



**HAL**  
open science

## L'enjeu des modes de vie. Réforme ou révolution ?

Fabrice Flipo

► **To cite this version:**

Fabrice Flipo. L'enjeu des modes de vie. Réforme ou révolution?. La pensée écologique, 2022.  
halshs-03915642

**HAL Id: halshs-03915642**

**<https://shs.hal.science/halshs-03915642v1>**

Submitted on 29 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# L'enjeu des modes de vie. Réforme ou révolution ?



Par Fabrice Flipo\*



(<https://lapenseeecologique.com/wp-content/uploads/2022/06/FF.jpg>)

**Résumé :** Un consensus semble s'être établi en matière écologique sur la nécessité de changer les modes de vie. Mais que sont les modes de vie, précisément, et comment les changer ? Dans cet article nous montrons l'intérêt de distinguer quatre concepts, dans ce débat : modes de vie, genres de vie, styles de vie et « système ». Nous nous appuyons sur la *Critique de la raison dialectique* sartrienne pour esquisser une théorisation du changement social et politique que nous avons développée dans nos derniers ouvrages. Elle montre combien les supposés « petits gestes » sont déjà fortement socialisés, en réalité, et relèvent souvent du genre de vie. Ceux-ci sont défendus tant par les associations que par les partis politiques ou les entreprises, luttant pour le contrôle de l'historicité.

**Abstract:** Facing the ecological crises, there seems to be a consensus on the need to change lifestyles. But what exactly are lifestyles and how can they be changed? In this article we show the interest of distinguishing four concepts in this debate: ways of life, kinds of life, lifestyles and 'system'. We draw on Sartre's *Critique of Dialectical Reason* to outline a theorisation of social and political change that we have developed in our latest books. It shows how the so-called 'small gestures' are already strongly socialised, in reality, and are often part of the way of life. These are defended by associations as well as by political parties or companies, fighting for the control of historicity.

**Mots clé :** modes de vie, écologie politique, révolution, écocitoyenneté, consommation verte, Sartre.

**Keywords:** lifestyles, political ecology, revolution, ecocitizenship, green consumption, Sartre.

Un consensus semble s'être établi depuis quelques années sur la nécessité de changer les modes de vie pour faire face à la crise écologique. Mais qu'est-ce qu'un mode de vie ? Et comment le changer ? Le débat oscille souvent entre deux extrêmes : les « petits gestes » tels que changer les habitudes, consommer bio, faire du vélo, et « la révolution » qui viendrait « changer le système ». L'un et l'autre laissent pourtant dubitatifs : les petits gestes semblent évidemment insuffisants, vu le défi (ampleur, délai), et quelque peu rigides (tous en vélo ? Partout, tout le temps ? Quid des Gilets Jaunes ?) ; d'un autre côté, le potentiel révolutionnaire paraît limité, dans la conjoncture (quelles forces sociales ?). Et quand bien même une révolution se produirait qu'elle ne changerait pas instantanément les autoroutes en pistes cyclables, ni les automobilistes en cyclistes. Le délai est-il donc insurmontable ? L'histoire montre que non, et l'entrée en guerre est un exemple souvent mentionné[1]. Faut-il alors opter pour la voie autoritaire ? Question récurrente dans ce débat, au motif que la démocratie serait un obstacle, car trop lente, comme le rappelle Bruno Villalba[2]. La voie révolutionnaire de la démocratie radicale serait-elle la voie la plus rapide ? Suffit-il d'installer des conseils écosocialistes pour changer la donne[3] ? D'abord, comment cela se produirait-il ? Auraient-ils plus de capacité à se faire entendre que la Convention citoyenne pour le climat, dont les propositions n'ont pas rencontré un large public ? Une analyse tirant partie de la *Critique de la Raison Dialectique* sartrienne, des travaux sur la psychologie des foules de S. Moscovici, ainsi que de travaux classiques sur l'innovation, indique des pistes pour sortir de cette difficulté et renouvelle la question des communs[4].

### **Petits gestes ou révolution ? La réforme des modes de vie**

Deux grands courants de pensée et d'action s'opposent en matière de changement des modes de vie, que l'on retrouve d'ailleurs à l'intérieur d'EELV. Le premier met l'accent sur les « petits gestes », dont Pierre Rabhi peut être l'emblème : manger bio, rouler en vélo, être végétarien etc. Le point de départ est l'individu, même si le collectif n'est pas entièrement mis de côté. La conviction est que les lois ne peuvent pas être votées tant que la majorité est rétive aux pratiques proposées : les Français « ne sont pas prêts », il faut donc les « convertir ». Le vocabulaire n'est pas anodin : l'écologisme est un mouvement « post-matérialiste »[5] qui s'en prend à la hiérarchie des valeurs, et donc à ce que Rousseau appelait la « religion civile », qui forme la base du vivre-ensemble, les évidences partagées ; « une profession de foi purement civile dont il appartient au [peuple] de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen »[6]. Cette approche procède de proche en proche. Elle part du constat des résistances concrètes, quotidiennes. Elle s'appuie sur l'expérience des ministres verts, qui ont tous constaté qu'il ne suffit pas d'avoir un certain pouvoir pour arriver à changer le réel[7]. Le second courant estime à l'opposé que les Français sont prêts, dans le fond, et si cela n'est pas visible, c'est parce qu'il leur manque le pouvoir, en particulier l'information, qui changerait tout. Comme l'exprimait à sa manière Henry Ford : « il est une chance que les gens de la nation ne comprennent pas notre système bancaire et monétaire, parce que si tel était le cas, je crois qu'il y aurait une révolution avant demain matin »[8]. L'information, le savoir, c'est le pouvoir ; libérez le savoir et alors le pouvoir sera libéré. Car qui voudrait d'un monde à +4°C, en effet, une fois informé des implications concrètes ? Aucune personne saine d'esprit ! Ceux qui sont favorables aux « petits gestes » seraient donc dans l'ordre du compromis avec le réel, et donc de la compromission, ce sont les « tièdes ». Aller vite passerait par les mouvements sociaux, avec en toile de fond le modèle du mouvement ouvrier, mais si la stratégie est différente : plutôt le « blockadia »[9] que la grève générale ; mais sans l'exclure, après tout ! L'approche par les « petits gestes » refuse de remettre en cause « le système »,

disent les révolutionnaires ; de plus elle paraît soluble dans une écologie marchande, faite de voitures électriques proposées par les grands groupes ; d'ailleurs des positions libérales ne se sont-elles pas exprimées en sa faveur[10] ? Et le petit geste n'est-il pas avant tout un marqueur de classe sociale ?

Mais les « pragmatistes » se moquent des « révolutionnaires », qui sont bien loin de mobiliser les foules. Où sont les divisions écologistes ? La Marche pour le Climat du 9 mai 2021 n'a rassemblé qu'une bonne centaine de milliers de manifestants. Les pragmatistes ont beau jeu de considérer les révolutionnaires comme des socialistes utopiques, au sens de Marx[11] : des producteurs de discours enflammés dénués de soutien social d'ampleur. Leurs solutions sont d'autant plus faciles (« yakafokon ») qu'elles sont imaginaires. En réalité, comme l'objectaient les économistes Baudelot, Toiser et Establet à la veille de la prise du pouvoir socialiste en France, en mai 1981, on ne transforme pas du jour au lendemain une industrie du luxe en industrie des nécessités[12]. Et quand bien même la révolution réussirait, au sens d'une prise du pouvoir de l'État, l'inertie des modes de vie serait encore là. Non seulement les infrastructures prendraient du temps à changer, mais les Français pourraient ne pas être d'emblée convaincus des solutions supposément révolutionnaires – ainsi les voitures électriques proposées par Andreas Malm[13] n'avaient-elles guère la faveur des Gilets Jaunes, qui posaient à juste titre la question de l'origine de l'électricité. La stratégie Blockadia dont Notre-Dame-des-Landes est le symbole le plus éclatant ne concorde guère non plus avec l'aspiration des Gilets Jaunes à des modes de vie low-tech, plus conformes au capital d'autochtonie qu'ils peuvent mobiliser[14]. Pour le théoricien anglais de l'écologisme radical, Andrew Dobson, l'écologisme s'oriente d'ailleurs vers une position proudhonienne, estimant que le marché a des avantages et des inconvénients, qu'il doit être régulé plutôt que supprimé. Dobson voit des filiations avec le socialisme « utopique »[15], fondé sur l'expérimentation ici et maintenant, décentralisé, anti-bureaucratique et anti-productiviste ; c'est également le cas de Dominique Allan-Michaud, fin connaisseur du mouvement[16]. Williams Morris est souvent cité, avec le trio Kropotkine, Godwin et Owen. Bref, la ZAD de Notre-Dame-des-Landes plutôt que la prise de la Bastille, les Petits Matins plutôt que le Grand soir. On retrouve donc en partie les controverses entre branches du socialisme, avec de part et d'autres des arguments connus de longue date. D'ailleurs, le slogan socialiste de 1981 ne portait-il pas aussi sur l'enjeu de « changer la vie » ? Changer le système certes, mais en tant que celui-ci impose des contraintes sur les modes de vie.

Les deux mouvements possèdent leurs prophètes, leurs utopistes, pour autant que le militantisme pour la planète est une mission[17]. L'utopie prend ici le sens d'un désir d'authenticité[18]. Mais de quoi parle-t-on exactement quand on évoque les modes de vie ? Le concept est rarement défini. Quatre distinctions sont importantes, tirées notamment des travaux du sociologue Salvador Juan[19] :

– le « mode de vie » désigne cette part de nos pratiques qui est fortement standardisée, répétitive, descriptible, formant une structure, que l'on met à jour en ayant recours notamment aux statistiques ou aux grandes enquêtes telles que celle du Crédoc[20] ou de l'INSEE. Le mode de vie est à situer dans un rapport à la position sociale de l'individu, de manière dynamique. Il caractérise un individu-type, que chacun pense pouvoir reconnaître dans son quotidien, ce qui rend partiellement compte des stéréotypes, à différents niveaux de généralité (« le jeune cadre dynamique », le « professeur », « le Gaulois réfractaire », « le bobo » etc.). La régularité ou l'irrégularité de la pratique indiquent le sens d'un mode de vie, sa direction, sa signification, pour les individus eux-mêmes (dignité, réussite), mais aussi pour les autres : distinction et stratification sociales – en particulier les classes.

– le « style de vie » regroupe les variations très locales dans le mode de vie, à l'échelle individuelle, tel que par exemple l'usage personnalisé de l'automobile, s'instruire à ma façon, s'alimenter suivant mes goûts, se détendre comme je l'entends etc.

– le « genre de vie » désigne un mode de vie minoritaire qui souhaite changer les modes de vie majoritaires, tel que que « manger bio », « rouler en vélo » etc.

– enfin la notion de « système » permet de poser la question des contraintes générales, à leur échelle macroscopique, opposant ainsi l'ordre établi (productiviste, capitaliste etc.) dans lequel nous sommes à d'autres possibles (socialiste, communiste, écologiste etc.).

Cette typologie souligne déjà l'importance du genre de vie, qui peut aussi bien comprendre des activités militantes (manifestations, etc., « blockadia ») que quotidiennes (« manger bio », etc.), en tant que pivot mésosociologique d'un changement social et politique susceptible de *changer la vie*. En effet, qu'il s'agisse de petits gestes ou de mouvements sociaux, nous sommes toujours dans une problématique de rapport entre des minorités qui bougent et des majorités dotées d'inertie. Le genre de vie indique aussi que les « petits gestes » ne sont pas des choix individuels, contrairement à ce qu'affirme une lecture libérale ou néoclassique : ce sont des choix collectifs, comme le confirment les travaux de sociologie[21]. D'ailleurs chacun peut se rendre compte que les petits gestes impliquent en réalité une évolution dans les macrosystèmes sociotechniques : manger bio implique l'existence de magasins, de producteurs etc.

### Les apports d'une réinterprétation sartrienne

Essayons d'élaborer la question à l'aide de Sartre. L'auteur de la *Critique de la Raison Dialectique* distingue deux grandes modalités dans le rapport des individus entre eux : les « séries » (ou « collectifs ») et les « groupes ». La sérialité désigne l'état d'individus qui se trouvent dans des situations similaires, d'où des identités partagées ou communes qui n'ont pourtant rien « d'essentiel » dans l'absolu. Le Juif, le Colon, le Prolétaire ou le Capitaliste sont le nom d'une série (d'où la majuscule). Ils partagent une objectivité : *exis* similaires, structuration commune de l'espace symbolique, etc. En résumé : un même mode de vie, les variations secondaires relevant des styles de vie. La sérialité implique un niveau de concertation qui peut être très faible. Elle ne vient pas d'un être collectif quelconque qui commanderait les individus comme à leur insu ou par derrière ; elle est issue de l'histoire. Marx nous explique par exemple d'où sont issus le Capitaliste et le Prolétaire[22]. Ces situations se donnent souvent aux individus sous l'aspect de la naturalité et de l'extrême banalité. Sartre donne l'exemple d'une file d'attente à un arrêt de bus : chacun sait comment se situer sans avoir besoin d'en discuter. La configuration matérielle et symbolique est claire pour tous, tout comme l'effet attendu : aller quelque part en bus. A tel point que la situation se répète sans avoir besoin d'être questionnée, sinon à la marge, sous la forme de l'exception (la grève, par exemple). C'est une fonction, validée et sanctionnée par les individus qui la mobilisent, à chaque fois. La répétition a des effets collectifs agrégés, ainsi le pic de consommation électrique vers 19 h en hiver, en France, quand les gens rentrent chez eux et allument le chauffage. Ces situations sérielles peuvent concourir à des finalités collectives bénéfiques ou au contraire produire ce que Sartre appelle des « contre-finalités », à l'exemple du défrichage excessif des arbres en Chine, conduisant à l'érosion[23]. Les situations ont une inertie, qui tient à la configuration du milieu et au degré d'institutionnalisation : nous retrouvons bien le problème évoqué, du délai.

Si la sérialité se caractérise par l'inertie, la modalité de groupe se définit au contraire « *par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une praxis pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes d'inertie* »[24]. Elle surgit de manière inattendue et improbable, mettant en cause la configuration existante. Sartre prend l'exemple de la Commune de Paris : les individus sortent de leur comportement sériel, par le moyen de ce que Durkheim appelait

une effervescence[25] au cours de laquelle les inerties sont suspendues, deviennent labiles[26] et se recomposent. Des groupes émergent : on se parle, on s'organise, on va chercher des armes. Le groupe est alors « en fusion », tout le monde régule tout le monde, les messages circulent vite et personne ne se trouve au-dessus des autres. Chacun est dans une relation réciproque avec les autres. Chacun dissout activement son être sériel et adapte sans cesse son comportement à la situation, qui évolue. Cette situation de groupe en fusion ne dure pas. Tôt ou tard une nouvelle organisation va se mettre en place, des fonctions nouvelles vont se stabiliser au service du groupe et du bien commun. Chacun va s'occuper d'une fonction particulière. Ainsi se reforment de nouvelles séries. Le groupe ne disparaît jamais complètement car aucune institution n'a la folie de croire qu'elle peut ignorer totalement le changement. Une fusion partielle est donc maintenue : ce sont par exemple les conseils d'administration où l'on fait évoluer les institutions à la marge, de manière cadrée.

Groupe et série sont des cas-limite. La démocratie libérale ne fait qu'organiser les deux modalités en un sens particulier, conçu pour permettre un certain changement (le Parlement débat, les entreprises reconfigurent les échanges etc.) tout en évitant les fusions jugées dangereuses.

Sartre met en outre en évidence l'existence d'une position très particulière qui dote un individu ou une petite minorité d'un rôle unique au pouvoir potentiellement démesuré. Replaçons-nous dans la situation : les individus engagés dans la série peuvent ne pas avoir de perception directe de l'effet collectif des comportements dans lesquels ils sont agrégés, et c'est même le plus souvent le cas ; c'est pour cette raison que Marx dit qu'ils ne savent pas l'histoire qu'ils font[27]. Le problème ne peut pas être surmonté simplement en discutant avec un individu voisin, car celui-ci se trouve dans une situation similaire. Chaque individu n'est qu'une partie d'un processus qui peut être très vaste, tels que l'Empire romain ou la mondialisation économique. Les acteurs n'ont qu'une vision très limitée de l'ensemble. Comment aller plus loin ? Comment savoir ce qu'on fait ? Comment rapporter son action à la totalité, qui seule lui donnerait sens – processus que Sartre nomme « totalisation » ? Divers canaux peuvent être mobilisés : médias, bouche-à-oreille, etc. L'espace public est fragmenté en de nombreux publics séparés[28]. La difficulté, ici, est ce que Sartre appelle la récurrence : l'incapacité d'un individu de parler à chacun des autres et ainsi de provoquer un « groupe » formé de milliers, de millions ou de milliards de personnes. C'est de cette difficulté matérielle que découle en partie la justification libérale de la représentation politique : si 70 millions de personnes (cas de la France) ne peuvent discuter, 550 députés le pourront.

A défaut d'une totalité achevée, de nombreuses quasi-totalisations se portent candidates : Sartre les appelle les « quasi-souverains ». Un individu, un groupe ou un collectif s'élève au-dessus des autres pour attirer l'attention et prendre la parole : c'est de ce point-là que les individus engagés dans les séries peuvent apprendre ce qu'ils font, collectivement. Étant le lieu qui permet de *savoir*, il est aussi le lieu qui permet de *pouvoir*, toujours collectivement. Si Sartre parle de « quasi-souveraineté » et non de souveraineté pour désigner la qualité propre de cet endroit c'est pour bien marquer le fait que ce lieu de totalisation est distinct des individus qui sont engagés dans les séries. Sa centralité lui confère un pouvoir considérable soit *d'organisation* soit de *blocage*. Les outils de totalisation peuvent être extraordinairement divers : messagers, assemblées temporaires dans lesquels chacun peut exprimer son avis, médias, sondages, élections, statistiques etc. Les transcendances individuelles n'ont aucun moyen de se manifester les unes aux autres sans passer par le milieu matériel : son de la voix, images vidéo, monstrations publiques telles que des marches, grèves, l'occupation des places etc. La structure (récurrence, quasi-souveraineté, groupe, séries) n'en demeure pas moins la même. En centralisant la réciprocity des groupes, le souverain s'y substitue au moins partiellement ; il peut la faciliter (Lénine fait littéralement « des miracles », de par son rôle de leader mosaïque[29]) ou au contraire la nier. Dans ce dernier cas, l'individu devient tiers réglé, il n'est plus tiers régulateur.

## Le rapport des minorités aux majorités, suivant S. Moscovici

Le psychologue social Serge Moscovici est également considéré comme l'un des fondateurs de l'écologie politique en France. Son œuvre porte toutefois en large part sur le rapport des minorités aux majorités. Dans les deux cas nous avons affaire à une dynamique de foule, si par ce terme l'on désigne un vaste ensemble d'individus n'agissant pas de manière formellement concertée. L'enjeu est donc de mieux cerner cette récurrence évoquée par Sartre. Serge Moscovici renverse le schéma du psychologue conservateur Gustave Le Bon, pour qui les foules sont passives, manipulables et désireuses d'ordre[30]. Il estime en effet que toute personne est à la fois source et récepteur potentiel d'influence ; que le changement social, autant que le contrôle social, constitue un objectif de l'influence ; que l'incertitude est le résultat d'un travail actif et nécessairement conflictuel d'une minorité qui cherche à obtenir de l'influence[31]. Quels sont les facteurs de réussite de cette influence ? Pour Moscovici, le facteur décisif est le « style de comportement », qui se décline selon cinq modalités : l'investissement (par exemple, le militantisme), l'autonomie (montrer qu'on agit selon ses propres lois), la consistance (qui est indice de certitude et de cohérence), la rigidité (inaptitude au compromis) et l'équité (aptitude au compromis et à l'ouverture, au contraire). A l'encontre de la voie révolutionnaire qui soutient que le militantisme est la seule voie efficace, Moscovici soutient que la meilleure solution s'appuie sur les cinq styles, à décliner suivant la situation[32]. Et c'est bien ce que l'on constate, y compris dans la réalité de terrain de la lutte des classes, évoquée par exemple par Jacques Rancière[33] ou E.P. Thompson[34] : compromis, autonomie, consistance, rigidité et équité sont à l'œuvre dans différents moments-clé des mobilisations (manifestation, négociation avec différents publics, etc.).

Si la minorité peut gagner, c'est parce que la majorité est indécise, dans sa diversité. Elle n'a pas de normes sur tout, et elle ne tient pas toujours très fort aux normes qu'elle semble pourtant considérer comme valides et justifiées. Elle n'a souvent d'unité que négative, comme indifférence et « inertie », dirait Sartre – par exemple, l'usage de la voiture ou l'arbitrage en termes de localisation de l'habitat. Elle peut suivre une norme non par désir de conformisme, mais par absence d'alternative, ignorance ou parce que ses priorités sont ailleurs. Une place existe alors pour de nouvelles normes, ce qui suppose de provoquer un conflit qui fracture l'unité parfois seulement apparente de la majorité. Les progrès de l'influence sont d'abord invisibles, car c'est dans le domaine privé (transcendant) qu'ils agissent en premier, ou par un basculement non-spectaculaire d'individus isolés. Le travail est sourd et souterrain, sans que ces changements ne s'expriment de manière publique. Et puis un beau jour la majorité a changé.

Pour Serge Moscovici, rien n'indique que la majorité ait été davantage convaincue par les revendications radicales que par celles qui l'étaient moins, ni que les modalités d'action (« répertoires ») révolutionnaires aient été le déclencheur principal d'une révolution. La majorité est composée d'une diversité de publics, d'où un pluralisme des organisations et des positionnements. Ainsi la CGT peut-elle accuser la CFDT de compromission, quand cette dernière reproche à la première un radicalisme excessif qui ne se traduit par aucun résultat : malgré ces accusations répétées, chacun des deux syndicats se tient au coude à coude en termes de nombre d'adhérents dans la durée, chacune des deux stratégies trouvant son public. Le communisme avait également créé une « contre-société », à la grande époque, ce qui permettait aussi de répondre aux aspirations de publics faiblement militants, mais susceptibles de le devenir, petit à petit, de manière peu prévisible[35]. Marx en avait bien conscience d'ailleurs, par le rôle qu'il faisait jouer à l'histoire et aux circonstances. Gramsci également, quand il évoquait la lutte culturelle ou la guerre de position. Une révolution ne se commande pas, elle se travaille, le plus souvent de manière patiente, en tenant compte de la diversité des publics et des aspirations. Serge Moscovici le souligne : s'en tenir de manière

rigide à un seul style de comportement (par exemple, le militantisme) ou à une seule gamme de solutions (le vélo, manger bio, etc.) est contre-productif, car cela contrevient au principe d'originalité qui anime les individus, à leur envie de s'affirmer dans leur différence. S'il faut être rigide, c'est sur les objectifs clairs et formulés en des termes compréhensibles du plus grand nombre (« 1,5°C », « fin de l'oligarchie », « ISF », « RIC »), en laissant « cent fleurs » différentes s'épanouir pour les atteindre. Garder en tête les objectifs permet également d'éviter de se perdre dans le « narcissisme des petites différences », ces antagonismes surjoués entre aspirations similaires, quand elles sont rapportées à la majorité à entraîner[36]. Juliette Rousseau retrouve ces conclusions, quand elle pointe le piège de la culpabilisation individuelle, et ceux de la rigidification et de la moralisation (un seul « bon » comportement, dicté par les minorités actives)[37].

### « L'effet de réseau » ou comment passer d'un lock-in à un autre

La philosophie des techniques vient préciser certains points relativement absents de l'analyse moscovicienne et qui chez Sartre restent peut-être trop abstraits. La structure sérielle des modes de vie paraît en effet évoquer ce que W. Brian Arthur appelle « lock-in », en 1989 : des barrières sociotechniques limitant les choix[38]. Le cas cité est la célèbre étude de Paul A. David, qui montre comment la disposition des touches sur un clavier ordinaire (QWERTY) s'est petit à petit imposée, en dépit de son inefficacité relative[39]. La solution répondait en son temps à un problème précis : éviter les blocages engendrés dans les machines à écrire sous l'effet de l'habileté et de la vitesse des dactylographes. Mais l'informatique a levé cette contrainte mécanique. Dans les années 1980, Apple a donc proposé un clavier plus rapide, le « Dvorak », sans succès, le coût d'un changement s'avérant trop élevé : il faudrait non seulement changer les claviers, mais les logiciels et les habitudes. Le lock-in sociotechnique évoque ce qu'Illich appelait un « monopole radical », c'est-à-dire « la domination d'un type de produit plutôt que celle d'une marque »[40] pour répondre aux besoins les plus ordinaires. C'est le cas du numérique pour une part de plus en plus importante de nos communications, ou de l'automobile dans certaines formes d'urbanisme telles que la zone pavillonnaire[41]. Éviter la voiture est toujours possible, mais au prix d'un comportement d'un militantisme extrême, impliquant de se couper des habitudes de ses voisins, et donc de cette « religion civile » évoquée plus haut. D'où le fait que ce type de personnalité attire aussi bien le qualificatif de « saint » que de « héros » – ou au contraire de Don Quichotte n'attirant que la risée publique. Le cabinet Carbone 4 n'estime-t-il pas que les réductions héroïques à l'échelle des choix individuels ne dépassent pas le quart de ce qui serait nécessaire[42], disent les révolutionnaires ? Mais comment des changements structurels seraient-ils possibles si les aspirations individuelles sont absentes, rétorquerons les « pragmatistes »...

Comment faire alors ? Des exemples apparemment faciles peuvent être mis en avant, pour transformer une industrie du luxe en une industrie des nécessités : les constructeurs de yachts privés peuvent se reconvertir dans la fabrication de bateaux publics, les Ferraris pourraient être accessibles en autopartage. Le petit public des multimilliardaires est théoriquement facile à circonvenir. Mais le reste ? Que faire des millions d'automobiles ordinaires, et de l'urbanisation ? Comment trouver des décisions qui conviennent à tous, chacun dans son originalité ? Imposer la Logan ou le vélo est si séduisant... L'expérimentation concrète des « petits gestes » paraît incontournable, dans la mesure où elle seule répond aux enjeux du mode de vie, du quotidien. Sans elle, comment standardiser les pratiques, comment monter en généralité ? Comment savoir s'il faut fabriquer des voitures électriques, des vélos ou réorganiser le territoire ? Remarquons en outre qu'à l'encontre des approches néoclassiques en économie, qui présentent un individu isolé exprimant ses préférences en toute autonomie, les



modes de vie possèdent ce que les économistes appellent un « effet de réseau », lié au fait que les pratiques sont d'autant plus utiles que le nombre d'utilisateurs est élevé[43]. En économie des réseaux, l'exemple classique est le téléphone : à quoi bon en avoir un si l'on est seul à être raccordé[44] ? Mais c'est vrai également du « manger bio » ou « rouler en vélo » : la généralisation de ces pratiques abaisse la difficulté d'accès pour la majorité non-héroïque – multiplication des magasins, des recettes, des producteurs, formation d'un capital culturel sous la forme de savoirs et de savoirs-faire, etc., qui ensuite permet une montée en généralité. Ce n'est pas un hasard si la surface occupée par les salons écologistes comportent une part importante de producteurs, par exemple. L'histoire des innovations en témoigne : à ses débuts, la voiture elle-même est confrontée à un milieu sociotechnique hostile, puisque le lock-in en place est piéton et hippomobile. Et puis, à la faveur d'événements (guerres, crises, etc.), mais aussi de techniques d'enrôlement (foires, salons, récits du progrès, courses, codes de la route, etc.) et d'un milieu sociotechnique de plus en plus favorable (stations services se confondant d'abord avec des épiceries, etc.), l'automobile en vient peu à peu, par à-coups, à devenir le nouveau lock-in[45]. Plus les automobiles sont nombreuses et plus « l'effet de club » qu'elles engendrent est puissant : plus de voitures, donc plus de routes, plus de stations-essence, etc.

Derrière le « petit geste » ou la « révolution », donc, l'enjeu, c'est le réseau, car c'est lui qui fait le « lock-in » sociotechnique. Le « petit geste » au sens de la « consommation engagée » n'en est pas un : c'est un genre de vie, collectif, que l'on peut comprendre comme se référant à des communs, au sens du philosophe Pierre Dardot et du sociologue Christian Laval : commun climatique, démocratique, familial, etc. Mais ici, la lecture est dynamique, à rebours d'une vision plutôt statique et (auto-)gestionnaire. Pour simplifier, l'individu qui arrête le robinet en se lavant les dents est aussi celui qui se rend dans les biocoops ou les Amaps, et qui signe les pétitions[46]. Les petits gestes masquent des genres de vie, une militance du quotidien qui ne prend que partiellement, sur le temps restant, la forme de « mouvements sociaux » – cela, parce qu'il faut vivre, aussi. Le genre de vie occupe d'abord des niches, puis il s'étend en se différenciant suivant les contextes et les aspirations. On retrouve le « principe d'originalité » moscovicien. Les révolutions peuvent encourager et valoriser les sociétés ou réseaux alternatifs, mais elles ne peuvent pas les créer. En effet, quand un genre de vie prend le pouvoir, sous-entendu : l'État, il est encore minoritaire, il a encore la majorité à convaincre, et la réalité matérielle à transformer. C'est l'une des raisons pour laquelle les propositions des Convention Citoyenne pour le Climat n'ont pas suscité d'adhésion évidente de la part de la population – une autre raison étant que la population n'a pas le degré d'information des participants tirés au sort, bien entendu. L'histoire montre qu'une prise de l'État ne débouche pas directement sur une maîtrise du « système », ni des modes de vie : à l'ignorer, les révolutions échouent[47]. Les deux stratégies sont donc plus complémentaires qu'antagoniques, même si elles peuvent se disputer la priorité dans l'agenda des individus.

Mais le délai, en fin de compte ? L'économie de réseau montre que les biens de réseau sont générés d'une manière spécifique : d'abord un investissement qui paraît long et peu productif (des pistes cyclables sans cyclistes, des cyclistes héroïques au milieu des voitures), puis, à la faveur d'événements et de basculements imprévus, une accélération brusque de l'histoire (ce qui montre en passant que l'accélération n'est pas mauvaise en soi), pour générer petit à petit un nouveau « lock-in », par exemple des circulations ayant marginalisé l'automobile[48]. L'histoire montre que ce que les économistes appellent « l'effet de réseau » joue à plein : des retournements spectaculaires peuvent avoir lieu. L'opinion se retourne et les individus réinterprètent leur milieu, pour le transformer. Ils trouvent des voies pour aller plus vite et résorber le délai. C'est ce qui se passe lors des entrées en guerre, mais aussi des révolutions : Sartre donne ainsi une description saisissante de la Commune de Paris. S'agit-il du triomphe des révolutionnaires ? Non, car les historiens montrent aussi que le profil des individus qui s'engagent

L'enjeu des modes de vie. Réforme ou révolution ? - La pensée ... <https://lapenseeecologique.com/lenjeu-des-modes-de-vie-re...>  
au moment le plus intense est extrêmement divers, les personnes étant transformées par la situation[49]. Ce qui est difficile à admettre, toutefois, pour les minorités, est que ces basculements, quoique possibles en droit, sont impossibles à prévoir, car ils dépendent des événements et de l'état subjectif privé des populations, qui ne nous est pas toujours accessible. C'est la raison pour laquelle Serge Moscovici invite à ne pas désespérer, et rappelle la devise de Guillaume d'Orange : « il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer[50] ».

\* \* \*

L'approche par les modes de vie évite de confondre tant de rabattre la politique écologique sur les petits gestes que de s'en remettre à une hypothétique révolution. Et elle accepte les deux. Les petits gestes à tous les niveaux (efforts des élus, des militants cyclistes, les colleurs d'affiches électorales, etc.) sont nécessaires pour amorcer un « effet de réseau ». Mais celui-ci, qui ne peut pas être simplement voté ou décrété, les dépasse tous quand il se produit. Bien sûr l'effet de réseau peut être d'autant plus efficace qu'il est bien financé et doté en ressources. Quand la Bourse accepte de subventionner le déploiement du numérique par milliers de milliards, les acteurs qui portent cet objectif parviennent plus facilement à leurs fins que s'ils étaient sans moyens. Mais les hésitations des opérateurs devant l'achat de la licence 5G montre que les obstacles restent importants. Les « cas d'usage » 5G paraissent en effet trop limités, comme gage de bénéfices futurs, au regard du montant demandé par l'État[51]. Quelques militants déterminés suffisent parfois à stopper des milliards d'investissements prêts à l'emploi. L'histoire n'est pas écrite d'avance...

\*Fabrice Flipo est philosophe, professeur à l'Institut Mines-Télécom BS et chercheur au LCSP Université de Paris-Cité. Il est notamment l'auteur de *L'impératif de la sobriété numérique – l'enjeu des modes de vie* (Paris : Matériologiques, 2020) et de *Le développement durable et ses critiques : vers une transition écologique et sociale* (Bréal, 2022).

[1] Ainsi Jean-Marc Jancovici <https://www.lagazettedescommunes.com/81666/jean-marc-jancovici-climat-mettre-en-place-une-economie-de-guerre/> (<https://www.lagazettedescommunes.com/81666/jean-marc-jancovici-climat-mettre-en-place-une-economie-de-guerre/>) ou la New Economics Foundation <https://neweconomics.org/2001/07/environmental-war-economy> (<https://neweconomics.org/2001/07/environmental-war-economy>)

[2] Villalba, Bruno, « L'écologie politique face au délai et à la contraction démocratique », *Écologie & politique*, vol. 40, no. 2, 2010, pp. 95-113.

[3] Cukier, Alexis, *Le travail démocratique*, Paris, PUF, 2018.

[4] Cet article est tiré de nos travaux, plus spécifiquement *L'impératif de la sobriété numérique* (2020) et *Rééanchanter le monde* (2018).

[5] Inglehart, Ronald, *La transition culturelle dans les sociétés avancées*, Paris, Economica, 1993.

[6] Rousseau, Jean-Jacques, *Le contrat social (1762)*, Paris, UGE, 1963, chap. 4.8.

[7] Poujade, Robert, *Le ministère de l'impossible*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; Voynet, Dominique, *Voix off*, Paris,

Stock, 2003 ; Duflot, Cécile, *De l'intérieur, voyage au pays de la désillusion*, Paris, Fayard, 2014.

- [8] <https://www.henryford.fr/biographie-henry-ford/citations-henry-ford> (<https://www.henryford.fr/biographie-henry-ford/citations-henry-ford>)
- [9] Klein, Naomi, *Tout peut changer : capitalisme et changement climatique*, Arles, Actes Sud, 2015.
- [10] Wissenburg, Marcel, *Green liberalism – The free and the green society*, London, University College London, 1998.
- [11] Marx, Karl, *Le Manifeste du Parti Communiste*, 1962<sup>e</sup> édition, Paris, 10/18, 1847.
- [12] Baudelot, Christian, Establet, Roger et Toiser, Jacques, *Qui travaille pour qui ?*, Paris, Maspéro, 1979.
- [13] <https://reporterre.net/Andreas-Malm-Pour-mettre-fin-a-la-catastrophe-il-faut-s-en-prendre-aux-classes-dominantes>
- [14] *Ecologie & Politique*, n°62, 2021, Vers de nouvelles écologies populaires ?
- [15] Dobson, Andrew, *Green political thought*, London, Routledge, 2000, p. 187.
- [16] Allan-Michaud, Dominique, *L'avenir de la société alternative*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 117.
- [17] Ollitrault, Sylvie, *Militer pour la planète : sociologie des écologistes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- [18] Bloch, Ernest, *Le principe espérance (1954)*, Paris, Gallimard, 1976.
- [19] Juan, Salvador, *Sociologie des genres de vie – morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, PUF, 1991, p. 23.
- [20] La note « Consommation et Modes de vie » est publiée depuis mars 1985. <https://www.credoc.fr/publications/4p> (<https://www.credoc.fr/publications/4p>)
- [21] Carfagna, Lindsey B *et al.*, « An emerging eco-habitus: The reconfiguration of high cultural capital practices among ethical consumers », *Journal of Consumer Culture*, vol. 14, no. 2, avril 2014, pp. 158-178.
- [22] Marx, *Le Manifeste du Parti Communiste*.
- [23] Jean-Paul Sartre, *Op. Cit.*, 1985 [1960], p. 272.
- [24] Jean-Paul Sartre, *Op. Cit.*, 1985 [1960], p. 363.
- [25] Durkheim, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*, Paris, PUF, 2008.
- [26] Dobry, Michel, *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.
- [27] Cette position qui force l'incertitude est plus celle de Raymond Aron lisant Marx. Celui-ci dit : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des

enjeu des modes de vie. Réforme ou révolution ? - La pensée ... <https://lapenseeecologique.com/lenjeu-des-modes-de-vie-re...>  
conditions directement données et héritées du passé ». <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1851/12/brum3.htm> (<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1851/12/brum3.htm>) Mais la question de la démocratie est précisément un point faible de la pensée de Marx, bien relevé par Bakounine etc.

[28] Lasswell, H.D., « The structure and function of communication in society », in *Mass communications*, Urbana, University of Illinois Press, 1960, pp. 117-130 ; Lippmann, Walter, *Public opinion (1922)*, New York, MacMillan, 1965 ; Lippmann, Walter, *Le public fantôme (1925)*, Paris, Demopolis, 2008 ; Proulx, Serge et Breton, Philippe, *L'explosion de la communication*, Paris, La Découverte, 2006 ; Bourdieu, Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

[29] Moscovici, Serge, *L'âge des foules - un traité historique de psychologie des masses*, Paris, PUF, 1985 ; Moscovici, Serge, *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard, 1988.

[30] Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules (1895)*, Paris, PUF, 2003.

[31] Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, *op. cit.*, p. 60.

[32] *Ibid.*, p. 164.

[33] Rancière, Jacques, *La nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981.

[34] Thompson, Edward, *La formation de la classe ouvrière anglaise (1963)*, Paris, Gallimard, 1988.

[35] Martelli, Roger, *L'archipel communiste : une histoire électorale du PCF*, Paris, Editions Sociales, 2008 ; Martelli, Roger, *L'empreinte communiste. PCF et société française, 1920-2010*, Paris, Editions Sociales, 2010.

[36] Sigmund, Freud, *Malaise dans la civilisation (1930)*, Paris, Flammarion, 2010.

[37] Rousseau, Juliette, *Lutter ensemble. Pour de nouvelles complicités politiques*, Paris, Cambourakis, 2021.

[38] Brian Arthur, W., « Competing Technologies, Increasing Returns, and Lock-In by Historical Events », *The Economic Journal*, vol. 99, no. 394, 1989, pp. 116-131 ; Bouvier-Patron, Paul, « L'application des concepts de «lock-in» et de « barrières à la mobilité » à une théorie des réseaux d'entreprises », *Revue française d'économie*, 1994, pp. 205-232.

[39] David, Paul A., « Clio and the Economics of QWERTY », *The American Economic Review*, vol. 75, no. 2, 1985, pp. 332-337.

[40] Illich, Ivan, *Oeuvres complètes - tome 1*, Paris, Fayard, 2004, p. 513.

[41] Dupuy, Gabriel, *La dépendance automobile : symptômes, analyses, diagnostic, traitements*, Paris, Anthropos, 1999.

[42] <https://www.carbone4.com/wp-content/uploads/2019/06/Publication-Carbone-4-Faire-sa-part-pouvoir-responsabilite-climat.pdf>

[43] Curien, Nicolas, *Economie des réseaux*, Paris, La Découverte, 2000.

[44] *Ibid.*

[45] Studeny, Christophe, *L'invention de la vitesse*, Paris, Gallimard, 1995 ; Daumas, Jean-Claude, *La révolution matérielle. Une histoire de la consommation. France XIXe-XXe*, Paris, Flammarion, 2018.

[46] Ollitrault S., *Militer pour la planète : sociologie des écologistes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

[47] Cuillerai, M. et Flipo, F., *Comment réussir une révolution ?*, Paris, Presses des Mines, 2019.

[48] Rogers, Everett, *Diffusion of innovations (1962)*, 5th édition, Simon & Schuster, 2003 ; Curien, *Economie des réseaux*.

[49] Wahnich, Sophie, *La longue patience du peuple*, Paris, Payot, 2008.

[50] Moscovici, Serge, *Psychologie des minorités actives (1979)*, Paris, PUF, 1996, p. 60.

[51] <https://www.usine-digitale.fr/article/le-gouvernement-lance-des-pistes-pour-que-les-industriels-ne-boudent-plus-la-5g.N1790847>