloniale, en particulier en Afrique, Achille Mbembe parle de « nécropolitique ». En ce qui me concerne, je cherche plutôt à comprendre la spécificité de la biopolitique néolibérale. C'est ce que j'ai tenté de faire dans un livre récemment publié avec Carine Fouteau, Serge Guichard et Aurélie Windels : *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*. La « question rom » relève bien, en France et en Europe, d'une politique de la race. Pour autant, il serait empiriquement excessif, mais aussi politiquement contreproductif, d'y voir une logique d'extermination : c'est la limite de la comparaison avec le camp nazi.

C'est pourquoi j'ai proposé l'hypothèse d'une biopolitique néolibérale dont les Roms subissent aujourd'hui, un peu partout en Europe, l'expérimentation. Je le fais en révisant les formulations foucaaldiennes sur la

souveraineté (« faire mourir et laisser vivre ») et le biopouvoir (« faire vivre et laisser mourir »). On rend la vie invivable aux Roms pour les dissuader de s'installer, et les inciter à partir « d'eux-mêmes » ; c'est une technologie de gouvernementalité que j'ai appelée « l'auto-expulsion ». Rendre la vie invivable, cela revient à ne pas faire mourir, sans pour autant laisser vivre. Voilà ce qui caractérise à mon sens la biopolitique néolibérale.

200

Pourquoi les Roms, dira-t-on ? C'est qu'ils apparaissent aujourd'hui, dans l'Europe néolibérale, dénués de toute valeur économique (on les assigne à la mendicité ou à la rapine) : tout se passe comme s'ils n'étaient pas même exploitables ! Ils sont bons à jeter, comme des déchets ; ce sont des « vauriens ». En revanche, politiquement, ils sont bons à ... rejeter : c'est un rebut qui peut jouer le rôle de bouc-émissaire. Bref, on peut croiser les analyses du philosophe sur le néolibéralisme et sur la biopolitique pour comprendre l'importance de la politique de la race dans le monde néolibéral. Car l'enjeu, pour les lecteurs de Foucault que nous sommes, ce n'est pas d'appliquer sa pensée, mais de la mettre en action ; comme toute œuvre, elle ne vaut que par ses usages. En tout cas, c'est ainsi que, moi qui ne suis pas philosophe, je conçois le recours sociologique à la philosophie. Il faut mettre au travail les concepts pour en faire des outils (intellectuels) et en même temps des armes (politiques).

Questions traduites en français par Igor Krtolica

Références bibliographiques

- Fassin, Eric (2010), „National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe“, *Public Culture* 22 (3): 507–529.
- Fassin, Eric (2011), „A Double-Edged Sword: Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric“, in Judith Butler and Elizabeth Weed (eds.), *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 143–158.
- Fassin, Eric (2014), *Gauche: l'avenir d'une désillusion*. Paris: Textuel.
- Boltanski, Luc, Éric Fassin, „Situation politique, comment reprendre la main? Avec Éric Fassin et Luc Boltanski : débats“, (internet): https://www.youtube.com/watch?v=YL2R7A2yXYg&feature=em-upload_owner (1. août 2014)