

Liste de trucs à faire  
aujourd'hui :  
économiser  
m'amuser  
prendre du recul  
aller au travail  
prendre soin de moi  
sauver la planète  
envisager mon avenir  
bouger  
Rouler  
à  
bicyclette.

mo  
ho

mobil'homme

## LES ATELIERS D'AUTOREPARATION DE VELO, ENTRE VELO ET MODE DE VIE

Etat de l'art

Mai 2019





# **LES ATELIERS D'AUTOREPARATION DE VELO, ENTRE VELO ET MODE DE VIE**

**Etat de l'art**

Alexandre Rigal

Réalisé sous mandat du Forum Vies Mobiles

## Impressum

Rigal, A. (2019). Les ateliers d'autoréparation de vélo : entre vélo et mode de vie, Etat de l'art, Livrable 1 : état de l'art. Mobil'homme Sàrl, Lausanne (Suisse).

MOBIL'HOMME Sàrl.  
Études, recherches, expertises  
Avenue de Sévelin 28  
CH-1004 Lausanne  
[www.mobilhomme.ch](http://www.mobilhomme.ch)





## Sommaire

### **I. Courte histoire de l'individualisation**

1. Un premier individualisme
2. Une deuxième individualisation
3. Paradoxes de l'individualisation contemporaine
4. Notes sur des individualisations omises
5. La notion de mode de vie
6. Problématique et plan

### **II. Les épreuves de formation, de l'ascèse au bricolage et critiques**

1. L'ascèse et l'habitus en sociologie
2. Au-delà du bricolage
3. Vers une sociologie des exercices

### **III. Des propositions d'idéaux de vie en formation**

1. L'écologie et les modes de vie
2. La bidouille et les collectifs de makers

### **IV. Les ateliers d'autoréparation de vélo**

1. Les valeurs du vélo
2. Premiers travaux sur les ateliers d'autoréparation de vélo

### **V. Conclusion**

Les ateliers d'autoréparation de vélo sont un objet d'étude qui pourrait paraître restreint et qui n'a pas suscité un grand nombre de travaux de recherche. Pourtant, il s'agit de lieux intéressants parce qu'ils proposent des formes alternatives de socialisation, qui permet de ré-interroger l'état fragmenté des modes de vie contemporains. De ce fait, dans l'état de l'art, il est utile de présenter l'évolution générale des formes de socialisations, afin de saisir l'état des modes de vie contemporains, en France. Cette évolution est présentée de manière résumé ci-suit, puis au travers d'expérimentations de pratiques suffisamment neuves, dans leur contexte, afin de sonder les premières analogies et les généalogies partagées avec les ateliers d'auto-réparation de vélo. A ces informations, on mêle des réflexions pour élaborer un cadre théorique adapté à la poursuite de l'enquête - théorie et recherche empirique étant indissociables.

# I. Courte histoire de l'individualisation

La sociologie est née au XIXe siècle, période durant laquelle le processus d'individualisation était devenu un projet manifeste et également un état de fait de plus en plus massif. Ce processus a fourni à la sociologie l'un de ces objets d'étude privilégiés. Ici, en exposant certains ressorts de l'individualisation, on discerne des formes contemporaines de socialisation et leurs résultats sur les modes de vie.

Avant de démarrer la courte présentation historique, rappelons une distinction entre deux définitions de l'individu (à partir de Descombes, 2003, p. 26) :

1. Un individu est une source d'action,
2. Un individu est un acteur devenu autonome par un travail de socialisation.

La première définition permet de rappeler qu'il y a toujours eu des individus (Boudon, 2002), la deuxième, que l'individualisation est tant réalité que normativité et qu'elle est le résultat d'un travail sur autrui, d'un travail sur soi, mais aussi de conditions environnementales. Pour Vincent Descombes, la première définition renvoie à un processus d'individuation<sup>1</sup> - d'autres auteurs insistent sur le fait que l'individu ait conscience d'agir pour utiliser le terme -, la seconde à un processus d'individualisation. Cette individualisation vise en particulier l'agencement des pensées (Descombes, 2003, p. 27).

Dans les points suivants, nous décrivons le processus d'individualisation, avant d'effectuer un retour sur les effets de l'individualisation sur l'individuation et sur les paradoxes de l'individualisation qui sont devenus frappants, en France en particulier.

## 1. Un premier individualisme

Borné selon des dates qui diffèrent en fonction des auteurs, un processus d'individualisation serait né du fait de la christianisation, de la Renaissance, des Lumières ou/et de la Révolution française. Si les chronologies divergent, souvent du fait de biais idéologiques et de collisions entre récits sociologiques et récits modernistes, on repère des traits historiques de ce processus et surtout des analogies fortes dans son analyse.

Ermites et reclus constituent probablement les premières figures d'acteurs individualisés, s'arrachant à leurs groupes originels d'appartenance. On sait la prégnance des monastères à l'origine du renouveau industriel et européen (Musso, 2017) et le transfert des exigences ascétiques extra-mondaines dans l'intramondain (Weber, 2003).

Des processus d'individualisation ont émergé de pratiques nouvelles. Citons la lecture intérieure, qui remplace la lecture à voix haute et participe d'un panaché de nouvelles techniques de lecture et d'impression (Illich, 2005b). Le premier témoignage connu de ce type de lecture concerne saint Ambroise, toutefois, c'est dans la bourgeoisie européenne du XVIIe siècle que la lecture de la presse

---

<sup>1</sup> Nous n'utilisons donc pas le terme d'individuation au sens spécifique de Gilbert Simondon, c'est-à-dire que la formation d'un individu induit celle d'un milieu associé. Elle est toujours inachevée et consiste en un devenir. Elle est psychique, collective et technique. Pour une définition élaborée, outre les ouvrages du philosophe, voir: <http://arsindustrialis.org/individuation#sdfootnote3anc>, consulté le 9 mai 2019.



et de romans se combine avec l'aménagement de l'espace de la chambre et l'apparition d'une vie privée (Habermas, 1978).

Des pratiques ponctuelles ont eu l'effet de ferments pour des processus d'intériorisation, de maîtrise du corps et de refoulement des pulsions. Elias a écrit des lignes majeures sur l'individualisation à partir de son analyse de la société de cour (Elias, 2008), dont les mœurs seront diffusés ensuite aux autres cours et à l'ensemble de la population française. En addition de cette thèse, on pourrait citer d'autres ouvrages plus anciens qui participe d'une réflexivité sur la maîtrise du corps, par exemple, les manuels éducatifs écrits par Erasme sur les bonnes manières.

D'autres auteurs également, insistent plutôt sur la figure de l'artiste de la Renaissance, qui se dote d'une signature (Le Bart, 2008, p. 79).

Si l'on repart du point nodal du détachement de l'individu de ses groupes initiaux d'appartenance, le gain de pouvoir de l'Etat moderne est central dans ce processus, par l'affaiblissement du féodalisme et du poids du pays dans la vie des individus (ibid., p. 68).

Au XIXe siècle, on peut considérer que le modèle d'individu qui naît de ces processus prend une forme « *générique* » (ibid., p. 25). Autrement dit, progressivement, chaque individu source d'action se voit reconnu le droit à l'autonomie, au nom d'un principe commun supérieur (Droits de l'Homme et du Citoyen, Raison, droit naturel, intérêt général, etc.). De plus, l'individu est plus responsabilisé et considéré en tant que source autonome d'action et de décision, notamment par le droit. En France, on entre de plain-pied dans l'universalisme républicain, qui mord peu à peu sur tous les domaines de la vie, qui va lentement s'étendre à toute la population adulte par un travail massif de socialisation par la contrainte.

Le XIXe siècle est aussi une période d'extension de l'individualisation. Par le gain des espaces privés et en réflexivité par rapport à leur socialisation (ibid., pp. 35-36). En comparaison, le moine dont le statut est fondé sur l'obéissance et à la vie peu privée, est peu autonome, bien qu'il soit un virtuose de la réflexivité.

Deux processus ont plus retenus l'attention des sociologues fondateurs:

- la division du travail,
- l'exode rural et l'urbanisation.

Arrêtons-nous un instant sur l'analyse d'inspiration simmélienne de l'individu qui naît dans la métropole moderne (Simmel, 1989). La ville est le lieu de la densité de population et de la diversité des individus et des groupes. De ce fait, elle est « un terrain des plus favorables pour la production de nouveaux croisements biologiques et culturels » (Wirth, 2009, pp. 264-265). Mettant en présence des étrangers, elle rend possible le métissage ethnique et culturel, bien que des processus de ségrégation soient aussi à l'oeuvre. Cette collision d'offres d'existence possible multipliées et leur nouveauté, accroît la segmentation des activités des individus et tend à augmenter le nombre de groupes desquels ils font partie (ibid., p. 272) et encore plus ceux auxquels ils pourraient adhérer. Les rôles tenus par chacun sont variés et chacun de ces rôles est spécialisé, d'autant que la ville est aussi le lieu du marché économique (Weber, 1982). Du fait de ces multiples appartenances, la plupart des

individus sont anonymes les uns aux autres et subissent moins de contraintes sur les normes à respecter, que s'ils vivaient au sein d'un groupe plus fermement établi. Or, en général, en France et ailleurs, les modes de vie sont de plus en plus urbains. Ainsi, la dynamique de croisement et de multi-appartenance s'est encore accrue depuis les analyses de Simmel et de ses successeurs de l'école de Chicago. Pour le processus d'individualisation, on en retire que l'attachement à un groupe unitaire et cohérent diminue, à mesure que la mobilité résidentielle et quotidienne augmente, *a fortiori* dans des cas de multi-appartenance. L'individu est donc plus autonome, dans le sens de moins encastré dans les conditions de vie d'un groupe et parce qu'il réalise un travail intérieur de mise à distance d'autrui et d'intellectualisation de la vie urbaine. Dans le même temps, pour Simmel et en général, la ville est aussi le lieu de la mode et donc du désir mimétique, autrement dit de la conformation des désirs les uns par rapport aux autres et d'une lutte pour la reconnaissance (Girard, 1963).

La transformation de l'environnement des individus a eu des effets convergents avec la généralisation des institutions de socialisation. A mesure que l'industrialisation et l'urbanisation se produisent, l'échelle de l'action des acteurs institutionnels s'accroît, jusqu'à toucher la quasi-totalité de la population, notamment par l'école. Ainsi, le droit et les valeurs sont traduits dans des institutions de travail sur autrui<sup>2</sup>, qui se massifient, tout comme le contrôle étatique de la vie des individus.

Cet individualisme obéit à ce que le sociologue François Dubet nomme un programme institutionnel, notion qui permet d'insister sur la continuité et l'homologie du travail sur autrui réalisé par l'Eglise catholique et l'Etat.

« Le programme institutionnel est fondé sur des valeurs, des principes, des dogmes, des mythes, des croyances laïques ou religieuses mais qui sont toujours sacrées, toujours situées au-delà de l'évidence de la tradition ou d'un simple principe d'utilité sociale. Le programme institutionnel en appelle à des principes ou à des valeurs qui ne se présentent pas comme de simples reflets de la communauté et de ses mœurs, il est construit sur un principe universel et plus ou moins « hors du monde ». Extériorité qui implique justement une action volontaire, comme le dit Durkheim à propos de l'école, dans la mesure où le programme institutionnel veut arracher les acteurs à l'expérience banale et familière de leur propre monde. » (Dubet, 2002, p. 27)

Cette notion est donc une abstraction permettant de saisir un processus historique complexe. Elle résume l'enjeu du travail sur autrui mené, par exemple en France à partir de la Troisième République, par la sécularisation du travail sur autrui, en vue de la fabrication de citoyens. Ainsi, « l'Etat n'a de cesse de domestiquer les individus arrachés à la communauté traditionnelle. Il faut les socialiser vigoureusement pour qu'ils accomplissent un par un la partition qu'on attend d'eux » (Le Bart, 2008, p. 25). Fabriquer des individus « générique » devient un objectif patent et le pouvoir étatique est utilisé à cet effet.

Pour résumer, des ferments historiques ont été rassemblés à notre époque pour constituer un individu fortement individualisé (supposé plus autonome, réflexif et avec une vie privée) et dans le

---

<sup>2</sup> Pour François Dubet, le travail sur autrui concerne les activités qui visent explicitement à transformer autrui (Dubet, 2002, p. 9).

monde. C'est la conjugaison entre un environnement bouleversé et des volontés traduites dans un « programme institutionnel » qui ont fabriqué des individus plus individualisés. Ce processus repose sur une forte socialisation primaire, distincte de la suite du parcours de vie, souvent hors-du-monde (école)<sup>3</sup>, qui constitue le socle à partir duquel perdurent des attitudes. L'individualisation y est instituée en tant que norme.

Ce phénomène a été décrit par des sociologues, tel Durkheim, promoteur de la morale républicaine, qui participe au remplacement de l'emprise catholique sur la vie sociale<sup>4</sup>, par une emprise étatique, dans le sens du « programme institutionnel ».

« Ce qui fait l'autorité dont se colore si aisément la parole du prêtre, c'est la haute idée qu'il a de sa mission ; car il parle au nom d'un dieu dont il se croit, dont il se sent plus proche que la foule des profanes. Le maître laïc peut et doit avoir quelque chose de ce sentiment. Lui aussi, il est l'organe d'une grande personne morale qui le dépasse : c'est la société [...] C'est ce respect qui, par le canal de la parole, du geste, passe de sa conscience dans la conscience de l'enfant. » (Durkheim, 1997, p. 68)

Ce type d'individualisme aux effets si importants sur l'individualisation a été vertement critiqué par d'autres sociologues, notamment par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, dans *Les Héritiers* (1964) et *La Reproduction* (1970), où ils remettent en cause l'école républicaine au nom des valeurs d'égalité qu'elle promeut et qu'elle ne parvient pas à réaliser. Les critiques du monopole éducatif de l'école américaine par Illich (1973) participent également d'un climat de scepticisme envers ce type de travail sur autrui, quoique les monopoles institutionnels tendent à prendre fin avec l'avènement des médias de masse, l'essor des institutions privées et le déclin des idéaux républicains.

## 2. Une deuxième individualisation

Nombre de sociologues de la deuxième moitié du XXe siècle et du début du XXIe siècle défendent la thèse selon laquelle, la première individualisation « générique », à vocation universaliste, est débordée par une individualisation faisant la part plus belle à la singularité. Le processus d'individualisation aurait bifurqué d'un premier individualisme décrit plus haut, à un deuxième (Martuccelli, De Singly, 2018, p. 37).

Au sortir de la deuxième guerre mondiale, la critique et le rejet des institutions a été massif - tirant ses sources de développements du XIXe et du début XXe -, particulièrement des institutions qui participaient au « programme institutionnel ». Les églises catholiques perdent des fidèles à partir des années 1960, dès avant le concile Vatican II (1962-1965), qui fait lui-même office de remise en cause de traditions. Même les moines et moniales catholiques vivent une détente généralisée de leur mode de vie (Jonveaux, 2011). Simultanément, les idéaux républicains sont malmenés par les critiques liés aux guerres d'Indochine et d'Algérie - la Ve République est fondée -, la force du marxisme en général

---

<sup>3</sup> On sait au contraire combien l'éducation des enfants se réalisaient auprès des adultes qui ne sont pas de la famille, dès le plus jeune âge, au Moyen-Âge et dans les Temps Modernes (Ariès, 1975).

<sup>4</sup> On sait que Comte, inspirateur de Durkheim et forger du terme de sociologie, écrivait que « Dieu usurpait la place de l'Humanité », pourtant difficile de comprendre en quoi remplacer Dieu par l'Humanité rendrait plus ou moins autonome.

sont aussi des facteurs explicatifs de cette remise en question, quoique l'URSS est de plus en plus critiquée. La diffusion des outils critiques des sciences sociales, de la psychologie et de la psychanalyse (marxiste) s'accroît - voir le succès de Marcuse et Fromm -. D'ailleurs, dès la fin du XIXe siècle la psychologie et la psychanalyse offre des ressources de remplacement à l'analyse chrétienne de l'âme (voir Lears, 1983 et Illouz, 2006) -.

De plus, les concurrents de l'Eglise catholique et de l'Etat républicain, les collectifs de propagation des religions politiques (Voegelin, 1994) - communisme, fascisme -, et des formes sécularisées du christianisme - positivisme - (Voegelin, 2004) perdent également de leur vigueur.

Les valeurs universelles sont moins utilisées pour rappeler des devoirs aux citoyens, voire à l'Etat, que critiquées dans leur prétention à accéder à l'universalité - on en trouve encore un écho dans les appels récurrents à décoloniser les imaginaires, la pensée, etc. Parallèlement le travail sur autrui se répand sous des formes diversifiées, se professionnalise et a moins recours à la discipline et l'obéissance (voir Dubet, 2002, p. 13). Les institutions d'enfermement, ecclésiastiques et étatiques, sont critiquées tant par Foucault (1978) que par Goffman<sup>5</sup> (1968) et par l'antipsychiatrie et contre les prisons fermées (GIP). Deleuze énonce que « nous sommes dans une crise généralisée de tous les milieux d'enfermement, prison, hôpital, usine, école, famille » (Deleuze, 2003, p. 241).

Dubet écrit que « le programme institutionnel a correspondu à la mise en œuvre moderne de la sécularisation; nous vivons aujourd'hui la sécularisation de cette sécularisation » (ibid., p. 53). On passerait d'un transfert (partiel) du sacré, à un retrait (partiel) du sacré. Autrement dit, les catégories de pensée qui sont partagées perdent de leur prégnance au contraire des catégories minoritaires. Les sciences sociales redécouvrent d'ailleurs à la même époque un intérêt pour les minorités en tant que telles (voir par exemple Moscovici, 1979; Deleuze, Guattari, 1980).

Outre ces fermentations de scepticisme, des expérimentations et des utopies transgressives - qui enfreint les normes de comportement promues - se tiennent dans tout l'Occident, citons pêle-mêle, le féminisme, le mouvement homosexuel, les baroudeurs, les héritiers du socialisme utopique qui créent des communes et communautés, les néo-ruraux, les hippies, le *new age*, etc. De plus, les premiers critiques écologistes du Progrès surviennent. Sans modèle arrêté ou monopolistique, l'expérimentation devient un mode d'existence plus répandu (Le Bart, 2008, p. 153) et qui participe d'une désinhibition généralisée des mœurs.

C'est lisible également chez les militants écologistes. A l'origine, ils sont souvent issus de mouvements chrétiens (Ros, 2012) ou/et de l'ordre des religions politiques (Vrignon, 2017, p. 59). Toutefois, pour eux, l'argumentation idéale a désormais perdu du poids face à l'action et les réalisations dans la vie quotidienne (Ros, 2012). Les visions du monde complexes et partagées ont décliné au profit d'expérimentations (ibid., p. 28)<sup>6</sup>. Ce dernier trait se retrouve dans nombre de pratiques contemporaines, des services civiques au *backpacking* (Lachance, 2013) et au *woofing*.

Le résultat dominant de ces expérimentations variées et des critiques des institutions est un renforcement de la différenciation des individus (Martuccelli, De Singly, 2018, p. 28), du point de vue

---

<sup>5</sup> Certains traducteurs n'hésitent pas à traduire *total institution* par *institution totalitaire* (1968).

<sup>6</sup> Dans son article, Elodie Ros propose de suivre les transferts de l'habitus chrétien sous les formes nouvelles du militantisme écologique pionnier, puis le point de départ des nouveaux militants à partir de ce terreau militant, vers d'autres spiritualités plus floues (Ros, 2012). Les enjeux de la sécularisation restent inscrits dans les exercices contemporains.

des modes de vie, sur fonds de trajectoire historique commune. Puisque les institutions ne réalisent plus un travail efficace d'homogénéisation ou ne visent plus à le réaliser - voir la politique de francisation des prénoms et son abandon -, alors ce sont les individus qui sont dépositaires du sens de leur existence (ibid., p. 37; voir aussi Luckmann, 1979, p. 131<sup>7</sup>), tout en s'appuyant sur des traces de l'individualisation générique et universaliste (Dubet, 2002, p. 13)<sup>8</sup> et des recherches exotiques. Ce sens et l'unité qui en découlerait est pourtant difficile à maintenir et plus incertain, entre des sphères d'activité fragmentées et des appartenances multipliées, qui ne sont pas soutenues par une vision du monde donnée et unifiée (Luckmann, 1979, p. 130). Désormais, « l'individualité est une tâche confiée à ses membres par la société des individus. » (Bauman, 2006, p. 29). La question de la cohérence du mode de vie devient-elle inepte ou même critiquée?

Ce versant de la deuxième individualisation ne doit pas masquer un autre versant, puisque « [d]ésormais les individus [et spécialement les femmes] cherchent à exister et à s'affirmer en tant qu'individus singuliers, différenciés, irréductibles à aucun autrui ni à aucun rôle social », certes, au risque du narcissisme (Sennett, 1995, p. 170) et de l'insatisfaction envers soi (Bauman, 2006, p. 18). L'individu entend exister *au-delà* de tous ses ancrages identitaires et sociaux » (Le Bart, 2008, p. 26). L'individualisation n'est pas seulement de l'ordre de la désintringation de son mode de vie relativement à des groupes plus fermés, voire contraignants, elle devient recherche volontaire de singularité, qui s'exprime dans les termes de: bien-être, développement de soi, réalisation de soi<sup>9</sup>, etc. Commentant la notion de réseau qui symbolise les relations sociales contemporaines, Bauman insiste sur la facilité de la déconnexion que la notion implique et la liquidité des liens sociaux en question (Bauman, 2005, p. 214; voir aussi Boltanski, Chiapello, 2002).

Dans le même temps, la fin de la période de croissance forte et continue, l'augmentation et la stabilisation du chômage, ont renforcé une désintringation involontaire et fragilisante des modes de vie (ibid., p. 153), tout comme l'émigration (Nathan, 1994) et la poursuite de l'urbanisation.

Enfin, il est obligatoire d'insister sur le rejet de l'hétéronomie traditionnelle - freudisme, marxisme, libéralisme -, de la part d'élites intellectuelles et politiques (Bell, 1972, p. 12; Lasch, 1995), afin de mettre en œuvre ce qui est considéré comme une forme d'autonomie, d'un point de vue abstrait, dans lequel le préfixe *auto* signifie alternativement: Humanité, avant-garde ou bien individu (Voegelin, 2004, pp. 104-105). Sous couvert de néophilie, c'est un rejet des formes passées de socialisation qui a vu le jour et qui s'est massifié (Bell, 1972, p. 17), dans un geste iconoclaste (Groys, 2008, p. 9). On peut parler d'une histoire répétée du rejet de ses propres traditions par les élites artistiques et intellectuelles (ibid., p. 178) et donc d'une recherche de discontinuité radicale, qui a été notamment productive d'œuvres d'art. Ainsi, « [l'individu contemporain] ne se voudrait déterminé que par lui-même. Tel serait donc le visage du présentisme de ce présent : le nôtre » (Hartog, 2012,

---

<sup>7</sup> « But the degree of anonymization of these performances, resulting from institutional specialization, and the degree of subjective meaninglessness of vast areas of social life is an exclusive property of modern industrial societies. Social structure, culture, and personal existence form three rather loosely connected dimensions of the social order. It is this state of affairs which may be described as privatization of personal existence, and it is this state of affairs which is the structural basis for whatever may be modern in religious consciousness in our time. » (Luckmann, 1979, p. 131)

<sup>8</sup> D'ailleurs, il peut être utile de rappeler que « L'individu ne peut devenir une personne (individualisme personnel) que si et seulement s'il en a les conditions objectives, et s'il ne subit pas de discrimination (individualisme abstrait) » (Martuccelli, De Singly, p. 24).

<sup>9</sup> « En ce sens, la disparition de la vocation « sacrée » n'a pas laissé place au vide, mais elle a ouvert une recherche parfois obsessionnelle d'accomplissement et de réalisation de soi. » (Dubet, 2002, p. 312)

p. 218). Ce refus répété est particulièrement visible dans les arts, qui ont mis à mal les représentations cosmologiques et leurs formes - récit linéaire, mélodie, etc. - (Bell, 1972, p. 14), au profit du mouvement et des flux (Bell, 1972, p. 25). La philosophie de Deleuze et Guattari en fournit un exemple dans le domaine intellectuel. Aujourd'hui, les hybrides connaissent leur heure de gloire, artistique puis scientifique, non sans consonner avec la racine du terme, l'hybris (Clair, 2012).

Ce qu'on peut appeler une première sécularisation qui a visé à remplacer sur le plan des idées à *une* source hétéronome divine par *une* source hétéronome sécularisée, puis par *des* sources hétéronomes à partir desquels l'individu se bâtit ce qu'il considère une « autonomie », définie par l'absence de contrainte dans le choix des sources - hormis qu'il n'est pas légitime de faire appel aux sources traditionnelles. De la sorte, le travail sur autrui a obéi un temps à des valeurs sacralisées, puis désormais à des objectifs de responsabilisation individuelle.

Cette rupture et la période qui s'ensuit a été nommée postmodernité, post-industrielle, modernité tardive, réflexive, seconde modernité. L'individualisation qui découle de ce processus peut être dit seconde. Elle repose sur la mise en avant du travail de singularisation, puisque les institutions dépositaires de la transmission et de l'inculcation du sens de l'existence sont très fragilisées et que des sources alternatives d'individualisation se répandent (voir le cas des guides de *self-help*, Illouz, 2006). En retour, l'individu gagne en variété d'offres d'existence, qui sont moins contraignantes - du moins, peu exercées par la coercition et la discipline -. La socialisation primaire est donc insuffisante pour prévoir son mode de vie futur, la socialisation est continue, la socialisation secondaire prend de l'importance (Berger, Luckmann, 2006). Ce mouvement général a trouvé un catalyseur dans l'économie de marché (Bell, 1972, p. 32)<sup>10</sup> et les médias de masse, puis internet.

Une autre individualisation est à l'œuvre, que les sociologues parviennent à saisir logiquement selon le canevas ci-dessus, quoique non sans carences.

### 3. Paradoxes de l'individualisation contemporaine

« On n'a même pas esquissé d'étude pour évaluer la marge d'individualité que chaque époque ménage à l'espèce humaine. Car c'est pure inertie mentale de supposer, selon le « progressisme », qu'à mesure que l'histoire avance, qu'à mesure que l'histoire avance, la marge s'élargit qui permet à l'homme d'être un individu personnel, comme le croyait Herbert Spencer, honnête ingénieur, mais historien nul. Non, l'histoire dans cet ordre des choses est pleine de reculs ; et peut-être la structure de la vie à notre époque empêche-t-elle au plus haut degré que l'homme vive en tant qu'individu. » (y Gasset, 1986, p. 34)

Les points critiques qui suivent permettent de mettre en évidence les angles morts de la description de l'individualisation telle que décrite ci-dessus. Il s'agit dans un premier temps de discuter des ressources pour l'individualisation, puis de l'importance de l'usage des techniques dans la

---

<sup>10</sup> Voir l'anecdote rapportée par Günther Anders: « C'est ainsi que dès cette époque je me procurait et offris à Döblin pour sa soixantième anniversaire une *Bible of the World*, qui contenait pacifiquement à l'intérieur d'une même reliure, « également vrais », également légitimes, les textes de toutes les religions, ennemies jurées les unes des autres, s'excluant et s'entre-déchirant. *Marcher séparément, mais s'associer pour être vendues. Même des ennemis mortels peuvent devenir alliés en tant que marchandises.* » (Anders, 2015, pp. 28-29)

transformation de la puissance d'agir individuelle et enfin de la contradiction entre réseau et autogouvernement.

En la caricaturant, la sociologie de l'individu semble parfois reprendre à son compte en deux temps le slogan « ni Dieu, ni maître ». Ainsi, les effets performatifs des discours philosophiques et sociologiques sur les acteurs sont à prendre en compte, tout comme les biais inhérents aux positions sociales des sociologues - dont les fondateurs et les têtes d'affiche représentent des « vainqueurs » de l'individualisation (voir Le Bart, 2008, p. 283). « La sociologie a donc repris à la morale moderniste l'idéal d'un sujet sans attache » (Latour, 2000, p. 76).

« On oppose souvent la société moderne égalitaire, individualiste, démocratique à toutes les autres sociétés, au sens où la règle et les normes viendraient de l'intérieur de nous et non plus du surnaturel. Comme si nous avions mis Dieu en nous. Toutes les sociétés inventent des entités fictives où vient résider le secret de l'humain. Chez certains, ce sont les ancêtres, ou le foie ou le cœur, ici c'est l'intériorité, l'âme, la psyché, et aujourd'hui le cerveau. Mais ce sont, au même titre, des entités imaginaires qui ne nous expliquent rien de plus, qui ne font que redoubler notre idée de l'individu. Quand nous disons que c'est le "self", le "soi", nous voulons dire que c'est l'individu ou l'agent, nous ne fournissons pas d'élément supplémentaire expliquant les raisons de l'action. » (Ehrenberg, 2005, p. 114)

Cet idéal individualiste risque de faire manquer les similitudes entre situation d'hétéronomie et situation supposée d'autonomie: « la situation ne change pas, malgré les apparences, puisqu'il faut toujours [...] choisir son maître » (Latour, 2000, p. 76). Plus qu'une autonomie offerte par la démocratie majoritaire qui offre peu d'influence à l'individu - contrairement au consensus par exemple -, le sociologue peut prendre soin de décrire la transformation de la qualité des relations sociales, sans succomber au idéaux individualistes qui font risquer la prophétie auto-réalisatrice (Le Bart, 2008, p. 15) - voir l'effet des travaux de Giddens sur la politique britannique.

D'ailleurs, nombre de travaux tout en partageant l'idéal individualiste ne négligent pas les injonctions à l'individualisation (Martuccelli, De Singly, 2018, p. 41), notamment insufflées par les travailleurs sur autrui (Dubet, 2002), de plus en plus nombreux et variés, qui responsabilisent les individus en leur conférant « l'obligation d'être libre » (ibid., p. 360). En fournissent des exemples, les injonctions à faire des efforts pour renoncer à des pratiques néfastes et optimiser ses manières d'agir, pour des buts de santé - arrêter de fumer -, sportifs, managériaux (Cederström, Spicer, 2016). Le jeûne (holiste) effectue également un retour remarqué sous une forme sécularisée et individualisée (Jonveaux, 2019). L'attrait pour des influences thérapeutiques et le développement personnel est moteur pour nombre d'acteurs, en vue d'atteindre des états de l'ordre de l'ataraxie, du bonheur, de réalisation de soi (Lears, 1983), en parallèle de la montée du souci de la bonne forme corporelle. La salle de *fitness* n'est-elle pas l'un des ascètes des plus populaires (Chaline, 2015)? Aujourd'hui, des moines et moniales catholiques ouest européens remplacent le travail manuel par le sport (Jonveaux, 2011, p. 207).

Face à cette injonction, des inégalités apparaissent, qui peuvent ouvrir l'espace à une « morale de vainqueur » (Dubet, 2002, p. 15), « car, si chacun se construit comme il l'entend à travers une autoréférence éthique et des ressources inégalement distribuées, plus rien ne peut « assurer » les

individus en les ancrant dans des rôles et des cultures » (ibidem). Ainsi, la précarité identitaire est patente et ouvre la voie à des formes identitaires qui ont pour fondement un anti-individualisme et le rejet de la sécularisation - nous y revenons plus bas.

La question des ressources pour mener à bien une individualisation est latente. Le rejet des institutions du programme institutionnel offre plus de variété et moins de contraintes, mais il limite dans le même temps la richesse des ressources identitaires disponibles - et leur compréhension (Le Bart, 2008, p. 194). Un gradient d'individualisation mérite ainsi d'être étudié, entre la précarité identitaire et la singularisation (ibidem).

Outre cette première critique, plus convenue, une seconde est de plus d'importance. Les théories de l'individualisation discutent peu des objets rendant possibles celle-ci. Ils discutent encore moins de la technique et de son influence sur les individus.

Les innovations techniques multiples auraient accompagnées l'essor de l'individualisation, d'une part en renforçant la puissance d'agir de l'individu - au sens de la première définition proposée au début de l'état de l'art -, d'autre part, en tant que ces techniques (de transport par exemple), rendent possible le détachement des milieux originels.

Une publicité pour un fabricant de vélo illustre ce processus: fin XIXe, un papillon<sup>11</sup>, représente une mariée, sur le parvis d'une église, s'échappant de son destin d'épouse à l'aide d'une bicyclette. Le vélo est donc représenté en tant qu'outil d'individualisation. Toutefois, cette nouvelle puissance d'agir est inégalement répartie. Si les premiers touristes de l'espace sont désormais à l'ordre du jour, les individus dépendant de la marche pour se rendre sur leur lieu de travail ne font que subir la puissance possédée par d'autres qui les mettent en danger et les malmènent, par l'usage de l'automobile. Si l'on reprend Illich, quelques-uns (certes nombreux) monopolisent une réponse individuelle à un besoin partagé, en rendant ce besoin plus difficile à combler pour les autres.

Outre cette inégalité, les moyens d'accroissement de puissance sont d'une complexité qui les rendent difficiles à manipuler, à réparer et simplement à comprendre par les usagers. Il en résulte ainsi un paradoxe. Potentiellement, l'individu n'a jamais été aussi puissant, mais il perd la maîtrise des moyens de cette puissance (Illich, 1977). Simmel déjà remarquait le différentiel entre la somme du savoir potentiellement disponible pour un individu, et ses capacités d'absorption (Simmel, 1987, p. 574). A la manière d'Illich, il considère que cela induit un changement de rapport au savoir. Alors que le savoir pouvait avoir pour finalité la formation du caractère, il est désormais beaucoup plus d'usage instrumental (ibidem).

Ce point fait apparaître la partialité de certaines analyses sociologiques, qui se cantonnent à discuter de l'individualisation relativement à des normes (définition 2 de l'individu) et non aux moyens d'action (définition 1 de l'individu). Plus largement, la diffusion des moyens industriels a pour effet de diminuer la capacité d'autosuffisance des individus - sans compter l'accroissement des désirs du fait des propositions hétéronomes de marchandises. Une dépendance insidieuse se crée ainsi, le cas de

---

<sup>11</sup> Il s'agit d'un papillon de la Société française pour la construction de Cycles, présentée lors d'une exposition au Musée de la publicité à Paris, en 1979, consultable dans l'ouvrage: Musée de la publicité, *La Petite reine: Le vélo en affiches à la fin du XIXe*, Musée de l'Affiche, Paris, 1979.



l'automobile pouvant servir de révélateur: « à travers [l'outil industriel], un autre que moi détermine ma demande, rétrécit ma marge de contrôle et régit mon sens » (Illich, 2005a, p. 484).

De plus, les responsables de ces innovations techniques ne sont pas ou peu condamnés pour les conséquences difficilement évitables de leurs innovations (ex.: un constructeur automobile n'est pas jugé responsable des morts sur la route, même partiellement). Ainsi, d'un point de vue politico-juridique, les individus à travers leurs représentants sont largement démunis pour limiter l'hétéronomie technique (Ellul, 2012, p. 74).

De plus, cette puissance d'action possible est devenue une valeur en soi, bien que niée en tant que telle, qu'on la nomme productivité, efficacité ou bien croissance. Des idéologies managériales et politiques (dites « croissantistes ») ont réifiés ses moyens, qu'ils ont constitué en finalités. Elles fournissent un axe d'orientation pour une autonomie normative idéalisée (par la transgression des limites), alors que la « disruption » est du fait d'élites restreintes, qu'elle repose sur des savoirs scientifiques et une ingénierie peu partagée qui s'appliquent aux techniques et désormais aux êtres humains (Musso, 2017, p. 635), ce qui transforme un idéal d'autonomie en hétéronomie pour le plus grand nombre (pour des analyses détaillées, voir Ellul, 2012; Musso, 2017). Elon Musk fournit à cet égard un exemple de la collision entre désirs transgressifs, publicité et savoirs techniques de pointe (Saint-Martin, 2018).

Autre point critique, industrialisation, marchandisation et urbanisation ont des effets cumulés qui restreignent l'usage de la puissance d'agir potentielle accumulée.

Alors que l'individu occidental voit sa puissance d'agir potentielle augmenter, il ne peut pas faire usage de celle-ci que de manière limitée, puisque l'exercice de la puissance des uns entrave celle des autres - le bouchon en fournissant le meilleur exemple. Ainsi, le détachement des collectifs originels ne signifie pas l'accroissement de l'indépendance, ou de l'unilatéralité, de l'agir. Au contraire, l'espace urbain se caractérise par l'empêchement d'agir des uns par les autres, ce qui prend des formes diverses, telle la *civil inattention*. D'où l'importance d'agir par le biais de représentants, de collectifs et donc de déléguer son autonomie politique à des tiers (Wirth, 2009, p. 278). On touche là à un problème au cœur de la définition de l'individualisation:

« est-ce que le processus à étudier doit être caractérisé comme une *individualisation* croissante (progrès de l'autonomie) ou comme une *socialisation* croissante (progrès de la dépendance)? Puisque l'individu devient plus autonome, il semble y avoir émancipation à l'égard des solidarités sociales, donc individualisation. Mais puisque la solidarité devient organique, il semble qu'on doive conclure au contraire que les individus sont de plus en plus dépendants d'une organisation complexe » (Descombes, 2003, p. 23).

La multiplication des travailleurs sociaux en donne une idée, rarement sans doute les sources hétéronomes d'individualisation n'ont été aussi nombreuses et les capacités d'autosuffisance des individus (en ville), aussi faibles. La figure du réseau si présente, tant en tant que modèle heuristique, qu'en tant que figure de la deuxième individualisation et du travail par projet (Boltanski, Chiapello, 1999), ne laisse pas de doute: si l'on peut facilement se détacher d'une connexion, difficile de sortir de ses mailles. De quoi s'ensuit la question suivante:

« l'homme ne se *pensait* pas comme un individu, donc il n'*était* pas un individu. Nous retrouvons ici la difficulté notée en commençant: qu'est-ce qui importe? Est-ce le fait que l'homme moderne soit plus solidaire (de fait) ou est-ce le fait qu'il se représente lui-même comme étant autonome? » (Descombes, 2003, p. 25)

Ainsi, au sens de la définition 1 de l'individu, soit le fait d'identifier individu et source d'action, l'individu contemporain est théoriquement plus puissant, concrètement empêché et son action n'est possible que grâce à l'appui d'un grand nombre d'autres individus. Il n'est donc pas du tout indépendant et autosuffisant.

Enfin, les effets conjugués de l'industrialisation, de l'urbanisation et de l'éclatement de la chape de plomb morale du programme institutionnel ont eu des effets inattendus, que les sociologues nomment des effets pervers - quoiqu'ils ne soient pas méconnus de tous, dès le XIXe (Fressoz, 2012). Je veux parler ici des effets délétères sur la planète de l'augmentation de la puissance d'agir, qui bien qu'entravée par sa diffusion excessive, n'empêche pas la pollution et la transformation du climat. Or, ces conséquences graves sont largement imperceptibles par les individus en action. Günther Anders a fait son miel de ce décalage entre perception des actes individuels et de leurs conséquences (voir par exemple, Anders, 1999). Ce décalage est le résultat de l'usage de techniques industrielles et de la distribution de l'action en réseau et donc de l'accroissement des médiations qui éloignent l'individu de la finalité de ces actions connectées (Anders, 1999, pp. 50-51). Pour le philosophe, « [...] c'est cette carence-là qui permet la répétition de ces pires choses » (Anders, 1999, p. 54).

De ce fait, par l'usage de techniques qu'il comprend mal et donc les effets sont peu perceptibles, l'individu qui agit ne peut exercer de discernement et il perd la maîtrise de ses actes: *quid* de la réflexivité alors? On pourrait également discuter la diminution de la privatisé de la vie quotidienne, du fait de l'usage des techniques informatiques. Deux des piliers de l'individualisation sont ainsi en péril (réflexivité, vie privée).

Enfin, un point essentiel, depuis les années 1970, le constat de la transformation du climat terrestre en général devient largement diffusée climatique. Une source hétéronome de régulation des actions se fait jour, dont les conditions sont de mieux en mieux définies, celle de la Terre.

Un nombre croissant d'individus prend compte de cet état de fait et réduit son usage de certains outils. Citons les acteurs qui n'utilisent pas de téléphone portable (Bergier, 2016), qui refusent l'avion - mouvement *flyingless* -, le gluten, les O.G.M., ou qui défendent un style de vie minimaliste<sup>12</sup>. Il est notable que nombre des exercices de déprise concernent des objets. D'aucuns pourraient les appeler des « techno-jeûnes » (Illich, 2004, p. 43). Ces renoncements constituent des actions dont les motifs sont surtout réactifs. Moins se déplacer, posséder, consommer, perdre de temps, dit

---

12 L'idéal de simplicité volontaire est traduit sous la forme du développement personnel dans le minimalisme, plus que sous une forme militante et écologique dans la décroissance (voir notamment la série documentaire de Netflix : <https://www.netflix.com/fr/title/80114460>).

autrement, la simplicité<sup>13</sup>, de décroissance, d'efficacité, constituent des processus pris pour finalités et qui sont orientés par un pôle répulsif<sup>14</sup>.

L'accroissement potentiel de la puissance d'agir des individus est inégalement réparti. De plus, cet accroissement est corrélé à la contre-productivité et à une baisse de la compréhension du fonctionnement des moyens techniques. Ajoutez à cela, la distribution réticulaire des actions dans les espaces urbains et on constate que les individus sont à la fois moins indépendant et plus démunis pour prendre en compte l'effet de leurs actions. De ce fait, la réflexivité et la maîtrise de sont handicapés. Simultanément, les scientifiques découvrent une source hétéronome de régulation des modes de vie: la Terre (Latour, 2015; Latour, 2019). Comment se penser autonome au moment où des actions réalisées à des milliers de kilomètres affecte les conditions élémentaires de mon existence? L'action unilatérale est donc un rêve sous perfusion, tout comme l'utopie de l'autonomie à l'heure où les propositions de marchandises et donc les influences du cours de mon existence sont ciblées et individualisées. L'injonction à l'individualisation est donc paradoxale, alors que l'individu rencontre un contexte d'action défavorable à l'indépendance. Le processus d'individualisation est en crise sur ses trois fronts: réflexivité, vie privée et autonomie.

#### 4. Notes sur des individualisations omises

Si le contexte est défavorable à l'unilatéralité, les plus favorisés, détenteurs d'une puissance d'agir maximale tentent l'échappée hors-du-monde de manière paradoxale, tout comme d'autres font le choix de lutter contre la précarisation identitaire par l'adhésion à des groupes totalisants. La question se pose de l'état temporaire de la fragmentation des sources hétéronomes peu légitimes et contraignantes.

Premièrement, la menace hétéronome du réchauffement climatique est prise en compte de manière forte par un certain nombre des plus riches habitants de la planète, qui abordent l'anthropocène en tant qu'effondrement (Bonneuil, 2014). Toutefois, au lieu de privilégier la solution de la coopération pour faire face à ce déclin systémique qu'ils prévoient, dans une variante millénariste (Di Méo, 2006 cité par Ros, 2012 ; Vidal, 2012), ils vont prendre le parti de la solution individuelle pour faire face au pire. Autrement dit, les survivalistes aménagent des espaces secrets et dans des lieux reculés, dotés de moyens devant rendre possible l'auto-suffisance, afin de « s'en sortir » en cas de catastrophes naturelles ou de conséquences trop désastreuses du réchauffement climatique. De la sorte, ils préparent une fuite hors-du-monde toute intramondaine, rendue possible pour quelques happy few,

---

13 La thématique de la simplicité volontaire est une tentative de rendre positive des attitudes définies par la répulsion, d'où l'appel à des traditions de définition de ce qui est une bonne vie, de l'ordre du bien vivre.

14 Un bien procédural analogue, dans un autre contexte, serait l'argent:

« L'ensemble de ces points ramène au motif fondamental quant à la position de l'argent : il est le moyen absolu qui, pour cette raison même, s'élève à la signification psychologique d'une fin absolue. En une formulation qui n'est certes pas tout à fait logique, on a pu dire que le seul absolu était la relativité des choses : l'argent, assurément, en est le plus fort symbole, et le plus direct. Car il est la relativité des valeurs économiques faite substance [...] n'ayant pas à craindre la dissolution dans le relatif à cause de quoi tant de valeurs, d'emblée substantielles, n'ont pu maintenir leur prétention à l'absolu » (Simmel, 1987, p. 283 ).

grâce à leur puissance d'agir. Celle-ci trouve un écho dans l'individualisation des normes et la défection d'une partie des élites occidentales qui rejettent le rôle du notable traditionnel et des responsabilités collectives. Dans ce cas, définition 1 et 2 de l'individu sont d'une certaine manière compatibles l'une avec l'autre, puisqu'il y a recherche d'indépendance d'action et arrachement aux contraintes sociales, mais sous couvert du fait de subir les effets sociaux-climatiques de la population mondiale.

Deuxièmement, un autre unilatéralisme climatique est de l'ordre des expérimentations des néoruraux et des différentes successions de retour à la nature, amorcés dans les années 1960 (Léger, 1979) et même avant (voir l'apparition du naturisme dès le XIXe s.). Les dernières-nées<sup>15</sup> de ces expérimentations sont nommées des écovillages. Rassemblant des individus qui ont pour vocation de subvenir de manière partagée à la vie du collectif, sur tous les plans. Les écovillages développent un mode de vie écologique jusqu'aux menus détails du quotidien (Liftin, 2014, p. 3). Si les motivations des participants à ces laboratoires vivants (ibidem) semblent diverses, ils se retrouvent dans les objectifs de faire face à la crise environnementale, de considérer les interconnexions entre les vivants et de les intégrer dans les pratiques, de manière collective. Ils rejettent ainsi la civilisation industrielle (Liftin, 2014, pp. 150-151). Loin du monde, ils inventent des modes d'action envisagés comme diffusables ailleurs. Ici, le choix de l'unilatéralité passe par une mobilité hors de l'espace urbain, par une perte d'autonomie, afin d'assurer l'auto-suffisance, au nom d'une hétéronomie terrestre.

Quoique sous des formes divergentes, ces deux cas illustrent une recherche de cohérence et de totalisation des pratiques, régulées par l'hétéronomie terrestre ou une hétéronomie identitaire. Des projets tels ceux des villes en transition (Hopkins, 2010) ou bien des événements spécifiques (du type du Burning Man, Turner, 2009) relèvent du même ordre, quoique visant moins à mouler le mode de vie en profondeur.

Ensuite, les « perdants » de l'individualisation - ou qui se perçoivent comme tels - tendent à rechercher des traditions, qui sont rigidifiées par leur format textuel (Simay, 2009), voire qui sont inventées de toute pièces à l'ère contemporaine - voir l'exemple emblématique du kilt - (Hobsbawn, Ranger, 1983). La radicalisation islamique est typique de ce renouveau de la totalisation des pratiques sous un motif hétéronome, à partir d'une fragilité identitaire (Nathan, 2017). On peut constater qu'en descendant l'échelle sociale, « il y a donc un principe d'éclatement progressif des expériences sociales » (Dubet, 2002, p. 362). Cette fragilité positionnelle est renforcée par des expériences de migration et de métissage culturel. Ne se vivant ni pleinement Français, ni représentant de la culture des parents ou des grands-parents, des individus cherchent un groupe d'appartenance - racial, culturel, religieux (Nathan, 2017). La brèche s'ouvre alors pour des mouvements, qui proposent de plus en plus de lieux intégrant une dimension culturelle, culturelle et de loisir (nouvelles mosquées, centres de la scientologie, etc.). Des phénomènes proches sont observables selon d'autres types de totalisation culturelle et religieuse, des groupes étant pris dans une concurrence identitaire (Appadurai, 2006). Le martyr violent constitue alors la forme paradoxale d'expression individuelle

---

<sup>15</sup> Il est entendu que les expérimentations peuvent se chevaucher dans le temps et leurs objectifs être métamorphosés.

(définition 2) par la destruction de l'individu (définition 1), au nom d'une hétéronomie divine ou politique.

Pour ces individus individualisés, trouver une source d'hétéronomie est privilégié à une trajectoire « liquide » dans la variété des hétéronomies. D'une certaine façon, on peut supposer qu'ils peinent à imaginer Sysiphe heureux, pour aller à contre-courant de l'expression de Camus.

Ce troisième type d'individualisation ouvre le questionnement sur une carence du discours sur l'individualisation occidentale: quid des moments de martyrs collectifs patriotiques de la première guerre mondiale et de l'attrait des mouvements totalitaires - notamment pour les intellectuels? La prise en compte de ces moments et le fait de leur accorder une centralité pourrait renverser la perspective: la deuxième individualisation serait un fruit temporaire d'une période sans épreuve collective majeure - guerre, famine, révolution -, entre des phases de rigidification identitaire et de retour à de la contrainte normative, ou au moins au choix d'hétéronomies induisant des limites à la variation des modes de vie, du fait de la recherche de ressources pour passer collectivement des épreuves. Prendre en compte un mouvement de balancier permettrait de ne pas reproduire les grands récits modernistes, et surtout de prendre en compte la destruction de centaines de millions d'individus, du fait de l'action étatique de plus en plus organisée et diffuse, selon des idéaux sécularisés. D'un autre côté, les idéologies totalitaires sont le fruit de la sécularisation et de la critique des institutions traditionnelles et ont de la sorte participé à l'érosion des supports identitaires anciens. La carence que représente l'absence de la prise en compte des événements violents, de la violence révolutionnaire est terroriste des individualistes russes, représente un défaut et une preuve de l'adhésion de nombre de théoriciens de l'individualisation à l'idéal d'Autonomie. Du point de vue social, l'adhésion au mythe du Progrès a souvent pour effet de prévenir d'une trop grande réflexivité et connaissance de soi.

« Among the many benefits of faith in progress the most important maybe that it prevents too much self-knowledge. » (Gray, 2013, p. 4)

Finalement, un dernier type d'individualisation semble latent et en ré-émergence, visant lui aussi une totalisation du mode de vie tout en tentant de conserver une autodétermination de l'individu, voire de l'accroître. Moins intégraux de prime abord, des collectifs proposent de transformer une des pratiques composant le mode de vie et parfois de remanier ce dernier à partir de la pratique visée, qui permet la définition d'une éthique d'un ordre plus général. De nombreuses innovations sociales ont été portées selon cette voie, pensons aux associations de malades du SIDA (Dodier, 2003), aux groupes LGBT, aux freegans, etc. Ce phénomène touche également la mobilité, par le biais d'expérimentation dans la pratique du vélo. Dans ce domaine, les ateliers d'autoréparation fleurissent. Ils sont à la fois très spécialisés, tout en visant pour certains à définir une éthique généralisée, ce qui en fait l'intérêt ici. Cette offre d'individualisation repose à la fois sur des gains en termes de compétences et de puissance d'action et sur l'absence de contraintes quant à l'adhésion, voire sur le respect de l'autonomie décisionnelle de l'individu par des pratiques de décision collective sous forme de consensus. Ensuite, ces collectifs sont constitués par des individus qui mêlent les

appartenances à divers collectifs, ce que rappelle la multiappartenance de nombreux militants écologistes (Vrignon, 2017, p. 84). Dans le même temps, un rejet commun de la société industrielle canalise cette diversité et un grand nombre de ces acteurs participent au tournant environnemental de la société française (ibid., 2017, p. 73). Ainsi, diversité des collectifs ne signifie pas absence de limites et de convergence. Si multiappartenance il y a, cela signifie qu'il existe des points communs entre les différents groupes.

Ainsi, ce dernier type d'individualisation tendrait à croiser positivement les individualisations selon les définitions 1 et 2.

## 5. La notion de mode de vie

Le processus d'individualisation décrit ci-dessus, dans sa complexité et ses paradoxes, rend difficile pour le sociologue de se fonder uniquement sur des études quantitatives de groupes sociaux pré-définis, par exemple de l'ordre des classes sociales, afin de décrire les pratiques individuelles, puisque les variations au sein des groupes sont élevées et que les socialisations primaires sont moins indicatives de la suite des pratiques individuelles. C'est dans ce contexte que les pratiques individuelles sont devenues pertinentes à décrire à l'aide de la notion de mode de vie, qui s'applique aux individus.

Le mode de vie diffère des mœurs, dans sa neutralité puisqu'il n'induit pas un arrière-plan moral. La notion de mode de vie est prise entre le style et le genre de vie (Bourg, Roch, 2012, pp. 11-12). Elle se distingue de celle de style de vie, parce que cette dernière introduit un questionnement, de l'ordre de la distinction (Bourdieu, 1979). Plus que sur la distinction, le goût et les choix esthétiques, nous souhaitons insister sur l'aventure existentielle. D'autre part, la notion de genre de vie est liée à la géographie traditionnelle, notamment de Vidal de la Blache, chez qui elle s'approche la coutume. Cette notion ne s'applique pas à l'individu, mais à une population donnée.

La notion de mode de vie émerge plutôt en sociologie urbaine, en lien avec les travaux de l'école de Chicago sur le mode de vie urbain et sur la morphologie en général. Le mode de vie y est relié à des conditions environnementales qui offre des possibilités d'existence différentes (Halbwachs, 1970). Il définit un ensemble de pratiques et de représentations propres à un groupe (Mauger, 2019). Au croisement entre les coutumes et leurs interprétations individuelles, émergent ainsi des modes de vie liés à des espaces et des groupes d'appartenance - qui ne sont pas des classes sociales.

La notion gagne en intérêt à partir du moment où l'appartenance supposée à une classe sociale n'est plus suffisamment révélatrice des goûts et des choix des individus, parce que les socialisations se sont homogénéisées entre classes (par la scolarisation notamment) - ce que tant à occulter les discours sur les inégalités -, d'autre part parce que la variété des offres d'existence a augmenté (Bell, 1972, p. 15). Ainsi, les modes de vie sont devenus un objet d'étude en soi, du fait de cette situation empirique. Sont considérés l'habillement, l'alimentation, les biens possédés et utilisés, les loisirs, le rapport au travail. C'est renforcé par l'aspiration d'individus à être identifiés à leurs goûts et leurs choix de pratique (ibidem) - voir l'importance des amateurs dans les travaux de sociologues

contemporains (Hennion, Maisonneuve, Gomart, 2000; Flichy, 2017). Les modes de vie y sont modifiables au travers des motivations individuelles, sous l'effet de la socialisation dans de petits groupes et selon des actions institutionnelles (Bourg, Roch, 2012, pp. 11-12).

Ce bref historique rappelé, donnons une définition opératoire du mode de vie.

« Le mode de vie renvoie à un ensemble d'aspirations et de capacités des personnes qui se constituent à la rencontre entre les caractéristiques de la personne (liées à son expérience passée, ses ressources, ses apprentissages) et les prises offertes par son environnement. Il est constitué par l'ensemble des expériences et des activités au travers duquel une personne s'efforce de vivre une existence qui mérite d'être vécue (Sen, 1999) » (Pattaroni, 2013).

Cette définition suit trois dimensions : les compétences, l'environnement, les valeurs. Dit simplement, les compétences sont des aptitudes à effectuer certains actes, elles sont au cœur de la sociologie des épreuves, comme nous le précisons plus bas. Au sens étymologique, l'environnement signifie ce qui est aux environs, ce qui est autour. La question de l'espace spatial et social s'insère ici. Ensuite, la définition de la notion de valeur est plus ardue. La valeur d'une chose est le fruit de la rencontre entre une évaluation et certaines de ses caractéristiques. « Un jugement valutatif ne consiste donc pas simplement à dire que l'on a apprécié quelque chose ; c'est un examen des *prétentions* de la chose en question à être estimée, appréciée, prise ou chérie » (Dewey, 2011, pp. 218-219).

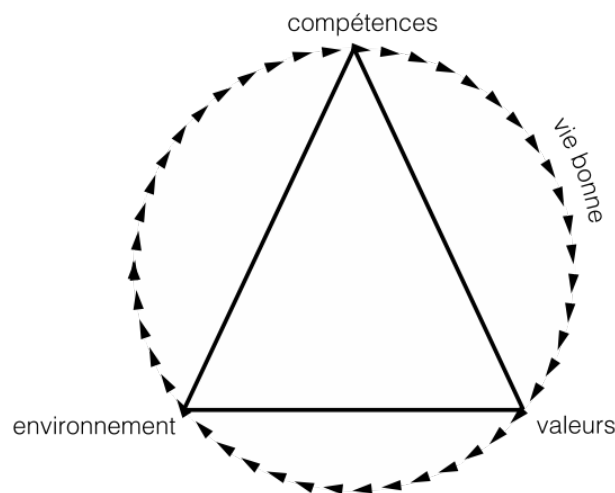


Figure 1. Le mode de vie

La figure qui schématise le mode de vie a pour visée de montrer à quel point les dimensions sont inter reliées de fait (ce que signifie le triangle), avec ou sans réflexion sur ces interrelations et combien la cohésion harmonieuse des différents éléments du mode de vie demande du travail (ce que montre le cercle fléché qui se forme potentiellement entre toutes les dimensions). Cette harmonie est le fruit de ce qu'on peut appeler : la recherche d'une vie bonne, orientée par un modèle de vie. La vie bonne est une question qui est revenue sur le devant en sciences sociales, en particulier à propos de la réflexion sur les *capabilités* — voir les travaux d'Amartya Sen et Martha Nussbaum (2011) et grâce aux militants de la décroissance (Latouche, 2016). Dans cette veine, notons l'importance du *buen vivir*, concept alternatif à celui de développement, qui relie épanouissement individuel,

communautaire et des écosystèmes naturels. Plus généralement, c'est une interrogation qui anime tous les groupes humains<sup>16</sup>, à divers degrés. Il existe donc une variété de définitions des finalités et des moyens de parvenir à une vie bonne.

Des types de modes de vie distincts naissent des relations entre compétences, environnement et valeurs. Ces trois plans sont intégrables de manière plus continue par la recherche réfléchie d'unité dans une forme d'existence idéale et racontable, un critère important d'une vie évaluée en tant que bonne à vivre (MacIntyre, 1985, pp. 218-219)<sup>17</sup>.

Ainsi, avec l'individualisation nous avons décrit un processus qui aboutit à un intérêt sociologique plus poussé pour les modes de vie individuels. Or, comme nous l'avons vu également, l'individualisation est en fait composée de plusieurs évolutions des modes de vie. C'est le croisement entre le mode de vie - une photographie à un instant *t* - et des évolutions de l'individualisation qui sont intéressantes à étudier empiriquement.

## 6. Problématique et plan

Parmi les formes d'individualisation intéressantes à étudier, nous avons décrit celle des collectifs qui proposent des apprentissages pour un renforcement des capacités d'action des individus, en vue de l'indépendance, tout en défendant un idéal d'autonomie individuelle. Il peut s'agir de hackers, de *makers* ou bien de *freegans*. A première vue, ces collectifs participent à la fragmentation des modes de vie, pourtant, en étant plus perspicaces, on peut faire l'hypothèse que les propositions d'existence issues de ces collectifs peuvent entraîner des synergies et inscrire tout le mode de vie dans une éthique. De la sorte, ces collectifs proposeraient de manières alternatives de changer de mode de vie, non par la rupture d'une conversion ou par un travail de socialisation scolaire, mais par une synergie lente et un cercle vertueux, composés de petits pas, vers l'harmonisation d'un mode de vie autour de valeurs et d'idéaux identifiés en premier lieu à une pratique ponctuelle.

Cette problématique repose ainsi sur le postulat que des types schématiques de changement de mode de vie peuvent être distingués et qu'ils correspondent à des types de socialisation aux conséquences sur l'individualisation.

1. le premier type de changement de mode vie se rapproche de la conception traditionnelle de la conversion, marquée par une grande irréversibilité et une rupture dans le parcours de vie. Elle repose sur l'adhésion à un mode de vie entièrement redéfini;
2. le deuxième type, peu évoqué ici, est constitué par les échelles de progression propres aux ascèses. Il est aussi le fruit de codification stricte de modèle de vie et surtout du chemin pour tenter d'y parvenir;

---

<sup>16</sup> « L'objectif de la vie bonne se décline de multiples façons selon les contextes. S'il faut absolument lui donner un nom, cet objectif pourrait s'appeler, par exemple, le *buen vivir* des cultures amérindiennes andines, l'*umran* (épanouissement) comme chez Ibn Khaldûn, la *swadeshi-sarvodaya* (l'amélioration des conditions sociales de tous) comme chez Gandhi, ou la *Fidnaa/ Gabbina* (le "rayonnement d'une personne bien nourrie et libérée de tout souci") comme chez les Borana d'Ethiopie » (Latouche, 2016, p. 27).

<sup>17</sup> Cette quête d'harmonie, ou d'absence de contradiction, est notamment l'objectif quotidien des vies monastiques et mystiques chrétiennes et bouddhistes (de Dreuille, 2000, p. 333), par exemple : « le travail, dans tous les monachismes, n'est jamais considéré comme la valeur suprême ; il est un élément de labeur spirituel et forme avec les autres moyens d'ascèse un tout harmonieux qui unifie la personne et favorise l'élan vers l'Absolu.



3. le troisième type illustre des synergies impréparées dont le résultat est une transformation totale du mode de vie, à la manière d'ascèses qui paradoxalement seraient informelles. Il n'y a pas nécessairement de ruptures nettes dans le parcours de vie pour amorcer ces changements, ni de chemin clairement établi *a priori* (ce type de changement est mis en évidence à partir du cas de l'abandon de la voiture, voir Rigal, 2018).

Afin d'étudier cette problématique, les ateliers d'auto-réparation de vélo semblent pertinents, parce qu'ils proposent l'augmentation des capacités d'agir des individus, tout en défendant la *vélonomie*, une forme alternative d'autonomie individuelle symbolisée par le mode de transport individuel qu'est le vélo.

Répondre, même partiellement, à cette problématique suppose de s'arrêter sur les outils sociologiques à employer, puisque ceux-ci ont été élaborés dans un contexte où les institutions de conversion étaient fortes, puis se sont affaiblies. Si des formes alternatives des modes de vie il y a, en miroir, des outils descriptifs alternatifs semblent nécessaires qui fassent écho aux processus d'individualisation. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous nous arrêtons sur trois notions et leur contexte d'utilisation: l'ascèse, le bricolage et l'exercice. Une fois ce cadre posé, on peut discuter plus précisément des collectifs semblant posséder un air de famille avec les ateliers d'autoréparation de vélo, qui sont centrés sur la question environnementale et du renouvellement des pratiques, pour finir par aborder directement les ateliers.

## 2. Les épreuves de formation, de l'ascèse au bricolage et critiques

Dans la première partie de l'état de l'art, nous avons abordé des ruptures dans le processus d'individualisation. Dans cette deuxième partie, nous discutons des notions adéquates pour prendre en compte les ruptures dans ce processus, sans a priori, afin de tenir compte au maximum des variations interindividuelles et interindividuelles. Dans ce but, nous revenons sur des notions usitées, mais utiles dans la description de la première individualisation, afin de construire en contrepoint un outil descriptif plus souple et conforme à une individualisation seconde des modes de vie, peut-être en cours de changement. A cette fin, on met en évidence tour à tour les limites de l'ascèse, de l'habitus et du bricolage, pour mieux mettre en lumière l'intérêt de la notion d'exercice. Cette dernière répond à des modes de vie plus variables. Le choix de l'ascèse, de l'habitus et du bricolage sont discutables, d'autres notions auraient pu être privilégiées, toutefois le même type de raisonnement aurait valu pour justifier le dépassement de notions trop contraignantes pour décrire les modes de vie contemporains.

### 1. L'ascèse et l'habitus en sociologie

Les lieux et les pratiques construits par des transferts entre traditions philosophiques et chrétiennes ont fourni des objets d'étude aux sociologues et une source de leur vocabulaire<sup>18</sup>. Une partie importante de la sociologie s'est ainsi constituée en science des ascèses.

Weber a ouvert le champ de recherches sur les ascèses séculières, en définissant l'ascèse en tant que « systématisation de la conduite de vie éthique » (Weber, 2003, p. 144). Dans son étude sur l'esprit du capitalisme (Weber, 2003), il illustre les comptabilités entre ascèses protestantes et entrepreneuriales, par le cas de Benjamin Franklin (ibid., pp. 20-23). Il distingue les ascèses intramondaines et extramondaines (ibid., p. 194). Bernard Lahire reprend ces termes pour différencier les étudiants acquérant une culture qui est liée à l'actualité ou bien atemporelle (Lahire, 2000, p. 353, cité par Darmon, 2010, p. 59).

Autre usage du vocabulaire ascétique, dans son article célèbre sur les techniques du corps, Mauss utilise la notion d'habitus (Mauss, 1934). Celle-ci provient d'Aristote et est reprise par saint Thomas. Ce dernier expose sa définition au cœur de la Somme théologique (1984, questio 49-55,

---

<sup>18</sup> Par exemple: « c'est sans aucun doute dans le domaine de la sociologie des religions que le projet wébérien a été développé le plus amplement ; le plus systématiquement aussi, si l'on songe au contenu descriptif et à la portée théorique des principaux concepts typologiques de Weber : « ascétisme », « mysticisme », « rapport au monde », « salut », « virtuosité », « charisme » (de la personne ou de la fonction), « prophétie » (exemplaire ou de mission), « quotidiennisation », « formalisme magique », « désenchantement », « église », « secte », « orthodoxie », « hérésie », « doctrine », « sacrement », « piété », « éthique », « éthos », « cure des âmes », « conduite de vie », « habitus », etc., presque tous venus – Weber ne forgeant qu'assez peu de termes radicalement nouveaux, on l'aura remarqué – de la théologie, qui peut passer pour la « théorie indigène » des phénomènes religieux, ce qui n'est pas, en l'occurrence, une forgerie de si mauvais aloi. Mais, dans l'œuvre de Weber, ils sont tous aussi, peu ou prou, les organisateurs *analogiques* d'une analyse de la culture qui s'étend à tous les symbolismes sociaux comme aux institutions, aux interactions et aux diffusions qui les perpétuent ou les transforment par leurs interférences » (Passeron, 1996, p. 13).

pp. 305-335). Il y explique que l'habitus est orienté vers un idéal de perfection et qu'il est notamment modifié par une ascèse.

Plus tard, l'habitus est un outil mobilisé afin de nommer les sources de la pratique (Godin, 2004, p. 558). La notion n'est plus attachée à la réalisation d'un idéal de vie, mais aux instances de socialisation, souvent primaires et contraintes. Du fait de ce recyclage de la notion par les sociologues, la définition de l'habitus s'inverse, indiquant initialement les effets d'une ascèse, elle en vient à signifier une empreinte originelle (Mesure, Savidan, 2016, p. 518). Cette concentration des sociologues risque d'invisibiliser les projets de vie et les techniques que recherchent des acteurs.

La notion d'habitus est liée à l'enquête de collectifs clos (Dortier, 2004, p. 296 ; Mesure, Savidan, 2016, p. 520) – à la fois spatialement et en raison de la cohérence du groupe. De l'instance étatique, telle l'école dans les années 1960 (Bourdieu, Passeron, 1970, p. 60) - les sociologues participants à la mise-en-cause de sa légitimité à définir un cadre commun -, à la communauté kabyle (Bourdieu, 1992), en passant par la salle de boxe du ghetto afro-américain (Wacquant, 2010, 2014) et le centre de formation pour jeunes footballeurs (Bertrand, 2012), la notion d'habitus s'applique au mieux dans des lieux d'intégration forte de l'existence qui proposent le partage d'une vision du monde.

L'analyse par l'habitus favorise une vision harmonieuse des acteurs, souvent liées à l'appartenance théorique à une classe sociale. Or, les conditions de cette cohérence soient de plus en plus fragiles avec le recul des ascèses prises au sens strict et les transformations décrites plus haut. De la sorte, on comprend la critique adressée à son usage par Bourdieu surtout, en tant qu'elle minore la richesse constitutive de l'acteur, devenu Homme pluriel (Lahire, 1998). C'est pour remédier à ces points aveugles qu'a été fondée la sociologie des épreuves, nous y revenons plus bas.

Ascèse et habitus fournissent des outils adéquats pour rendre compte de la première individualisation, moins de la deuxième (Le Bart, 2008, p. 25), dans laquelle l'unité des activités de l'individu ne repose plus sur une socialisation primaire.

## 2. Au-delà du bricolage

La deuxième individualisation est marquée par une plus grande « liquidité » des pratiques et des collectifs. Pour décrire cet état, des chercheurs en sciences sociales ont eu recours à la notion de bricolage, à partir de laquelle on trouve des proximités avec d'autres notions, telle celle de rhizome qui a inspiré la théorie de l'acteur-réseau.

La perte de crédibilité des institutions traditionnelle a conduit au caractère partiel des offres d'existence actuelles (Berger, 1972, pp. 74-75)<sup>19</sup>. De la sorte, « le pluralisme ne se contente pas de favoriser le choix individuel, il y contraint » (ibid., p. 76). Là où Berger, compare de Luckmann, propose la notion d'hérésie pour signifier cette situation - en référence à l'étymologie du mot qui signifie choix -, Luckmann propose celle de bricolage.

Le bricolage consiste en l'absence de socialisations secondaires harmonieuses. Dit autrement, la notion met en avant le haut degré d'arbitraire qui caractérise les modes de vie des adultes occidentaux contemporains, modes de vie qui ne versent pas pour autant dans le syncrétisme (Luckmann, 1979, pp. 135). Le bricolage semble donc une notion définie par une perte collective de

---

<sup>19</sup> Il aurait pu en être autrement, si d'autres institutions du même type avaient pris le relais.

sens qui, est à surmonter individuellement. De manière prospective, Luckmann ébauche deux sorties possibles de cet état: l'appartenance à des institutions de moindre portée qui resocialisent l'existence, ou bien le retour de formes traditionnelles des institutions d'harmonisation des modes de vie (ibid., p. 136) - on retrouve ici deux pistes évoquées en introduction, le premier de ses points nous intéresse tout particulièrement quoique hors du champ religieux proprement dit. La notion renvoie à une deuxième individualisation.

L'image du bricoleur développée par Lévi-Strauss est plus positive (Lévi-Strauss, 1962, pp. 26-32). Réhabilitant *la pensée sauvage* et ce qu'il nomme la « science première » (ibid., p. 26), l'anthropologue considère qu'elle est proche de l'activité du bricolage, dans laquelle l'acteur détourne à son profit des ressources apparues au gré des occasions, afin de composer des objets hétéroclites avec les moyens du bord. Les résultats de ce processus sont parfois « brillants et imprévus » (ibid., p. 26) - pensons aux *tall bikes* de certains ateliers d'autoréparation de vélo. Le bricolage a pour propriété de ne pas obéir à un projet et à une préparation de longue haleine, quoique ces éléments soient précontraints par une histoire (ibid., p. 28), ce qui a pour résultat de régulièrement changer l'organisation de l'objet construit. Ainsi, « le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements: « odes and ends », dirait l'anglais, ou, en français, des bribes et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société » (ibid., p. 32). Nous avons développé cette définition, car l'image du bricolage a parfois pris un tour mélioratif en sociologie, notamment sous l'influence de Lévi-Strauss, et que le bidouillage nous intéresse par la suite.

Négative ou positive, la notion de bricolage insiste sur l'absence de projet et de structuration. Toutefois, en tirant sur la définition de Luckmann, on peut considérer comme facteur unifiant le rejet direct ou l'absence de la transmission de modes de vie harmonieux et prédéterminé, et avec Lévi-Strauss, insister sur les contraintes données par les objets avec lesquels bricoler. De la sorte, on pose des limites à l'étendue des expérimentations qui se tiennent selon la logique de la deuxième individualisation.

Véronique Altglas s'est efforcée de discuter des limites de la notion de bricolage - et en creux de la deuxième individualisation -, en considérant les pratiques religieuses exotiques à l'œuvre chez les acteurs intéressés par les « spiritualités » - suivant la notion telle que définie par Luckmann. Les enseignements qu'elle en tire sont intéressants en tant qu'ils sont généralisables à d'autres pratiques.

La sociologue travaille sur la diffusion en Occident de pratiques d'origine indienne et sur le succès de la kabbale. A première vue, ces pratiques sont à la pointe de l'éclectisme et de l'individualisation des parcours. Pourtant, la sociologue s'étonne du succès de certaines ressources plus que d'autres et elle en interroge les formes.

Véronique Altglas affirme ainsi que « ces dits bricolages sont bien moins éclectiques qu'on ne le croit (Altglas, 2012, p. 5). D'une part, pour être transmis en Occident, ils sont décontextualisés et standardisés (ibid., p. 6), d'autre part ce sont les enseignements dont la mise en pratique dans la vie quotidienne est possible et non des cours de théologie par exemple ou bien la valorisation

d'expériences mystiques. Malgré ce, ses interrogés racontent vivre des chocs culturels et expriment du rejet pour des rituels ou des croyances, ce qui les amène à filtrer les propositions reçues (Altglas, 2014, §14).

Au sein de cette mosaïque de pratiques, on retrouve un intérêt commun des participants occidentaux, qui explique qu'ils se confrontent avec peine à la dévotion et aux dogmes. Suivant la trajectoire d'appropriation individuelle de plusieurs interrogés, la sociologue remarque la cohérence de leur élan vers le développement personnel, au-delà de la diversité supposée des ressources recherchées<sup>20</sup>. Les individus à la recherche de « spiritualités » seraient en fait en « formation continue » (Altglas, 2012, p. 6), à partir d'enseignements universalisables dont les spécificités sont rejetées (Altglas, 2014, §17).

Les freins à l'application de la notion de bricolage deviennent évidents. La notion gomme l'unité relative des efforts d'appropriation de ressources bariolées, mais en voie de standardisation dans leurs modes de transmission et dans le contenu transmis (les « sagesses universelles »). De plus, dans leurs limites, ces compositions de pratiques attirent tout particulièrement certaines catégories sociales.

S'appuyant sur les enseignements de Bourdieu sur les façons dont la petite bourgeoisie se distingue culturellement, Véronique Altglas met en évidence que l'éclectisme et la recherche de développement personnel sont des traits plus marqués chez les classes moyennes, en particulier si elles évoluent dans des domaines appelant à la réinvention de soi: psychothérapie, arts, *coaching*, communication (Altglas, 2012, p. 7). On retrouve des groupes sociaux dont les modes de vie sont plus individualisés. Cet intérêt pour la transformation de son existence rencontre des traditions exotiques qui promeuvent également le travail sur soi. L'auteur retient ainsi la prégnance de l'injonction à changer de mode de vie comme point d'accroche entre des professionnels de la classe moyenne et des « maîtres spirituels ».

De plus, dans son étude, la sociologue rencontre surtout des femmes, exerçant les professions susmentionnées, et qui cherchent à se distinguer des classes populaires vues comme plus conventionnelles, par le biais d'un attrait pour des enseignements subversifs ou au moins déroutants - quoique de manière mieux délimitée, on retrouve la logique hérétique mise à jour par Berger. Cette spécificité des classes moyennes, plutôt issues des métiers de service, est également mise en avant par Danièle Hervieu-Léger dans un article sur les néo-ruraux des années 1970 (Léger, 1979). Les classes moyennes semblent donc comporter plus souvent des acteurs attirés par l'expérimentation dans les modes de vie, et donc au cœur de la deuxième individualisation.

Il existe une autre source repérable d'unification du mode de vie, à l'échelle intra-individuelle et extra-individuelle. L'évoquant en passant, Véronique Altglas mentionne le rejet d'un Occident matérialiste par les participants aux groupes « spirituels » qu'elle étudie (Altglas, 2014, §14). Ce constat est également établi par Danièle Hervieu-Léger à propos des néo-ruraux, dont l'unité repose sur un rejet partagé de la société industrielle (Léger, 1979). Outre des séries d'apprentissages qui suivent des objectifs de développement personnel, on repère un deuxième motif unificateur: le rejet

---

<sup>20</sup> Des enseignements protestants sécularisés avaient également pris la forme du développement personnel, dès le début du XXe siècle aux Etats-Unis (Lears, 1983).

de certaines valeurs attribuées entre autres à la France contemporaine. On retrouve la logique de rejet au cœur de l'invention des modes de vie.

Conséquemment, le rejet d'un ensemble de modèles constitue un moteur et canalise les formes alternatives de pratiques - notamment de déprises citées plus haut -, même en l'absence de modèles positifs partagés. L'éclectisme trouve un principe unificateur à l'échelle individuelle, mais également à une échelle collective. L'origine de nombre des offres de pratiques neuves repose sur un double rejet: des croyances traditionnelles dites occidentales, des valeurs industrielles et marchandes.

Ainsi, l'idée de bricolage est utile pour comparer l'état des modes de vie contemporains, au regard de modes de vie issus de groupes fermés. Elle contraste fortement avec l'habitus et l'ascèse. Toutefois, à insister trop fortement sur la diversité et l'individualisation des modes de vie - tout comme les théories de l'individualisation -, la notion de bricolage risque de manquer les *patterns* qui canalisent cette diversité, qu'ils soient liés aux motifs d'apprentissage de nouvelles pratiques, aux modèles de vie rejetés, ou bien au point de départ des socialisations subséquentes des individus. Enfin, les caractéristiques des pratiques acquises et leurs modes de transmission sont d'autres facteurs d'unification à explorer.

### 3. Vers une sociologie des exercices

Si les notions d'habitus et d'ascèse sont trop homogénéisantes, la notion de bricolage court le risque inverse, c'est-à-dire, exagérer l'éclectisme sans décrire l'unité de trajectoires individuelles guidées par le développement personnel et par des identités plus stables. D'une certaine façon, les deux jeux de notion ont le travers de postuler une forme aux modes de vie résultat des processus de socialisations, visant l'individualisation. Le caractère heuristique des notions décrites ci-dessus semble donc en voie d'épuisement. Un vocabulaire plus neutre et moins riche en connotations est à élaborer afin de mieux décrire la diversité des pratiques proposées par des collectifs moins totalisant. Dans ce but, la sociologie des épreuves peut fournir de précieuses ressources.

Partiellement construite en tant que réponse critique à la sociologie de Bourdieu, la sociologie des épreuves ou de l'épreuve<sup>21</sup> (Nachi, 2006, p. 28 ; Barthe *et al.*, 2013 ; Genard, 2011, p. 12)<sup>22</sup> vise à prendre en compte les variations intra-individuelles en fonction des situations. Elle ouvre à la compréhension d'un mode de vie qui est processuel, sujet à des influences et des auto-influences. Elle est plus propice à une enquête des formes moins formalisées du travail sur soi.

---

<sup>21</sup> Notons que la notion d'épreuve est employée également dans le contexte des ascèses chrétiennes.

« 3. *En partic.* [L'expérience porte sur la valeur religieuse d'une pers.] *Les plaies, morales ou physiques, sont autant d'épreuves bénies qui doivent nous rapprocher de Dieu* (A. DAUDET, *Évangéliste*, 1883, p. 83). *Et après tout, quand je considère l'état des âmes à Vaux-le-Devers, je ne suis pas autrement surpris que Dieu leur ait envoyé cette épreuve* (AYMÉ, *Vouivre*, 1943, p. 81). » in « Epreuve », *Trésor de la Langue Française Informatisé*, <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=2239414845;r=1;nat=;sol=1;> (consulté le 16/01/18)

<sup>22</sup> Certains chercheurs préfèrent utiliser la dénomination de sociologie pragmatique, en particulier en référence aux travaux de John Dewey et originellement de William James. Voir le dossier « Pragmatismes », consulté le 12 janvier 2018, <http://journals.openedition.org/sociologies/4911> (consulté le 12/11/18). Dans le contexte d'une mise en évidence du recyclage des sources ascétiques pour définir des notions sociologiques, il semble plus pertinent de conserver le terme d'épreuve, dont l'équivoque théologique est significative.

A partir d'un article de Martuccelli (2015), on distingue deux sens de la notion d'épreuve : l'épreuve de réalité et l'épreuve de formation. Une définition minimaliste de l'épreuve de réalité serait : « est réel ce qui résiste dans l'épreuve » (Latour, 1984, p. 177). Ici, l'épreuve qui nous intéresse est dite de formation. Toute action constitue une épreuve de formation en tant qu'elle participe à divers degrés à construire l'acteur, en l'habituant ou bien en le bouleversant, tacitement ou selon une programmation définie<sup>23</sup>. Les deux notions d'épreuve sont distinctes, quoique complémentaires. Si la course préparatoire du joggeur est vécue en tant qu'épreuve de formation à un marathon, courir éprouve la réalité de la forme du coureur.

Pour éviter la confusion, nous utilisons *exercice* pour nommer les épreuves de formation. L'objectif est de considérer les potentiels de transformation chez les acteurs « en train de se faire » (Genard, Cantelli, 2008, p. 2), puisqu'ils se saisissent d'exercices.

Grâce à ce cadrage, nous décrivons des exercices expérimentés aujourd'hui, au sein d'un *continuum* d'exercices plus ou moins omis ou bien explicites, bricolés ou bien ascétiques. Avec ce cadre, on peut à la fois discuter d'exercices ponctuels et leur contenu sans autres, et aussi, considérer des séries d'exercices aux effets contradictoires ou bien cumulatifs. De la sorte, on ne pose pas *a priori* la forme des modes de vie et on peut ausculter avec un regard ouvert les exercices promus aujourd'hui et les collectifs qui les promeuvent. Cela correspond mieux à une enquête au coeur de collectifs participant d'une logique de deuxième individualisation et aussi à la prise en compte de formes surprenantes de modes de vie.

---

<sup>23</sup> Danilo Martuccelli fait d'ailleurs le lien avec les travaux de Hadot et Foucault (Martuccelli, 2015, p. 51).

### 3.Des propositions d'idéaux de vie en formation

S'inscrivant dans le renouvellement des pratiques et des modèles de vie décrit ci-dessus, des collectifs transmettent des exercices, qu'ils soient orientés par: des idéaux écologistes, par le rejet de la voiture ou/et un désir de faire. Ces collectifs s'inscrivent dans la deuxième individualisation, sans omettre les faiblesses de l'autosuffisance des individus, auxquelles ils tentent de remédier. Ces trois sources viennent probablement abreuver les ateliers d'auto-réparation de vélo qui nous concernent plus directement. Elles imprègnent de plus en plus de modes de vie contemporains et elles fournissent les germes d'expérimentations rurales et urbaines.

#### 1. L'écologie et les modes de vie

En égrainant les exemples de quelques expérimentations sociales et des revendications portées par des acteurs non étatiques de l'écologie, nous décrivons des traits qui sont, à l'origine, partagés ou bien analogues à certains de ceux qualifiant les ateliers d'auto-réparation de vélo. On pose ainsi les jalons de la suite de l'étude.

La décennie 1970-1980 constitue un tournant pour les expérimentations écologistes. La nébuleuse<sup>24</sup> des militants est modifiée par l'arrivée des militants de gauche et d'extrême-gauche. Ces derniers y trouvent une cause en remplacement du socialisme sous toutes ces variantes (Vrignon, 2017, p. 59). Les expérimentations écologistes passent souvent par la création d'associations, dont le nombre croît au début des années 1970, notamment du fait de la multiappartenance de leurs membres (Vrignon, 2017, p. 84). Dans le même temps, l'unité du mouvement est difficile à atteindre (ibid., p. 152).

A peu près au même moment, les modes de vie écologiques et radicaux reprennent de la vigueur - après les premières expérimentations naturistes par exemple -. En France, elles sont le fait de pionniers intéressés par un retour à la nature, afin de fonder des communautés avec une teneur libertaire affirmée. Ces expérimentateurs affichaient un rejet du capitalisme - dont la ville était le symbole -, le rural étant valorisé en opposition. Les espaces ruraux, nommés « déserts » - car sans Etat et sans « pollution » de la société ambiante -, étaient des lieux jugés en friche et donc ouverts à l'expérimentation sociale pour réaliser l'Autonomie (Léger, 1979) - gardons cette notion de friche en tête pour la suite. Dans un premier temps, l'anthropologie non scientifique de ces acteurs fondée sur le spontanéisme et l'éloge du désir en fit le succès, en contrepoint d'institutions supposées trop contraignantes, avant d'en provoquer l'effondrement.

Les néo-ruraux des générations suivantes développent également une anthropologie, mieux intégrée à une cosmologie, définie pour l'essentiel par la prégnance de la finitude de la planète. Ce sont souvent des faits scientifiques qui justifient les types d'installation et de production agricole des anciens citadins (ibidem), mais aussi leurs pratiques médicales (naturopathie, écopsychologie), entre autres. Au contraire d'un éloge de la vitalité du désir, ces expérimentateurs insistent sur la frugalité. Du reste, ils partagent la critique générale du « système ».

---

<sup>24</sup> Pour reprendre une expression d'Alexis Vrignon (Vrignon, 2017).



Les dernières-nées<sup>25</sup> de ces expérimentations sont nommées des écovillages. Rassemblant des individus qui ont pour vocation de subvenir de manière partagée à la vie du collectif, sur tous les plans. Les écovillages développent un mode de vie écologique jusqu'aux menus détails du quotidien (Liftin, 2014, p. 3). Si les motivations des participants à ces laboratoires vivants (ibidem) semblent diverses, ils se retrouvent dans les objectifs de faire face à la crise environnementale, de considérer les interconnexions entre les vivants et de les intégrer dans les pratiques, de manière collective. Ils rejettent ainsi la civilisation industrielle (Liftin, 2014, pp. 150-151).

Ces trois cas illustrent les tendances les plus radicales prégnantes dans certains collectifs d'autoréparation de vélo - expérimentation, spontanéisme, valeurs libertaires et écologistes, frugalité, critique du capitalisme et de l'industrialisation -, toutefois, elles sont illustrées ci-dessus par des collectifs non-urbains. D'ailleurs, l'installation dans le rural offre difficilement l'opportunité de se passer de voiture (pour écouler la production agricole par exemple). Ces collectifs renouvellent les conditions de socialisation avec pour objectif des idéaux, mais aussi réflexivement à partir des modes de vie eux-mêmes.

Au contraire, l'essor du vélo a désormais partie liée avec une critique de la voiture, elle-aussi largement alimentée par des acteurs écologistes intéressés par la composition d'autres modes de vie.

Les écologistes actifs en milieu urbain ont rapidement ciblé la voiture en tant que source de nuisance. En 1976, Brice Lalonde, futur ministre de l'environnement, se présente à des élections législatives partielles avec une affiche dessinée par ses soins, intitulée « Quand vous voudrez », représentant un quartier de Paris libéré de ses voitures. Il avait également participé à la « grande manif à vélo » de 1972 afin de lutter contre l'aménagement de voies sur berge (Cans, 2006, p. 135), quand ce n'était pas à une manifestation à vélo pour défendre Notre-Dame avec les Amis de la Terre (Vrignon, 2017, p. 82; Cox, 2015, pp. 8-11), et autres *bike in*. Parallèlement à ces actions, des associations de défense des cyclistes apparaissent<sup>26</sup>.

L'histoire des déplacements quotidiens en vélo n'est-elle pas une histoire des rapports aux autres modes de déplacement (Héran, 2015, p. 15)? Le conflit entre le vélo et la voiture devient l'un des enjeux de distinction entre pratiques écologistes et pratiques industrielles. Cette dualité aurait pu fournir la clé d'entrée à la réflexion des Amis de la Terre de Paris, avant que la contestation des centrales nucléaires ne prenne le pas (Vrignon, 2017, pp. 82-83). Le vélo fut également l'un des premiers motifs de création des Verts suisses. Cela résonne avec les appels à la vélorution, lancés à la même époque, dans le monde entier, et desquels bourgeonnèrent des associations de « cyclo-écologistes » (Lambert, 2004, p. 21). A partir de 1992 et de sa création à San Francisco, la masse critique devient l'outil de mobilisation le plus représentatif de cet ensemble d'acteurs, qui oscille entre la défense de la bicyclette selon des points de vue réformiste, révolutionnaire et poético-

---

25 Il est entendu que les expérimentations peuvent se chevaucher dans le temps et leurs objectifs être métamorphosés.

26 « En 1974, le mouvement de défense de la bicyclette (MDB) (...) en 1974, à Grenoble, est fondé l'association pour le développement des transports en commun, des voies cyclables et piétonnes dans la région grenobloise (ADTC) (...) En 1975, le comité d'action deux-roues (CADR) naît à Strasbourg à l'initiative de Jean Chaumien. (...) En 1982, toujours sous l'impulsion de Chaumien, son premier président, la FUBicy s'associe à d'autres fédérations nationales pour fonder la Fédération européenne des cyclistes (European Cyclists Federation, ECF). » (Héran, 2015, p. 93)

révolutionnaire (voir Lambert, 2004, p. 23)<sup>27</sup>. La relation entre ces types reste heuristique aujourd'hui, semble-t-il. On y retrouve l'opposition entre des acteurs qui défendent un changement au niveau des pratiques de déplacement, des militants politiques qui luttent selon une voie moins idéale que pratique afin de contrecarrer le « système » et des acteurs soucieux de réalisation de soi et de transformation de la vie quotidienne. Les modes de vie deviennent un enjeu de mobilisation et de lutte, d'autant plus que les idéologies régressent et que les individus ne s'appuient plus autant sur des modes de vie hérités et inculqués.

Ce bref état des lieux permet de mettre en lumière une courte généalogie des expérimentations contemporaines - l'expérimentation participant à la définition de la deuxième individualisation -, en particulier avec le vélo, soit qu'elles tendent vers l'utopie réalisée dans des lieux considérés en friche, soit vers la réforme de la vie quotidienne en milieu urbain. Elles s'articulent suivant leur rejet de symboles de l'industrialisation: ville et automobile en particulier. Notons que des acteurs tel Brice Lalonde considèrent que le vélo est une clé d'entrée pour analyser d'autres problèmes de la vie quotidienne ensuite. Or, nous allons étudier ce point plus avant dans la suite de l'enquête.

## 2. La bidouille et les collectifs de *makers*

La réaffirmation de la place du vélo en ville est le fait de militants écologistes alternant entre concentration sur les modes de vie et des actions de protestation pour les défendre (Haenfler, Johnson, Jones, 2012). La récupération et le recyclage d'objets ont de même été promus au sein de ce mouvement. Or, ces activités fournissent le matériel à la base du bricolage - au sens propre - des participants des ateliers d'autoréparation de vélo et d'autres lieux de réparation et de fabrication d'objets. Dans cette voie, à travers le rejet de la consommation et de l'impuissance à user plus pleinement objets industriels, la volonté de réaliser des utopies a animé une gauche alternative en bisbille avec les partis traditionnels. Ces traits pourraient se rapporter aux ateliers d'autoréparation de vélo, ils sont au coeur d'autres lieux de la bidouille, autrement dit du *hacking*<sup>28</sup>.

Cette comparaison est moins étonnante qu'il y paraît. Les points communs entre les *hackers* et des participants aux ateliers-vélos existent. Le réseau national d'ateliers, L'Heureux Cyclage, a pour principe d'utiliser des outils informatiques libres et même d'inventer certains de ceux nécessaires au fonctionnement de l'association<sup>29</sup>. D'un autre côté, le festival *Burning Man*, qui rassemble une partie

---

<sup>27</sup> « Il est intéressant de s'arrêter un instant sur les détails du Congrès de fondation du Monde à Bicyclette ; Silverman en faisait une description pour le 20<sup>e</sup> anniversaire du journal. Ce congrès rassemblait 60 personnes et Silverman y distingua trois tendances qui retiendront l'attention des fondateurs : réformiste (le gouvernement comprendra nos revendications car elles constituent un avantage social), révolutionnaire (la cause de la bicyclette ne peut progresser avec le système capitaliste, les géants du pétrole et de l'automobile s'y opposeront) et poético-vélolutionnaire (la défense des droits du cycliste est "un nouveau mouvement historique, avec une nouvelle conscience qui nécessite une approche poético-vélolutionnaire"). » (Lambert, 2004, p. 23)

<sup>28</sup> « Un hack est d'abord un geste simple mais aux effets majeurs, pour ne pas dire massifs. Si hack vient de hache, ce n'est pas un hasard. Pour être crédible, un hacker doit programmer comme on coupe du bois. Pour fendre une bille, un coup sec et précis vaut mieux que des assauts répétés et mal maîtrisés. Il en va de même avec le codage. Quelques lignes bien pensées l'emportent sans discussion sur de longs développements tortueux et superflus. » (Lallement, 2015, p. 220)

<sup>29</sup> Information recueillie lors d'un entretien informel avec un membre de la Collégiale de l'Heureux Cyclage - le 27 mars 2019 à Genève.

importante des travailleurs de l'informatique de la *Silicon Valley*, l'un des pôles du *hacking*, est un lieu d'invention de vélos artistiques. Pour les rencontres 2019 du réseau national L'Heureux Cyclage, le thème de déguisement pour la vélo parade était « pirates »<sup>30</sup>. Le lien avec les pirates informatiques du *hacking* est évident, eux qui sont également à l'origine des *makerspaces*<sup>31</sup>. D'ailleurs certains de ces *makerspaces* possèdent des ateliers de réparation de vélo (voir The Crucible<sup>32</sup>, exemple cité par Lallement, 2015, p. 151). Le vélo n'est-il pas le fruit d'ingénieux bricolages du père et du fils Michaux?

A la conjonction entre ces deux mondes se trouve un même goût pour le faire: « le bidouillage, les activités artisanales, le bricolage... » (ibid., p. 11). En tant que pratique, ce goût pour la bidouille s'autoalimente (Sennett, 2008, p. 9; Rosner, 2013, p. 53), notamment par des défis, pourtant il ne se réduit pas à un hobby sans conséquence, du moins au sein des collectifs du faire. Pour leurs tenants, « travailler, c'est d'abord et avant tout refuser d'accomplir ce qui, de près ou de loin, s'apparente à une corvée ou peut provoquer de l'ennui. Travailler, c'est aiguïser son intérêt à l'aide d'objectifs stimulants » (Lallement, 2015, pp. 216-217). Faire, c'est effectuer un travail qui constitue une finalité en soi (ibid., p. 22), sans imposition verticale de projet et dans la valorisation d'une autonomie qui fait écho au souci des premiers penseurs de l'écologie et promoteurs du vélo, tel Illich (ibidem). Dans les *makerspaces*, ces exigences sont des vecteurs de redéfinition d'un ensemble de pratiques, à partir de la fabrication d'outils informatiques et d'objets techniques et artistiques.

Ce souci éthique entraîne une modification du rapport à l'efficacité. Celle-ci ne vise ni à libérer du temps - à la manière de la logique monastique par exemple (Musso, 2017) -, ni à gagner en profit - qui semble contraire à nombre de lieux de réparation (Graziano, Trogal, 2017, p. 22) -, elle est une composante du goût pour la pratique qu'elle rend plus attrayante (Lallement, 2015, p. 221). L'organisation des collectifs obéit à ce souci éthique. Elle repose aussi sur le consensus et une grande horizontalité entre les membres, du point de vue formel. Néanmoins, tous les lieux du faire ne sont pas intéressés au même degré par l'éthique brièvement décrite ici, teintée d'anarchisme<sup>33</sup>. Certains s'accommodent de la recherche de profit et d'autres compromis - qu'en est-il des ateliers d'autoréparation de vélo qui mêlent salariés, services civiques, bénévoles et usagers? Cette éthique est intéressante à confronter sur le terrain avec celle développée dans les ateliers - en étudiant leurs chartes, leurs noms et slogans et d'autres traits. Du point de vue des principes, *makerspaces* et ateliers partagent leur ouverture, puisqu'ils visent l'accroissement de l'autonomie du plus grand

---

<sup>30</sup> Voir l'affiche de cet événement, qui représente des pirates: <https://www.heureux-cyclage.org/rencontres-2019.html>

<sup>31</sup> Il est vrai toutefois que certains *hackers* sont d'avis que le piratage informatique et les actions illégales en général contreviennent à l'esprit du *hack*, et qu'il s'agit alors de *cracking*.

<sup>32</sup> <https://www.thecrucible.org/youth-programs/youth-bike-program/>

<sup>33</sup> Parmi les pionniers influents du renouveau du vélo, on peut mentionner le groupe anarchiste Provo qui mit en place le premier réseau de vélos partagés à Amsterdam (Okraszewska, 2014).

nombre par la gestion des outils<sup>34</sup> et que l'égalité<sup>35</sup> des membres constituent un principe régulateur de leurs organisations (ibid., pp. 206-207).

Ces résultats à propos de lieux spécifiques du faire, surtout axés sur les outils informatiques, méritent d'être comparés plus avant dans l'enquête des ateliers de réparation de vélo afin de déterminer des analogies et des différences et les ponts qui existent entre ces deux domaines du faire.

A l'issue de son enquête sur les lieux du faire, Michel Lallement pense avoir identifié une alternative au *travail à soi*<sup>36</sup>, propre à une conception du travail taylorienne et à une continuité des conditions de socialisation secondaire, celle du *travail pour soi*<sup>37</sup> (ibid., pp. 407-408), qui repose également sur une continuité mais orientée par le goût de l'individu et non par des conditions de travail. Grâce à notre état de l'art, notamment sur les pratiques « spirituelles » exotiques et le développement personnel, nous pouvons mettre en tension une autre critique du travail selon Taylor, qui repose sur la recherche de réalisation de soi et finalement de *travail sur soi*<sup>38</sup>, à partir de la recherche de sources hétéronomes et non-traditionnelles. Ainsi, il est possible que les oppositions entre travail à soi/travail pour soi, travail à soi/travail sur soi soient structurantes des rapports à l'autoréparation et de modes de vie contemporains.

Si une courte généalogie des utopies écologistes a permis de constater des traits *a priori* partagés avec les ateliers d'autoréparation de vélo, le mouvement du faire présente également de fortes analogies, voire plus. Pourtant écologisme et faire semble se distinguer assez fortement du point de vue de l'évaluation de la révolution industrielle. Les outils informatiques seraient le fruit d'une troisième révolution industrielle, le vélo de la première, et ils sont au fondement de collectifs expérimentaux, alors que le progrès technique est régulièrement tancé par les acteurs de l'écologie.

Pour le moment, ces points sont indémêlables, ils indiquent des thèmes à interroger par l'enquête. Ils permettent surtout de valider le fait qu'il est possible de broser une éthique générale du mode de vie à partir de champs d'action à première vue concrets et restreints. Egalement, la logique du travail pour soi rejoint celle du travail sur soi, dans le fait que désormais « l'engagement, et c'est là le point essentiel, n'est plus *remise de soi* mais *expression de soi* » (Le Bart, 2008, p. 182).

---

<sup>34</sup> Sur le site de cette association, on lit que les ateliers vélo participatifs et solidaires sont : « des lieux d'apprentissage pour permettre à chacun de devenir autonome (ou vélonome) dans sa pratique du vélo. Cet épanouissement dans la mécanique se veut coopératif et solidaire : chacun est invité à apprendre à d'autres comment entretenir ou réparer sa bicyclette [je souligne] », <https://www.heureux-cyclage.org/-Qu-est-ce-qu-un-Atelier-Velo-.html> (accès le 19/11/18)

<sup>35</sup> Information recueillie lors d'un entretien informel avec un membre de la Collégiale de l'Heureux Cyclage - le 27 mars 2019 à Genève.

<sup>36</sup> Le travail à soi est le propre d'une économie taylorienne qui promeut la continuité d'une carrière professionnelle au sein d'une entreprise unique, et la distinction forte entre loisir et travail, les loisirs compensant le peu d'intérêt du travail.

<sup>37</sup> Le travail pour soi prend le contrepied de la logique taylorienne. Le travail est recherché en tant qu'accomplissement personnel, qui malmène les frontières entre travail et loisir et qui reposent sur la préférence pour des tâches, quitte à changer régulièrement d'organisation de travail.

<sup>38</sup> Le travail sur soi repose sur un postulat de perfectibilité de l'être humain et une recherche d'amélioration de soi qui englobe les loisirs et le travail.

## 4. Les ateliers d'autoréparation de vélo

Pour clore cet état de l'art, il s'agit de se concentrer sur les valeurs propres au vélo, qui ont été défendues grâce à la promotion de modèles de vie et de l'individualisme, et non aux collectifs qui le promeuvent à partir d'autres optiques et finalement sur l'état des travaux concernant les ateliers d'autoréparation de vélo.

### 1. Les valeurs du vélo

Plusieurs valeurs attribuées dès l'origine à la pratique du vélo semblent réactualisées par les pratiquants actuels. Elles définissent directement ou indirectement des modèles de vie et des injonctions à l'individualisation. N'est-ce pas un facteur d'individualisation tout court d'ailleurs, qu'un moyen abordable de transport individuel? A la manière des expérimentations écologistes et des makers, les valeurs de promotion du vélo mêlent souvent une augmentation de la puissance d'agir (de se déplacer) de l'individu et une moindre contrainte normative qui en résulterait.

Le mouvement du faire promeut l'égalité, tout comme les ateliers d'autoréparation de vélo. Or, l'égalité est une valeur associée au vélo dès l'origine, puisque dans l'imaginaire véhiculé par ces chantres et les publicitaires en général, le vélo est un cheval pour tous (Besse, Henry, 2008, p. 74; voir l'exemple cité par Héran, 2015, p. 22). A l'époque, d'ailleurs, les écoles d'apprentissage du vélo s'appellent des manèges (Héran, 2015, p. 28). Cela consonne avec la première individualisation, qui s'appuie sur des valeurs et également sur la consommation de masse de biens standards, bien conceptualisée par le Bauhaus par exemple.

Le vélo est aussi présenté en tant qu'outil de vélonomie, autrement dit d'autonomie. C'est le cas depuis l'origine, ce qu'illustrent des chansons populaires qui vantent « l'instrument de la libération des jeunes gens »: Mitterrand chante « La Paille et le Grain » ; Jules Romain « Les Copains »; Yves Montand, « A bicyclette » (Besse, Henry, 2008, p. 13). Ainsi, le vélo est partiellement représenté en tant que moyen transgresser des cadres moraux bourgeois et catholiques, bien que l'effort sportif puisse également être mobilisé en tant que ressort illustratif de l'ascèse chrétienne, par exemple dans le Tour de France.

Des activités des ateliers d'autoréparation de vélo sont dédiées aux enfants et aux jeunes, ne sont-ce pas les mêmes valeurs qui les motivent? A minima, l'idéal d'autonomie est promu par les ateliers au travers de l'acquisition de compétences de réparation, le plus souvent avec la mise en avant d'une forme de discrimination positive.

L'autonomie par le vélo est également louée par un public féminin, dès la diffusion de la bicyclette. En 1896, une avocate féministe américaine affirme que « le vélo a fait plus pour l'émancipation des femmes que toute autre chose dans le monde. Je me réjouis chaque fois que je vois une femme à vélo. Cela lui donne un sentiment de liberté et d'autonomie » (Susan B. Anthony citée par Héran, 2015, p. 32). Aujourd'hui, dans certains ateliers, des créneaux sont réservés aux femmes en particulier et à des individus cisgenres.

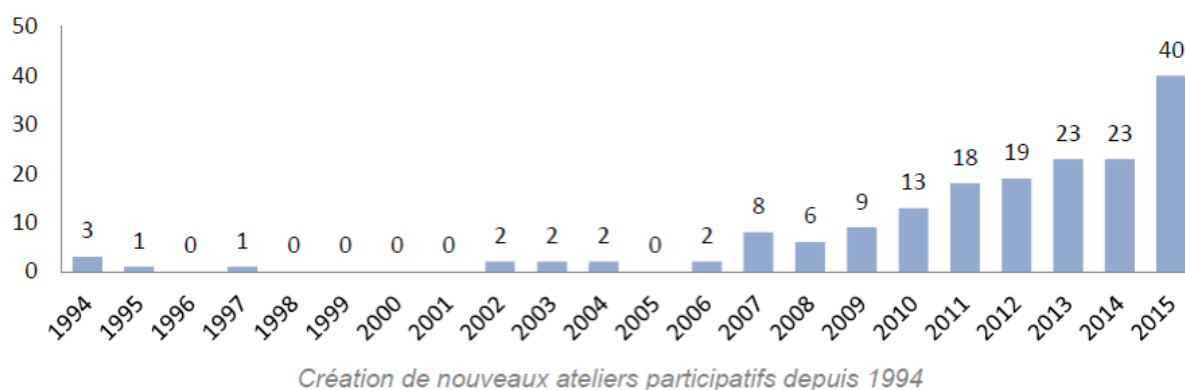
La vitesse est une autre des qualités attribuées au vélo lors de son invention. Time is money est d'ailleurs la devise choisie par un fabricant de cycles, les frères Olivier, dès la fin du XIXe siècle (Besse, Henry, 2008, p. 42). Vitesse et efficacités sont-elles encore valorisées au sein des ateliers?

Dans la constellation de valeurs qui habitent probablement les participants aux ateliers d'autoréparation, celles liées aux qualités de la pratique du vélo elles-mêmes ne sont pas à négliger, celles consonantes avec d'autres expérimentations et aussi celles qui dissonent, comme la vitesse. Ainsi, le vélo a participé à l'individualisation, selon les deux définitions initiales, et il est encore conçu comme tel dans les ateliers, bien que ces lieux soient d'apparition récente.

## 2. Premiers travaux sur les ateliers d'autoréparation de vélo

Ces derniers points indiqués, nous pouvons désormais aborder les quelques travaux abordant directement les ateliers d'autoréparation de vélo, des lieux de socialisation d'un genre peu totalisant.

Le travail le plus substantiel réalisé à ce jour est une enquête quantitative de l'ADEME (Gioria, 2016), organisme qui finance le réseau national L'Heureux Cyclage. Elle décrit la forte augmentation du nombre d'ateliers depuis les rares pionniers, nés dans la décennie 1980-1990 - le Petit Vélo dans la Tête à Grenoble et le Recycleur à Lyon -, qui sont aujourd'hui plus de 150.



Le premier souci<sup>39</sup> des ateliers est d'occuper des locaux de bonne taille. Ils sont installés dans des espaces de 150 m<sup>2</sup> au minimum, en moyenne (ibid., p. 19). Ceux-ci peuvent être issus de squats et de friches industrielles<sup>40</sup>. Le deuxième intérêt des ateliers est d'obtenir un accès à des déchetteries, afin de récupérer des vélos usagés<sup>41</sup>. Outre ces points communs, les ateliers proposent une certaine diversité d'activités, par exemple des cours de vélo ou des réparations pour des flottes d'entreprise, qui méritent d'être recensées.

39 Ce point a été largement évoqué lors des Rencontres nationales 2019 de l'Heureux Cyclage - le 21 mars 2019 à Strasbourg.

40 Hors de notre terrain d'étude, l'atelier genevois « Péclôt 13 » met en avant cette origine expérimentale sur son site internet: <http://www.peclot13.ch/html/>.

41 Ce point a été largement évoqué lors des Rencontres nationales 2019 de l'Heureux Cyclage - le 21 mars 2019 à Strasbourg.

Un mémoire d'ingénieur traite de ces ateliers « à la croisée des chemins de nouvelles formes économiques, que ce soit l'économie sociale et solidaire (ESS) avec l'humain et les relations sociales<sup>42</sup> au centre de l'activité, l'économie circulaire avec la réparation et le réemploi ou l'économie de la fonctionnalité avec les prestations de services » (Ferrand, 2016, p. 10). Leur activité principale est l'autoréparation et donc la gestion de vélo sur l'ensemble de leur cycle de vie, en particulier par des apprentissages offerts en termes de mécanique (ibid., p. 14). Loin des infrastructures, les ateliers offrent des services aux cyclistes - d'où notre intérêt ultérieur pour leur pédagogie.

Ces cyclistes sont avant tout des adhérents puisque la plupart des ateliers ont le statut d'associations. En moyenne, les adhérents privilégient le vélo pour se déplacer et se promener (ibidem), cela, en majorité, tous les jours ou bien plusieurs fois par semaine. Le premier motif de choix d'un atelier plutôt qu'un autre est la proximité avec le domicile (ibid., p. 31). Ils s'y rendent surtout en cas de grande réparation à effectuer, car les coûts des ateliers sont faibles (ibid., p. 32) - résultats obtenus à partir de 418 réponses pour cinq ateliers de la métropole de Lyon (ibid., p. 30). Comment ces adhérents abordent-ils l'éthique défendue par l'atelier, s'ils s'y rendent de manière pratique? Sans doute de manière consciente pour la plupart, puisqu'ils adhèrent souvent à d'autres associations oeuvrant dans le social ou l'écologique (ibid., p. 31).

Ces adhérents assurent une part du financement des ateliers, qui vivent également grâce à divers services annexes et une recherche de financements publics - de plus en plus sur commande et moins par le biais de subvention selon un mémoire en ressources humaines (Degrange, 2014, pp. 60-61). A l'échelle des ateliers qui sont membres du réseau national L'Heureux Cyclage, le fait de bénéficier d'argent public rend plus facile le salariat d'un ou plusieurs mécaniciens, qui attirent d'autant plus de bénévoles à l'atelier (ibid., p. 61). Toutefois, les compromis en termes de répartition des pouvoirs, d'organisation et d'éthiques peuvent être fragiles dans ces situations (ibid., p. 38), au risque de la marchandisation des services des ateliers (ibid., p. 40). Par le biais de l'analyse des modes de vie des adhérents, on pourra interroger les compromis établis entre éthique parfois radicale et survie financière des ateliers, pour des lieux pris au sein d'un mouvement d'ampleur, celui de la réparation - véritable mouvement pour un mode de vie selon certains chercheurs (Graziano, Trogal, 2017).

Arrivés à la fin de cet état de l'art, nous avons posé les premiers jalons dans la description des ateliers d'autoréparation de vélo, ces associations en plein essor, reliées à la fois aux pouvoirs publics et aux associations militantes alternatives. De ce compromis naissent sans doute des pratiques du vélo qui sont diversifiées et à enquêter dans leurs limites, en gardant en tête qu'« il y a un lien fondamental entre le dessin d'un certain ordre politique et les capacités attendues des personnes » (Pattaroni, 2005, p. 10). De ce point de vue, nombre des expérimentations présentées ci-dessus visent à concilier idéal d'autonomie individuelle et indépendance dans l'action par l'acquisition d'une forme d'auto-suffisance, relative à la subsistance ou bien à minima par l'auto-réparation.

---

<sup>42</sup> L'Heureux Cyclage a pour devise: « le réseau des ateliers participatifs et solidaires », <https://www.heureux-cyclage.org>

## V. Conclusion

Phénomène récent et en expansion, les ateliers d'autoréparation de vélo sont à la croisée d'expérimentations dans le domaine des modes de vie: de l'écologie, en passant par les transports, la réparation et le faire. Ces domaines en apparence divers trouvent une unité au travers du rejet d'anti-modèles, parfois flous, mais symboles des défauts de la révolution industrielle et d'une individualisation ambivalente - critique du marché. Du point de vue éthique, c'est aussi une manière de travailler qui est en train de se diffuser, loin du taylorisme, plus proche d'une recherche de virtuosité dans la bidouille. Dans le même temps, le rejet des institutions proposant des modes de vie complets a offert la possibilité au plus curieux et à ceux qui en subissent l'injonction de mener un travail sur soi, qui les fait passer de ressources en ressources, parfois sans ordre apparent. C'est pourquoi on se demandera dans l'enquête si les ateliers d'autoréparation sont au croisement entre travail pour soi et travail sur soi.

De la même manière, la transformation des propositions relatives aux nouvelles pratiques, et le fait que les collectifs visant à changer la vie s'appuient souvent sur une pratique spécialisée a des conséquences sur les manières de changer de modes de vie. D'une part, c'est sans doute visible dans les pédagogies mises en oeuvre - on y reviendra bientôt -. D'autre part, il s'agit d'interroger des formes alternatives de transformation vécues par les usagers, qui ne ressemblent ni à des conversions épiphaniques, ni à des ascèses en vue de la formation d'habitus homogènes, ni à des bricolages vraiment sans ordre. Afin de discerner les transformations en jeu, on s'éloigne donc de modèles d'analyse liés à des situations différentes de celle des ateliers d'autoréparation de vélo et des autres lieux présentant un air de famille. On s'appuie donc sur une sociologie des exercices, qui vise à les recenser, les classer et à décrire leur synergie, tout en intégrant l'expérience de l'acteur à la compréhension des changements de pratique et des changements de mode de vie. Cette sociologie tire ainsi profit de l'advenue de la deuxième individualisation qui demande des outils d'analyse plus souple face à la variabilité des acteurs relativement à leur socialisation primaire.

Pour ce faire, l'enquête sera précieuse, puisque les travaux concernant directement les ateliers d'autoréparation de vélo sont encore peu nombreux. Les premiers travaux de défrichage du sujet sont avant tout quantitatifs et ne permettent pas de prendre en compte la diversité des ateliers ni de considérer divergences et points communs, au-delà des discours officiels.

Ayant glané ces informations, nous pouvons revenir sur la problématique ouvrant cet état de l'art. Il semble que le fait de partir d'une pratique en particulier soit récurrent chez les collectifs contemporains qui visent à changer les pratiques en général, ceux-ci semblent adosser à la définition d'une éthique fondée sur cette pratique élémentaire, plus que sur une réflexion politique de l'ordre de la prise de pouvoir par exemple. Ainsi, sont à explorer les modalités de ce passage entre une pratique ponctuelle - réparer un vélo - et un changement d'envergure - acquérir les capacités de conduire un vélo et de le réparer, dans un souci d'autonomie et d'indépendance qui imprègne d'autres pratiques sans lien avec la mobilité - qui marque le parcours de vie. Est-ce que cela signifie que l'harmonisation et les synergies vécues dans le mode de vie des usagers sont faibles ou bien plus singulières? Enfin, les approches moins totalisantes du changement de pratique ne constituent-elles pas des moyens involontaires de rallonger les procédures de changement de mode de vie, qui



risquent d'autant plus la fragmentation? En arrière-plan, une dernière question se fait jour, à laquelle il sera difficile de répondre dans les limites de cette étude: la perte de vitalité des institutions traditionnelles intégrant l'ensemble du mode de vie a-t-elle pour conséquence une moindre capacité des acteurs à changer leur mode de vie, non pas ponctuellement, mais intégralement<sup>43</sup>?

Les ateliers d'autoréparation de vélo, en tant qu'ils sont à la croisée de mouvements majeurs pour les modes de vie contemporains fournissent un révélateur des différents ordres au sein desquels il s'insère, qu'ils semblent bouleverser.

---

<sup>43</sup> Mark Hunyadi suggère de constituer une instance de débat des modes de vie, constatant la fragmentation des enjeux qui sont liés aux modalités d'existence et appelant à un gain de réflexivité sur ces phénomènes (2015). Nous souhaitons prolonger cette analyse en considérant ce que signifie le manque d'intégration des différentes pratiques et des différents collectifs fournisseurs de pratiques, du point de vue des prises que possèdent les individus pour changer leur vie.

## Bibliographie

- Altglas Véronique, « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions* 167, 2014, pp. 315-332.
- Altglas Véronique, « La religion comme symptôme, Le religieux entre science et cité », pp. 33-48 in *Penser avec Pierre Gisel*, Labor et Fides, Genève, 2012, 226p.
- Anders Günther, *Nous, fils d'Eichmann*, Payot et Rivages, Paris, 1999, 142p.
- Appadurai Arjun, *Fear of Small Numbers*, Duke University Press, Durham, 2006, 153p.
- Ariès Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 1975, 316p.
- Barthe Yannick, De Blic Damien, Heurtin Jean-Philippe et al., « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 3, n°3, 2013, pp. 175-204, consulté le 5 février 2018, <https://www.cairn.info/revue-politix-2013-3-page-175.htm>
- Bauman Zygmunt, *La société assiégée*, Éditions La Rouergue-Chambon, Arles, 2005, 320p. Bauman Zygmunt, *La vie liquide*, La Rouergue Chambon, Arles, 2006, 202p.
- Bell Daniel, « The cultural contradictions of capitalism », *Journal of Aesthetic Education*, vol. 6, no 1/2, 1972, pp. 11-38.
- Berger Peter, *La rumeur de Dieu, Signes actuels du surnaturel*, Editions du Centurion, Paris, 1972, 153p.
- Berger Peter, Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris, 2006, 357p.
- Bergier Bertrand, *Sans « mobile » apparent, Un quotidien « sans portable », « sans smartphone »*, Chronique sociale, Lyon, 2016, 174p.
- Bertho Lavenir Catherine, « Le vélo, entre culture et technique », pp. 9-15 in Collectif, *La bicyclette*, Les Cahiers de médiologie, n°5, 1998, 318p.
- Bertrand Julien, *La fabrique des footballeurs*, La Dispute, Paris, 2012, 165p.
- Besse Nadine, Henry Anne, *Le vélocipède, objet de modernité, 1860-1870*, Silvana Editoriale, Milan, 2008, 239p.
- Boltanski Luc, Chiapello Eve, « Inégaux face à la mobilité », *Revue Projet* 3, 2002, pp. 97-105.
- Boltanski Luc, Chiapello Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999, 980p.
- Bonneuil Christophe, « L'anthropocène et ses lectures politiques », *Institut Momentum*, 2014, consulté le 02/09/18, <http://www.institutmomentum.org/wp-content/uploads/2014/06/LAnthropocène-et-ses-lectures-politiques.pdf>
- Boudon Raymond, « L'individualisme : un phénomène qui ne commence nulle part et qui », *Revue du MAUSS*, 19/1, 2002, pp. 39-50.
- Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Doroz, Genève, 1992, 269p.

- Bourdieu Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, 670 p.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Les Editions de Minuit, Paris, 1964, 189p.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1970, 279 p.
- Bourg Dominique, Roch Philippe, « Introduction : changer de mode de vie », pp. 9-20, in Bourg Dominique, Roch Philippe (dir.), *Sobriété volontaire, En quête de nouveaux modes de vie*, Labor et Fides, Genève, 2012, 224 p.
- Cans Roger, *Petite histoire du mouvement écologique en France*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2006, 318p.
- Cederström Carl, Spicer Andre, *Le syndrome du bien-être*, Editions L'Echappée, Paris, 2016, 165p.
- Chaline Eric, *The Temple of perfection, A History of the Gym*, Reaktion Books, London, 2015, 272p.
- Clair Jean, *Hubris, La fabrique du monstre dans l'art moderne, Homonculus, Géants et Acéphales*, Gallimard, Paris, 2012, 189p.
- Cox Peter, « Cycling, environmentalism and change in 1970s Britain », *Conference paper prepared for Mobility and Environment conference at Kerschensteiner Kolleg, Munich, 2015*, consulté le 20 novembre 2018, <https://chesterrep.openrepository.com/bitstream/handle/10034/554155/pcox+Mobility+and+environment+.pdf?sequence=6>
- D'Aquin Saint Thomas, *Somme théologique 2*, CERF, Paris, 1984, 826 p.
- Darmon Muriel, « Des jeunesses singulières. Sociologie de l'ascétisme juvénile », *Agora débats/jeunesses*, vol. 3, n°56, 2010, pp. 49-62.
- Degrange Pierre, *Evolution des modes de financement des associations et professionnalisation : le cas des ateliers vélo participatifs et solidaires*, Mémoire de master, AIX-MARSEILLE UNIVERSITE, 2014, 70p.
- Deleuze Gilles, « Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle », pp. 240-247 in *Pourparlers : 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003, 249 p.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille Plateaux*, Editions de Minuit, Paris, 1980, 648p.
- Descombes Vincent, « Individuation et individualisation », *Revue européenne des sciences sociales* XLI-127, 2003, pp. 17-35.
- Dewey John, *La formation des valeurs*, Les Empêcheurs de tourner en rond/La Découverte, Paris, 2011, 234 p.
- Dodier Nicolas, *Leçons politiques de l'épidémie de sida*, Editions de l'EHESS, Paris, 2003, 359p.
- Dortier Jean-François (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Editions Sciences Humaines, Paris, 2004, 875 p.
- Dubet François, *Le déclin de l'institution*, Seuil, Paris, 2002, 421p.

- Durkheim Emile, *Education et sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 130p.
- Ehrenberg Alain et al., « L'autonomie, nouvelle règle sociale. Entretien avec Alain Ehrenberg », *Informations sociales*, N° 126, 2005, p. 112-115.
- Elias Norbert, *La société de cour*, Flammarion, Paris, 330p.
- Ellul Jacques, *Le bluff technologique*, Pluriel, Paris, 2012, 748p.
- Genard Jean-Louis, « Investiguer le pluralisme de l'agir », *SociologieS*, 2011, consulté le 16 janvier 2019, <http://journals.openedition.org/sociologies/3574>
- Genard Jean-Louis, Cantelli Fabrizio, « Êtres capables et compétents : lecture anthropologique et pistes pragmatiques », *SociologieS*, 2008, consulté le 30 janvier 2018, <http://journals.openedition.org/sociologies/1943>
- Girard René, *Dostoïevski, du double à l'unité*, Plon, Paris, 1963, 189p.
- Gray John, *The Silence of Animals, On Progress and Other Modern Myths*, Penguin Books, London, 2013, 224p.
- Graziano Valeria, Trogal Kim, « The politics of collective repair: examining object-relations in a postwork society », *Cultural Studies*, vol. 31, n°5, 2017, p. 634-658.
- Groys Boris, *Art Power*, The MIT Press, Cambridge, 2008, 187p.
- Hartog François, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2012, 257p.
- Hennion Antoine, Maisonneuve Sophie, Gomart Emilie, *Figures de l'amateur, Formes, objets, pratiques de l'amour de la musique aujourd'hui*, La documentation française, Paris, 2000, 281 p.
- Ferrand, Bruno. "Les ateliers d'autoréparation de vélos sur la métropole de Lyon. », Mémoire de master VetAgro Sup, Marcy-l'Étoile, 2016, 126p.
- Flichy Patrice, *Les nouvelles frontières du travail à l'ère du numérique*, Seuil, Paris, 2017, 419p.
- Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 318p.
- Gioria Christian, « Etude d'évaluation sur les services vélos – Synthèse technique », 2016, 23p., consulté le 13 novembre 2018, <https://www.ademe.fr/sites/default/files/assets/documents/etude-evaluation-service-velos-synthese-technique-ademe.pdf>
- Godin Christian, *Dictionnaires de philosophie*, Fayard/éditions du temps, Paris, 2004, 1534p.
- Goffman Erving, *Asiles, études sur la condition des malades mentaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, 447p.
- Habermas Jürgen, *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 324p.
- Haenfler Ross, Johnson Brett, Jones Ellis, « Lifestyle Movements, Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements », *Social Movement Studies*, 1–20, 2012, consulté le 28 mars 2019, <https://www.researchgate.net/publication/233433355>
- Halbwachs Maurice, *Morphologie sociale*, Armand Colin, Paris, 1970, 190p.

- Héran Frédéric, *Le retour de la bicyclette, Une histoire des déplacements urbains en Europe de 1817 à 2050*, La Découverte, Paris, 2015, 255p.
- Hopkins Rob, *Manuel de transition, de la dépendance à la résilience locale*, Ecosociété, Montreal, 2010, 211 p.
- Hunyadi Mark, *La tyrannie des modes de vie, Sur le paradoxe moral de notre temps*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2015, 109p.
- Illich Ivan, *Deschooling society*, Harmondsworth, Middlesex, 1973, 46p.
- Illich Ivan, *La Perte des sens*, Paris, Fayard, 2004, 360p.
- Illich Ivan, *Le chômage créateur, postface à la convivialité*, Seuil, Paris, 1977, 88p.
- Illich Ivan, *Œuvres complètes, Volume I*, Fayard, Paris, 2005a, 792 p.
- Illich Ivan, *Oeuvres complètes, Volume 2*, Fayard, Paris, 2005b, 962p.
- Illouz Eva, *Les sentiments du capitalisme*, Seuil, Paris, 2006, 201p.
- Jonveaux Isabelle, « La redécouverte de l'ascèse », *Etudes*, 2019, n°3, pp.67-77
- Jonveaux Isabelle, *Moines, corps et âme, Une sociologie de l'ascèse monastique contemporaine*, Paris, CERF, 2011, 296.
- Lachance Jocelyn, « Le rapport à la temporalité du backpacker », *Téoros*, vol. 32, n°1, 2013, consulté le 21 mars 2019, <http://journals.openedition.org/teoros/2398>
- Lahire Bernard, *L'homme pluriel, Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, 272p.
- Lallement Michel, *L'Âge du faire, Hacking, travail, anarchie*, Seuil, Paris, 2015, 439p.
- Lambert Benoît, *Cyclopolis, ville nouvelle, Contribution à l'histoire de l'écologie politique*, Georg éditeur, Genève, 2004, 285p.
- Lasch Christopher, *The Revolution of the Elites, And the Betrayal of Democracy*, W.W. Norton&Company, New York, 1995, 276p.
- Latouche Serge, *Les précurseurs de la décroissance, Une anthologie, Le passager clandestin*, Neuvy-en-Champagne, 2016, 269p.
- Latour Bruno, « Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement », pp. 189-208 in Micoud André, Peroni Michel, *Ce qui nous relie*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000, 373p.
- Latour Bruno, *Face à Gaïa, Huit Conférences sur le nouveau régime climatique*, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, Paris, 2015, 398p.
- Latour Bruno, « À la recherche de l'hétéronomie politique — les nouveaux cahiers de doléance », *Revue Esprit*, N°452, 2019, pp. 104-113
- Latour Bruno, *Les microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, Métailié, 1984, 279p.
- Lave Jean, Wenger Etienne, *Situated Learning, Legitimate peripheral participation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, 138p.
- Le Bart Christian, *L'individualisation*, SciencesPo Les Presses, Paris, 2008, 316p.

Lears Jackson T.J., « From salvation to self-realization: Advertising and the therapeutic roots of the consumer culture, 1880-1930 » in Wightman Fox Richard, Lears Jackson T.J. (ed. by), *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880-1980*, New York: Pantheon Books, 1983, pp. 1-38.

Léger Danièle, « Les utopies du retour », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 29, 1979, pp. 45-63.

Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, 389p.

Liftin Karen T., *Ecovillages, Lessons for Sustainable Community*, Polity, Cambridge, 2014, 223p.

Luckmann, Thomas. « The structural conditions of religious consciousness in modern societies », *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, pp. 121-137.

Macintyre Alasdair, *After Virtue, a study in moral theory*, Duckworth, London, 1985, 286p.

Martuccelli Danilo, « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie », *Sociologie*, vol. 6, n°1, 2015, pp. 43-60.

Martuccelli Danilo, De Singly François, *L'individu et ses sociologies*, Armand Colin, Paris, 2018. 172p.

Mauger Gérard, « **MODE DE VIE** », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 23 avril 2019, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/mode-de-vie/>

Mauss Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, vol. 3-4, 1934, 23p.

Mesure Sylvie, Savidan Patrick (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Presses Universitaires de France, Paris, 2016, 1264p.

Moscovici Serge, *Psychologie des minorités actives*, Presses Universitaires de France, 1979, 275p.

Musso Pierre, *La Religion industrielle, Monastère, manufacture, usine, Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, Paris, 2017, 792p.

Nachi Mohamed, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Armand Colin, Paris, 2006, 223p.

Nathan Tobie, *Les âmes errantes, L'Iconoclaste*, Paris, 2017, 242p.

Nathan Tobie, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994, 350p.

Nussbaum Martha, *Creating capabilities, The Human Development Approach*, Harvard University Press, Harvard, 2009, 228p.

Press, Cambridge, 2011, 237p. Okraszewska Romanika, « Technical and organizational challenges of development of Public-Use Bicycles (PUBs) », *Logistyka*, 2014 4/3, pp. 3111-3117,

Passeron Jean-Claude, « Introduction », pp. 1-50 in Weber Max, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, 545p.

Pattaroni Luca, « Mode de vie », *Forum Vies Mobiles - Préparer la transition mobilitaire*, 2013, consulté le 10 avril 2016, <http://fr.forumviesmobiles.org/reperes/mode-vie-1754>

Pattaroni Luca, *Politique de la responsabilité, promesses et limites d'un mode fondé sur l'autonomie*, Thèse EHESS et Université de Genève, Paris et Genève, 2005, 671p.

Poyer Alex, *Les premiers temps des véloce-clubs, Apparition et diffusion du cyclisme associatif français entre 1867 et 1914*, L'Harmattan, Paris, 2003, 341p.

Turner Fred, « Burning Man at Google: a cultural infrastructure for new media production », *New Media Society* 11/73, 2009, <http://nms.sagepub.com/cgi/content/abstract/11/1-2/73> (accès le 01/08/18)

Rigal Alexandre, *Changer le mode de vie, changer la mobilité: voiture et sobriété*, Thèse de doctorat Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, 2018, 245p.

Ros Elodie, « Des militants de la décroissance. Les nouveaux militants de l'économie alternative, rupture de références et similitude d'engagement », *L'Information géographique*, vol. 76, 2012, pp. 28-41, consulté le 2 février 2019, <https://www.cairn.info/revue-l-information-geographique-2012-1-page-28.htm>

Rosner Daniela K., « Making Citizens, Reassembling Devices: On Gender and the Development of Contemporary Public Sites of Repair in Northern California », *Public Culture* 26:1, 2013, pp. 51-77.

Saint-Martin Arnaud, « Elon Musk, flambeur du capitalisme technologique », *La Vie des idées*, 2018, consulté le 24 avril 2019, <http://www.laviedesidees.fr/Elon-Musk-flambeur-du-capitalisme-technologique.html>

Sennett Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris, 1995, 288p.

Sennett Richard, *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven, 2008, 326p.

Simay Philippe, « Le temps des traditions. Anthropologie et historicité », pp. 273-284 in Delacroix Christian, Dosse François, Garcia Patrick, *Historicités*, La Découverte, Paris, 2009, 304p.

Simmel Georg, *La philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 1987, 662p.

Simmel Georg, *Philosophie de la modernité*, Payot, Paris, 1989, 331p.

Strauss Léo, *Nihilisme et politique*, Payot/Rivages, Paris, 2001, 142p.

Szuba Mathilde, Semal Luc, « Rationnement volontaire contre 'abondance dévastatrice': l'exemple des crags », *Sociologies pratiques*, 2010, n°1, p. 87-95.

Vidal Bertrand, « Survivre au désastre et se préparer au pire », *Les cahiers de Psychologie politique*, 2012, consulté le 29 août 2018, <http://lodet.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2048>

Vrignon Alexis, *La naissance de l'écologie politique en France, Une nébuleuse au coeur des années 68*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2017, 322p.

Voegelin Eric, *Les religions politiques*, CERF, Paris, 1994, 118p.

Voegelin Eric, *Réflexions autobiographiques*, Bayard, Paris, 2004, 181p.

Voegelin Eric, *Science, politique et gnose*, Bayard, Paris, 2004, 92p.

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, 608p.

Wenger Etienne, *La théorie des communautés de pratique, Apprentissage, sens et identité*, Les Presses de l'Université de Laval, Laval, 2005, 309p.

Weber Max, La ville, Aubier, Paris, 1982, 218p.

Wirth Louis, « Le phénomène urbain comme mode de vie », L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine, Flammarion, Paris, 2009, pp. 251-278.

y Gasset Ortega, La révolte des masses, Le Labyrinthe, Paris, 1986, 308p.