

# **Pensée d'État : genèse, mobilisation et critique d'un concept central de la sociologie d'Abdelmalek Sayad**

**Ibrahim Soysüren<sup>1</sup>**

## **I. Introduction**

Abdelmalek Sayad (1933-1998) a su créer une approche originale sur différents aspects de phénomènes migratoires. Dès le début de sa carrière de chercheur, il a osé se poser les questions les plus dérangeantes sans trop se soucier de sa position défavorable dans le champ académique et des conventions établies par l'académie, même si cette position a été contrebalancée quelque peu par le fait d'être proche de Bourdieu qui tenait les rênes de plusieurs institutions. La sociologie de Sayad est une sociologie critique et mérite d'être critiquée elle aussi. Il est possible de la penser de manière critique et de réfléchir à partir d'elle à différents aspects des phénomènes migratoires, même si, comme le disait Sayad (1991), ces derniers changent avec une rapidité extrême, et cela met de plus en plus à mal certains aspects de cette sociologie.

Dans cette sociologie, la pensée d'État a une place centrale. Elle se trouve au cœur des réflexions de Sayad concernant l'État et l'immigration. Dans cet article, nous analyserons ce concept primordial pour la compréhension de la sociologie de Sayad. D'abord, la création du concept par Pierre Bourdieu sous l'appellation d'« esprit d'État » sera prise en compte. Ensuite, nous verrons comment il a été repris et développé par Sayad. A cela, il faut ajouter la brève analyse de l'utilisation du concept par des auteurs s'inspirant de l'œuvre du sociologue. Enfin, la dernière partie de notre article sera consacrée aux réflexions critiques sur la pensée d'État telle qu'elle a été conçue par Sayad<sup>2</sup>.

## **II. L'esprit d'État chez Bourdieu**

À l'origine, le concept, appelé par Bourdieu (1993) esprit d'État, a été présenté par dans un article qui est « la transcription, partielle et corrigée d'une conférence » donnée à Amsterdam deux ans auparavant. Or, nous savons l'intérêt particulier du sociologue pour l'État, comme en témoignent ses cours sur l'État (1989-1992) (Bourdieu, 2012). Dans cette conférence, Bourdieu développe des réflexions sur ce qu'il appelle « le champ bureaucratique » en utilisant les outils de sa sociologie et en critiquant d'autres théories développées sur la genèse

---

<sup>1</sup> Chercheur senior, Université de Neuchâtel.

<sup>2</sup> Cette article reprend certaines réflexions auparavant présentées ; voir Soysüren (2014).

de l'État. On y voit une application d'un des principaux concepts de Bourdieu, le champ<sup>3</sup>, à un domaine spécifique.

D'après Bourdieu, « On ne doute jamais trop, quand il s'agit de l'État ». Car « Le danger que nous courons toujours [est] d'être pensés par un État que nous croyons penser » (1993, 49)<sup>4</sup>. Le remède que le sociologue propose est de connaître le pouvoir de l'État qui est, notamment par l'école, capable de produire et d'imposer les catégories de pensée appliquées à l'État lui-même. Donc, il ne faut pas que l'État « se pense encore à travers ceux qui s'efforcent de le penser (tels Hegel ou Durkheim par exemple) » (1993, 49).

Dans ses réflexions sur l'État, Bourdieu souligne surtout l'importance de la dimension symbolique. D'ailleurs, il pense que c'est ce qui manque dans d'autres théories sur la genèse de l'État. La définition de Bourdieu est la suivante :

*« État est l'aboutissement d'un processus de concentration des différentes espèces de capital, capital de force physique ou d'instruments de coercition (armée, police), capital économique, capital culturel ou, mieux, informationnel, capital symbolique, concentration qui, en tant que telle, constitue l'État en détenteur d'une sorte de méta capital, donnant pouvoir sur les autres espèces de capital et sur leurs détenteurs » (Bourdieu, 1993, 52).*

Selon cet auteur, la concentration de différents capitaux a eu lieu en un temps relativement long et c'est ce processus qui a rendu possible la formation et l'inculcation d'un esprit d'État. Ici, le rôle de l'école paraît très important, car c'est surtout à travers elle, mais pas seulement, que les structures objectives de la société peuvent être intériorisées par ses membres. Ainsi, l'État « dispose des moyens d'imposer et d'inculquer des principes durables de vision et de division conformes à ses propres structures » (Bourdieu, 1993, 55). Il a donc le pouvoir de s'incarner « à la fois dans l'objectivité sous forme de structures et de mécanismes spécifiques

---

<sup>3</sup> Si le champ est, comme l'habitus et le capital, compté parmi les concepts importants de la sociologie de Bourdieu, les réflexions de ce dernier par rapport à l'« l'esprit d'État » n'ont pas eu une influence égale. Au contraire, elles sont restées relativement marginales. Bourdieu (1997) revient sur le même sujet quatre ans plus tard, cette fois-ci pour proposer dans un autre article « Un modèle de la genèse du champ bureaucratique ». Bien sûr, ces deux travaux ne sont pas les seuls en ce qui concerne le champ.

<sup>4</sup> Dans ses cours au Collège de France (1989-1992) « Sur l'État », Bourdieu (2012, 25) avance l'idée suivante : « Je pourrais vous citer des kilomètres de textes avec le mot « État » comme sujet d'actions, de propositions. C'est une fiction tout à fait dangereuse, qui nous empêche de penser l'État. En préambule, je voulais donc dire : attention, toutes les phrases qui ont pour sujet l'État sont des phrases théologiques – ce qui ne veut pas dire qu'elles soient fausses dans la mesure où l'État est une entité théologique, c'est-à-dire une entité qui existe par la croyance. »

et aussi dans la « subjectivité » ou, si l'on veut, dans les cerveaux, sous forme de structures mentales, de catégories de perception de pensée » (Bourdieu, 1993, 51). Selon Bourdieu (1993, 49), l'esprit d'État peut brièvement être défini, comme une forme de pensée « présente jusqu'au plus intime de notre pensée ».

Pour rendre plus clair ledit concept, nous finirons par l'exemple de la réforme de l'orthographe « en pleine guerre de Golfe » que Bourdieu (1993) donne au début de son article. L'orthographe « la graphie droite » est le résultat du « travail de codification et normalisation » de l'État. Ainsi, ce dernier désigne une forme d'écriture « très imparfaitement fondée » comme normale. Mais quand l'État veut la modifier « c'est-à-dire de défaire par décret ce que l'État avait fait par décret », cela cause une révolte de la part de ceux qui sont en partie « liée avec l'écriture » (Bourdieu, 1993, 49). Cette révolte vient du fait qu'il existe un « accord parfait entre les structures mentales et les structures objectives, entre la forme mentale socialement instituée dans les cerveaux par l'apprentissage de la graphie droite et la réalité même des choses désignées par les mots adroitement graphiés » (Bourdieu, 1993, 49).

Les cours que Bourdieu a donnés au Collège de France nous permettent de savoir plus en détail la conception de ce sociologue. Pourtant, cet ouvrage n'apporte pas de nouveaux éléments importants en ce qui concerne le concept qui est au centre de ce travail. On y lit pourtant l'idée suivante chère au sociologue :

*« Si les commencements sont intéressants, ce n'est pas en tant que lieu de l'élémentaire, mais en tant que lieu où se voit l'ambiguïté fondamentale de l'État qui est que ceux qui théorisent le bien public sont aussi ceux qui en profitent. Le côté biface de l'État se voit beaucoup mieux dans ses commencements parce que l'État existe dans nos pensées et que nous sommes constamment en train d'appliquer une pensée d'État à l'État. Notre pensée étant pour une grande part le produit de son objet, elle ne perçoit plus l'essentiel, en particulier cette relation d'appartenance du sujet à l'objet. » (Bourdieu, 2012, 147).*

Ainsi, nous apprenons que, pour Bourdieu, la pensée d'État montre la difficulté de penser sur l'État ou encore d'analyser cette entité avec la pensée qu'elle a su nous inculquer. De ce point de vue, il s'agit d'une idée que le sociologue a reformulée et soulignée à plusieurs reprises.

### III. La pensée d'État chez Sayad

Comme nous l'avons signalé ci-avant, l'article dans lequel Bourdieu explique ce qu'il appelle « l'esprit d'État » date de 1993. Or, des réflexions similaires existaient déjà dans les écrits de Sayad bien avant cette date. La question de l'État-nation, la distinction entre nationaux et non-nationaux, son inculcation à l'entendement des individus et l'impossibilité d'exister en dehors de ces structures nationales ont été des éléments déjà évoqués par le sociologue.

Pour ne donner que quelques brefs exemples, nous citerons certains écrits de Sayad publiés bien avant ledit article de Bourdieu, sa conférence à Amsterdam et ses cours sur l'État données au Collège de France (Bourdieu, 2012). Le premier de ces travaux est *Qu'est-ce qu'un immigré ?*, publié d'abord en 1979 dans *Peuples méditerranéens* (n° 7, p. 3-23) et repris dans *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* (1991, 49-77). L'auteur y souligne l'opposition entre le « national » et le « non-national » dont, selon lui, toute autre discrimination en découle.

Comme deuxième exemple, nous prendrons *Éléments pour une sociologie de l'immigration* (1982) dont voici un extrait :

*« En tout cela, ce sont les catégories les plus familières de notre entendement (i.e. de notre raison) politique, social, moral qui contribuent à assigner à l'immigré son statut et la place particulière qui est la sienne ; bien plus, c'est encore notre entendement (notre sens du social et du politique) qui fait en sorte que le statut minoritaire (en réalité, inadéquat et injuste) de l'immigré, la place de relégation en laquelle il est maintenu apparaissent comme naturels, comme le statut, la place ou la condition qui lui reviennent tout naturellement » (Sayad, 1982, 70).*

On reconnaît facilement ici les éléments qui seront par la suite présentés dans le cadre de la pensée d'État. À vrai dire, on a l'impression que ce qui manque c'est surtout la notion de l'État.

Le dernier article que nous retenons est *État, nation et immigration*, publié dans les *Peuples méditerranéens* (n° 27-28, avril-novembre 1984, pp. 187-205) et repris dans *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* (1991, 289-311) sous le titre de *L'ordre de l'immigration entre ordre des nations*. Dans celui-ci, Sayad constate l'opposition entre le national (manière légitime d'exister au sein d'un État-nation) et le non-national (le contraire, c'est-à-dire la

manière illégitime d'exister au sein de ce dernier). Selon le sociologue, l'émigration et l'immigration

*« contredisent toutes les catégories de notre entendement politique (qui est, essentiellement, un entendement national) qui sont aussi les catégories constitutives de notre monde social et politique (i.e. de notre ordre national), l'immigration et avec elle l'émigration constituent de véritables défis à l'orthodoxie sociale et politique ; manière de contre-épreuve ou de situation limite, elles forcent la réflexion sur la notion de nation » (Sayad, 1991, 294).*

Ce que l'auteur nomme à l'époque l'« entendement politique (qui est, essentiellement, un entendement national) » est très proche de ce qu'il appellera, après 1993, la pensée d'État. Le caractère primordial du national et de l'opposition qu'il engendre, le non-national, ainsi que le rôle de l'État-nation dans le processus migratoire, constituent des constantes chez Sayad.

Une fois le concept rendu public par Bourdieu en 1993<sup>5</sup>, Sayad le reprend rapidement à son compte. Pourtant force est de constater que cette remarque factuelle n'explique pas tout à fait une réalité beaucoup plus complexe. Car Sayad a été un des plus proches collaborateurs de Bourdieu. En outre, son œuvre est marquée par la profonde influence de ce dernier (Noiriél, 2006).

Une fois repris à son compte, Sayad a fait de la pensée d'État un des concepts centraux de sa sociologie, surtout en ce qui concerne ses réflexions par rapport à l'expulsion des étrangers délinquants. Ce faisant, il a développé dans un domaine spécifique, la migration, un concept qui était, dans une certaine mesure, marginal et indéfini chez son créateur. Par contre, à la différence de Bourdieu qui semble souligner surtout l'accord entre les structures objectives et mentales, Sayad met particulièrement en avant l'impossibilité de penser en dehors de la pensée d'État .

L'importance que Sayad accorde à ce concept peut s'expliquer par la place qu'occupe l'État dans sa sociologie. Selon lui, « C'est penser l'État que penser l'immigration et plus encore l'asile ; et c'est aussi, en dernière analyse, l'État qui se pense lui-même en pensant

---

<sup>5</sup> Ou lors des cours qu'il a donnés au Collège de France (1989-1992). Parmi les écrits de Sayad que nous avons pu consulter, nous avons rencontré le concept pour la première fois dans l'article intitulé « Migration, refuge et asile » (Sayad, 1993, 276-296), qui partage la même année de publication avec le travail de Bourdieu dans lequel l'esprit d'État a été présenté.

l'immigration et l'asile » (Sayad, 1994, 204). Le sociologue est d'avis que, même si l'une des dernières choses que l'on découvre quand on travaille sur les phénomènes migratoires c'est l'État, l'immigration « peut être la meilleure introduction qui soit à la sociologie de l'État » (Sayad, 1998, 6).

Bien évidemment, l'État dont il s'agit chez Sayad, c'est l'État-nation. Il serait impossible de comprendre comment le sociologue conçoit l'État si on ne prend pas en compte cette dimension nationale. « Tout le discours que nous tenons habituellement non seulement sur l'immigration, mais aussi, et plus encore, sur l'asile, [...] est fortement marqué nationalement » (Sayad, 1994, 203). Cela ne peut pas être autrement, car, « penser l'immigration sous toutes ses formes, penser l'asile, c'est penser le « national » et c'est toujours le penser nationalement » (Sayad, 1994, 204). Au travers de notre entendement national, voire nationaliste, l'émigration et l'immigration apparaissent comme de « véritables hérésies » (Sayad, 2002, 19).

Quant à l'immigration, « elle révèle au grand jour la vérité cachée, les soubassements les plus profonds de l'ordre social et politique qu'on dit national » c'est pourquoi, « Réfléchir l'immigration revient au fond à interroger l'État, à interroger ses fondements, à interroger ses mécanismes internes de structuration et de fonctionnement » et « en dernière analyse, à « dénaturiser » ce qu'on tient pour « naturel » » (Sayad, 1998, 8). Car, ainsi, on se souvient « des conditions sociales et historiques de sa genèse » (Sayad, 1998, 8). L'immigration « donne à comprendre » la « vérité fondamentale » de cette forme d'État qui s'est donnée des frontières « pour pouvoir exister » (Sayad, 1998, 7). « Il est comme dans la nature de l'État de discriminer », c'est-à-dire de faire la distinction entre les nationaux et les autres (Sayad, 1998, 6). Sans cette discrimination, « il n'y a pas d'État national » (Sayad, 1998, 7).

Sayad définit la pensée d'État comme « un mode de pensée, une mentalité particulière, une façon distincte de penser » (Sayad, 1998, 9). Celle-ci reflète, « à travers ses propres structures (structures mentales), les structures de l'État, telles qu'elles ont été intériorisées au plus profond de chaque individu ». Autrement dit, ces structures de l'État sont incorporées par les personnes au plus profond d'elles-mêmes, se sont « faites corps ». C'est cette incorporation des structures étatiques qu'il appelle la pensée d'État (Sayad, 1998, 5).

Le sociologue fait une distinction entre pensée d'État et pensée de l'État, distinction primordiale à notre sens pour la compréhension du concept que nous analysons. La « pensée

d'État et pensée de l'État seraient inséparables », car « l'une ne pourrait être sans l'autre ». D'un côté, c'est « la pensée d'État qui ferait la pensée de l'État », de l'autre, « la pensée de l'État, par l'effet de sa constance, de ses répétitions, de sa force propre, de son pouvoir d'imposition, pourrait avoir fini par engendrer la manière durable de la pensée d'État » (Sayad, 1998, 9).

Sayad attribue une valeur universelle à la pensée d'État. Selon lui, le phénomène migratoire est universel, car « il existe depuis toujours ». Mais, « universalité de l'objet veut dire aussi universalité des catégories mentales à travers lesquelles nous nous représentons et par lesquelles nous définissons cet objet ». L'immigration est toujours pensée dans le cadre de l'unité locale ou, plus récemment, au travers de l'État-nation. Il a, malgré son extrême diversité, ses constantes, qui sont « une sorte de fond commun irréductible, une sorte de plus petit commun dénominateur à la condition de l'étranger », que l'on peut qualifier de pensée d'État (Sayad, 1998, 5).

En plus de ce caractère universel qu'il attribue à la pensée d'État, le sociologue pense que « l'immigration constitue le terrain privilégié » pour observer « cette forme de pensée » (Sayad, 1998, 9). Sur ce terrain, la pensée d'État « se donne le mieux à voir et est la plus manifeste » (Sayad, 1998, 10). Car le phénomène migratoire « ne peut être décrit et interprété, [...] qu'à travers les catégories de la pensée d'État » (Sayad, 1998, 6). Nous sommes tous les « enfants de l'État national et donc enfants des catégories nationales que nous portons en nous-mêmes et que l'État a mises en nous, nous pensons tous l'immigration [...] comme l'État nous demande de la penser » (Sayad, 1998, 8). C'est pourquoi nous ressentons tous la « nécessité d'une légitimation constante » de la présence des étrangers en nous servant de ses illusions fondatrices (présence provisoire, être lié au travail et rester politiquement neutre) (Sayad, 1999, 420).

Contrairement à ce qu'on pourrait croire<sup>6</sup>, Sayad reconnaît le rôle du travail critique dans le dévoilement de cette forme de pensée, dévoilement qui la rendrait en quelque sorte moins forte. La réflexion critique sur la pensée d'État est une « délégitimation », une

---

<sup>6</sup> Car, selon le sociologue, les structures de notre entendement sont au fond des structures nationales. Elles sont à la fois, des structures structurées (car elles sont des produits socialement et historiquement déterminés) et, des structures structurantes (puisqu'elles pré-déterminent et organisent « toute notre représentation du monde »). « Rien n'échapperait, nous semble-t-il, à l'action structurante de ces catégories » (Sayad, 1998, 5). Même si juste en passant, il nous faut souligner la ressemblance de ces propos avec ceux de Bourdieu. Car Bourdieu définit des habitus comme « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations » (Bourdieu 2005 [1980], 88).

« désacralisation » et une « objectivation de ce qu'il y a de plus profondément caché dans nos structures mentales » (Sayad, 1998, 9). Selon le sociologue, pour pouvoir « prendre quelque distance avec la pensée d'État », il faut « ignorer provisoirement (ou feindre d'ignorer) l'existence des frontières » (Sayad, 1999, 417)<sup>7</sup>.

#### **IV. Mobilisation du concept par des chercheurs en sciences sociales**

Comme nous l'avons montré ci-avant, la pensée d'État a d'abord été créée par Bourdieu et a ensuite été développée par Sayad. Plus tard, elle a été mobilisée par plusieurs auteurs, dont certains seront cités ci-après, écrivant sur différents aspects de phénomènes migratoires sans intégrer ou citer l'approche de Bourdieu<sup>8</sup>. Autrement dit, le créateur du concept, pourtant un des plus importants sociologues et maître de Sayad, est « oublié » au profit de son disciple relativement méconnu. Un autre point commun de ces auteurs est que leur compréhension de la pensée d'État subit de variations plus ou moins importantes.

Parmi ceux-ci Raphaël (2010, 108) parle des « nations et leur pensée d'État ». Autrement dit, selon cet auteur, chaque nation a sa pensée d'État. Malheureusement, il ne s'arrête pas sur leurs éventuelles différences. Chetail est d'avis que, dans son article où il développe la pensée d'État, Sayad « semble s'adresser en tout premier chef aux juristes et notamment aux juristes internationaux ». Ce juriste conçoit le concept comme une sorte d'antidote à un défaut fondamental de ces collègues « qui voient dans l'État un horizon indépassable, sans quoi il ne serait pas possible de penser le droit international » (Chetail, 2010, 285). Logez (2010, 317) est d'avis que le fait de réfléchir aux politiques d'intégration « à partir de ce que peut être la pensée d'État, et non pas seulement à partir de l'individu qui « s'intègre » », est un des acquis les plus importants de l'œuvre de Sayad. Cet auteur a l'air de comprendre la pensée d'État comme une constante de prises de position institutionnelles ou de politiques de l'État dans le domaine de l'immigration : « Sayad nous laisse entrevoir que l'on peut considérer la question de la lutte contre les discriminations sous cet angle, qui est celui de la pensée d'État, portée et relayée par caractère institutionnel qu'est la politique publique ». Palidda, dont les écrits

---

<sup>7</sup> « Car toute frontière, produit d'un acte juridique de délimitation, a pour effet de produire, à son tour, des différences de plusieurs ordres (différences sociales, économiques, politiques, culturelles, etc.) et, au premier rang de ces différences, la différence toute décisive qui distingue entre « national » et « non-national », en même temps qu'elle est elle-même le produit de toutes ces différences » (Sayad, 1994, 209).

<sup>8</sup> Ici, il y a lieu de rappeler le travail de Simeoni (1993). Cet auteur mène une réflexion très intéressante dans le domaine de la traductologie à partir du concept élaboré par Bourdieu. Il utilise le terme « pensée d'État » en se référant aux cours donnés par ce dernier en 1991 au Collège de France. Il y a probablement d'autres auteurs qui ont mobilisé ce concept dans leurs domaines respectifs en se référant à Bourdieu. Dans cet article, nous nous limitons bien évidemment aux travaux sur différents aspects de questions migratoires.



contiennent de plusieurs références à Sayad, voit la pensée d'État comme la pensée « du dominant » et il est d'avis que celle-ci établit « comment sélectionner, encadrer, discipliner ou rejeter les immigrés » (Palidda, 2010, 350). En outre, il avance l'idée que « la pensée d'État reconnaît l'immigré seulement comme main-d'œuvre, être muet, servile et subordonné assujetti à la « double peine » » (Palidda, 1999, 47). Spire (2010, 358) pense que la marge de manœuvre laissée aux agents dans le cadre du pouvoir discrétionnaire de l'administration en France « n'est autre que la traduction en droit d'une « pensée d'État » qui tend à concevoir l'immigration à l'aune exclusive des intérêts de la société d'accueil ».

Lendja Ngnemzue (2008, 37) mobilise le concept et mène une réflexion intéressante sur l'influence que la pensée d'État peut avoir sur les recherches effectuées sur les sans-papiers. Cet auteur interprète la pensée d'État qu'il a repris de Sayad comme une « disposition universelle et collective, propre aux sociétés étatisées, à penser les étrangers comme des êtres d'appoint, des êtres humaines qui ne comptent pas ». Selon Lendja Ngnemzue, « L'incorporation, autrement dit la subjectivation de la « pensée d'État » forge les regards, les savoirs et les conduites collectives, sans qu'aucun citoyen, chercheurs y compris, n'en échappe ». En outre, il conçoit la pensée d'État comme une figure de la « violence symbolique » en se référant cette fois-ci à Bourdieu.

Enfin, Gordon (2005) utilise le concept, en se référant à Sayad (1998), mais sans oublier d'évoquer le nom de Bourdieu, dans son travail qui a pour objectif de montrer la continuité dans le domaine de l'expulsion entre le régime de Vichy et le régime restauré après la libération en France. Cette auteur définit la pensée d'État comme « la perception du monde à travers le prisme artificiel de l'État-nation » (Gordon, 2005, 204). En outre, il qualifie, en se référant de nouveau à Sayad, la pensée d'État d'« idéologie » (204) et parle d'« une mentalité fondée sur *la pensée d'État*<sup>9</sup> ». Bien que cet auteur a recours à ce concept pour montrer la continuité dans l'État français malgré les changements de régime, en parlant de la période durant laquelle le ministre de l'Intérieur Raymond Marchelin (1968-1974) a excessivement utilisé son pouvoir d'expulsion, il fait une remarque quelque peu surprenante. Selon lui, à cette époque, la réaction brutale au niveau politique et juridique à ce recours excessif montre que l'ancien consensus fondé sur la pensée d'État n'était plus acceptable après le mouvement de 1968, car il existerait désormais un contexte où les attitudes sociales étaient en train de changer.

---

<sup>9</sup> Souligné par l'auteur et en français dans le texte original.

Pour montrer d'une manière plus détaillée les différences dans la compréhension de la pensée d'État, deux auteures s'inspirant de Sayad et essayant d'appliquer ce concept dans un domaine spécifique nous offrent plus de possibilités. La première, Fillaud-Jirari (2010), interprète les politiques migratoires au Canada et au Québec sur la base de la pensée d'État. Voici un extrait de son article :

*« Le dévoilement de la pensée d'État dans l'histoire longue des pratiques étatiques permet de faire apparaître les similarités dans le traitement de la question migratoire au-delà des changements dans les discours tenus sur elle ou dans les constructions scientifiques élaborées pour les saisir » (Fillaud-Jirari, 2010, 52).*

Nous avons l'impression que cette auteure conçoit la pensée d'État comme l'ensemble des lignes constantes, voire inchangeables, des politiques migratoires de l'État canadien.

La deuxième, Meslin (2010, 94), s'intéresse au cas des migrants cambodgiens en France, plus spécifiquement aux représentations de la société française concernant ces derniers. Elle arrive à la conclusion suivante :

*« L'exemple des Cambodgiens permet de comprendre que les politiques d'accueil adressées aux migrants, formes objectivées de la pensée d'État, sont à l'origine de ces différences ou, pour le moins, n'y sont pas étrangères. Les dispositions prises par le gouvernement français vis-à-vis des migrants, à un moment de l'histoire de l'État français, semblent perçues comme des traitements ajustés à la qualité intrinsèque des migrants qui en bénéficient. Elles participent à les valoriser ou à les stigmatiser. Nous ne faisons donc pas que penser les étrangers comme l'État les pense. Nous distinguons également les différents migrants comme l'État les distingue et les modalités d'accueil qu'il met en place se présentent comme les vecteurs de l'intériorisation de cette « pensée d'État » ».*

D'un côté, cette auteure définit les politiques d'accueil de migrants comme « formes objectivées de la pensée d'État ». De l'autre côté, en critiquant en partie Sayad, elle avance l'idée selon laquelle non seulement on pense les immigrés et l'immigration dans le cadre de la pensée d'État, mais aussi cette dernière est à la base des jugements favorables ou défavorables envers différents groupes d'immigrés. Autrement dit, la pensée d'État est, d'une part, à la

base de la perception des autochtones de l'immigration et, d'autre part, c'est à partir d'elle que ceux-ci classifient les groupes d'immigrés.

En bref, outre les différences dans leur compréhension du concept, nous avons l'impression que la distinction établie par Sayad entre pensée d'État et pensée de l'État, évoquée ci-avant, n'est pas toujours claire pour certains des auteurs que nous venons de citer. Car, dans le cadre de la pensée d'État, ils prennent plutôt en compte les positionnements ou les politiques de l'État envers les migrants, non pas de l'incorporation des structures étatiques par l'individu.

## **V. Réflexions critiques sur la pensée d'État**

Pour une approche critique de la pensée de Sayad en ce qui concerne la pensée d'État et de l'État, il nous faut commencer par la définition du concept. Comme nous l'avons fait plus haut, nous nous baserons sur un de derniers écrits de Sayad (1998), où il développe le plus amplement la pensée d'État, dont nous serons obligés de citer à nouveau certains extraits. Au début de ce travail, l'auteur souligne les caractéristiques constantes du phénomène migratoire, manifestes dans toutes les époques malgré son extrême diversité. À la suite de cela, il continue comme suit : « Ces constantes constituent comme une sorte de fond commun irréductible, une sorte de plus petit commun dénominateur à la condition de l'étranger ». « Ce fond commun, qui est le produit de nos catégories mentales » est appelé par l'auteur la pensée d'État. Juste quelques lignes après cette définition, le concept devient beaucoup plus « ambitieux », en tout cas bien plus qu'un « fond commun » : « les structures de l'État, telles qu'elles ont été intériorisées au plus profond de chaque individu » ou encore « Ces catégories à travers lesquelles nous pensons l'immigration (et plus largement, tout notre monde social et politique) qui sont, de fait, en même temps des catégories sociales, économiques, culturelles, éthiques [...] et, pour dire tout, politiques » (Sayad, 1998, 5). Un peu plus loin, comme Bourdieu le fait pour définir l'habitus, Sayad parle des « structures de notre entendement » en tant que structures structurées et structures structurantes. Selon le sociologue « Tout notre monde serait alors comme le résultat de ces structures, en même temps que ces dernières constitueraient à leur tour une manière de produit et aussi d'accompagnement de l'État-nation en tant qu'elles sont précisément et avant tout des structures de l'État » (Sayad, 1998, 6). Enfin, quelques pages après, le sociologue qualifie le concept de « la sorte d'anthropologie sur laquelle se forment tous nos jugements sociaux, base que nous avons appelé « pensée d'État » » (Sayad, 1998, 10).

Ces extraits nous amènent à formuler deux constats. Le premier est l'existence d'une certaine hésitation, voire une incohérence, dans la définition du concept. Autrement dit, même si Sayad l'a développée après l'avoir reprise de Bourdieu, la pensée d'État reste encore, dans une certaine mesure, imprécise. Le deuxième constat est la centralité du concept. Une lecture attentive montre que, pour Sayad, la pensée d'État occupe une place centrale dans la compréhension et la vision de l'individu du monde social. Même si l'auteur s'intéresse aux phénomènes migratoires et mène ses réflexions sur la pensée d'État dans ce domaine précis, l'intériorisation des structures de l'État ne se limiterait pas seulement à l'immigration. Il sera faux de dire que ce mode de pensée qui est « plus profondément enraciné en nous » ou « plus profondément enraciné dans nos structures mentales, dans notre inconscient social » ne fonctionne que lorsqu'il s'agit de l'immigration (Sayad, 1998, 9). Si nous pensons l'immigration comme l'État la pense, cela serait aussi valable pour le monde social dans lequel nous vivons. Notre vision du monde serait définie par « les structures de l'État, telles qu'elles ont été intériorisées au plus profond de chaque individu » (Sayad, 1998, 5). Pour notre part, l'existence d'un mode de pensée aussi englobant et central dans la compréhension du monde est difficilement acceptable. L'attribution d'une place aussi importante à ce concept, à vrai dire, nous paraît à la limite de l'exagération.

Un autre point important à discuter est le fait d'attribuer une universalité à la pensée d'État<sup>10</sup>. Selon le sociologue, cette façon de penser existe depuis toujours. Ce faisant, il s'inspire du juriste John Glissen qui pense que les étrangers avaient toujours un statut plus ou moins particulier et que cela pouvait être qualifié d'universel, car on retrouve le phénomène dans toutes les sociétés humaines. Force est de constater que le constat de l'universalité de Glissen est différent de l'hypothèse avancée par Sayad. Car il reste au niveau factuel et il est observable à partir de faits plus ou moins clairs. Pourtant, la pensée d'État se situe dans une autre dimension, on n'est plus dans un constat basé sur les faits historiques mais au niveau de mentalités ou de façons de penser dont il est plus difficile à démontrer l'existence et la constance.

---

<sup>10</sup> Ci-avant (voir note 6), nous avons montré la ressemblance d'une façon de définir de Sayad de la pensée d'État (car il essaie de la définir de plusieurs façons) avec la définition très connue de l'habitus de Bourdieu. La citation suivante montre cette fois-ci que Bourdieu aussi a attribué une certaine universalité à l'habitus : « Nécessité incorporée, convertie en disposition génératrice de pratiques sensées et de perceptions capables de donner sens aux pratiques ainsi engendrées, l'habitus, en tant que disposition générale et transposable, réalise une application systématique et *universelle*, étendue au-delà des limites de ce qui a été directement acquis, de la nécessité inhérente aux conditions d'apprentissage : il est ce qui fait que l'ensemble des pratiques d'un agent (ou de l'ensemble des agents qui sont le produit de conditions semblables) sont à la fois systématiques en tant qu'elles sont le produit de l'application de schèmes identiques (ou mutuellement convertibles) et systématiquement distinctes des pratiques constitutives d'un autre style de vie » (Bourdieu, 1979, 190 ; c'est nous qui soulignons).

À notre sens, cette attribution de l'universalité à la pensée d'État va aussi à l'encontre de la volonté du créateur du concept, Pierre Bourdieu. Car une lecture attentive de l'article (Bourdieu, 1993), dans lequel il a développé le concept, montre que la pensée d'État ne peut exister que dans un État moderne qui serait le résultat de la concentration de différents types de capitaux. En outre, Bourdieu souligne l'importance de l'école dans l'inculcation de cette forme de pensée à tout le monde. Or, par exemple, l'école publique gratuite et obligatoire pour tous date de la deuxième moitié du XIXe siècle dans le cas de la France. En outre, dans un autre article écrit plus tard sur le même sujet, Bourdieu (1997) constate que les principaux traits distinctifs de l'État moderne sont apparus en France et en Angleterre au XVIIe siècle. Selon cet article, dans ses traits généraux, l'État dynastique peut être comparé à une maison, en l'occurrence la maison du roi et ceci aurait changé avec le processus de la bureaucratisation. La conclusion que nous pouvons tirer de ces remarques est que, pour Bourdieu et Sayad, une véritable pensée d'État n'est rendue possible qu'à l'époque de l'État moderne, autrement dit l'État-nation. D'ailleurs, selon Sayad, c'est l'État-nation qui désire une homogénéité englobant tout le monde. Par contre ce désir n'aurait pas été aussi fort à l'époque de l'État monarchique (Sayad, 1998). En outre, il s'intéresse lui-même de près à la pensée d'État dans le cas de l'État-nation.

Il nous paraît important de nous arrêter sur la nation, l'État-nation et sur d'autres notions les entourant, non seulement pour montrer plus clairement le manque de pertinence de l'attribution d'une universalité (sur le plan historique) à la pensée d'État, mais aussi pour pouvoir avancer dans la discussion que nous menons sur ce concept. Pour commencer, il nous faut répéter un fait connu de tout le monde : l'État-nation est un phénomène relativement récent ; de même pour la nation. Selon Hobsbawm (2006 [1990]), le sens moderne de ce dernier mot ne remonte pas au-delà du XVIIIe siècle. Quant à Anderson (2002 [1983], 18), la nationalité, l'État-nation et le nationalisme sont des « artefacts culturels d'un type bien particulier ». Il est d'avis que l'apparition de ceux-ci date de la fin du XVIIIe siècle. Enfin, d'après Noiriel (2001), le mot nation a commencé à acquérir son sens moderne au cours du XVIIe siècle. Pourtant, cela ne veut en aucun cas dire que l'État-nation a suivi l'apparition de la nation. En tout cas pas en Europe, « Ce ne sont pas les nations qui font les États et le nationalisme ; c'est l'inverse » (Hobsbawm (2006 [1990], 28).

Pour notre discussion, le rôle des outils de communication et de la langue dans l'apparition de l'idée de nation et de la conscience nationale, ou encore dans la possibilité de l'inculcation de certaines valeurs par l'État à ses citoyens, doit être clarifié. Le travail d'Anderson est une

source importante à cet égard. Ce dernier définit la nation comme une communauté imaginaire, limitée et souveraine. En outre, il souligne le rôle de l'imprimerie dans l'apparition de la nation.

*« Ces langues d'imprimerie jetèrent les bases de la conscience nationale de trois façons bien distinctes. En tout premier lieu, elles créèrent, au-dessous du latin mais au-dessus des langues vernaculaires parlées, des champs d'échange et de communication unifiés. Les locuteurs de français, d'anglais ou d'espagnols fort divers, à qui il était difficile — voire impossible — de se comprendre dans la conversation, purent désormais se comprendre via l'imprimé et le papier. Ce faisant, ils prirent progressivement conscience que des centaines de milliers, voire des millions de personnes appartenaient à leur champ linguistique particulier, mais que ce champ se limitait à celles-là. Dans leur invisibilité visible, séculière et particulière, ces co-lecteurs, auxquels ils étaient associés par l'imprimé, formaient un embryon une communauté nationale imaginée.*

*« En deuxième lieu, le capitalisme de l'imprimé donna au langage une fixité inédite qui, à la longue, contribua à forger cette image d'ancienneté tellement capitale pour l'idée subjective de nation » (Anderson (2002 [1983], 55).*

Anderson n'est pas le seul à avoir souligné le rôle des moyens de communication et des langues nationaux. Selon Hobsbawm (2006 [1990]), jadis, l'existence d'une langue dans une vaste aire géographique était difficile et, par conséquent, elle est relativement récente. Il a parfois fallu la créer pour que l'État-nation puisse communiquer avec les membres de la nation. Par exemple, après l'unification de l'Italie moderne seul un petit pourcentage d'Italiens parlait la langue de la nouvelle nation. La transformation du français dans le cas de la France en une langue du pays entier fut un processus parfois douloureux et elle fut achevée après la Révolution française grâce aux efforts de l'État français<sup>11</sup>. D'autres États, comme la Suisse, ont opté pour le pluralisme linguistique.

Il va de soi que sans une langue (ou des langues éventuellement) parlée par tout le monde ou presque, l'État ne pouvait pas communiquer avec les membres de la nation. Le rôle de

---

<sup>11</sup> À ce propos, il est possible d'évoquer un rapport (dont le nom est assez parlant) rédigé par Henri Grégoire (l'Abbé Grégoire) intitulé « Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française » (1794). Il date de 56 ans avant l'interdiction du patois (1850) et un peu moins d'un siècle avant la loi Ferry (1882). En ce qui concerne l'enquête de Grégoire voir surtout De Certeau, Julia et Revel (2002 [1975])

l'imprimerie a été déjà souligné, mais d'autres moyens de communications l'ont suivie. La mobilité est devenue de plus en plus facile, rapide et à la portée de tout le monde. C'est au cours de XIXe siècle que la possibilité de l'inculcation d'une véritable pensée d'État, pour autant qu'elle existe, devient réelle :

*« Au cours du XIXe siècle, ces interventions devinrent tellement universelles et tellement routinières dans les États « modernes » qu'il aurait fallu qu'une famille vive dans un lieu vraiment inaccessible pour que l'un ou l'autre de ses membres n'entre pas régulièrement en contact avec l'État national et ses agents — par l'intermédiaire des postiers, des policiers ou des gendarmes, voire des maîtres d'école, et aussi des employés des chemins de fer, quand ceux-ci étaient publics ; sans oublier les garnisons et leurs très sonores fanfares militaires. [...] « Le gouvernement et ses sujets ou citoyens nouaient inévitablement des liens quotidiens, ce qui ne s'était jamais produit auparavant. Les révolutions du XIXe siècle dans les transports et les communications, symbolisées par le chemin de fer et le télégraphe, resserrèrent les liens entre l'autorité centrale et les postes les plus reculés, et leurs relations devinrent de la routine » (Hobsbawm, 2006 [1990], 154-155).*

Par conséquent, l'attribution d'une universalité à la pensée d'État ne semble pas être le cas<sup>12</sup>. En outre, à cause des conditions matérielles, une véritable pensée d'État inculquée à la population entière d'un pays ne pouvait pas exister avant la naissance de l'État et de la forme de l'État-nation dans certains cas. Au-delà du XIX<sup>e</sup> siècle, l'État n'avait pas véritablement la possibilité d'inculquer 'sa pensée' à tous ces sujets. Pourtant, cela ne veut pas dire que, théoriquement, l'État ne pouvait pas le faire pour des populations restreintes. L'exemple de la cour des rois de France, plus spécifiquement ce qu'Elias (1973 [1939]) appelle la courialisisation des guerriers, suggère le contraire. Cela nécessitait l'existence d'un véritable

---

<sup>12</sup> En rapport avec la prétention de l'universalité du concept de la pensée d'État, un constat de Lahire (2005[1998], 251) mérite d'être cité ici: « Même lorsqu'elles sont conçues par leurs auteurs comme universelles, les théories parlent toujours - et le plus souvent sans que leurs auteurs le sachent- d'une catégorie ou d'une classe de faits socio-historiques relativement singuliers, elles systématisent des aspects différents de nos formes de vie sociale ». Quant à Jonsson, sur un niveau plus général, il constate certaines caractéristiques de l'universalité occidentale qui a l'air d'avoir quelque peu influencé Sayad (et Bourdieu) : «Western thought had not only made itself blind to the fact that its conception of universality was the product of a certain place and era, but also to the fact that universal ideas could be developed and codified differently in other places, in other eras and by other people» (2010, 116). « Inevitably, every coding of universality is a particular representation. Universality, once represented, transforms itself into some more or less doctrinaire version of universalism, of which there exist a great number of varieties» (Jonsson, 2010, 118). Donc, l'attribution de l'universalité pose d'autres problèmes, peut-être plus fondamentaux, que nous n'avons pas la possibilité de traiter dans ce travail.

État précédant l'État-nation (Noiriel, 2001) ; ce qui n'a pas été, par exemple, le cas de nombreux pays décolonisés au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

Jusqu'ici, nous avons présupposé la possibilité de l'existence d'une pensée d'État pouvant être inculquée ou incorporée par, tout le monde. Pourtant, le concept lui-même soulève des interrogations. Est-ce qu'une véritable pensée d'État, les hésitations, voire les contradictions, que nous avons constatées dans sa définition (ci-avant) mises à part, existe dans la vie réelle ? Dans cette discussion, les travaux de Lahire peuvent nous être utiles. Même s'ils ne traitent pas la pensée d'État, ils montrent les limites de certains concepts bourdieusiens. Voici quelques constats faits par Lahire (2005 et 2001) :

Le premier est la pluralité des mondes. Dans les sociétés contemporaines, l'individu est socialisé et vit dans plusieurs 'mondes' ou des situations disparates. Le résultat de cette manière de vivre est, selon Lahire, qu'il peut incorporer une multiplicité de schèmes d'action, d'habitudes, etc... Le deuxième de ces constats est que, même si l'idée de disposition de Bourdieu est théoriquement intéressante, elle n'est jamais vérifiable au niveau empirique. Le troisième est qu'il est difficile d'imaginer l'individu incorporer les structures objectives. Enfin, le dernier est la suite logique du constat de la pluralité des « mondes » ou des situations disparates :

*« Plus un individu a été placé, simultanément ou successivement, au sein d'une pluralité de contextes sociaux non homogènes, et parfois même contradictoires, plus cette expérience a été vécue de manière précoce, et plus on a affaire à un individu au patrimoine de dispositions, d'habitudes ou de capacités non homogène, non unifié, variant selon le contexte social dans lequel il sera amené à évoluer » (Lahire, 2001, 140).*

En suivant ces constats, nous voyons mal comment les structures étatiques peuvent être incorporées en chaque individu « national ». Même si nous avançons cette idée comme une hypothèse de travail, il sera difficile, d'une part, de définir ces structures seulement à partir de l'État-nation et, d'autre part, de prouver qu'elles sont incorporées en chaque individu. En outre, il reste le problème de façon et/ou de degrés de l'incorporation. Car, comme Lahire l'explique longuement, chaque individu vit une multiplicité de situations, il est impliqué dans des 'mondes' très différents les uns des autres. Cela est vrai surtout quand il s'agit de l'individu émigré-immigré.



De plus, l'État n'est pas le seul à pouvoir influencer l'individu :

*« En tant que producteur et consommateur, le citoyen du XXe siècle a été intégré dans des chaînes d'interdépendance aujourd'hui planétaires ; ce qui a contribué à remodeler son identité. Mais l'appartenance à l'État-nation n'a pas supprimé les autres éléments identitaires : genre, milieu professionnel, génération, religion, quartier, village ou région » (Noiriel, 2001, 207).*

Ces propos soulignent une multiplicité d'appartenances et, en même temps, des possibilités d'influences ou d'interactions, contrairement à l'impression que nous donne la lecture des analyses de Sayad. Selon elles, il existe en gros quatre acteurs dans le domaine de la migration : les deux États (celui du pays d'émigration et celui du pays d'immigration) les nationaux et les non-nationaux (les émigrés/immigrés). En outre, surtout dans les analyses concernant la pensée d'État, les nationaux et les non-nationaux (« des dominés, [...] des faibles démunis de tout pouvoir en cette circonstance ainsi que de toute légitimité » (Sayad, 1998, 17)) sont plutôt pris en tant que deux groupes distincts. Cela donne l'impression que le groupe des nationaux est particulièrement constitué des personnes non différenciées les unes des autres (« des dominants, c'est-à-dire, en l'occurrence, les maîtres des lieux, tous les nationaux à quelque classe sociale qu'ils appartiennent » (Sayad, 1998, 17)). Même si, par exemple, le cas des jeunes immigrés (Sayad, 1998) de la deuxième génération est évoqué, ceux-ci sont pris en compte en tant que groupe de personnes possédant les mêmes caractéristiques. Bien entendu, nous ne prétendons pas que Sayad n'était pas du tout conscient des différences existant à l'intérieur de ces groupes. Pourtant, il a tendance à ne pas les prendre en considération.

Les réflexions sur des différences à l'intérieur des catégories évoquées sont susceptibles de nous aider à avancer dans la discussion sur la pensée d'État. C'est pour cela qu'il nous faut retourner de nouveau aux travaux sur la nation/l'État-nation. Dans différents travaux réalisés sur ce sujet, nous trouvons des remarques utiles à propos de différences au niveau de l'appartenance, de la conscience ou de l'identité nationale. Par exemple, selon Hobsbawm (2006, [1990]), la conscience nationale s'est développée de différentes manières parmi différents groupes sociaux. À cela, il faut ajouter des différences au niveau régional. En tout cas, les masses populaires (ouvriers, serviteurs, paysans) ont été les derniers à avoir accédé à la conscience nationale. Hobsbawm pense que, même si ce n'est pas connu de manière détaillée, cet 'accès' ne se produisit pas avant la fin du XIXe siècle. Un autre point souligné

par cet auteur est que, même à l'époque où le nationalisme était très en vogue, la conscience d'appartenir à une nation n'a pas été vécue de façon exclusive. Il n'existait pas une barrière séparant nettement l'attachement à une nation avec d'autres, à savoir les attachements à l'église et à une classe, à un peuple, à une minorité aussi.

Noiriel (2001), de son côté, souligne deux autres points importants pour notre discussion. Le premier est le rôle de l'intérêt dans l'appartenance à une nation. Il pense que l'apparition de l'État providence a renforcé la distinction entre nationaux et non-nationaux. Cette remarque nous montre que l'appartenance à la nation a d'autres motifs que l'intériorisation de certaines valeurs ou d'une façon de penser. Le second point souligné par cet auteur (Noiriel, 2001) est le rappel des contestations de l'État-nation. Selon cet auteur, il est possible de repérer deux grandes formes de celles-ci depuis le XIX<sup>e</sup> siècle : les mouvements ouvriers et les contestations ethniques et régionales. La première forme est de type bien différent. Pourtant, la deuxième montre que la nation peut être contestée par des gens pensant appartenir à une nouvelle nation. Cela vient du fait que, comme le souligne Gellner (1986), il y a potentiellement plus de nations que celles existant à un moment donné de l'histoire.

Un dernier point à souligner en lien avec l'idée de nation, c'est que toutes les valeurs, les catégories de pensée, les croyances, etc. liées à la nation ne proviennent pas uniquement de l'État d'une nation spécifique. Car nous vivons dans un monde où la nation en tant que communauté imaginaire des 'semblables' s'est imposée à la quasi-totalité des sociétés, à tel point qu'il y existe « l'acceptation non critique de l'État-nation comme « forme ultime » de l'institution politique » (Balibar, 1997 [1988], 123). Dans ce monde, « pour un État, ne pas être une nation signifie être en dehors du jeu qui consiste à empêcher ou à favoriser toute modification de son rang dans la hiérarchie. Mais un tel État ne ferait pas partie du système interétatique » (Wallerstein, 1997 [1988], 111). Bien évidemment, ces constats doivent être nuancés par les remarques suivantes :

*« [E]n dépit de sa visibilité manifeste le nationalisme est historiquement moins important. Il n'est plus, en quelque sorte, un programme politique global, comme on aurait pu le dire, et comme on l'a dit, au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>. Il est tout au plus un facteur de complication ou un catalyseur d'autres phénomènes » (Hobsbawm, 2006 [1990], 351).*

*« En Europe de l'Ouest, le sentiment d'appartenance à la nation a connu son apogée au lendemain des deux guerres mondiales, pour les raisons évoquées plus haut. Aujourd'hui, il conserve toute sa force dans les pays où la violence collective continue de sévir. Mais, dans les sociétés pacifiées, l'identification à la nation est en recul (Noiriel, 2001, 205).*

Tout cela pour dire, d'une part, que le lien des individus avec leur nation n'est pas unique ou de caractère exclusif malgré sa force et, d'autre part, que tout ce qui a des traits nationaux n'est pas lié, du moins exclusivement, à l'État de la nation concernée. En d'autres termes, dans un monde où appartenir à une nation est quelque chose de « normal », nous ne pouvons pas parler de la pensée d'État (imaginons de nouveau que cela existe) dans le sens de la pensée d'un seul État-nation. Même s'il existe un fond commun et certaines façons de penser autour de l'idée de nation et des États-nations, ceux-ci ne sont pas exclusivement tributaires d'un seul État.

## **VI. Conclusion**

Tel que souligné au début de ce travail, la pensée d'État a une place centrale dans la sociologie de Sayad. Cela est principalement dû à l'importance de l'État, plus spécifiquement de l'État-nation, dans les réflexions de ce sociologue. Pourtant, sur la base de notre analyse ci-avant, il nous est désormais possible de souligner l'existence d'une autre centralité, celle de la pensée d'État dans la perception ou la vision sociale du monde de l'individu. Autrement dit, même si Sayad a développé dans le domaine de l'immigration ce concept, pour lui, la pensée d'État ne se limite pas aux phénomènes migratoires. Pour l'individu, il serait difficile, voire impossible, d'échapper à la pensée d'État. Pourtant, différents auteurs mobilisant ce concept, en tout cas par ceux cités dans cet article, ne soulignent pas ce fait. Il nous faut aussi rappeler les variations dans la compréhension du concept parmi ceux derniers. Il est possible de se demander si ces différences ne proviennent pas, du moins en partie, d'« hésitations » que nous avons constatées dans ce qui a été écrit par Sayad.

Selon le sociologue, les phénomènes migratoires ne peuvent être décrits qu'à travers les catégories de la pensée d'État et nous pensons tous l'immigration comme l'État nous demande de la penser. Pourtant, la discussion ci-dessus nous permet aussi de nous différencier de certains propos de Sayad. Pour notre part, nous espérons que ce qui a été dit plus haut a au moins mis en doute l'existence de la pensée d'État. Cela dit, nous ne sous-estimons pas non plus la force de l'idée de nation et les moyens que possède l'État-nation pour inculquer

certaines valeurs ou catégories de pensée aux membres de la nation. Il nous semble qu'il existe, comme le pointe l'approche de Bourdieu et de Sayad, une façon de penser mettant au centre l'appartenance nationale et la relation hiérarchique entre nationaux et étrangers. Mais elle n'est ni unique, ni exclusive, ni inclusive. Par ailleurs, il nous paraît plus difficile que les efforts d'inculquer la pensée d'État à tous les membres d'une nation réussissent chez tous les « membres » d'une nation. En outre, dans la mesure où cette inculcation réussissait, il est fortement possible qu'elle subisse des variations d'une personne à une autre, d'un groupe à l'autre ou d'un domaine à l'autre.

Décembre 2020.

## VII. Références

Anderson, B. (2002[1983]) *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais Pierre-Emmanuel, Paris : La Découverte.

Balibar, E. (1997[1988]) La forme nation : histoire et idéologie, in Balibar, E. et Wallerstein, I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris : La Découverte, pp.117-143.

Bourdieu P. (2012) *Sur l'État*, Cours au Collège de France (1989-1992), Paris: Éditions du Seuil.

Bourdieu, P. (1979) *Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Minit.

Bourdieu, P. (1993) Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 96, No. 96-97, pp. 49-62.

Bourdieu, P. (1997) De la maison du roi à la raison d'État, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 118, No. 1, pp. 55 – 68.

Bourdieu, P. (2005[1980]) *Le Sens pratique*, Paris : Minit.

De Certeau, M., Julia, D. et Revel, J. (2002 [1975]) *Une politique de la langue*, Paris : Gallimard.

Chetail, V. (2010) L'actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad face aux paradoxes du droit international des migrations, in Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad, *Actes du colloque international 15 et 16 juin 2006 à Paris*, Casablanca: Editions Le Fennec, pp. 285-304.

Elias, N. (1973 [1939]) *La civilisation des mœurs*, Paris : Calman-Lévy.

Fillaud-Jirari, L. (2010) Immigration et pensée d'État au Canada et au Québec, in Association des Amis d'Abdelmalek Sayad, *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Actes du colloque international 15 et 16 juin 2006-Paris, Casablanca : Editions Le Fennec, pp. 41-52.

Gellner, E. (1986 [1983]) *Nations and Nationalism*, Oxford : Basil Blackwell.

Gordon, Daniel A. (2005) The back door of the nation-state: expulsions of foreigners and continuity in Twentieth-Century France, *Past&Present*, No. 186, pp. 201-186.

- Hobsbawm, E. (2006[1990]) *Nations et nationalisme depuis 1780*, Traduit de l'anglais par Dominique Peters, Paris : Gallimard.
- Josson, S. (2010) Ideology of universalism, *New Left Review*, No. 63, pp. 115-126.
- Lahire, B. (2001 [1999]) De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique, in Lahire, B. (Sous la dir.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris : La Découverte, pp. 121-152.
- Lahire, B. (2005[1998]) *Homme pluriel*, Paris : Armand Colin.
- Lendja Ngnemzue, A. B. (2008) *Les étrangers illégaux à la recherche de papiers*, Paris : L'Harmattan.
- Meslin, K. (2010) Pensée d'État, modalités d'accueil et hiérarchisation des migrants l'exemple des réfugiés cambodgiens, in Association des Amis d'Abdelmalek Sayad, *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Actes du colloque international, 15 et 16 juin 2006 à Paris, Casablanca: Le Fennec, pp. 85-94.
- Noiriel, G. (2001) État-nation et immigration, Paris : Gallimard.
- Noiriel, G. (2006) Colonialism, immigration, and Power Relations, *Qualitative Sociology*, Vol. 29, No. 1, pp. 105-110.
- Palidda, S. (1999) La criminalisation des migrants, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 129, No. 1, pp. 39-49.
- Palidda, S. (2010) La science de la migration et les pratiques de la guerre aux migrants, in Association des Amis d'Abdelmalek Sayad, *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Actes du colloque international 15 et 16 juin 2006 -Paris, Casablanca: Editions Le Fennec, pp. 331-353.
- Raphaël, L. (2010) La théorie du champ social et le fait migratoire, in Association des Amis d'Abdelmalek Sayad, *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Actes du colloque international 15 et 16 juin 2006 à Paris, Casablanca : Editions Le Fennec, pp. 107-120.
- Sayad, A. (1982) *Éléments pour une sociologie de l'immigration*, Collection Travaux de science politique, No. 8, Lausanne, Institut de science politique (en collaboration avec F. Fassa).
- Sayad, A. (1991) *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles : Éditions Universitaires et De Boeck.
- Sayad, A. (1993) Migration, refuge, asile, in, *Europe : montrez patte blanche !*, Genève : Centre Europe-Tiers Monde, pp. 276-296.
- Sayad, A. (1994) L'asile dans l'« espace Schengen » ; la définition de l'Autre (immigré ou réfugié) comme enjeu de luttes sociales, in, Caloz-Tschopp, M.-C., Clevenot, A., et Tschopp, M.-P. (Sous la dir.), *Asile, Violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Genève, pp.193-238.
- Sayad, A. (1998) L'immigration et la « pensée d'État » réflexions sur la « double peine », *Regards sociologiques*, No. 16, pp. 5-21.
- Sayad, A. (1999) *La double absence, Les illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil.
- Sayad, A. (2002) *Histoire et recherche identitaire suivie d'un entretien avec Hassan Arfaoui*, Paris: Bouchène.

Simeoni, D. (1993) L'institution dans la langue : lexique et pensée d'État, *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, Vol. 6, No. 1, pp. 171-202.

Soysüren, I. (2014a) *L'expulsion des étrangers délinquants. La sociologie d'Abdelmalek Sayad au miroir du cas de la Suisse*, Sarrebruck: Éditions universitaires européennes, [https://www.academia.edu/9559335/Lexpulsion\\_des\\_étrangers\\_délinquants\\_La\\_sociologie\\_dAbdelmalek\\_Sayad\\_au\\_miroir\\_du\\_cas\\_de\\_la\\_Suisse](https://www.academia.edu/9559335/Lexpulsion_des_étrangers_délinquants_La_sociologie_dAbdelmalek_Sayad_au_miroir_du_cas_de_la_Suisse).

Spire, A. (2010) Exister juridiquement sans être sujet de droit, in Association des Amis d'Abdelmalek Sayad, *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Actes du colloque international 15 et 16 juin 2006 -Paris, Casablanca: Editions Le Fennec, pp. 355-373.

Wallerstein, I. (1997[1988]) La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité, in. Balibar, E. et Wallerstein, I. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris : La Découverte, pp.95-116.