

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'HIKIKOMORI: UN EXTRÊME CONTEMPORAIN  
DU RAPPORT CONTRADICTOIRE À L'AUTRE.

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
GABRIEL DUMAS

MAI 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## TABLE DES MATIÈRES

<b>LISTE DES FIGURES</b>	<b>IV</b>
<b>RÉSUMÉ</b>	<b>V</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE I</b>	
<b>LE PHÉNOMÈNE HIKIKOMORI</b>	<b>7</b>
1.1. Émergence et prise en considération du phénomène au Japon	7
1.2. De spécificité japonaise à phénomène étudié mondialement	9
1.3. Caractéristiques du phénomène	10
1.3.1. Portrait statistique	10
1.3.2. Différents types d'Hikikomori	11
1.3.3. Hikikomori et socialisation par le biais d'Internet	16
1.4. Angles d'analyse du phénomène Hikikomori	18
1.4.1. L'Hikikomori en tant que parasite	19
1.4.2. L'Hikikomori en tant que particularité japonaise	20
1.4.3. L'Hikikomori en tant que réponse à une situation d'anomie	26
1.4.4. L'Hikikomori en tant qu'individu épuisé	33
1.4.5. L'Hikikomori en tant qu'éternel adolescent	37
1.5. Réponses sociales au phénomène Hikikomori	41
1.5.1. Protéger l'Hikikomori. Les groupes de support comme refuge/shelter	41
1.5.2. Réinsérer l'Hikikomori. Entre rééducation et empowerment	44
1.5.3. Intégrer l'Hikikomori. New Start, la création d'une nouvelle communauté	48
<b>CHAPITRE II</b>	
<b>L'HIKIKOMORI: L'EXTRÊME D'UNE SOUFFRANCE ET D'UNE FUITE</b>	
<b>CONTEMPORAINE</b>	<b>51</b>
1.6. Un rapport contradictoire à l'autre: la souffrance de l'Hikikomori	51
1.6.1. Ehrenberg, la fatigue d'être soi, et les déclinologues	54

1.6.2.	Une incapacité à supporter le rapport contradictoire à l'autre	62
<b>1.7.</b>	<b>Le cyberspace: une réponse, par la fuite, à la souffrance de l'Hikikomori</b>	<b>66</b>
1.7.1.	Le cyberspace: une sociabilité fondée sur l'évitement et le contrôle de par l'absence des corps	69
	• Le corps au creux du rapport au monde	69
	• Une présence peu engageante	77
	• Un rapport à l'autre fantasmé	81
	• «Vrai si je veux!»	83
	• Le cybersexe, l'aboutissement d'un rapport à l'autre fondé sur l'évitement et le contrôle	87
1.7.2.	Un lieu pour s'expérimenter dans sa multiplicité: le cyberspace en tant qu'espace transitionnel	92
1.7.3.	Cyberspace et Hikikomori, une socialisation sans corps	96
	<b>CONCLUSION: UN MONDE SANS CORPS</b>	<b>100</b>
	<b>ANNEXE I</b>	<b>103</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>104</b>

## LISTE DES FIGURES

Figure1.1	Premier portrait d'une chambre d'Hikikomori.	13
Figure1.2	Second portrait d'une chambre d'Hikikomori	14
Figure1.3	Troisième portrait d'une chambre d'Hikikomori	14
Figure1.4	Quatrième portrait d'une chambre d'Hikikomori	15
Figure1.5	Cinquième portrait d'une chambre d'Hikikomori	15

## RÉSUMÉ

Depuis quelques années, un phénomène de réclusion sociale attire l'attention de nombreux chercheurs. Il s'agit du phénomène Hikikomori. Le terme d'Hikikomori renvoie autant à la condition d'un individu qu'au phénomène social que constitue la part grandissante de jeunes effectuant le choix de s'isoler du reste de la société, sortant de leur demeure, ou même de leur chambre, que pour satisfaire leurs besoins physiologiques primaires. Ceux-ci ne travaillent pas, n'étudient pas et peuvent rester isolés pendant des années voire parfois des décennies.

Ce mémoire porte sur l'étude du phénomène Hikikomori en tant qu'extrême contemporain. Pour ce faire, il est divisé en deux principaux moments. Dans un premier temps, une présentation approfondie du phénomène Hikikomori permet de cerner les contours de ce phénomène émergent. Ensuite, par l'étude de théories sur la transformation de l'individualisme contemporain et sur la spécificité du rapport à l'autre au sein du cyberspace, sont analysés deux phénomènes contemporains que l'Hikikomori met en scène. Il s'agit du rapport contradictoire à l'autre et de la réponse à ce rapport par le biais de l'utilisation du cyberspace comme seul lieu de sociabilité, puisque l'absence des corps en ce lieu permet un rapport à l'autre fondé sur l'évitement et le contrôle. En d'autres termes, l'Hikikomori fatigué d'être un soi torturé par un rapport contradictoire à l'autre aurait enfin une fuite idéale à portée de main: une socialisation aseptisée, puisque purgée du venin de l'altérité.

Mots clés: Hikikomori, extrême contemporain, individualisme contemporain, réclusion sociale, cyberspace, socialisation sans corps, rapport contradictoire à l'autre.

À ma fille, Florence.  
Puisses-tu rester éveillée  
et éviter l'impasse d'un monde  
qui croit devoir fuir  
l'expérience de la solitude.  
Dissipe ce lugubre subterfuge et  
rappelle-toi mes berceuses:  
il faut aimer la vie  
et l'aimer même si le temps est assassin  
et emporte avec lui les rires des enfants.

*Celui qui lutte contre les monstres doit veiller à ne pas le devenir lui-même. Et quand ton regard pénètre longtemps au fond d'un abîme, l'abîme, lui aussi, pénètre en toi.*

— *Friedrich Nietzsche, Par delà le bien et le mal.*

*Vous qui entrez ici, abandonnez toute espérance.*

— *Dante Alighieri, La Divine Comédie.*



(Jonze 2013)

## Introduction

February 15, 2008  
was the day i checked my first "like" in my *youtube* channel.  
The same day i decided not to go out ever again.  
Today i have checked number 302 131.  
One like, two likes, three likes...  
until i reached 300 000.  
Almost 200 likes a day...  
during the 4 years...  
that i have not left this room<sup>1</sup>.

Gomacha, 21 ans, vit à Yokohama au Japon, enfermé dans sa chambre depuis 4 ans. Loin d'être une simple exception à la règle, un cas isolé, il fait partie des centaines de milliers de jeunes qui vivent désormais ainsi à travers le monde. Ce sont des Hikikomori.

Le terme d'Hikikomori renvoie autant à la condition d'un individu qu'au phénomène social que constitue la part grandissante de jeunes effectuant le choix de s'isoler du reste de la société, sortant de leur demeure, ou même de leur chambre, que pour satisfaire leurs besoins physiologiques primaires. Ceux-ci ne travaillent pas, n'étudient pas et peuvent rester isolés pendant des années voire parfois des décennies. Ce phénomène de réclusion sociale est généralement perçu de deux manières: ces Hikikomori sont d'incompréhensibles parasites ou des malades mentaux.

À l'encontre de ces lieux communs, ce mémoire a pour objectif d'approcher le phénomène Hikikomori en tant «qu'extrême contemporain<sup>2</sup>». Cette expression, que j'emprunte à David Le Breton, me semble des plus intéressantes en ce qu'elle comporte une tension au sein même du terme: l'extrême, d'un côté, puis le contemporain, et donc le commun, de l'autre. Qualifier un phénomène d'extrême contemporain est donc de dire qu'il ne s'agit ni d'une anomalie ni d'une norme. Plus précisément, l'extrême contemporain renvoie à une tendance actuelle, présente au sein

---

<sup>1</sup> Verbatim d'une capsule vidéo, septième d'une série de huit, qui a pour thème la vie d'un Hikikomori au quotidien (Upload Cinema 2012a).

<sup>2</sup> Le Breton 1999.

de la société contemporaine. Aussi, il s'agit de relier un phénomène jugé extrême à des comportements dits normaux, sans toutefois emprunter la voie cassandrienne qui pourrait voir en cet extrême une fatalité pour l'espèce humaine. Par exemple, dans son oeuvre *L'Adieu au corps* Le Breton étudiait, en tant qu'extrême contemporain, les gnostiques et leur dualisme tranché entre une âme parfaite et un corps indigne, opposition radicale qui mènerait à un fantasme de posthumanité. Ainsi, il explorait ce fantasme de posthumanité en tant qu'expression de tendances inscrites dans nos sociétés contemporaines<sup>3</sup>. Jugeant cette méthode des plus fertiles, j'emprunte alors le concept d'extrême contemporain pour ce mémoire, et étudie le phénomène Hikikomori sous cet angle.

Aussi, dans une perspective compréhensive, j'explore en quoi l'Hikikomori est l'expression extrême d'une tension inscrite au creux de l'individu contemporain: un rapport contradictoire à l'autre menant à un désir d'une sociabilité fondée sur l'évitement et le contrôle. De cet angle, l'étude de l'Hikikomori ne sert plus tant à soigner un individu, mais à comprendre davantage le monde dans lequel nous vivons. Mon hypothèse est donc la suivante: l'Hikikomori est celui qui, incapable de supporter le rapport contradictoire à l'autre, s'isole et coupe tout lien à autrui. Ce faisant, une réponse idéale s'offre à lui pour rétablir un contact avec le monde extérieur: le cyberspace. L'absence des corps en ce lieu permet un rapport à l'autre fondé sur l'évitement et le contrôle.

Mon objectif, dans ce mémoire, est donc double: offrir une lecture originale du phénomène Hikikomori qui permet de jeter un éclairage nouveau sur deux phénomènes récents soit une transformation de l'individualisme au sein des sociétés industrielles et l'attrait de la socialisation virtuelle.

Pour ce faire, j'emprunte la méthode de l'étude de cas. Celle-ci fut maintes fois mobilisée par l'École de Chicago qui, par l'étude de groupes marginaux, tenta de poser un regard original sur la société dans son ensemble. En d'autres termes, s'ils

---

<sup>3</sup> Le Breton 1999.

étudient la marge, ce n'est non pas pour la circonscrire et ainsi renforcer la norme, mais bien pour réinscrire ces exclus au sein du social. Il s'agit donc à la fois d'une méthode (l'étude de cas) et d'un regard (sur la minorité), mais aussi d'une posture sociologique qui souhaite transformer le social observé. Ce dernier point me semble toutefois particulièrement sensible.

Est ici fait référence à une conception spécifique du rôle des études en sciences sociales: elles dévoilent les fondements du vivre ensemble afin de les améliorer (entendons ici l'amélioration non pas comme un mythique progrès inéluctable, mais bien plus humblement: comme une action plus consciente d'elle-même). En d'autres termes, si le chercheur étudie un objet qui le contient (la société, qui construit, dialectiquement, l'individu), c'est pour mieux comprendre le monde dans lequel il habite, premier stade d'une entreprise humaniste visant à l'amélioration de celui-ci. Bref, l'étude sociologique doit servir à acquérir une posture réflexive, permettant alors d'élaborer des jugements normatifs. Or, les risques de dérives sont nombreux si l'on tente de s'ériger en position d'autorité absolue, de prendre le rôle de celui qui croit posséder la vérité sur un objet<sup>4</sup>.

Aussi, deux principes de précaution guident-ils l'ensemble de mon travail. Le premier concerne l'importance, pour le chercheur, de cultiver une posture d'auto-réflexivité par l'usage de l'introspection. Il s'agit donc de méditer ce dicton antique, «connais-toi toi-même», en tant que précepte premier de toute entreprise de connaissance. La psychanalyse se révèle être une précieuse alliée à cet effet. Par exemple, selon Georges Devereux, il est impossible d'étudier un objet sans un travail préalable de sublimation consciente de ses angoisses et de maîtrise de ses propres contre-transferts; sans cette lutte contre notre propre aveuglement, ce que nous présumons appartenir à notre objet relève en fait de nos propres projections, nos mécanismes de

---

<sup>4</sup> «D'une poigne de fer, nous conduirons l'humanité vers le bonheur» était-il inscrit au fronton des *goulag* staliniens (Gourski, K. P., *Mémoire inédit*, Archives du Mémorial, p.14-17 dans l'article «Goulag», publié sur le site de *Wikipédia*, disponible au <http://fr.wikipedia.org/wiki/Goulag>, consulté le 5 octobre 2014).

défense face à ce dernier<sup>5</sup>. Le deuxième principe qui me sert de phare en est donc un d'humilité. Il s'agit de chercher une posture en tension entre les rôles de médecin et d'ingénieur du social d'un côté, et de l'autre celui de pur scientifique positiviste qui croit décrire la réalité objective d'un objet extérieur à lui-même. Il s'agit donc de la figure plus humble de l'intellectuel engagé qui observe, décrit et tente de comprendre un objet (social) de la manière la plus consciente qui soit, afin de proposer un idéal normatif, voire utopique, pouvant servir de guide à cet objet. En bref, l'intellectuel engagé n'affirme pas posséder la vérité et il ne dicte pas la voie à suivre du haut de son statut d'expert. Il participe au débat public, il prend position et alimente les réflexions par ses études.

C'est ce que je tente de réaliser dans ce mémoire: en étudiant un cas extrême d'individualité contemporaine je souhaite mettre en exergue des phénomènes autrement diffus, soit les tensions à l'oeuvre au sein de la psyché de l'individu contemporain et ainsi, par le fait même, offrir ma modeste contribution à cette entreprise de connaissance de nous-mêmes.

Le cas à l'étude commande toutefois une démarche particulière. Puisqu'il s'agit d'un phénomène émergent, je ne peux aborder celui-ci à partir de théories établies. J'emprunte alors une démarche inductive: c'est un minutieux travail préalable de description du cas étudié qui permet de cibler ensuite les théories appropriées à son étude. Autrement dit, il s'agit d'expliquer le comment par l'étude de cas avant d'expliquer le pourquoi par la théorie. C'est pourquoi mon mémoire est divisé en deux moments principaux.

Le premier chapitre se veut une approche descriptive, soit une présentation approfondie du phénomène Hikikomori. J'aborde donc la question de son émergence en les terres du Japon, puis de l'observation de celui-ci à l'échelle mondiale, pour ensuite en poser les principales caractéristiques. Pour ce faire, j'en dresse un portrait statistique pour ensuite effectuer un bref survol des différents types d'Hikikomori et

---

<sup>5</sup> Devereux, Georges, 1980 [1967], *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion

de leur rapport au cyberspace. Je présente alors cinq angles d'analyse du phénomène Hikikomori à partir de la littérature existante (qui se limite au territoire du Japon), suivi de trois réactions sociales japonaises à ce phénomène.

Le deuxième chapitre se veut alors une approche compréhensive. Par la présentation de deux théories sur l'individu contemporain, il permet l'analyse de deux phénomènes contemporains que l'Hikikomori met en scène: le rapport contradictoire à l'autre et la réponse à ce rapport par le biais de l'utilisation du cyberspace comme seul lieu de sociabilité. Aussi, je débute ce chapitre par une synthèse de la transformation de l'individualisme contemporain tel que théorisé par Alain Ehrenberg, Christopher Lasch, Zygmunt Bauman et Marcel Gauchet. J'observe ensuite le phénomène Hikikomori à l'aune de ces théories. Dans un deuxième temps, j'étudie la spécificité du rapport à l'autre au sein du cyberspace à l'aide des théories anthropologiques et psychanalytiques de David Le Breton, Michael Civin puis Serge Tisseron. Est alors abordé la question du corps en tant que fondement premier du rapport au monde de l'individu et les impacts de sa mise à l'écart, ce qui permet de comprendre pourquoi l'Hikikomori peut trouver réponse, dans le cyberspace, au rapport à l'autre qui lui est si insupportable dans le monde de chair.

Le choix des auteurs mobilisés repose sur deux principaux critères. Le premier critère concerne la cohérence idéologique de ces auteurs. Ils s'inscrivent dans une approche critique et humaniste, ce qui me semble être une perspective intéressante lorsque l'on aborde le domaine des technologies de communication –tel qu'Internet–, domaine où les courants scientistes et post-humains semblent bien souvent prendre beaucoup (trop) de place. Le deuxième critère concerne la pertinence de l'analyse psychanalytique et anthropologique. Celles-ci –tel qu'explicité au cours de ce mémoire– visent à faire contrepoids aux études déterministes de la psychiatrie et d'une sociologie qui n'est pas dialectique (le courant constructiviste, par exemple). Aussi, en combinant psychanalyse et anthropologie (soit une analyse centrée davantage sur les processus psychiques intimes, d'une part, et sur les tensions qui traversent des pans entiers d'une culture donnée, d'autre part), dans une perspective

sociologique, nous pouvons tenter de comprendre la complexe dialectique à l'oeuvre entre individu et société.

Il est à noter qu'au cours du deuxième chapitre, j'introduis huit encadrés qui viennent ponctuer mon récit d'éléments anecdotiques particulièrement évocateurs. Plus précisément, j'emprunte à des médiums variés de la culture (cinéma, bande dessinée, musique, publicité, roman d'anticipation) afin de présenter, sous une forme qui se veut lyrique et impressionniste, d'autres phénomènes extrêmes contemporains. Ces encadrés ont donc trois principales fonctions.

Premièrement, il s'agit d'alimenter notre appréhension de l'esprit général de la société –contemporaine, et non pas japonaise– dans laquelle l'Hikikomori évolue. En d'autres termes, ces encadrés permettent d'enrichir la lecture compréhensive du phénomène Hikikomori et de son inscription dans nos sociétés contemporaines; tout comme les multiples phénomènes évoqués au travers de chaque encadré, il est un extrême contemporain, une figure poussant «jusqu'à leur terme logique les tendances du désastre aujourd'hui à l'oeuvre<sup>6</sup>».

Deuxièmement, l'aspect allégorique de ces encadrés a pour ambition de poser des mots sur une réalité intangible qui est en filigrane de mon propos tout au cours de ce mémoire. Je pense ici, en premier lieu, au rapport au corps dans nos sociétés contemporaines. Aussi ces encadrés constituent-ils un paratexte, qui illustre, qui clame ce qui est chuchoté tout au long de ce mémoire: la perte du rapport à l'altérité est affaire de corps, ce qui se révèle dans la sexualité. Pour le dire autrement, cette question du rapport au corps n'est pas au centre de mon travail, mais c'en est plutôt le point de départ et l'horizon.

Troisièmement, je désire, par ces encadrés, partager ce qui me fascine en cet objet.

---

<sup>6</sup> Davis, Mike, 2010, *Au-delà de Blade Runner. Los Angeles et l'imagination du désastre*, Paris, Allia, p.13

## CHAPITRE I. LE PHÉNOMÈNE HIKIKOMORI

### 1.1. Émergence et prise en considération du phénomène au Japon

Le phénomène Hikikomori est d'abord observé au Japon<sup>7</sup> vers le milieu des années quatre-vingt, des cliniques de psychologie reçoivent un nombre grandissant d'appels de la part de familles qui désirent du soutien pour leur enfant qui vit en état de réclusion<sup>8</sup>. Toutefois, la plupart des psychologues et psychiatres refusent d'y voir là un phénomène nouveau méritant de s'y attarder et considèrent plutôt la réclusion comme étant un symptôme inédit de maladies psychiatriques déjà répertoriées<sup>9</sup>. Vers la fin des années quatre-vingt-dix, l'existence de ce phénomène commence à être diffusée hors des milieux académiques et ce, pour deux raisons. Premièrement, Tamaki Saito, un psychiatre japonais<sup>10</sup>, entame un travail de publication et d'apparitions médiatiques afin d'attirer l'attention sur ce phénomène qu'il considère comme alarmant et négligé<sup>11</sup>. Deuxièmement, durant la même période, quelques Hikikomori font les choux gras des médias japonais pour avoir commis des meurtres sensationnalistes<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> D'où son appellation, terme japonais qui est une contraction de *hiki*, qui signifie reculer et *komori*, qui signifie entrer à l'intérieur. Une traduction possible serait: se replier sur soi (Fuhurashi et al. 2013, p.253).

<sup>8</sup> La première utilisation du terme Hikikomori dans une publication daterait de 1985, quoique la date et la parentalité de ce terme semblent l'objet de débats. Qui plus est, à ses débuts, il s'agissait d'un terme général, désignant un ensemble vaste de personnes (des autistes, des schizophrènes, des dépressifs et des patients âgés) en situation de confinement. Ce n'est qu'au tournant des années quatre-vingt-dix que le terme d'Hikikomori ne fut utilisé que pour désigner les jeunes adultes (Fuhurashi et al. 2013, p.253; Suwa 2013, p.192).

<sup>9</sup> Telles que la schizophrénie, la *Retreat Neurosis*, la *Borderline Personality Disorder*, la dépression ou encore la *Schizoid Personality Disorder* (Saito 2013 [1998], p.54-76).

<sup>10</sup> Saito est un des pionniers quant à l'étude des Hikikomori. Il est à la fois un clinicien et un chercheur, combinant traitement des Hikikomori et recherche sur le sujet et ce, depuis les années quatre-vingt.

<sup>11</sup> Alarmant, entre autres, de par le fort déclin démographique du Japon (combinaison d'un faible taux de natalité et d'un refus de s'ouvrir à une immigration économique), problème que viendrait exacerber une augmentation de la part d'improductifs parmi les jeunes (Saito 2013 [1998], p.4).

<sup>12</sup> Aussi, le nombre d'articles traitant des Hikikomori et ce, pour les deux principaux quotidiens du Japon, passe de 4 articles en 1985, à 130 articles en 1999, à 650 articles pour les 6 premiers mois de l'année deux-mille puis à 794 articles en 2005 (Ishiwaka, R., 2007, *Hikikomori mondai no saikentou (re-thinking the Hikikomori problem)*, thèse de doctorat non publiée, Tokyo Metropolitan University dans Furlong 2008, p.313).

Progressivement, le gouvernement japonais –plus précisément le *Japanese Ministry of Health, Labor and Welfare's* (MHLW)– reconnaît et prend en charge le phénomène, en le médicalisant:

After allowing the local prefectures and small NPOs to address the hikikomori syndrome for years the MHLW has stepped into the picture by first requesting research and then creating a strategy. Hallmarks of the strategy include an increased budget, and the creation of a "hikikomori madoguchi" (hikikomori customer window) for consultations within Mental Health and Welfare Centers (MHWC) located in each prefecture. The strategy reveals that the Ministry has identified hikikomori as primarily a psychiatric problem and intends to use psychiatrists and social workers within existent MHWCs to achieve the Ministry's goals<sup>13</sup>.

Aussi, le MHLW crée en premier lieu un groupe d'étude dirigé par un psychiatre dont les travaux sont publiés en 2003. Ce rapport soutient la vision voulant que l'Hikikomori puisse être un simple symptôme d'un désordre psychiatrique connu, mais refuse de poser l'approche psychiatrique au premier plan. Il se contente alors d'émettre un ensemble de directives devant encadrer les activités des divers organismes de support aux Hikikomori. En continuité avec cette approche, le gouvernement subventionne, en 2005, la création d'un programme de réinsertion à l'emploi, le *Youth Independence Camp*, à l'initiative de 30 associations privées déjà impliquées dans le traitement des Hikikomori<sup>14</sup>. En 2008, le MHLW publie un *White Paper* dont le titre est sans équivoque: «True Psychological Condition of Adolescent Hikikomori, Psychological Treatment, and Support System Structure<sup>15</sup>». Rédigé par une équipe de 12 experts –en majorité des psychiatres– ce rapport entend circonscrire le phénomène Hikikomori dans le terrain de la psychiatrie<sup>16</sup>. Affirmant que «80% of the people we have seen could be diagnosed with some kind of psychiatric

<sup>13</sup> Rosenthal 2012, p.127.

<sup>14</sup> En 2005 il existe déjà plus de 100 groupes privés qui proposent de l'aide aux Hikikomori et à leurs familles. Il s'agit d'une industrie des plus lucratives. Nous reviendrons sur cet aspect dans la section 1.5 «Réponses sociales au phénomène Hikikomori?» (Kaneko 2006, p.234).

<sup>15</sup> Rosenthal 2012, p.110.

<sup>16</sup> Certains psychologues et psychiatres suggèrent alors son intégration dans le DSM-V, en tant que pathologie nouvelle (Teo 2010), ce qui échouera (Tajan 2014).

disorder<sup>17</sup>», il établit l'évaluation psychiatrique et la catégorisation<sup>18</sup> en tant que première étape dans tout traitement d'un Hikikomori. Aussi, est élaboré un vaste réseau d'institutions devant prendre en charge l'Hikikomori. Au cœur de celui-ci, des *Local Hikikomori Support Centers* sont instaurés dans chaque préfecture et dans certaines villes. Ces centres, dont le personnel est composé de professionnels de la psychiatrie, ont pour rôle de servir de centre de tri des Hikikomori, soit d'évaluer les cas et de déterminer le support nécessaire. Ici, il est important de comprendre que l'objectif du MHLW est de tenter d'accaparer le premier contact avec les Hikikomori, qui auparavant était du ressort des différents groupes de supports et des *Health and Welfare Center (HWC)*<sup>19</sup>. Conséquemment, en 2011, suite à la publication d'une nouvelle enquête commandée par le cabinet du premier ministre lui-même, est instauré un programme d'intervention axé sur les visites à domicile, de la part de psychiatres<sup>20</sup>.

## 1.2. De spécificité japonaise à phénomène étudié mondialement

À l'extérieur du Japon, le phénomène Hikikomori fut d'abord vu comme une spécificité nipponne, une nouvelle curiosité exotique du pays du soleil levant. En témoigne le fait que le premier ouvrage de Saito vient à peine d'être traduit en langue anglaise (2013), alors qu'il fut publié en 1998 au Japon. Aussi, pendant longtemps, la seule information en langue non japonaise se résumait aux propos des médias de masse. Cependant, le phénomène Hikikomori est désormais observé et étudié au sein de la population de multiples pays, tels que l'Arabie Saoudite d'Oman<sup>21</sup>, l'Espagne<sup>22</sup>,

<sup>17</sup> Rosenthal 2012, p.114.

<sup>18</sup> L'ensemble des Hikikomori se retrouverait alors dans l'une des 3 catégories suivantes: «mental disorders, comprehensive developmental disorders or personality disorders» (Rosenthal 2012, p.117).

<sup>19</sup> Ces derniers sont l'équivalent de nos CLSC. Aussi, ce sont souvent des travailleurs sociaux plutôt que des psychiatres qui y prendront contact avec les Hikikomori.

<sup>20</sup> (Saito 2013 [1998], p.4-7; Fuhurashi et al. 2013, p.254-255.) En 2012, le budget du MHLW consacré au traitement des Hikikomori est de l'ordre de 89 millions de \$US (Rosenthal 2012, p.159).

<sup>21</sup> Sakamoto N, Martin RG, Kumano H, et al., 2005, «Hikikomori, is it a culture-reactive or culture-bound syndrome? Nidotherapy and a clinical vignette from Oman», *Int J Psychiatry Med*, no 35, p.191-198 dans Suwa 2013, p.193.

<sup>22</sup> Garcia-Campayo J, Alda M, Sobradie N, Abós BS, 2007, «A case report of Hikikomori in Spain»

l'Italie<sup>23</sup>, la France<sup>24</sup> et la Corée du Sud<sup>25</sup>. Aussi, en 2011, un psychiatre japonais sonde 239 de ses collègues répartis au sein de 9 pays différents (soit le Japon<sup>26</sup>, l'Australie, l'île de Taiwan, le Bangladesh, l'Iran, l'Inde, les États-Unis, la Corée du Sud et la Thaïlande)<sup>27</sup>. Tous furent d'avis que le phénomène des Hikikomori existe au sein de leurs pays respectifs. Finalement, une équipe franco-nippone effectue, depuis quelques années, des recherches comparatives et pluridisciplinaires sur les Hikikomori; «le but [étant] d'approfondir les recherches sur les Hikikomori en France et de les utiliser pour le développement des recherches sur les Hikikomori au Japon<sup>28</sup>».

### 1.3. Caractéristiques du phénomène

#### 1.3.1. Portrait statistique

Les seules estimations disponibles quant aux caractéristiques démographiques des Hikikomori restent cantonnées au territoire japonais<sup>29</sup>. Leur nombre total reste difficile à évaluer celui-ci variant, selon les études, entre 200 000 et 1 million, sur une population de 127 millions<sup>30</sup>. Les deux études principales semblant être généralement mises de l'avant estiment 410 000 cas pour l'une, et 696 000 cas pour l'autre<sup>31</sup>. L'âge

---

*Med Clin*, no 129, p.318-319 dans Suwa 2013, p.193; Malagon A, Alvaro P, Córcoles D, et al., 2010, «"Hikikomori": a new diagnosis or a syndrome associated with a psychiatric diagnosis?», *Int J Soc Psychiatry*, no 56, p.558-559 dans Suwa 2013, p.193.

<sup>23</sup> *Mainichi Shinbun*, 2009, «Hikikomori itaria demo kyuzou nippon wo rei ni yuryokusi ga tokusyuu» [Augmentation rapide des cas de Hikikomori même en Italie/Article spécial dans les principaux journaux en présentant des cas au Japon], *Mainichi Shinbun*, Tokyo dans Fuhurashi et al. 2013, p.251; Mangiarotti A., 2009, «I giovani che si autorecludono: il mondo esterno è solo sul computer», *Il Corriere della Sera*, 11th, Feb dans Suwa 2013, p.193.

<sup>24</sup> Guedj-Bourdieu 2011.

<sup>25</sup> Furlong 2008.

<sup>26</sup> Notons que la moitié des répondants à cette enquête proviennent du Japon.

<sup>27</sup> Kato 2011, p.1061.

<sup>28</sup> Fuhurashi et al. 2013, p.251.

<sup>29</sup> Seule exception à la règle, une étude estime 300 000 cas d'Hikikomori en Corée du Sud (Saito 2013 [1998], p.5).

<sup>30</sup> Fuhurashi et al. 2013, p.256.

<sup>31</sup> La première de ces études est réalisée par l'Université d'Okinawa en 2002 et son échantillon est composé de 1646 familles, dont 14 d'entre elles incluent un Hikikomori (Furlong 2008, p. 311). La deuxième étude provient du gouvernement japonais, elle date de 2010 et elle comprend un échantillon

moyen d'un Hikikomori est de 26.7 ans, quoique 32 % ont plus de trente ans. Aussi, 50 % d'entre eux seraient dans cet état depuis plus de 5 ans et près de 23 % le seraient depuis plus de 10 ans. La majorité d'entre eux seraient des hommes, de 70 % à 80 %<sup>32</sup>. Des études soutiennent toutefois que l'on sous-estime peut-être la part de femmes, puisqu'il serait davantage accepté socialement que les femmes restent enfermées au foyer, dans la mesure où il s'agit du rôle qui leur est traditionnellement assigné. Aussi les familles seraient moins enclines à voir l'isolement de leur fille comme un problème, et donc à le signaler ou à aller chercher de l'aide<sup>33</sup>. Selon un sondage en ligne réalisé par une des principales chaînes de télévision japonaise, il n'y aurait que 53 % d'hommes Hikikomori<sup>34</sup>. Finalement, l'ensemble des Hikikomori habite chez leurs parents, qui subviennent alors à leurs besoins. A cet effet, la majorité des Hikikomori provient de familles de classe moyenne:

One popular view is that the prevalence of the Hikikomori phenomenon is skewed towards the middle classes and those with above average (but not top-ranking) academic attainments. These suppositions fit with the view that the middle classes are both more able and more willing to support their non-productive offspring, but are also able to access professional sources of support. Again, worries about the career prospects of offspring and about potential downward mobility may be thought of as middle class concerns<sup>35</sup>.

### 1.3.2. *Différents types d'Hikikomori*

Le phénomène Hikikomori ne représente pas une catégorie homogène. Si la caractéristique première d'un Hikikomori est la réclusion sociale, la majorité d'entre eux tolèrent toutefois certaines formes de contact avec autrui.

---

de 5000 jeunes (Saito 2013 [1998], p.3).

<sup>32</sup> La majorité des données quant aux caractéristiques des Hikikomori proviennent d'une vaste étude épidémiologique réalisée par le gouvernement japonais en 2003. 14 069 cas d'Hikikomori furent répertoriés parmi 582 HWC et 61 MHWC. De ces cas, 9986 ne concernent qu'une consultation téléphonique et 4083 cas représentent des Hikikomori en traitement au moment de l'enquête. (Ogino 2004, p.122; Ohashi 2008, p.13; Suwa 2012, p.192; Fuhurashi et al. 2013, p.256.)

<sup>33</sup> Dziesinski 2008, p.6.

<sup>34</sup> Furlong 2008, p.312.

<sup>35</sup> Furlong 2008, p.312.

Le type d'Hikikomori le plus aventureux (un cas sur dix) est celui qui est capable de quitter son domicile chaque jour. Bien souvent, il s'agit d'individus nouvellement Hikikomori qui tentent de cacher leur condition à leur entourage (ce qui inclut non seulement la famille, mais également les voisins), soit qu'ils n'ont pas d'emploi et ne poursuivent plus d'études. Celui-ci prend le train, chaque matin, comme tout individu normal. Il passe alors sa journée à errer, pour revenir le soir.

Toutefois, la majorité des Hikikomori limite leurs sorties<sup>36</sup>. Cherchant à éviter la rencontre, ils en viennent à adopter un rythme de vie nocturne<sup>37</sup>:

[...] many Hikikomori live in their rooms within the family home for months or years at a time. To avoid any interpersonal contact, Hikikomori sleep during the day and venture out in the late hours of the night, when the risk of face-to-face contact is low. During late hours, a Hikikomori may go into the kitchen for food or even go outside to vending machines near his house. Parents may be forced to talk through the youth's door to a Hikikomori child within who refuses face-to-face contact<sup>38</sup>.

Un rythme de vie nocturne aurait également une deuxième utilité pour l'Hikikomori; celle d'apaiser un peu son sentiment d'infériorité. Chaque matin, l'Hikikomori ne peut s'empêcher de penser à l'ensemble de la population qui part travailler et qui remplit ainsi son rôle de citoyen. Lui, il se prépare, encore, à gaspiller sa journée. Ses propres jugements sont alors à vif; il ressasse son improductivité, son statut de parasite. De dormir durant le jour et être éveillé la nuit permet à l'Hikikomori de fuir, de nier un peu plus aisément cette réalité<sup>39</sup>.

Enfin, les cas extrêmes d'Hikikomori (un cas sur dix) refusent catégoriquement de quitter leur chambre<sup>40</sup>:

<sup>36</sup> L'Hikikomori quittant aisément sa demeure ne représente que 9% des cas d'Hikikomori (Ohashi 2008, p.14).

<sup>37</sup> Selon l'étude épidémiologique du gouvernement japonais de 2003, 41% des Hikikomori sont qualifiés de «primarily nocturnal behavior» (Ohashi 2008, p.15). Selon Saito et ses propres études cliniques, ce serait plutôt 81% des Hikikomori qui seraient nocturnes (Saito 2013 [1998], p.41).

<sup>38</sup> Dziesinski 2008, p.3.

<sup>39</sup> Saito 2013 [1998], p.42.

<sup>40</sup> 41% des Hikikomori réussissent à parfois quitter la demeure familiale, 21% n'en sortent que par stricte nécessité, 17% n'en sortent jamais, mais se promènent avec aisance au sein de celle-ci, puis 10% sont incapables de quitter leur chambre (Ohashi 2008, p.14).

When withdrawal become particularly severe, people in withdrawal may coop themselves up in their rooms, refuse to take a bath, urinate and defecate in an empty can or jar instead of going to the toilet, or have other family members bring meals to their rooms. When this happens, they end up falling into a trap, whereby they have hardly any communication with others.

It goes without saying, but people in withdrawal hate for others from outside the immediate family- relatives and other people- to enter the house. They often become extremely upset even when workers come to do remodeling or similar work. When withdrawal reaches this extreme state, then Hikikomori patients often are unable to do anything for themselves, spending the entire day in an absent-minded state, wrapped in a blanket, and letting time go by pointlessly<sup>41</sup>.

Des photographies de chambres d'Hikikomori illustrent de tels cas:

Figure1.1 Premier portrait d'une chambre d'Hikikomori<sup>42</sup>.



<sup>41</sup> Saito 2013 [1998], p.45.

<sup>42</sup> Choo, Danny, 2009, «Hikikomori», image publiée sur le site *Dannychoo*, disponible au <http://www.dannychoo.com/en/post/22003/Hikikomori.html>, consulté le 28 mai 2014.

Figure1.2 Second portrait d'une chambre d'Hikikomori<sup>43</sup>



Figure1.3 Troisième portrait d'une chambre d'Hikikomori<sup>44</sup>



<sup>43</sup> Decouvertes63, 2011, «Le phénomène hikikomori», image publiée sur le site *Decouverte63*, disponible au <http://www.decouvertes63.com/2011/11/25/le-phenomene-hikikomori/>, consulté le 28 mai 2014.

<sup>44</sup> Whitlow Delano, James, 2014, «Hikikomori (Japanese Shut-Ins)», image publiée sur le site *Photoshelter.com*, disponible au <http://jameswhitlowdelano.photoshelter.com/gallery-image/Hikikomori-Japanese-Shut-Ins/G0000JdzguRiPBVvK/10000dgPSLNwONes>, consulté le 28 mai 2014.

Figure1.4 Quatrième portrait d'une chambre d'Hikikomori<sup>45</sup>



Figure1.5 Cinquième portrait d'une chambre d'Hikikomori<sup>46</sup>



<sup>45</sup> Upload Cinema, 2012, «Daily Life Of A Hikikomori - 1/8 - Social Network», capture d'écran d'un enregistrement vidéo publié sur le site Vimeo, disponible au <http://vimeo.com/album/1865037> consulté le 28 mai 2014.

<sup>46</sup> Upload Cinema, 2012, «Daily Life Of A Hikikomori - 1/8 - Social Network», capture d'écran d'un enregistrement vidéo publié sur le site Vimeo, disponible au <http://vimeo.com/album/1865037> consulté le 28 mai 2014.

Devant de telles scènes, Saito soutient un point qui peut paraître des plus intéressants: si l'Hikikomori vit dans un tel état de saleté, ce n'est pas parce qu'il est négligent, mais plutôt le contraire! Une caractéristique commune aux Hikikomori est de posséder un sens du perfectionnisme qui avoisine celui des individus catégorisés par la psychiatrie comme atteints de troubles obsessionnels compulsifs (TOC)<sup>47</sup>. Aussi, chaque fois que l'Hikikomori tente de nettoyer sa chambre, il n'est jamais satisfait du résultat et ce, peu importe le nombre d'heures investies. L'exercice devient alors extrêmement frustrant et épuisant. Ne pouvant supporter la frustration<sup>48</sup>, il capitule. Il en est bien souvent de même concernant l'hygiène corporelle; autant d'éléments qui le dérange, mais qu'il ne se sent apte à résoudre, venant s'ajouter au tourment de son soliloque intérieur<sup>49</sup>.

### 1.3.3. *Hikikomori et socialisation par le biais d'Internet*

La question de l'utilisation que font les Hikikomori d'Internet ne fait pas consensus. Certaines études y voient là un aspect essentiel du phénomène, d'autres considèrent la question comme étant peu significative. De manière quelque peu paradoxale, certaines vont même jusqu'à prétendre l'un et son contraire: le groupe de recherche franco-nippon, dans son «État des lieux» affirme que «[l']on se trompe souvent sur les Hikikomori en pensant qu'ils ont des relations étendues sur Internet. Saito signale que seulement 10 % des Hikikomori passent beaucoup de temps sur Internet<sup>50</sup>». Pourtant, quelques pages plus tard, ce groupe soutient: «la cyberdépendance est de plus en plus fréquente chez les Hikikomori ces derniers temps. Cette tendance est enregistrée de

---

<sup>47</sup> (Saito 2013 [1998], p.40-41.) Selon la définition générale du TOC qu'en donne le site internet *Psychiatrie.free*: «l'obsession est "une idée ou un groupe d'idées qui s'impose à l'esprit d'une manière lancinante et pénible que le sujet ne peut chasser bien qu'il les tienne comme absurde". Elle s'accompagne très souvent d'actes compulsifs et de rituels que le sujet se sent forcé d'accompagner sous peine d'anxiété. L'obsession s'accompagne d'un état affectif variant du simple malaise à l'angoisse.» (Publié sur le site de *Psychiatrie.free*, disponible au: <http://psychiatrie.free-h.fr/troubles-anxieux/troubles-obsessionnels-compulsifs.html>, consulté le 11 janvier 2014).

<sup>48</sup> Élément sur lequel je reviendrais dans la section 1.4.5 «L'Hikikomori en tant qu'éternel adolescent».

<sup>49</sup> Saito 2013 [1998], p.41.

<sup>50</sup> Saito, Tamaki, 2003, *Hikikomori bunkaron [On Hikikomori culture]*, Hatsumamoto Kinokuniya Shoten, Tōkyō dans Fuhurashi et al. 2013, p.254.

manière similaire tant au Japon qu'en France<sup>51</sup>». Malgré ces controverses, j'abonde dans le sens qu'Internet occuperait une place significative dans le quotidien des Hikikomori<sup>52</sup>.

Par exemple, l'étude internationale de Kato –dont il fut discuté précédemment– présente deux vignettes, deux cas typiques d'Hikikomori à partir desquels les 239 psychiatres sondés doivent faire des parallèles avec les patients de leurs instituts respectifs<sup>53</sup>. Or, ces deux cas font état d'un rapport particulier à Internet; l'ensemble des activités quotidiennes des Hikikomori s'y concentre autour des jeux vidéos et de l'utilisation d'Internet<sup>54</sup>. Aussi, Kato conclut-il son étude par l'avertissement suivant:

Ozawa-de Silva pointed out a clear resemblance between Hikikomori and Internet suicide pacts as their main communication tools is the Internet, and these individuals have reduced social interaction and social support. Perhaps

---

<sup>51</sup> Furuhashi T. Internet izon, «keitai izon, kaimono izon wa izon nanoka?», 2010, [La cyberdépendance, la dépendance au téléphone portable et la dépendance aux achats sont-elles des dépendances?], *Psychiatrie*, vol 25, p.621-627 dans Fuhurashi et al. 2013, p.259.

<sup>52</sup> J'ai ici tendance à accorder davantage d'importance à la deuxième référence. Bien que les deux ouvrages en question ne sont pas encore traduits, je remets en question l'importance que Saito accorde à l'utilisation d'Internet chez ses patients, puisque son livre fut publié en 2003 et qu'il s'appuie sur des travaux cliniques ayant principalement eu lieu au cours des années quatre-vingt puis quatre-vingt-dix, soit la période correspondant aux débuts de la massification d'Internet; en 1997, à peine un peu plus de 10% de la population du Japon avait accès à Internet, en 1999 il s'agit de 20%, puis en 2000 et 2013 ce pourcentage explose pour atteindre respectivement 37% puis 79% (Gouvernement du Japon, 2002, «Trends in Internet Penetration in Japan (Information and Communications in Japan)», *White Paper* dans Arai, Yoshio, Hashimoto, Kenji, Yamada, Harumichi, 2002 «Penetration of the Internet into the Japanese society», *Networks and Communication Studies*, NETCOM, vol 16, no 3-4; «Japan Internet usage, broadband and telecommunications reports », Publié sur le site de *Internet World Stats*, disponible au: <http://www.internetworldstats.com/asia/jp.htm>, consulté le 7 janvier 2014). Or, le deuxième article auquel l'équipe franco-nippone fait référence fut publié en 2010. Aussi, il semble s'être penché plus spécifiquement sur la question d'un usage problématique d'Internet chez plusieurs Hikikomori, à une époque où l'usage d'Internet est davantage répandu et ce, tant au niveau quantitatif que qualitatif. Plus précisément, l'avènement de l'Internet à haut débit (dont la définition et la date d'introduction varie selon les pays, mais se situe généralement aux alentours de l'année 2005) s'accompagne non seulement d'une augmentation importante du nombre d'utilisateurs d'Internet, mais en permet surtout une multiplication des usages possibles (vidéoconférence, écoute en direct de vidéo à la demande, jeux en ligne massivement multijoueurs, etc.).

<sup>53</sup> Kato 2011.

<sup>54</sup> Le premier cas est une fiction créée à partir d'avis d'experts et de la littérature existante alors que le deuxième représente un cas réel (Kato 2012, p.1063).

then Japanese psychiatrists should pay much more attention to Hikikomori and associated Internet addiction and suicide<sup>55</sup>.

Même son de cloche pour Guedj-Bourdiau<sup>56</sup>: «[à la condition d'Hikikomori] s'ajoute presque toujours l'usage immodéré de l'ordinateur et d'Internet<sup>57</sup>». Aussi, la raison première qu'évoquent les familles lors d'une consultation pour leur enfant Hikikomori est la volonté d'extraire ces derniers du cyberspace<sup>58</sup>.

Finalement, en Corée du Sud, endroit où les études sur la cyberdépendance se multiplient, des parallèles sont établis entre l'état psychologique d'un Hikikomori et celui d'un cyberdépendant: «"recluse type" Internet addicts do not leave the home not only because they are totally absorbed in the Internet, but also because they have a tendency to avoid communication with others<sup>59</sup>».

#### 1.4. Angles d'analyse du phénomène Hikikomori

La littérature sur le phénomène Hikikomori est encore quelque peu limitée, particulièrement en ce qui a trait aux ouvrages en langue non japonaise. Aussi, pour l'instant, j'estime qu'il se dégage cinq principaux angles d'analyse sociologique du phénomène Hikikomori, ayant tous le Japon pour terrain. Au cours de cette section, je présente ces cinq angles afin de mettre en lumière les conflits structurels et psychiques qui façonnent l'Hikikomori. Les deux premiers angles abordés sont des positions que je crois important de contredire. Il s'agit de lieux communs occultant la signification sociologique du phénomène. Les 3 angles suivants permettent de faire ressortir les similitudes entre les tensions présentes au sein de la société japonaise et celles qu'il est possible d'observer au sein de l'ensemble des sociétés industrielles. De manière plus précise, il s'agit de phénomènes tels que: une perte de repères menant à

<sup>55</sup> (Kato 2011, p.1073.) L'expression *Internet suicide pact* renvoie à un phénomène qui émergea au Japon au début du deuxième millénaire. Il s'agit d'individus se réunissant, par le biais d'Internet, afin de suicider collectivement.

<sup>56</sup> Cet article semble toutefois ne prendre appui que sur son propre échantillon qui est plutôt faible, soit 21 cas d'Hikikomori français.

<sup>57</sup> Guedj-Bourdiau 2011, p.668.

<sup>58</sup> Guedj-Bourdiau 2011, p.672.

<sup>59</sup> Suwa 2013, p.193.

une situation d'anomie, un individu épuisé de par le rythme effréné d'une société dominée par des objectifs d'efficacité et de rapidité, puis un fantasme de rester éternellement adolescent. Dès lors, l'Hikikomori apparaîtra-t-il moins comme une spécificité japonaise et davantage comme un phénomène contemporain.

#### 1.4.1. *L'Hikikomori en tant que parasite*

Au Japon, les médias de masse semblent entretenir une vision de l'Hikikomori en tant que pur parasite; un jeune apathique qui se laisse vivre aux crochets de ses parents<sup>60</sup>. Ces derniers auraient leur part de responsabilité dans le phénomène, étant incapables de faire preuve d'autorité envers leurs enfants. Leur devoir serait de les encourager, sinon de les forcer, à sortir de leur domicile puis à intégrer le marché du travail. Saito résume ainsi ces jugements maintes fois entendus au cours de ses années de travail auprès des Hikikomori et de leur entourage:

It's a disgrace for an adult not to have a job and just to hang around doing nothing. Why on earth do some people let adults get away with that? [...] If a person doesn't work, he doesn't deserve to eat. If he doesn't feel like working, he ought to go to a boarding school or something and get some sense beaten into him<sup>61</sup>.

Saito voit là un des obstacles premiers à toute compréhension du phénomène Hikikomori: les dogmes productivistes de nos sociétés industrielles stigmatisent d'emblée tout individu non productif. Celui-ci est immédiatement classé au rang de fardeau et n'a dès lors aucune voix au chapitre quant au traitement qui lui sera réservé. La souffrance de ces individus sera alors ignorée, voire niée.

[But] it is clearly a mistake to see young people who have withdrawn from society as living peacefully lives of indolence. In reality, they are spending their days assaulted by feelings of impatience and despair over their inability to participate in the society beyond their immediate family<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Dans la section 1.5.2 «Réinsérer l'Hikikomori. Entre rééducation et *empowerment*» est donné un exemple concret, et extrême, d'une telle conception.

<sup>61</sup> Saito 2013 [1998], p.9.

<sup>62</sup> Saito 2013 [1998], p.48.

Ainsi, à l'opposé de cette caricature d'un Hikikomori paresseux et insensible qu'il suffirait d'ébranler un peu, Saito développe l'image d'un Hikikomori pleinement conscient de sa condition et qui souhaite plus que quiconque s'en sortir<sup>63</sup>. Dès lors, loin d'y voir un opportuniste qui a sournoisement choisi un mode de vie oisif, découvre-t-on un individu souffrant, pris au piège dans un cercle vicieux: une difficulté à entrer en contact avec les autres l'a ainsi amené à se retirer. Ce retrait a ensuite augmenté son conflit intérieur, ses propres jugements d'incapacité face au monde extérieur. Il se retire alors davantage et la boucle recommence. Saito compare l'Hikikomori au buveur du petit-prince de Saint-Exupéry, qui boit pour oublier qu'il a honte de boire<sup>64</sup>. Aussi, l'Hikikomori ne peut briser cet isolement par lui-même, une intervention extérieure est nécessaire<sup>65</sup>. Toutefois, s'opposant à nouveau aux jugements précipités que colportent les médias de masse, Saito déconseille aux parents d'Hikikomori de rompre par la force l'isolement de leur enfant; cela risque d'aggraver leur condition.

#### 1.4.2. *L'Hikikomori en tant que particularité japonaise*

En continuité avec la thèse précédente existe une autre vision simpliste de l'Hikikomori: celui-ci serait une particularité japonaise, reflétant ainsi le caractère unique de la culture de ce pays<sup>66</sup>. J'ai pu en dénicher un exemple particulièrement

<sup>63</sup> Guedj-Bourdiau confie avoir fréquemment vu des cas d'Hikikomori qui remercient leur médecin de les «avoir sortis de l'enfer où ils se sentaient plongés» (Guedj-Bourdiau 2011, p.672).

<sup>64</sup> Saito 2013 [1998], p.85.

<sup>65</sup> À cet effet, la famille se révèle rarement suffisante, l'accompagnement d'un spécialiste étant presque toujours nécessaire, soulignera Saito (Saito 2013 [1998], p.86).

<sup>66</sup> Ici, un avertissement s'impose. Si le propos, au cours de cette section, semble s'éloigner de la question des Hikikomori, c'est qu'il importe d'aborder un obstacle de taille: de nos jours, les écrits sur le Japon –qu'ils soient de la part d'auteurs japonais ou non– semblent encore empreints de fantasmes d'un orient exotique, où règneraient depuis toujours sagesse, dignité et courage. Pour preuve, les titres d'articles de journaux français quant au tsunami de 2011; aucun autre peuple n'aurait pu accepter pareillement un tel événement (AFP, 2011, «Les membres du G8 saluent la dignité et le courage des Japonais», *Agence France Presse*, 15 mars 2011; Philippe Bilger, 2011, «Japon: la dignité d'un peuple face à la puissance de la nature», *Marianne* 2, Jeudi 17 Mars 2011; Télérama, «Philippe Picquier: "Les Japonais cherchent la posture la plus harmonieuse devant l'inéluctable."», *Télérama* n°3193, 24 mars 2011 dans Stock 2012). Ainsi, cette section-ci tentera de présenter quelques éléments centraux de l'histoire du Japon, afin de comprendre la persistance de ces mythes sur le Japon.

éloquent au sein d'une thèse de doctorat rédigée par une femme née au Japon, puis ayant émigré aux États-Unis afin de fuir cet environnement étouffant<sup>67</sup>. Selon cette dernière, le phénomène Hikikomori trouverait ses origines en la défaite du Japon lors de la Deuxième Guerre mondiale:

[...] The success story of the rebuilding of Japanese society after the war has been told countless times. The military defeat of Japan, which destroyed a cultural myth of invincibility, sent Japan into a collective societal depression and period of reevaluation. Japanese people struggled to regain a sense of both cultural and individual identity. Japan thrust itself into a state of hyper-criticalness and hyper-competitiveness, applying a heavy stress burden upon itself. This state may be viewed as a form of collective self-punishment for losing the war. In postwar Japan, rapid changes in the context of personal and social life caused cultural disintegration and social problems.

According to Japanese beliefs (e.g., Shinto religion), the Emperor was believed to be the son of God, and all Japanese people were believed to be his children. The Japanese had always been loyal to the Emperor and followed his rule as their primary purpose and duty in life. When Japan was defeated in World War II, this created a conflict with the old view of the Emperor (e.g., *how could God be defeated?*)<sup>68</sup>.

Aussi, l'ensemble des Japonais auraient-ils subi de profonds traumatismes, puisque chacun d'entre eux avait comme raison d'être le dévouement à un empereur divin, ce dernier étant chargé de mener vers la gloire un Japon millénaire et invincible. Plus encore, la défaite représenterait l'imposition de valeurs étrangères au Japon:

The rebuilding of Japan included adopting a new and victorious "god" to emulate - namely America and Western values. But this sharp transition has caused psychological conflict in the psyche of the Japanese people. The Japanese have different cultural views about life, duty, and affiliation than those found in the West. Western concepts of individualism, liberalism, and freedom of personal choice, for example, are foreign to Japan and have therefore led the Japanese to become psychologically disoriented and emotionally distressed. Okazaki (1960), a Japanese social scientist, pointed out that although post-World War II Japan has made successful transitions, there are signs of high stress, as indicated by the high suicide rate<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ohashi 2008, p.4.

<sup>68</sup> Ohashi 2008, p.2-3.

<sup>69</sup> Ohashi 2008, p.3.

Dès lors, l'Hikikomori serait une réaction quasi instinctive de certains Japonais à cette invasion culturelle. Il s'agirait d'une pulsion inconsciente d'affirmer les valeurs intrinsèques à la «race» japonaise:

[...] The social behavior of hikikomori may be a manifestation of the tension within the Japanese unconscious. Barr (2000) has observed that the withdrawal characteristic in hikikomori is consistent with a Japanese trait of self-isolation, evidenced by the fact that Japan closed its borders to outside trade and influence in 1633. The feudal shogun Japan remained essentially closed to outsiders for 250 years until Western countries exerted their influence to force Japan to open for trade. The social withdrawal of hikikomori may be a symbolic representation of the conflict that the Japanese feel around being forced out of isolation, and ultimately being defeated in World War II. In other words, hikikomori may be a symptom of a larger cultural neurosis. [...] The passive-aggressive nature of hikikomori can be viewed as an unfortunate reaction to pressure to maintain *yamato-damashii* ([the] spiritual qualities that are supposedly unique to the Japanese, such as moral fortitude, courage, and devotion to self and society). [...] Individuals suffering from this type of extreme introversion [...] seems to be a result of a purely natural process of integration and self-protection of the modern Japanese self and reflects a position of perceived helplessness<sup>70</sup>.

Selon cette thèse, l'unicité de la culture du Japon serait due à sa situation géographique. Puisque le Japon, durant une majeure partie de son histoire, aurait été isolé du reste du monde, il se serait, en quelque sorte, créé de lui-même:

Japan is an island that remained relatively isolated from the rest of the world for most of its history. [...] Its geographical, political, and economical isolation helped to maintain a unique cultural identity without much influence from other cultures. Furthermore, because of its isolation, the Japanese psyche was allowed to develop independently of outside influences. Thus the development of the Japanese psyche was relatively preserved over many centuries<sup>71</sup>.

Cet accent mis sur l'isolation du Japon provient, en bonne partie, d'un segment particulier de son histoire, soit *l'ère Tokugawa*<sup>72</sup>, période caractérisée par la création d'un État centralisé qui appliquera une stricte politique d'isolationnisme du pays, le *Sakoku*<sup>73</sup>. Celle-ci durera près de 250 ans, ce n'est qu'en 1853 que les États-Unis

<sup>70</sup> Ohashi 2008, p.4.

<sup>71</sup> Ohashi 2008, p.61 et p.28.

<sup>72</sup> Du nom du clan guerrier qui prit le pouvoir et remplaça l'empereur durant cette époque.

<sup>73</sup> Cette politique interdit à tout étranger de pénétrer le territoire japonais, à l'exception du port de

d'Amérique (ÉUA), par la menace d'une confrontation militaire, briseront cet isolement du Japon et forceront la signature d'un traité d'échange inégal avec celui-ci. Ce dernier, désirant éviter l'assimilation et protéger son identité unique, entamerait une modernisation particulière<sup>74</sup>. Aussi, si le Japon s'industrialise et étudie les savoirs occidentaux, ce ne serait que de manière instrumentale; il ne s'agirait que de simples outils techniques mis au service de la nation japonaise et n'influençant en rien sa propre culture<sup>75</sup>. Cette dernière serait incarnée en la figure mythique et éternelle de l'empereur, qui reprendra un rôle central au sein de l'ordre politique japonais<sup>76</sup>.

La défaite du Japon, en 1945, puis l'occupation de celui-ci par les ÉUA seraient alors une rupture de cet «équilibre homéostatique» de la culture japonaise<sup>77</sup>. Le Japon se voit imposer «l'esprit occidental», soit une structure politique et sociale démocratique (du moins, à ce qu'en disent les ÉUA à l'époque...) où l'empereur perd son rôle de dirigeant suprême du Japon<sup>78</sup>. Ohashi dira qu'à ce moment le Japon perd son âme et, traumatisé, se replie sur le développement économique.

La thèse qui vient d'être présentée manque de nuance et semble parfois sombrer dans la caricature. Pourtant, nombre d'ouvrages, de nos jours, cultivent toujours une vision essentialiste du Japon<sup>79</sup>, donnant ainsi l'impression que, n'eût été l'intervention des

Nagasaki. Elle défend également à tout japonais de quitter le territoire du Japon, allant même jusqu'à proscrire, quelques années plus tard, la construction de navires de commerce lointain. La politique du *Sakoku* est donc généralement présentée comme étant une fermeture totale du Japon face au reste du monde (Reischauer 1997 [1946], p.114-115).

<sup>74</sup> Le slogan *Wakon-yōsai* (Esprit japonais, savoir occidental) en est l'expression la plus caricaturale. Celui-ci est encore fréquemment utilisé, de nos jours, pour souligner le particularisme du Japon.

<sup>75</sup> De manière implicite, la thèse d'Ohashi affirme que tout autre pays ne sut, au cours de son histoire, aborder les éléments d'une culture étrangère que sous le mode de l'assimilation à celle-ci: «[...] historically, Japanese resisted incorporating foreign ideas and technology into their culture. Instead of using foreign ideas to modify and modernize their own culture, they "picked and chose" foreign ideas they liked and integrated them into their own traditional systems. For centuries, Japanese society was highly rigid about maintaining ancient beliefs and traditions and rejecting outside forces» (Ohashi 2008, p.66).

<sup>76</sup> En 1868 c'est la *Restauration de Meiji*: l'empereur *Meiji* prend le pouvoir et les Tokugawa sont défaits.

<sup>77</sup> Ohashi 2008, p.61.

<sup>78</sup> Plus encore, il se voit contraint de déclarer publiquement qu'il est un simple mortel, et non un demi-dieu; ce qui était, jusqu'alors, enseigné au sein des institutions scolaires (Ohashi 2008, p.68).

<sup>79</sup> Par exemple, au cours des années quatre-vingt, le *Miracle japonais* (terme dithyrambique désignant

EUA au 19e siècle, le Japon en serait probablement encore à une époque moyenâgeuse, où les liens de sang, l'honneur et les combats de sabres représenteraient et détermineraient la vie quotidienne.

À l'encontre d'une telle thèse simpliste, il est possible de donner une image plus nuancée du Japon, en mettant de l'avant quatre éléments principaux.

Le premier élément est simple: la culture japonaise est directement issue de la culture chinoise –aux antipodes, donc, du mythe d'une culture distincte, isolée et préservée à travers les âges<sup>80</sup>.

Le deuxième élément concerne le *Sakoku*. Celui-ci n'est pas la fermeture complète du Japon, mais bien une volonté, de la part d'un État centralisé, d'exercer un contrôle absolu sur le commerce extérieur afin de protéger l'ordre politique intérieur<sup>81</sup>.

Le troisième élément est intimement lié au quatrième et concerne l'image qu'on se fait de l'ère *Tokugawa*. A l'encontre d'une vision de celle-ci en tant que moyen-âge tardif, il est possible d'y voir les germes d'une modernité: l'ère Tokugawa fut le lieu d'une urbanisation et de l'émergence de classes bourgeoises et salariées<sup>82</sup>, du développement d'une économie nationale<sup>83</sup> accompagnée d'une industrialisation<sup>84</sup>,

---

le succès du système économique du Japon à cette époque) qui excitait les puissances occidentales était bien souvent décrit en des termes plutôt racistes (bien que souvent élogieux), où tout citoyen japonais s'y voyait décrit en tant que fidèle et imperturbable serviteur d'un empereur divin, prêt, par abnégation de soi, à sacrifier sa vie pour la prospérité de son pays.

<sup>80</sup> Plus précisément, la culture japonaise serait une hybridation entre la culture primitive de populations autochtones du Japon et la culture de colons chinois ou coréens (Reischauer 1997 [1946], p.24).

<sup>81</sup> Les premiers contacts du Japon avec les Occidentaux eurent lieu en 1543 et furent suivis par l'arrivée de missionnaires chrétiens dont le succès se fit rapidement sentir. Étant au fait de l'avancée des forces coloniales européennes en Asie, et du rôle d'éclaircisseurs que jouaient bien souvent les missionnaires dans ce contexte, les autorités japonaises décidèrent de bannir le christianisme de l'île. C'est dans cet esprit que fut instauré le *Sakoku*, en tant que régularisation du contact avec les forces étrangères. Aussi, les seuls pays qui furent frappés d'interdiction d'accès au Japon furent les Espagnols et les Portugais, de par leur prosélytisme. Les Anglais, les Hollandais, les Coréens et les Chinois continuèrent leurs lucratives affaires avec le Japon par le biais du port de Nagasaki (Goscha 2009).

<sup>82</sup> En 1720 Edo, la capitale du Japon, est la ville la plus peuplée de la planète avec 1 million d'habitants. Elle surpasse alors la ville de Londres, pourtant épice de la puissance mondiale de l'époque (Goscha 2009).

<sup>83</sup> Un système d'impôts tente de s'instaurer à l'échelle de la nation, les voies de communication sont modernisées, la monnaie remplace le troc, l'agriculture est commercialisée (ne se limitant plus à la subsistance, mais visant à engendrer des profits), un système de banques est développé afin de fournir un crédit essentiel à la stimulation du développement technique, un code commercial est édifié et l'état

d'une renaissance artistique et culturelle<sup>85</sup> et d'une exploration des sciences modernes<sup>86</sup>.

Le quatrième élément est donc une réfutation des thèses courantes qui simplifient la signification de la *Restauration Meiji* et n'y voient que l'ouverture et la modernisation forcée du Japon, celui-ci n'adoptant des moyens techniques modernes que pour protéger sa culture traditionnelle distincte. Une lecture plus complexe de la question est de présenter *l'ère Tokugawa* en tant qu'ouverture contrôlée sur le monde et en tant qu'éclosion d'une ère moderne versus *l'ère Meiji* qui sera alors caractérisée par un puissant repli identitaire glorifiant des valeurs dites traditionnelles. Aussi, renversant le gouvernement Tokugawa et réinstaurant l'empereur, *l'ère Meiji* jettera dans l'ombre les processus de modernisation alors à l'oeuvre au Japon; l'histoire sera réécrite afin de légitimer la restauration, conçue en tant que suite naturelle des choses. En d'autres termes, c'est sous *l'ère Meiji* que seront créés (essentiellement de la part des élites militaires impérialistes) puis exacerbés les mythes nationalistes d'une culture japonaise unique et millénaire et, plus encore, d'une essence japonaise, d'un peuple homogène, «race» unie aux caractéristiques semblables<sup>87</sup>.

Plusieurs éléments de la thèse présentée au début de cette section semblent alors questionnables, par exemple l'éternel culte voué à l'empereur, de la part de chaque citoyen japonais<sup>88</sup>. Surtout, il devient possible de remettre en question l'idée voulant

---

ne fait plus appel à l'esclavage, aux corvées, mais emploie des masses d'individus salariés pour les travaux publics (Goscha 2009).

<sup>84</sup> Des usines chinoises et hollandaises, dans le port de Nagasaki, maîtrisent alors la production industrielle du fer (Goscha 2009).

<sup>85</sup> Un système d'éducation nationale est créé. Aussi, 35% de la population japonaise pouvait lire au début du 19e siècle. La population urbaine étant de plus en plus aisée et instruite, émerge alors une riche culture d'élite, dont témoignent le théâtre *Kabuki* et les *Haiku* (Goscha 2009).

<sup>86</sup> Les sciences modernes sont étudiées et les ouvrages hollandais sont traduits au sein de l'académie hollandaise du port de Nagasaki. À titre d'exemple, lors de la restauration, le Japon comptait déjà 5000 médecins modernes (Goscha 2009).

<sup>87</sup> Aussi, dans un processus typique des aventures colonialistes du 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle, le Japon entamera une politique d'homogénéisation ethnique sur son territoire. Débutera alors l'affirmation de la mission civilisatrice du Japon: celui-ci, dans les 40 premières années du 20<sup>e</sup> siècle, croira porter le *Asian Man's Burden*, étant le seul pays qui possède à la fois les valeurs orientales, gage d'harmonie sociale et d'une supériorité morale, et les techniques occidentales qui permettent de les imposer (Goscha 2009).

<sup>88</sup> De fait, durant une majeure partie de l'histoire du Japon, l'empereur aurait été une marionnette, un

que l'individualisme soit une valeur étrangère au Japon, qu'il y fût introduit par les ÉUA<sup>89</sup>. Cette question sera discutée au sein du deuxième chapitre. Pour l'instant, il s'agissait surtout de mettre en doute le particularisme du Japon et la posture essentialiste qui l'entoure, tout en restant sensible aux particularités culturelles du Japon<sup>90</sup>.

#### 1.4.3. *L'Hikikomori en tant que réponse à une situation d'anomie*

Selon Andy Furlong, sociologue britannique, le phénomène Hikikomori s'inscrit dans le phénomène plus large de transformation des structures sociales qui a lieu au sein des sociétés industrielles et qui mène au processus d'individualisation tel que théorisé par Beck et à la perte de sécurité ontologique telle qu'élaborée par Giddens. En ce sens, «acute withdrawal often represents an anomic response to a situation where tradition no longer provides adequate clues to appropriate behaviour rather than as a malaise reducible to individual psychologies<sup>91</sup>».

Furlong étudie alors la transformation des institutions de la famille, du système éducatif et du marché du travail au Japon, et le type de rapport que celles-ci instituent entre l'individu et la société, soit le type d'individualisme qui se développe au sein de ces sociétés.

Le rapport à la famille, au Japon, est encore fortement imprégné de la culture confucéenne et se définit selon un précepte central: la piété filiale, qui implique un devoir à vie de soins réciproques<sup>92</sup>. Aussi, alors que le passage à la vie adulte, au sein

---

pastiche de pouvoir politique manipulé par de multiples acteurs, au vu et au su de tous (Reischauer 1997 [1946]).

<sup>89</sup> Par exemple, il est intéressant de se rappeler l'importante urbanisation qui a lieu au Japon au cours du 19<sup>e</sup> siècle; Simmel ne voyait-il pas la ville comme puissant vecteur d'individualisation (Simmel, Georg, 2007, [1902], *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Herne)?

<sup>90</sup> Si ma démarche semble quelque peu contradictoire, il s'agit ici de ne pas sombrer dans la voie inverse à celle qui est critiquée (par exemple en adoptant une position matérialiste orthodoxe). Aussi, il est essentiel de considérer les particularités de la culture d'un peuple. Il s'agit d'abord et avant tout de dénaturer ces particularités, de n'y voir que l'effet de contingences historiques, et non une caractéristique raciale

<sup>91</sup> Furlong 2008, p.309.

<sup>92</sup> Furlong 2008, p.314.

de multiples sociétés dites occidentales, est représenté par le départ du domicile familial en tant qu'affirmation de l'autonomie du sujet en quête d'indépendance, au Japon, l'adulte continue bien souvent à vivre au sein du domicile familial afin de progressivement inverser les rôles de support. L'accent n'est donc pas mis sur l'indépendance de l'individu, mais sur son interdépendance, ce qui le lie aux autres; l'inscrit dans la communauté par un ensemble de devoirs envers cette dernière.

Le système éducatif japonais œuvre dans la même direction: il ne vise pas tant à développer l'autonomie de l'individu, ses compétences et sa capacité d'expression individuelle qu'à le mettre au service du groupe. Les écoles japonaises sont des environnements strictement encadrés où l'accent est mis sur le respect de la norme et la recherche de consensus. En cet endroit, peu de concessions sont faites aux comportements non conformes. Si une telle définition semble générique pour une institution scolaire, l'intensité avec laquelle ces préceptes sont appliqués semble particulière au Japon. Jusqu'aux années quatre-vingt-dix, la semaine scolaire y était de six jours sur sept, ce à quoi s'ajoutent des cours du soir dès le lycée<sup>93</sup>. Ensuite, tout le long du primaire et du secondaire, les élèves suivent une même cohorte. La proximité est telle que les repas se prennent en classe. Par ailleurs, plusieurs tâches de conciergerie sont effectuées par les membres de la classe, à tour de rôle, sous la supervision des présidents de classes. Finalement, la non-participation à des clubs parascolaires est gage d'exclusion. Tout semble fait pour que l'école devienne le seul milieu de socialisation de l'individu, de l'âge de six ans jusqu'à sa majorité. L'horaire type d'un étudiant japonais ressemblerait alors à ceci:

Students will arrive at home right after cram school or a school activity usually around six in the evening, bathe, snack and take a nap. They awake at one or two in the morning to eat dinner laid out on the table by their mother as they begin studying until four or five in the morning, they fall asleep to awake for breakfast and go to school at seven or eight. This then is the pattern of routine behavior by

---

<sup>93</sup> L'équivalent, au Québec, de la 4e secondaire.

a relatively normal and socialized Japanese teen who wishes to get some private space and avoid needling from parents<sup>94</sup>.

Il semble peut-être difficile, de notre point de vue de Nord-Américain, de comprendre comment un jeune japonais peut se soumettre à un système aussi exigeant, voire aussi étouffant. Comment peut-il accepter de réduire sa socialisation à celle de son milieu scolaire, de renoncer à son individualité diront certains? Une première réponse pourrait être que cet individu a plus ou moins le choix; il est plongé dans ce monde qui le précède et le détermine, et ce n'est pas à l'âge de 6 ans que l'on peut percevoir tout ce qu'implique d'entamer un tel cheminement scolaire.

Plus encore, le système d'éducation japonais repose sur une importante promesse: celle d'offrir un rôle simple, linéaire et gratifiant à l'individu au sein d'une structure sociale extrêmement rigide et finement orchestrée. Cette structure sociale s'est élaborée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Entamant les efforts de reconstruction, le Japon, alors sous la tutelle des États-Unis (et ce, en pleine guerre froide), vise déjà à redevenir une puissance mondiale en entreprenant la voie ambitieuse de créer une économie du savoir. Pour ce faire, il multiplie les mécanismes arrimant le système éducatif au marché du travail, et base ce premier sur un imposant système de *hensashi*, soit une myriade de tests standardisés qui permettent le classement précis de la performance de chacun<sup>95</sup>. S'instaure alors une stricte hiérarchie entre les différentes institutions scolaires. Les concours d'entrée, d'abord réservés aux universités les plus prestigieuses, se généralisent ensuite à l'ensemble du système scolaire et ce, allant parfois jusqu'au niveau de la *pre-school*.

---

<sup>94</sup> Dziesinski 2003, p.22.

<sup>95</sup> Il est intéressant de noter ici que certains auteurs croient que le nouveau système d'éducation mis en place par les ÉUA, dans leurs supposés efforts de pacification et de démocratisation d'un Japon alors sous tutelle, semble plutôt relever de la continuité que d'une volonté de rupture profonde. Aussi, ce nouveau système d'éducation sera jugé tout autant "militariste" que celui mis en place lors des aventures impérialistes de l'ère *Meiji*. Il ne s'agirait donc que d'une adaptation au nouveau type de guerre menée: une guerre économique. Il s'agit alors de créer un citoyen/soldat adapté à celle-ci, soit le col blanc qui permettra d'assurer la domination économique du Japon (Christopher, R., 1983, *The Japanese Mind*, New York, Random House dans Rosenthal 2012, p.18).

De par les mécanismes d'arrimage de l'éducation à l'emploi<sup>96</sup>, le rang de l'université à laquelle l'étudiant est admis détermine directement les possibilités futures d'emplois:

The ideology of educational credentialism pervades Japanese society and spreads an examination culture across considerable sections of Japan's schools. At the level of higher education, universities are rank-ordered in terms of prestige and reputation in such a way that degrees from top ranking universities are regarded as essential qualifications for high ranking positions in the occupational hierarchy. Large corporations and the public bureaucracy in particular are believed to promote employees on the basis of the university they graduated from. Such belief induces many candidates for university examinations to choose prestigious universities rather than disciplines in which they are interested or departments which have good reputations<sup>97</sup>

Aussi, plusieurs étudiants prennent-ils une année sabbatique avant les examens d'admission universitaires... afin de se consacrer uniquement à étudier en vue de ceux-ci. Jusqu'aux années quatre-vingt, la récompense semble être à la hauteur du sacrifice exigé: être admis à une université d'élite garantit un poste grassement rémunéré, à vie, dans une entreprise prestigieuse<sup>98</sup>. En contrepartie, la société japonaise semble ne laisser aucune seconde chance aux perdants. Ceux qui ne peuvent se conformer aux exigences du système scolaire, et ceux qui ne réussissent pas du premier coup sont écartés, ils ont peu de chance d'avoir un emploi intéressant<sup>99</sup>. Un Hikikomori japonais le résume de manière assez limpide en ces mots: «Allowing a blank to appear on your resume is like social suicide. Once you leave your position in this sick society, there is no way back<sup>100</sup>».

<sup>96</sup> Par exemple, le système de *Jisseki-Kankei*: les mois précédents la graduation, l'université dégrève un certain nombre de professeurs de leurs tâches d'enseignement, afin qu'ils prennent le rôle d'agents de placements et préparent les foires d'emplois, de concerts avec les entreprises qui correspondent au grade de l'université. N'y sont admis que les diplômés et, plus encore, un C.V. sans une lettre de recommandation d'un professeur n'a aucune valeur (Furlong 2008, p.315).

<sup>97</sup> Sugimoto Y., 2003 [3e édition], *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, p.118-119 dans Rosenthal 2012, p.19.

<sup>98</sup> Furlong 2008, p.315.

<sup>99</sup> Furlong 2008, p.315.

<sup>100</sup> Secher, Benjamin, 2002, «Solitary Souls: Out of sight, not out of mind», *Asahi Shinbun News Service*, 21 Dec, dans Dziesinski 2003, p.21.

En bref, le système d'éducation japonais semble reposer sur une double injonction. Non seulement est-il exigé du jeune citoyen qu'il se sacrifie pour le bien de la nation afin de recréer un Japon puissant (en échange de quoi lui est promis un emploi alléchant), mais il lui est également imposé de réussir: ce système d'éducation est basé sur une énorme pression à la performance et il s'agit d'une compétition féroce entre tous, à l'issue de laquelle les plus faibles sont laissés pour compte.

Si, dans les années soixante-dix, la conséquence en était un taux d'absentéisme qui dérangeait les autorités gouvernementales<sup>101</sup>, un évènement majeur viendra profondément transformer cette situation et exacerber cette inquiétude: au début des années quatre-vingt-dix, l'éclatement de la bulle spéculative japonaise provoque une récession qui durera 10 ans au Japon. L'offre d'emploi aux diplômés s'effondre<sup>102</sup>. Plus encore, le fonctionnement même du marché du travail japonais subit de profondes mutations. Le néolibéralisme frappe à sa porte, et il ne peut plus ignorer ses deux mots d'ordre qui dominent partout ailleurs: flexibilité et dérégulation<sup>103</sup>. Aussi, le travail à temps partiel et ponctuel explose chez les jeunes<sup>104</sup>.

S'ensuivent une baisse de la persévérance scolaire et une hausse de l'absentéisme<sup>105</sup>. Les jeunes semblent alors juger que la promesse derrière les études supérieures ne tient plus. Le gouvernement tente quelques assouplissements du système éducatif, tel que la réduction de la semaine scolaire de six à cinq jours, mais la majorité des familles inscrivent immédiatement leurs enfants à des cours privés afin de maintenir cette sixième journée<sup>106</sup>. Il semble alors y avoir un certain décalage au sein de la société japonaise: si les plus jeunes critiquent les opportunités d'emplois qui leur sont

---

<sup>101</sup> Sugimoto Y., 2003 [3e édition], *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, p.126 dans Rosenthal 2012, p.75.

<sup>102</sup> Passant de 1.7 million en 1992 à 0.2 million en 2003 (Furlong 2008, p.318).

<sup>103</sup> Furlong 2008, p.318-319.

<sup>104</sup> Celui-ci, entre 1992 et 2002, passe d'une proportion de 15.7% pour les hommes de 15 à 19 ans ayant quitté l'école et de 15.1% pour les femmes du même groupe d'âge, à 32% et 43.7% respectivement. Pour les 20-24 ans le nombre doubla durant la même période. (Inui et al. 2006 dans Furlong 2008, p.320).

<sup>105</sup> Rosenthal 2012, p.20-21.

<sup>106</sup> Furlong 2008, p.320.

présentées et ce, indépendamment de leur réussite scolaire, les plus âgés semblent ne pas saisir qu'il s'est effectué une transformation au sein du marché du travail, et blâment alors les jeunes. Bien souvent, à leurs yeux, le travail à temps partiel et la hausse du taux de chômage sont la conséquence d'une jeunesse paresseuse et gâtée. Encore une fois, un tel «choc générationnel» n'est pas l'apanage du Japon. En plusieurs endroits à travers le monde les mesures d'austérité et les ajustements structurels néolibéraux, imposés par la trinité mafieuse du Fonds Monétaire International, de la Banque Mondiale et de l'Organisation Mondial du Commerce, ont eu des impacts semblables à ceux observés au Japon: un avenir incertain et peu reluisant aux yeux de la jeunesse, et une jeunesse déviante et délinquante aux yeux des populations plus âgées. Toutefois, Furlong met l'accent sur un mécanisme des plus importants, qui semblerait faire défaut au Japon, celui du moratoire psychologique. Celui-ci, tel que théorisé par Erikson<sup>107</sup>, renvoie à la phase de transition entre l'adolescence et l'âge adulte, moment délicat et souvent déroutant, où l'individu doit effectuer plusieurs choix qui semblent déterminants pour son avenir, tel quel celui d'une carrière. Le moratoire psychologique est alors un mécanisme de protection qui permet aux jeunes la mise en suspens de ces obligations et l'exploration de différentes opportunités, afin d'appivoiser ses propres intérêts, de développer ses talents et ainsi de définir plus précisément la voie qu'il désire entreprendre. Un exemple typique serait celui du jeune qui décide, après avoir obtenu son diplôme collégial, de prendre une année sabbatique avant de s'inscrire à l'université, afin de voyager et de découvrir le monde. Si de tels moratoires psychologiques semblent généralement acceptés dans nos sociétés dites occidentales, ceux-ci, au Japon, semblent plutôt moralement condamnables, étant perçus comme une confirmation supplémentaire d'une jeunesse centrée sur elle-même et qui refuse d'accomplir ses responsabilités, les reportant constamment à plus tard<sup>108</sup>. Aussi, la période de

---

<sup>107</sup> Erikson, E.H., 1968, *Identity, Youth and Crisis*, New-York, Norton dans Furlong 2008, p.315.

<sup>108</sup> Par exemple, il semble être accepté, dans nos sociétés nord-américaines, qu'un jeune qui n'est plus aux études travaille de manière temporaire dans un domaine, sachant consciemment qu'il ne désire pas

transition entre l'adolescence et l'âge adulte, et plus précisément l'intégration dans le marché du travail, serait plus souple et accommodante au sein de nos sociétés, à l'encontre du Japon, rigide et peu enclin aux expérimentations:

Essentially, in many western societies, "false-starts" are not considered problematic as there are frequently second chances and alternative routes. A process of drift is socially acceptable and can occur without long-term damage, whereas in Japan it is a process that is often viewed with suspicion. Moreover, in Japan the stakes are higher and it is much more important to make direct transitions. As young people and their families are aware, it is important to "get it right" first time; those who fail to do so may be sentenced to a life in the secondary labour market<sup>109</sup>.

Cette absence de mécanisme qui permet aux jeunes d'expérimenter diverses avenues sans trop de conséquences, au sein d'une société qui, au contraire, ne laisse de place à l'échec et où le rigide arrimage entre le système d'éducation et le marché du travail semble mis à mal, mène à une situation d'anomie:

In a situation where traditional opportunities have all but collapsed for large sections of the younger population in the space of around a decade, where previous predictabilities have been undermined, signposts become obscure and traditional sources of advice rendered useless, the preconditions for a classic situation of anomie (Durkheim, 1947) are all present. A labour market characterised by extreme stability and rigidity, with transitions largely structured by forms of educational participation and controlled by teachers as gatekeepers working closely with employers, has been replaced by a situation where many young people are forced to navigate a sea of uncertainty. Under such circumstances, it should not surprise anyone when large numbers of anxious travellers withdraw from social and economic life<sup>110</sup>.

Si le concept d'anomie aide à comprendre que l'individu n'a plus de repères au sein d'une telle société, rien ne semble expliquer, dans la théorie structuraliste de Furlong,

---

y faire carrière. Au Japon, un tel choix est stigmatisé, tant de la part des parents que de celle des employeurs (Furlong 2008, p.316).

<sup>109</sup> Furlong 2008, p.316.

<sup>110</sup> Furlong 2008, p.320. Je ne peux m'empêcher de souligner que, dans ce passage, Furlong cite Durkheim de manière peu rigoureuse: il n'indique pas qu'il s'agit ici de la date à laquelle l'ouvrage fut traduit, et non sa date de parution. Aussi, l'oeuvre à laquelle il fait référence fut publiée pour la première fois en 1893 et il s'agit de: *De la division du travail social* (Durkheim, Émile, 1947 [1893], *The Division of Labour in Society [De la division du travail social]*, New York, Free Press).

pourquoi celui-ci se réfugie dans la réclusion. Devant le désespoir et la colère, pourquoi ne pas choisir le suicide ou la guérilla? À ceci, une maigre réponse est soufflée: «These people then often have no choice but to take indefinite refuge in the care of their immediate families because public aid in Japan is not only associated with immense negative stigma but can only be made available if self-help and family support are not sufficient<sup>111</sup>».

#### 1.4.4. *L'Hikikomori en tant qu'individu épuisé*

Un autre angle pour aborder le phénomène Hikikomori est celui de Sachiko Kaneko, pour qui l'Hikikomori serait la réponse de jeunes qui se sentent dépassés par le rythme effréné de la société japonaise contemporaine<sup>112</sup>. Aussi, ce qui caractériserait le phénomène Hikikomori serait d'abord et avant tout un retrait de l'espace social afin de se libérer du joug de l'efficacité, de la ponctualité et de la rapidité<sup>113</sup>. Ici, l'accent n'est pas mis sur l'unicité du Japon, mais bien sur l'accélération de son industrialisation en tant que participation au phénomène plus large de développement du capitalisme mondial. Aussi, Kaneko décrit-elle l'avènement de la société du *just-in-time* au Japon:

Studies by Nishimoto (1997: 237-59) and Shimada (1995: 251-60) demonstrate how industrialization in Japan from the late 19th century has led to emphasis being put on unified and standardized notions of time consciousness, efficiency and punctuality in Japan. Nishimoto (1999: 119-40), in another study, further notes Japan's accelerating pace (see also Illich, 1977: 50; Nowotny, 1994: 9) in the post-war period, and how the just-in-time system implemented by Toyota, a globally successful automobile company, which puts workers in all positions to a high level of time coordination and labour intensification by structured understaffing and overtime work, has put the whole Japanese nation under pressure of time<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> (Vij, R., 2007, *Japanese modernity and welfare*, Hampshire, Palgrave Macmillan dans Uchida 2011, p.776.) Ce n'est qu'aux débuts de l'année 2003 que le gouvernement du Japon instaura les balbutiements d'un filet de protection sociale pour les jeunes (Furlong 2008, p.320).

<sup>112</sup> Kaneko 2006.

<sup>113</sup> Kaneko 2006, p.235.

<sup>114</sup> Kaneko 2006, p.236.

L'Hikikomori serait donc celui qui, devant une société qui tente d'éliminer toute improductivité, toute perte de temps, s'isole afin de se soustraire à toute obligation temporelle. C'est ce rapport particulier au temps et à l'espace qu'illustrerait l'étude des récits de vie d'ex-Hikikomori, ceux-ci pouvant être divisés en trois périodes principales, soit la période précédant l'entrée dans l'état d'Hikikomori, la période couvrant l'épisode Hikikomori et la période de «guérison»<sup>115</sup>.

Lorsque l'Hikikomori met en scène la période de sa vie qui précède son épisode Hikikomori, le cadre temporel qu'il emprunte est celui du système scolaire. Aussi, lorsqu'il réfère à certains incidents particuliers ayant eu lieu à cette époque, il situe généralement ceux-ci en rapport au degré de scolarité atteint à ce moment, et non à son âge:

From when I was in the third or fourth year of primary school, I have had struggles in life (*ikizurasa*) and could not trust anybody, not even my parents. My parents always fought against each other, and I could not accept my parents as they were.

My mother always complained to me about my father, who had a short temper. Often, after dinner, I would listen to my mother's complaints, and when doing so, I saw myself as playing the 'supporter' role for my mother. But one day, when I suggested to my mother that she should divorce my father, I was completely betrayed by her reply: "That could be the best solution, but in that case, I will leave you with your father. I won't take you with me –I will take your sister". I had thought that my mother and my sister never got along well, so I could not believe that she would leave me behind. My parents never got divorced, so this did not become reality. But still, what my mother said became a traumatic experience, and flashed back into my mind time and again in later life. I thought I had always hated my father, but it was after my father passed away that I became *Hikikomori*. This happened when I was in my late twenties. I had never wanted to become an adult, because I could not respect my parents. This was why I went to university, so that I could delay becoming an adult for as long as possible. After I finished university, I had no choice but to start a full-time job. This was at a time when there were no such things as *freeters*. When I started working, I felt as if my life was over, and that I was going to hell. I escaped from such feelings by intoxicating myself with alcohol. As I thought that the environment was to blame, rather than myself, I kept on changing jobs, in a continuous, but unsuccessful search for my place of belonging (*ibasho*). After continuing this for a few years, I could no longer find anything to blame,

---

<sup>115</sup> Kaneko 2006.

and after my "virtual enemy" –my father– died, I completely lost vitality and became *Hikikomori*<sup>116</sup>.

Une telle référence au cadre temporel du système scolaire semble résonner avec les considérations précédemment émises sur la question du développement de l'individualisme au Japon; l'individu conçoit et exprime son expérience individuelle dans le cadre de l'institution scolaire. En d'autres termes, c'est la progression au sein des différents stades du système d'éducation japonais qui structure la conception mentale qu'a un jeune japonais de ses propres cycles de vie<sup>117</sup>.

Contrastant avec ce cadre temporel précisément défini et encadré, le récit que donne l'*Hikikomori* de son épisode de réclusion semble être un tout indistinct, une seule phase homogène:

When I was *Hikikomori*, I had plenty of time to think about why I became *Hikikomori*. First I spent almost 24 hours in bed, and only went out of bed when I had meals. I did not even take a bath. When I was in the worst condition, I went into the kitchen after my mother went to bed, and had the meal by myself. I lost touch with most friends, though there were a few friends who regularly tried to reach me.

The more I failed to respond to them, the more I lost touch with the outside world. But I needed to continue this lifestyle for a while to recharge myself with the energy I had lost through almost 30 years of life. After a year of *Hikikomori*, and recharging myself, I could go out and start working. But after a year, my energy ran out, and I became a *Hikikomori* again. Life during the second *Hikikomori* period was much the same as the first, and I gradually regained my energy<sup>118</sup>.

Si l'épisode *Hikikomori* ne semble pouvoir être réparti en différents stades, si aucun évènement ne semble venir le ponctuer, c'est précisément parce qu'il a fui tout cadre temporel contraignant; une fois reclus, il n'a plus aucune obligation sociale, plus aucun rendez-vous. De se soustraire à l'horaire typique, à l'encadrement social de

<sup>116</sup> (Kaneko 2006, p.237.) L'expression de *freeters* renvoie aux jeunes qui n'ont pas d'emploi stable et à temps plein et cumulent plutôt des emplois intermittents à temps partiel. Ceux-ci vivent bien souvent chez leurs parents, n'ayant de revenus suffisants pour vivre seuls.

<sup>117</sup> Kaneko 2006, p.238.

<sup>118</sup> Kaneko 2006, p.238.

certains besoins biologiques tels que l'alimentation et le sommeil représente, en quelque sorte, la libération ultime des règles de ponctualité.

Conséquemment, ce sont deux moments particulièrement significatifs quant à l'ordre social japonais qui viendront ébranler l'isolement des Hikikomori: le mois de janvier et le mois d'avril sont deux périodes de fortes affluences vers les centres d'aide aux Hikikomori. Ces moments représentent respectivement le début de l'année fiscale et le début de l'année académique au Japon. Ils rappellent donc aux Hikikomori les exigences intériorisées du monde extérieur soit le devoir de tout citoyen de participer aux deux institutions fondamentales du monde productiviste: le marché du travail et le système d'éducation.

With the start of a new year, and after finding places for counselling and self-help groups on the internet, I was able to get out of the second *Hikikomori* period. It was in January that I heard of a psychiatrist at a local health centre, and started seeing the psychiatrist who I now see regularly for counselling. I learned about Group A [see the following section] from the psychiatrist –this group happens to be close to where I live. Since then, I have been going to Group A on a regular basis<sup>119</sup>.

Plusieurs Hikikomori entament alors un processus de consultation d'un spécialiste ou d'un groupe de support. Les premières rencontres seront tellement éprouvantes pour l'Hikikomori qu'il devra bien souvent, après chacune d'entre elles, se reposer durant plusieurs jours, voire quelques semaines. L'Hikikomori assistera donc de manière sporadique à ces rencontres, pour ensuite en augmenter progressivement la fréquence. Ces premiers contacts avec la société seront toutefois insuffisants pour considérer l'Hikikomori pleinement rétabli. S'il parvient graduellement à apprivoiser et à respecter un horaire de consultations, ce n'est qu'en retournant sur les bancs d'école ou en intégrant le marché du travail qu'il pourra pleinement répondre aux standards sociétaux de productivité<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Kaneko 2006, p.239.

<sup>120</sup> Dans la prochaine section, j'élaborerai davantage sur les processus de réinsertion des Hikikomori.

Aussi, le récit que donnent les Hikikomori de leur processus de rémission est ponctué d'évènements précis (dont l'évènement déclencheur), de signes de progrès, de rechutes. Bref, celui-ci peut identifier les différentes étapes franchies, jusqu'à la pleine réintégration. Dès lors, l'Hikikomori aura réintégré une temporalité normale, soit quantifiable, linéaire... et rationalisée, maximisée.

#### 1.4.5. *L'Hikikomori en tant qu'éternel adolescent*

Un deuxième angle permet d'explorer plus intimement ce que vivent les Hikikomori. Il s'agit de la perspective de Saito Tamaki pour qui l'Hikikomori poursuit le fantasme de rester éternellement adolescent<sup>121</sup>. Selon lui, l'adolescence, en tant que phase de transition à la vie adulte, représente le cheminement vers la maturité, ce qu'il explicite en trois points. Premièrement, la maturité est la capacité d'établir une communication réciproque avec autrui. Aussi, le rapport typique de l'adolescent est loin d'être réciproque. Entre lui et sa famille est plutôt établie une communication unidirectionnelle: l'ado exige, fait des reproches, mais refuse d'entendre ce que l'autre a à dire. En deuxième lieu, est mature «a person who has acquired a stable image of his or her own position as a social being and who is not overly damaged through encounters with other people<sup>122</sup>». Finalement, la maturité, c'est d'accepter les autres comme entités qu'on ne peut pas contrôler. Il est ici question de l'altérité, concept central de la psychanalyse. L'altérité, c'est de reconnaître l'autre comme sujet à part entière et non comme simple objet devant servir à satisfaire ses propres désirs<sup>123</sup>. L'adolescent est celui qui se débat avec la reconnaissance de l'altérité, qui tente de s'extraire de l'enfance, où celle-ci est source de frustration. Est ici fait référence au

<sup>121</sup> Saito 2013 [1998], p.28.

<sup>122</sup> Saito 2013 [1998], p.96.

<sup>123</sup> De manière plus précise, l'altérité peut être ainsi définie: «le maintien de relations riches avec les autres requiert, simultanément, l'expérience symétrique d'une identification empathique (on donne et on reçoit) et l'expérience asymétrique de la différence individuelle, subjective (Matte-Blanco, I., 1975, *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*, London, Duckworth dans Civin 2002 [2000], p.147)». En d'autres termes, une relation où l'on reconnaît l'altérité nécessite à la fois de voir le même en l'autre, l'humanité partagée (l'autre en tant qu'égal, possédant les mêmes droits), tout en y voyant la différence; en lui reconnaissant une individualité propre (l'autonomie de l'autre, qui possède sa volonté propre).

processus de différenciation, autre concept important de la psychanalyse –la psychanalyse kleinienne, plus précisément<sup>124</sup>. Le processus de différenciation est ce qui s'effectue lorsque le petit humain prend conscience de son existence physique limitée, de la séparation entre son entité et le reste du monde, et qu'il ne peut pas contrôler le reste du monde, moment frustrant par excellence dont l'illustration idéaltypique serait celle de la tétée; le bébé comprend que le sein apaise sa faim, cette sensation désagréable et nouvelle qui n'existait pas dans le ventre maternel<sup>125</sup>, mais il comprend surtout –progressivement– qu'il ne contrôle pas ce sein, qu'il est séparé de lui puisqu'il est parfois absent<sup>126</sup>.

À l'adolescence, nous allons revivre, de manière plus consciente, ces expériences d'un rapport à l'autre souffrant, que ce soit par la violence de l'autre ou par l'abandon. Un exemple typique où l'on réalise que l'autre n'est pas notre objet, et qu'il peut agir contre notre volonté, est celui de la première séparation amoureuse, où l'on désirerait tant que l'autre ne nous quitte pas. La rupture est alors vécue comme une trahison ou un cruel rejet, laissant une cicatrice profonde chez l'individu; une peur de l'autre. Paradoxalement, ce n'est que par le rapport à l'autre que cette blessure pourra guérir:

when one gets hurt, it leaves one with an image of others that is traumatic and frightening; however, when one experiences healing through the support of others, that help one acquire a more accurate image of others- it teaches that others are not always frightening. In that sense, acquiring immunity to trauma is a process of gaining an appropriate image of others<sup>127</sup>.

Or, c'est précisément ce que l'Hikikomori est incapable de faire. Il reste figé au stade de la blessure, dans cet espace de fragilité extrême, de peur intense des autres. Saito dira que, pour l'Hikikomori, «la moindre remarque désobligeante à son égard peut

<sup>124</sup> Klein, Mélanie, 2001 [1934], *L'amour et la haine, le besoin de réparation*, Payot dans Lasch 2006 [1979], p.298-300.

<sup>125</sup> Dans le ventre de la mère, il n'y a pas de différenciation. Le fœtus ne vit qu'un moment d'unité, de symbiose, dans un tout feutré, sombre, tranquille et tempéré. La naissance sera alors une douloureuse et brusque séparation. Il sera plongé dans un univers de contraste où il ressentira le froid et le chaud. La lumière l'aveuglera. Sa première inspiration lui brûlera les poumons.

<sup>126</sup> Lasch 2006 [1979], p.298-299.

<sup>127</sup> Saito 2013 [1998], p.97.

être ressentie comme une négation de son existence entière<sup>128</sup>». L'Hikikomori est alors pris au piège. Il s'isole, car il a peur de l'autre. Sa peur de l'autre est alimentée par sa faible estime de soi, mais il ne peut atteindre une image saine de lui-même sans le rapport à l'autre et il lui est impossible d'établir un rapport à l'autre sain sans sortir de sa réclusion. Saito synthétise admirablement ce cercle vicieux en explicitant un autre autre concept cher à la psychanalyse –voir, notamment, la psychanalyse lacanienne<sup>129</sup>–, celui de l'autre comme miroir de soi:

According to psychoanalytic theory, love has its fundamental roots in self-love. One cannot love others more than one loves oneself. Those who insist they can are narcissists lacking self-awareness. [...] If we accept the hypothesis, then why don't all people behave in narcissistic, self-involved ways? I believe that the answer has to do with the functions of society. What im trying to say is that in order to maintain this thing known as self-love, it is necessary to have what i call "the mirror of the other". The best possible situation is that one preserves one's love for oneself by loving other people or by receiving the love of others. Young people who are in a withdrawn state, however, do not have that sort of mirror. All that they have is an empty mirror that never reflect anything but their own face. That kind of mirror is not helpful in producing an objective view of self. No sooner do they see an omnipotent image of themselves- a self that seems to be brimming with power and possibility- than that image suddenly disappears, only to be replaced by a miserable image of themselves as people who have no value and no reason to live. Their mirrors produce only extremely unstable, warped images of themselves. In other words, it is necessary for them to use the "power" of someone outside the family to stabilize their "mirrors" and maintain a healthy (and by that i mean "stable") sense of self-love<sup>130</sup>.

Aussi, l'Hikikomori laissé à lui-même dans ce système torturant s'enfonce dans sa condition et régresse. Fuyant le passage à l'âge adulte, il se réfugie dans l'enfance.

As a result, they might do things like cling to their mothers, speak in wheedling, infantile voices, or express the desire to touch their mother's bodies. It is not unusual to find people in withdrawal who sleep in the same bed as their mothers or who cannot go to sleep without at least being in the same room. Waking up one's mother in the middle of the night and wanting to talk on and on for a long period of time can be seen as another sign of regression. There are even times

<sup>128</sup> Saito 2013 [1998], p.97 traduction libre.

<sup>129</sup> Lacan, Jacques, 1949, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», *Revue française de psychanalyse*, vol 13, no 4, Paris.

<sup>130</sup> Saito 2013 [1998], p.108.

when if the patient's desire are not fulfilled, then they will become fussy like a child, pestering their mothers in a tearful voice or kicking their mother's legs and struggling with their arms<sup>131</sup>.

Le stade final est celui où l'Hikikomori passe ses journées dans sa chambre, blotti dans sa couverture, à se balancer sur lui-même en fixant l'horizon, le regard vide. L'Hikikomori n'est alors plus un enfant, il est symboliquement retourné dans le ventre maternel.

Je viens de présenter ce qu'il serait possible de nommer le fonctionnement interne d'un Hikikomori; les conflits qui traversent sa psyché. Toutefois, je dois souligner que Saito tente également une brève explication sociologisante de l'émergence du phénomène Hikikomori. Au sein du dernier chapitre de son livre, intitulé «La pathologie sociale du retrait social<sup>132</sup>», il tente d'expliquer les causes sociales de l'expansion de ce fantasme de rester éternellement adolescent. Ce chapitre ne fait que 6 pages et renvoie de manière très (trop) synthétique au concept psychanalytique de castration, qui veut que tout enfant, en grandissant, doive renoncer à l'omnipotence, soit accepter qu'il ne soit pas tout-puissant. De cette castration symbolique naîtrait la nécessité des interactions avec autrui; la collaboration<sup>133</sup>.

Selon Saito, le système d'éducation japonais actuel enseigne aux jeunes Japonais à désavouer ce principe de castration en leur imposant l'illusion que chacun posséderait des possibilités infinies, qu'il est possible de tout faire, de réussir dans tous les domaines... donc d'être tout-puissant. Aussi, une fois leur diplôme obtenu, devant la nécessité de se choisir un emploi, les jeunes ne peuvent accepter de se restreindre à un rôle particulier et d'ainsi abandonner tous les autres rôles possibles. C'est ce qui expliquerait l'explosion du travail à temps partiel et la cumulation de nombreux emplois chez les jeunes; ils éprouvent de la difficulté à s'intégrer dans le marché du

---

<sup>131</sup> (Saito 2013 [1998], p.44). Moins de la moitié des Hikikomori (40%) feraient usage de violence physique ou verbale. Toutefois, le tiers de ces cas nécessiterait l'évacuation des parents de leur demeure, pour leur sécurité (Ohashi 2008, p.14).

<sup>132</sup> Saito 2013 [1998], p.171.

<sup>133</sup> Saito 2013 [1998], p.173.

travail, du moins selon les critères dominants<sup>134</sup>. Cette thèse, bien qu'elle souligne la part de responsabilité du système d'éducation, semble reproduire le phénomène mentionné précédemment, soit le fait que les générations plus âgées reportent la faute sur l'individu, le jeune, et sa motivation, ignorant ainsi les transformations structurelles du marché du travail.

### 1.5. Réponses sociales au phénomène Hikikomori

Au Japon, de multiples groupes de support s'offrent aux Hikikomori et à leurs familles. La perspective strictement médicale s'éloignant de mon approche—explorer la signification sociale du phénomène Hikikomori, et non en déterminer le traitement approprié— j'aborde ici trois différentes voies de positionnement social face au phénomène Hikikomori: protéger, réinsérer ou intégrer celui-ci. Chacune de ces méthodes d'intervention se base sur une vision particulière de la société qui a vu naître ces Hikikomori. Aussi, elles offrent trois précieuses interprétations des causes sociales du phénomène Hikikomori.

#### 1.5.1. *Protéger l'Hikikomori. Les groupes de support comme refuge/shelter*

Le premier type de groupes de support a pour objectif assumé d'accueillir les Hikikomori face à une société jugée trop exigeante:

The nature of Group A is, as Mr Takeda calls it, "freespace", where members are encouraged to drop by at anytime they like, and spend time as they like at their own pace. It is also a self-help group, as much of what is done is left to members themselves, and provides a place to stay for members who do not feel comfortable at home or in "real society". [...] Mr Takeda of Group A thinks that the pressures of punctuality and efficiency in Japanese society are excessive, and that Hikikomori [...] need to be protected from such pressures by finding shelter in groups such as his<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> Ce que Saito ne semble problématiser; il ne semble pas voir que cette forme de travail est une norme socialement instaurée et donc contextuelle, datée, et non universelle et a-historique.

<sup>135</sup> Kaneko 2006, p.243 et 245.

Aussi, tout est mis en place, dans ce groupe, pour accommoder les Hikikomori qui ne peuvent se plier aux normes sociales de ponctualité et d'efficacité. Par exemple, aucun mécanisme n'est mis en place afin d'encourager les Hikikomori à intégrer le marché du travail et peu de règles viennent limiter leurs agissements en ces lieux. A l'inverse, la répartition de l'espace et la gestion du temps dans ce groupe visent à minimiser toute possible contrainte. Par exemple, les 2 étages du bâtiment où se déroulent les activités du groupe A sont répartis en de multiples pièces, mais aucune d'entre elles n'a de fonction stricte. Ainsi, chaque membre du groupe en fait l'utilisation qu'il désire, permettant alors de contrôler davantage ses interactions avec les autres; il est toujours possible d'éviter une activité ou une conversation non désirée en se réfugiant dans une autre pièce<sup>136</sup>. Si l'accès à ces locaux est limité dans le temps et qu'il nécessite une adhésion au groupe, c'est encore une fois sous le signe de la flexibilité que sont instaurées ces règles. L'adhésion n'engage pratiquement aucuns frais<sup>137</sup>, il suffit de se reconnaître Hikikomori et de remplir quelques formulaires. Aussi, quoique les heures d'ouverture officielles des lieux sont de 10h à 18h, l'utilisation en est tolérée jusqu'aux environs de 22h. Ce qui peut ici sembler être une contrainte importante est plutôt le contraire. A l'inverse de la plupart des autres groupes de support, où les membres doivent habiter sur place –devenant alors leur seul milieu de vie–, ce groupe-ci laisse toute la marge de manœuvre à l'Hikikomori. Il peut ainsi rester isolé chez lui ou venir visiter le centre quand bon lui semble. Un calendrier des événements est produit mensuellement par le directeur du groupe, mais la participation à ceux-ci n'est pas obligatoire. Qui plus est, un membre qui aurait confirmé sa présence à une sortie, mais qui ne se présente pas ne se verra réprimandé d'aucune façon.

---

<sup>136</sup> Kaneko 2006, p.241.

<sup>137</sup> «From February 2004, Mr Takeda started to charge 500 yen [(3.5 euros)] per month, regardless of how many times the member pays a visit, so as to have a better grasp of membership and to get members to buy insurance in case there are injuries or accidents at the group. But Mr Takeda's easygoing-ness has allowed most members to get away with paying the 500 yen monthly fees» (Kaneko 2006, p.247).

Si des services de consultations abordables<sup>138</sup> sont offerts par une petite équipe de thérapeutes, elles semblent surtout servir à réconforter les Hikikomori et non les amener à dépasser leur condition, puisqu'aucun plan de traitement n'est élaboré, et que la participation à ces consultations est sporadique.

Finalement, si ce groupe offre des opportunités d'emplois à ses membres, celles-ci sont particulières. Le directeur ayant déjà essayé, par le passé, d'accompagner certains membres dans un processus d'acquisition d'emploi permanent, il abandonna après plusieurs échecs. Aussi, s'est-il replié sur l'offre d'emplois internes (gérés par le groupe lui-même) tels que la livraison de journaux locaux, la tenue d'un salon de thé principalement réservé aux membres, celle d'une librairie ouverte au public et quelques postes d'aidants, soit des membres offrant des visites à domicile pour les Hikikomori<sup>139</sup>. Le directeur spécifie toutefois que ces emplois ne visent en rien à la réinsertion. L'objectif est plutôt de permettre aux membres de fonctionner à leur propre rythme, sans aucune pression. Aussi, quoiqu'un horaire typique de 10h à 17h ou 18h semble suggéré, aucun membre n'est obligé de le respecter. Qui plus est, les employés sont payés à l'heure, mais le directeur n'exerce aucune coercition envers un membre qui débute plus tard que l'heure qu'il déclare, et il ne sera jamais demandé à un membre d'accélérer son rythme et ce, peu importe son niveau d'efficacité. Croyant que de décrocher un emploi réel est trop exigeant pour un Hikikomori, le directeur désire augmenter l'offre d'emplois internes puisque, pour l'instant, la majorité des membres ne réussissent à avoir un revenu excédant les 70 euros par mois<sup>140</sup>. Il est donc évident que les Hikikomori membres de ce groupe sont toujours aussi dépendants financièrement de leurs familles. Ainsi, la plupart des membres de ce groupe fréquentent celui-ci durant de nombreuses années (3 à 5 ans), pour ensuite retourner dans leur état premier d'Hikikomori, ou parfois intégrer le marché du

---

<sup>138</sup> La première réunion est gratuite. Ensuite, le coût est de 7 euros par session individuelle et de 20 euros par session familiale (Kaneko 2006, p.241).

<sup>139</sup> Le tout étant subventionné par les fonds personnels du directeur (dont la source n'est pas mentionnée) auquel s'additionnent quelques dons et le revenu généré par la vente de publications du directeur sur la question des Hikikomori (Kaneko 2006, p.241).

<sup>140</sup> Kaneko 2006, p.244.

travail. Ce type de groupe de support pour les Hikikomori semble alors davantage être un refuge, un moyen d'accommoder l'Hikikomori. Bref, de prolonger son état.

### 1.5.2. Réinsérer l'Hikikomori. Entre rééducation et empowerment

Une majorité des groupes de support offerts aux Hikikomori semblent prendre la voie de la réinsertion sociale<sup>141</sup>. L'objectif principal de ces groupes est alors d'amener ceux-ci à retourner sur les bancs d'école afin de décrocher un emploi. Bref, il s'agit de réadapter l'individu au fonctionnement de la société.

Toutefois, la voie proposée par ces diverses organisations peut diverger grandement, se répartissant en deux principaux ensembles: d'un côté une rééducation forcée et brutale et de l'autre, la mise en place de multiples mécanismes d'empowerment.

Un exemple caricatural du premier type de groupe est la *Totsuka Yacht School (TYS)* dont la mission est, selon leur site Internet, «[to] work towards a day where each delinquent child's power to live will bloom in the way a proper human should<sup>142</sup>». Leur conception du *problem youth* semble particulièrement explicite: il se situe dans la catégorie des parasites devant être ramenés dans le droit chemin, celui des humains convenables.

Aussi, cette école propose aux parents de transformer leurs jeunes par des camps d'entraînement d'un an<sup>143</sup>, basés sur l'ascèse des retraites bouddhistes. Une journée typique dans de tels camps ressemble à ceci:

On a typical day at TYS today, students rise at 6am, do yoga and stretch, clean their rooms and eat breakfast from 7am, and study from 8am to 8:30am. Totsuka himself speaks from 8:30am to 9:50am about the day's training before the students begin yacht exercises on the water from 10am to 12:30pm. After lunch,

<sup>141</sup> La plupart de ces groupes ne sont pas réservés qu'aux Hikikomori, mais s'adressent plus largement aux *problem youth*, terme péjoratif fréquemment utilisé au Japon, qui regroupe l'ensemble des jeunes ayant quitté l'école et n'ayant pas intégré le marché de travail. Aussi, au sein de cette section-ci, j'utiliserai le terme plus général de *problem youth* en considérant qu'il inclut les Hikikomori, ces derniers en étant, en quelque sorte, la manifestation la plus extrême.

<sup>142</sup> Miller 2012, non paginé.

<sup>143</sup> La facture de ceux-ci est assez salée: le coût d'inscription au programme, en 2010, est de 3.15 millions de Yens, auquel s'additionnent 110 000 yens par mois. Ce qui représente une somme d'environ 32 000\$ pour une année (Miller 2012, non paginé).

the students again head out to the water where they train for two hours before coming back to land to help prepare dinner and have some free time. After dinner they study for another hour, do yoga, and get to bed at 10pm<sup>144</sup>.

Outre une discipline militaire, la caractéristique principale de ces camps est qu'ils n'hésitent pas à faire usage de violence envers leurs jeunes usagers. Aussi, le fondateur de TYS, Hiroshi Totsuka, se fit connaître dans les années quatre-vingt par la publication d'ouvrages (devenus best-seller) dans lesquels il revendique de manière virulente la nécessité de réinstaurer la *Taibatsu*, la punition corporelle, au sein du système d'éducation japonais<sup>145</sup>. Son discours, sorte de conservatisme grossier appuyé sur le béhaviorisme, se résume en les termes suivant: le modèle de démocratie américaine imposé au Japon au lendemain de la guerre et, plus largement, la décadence du mode de vie américain, ont perverti la société japonaise, autrefois symbole de perfection. Aussi, l'affaiblissement du lien hiérarchique et autoritaire entre aîné et jeune, entre professeur et élève, entre parents et enfants, est la cause principale des dérives immorales de la jeunesse actuelle. Le simple usage de la parole n'aurait plus aucun pouvoir coercitif envers ces jeunes dont l'instinct aurait été émoussé par une éducation libérale. Ce n'est donc que par un dressage approprié, en instillant la peur et en provoquant «a high quality of unpleasantness<sup>146</sup>», que ceux-ci pourront apprendre à obéir «naturellement». Totsuka invoquerait également le principe fondateur du Bouddhisme<sup>147</sup> afin de soutenir son propre credo: ce n'est que par la souffrance qu'il est possible de progresser.

Les méthodes employées au sein de son école font fréquemment les manchettes, particulièrement lorsque certains de ses élèves décèdent à la suite des traitements qui

---

<sup>144</sup> Miller 2012, non paginé.

<sup>145</sup> Celle-ci est bannie du régime public d'éducation depuis l'ère *Meiji*, mais est constamment sujette à débat, entre autres de par l'influence de Totsuka et les puissants lobbys conservateurs qui le supportent, par exemple le gouverneur de Tokyo en 1987 (Miller 2012, non paginé).

<sup>146</sup> Sur une période de plus de 20 ans, Totsuka argumente ces thèses dans des ouvrages aux titres évocateurs tels que: *The enemy is in the brain stem, I will cure them, Educational rebirth : here how we can save our children* et *The power of the instinct* (Miller 2012, non paginé).

<sup>147</sup> «Everyone suffer» (Miller 2012, non paginé).

leur sont infligés<sup>148</sup>. Ce qui mène au «Marathon trial» qui dure près de 20 ans et condamne Totsuka à 3 ans de prison. S'il ne cesse jamais de légitimer personnellement ces méthodes<sup>149</sup>, son école ne revendique plus officiellement l'usage de la violence corporelle envers ses étudiants depuis sa condamnation<sup>150</sup>.

A l'encontre de la figure spartiate du YAS, se trouve l'organisation *K2 international*, emblématique d'une approche pragmatique de réhabilitation par l'*empowerment*. Loin de prétendre pouvoir dresser des êtres inférieurs, cette organisation vise à supporter des jeunes épuisés qui, «pour des raisons diverses, ont des difficultés particulières et ne peuvent se trouver d'emplois<sup>151</sup>».

Conséquemment, ce n'est pas l'individu qui sera ici blâmé pour sa situation, mais plutôt son environnement. Le fondateur de K2, explicitant la philosophie de son organisation, souligne en premier lieu l'appauvrissement des relations humaines en milieu urbain et l'effacement de la communauté en tant que lieu d'intégration et de support de l'individu, au profit de l'éducation étatique –qui ne semble miser que sur le marché du travail comme mécanisme d'intégration– et du repli sur la sphère privée de la famille. Aussi, lorsque le marché du travail n'est plus apte à récompenser les gagnants, soit les élèves ayant satisfait les sévères exigences du système éducatif, toute une partie de la jeunesse japonaise semble perdue, déstabilisée et, surtout, exclue du système. La famille ne semblant apte à soutenir le jeune dans sa confrontation avec ce monde nouveau, le jeune rejette ses échecs sur lui-même; il se sent inadéquat et inutile. Plusieurs d'entre eux se replient alors sur eux-mêmes, s'isolent. Ce serait donc l'incapacité de bâtir des liens avec autrui et une faible estime

---

<sup>148</sup> Voir un bref survol des événements majeurs à l'annexe 1.

<sup>149</sup> À sa sortie de prison, ses premiers mots adressés aux médias furent: «taibatsu wa kyaiku» [Corporal punishment is education] (Miller 2012, non paginé)!

<sup>150</sup> Toutefois, celles-ci semblent toujours en vigueur; il fut confirmé que le *solitary confinement* est une méthode encore utilisée et que d'autres incidents eurent lieu. Par exemple le suicide d'une élève, présumée victime de *Taibatsu*, sur les lieux de l'école (Miller 2012, non paginé).

<sup>151</sup> Miller 2012, non paginé.

de soi qui caractériserait cette *problem youth*, dont l'Hikikomori est l'expression la plus achevée<sup>152</sup>.

K2 propose alors un remède dont les trois axes principaux sont la vie en communauté, l'apprentissage par expérimentation et l'acquisition de techniques nécessaires à l'emploi. Une des activités prisées par K2 est l'organisation d'expéditions de survie. Les jeunes doivent naviguer jusqu'à une île déserte et habiter celle-ci durant quelque temps. Ressurgissent alors leurs peurs les plus inconscientes, et le sentiment d'impuissance face à la nature; ce qui régénèrerait leurs ressources internes d'énergie. Qui plus est, dans une telle situation, chacun dépend directement des autres, et n'a d'autre choix que d'apprendre à travailler en équipe et communiquer<sup>153</sup>. Des dires du fondateur de K2, de tels voyages seraient un puissant mécanisme d'*empowerment* pour ces jeunes:

[...] as life on uninhabited islands requires many skills [...] it is an ideal way to prompt a "paradigme shift" in the youth's way of thinking. The main purpose of such a "shift" is to induce a reversal of the assumption held by most participants that they are inferior and that there is something inherently wrong with them<sup>154</sup>.

Une fois cette étape franchie, les jeunes peuvent entamer le *Youth Independance Camp*, le programme de trois mois financé par le gouvernement visant à la réinsertion à l'emploi. Ils développent alors diverses habiletés nécessaires à l'emploi. Au départ, tâches ménagères et lever matinal leur permettent d'acquérir une discipline et d'internaliser une ponctualité minimale. De multiples ateliers d'écritures de C.V. et de techniques d'entrevues les préparent ensuite à l'étape finale où ils participent à divers stages en entreprises.

Ici, il est intéressant de noter que, depuis l'introduction des *Youth Independance Camp* en 2005, le paysage des groupes de support pour jeunes se transforme tranquillement; autrefois peu régulées (voire pas du tout), les organisations qui désirent désormais bénéficier de ces subventions doivent rendre des comptes et se

---

<sup>152</sup> Miller 2012, non paginé.

<sup>153</sup> Miller 2012, non paginé.

<sup>154</sup> Miller 2012, non paginé.

plier aux exigences gouvernementales, qui rejettent le type d'approche que préconise TYS. Aussi, ce dernier type d'organisation serait sur le déclin<sup>155</sup>.

### 1.5.3. *Intégrer l'Hikikomori. New Start, la création d'une nouvelle communauté*

Refusant la voie de la réinsertion, mais ne désirant se limiter à un simple refuge servant à prolonger la condition d'Hikikomori, le groupe *New Start* a l'ambition de bâtir une communauté alternative.

Ce groupe se base sur le fonctionnement de la ferme *Bulichella*, un projet de «communauté intégrée d'aide sociale» en Toscane<sup>156</sup>. Cette dernière fut créée en réponse au processus de désinstitutionnalisation en Italie, dans les années soixante-dix, soit la fermeture des hôpitaux psychiatriques. Aussi, cette ferme proposa de régénérer un vignoble ainsi qu'une plantation d'olive, selon les principes de l'agriculture biologique et ce, en employant des individus atteints de maladies mentales, de même que des jeunes délinquants. *New Start* se veut un tel type de communauté, en milieu urbain. En 2006, elle prenait déjà la forme d'un petit village (au sein de la ville de Gyoutoku), hébergeant quelque 120 individus (dont 70 Hikikomori) et regroupant de multiples commerces tels qu'une boulangerie, un restaurant, un centre de soins de jour pour personnes âgées, un café et une boutique d'équipement informatique. Leurs revenus provenaient à 40 % de leurs activités et le 60 % restant était quant à lui fourni par les familles des Hikikomori<sup>157</sup>.

Le centre *New Start* semble influencé par le courant de l'antipsychiatrie, le fondateur n'ayant volontairement engagé qu'une minorité de professionnels du domaine de la santé mentale parmi les 50 employés à temps plein chargés d'aider les Hikikomori:

---

<sup>155</sup> (Miller 2012, non paginé). Toutefois, Miller note également que de sévères coupures –legs de la vulgate néolibérale et ses foutus programmes d'austérité– eurent lieu, en 2012, dans le budget des *Youth Independence Camp*. Le gouvernement annonça alors sa volonté d'accentuer la médicalisation du phénomène (Miller 2012, non paginé).

<sup>156</sup> Shirou 2006, non paginé.

<sup>157</sup> Shirou 2006, non paginé.

There are fifty fulltime staff members, but a minority are professionals. I often refer to the "runaway wives and bankrupt company presidents" (laughs), but people rich in human experiences—a wife who has left her home, a woman who fled domestic violence, a former president who had to disappear when his company went bankrupt—are more useful than professionals as staff members<sup>158</sup>.

Aussi, à l'encontre des institutions spécialisées et leurs mécanismes de spécialisation entre patients et professionnels et de segmentation des patients en fonction de leur âge et de leur type de maladie, le centre *New Start* propose une démarche d'intégration où il est considéré que tous –usagers et personnel amateur confondus– peuvent se supporter les uns les autres<sup>159</sup>.

L'intégration des nouveaux venus est toutefois rigoureusement encadrée. Par exemple, le mécanisme de *rental big sisters*<sup>160</sup> où, à la demande de familles d'Hikikomori, le centre envoie une aidante au domicile de l'Hikikomori afin d'établir le premier contact. Progressivement, celle-ci pourra amener l'Hikikomori à quitter son domicile et venir s'installer au centre<sup>161</sup>. Une fois arrivé au centre, il est demandé à l'Hikikomori de choisir quelques boulots parmi les commerces disponibles. Une des tactiques employées pour diminuer le stress et l'appréhension de devoir travailler est d'encourager l'Hikikomori à combiner minimalement trois emplois dans la même semaine. Aussi, de se concentrer sur une tâche spécifique, une journée à la fois, est-il moins angoissant que de s'engager à long terme dans un emploi fixe.

<sup>158</sup> Shirou 2006, non paginé.

<sup>159</sup> À cet effet, est intéressante la remarque du fondateur de *New Start* au sujet du centre de soins de jour pour personnes âgées, où la distinction entre patient, client et personnel est plutôt trouble; les Hikikomori sont théoriquement les prestataires de soins auprès de personnes âgées, mais ces derniers jouent un rôle de support des plus bénéfiques pour les Hikikomori. Ce qui, en retour, offre un précieux sentiment d'utilité à ces mêmes personnes âgées, situation qui détonne avec ce que l'on entend généralement des hospices (Shirou 2006, non paginé).

<sup>160</sup> Le terme de *rental big sister* fut choisi afin de souligner, de manière humoristique, l'impossibilité de livrer l'âme sœur à domicile. Tout au plus est-il possible d'offrir une relation de fratrie, dira le fondateur de *New Start* (Shirou 2006, non paginé). Pour certains, dont Saito, ce type de relation peut être problématique: il est essentiel qu'une telle tâche, aussi complexe et délicate, soit effectuée par des professionnels ayant été formés à la question du transfert et du contre-transfert; de l'investissement libidinal du patient en la personne du soignant, et vice-versa (Saito 2013 [1998], p.94).

<sup>161</sup> Dans 90% des cas il y a rencontre physique entre l'Hikikomori et la *rental big sister* en l'espace de 6 mois, et dans 70% des cas l'Hikikomori accepte de venir s'installer au centre en l'espace d'un an (Shirou 2006, non paginé).

Toutefois, le but principal du centre n'est pas de former les Hikikomori à l'employabilité, mais bien de valoriser une forme différente de travail. En confrontation directe avec plusieurs jugements actuels sur les Hikikomori, le fondateur de *New Start* croit que ces derniers –et les générations récentes, en général– portent une essentielle remise en question du dogme productiviste actuel:

I think young people today are more decent as human beings, in a way, than people of our generation who had such strong material and financial desires. They look at their fathers, who have worked hard, built a house, and reached economic independence, but they aren't happy at all, and they say, "I don't want to end up like that."

Where they might want to choose a more human, slow way of living, the structure of society hasn't changed at all from the impoverished value system of our generation. All they can see is the daily grind of work that brings no satisfaction. So they have no place to turn and they inevitably become social refugees. I think young people who have been raised in affluence are looking for work that helps make the world a better place and ways of working that allow them to enjoy life, rather than working long hours and earning a high salary<sup>162</sup>.

Aussi, *New Start* offre non seulement un endroit où l'Hikikomori peut développer de nouvelles relations et travailler, mais cet espace vise surtout à valoriser ce que le fondateur de *New Start* conçoit comme le talent caché des Hikikomori: leur lenteur! Le slogan de *New Start*, se voulant un modèle de communauté alternative, est alors: «Let's all become a little poorer and enjoy the slow life<sup>163</sup>».

Le fondateur de *New Start* désire d'ailleurs généraliser ce modèle. Des liens furent tissés avec de nombreuses organisations non gouvernementales d'aide sociale afin de créer un réseau de communautés alternatives. Un projet de partenariat avec la Corée du Sud est entamé en 2006: des étudiantes coréennes viennent jouer le rôle de *big rental sister* durant 3 mois pendant que des Hikikomori s'occupent de la gestion d'un café en Corée du Sud.

---

<sup>162</sup> Shirou 2006, non paginé.

<sup>163</sup> Shirou 2006, non paginé.

## **CHAPITRE II L'Hikikomori: l'extrême d'une souffrance et d'une fuite contemporaine**

### **1.6. Un rapport contradictoire à l'autre: la souffrance de l'Hikikomori**

Malgré quelques approches alternatives, les thèses actuelles sur le phénomène Hikikomori semblent encore dominées par le domaine de la psychiatrie. Plus encore, l'ensemble des thèses avancées emprunte une pensée dichotomique, qui prend pour acquis et sépare de manière tranchée des catégories jugées irréconciliables; par exemple, la séparation entre maladie mentale et problème social. Aussi, les thèses médicales abordent le phénomène Hikikomori sous l'angle de la pathologie individuelle: il s'agit d'un individu malade qui doit être soigné, réformé, afin qu'il puisse réintégrer la société, cette dernière étant jugée a priori saine. De cette perspective, l'étude des Hikikomori ne sert qu'à affiner la typologie médicale, à améliorer ses outils qui doivent conduire à un retour à la normale<sup>164</sup>. D'autres thèses, sociologiques, verront l'Hikikomori comme étant un individu broyé par une société devenue dysfonctionnelle, de par une quelconque contingence. Ici, c'est donc la société qui prend le rôle du malade devant être soigné. L'étude de l'Hikikomori sert alors à construire des réformes étatiques, à mettre sur pied de nouveaux programmes sociaux devant prendre en charge ces individus fragiles. De manière plus acerbe, certains diront qu'il s'agit «d'étiqueter une déviance, de gérer certains désordres ou de contrôler des comportements inadéquats<sup>165</sup>».

Ces deux types d'approche du phénomène Hikikomori voient donc l'individu comme un simple pantin déterminé; soit par le biologique, soit par la société. Surtout, ces deux approches fantasment un état de santé qui aurait précédé la maladie; un individu

---

<sup>164</sup> Saito dira que les études sur les Hikikomori doivent leur permettre de trouver une «possible route to return to society», comme si les Hikikomori s'étaient égarés, et naviguaient hors de toute société (Saito 2013 [1998], p.160)!

<sup>165</sup> Ehrenberg 2010, p.19.

psychologiquement stable et une société sans heurts. Sans pour autant prétendre qu'il n'existe de stabilités au sein de nos sociétés, certaines thèses considèrent qu'il est quelque peu naïf de croire que le social pourrait être exempt de tensions. Par exemple, un auteur comme Alain Ehrenberg considère ces dernières inhérentes aux sociétés modernes:

La difficulté à faire société fait structurellement partie de l'individualisme et n'est pas un mal qui risque de la détruire inexorablement. Pourquoi? On ne peut pas avoir de société *individualiste*, c'est-à-dire de société qui donne la même valeur à tout être humain, et donc sa chance au premier venu de se faire par lui-même, si on ne brise pas les liens de dépendance entre les gens, mais on ne peut pas avoir de société *en général* si les gens sont séparés par l'abîme de leur liberté. C'est la tension démocratique même qui se formule dans l'opposition individu/société<sup>166</sup>.

Aussi, les maladies mentales, les nouvelles formes de folies et les problèmes sociaux comme celui de l'Hikikomori ne seraient-ils plus tant, de prime abord, des pathologies, que des formes d'expression de ces tensions entre individus et société:

Avec la santé mentale, on a assisté à la généralisation de l'usage d'idiomes personnels pour donner forme et résoudre des conflits de relations sociales. Ce qui veut dire que l'expression de problèmes, conflits ou dilemmes sociaux dans les termes de la souffrance est une déclaration qui compte, qui a une valeur telle qu'elle est une raison d'agir en elle-même. Les différends doivent s'exprimer dans ce langage, car ce langage fait désormais autorité. Nous avons affaire à une expression obligatoire des émotions et des sentiments (on reconnaîtra une référence à l'article classique de Marcel Mauss). L'infortune, le malheur, la détresse, la maladie sont les éléments de ce langage qui consiste à mettre en relation malheur personnel et relations sociales perturbées à l'aune de la «souffrance psychique», unissant ainsi le mal individuel et le mal commun. Il s'agit en somme d'un langage de l'adversité, et ce langage n'est pas spécifique à l'individualisme, toutes les sociétés en possèdent<sup>167</sup>.

En bref, l'étude du phénomène Hikikomori, dans une telle perspective sociologique, c'est étudier une forme nouvelle de souffrance psychique en tant que manifestation de ces tensions entre individu et société, permettant dès lors d'explorer les transformations profondes au sein de l'individualité contemporaine. En d'autres

<sup>166</sup> Ehrenberg 2010a, non paginé.

<sup>167</sup> Ehrenberg 2010a, non paginé.

termes, ce qui est recherché ici n'est pas d'abord et avant tout de chercher des remèdes pour soigner la société ou guérir les individus de leurs maux, mais bien d'acquérir une posture réflexive sur cette tension entre individus et société.

C'est ce que je vais tenter de réaliser, au cours de cette section, à l'aide des thèses d'Ehrenberg sur l'individu contemporain<sup>168</sup>, d'une part, et certaines critiques qui lui furent adressées, d'autre part. Ce faisant, je tente de démontrer que la tension emblématique de l'individu contemporain est un rapport contradictoire à l'autre, menant à un désir de sociabilité fondé sur l'évitement et le contrôle. L'Hikikomori apparaît dès lors en tant qu'expression extrême de cette tendance.

---

<sup>168</sup> Ehrenberg 1991; 1998; 2010.

1.6.1. *Ehrenberg, la fatigue d'être soi, et les déclinologues*

Ceci est l'ère du contrôle de soi



*You never back down from a challenge. And you wouldn't start now.  
You've reached the age where giving up isn't who you are.  
This is the age of taking action. Viagra.*

*When something needs to be done you make it happen.  
You don't look for excuses. You look for answers.  
This is the age of taking action. Viagra.*

*This is the age of knowing what you're made of.  
You don't avoid hurdles. You face them head on.  
This is the age of taking action. Viagra.*

La dysfonction érectile semble, à notre époque, être élevée au rang d'échec inacceptable et honteux— d'où son appellation commune: l'impuissance sexuelle. Aussi, les publicités de médicaments qui permettent de forcer chimiquement l'érection semblent exploiter cette sensibilité et ce, de manière pernicieuse —elles proposent de répondre à une souffrance qu'elles semblent alimenter.

Les trois précédents slogans publicitaires de Viagra accompagnent chacun l'image d'un homme grisonnant, de la fin cinquantaine, mais se tenant droit, fier, semblant être en contrôle de la situation. Il représente alors celui qui affirme haut et fort faire usage de *Viagra*: il ne s'agit pas de l'aveu d'une cruelle incapacité dont il souffre (et encore moins de l'acceptation de ses limites, du passage à un autre âge où l'univers des possibles se transforme), mais bien d'un acte héroïque de contrôle absolu sur son corps et sa destinée —il est donc, en quelque sorte, à la fois l'homme conquérant et celui pris en charge par la médecine. Ces publicités semblent donc lancer le défi au lecteur, en piquant son orgueil sous une forme affirmative: toi aussi, tu es un mâle viril ne reculant devant rien, prêt à soumettre la nature (et la femme). N'est-ce pas?

(Source: *Wired*, 2014, février, juin et mai.)

Le point de départ de la théorie d'Ehrenberg est celui d'un changement profond quant à la normativité sociale de notre époque<sup>169</sup> soit le passage, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, d'une société disciplinaire avec son lot d'interdictions et ses rôles à une société de l'autonomie caractérisée par l'exigence de la réalisation de soi<sup>170</sup>. La première de ces sociétés est caractérisée par le fait que le destin d'un individu y semble fixé d'avance et ce, dès la naissance: le lieu et la famille dans laquelle l'individu naît déterminent une bonne partie de son existence, de ses possibilités d'expériences futures, que ce soit par son métier ou, plus largement, par son positionnement dans l'ordre social (son sexe ou sa classe sociale). La société de l'autonomie, elle, est le résultat d'un processus ayant cours durant la période des Trente Glorieuses qui, par le développement de la société de consommation et l'avènement d'une possibilité de mobilité sociale, de même qu'un mouvement de liquidation des anciens tabous, auraient érodé ces anciennes déterminations sociales. Au premier abord, ce qui caractériserait désormais l'individu au sein de la société serait sa liberté de choix. Plus encore, celui-ci devrait désormais se créer de lui-même! En somme, il se serait effectué un renversement de l'ordre hiérarchique des valeurs centrales à nos sociétés; d'une société où l'individu doit correspondre à ce qu'on attend de lui, nous sommes passés à une société où l'individu ne semble redevable qu'à lui-même. Désormais, la question qui le guide n'est plus tant «que m'est-il permis de faire?», mais «suis-je capable de le faire?»<sup>171</sup> :

La modernité démocratique [...] a progressivement fait de nous des hommes sans guide, nous a peu à peu placés dans la situation d'avoir à juger par nous-mêmes et à construire nos propres repères. Nous sommes devenus de purs individus, au sens où aucune loi morale ni aucune tradition ne nous indiquent du dehors ce que nous devons être et comment nous devons nous conduire. [...] Le droit de choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même placent l'individualité dans un mouvement permanent. Cela conduit à poser autrement le

<sup>169</sup> Si Ehrenberg étudie d'abord le cas plus précis de la France, ses études ultérieures (Ehrenberg 2010), de même que les écrits d'auteurs qui seront cités dans les prochaines pages (Castel 2010, par exemple), semblent estimer qu'il est possible de généraliser ces conclusions à l'ensemble des pays industrialisés.

<sup>170</sup> Ehrenberg 2001.

<sup>171</sup> Ehrenberg 2001.

problème des limites régulatrices de l'ordre intérieur: le partage entre le permis et le défendu décline au profit d'un déchirement entre le possible et l'impossible. [...] Parallèlement à la relativisation de la notion d'interdit, la place de la discipline dans les modes de régulation de la relation individu-société s'est réduite. Ceux-ci ont moins recours à l'obéissance disciplinaire qu'à la décision et à l'initiative personnelles. Au lieu que la personne soit agie par un ordre extérieur (ou une conformité à la loi), il lui faut prendre appui sur ses ressorts internes, recourir à ses compétences mentales. [...]

La mesure de l'individu idéal est moins la docilité que l'initiative. Ici réside l'une des mutations décisives de nos formes de vie, parce que ces modes de régulation ne sont pas un choix que chacun peut faire de manière privée, mais une règle commune, valable pour tous sous peine d'être mis en marge de la socialité. Ils tiennent à "l'esprit général" de nos sociétés, ils sont les institutions du soi<sup>172</sup>.

L'individu semble désormais seul responsable de son sort. Prodigieuse liberté... et accablante responsabilité. Émergeront alors deux figures centrales permettant d'encadrer l'individu contemporain dans ce nouvel ordre: l'entrepreneur et le thérapeute.

Le premier de ces personnages représente aujourd'hui la figure de l'idéal à atteindre, le modèle de réussite par excellence, puisqu'incarnation de l'homme conquérant<sup>173</sup> qui «sait se conduire de lui-même»<sup>174</sup>. Ehrenberg note l'ironie du renversement: dans la société disciplinaire, l'entrepreneur représentait l'exploiteur typique, vivant de la rente –symbole par excellence d'une existence parasitaire– et ne devant sa situation qu'aux privilèges de l'héritage. La figure idéale de l'individu était alors celle du

<sup>172</sup> Ehrenberg 1998, p.14-15.

<sup>173</sup> Est ici fait référence au premier tome de sa trilogie qu'Ehrenberg dédie à l'étude de la société de l'autonomie, soit *Le culte de la performance*. Dans cet ouvrage, Ehrenberg présente la figure du jeune chef d'entreprise en tant que héros des temps modernes: il est performant, efficace, sportif, charismatique, aventurier, sait prendre des risques calculés et mener une concurrence féroce. Bref, tout semble lui réussir, c'est un gagnant (Ehrenberg 1991).

<sup>174</sup> (Ehrenberg 2001). De manière plus insidieuse peut-être, cette figure représente aussi le mythe et la réalité du modèle américain du *self-made-man*, voulant qu'il soit possible, si on fournit les efforts suffisants, de se dresser au haut de la hiérarchie sociale et ce, peu importe son milieu d'origine; réalité puisque quelques fameux exemples semblent attester qu'il est effectivement possible de réaliser ce rêve, mythe puisque les conditions de vie d'une majeure partie de la population confirment que de tels *success story* ne sont que des exceptions qui viennent non pas confirmer, mais contredire la règle voulant que chacun puisse se hisser à ce niveau (il est possible d'être encore plus cynique et de soutenir que la misère de ces deuxièmes est la condition même de l'opulence de ces premiers) (Ehrenberg 2010, p.216).

citoyen qui incarnait la subordination des intérêts égoïstes à la réalisation du bien commun au travers de l'État républicain<sup>175</sup>. Désormais, l'harmonie sociale passerait par la maximisation des capacités de chacun qui, dans le grand jeu fraternel de la compétition marchande, génèreront amour et bonheur (preuve de l'efficacité d'une telle fable, l'État lui-même s'aligne maintenant sur le modèle entrepreneurial de compétitivité et de performance!).

La deuxième figure de la société de l'autonomie, le thérapeute, renvoie à un élément central de la thèse d'Ehrenberg, soit le succès médical et sociologique de la dépression<sup>176</sup> en tant qu'expression généralisée de la souffrance individuelle de notre époque:

[...] la dépression nous instruit sur notre expérience actuelle de la personne, car elle est la pathologie d'une société où la norme n'est plus fondée sur la culpabilité et la discipline, mais sur la responsabilité et l'initiative. Hier, les règles sociales commandaient des conformismes de pensée, voire des automatismes de conduite; aujourd'hui, elles exigent de l'initiative et des aptitudes mentales. L'individu est confronté à une pathologie de l'insuffisance plus qu'à une maladie de la faute, à l'univers du dysfonctionnement plus qu'à celui de la loi: le déprimé est un homme en panne.

[...] la dépression a ceci de particulier qu'elle marque l'impuissance même de vivre, qu'elle s'exprime par la tristesse, l'asthénie (la fatigue), l'inhibition ou cette difficulté à initier l'action que les psychiatres appellent le "ralentissement psychomoteur": le déprimé, happé par un temps sans avenir, est sans énergie, englué dans un "rien n'est possible". Fatigués et vides, agités et violents, brefs, nerveux, nous mesurons dans nos corps le poids de la souveraineté individuelle<sup>177</sup>.

Aussi, le thérapeute sera celui qui soutient l'individu qui, à la poursuite du mythe de l'entrepreneur, peine à supporter le poids de devoir se définir lui-même. Ici, Ehrenberg note une transformation profonde dans le domaine de la psychiatrie, qui ne vise plus tant la guérison d'un patient qu'un accompagnement sans fin. Devant la chronicité des épisodes dépressifs, la médecine moderne abandonne l'espoir de «rétablir dans son intégralité un psychisme qui aurait été dégradé, diminué dans ses

<sup>175</sup> Ehrenberg 2001.

<sup>176</sup> Botbol 2002, p.35.

<sup>177</sup> Ehrenberg 1998, p.15.

capacités<sup>178</sup>» et se rabat sur la maintenance régulière de l'individu, le «traitement indéfini d'un déficit chronique n'ayant pas d'autre ambition que d'offrir une qualité de vie, à la manière des traitements des diabètes chroniques<sup>179</sup>». Dès lors, les médicaments antidépresseurs –au premier plan le Prozac, la «pilule de l'initiative<sup>180</sup>»– serviront de moyen de régulation pour la proportion grandissante d'individus qui se voient pris en charge par un thérapeute.

Si le portrait qui vient d'être posé peut sembler sombre, il importe de souligner qu'Ehrenberg insiste sur une interprétation relativiste des transformations de l'individualité contemporaine: la dépression n'est que la nouvelle facette de la souffrance sociale, elle n'en est surtout pas une aggravation. Aussi, le conflit entre individu et société ne s'est que tout simplement transformé, il n'y a aucun risque de déliaison sociale, de perte de monde commun à l'œuvre. Bref, Ehrenberg s'oppose à ceux qu'il qualifie de «déclinologues», ceux souffrants de «pessimisme hypercritique», prédisant l'apocalypse<sup>181</sup>. L'Hikikomori, de cette perspective «optimiste», n'est qu'un nouvel idiome personnel, une figure passagère d'un mode d'adaptation à une souffrance typique de notre ère<sup>182</sup>.

À l'encontre d'Ehrenberg, certains auteurs (Christopher Lasch, Zygmunt Bauman et Marcel Gauchet)<sup>183</sup>, tout en reconnaissant l'importance et la qualité des études de celui-ci, en critiquent les conclusions qui «donne[nt] une fâcheuse impression de prôner une sorte d'adaptation "lucide" aux changements sociaux<sup>184</sup>». De tels auteurs

<sup>178</sup> Pinçon 1999, p.779.

<sup>179</sup> Pinçon 1999, p.778.

<sup>180</sup> Ehrenberg 2001.

<sup>181</sup> Ehrenberg 1998, p.243-246; Ehrenberg 2010, p.15-17 et 340-343; Ehrenberg 2010a, non paginé; Castel P.-H. 2012, p.133-134.

<sup>182</sup> Tajan 2014.

<sup>183</sup> Suite à la parution du dernier ouvrage d'Ehrenberg, *La Société du malaise*, un débat eut lieu entre Ehrenberg et Robert Castel dans la revue *La vie des idées*. Ce débat semble offrir une vue d'ensemble des principaux arguments des deux camps (Ehrenberg 2010a, Castel 2010).

<sup>184</sup> (Carlos Fernandez 1999, p.116). Carlos Fernandez attaquera de manière provocante un des dictons sur lesquels Ehrenberg s'appuie fréquemment: «Ehrenberg dit avoir écrit *La fatigue d'être soi* en s'inspirant d'un théorème du cinéaste David Cronenberg: "ça mute en nous, mais on ne quitte jamais l'humain"... Certes, puisque tout ce que fait notre espèce est humain par définition; de cela, sur "l'écran" de l'histoire, Auschwitz avait déjà fourni la plus abominable illustration. Je n'y vois donc,

jugent dès lors essentiel de dresser un portrait critique de ce nouvel individualisme et de ses aspects néfastes: le passage de l'ordre disciplinaire à la société de l'autonomie représenterait un repli sur soi de l'individu contemporain et, conséquemment, une transformation significative du lien social. L'Hikikomori, bien plus qu'une simple manifestation d'un malaise, deviendrait alors plutôt une figure emblématique de ce lien social fragilisé.

Selon la vision de ces auteurs, les déterminations de l'ordre disciplinaire, si elles semblent des plus contraignantes, ont pour avantage d'offrir une direction claire au sujet; elles l'inscrivent dans une trame de sens qui le dépasse, par exemple une identité et un devoir. Le sens attribuable à l'existence est donc donné au sujet; le rôle qu'il doit y jouer est fourni et encadré par une référence extérieure. Aussi, le choc est-il important lorsque le sujet, au sein de la société de l'autonomie, est laissé à lui-même lorsqu'il tente de trouver réponse à de telles questions existentielles<sup>185</sup>. Qui plus est, ce qui semblait de prime abord être une source inouïe et absolue de liberté pour le sujet –pouvoir rejeter toute obligation, toute contrainte, tout tabou, toute limite, bref «l'interdiction d'interdire»...– se transformerait plutôt en un nouvel impératif: «si l'étau des interdits se desserre, si l'individu est libéré ou se croit libéré

---

pour ma part, qu'un truisme bien peu rassurant car, outre que l'assassinat de masse est toujours d'actualité, la démente marchande de notre époque prouve à l'envi qu'il est, hélas, donné aux hommes de "vivre et penser comme des porcs"».

<sup>185</sup> Aussi, à l'encontre de certaines thèses plutôt simplistes qui décrivent la postmodernité en termes de perte de repères, comme s'il n'en subsistait aucun (la thèse de Furlong telle que précédemment abordée, par exemple (Furlong 2008)), il s'agirait plutôt d'une individualisation de ceux-ci: au sein des sociétés de l'autonomie, le seul repère collectif semble être l'exigence de se doter soi-même de ses propres repères. En d'autres termes, chacun n'est renvoyé qu'à lui-même. Un exemple à cet effet est celui de l'érosion des communautés d'appartenance traditionnelles (religieuse, vie de quartier, parti, corps de métier, etc.) (Miller 2012, non paginé). Celles-ci, au sein de l'ordre disciplinaire, jouent un rôle essentiel d'intégration de l'individu. Par exemple, elles supportent ce dernier face aux obstacles qu'il pouvait rencontrer, en intégrant de tels obstacles dans une vision cohérente du monde; ces obstacles ont un sens, un but (pensons aux groupes révolutionnaires exigeant abnégation de soi, des souffrances individuelles, insignifiantes, temporaires et, surtout, nécessaires à l'avènement du grand soir). Dans la société de l'autonomie, il subsiste des communautés d'appartenances, mais elles se sont adaptées au désir d'engagement non engageant de l'individu contemporain. Elles sont davantage choisies et souples, mais n'offrent pas la même stabilité à l'individu (voir, par exemple, le nouveau type de sentiments religieux qui se substitue aux religions organisées, tel que décrit par G. Michelat (Michelat, G., 2001, «L'essor des croyances parallèles», *Futuribles*, no 260, janvier dans Molénat 2014)).

des contraintes collectives, c'est désormais à l'exigence d'un développement sans entrave de ses possibilités qu'il est confronté<sup>186</sup>».

Ici, il s'agit encore d'un renvoi à certains a priori cher à la psychanalyse. La libération des interdits sociaux représenterait une transformation du surmoi<sup>187</sup> : en absence d'un surmoi social, d'une autorité légitime socialement réglée, «le surmoi de l'individu devient sévère et punisseur, [puisant] la plus grande part de son énergie psychique des impulsions agressives et destructrices émanant du ça<sup>188</sup>». En bref, il s'agirait du règne de l'enfant omnipotent: tout est possible et, surtout, tout doit être réalisé... Aussi, l'individu contemporain serait piégé dans un éternel soliloque intérieur, où exigences et insatisfactions ne font que se répondre sans cesse. Castel le résume admirablement, en reprenant l'ensemble de la thèse d'Ehrenberg:

Il n'est plus clivé par une conflictualité qui suscite culpabilité et angoisse, il vit dans la crainte de ne pas être à la hauteur de cet impératif de liberté. L'obsession de la faute est remplacée par la peur de la panne et la figure du mal psychique n'est plus de l'ordre du péché, mais du risque de se retrouver impuissant. D'où un tableau clinique dominé par les "névroses de caractère", dépression, sentiment de vide intérieur, indifférence, inhibitions... L'individu n'est plus tiré vers le dehors par une référence au devoir, il est renvoyé à lui-même et à la solitude de ses aspirations inabouties (narcissisme)<sup>189</sup>.

L'esseulement serait donc la condition de l'individu contemporain –ce que confirmerait la figure de l'Hikikomori en tant que phénomène social, et non pas

<sup>186</sup> Castel R. 2010, non paginé.

<sup>187</sup> Freud conçoit le fonctionnement de la psyché humaine (soit le fondement de toute action du sujet) comme étant l'interaction entre 3 principes fondateurs, le ça, le moi et le surmoi (Freud, Sigmund, 2010 [1915], *Métapsychologie*, PUF). Le ça, représente le réservoir inconscient des pulsions. Le surmoi représente l'intériorisation des interdits parentaux. Le moi représente alors l'instance intermédiaire entre les «revendications du ça, les impératifs du surmoi et les exigences de la réalité» (Laplanche, Pontalis, 1981 [1967], p.56, 184, 241, 471 dans Lasch 2006 [1979], p.37-38).

<sup>188</sup> (Lasch 2006 [1979], p.39). Lasch explicite ce concept en rappelant que le surmoi avait pour premier but, en quelque sorte, de protéger l'individu de lui-même: «La fonction de contrôle du surmoi, qui devait tirer sa force d'une identification à des figures de parents solides, pouvant ainsi protéger l'individu de sentiments de culpabilité conscients et inconscients, s'exerce mal; en revanche, son pouvoir punitif et autodestructeur semble encore affecter beaucoup de gens». (Lowenfeld, Henry, Lowenfeld, Yela, 1970 «Our Permissive Society and the Superego», *Psychoanalytic Quarterly*, no39, p.590-607 dans Lasch 2006 [1979], p.226-227).

<sup>189</sup> Castel, R. 2010, non paginé.

simple cas isolé . Il importe toutefois de saisir qu'un tel esseulement ne signifie pas un simple isolement de l'individu: celui-ci est coincé dans un désir contradictoire. S'il peine désormais à s'accorder lui-même une quelconque valeur (n'arrivant jamais à satisfaire ses propres exigences démesurées) et s'il se retrouve quelque peu désemparé devant l'instabilité du monde qui se présente à lui (il y a peu de certitudes et de stabilités sur lesquelles s'appuyer dans la société de l'autonomie), l'individu contemporain serait tenté de trouver refuge dans le regard de l'autre ou, mieux encore, dans la fusion avec l'âme sœur. Or, plutôt qu'être un sauveur potentiel, l'autre semble davantage constituer une menace constante. Est-ci fait référence aux thèses de Christopher Lasch, Marcel Gauchet et Zygmunt Bauman. Lasch voit l'individu contemporain comme étant tiraillé entre la nécessité du regard de l'autre pour se valoriser et une terrible crainte de ce même regard, qui pourrait l'atteindre au plus profond de lui-même et détruire la faible estime de soi, durement acquise<sup>190</sup>. Gauchet constate la même ambivalence dans le rapport à l'autre de l'individu contemporain, quoiqu'il la décrive de manière un peu moins dramatique peut-être:

À un pôle, l'angoisse d'avoir perdu les autres. Elle fait le fond de certains états de panique. Elle se manifeste comme une expérience de solitude. [...] Alors que l'être de l'indépendance radicale qu'on voit émerger aujourd'hui déteste en réalité la solitude vraie. Son indépendance est inséparable d'une intense préoccupation de sociabilité. Pour exister, il faut rester branché sur les autres. [...] À l'autre pôle, la peur des autres. Branché, mais distant. Besoin de la présence des autres, mais dans l'éloignement d'avec les autres. Distance et méfiance sont les deux mamelles de l'individualisme ultracontemporain. L'évitement est son comportement maître: qui dit conflit dit contact. Cette distance et cet évitement s'accompagnent d'une peur diffuse de l'autre, et l'on conçoit que l'autre puisse être perçu comme une menace, en l'absence d'un mécanisme symbolique capable de régler la distance avec l'autre. Il est tantôt trop loin et tantôt très près. Il est dangereux dès qu'il s'approche, puisqu'on ne sait à quelle place le fixer<sup>191</sup>.

<sup>190</sup> Lasch 2006 [1979], p.37 dans Coulombe 2010, p.106.

<sup>191</sup> Gauchet, Marcel, 2002 «Essai de psychologie contemporaine, I, Le nouvel âge de la personnalité», *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, p.259-260 dans Coulombe 2010, p.118.

Bauman, lui, observe les modalités du couple contemporain et constate la même volonté contradictoire:

D'un côté, dans un monde instable plein de surprises désagréables, chacun a plus que jamais besoin d'un partenaire loyal et dévoué. D'un autre côté, cependant, chacun est effrayé à l'idée de s'engager (sans parler de s'engager de manière inconditionnelle) à une loyauté et à une dévotion de ce type. Et si à la lumière de nouvelles opportunités, le partenaire actuel cessait d'être un actif pour devenir un passif? Et si le partenaire était le (la) premier (ère) à décider qu'il ou elle en a assez, de sorte que ma dévotion finisse à la poubelle? Tout cela nous conduit à tenter d'accomplir l'impossible: avoir une relation sûre tout en demeurant libre de la briser à tout instant... Mieux encore: vivre un amour vrai, profond, durable, mais révocable à la demande<sup>192</sup>...

La réponse de l'individu contemporain à ce rapport contradictoire à l'autre –une soif insatiable de socialisation et une peur incontrôlable de l'altérité– serait donc l'émergence d'une nouvelle forme de sociabilité, fondée sur l'évitement et le contrôle. L'Hikikomori en serait alors une figure extrême.

#### 1.6.2. *Une incapacité à supporter le rapport contradictoire à l'autre*

Au cours du premier chapitre, l'Hikikomori fut présenté comme étant un jeune épuisé, ne pouvant soutenir le rythme effréné d'une société dont le mode de production se serait emballé et dont les injonctions, non satisfaites d'être en constante mutation, semblent contradictoires; un monde du travail qui exige initiative et flexibilité, jurant dès lors avec les institutions de la famille et de l'éducation qui semblent valoriser des aspects traditionnels du vivre-ensemble, soit le respect strict des règles et la soumission de l'individu à la collectivité. Le jeune japonais se retrouverait alors perdu et désillusionné devant un avenir qui lui paraît incertain, voire peu reluisant.

Si, au cours de la modernité, la réaction typique à un modèle social qui n'était pas désiré était la révolte collective en vue de construire un monde meilleur –pensons aux mouvements de mai 68 ou au retour à la terre des communes hippies– les Hikikomori, eux, s'isolent en s'enfermant chacun dans leur demeure. Dès lors, il est

---

<sup>192</sup> Entrevue avec Zygmunt Bauman dans De la Vega 2014.

intéressant de relire les différentes thèses sur les Hikikomori à l'aune des théories sur l'individu contemporain, tel que je viens de le présenter à l'aide d'Ehrenberg et ses critiques. L'individu, au Japon, est encore éduqué à se conformer et à obéir pour le bien de la nation, en échange de quoi lui est promis un avenir stable. Toutefois, lorsqu'il est relâché sur le marché du travail, c'est le chacun pour soi qui semble avoir force de loi et on s'attend de lui à ce qu'il se transforme en entrepreneur conquérant et innovateur (bref, autonome)<sup>193</sup>. Il doit donc non plus acquiescer docilement pour qu'on lui donne une place, mais prouver sa valeur et prendre sa place dans un monde d'incertitudes. Le directeur de *New Start* traduit ainsi la question:

It was simple in my youth - you went to high school, then to the University of Tokyo [...] Japan's most prestigious university. And then you got a job in a major corporation. That's where you grew up. The corporation took care of you for the rest of your life. Now in its place is a leaner global economy that demands the kinds of skills- independent thinking, communication, entrepreneurship- that many parents and schools don't teach. Boys have spent their young lives being educated for a work system that has shriveled, leaving many feeling inadequate and stuck<sup>194</sup>.

Inadéquat, coincé, tels sont les jugements qui assaillent le jeune japonais qui se retrouve non seulement perdu dans ce nouveau monde, mais surtout seul. Tel que vient de le souligner le directeur de *New Start*, le jeune se sent en quelque sorte abandonné par la société qu'il l'a vu naître; rien dans son éducation ne l'a préparé à affronter le monde tel qu'il se déploie devant lui. S'il ne réussit pas à être compétitif et à exceller, s'il ne parvient pas à satisfaire les standards productivistes du marché du travail, il ne saura plus comment s'accorder une quelconque valeur. Plus encore il ne semble y avoir de droit à l'erreur. Tel que mentionné précédemment, la société japonaise n'offre pas de chance de rémission à ceux qui ne réussissent pas du premier coup<sup>195</sup>. C'est cette exigence de réussite –et cette angoisse de l'échec– poussée à son

---

<sup>193</sup> Furlong 2008.

<sup>194</sup> Jones 2006.

<sup>195</sup> Par exemple, Kaneko notait que de trouver un emploi au Japon pour un Hikikomori est particulièrement difficile puisqu'il y existe –informellement– un âge limite pour les nouvelles recrues (Kaneko 2006, p.240).

paroxysme qui semble être la cause d'une estime de soi précaire chez le jeune Japonais<sup>196</sup>. Ainsi, rappelant la figure de l'individu contemporain, le jeune cherche un quelconque réconfort en le regard que l'autre porte sur lui, mais il le redoute terriblement tout à la fois. L'Hikikomori en est alors l'expression la plus achevée: d'un côté, il est incapable de recevoir la moindre critique, tant il pressent, il redoute, que celle-ci puisse l'anéantir, mais de l'autre il ne peut développer une image de soi saine, s'extraire de son douloureux soliloque intérieur, sans ce regard d'autrui<sup>197</sup>.

C'est ce *double-bind* angoissant que l'Hikikomori tente de fuir en s'enfermant dans sa chambre. En bref, sa réclusion vise en premier lieu à isoler son corps afin de se soustraire au regard d'autrui.

De cet angle, je crois possible d'affirmer que l'Hikikomori est une figure typique de l'extrême contemporain: si, pour Ehrenberg, l'individu dépressif était la figure par excellence de la «fatigue d'être soi» –celui qui est paralysé par l'angoisse de devoir se définir soi-même– je crois que l'Hikikomori, lui, est l'expression la plus achevée de l'incapacité à supporter le rapport contradictoire à l'autre.

Saito le pressentait déjà, en 1998, en concluant son ouvrage par une intuition des plus perspicaces: l'Hikikomori serait l'expression de notre «ère de l'adolescence»<sup>198</sup>:

If we stop and consider things from the point of view of the Hikikomori adolescent, I would have to say that at this era of ours- and by this, I *do not* mean our country- we still have not correctly understood the meaning of

<sup>196</sup> Afin d'éviter toute ambiguïté, je rappelle que si je me concentre sur le cas du Japon, c'est que la littérature consultée pour ce mémoire ne traite que des Hikikomori au Japon. Toutefois, tel que présenté précédemment, le passage de l'ordre disciplinaire à une société de l'autonomie concerne l'ensemble des sociétés industrialisées. Aussi, la plupart des phénomènes ici évoqués –une angoissante exigence de devoir se définir soi-même menant à une faible estime de soi, par exemple– renvoient aux transformations de l'individu contemporain et non à des simples spécificités japonaises.

<sup>197</sup> Saito 2013 [1998], p.97-108 et 48.

<sup>198</sup> Une remarque intéressante à cet effet est celle de Rosenthal qui, dans sa thèse (Rosenthal 2012, chapitre 6), découvre que l'ensemble des acteurs responsables de la médicalisation du phénomène Hikikomori au Japon en viennent à douter de leur démarche et à concevoir que le problème, loin d'être individuel, est profondément ancré dans le social. Bref, presque aucun de ces psychiatres ne considère la politique du gouvernement (qu'ils ont eux-mêmes élaborés et mis en place) efficace. Ils en appellent alors à de larges transformations sociétales, par exemple au niveau de la création de *safe spaces* au sein du marché du travail, soit l'aménagement d'espaces de travail adaptés à des individus qui ont de la difficulté à communiquer (Rosenthal 2012, p.151-152).

freedom. It is possible to see the state of withdrawal as extremely free in that the person in withdrawal is exempt from any social bonds. However, the people whom most would consider even freer are condemned to even less freedom. In this point, I sense the pathology of our era- the failure to understand and enjoy freedom to its fullest sense. In our era, "being free" itself seems to be a source of conflict. Some have said that this is an "era of adolescence"; if that is the case, then I cannot help but feel but that "social withdrawal" is the pathology that best symbolizes our moment in time<sup>199</sup>.

Une telle thèse rappelle les conclusions de Bauman: se protéger d'autrui en refusant l'altérité, soit concevoir la liberté comme étant l'absence de liens contraignants et la libre expression de nos désirs narcissiques... et le lot de souffrances qu'une telle attitude provoque.

Or, il semblerait être un endroit où s'aménage un tel rapport et où les souffrances générées peuvent être minimisées: le cyberspace. Celui-ci serait une réponse privilégiée au rapport contradictoire à l'autre, puisque fondé sur des mécanismes d'évitement et de contrôle, de par l'absence des corps. C'est ce qui expliquerait l'attrait du cyberspace chez les Hikikomori: ils peuvent y assouvir leur soif de sociabilité, tout en étant protégés d'un rapport à l'autre trop direct, trop menaçant. En bref, ils peuvent rester enfermés chez eux, seuls, tout en étant en communication avec autrui.

---

<sup>199</sup> Saito 2013 [1998], p.176.

### 1.7. Le cyberspace: une réponse, par la fuite, à la souffrance de l'Hikikomori

I never was too popular in school.  
 I never felt comfortable.  
 But on facebook,  
 i have fun there.  
 They don't judge me.  
 I literally have hundreds of friends.  
 To go out?  
 What for?  
 The social networks are where i feel good<sup>200</sup>.

Fuir l'insoutenable rapport contradictoire à l'autre en se réfugiant au sein du cyberspace, telle serait la voie qui s'offre à l'Hikikomori. Le cyberspace, de simple préliminaire à la rencontre effective, en vient à être revendiqué comme relation en soi, se suffisant à lui-même<sup>201</sup>. Il serait alors un lieu sécurisant et apaisant où l'autre n'est plus si menaçant. Une analogie des plus intéressantes est celle d'une cellule d'isolement qui permet à «ceux qui éprouvent le besoin de se garder de tout contact avec des êtres réels [...] [d'avoir] l'impression de s'engager dans des relations complètes et satisfaisantes<sup>202</sup>»:

[...] imaginez les internautes confinés dans des cellules isolées, enfermés de façon qu'ils ne puissent pas nuire ou qu'on ne puisse par leur nuire. Cependant si, dans une certaine mesure, cette cellule leur offre la sécurité, elle implique également l'isolement. De leur cellule, on leur retire tout moyen d'entrer pleinement en contact avec autrui, car les barrières qui garantissent la sécurité empêchent en même temps toute véritable relation. Le type de liens qui peuvent s'établir est nécessairement limité et partiel.

Mais nombreux sont ceux qui gardent le désir d'aller au-delà de relations partielles et limitées, même si la peur et l'angoisse leur dictent de demeurer un temps enfermés dans la sécurité de leur cellule. Si fort que soit le besoin qu'ils éprouvent de se protéger des autres, ou de protéger les autres de leurs propres

<sup>200</sup> Verbatim d'une capsule vidéo, deuxième d'une série de huit, qui a pour thème la vie d'un Hikikomori au quotidien (Upload Cinema 2012b).

<sup>201</sup> Tisseron 2008, p.79.

<sup>202</sup> Civin 2002 [2000], p.239.

tendances destructrices, ils ne cessent d'avoir besoin de ces autres dont ils se sont abrités. Sans ces autres, *ou du moins l'illusion des autres*, la cellule risque de devenir un tombeau<sup>203</sup>.

Un exemple clinique offre une image saisissante de ce que peut représenter un tel rapport: un rapport illusoire à l'autre qui nous protège du risque de la perte en transformant autrui en simple élément interchangeable<sup>204</sup>:

Une femme approchant la cinquantaine commence une psychothérapie. Mariée trois fois, à chaque fois elle a été abandonnée et elle se sent de plus en plus désespérée et seule. Son existence a été marquée par d'autres pertes –morts tragiques, emprisonnements et hospitalisations. C'est une femme pleine de ressources, intelligente, courageuse et franche, qui poursuit une carrière brillante à Wall Street et possède plusieurs résidences secondaires ainsi qu'une importante collection d'art moderne et conceptuel. Mais, dit-elle, rien ne compte plus à ses yeux. On pourrait tout lui retirer du jour au lendemain, ce ne serait qu'une perte supplémentaire avec laquelle elle aurait à vivre. Deux relations cependant lui permettent de tenir: "Je n'ai que Charles [son fils âgé de dix-neuf ans] et Carlos [un homme avec qui elle entretient une relation sur le Net depuis plus d'un an]. Avec eux, tout est clair. Si Charles se faisait renverser par un camion, je pourrais en finir parce qu'une telle souffrance m'enlèverait toute raison de vivre, et si Carlos me quittait, je trouverais un autre Carlos. Pour envisager une nouvelle relation dans ce monde, je devrais être prête à souffrir. Quel intérêt?"<sup>205</sup>

Il importe malgré tout d'introduire ici un bémol. Il est certain que le cyberspace ne fait pas apparaître cette possibilité de nier l'altérité; il fut toujours possible de cultiver une telle posture au sein même de la rencontre effective. L'argument ici développé est plus subtil. Le cyberspace ne fait que favoriser cette posture en offrant la possibilité d'éliminer la rencontre effective. Il n'en serait alors que plus aisé (et pernicieux) de s'isoler et de se protéger des autres... tout en se laissant croire entretenir des relations complètes et satisfaisantes<sup>206</sup>. Bref, le cyberspace ne ferait qu'offrir un mécanisme de réclusion à moindre coût pour la psyché –est-ce la raison

---

<sup>203</sup> Civin 2002 [2000], p.69.

<sup>204</sup> Civin 2002 [2000], p.102 et 105.

<sup>205</sup> Civin 2002 [2000], p.37.

<sup>206</sup> Civin 2002 [2000], p.239.

pour laquelle des Hikikomori peuvent supporter une réclusion totale pendant plus de dix années?

C'est ce que j'explore au cours de cette section-ci: le cyberspace en tant que lieu permettant une sociabilité fondée sur l'évitement et le contrôle –et donc, le cyberspace en tant que réponse privilégiée aux souffrances de l'Hikikomori. Pour ce faire, je m'appuie principalement sur la pensée de trois auteurs –deux psychanalystes et un anthropologue soit, respectivement, Serge Tisseron et Michael Civin<sup>207</sup> puis David Le Breton<sup>208</sup> – et est divisée en trois principaux moments.

En premier lieu, j'explore la place qu'occupe le corps dans le rapport au monde de l'individu contemporain, pour ensuite aborder les conséquences de sa disparition au sein du cyberspace. Je pose alors le phénomène du cybersexe comme étant l'aboutissement d'une sociabilité fondée sur l'évitement et le contrôle. En second lieu, je conteste une thèse voulant que le cyberspace, loin d'être un lieu de fuite, puisse servir d'outil thérapeutique à l'individu contemporain, en lui permettant de s'expérimenter dans sa multiplicité. Finalement, en troisième lieu, je tente de synthétiser en quoi le cyberspace semble être un lieu idéal pour l'Hikikomori.

---

<sup>207</sup> Serge Tisseron est un psychiatre et un psychanalyste français dont les nombreux travaux portent, depuis une dizaine d'années, sur la question des jeux vidéos, d'Internet et du rapport aux images qui nous entourent. Plus précisément, il est un des principaux chercheurs francophones (ses ouvrages sont toutefois traduits en quatorze langues) s'intéressant aux effets des technologies numériques sur la psyché des jeunes. Michael Civin est un psychanalyste nord-américain qui fut un pionnier dans l'approche psychanalytique d'Internet en publiant un ouvrage (Civin 2002 [2000]) qui sera souvent repris depuis.

<sup>208</sup> Le Breton, anthropologue et sociologue de formation, est un auteur central quant à la question du rapport au corps dans nos sociétés contemporaines. Au tournant du deuxième millénaire, alors que la bataille fait rage entre apôtres et pourfendeurs de l'Internet, Le Breton publie *L'Adieu au corps* (Le Breton 1999), ouvrage appelé à faire date, et maintes fois repris depuis. Aussi, au sein de la mêlée, Le Breton défend un humanisme classique tout en semblant chercher une position plus nuancée, voire plus consciente que d'autres de l'objet qu'elle critique (par exemple, Finkielkraut, pour ne nommer que lui). Le cœur de sa thèse se veut un hymne au corps, dont le statut serait désormais précaire.

1.7.1. *Le cyberspace: une sociabilité fondée sur l'évitement et le contrôle de par l'absence des corps*

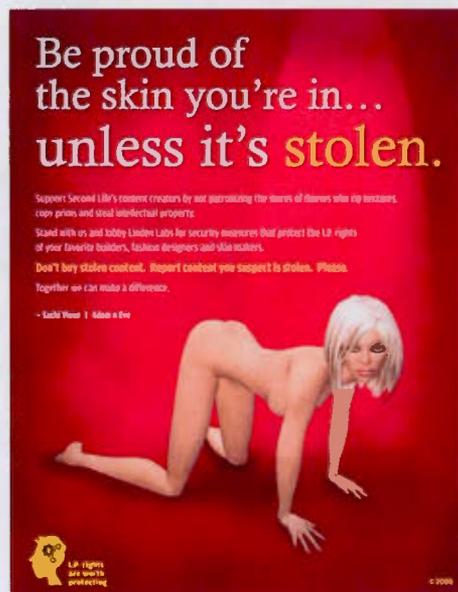
- **Le corps au creux du rapport au monde**

### Être fier de son corps... virtuel

*Finally, love your friends, love your body, love your life, online and with avatars.*

Le slogan publicitaire de *Second Life* appelle à se créer une seconde vie qui sera, enfin, satisfaisante! Aussi, il s'agit d'un univers en ligne qui semble incarner à perfection les potentialités –et l'absurdité– du cyberspace. En ces lieux il est possible de visiter une réplique du Louvre, d'amasser une fortune, de magasiner chez *Gap*, de s'inscrire à un cours offert (et crédité) par l'université d'*Harvard*, de manifester contre l'ouverture du bureau virtuel de *Le Pen* ou encore d'organiser de gargantuesques cyber-orgies. Pourquoi *Second Life* exerce-t-il alors un tel attrait, s'il s'agit de répéter des actions somme toute communes? Un des centres névralgiques de *Second Life* semble être la création de l'avatar qui, un peu à la manière d'une poupée hyper sophistiquée, peut être modifié dans les moindres détails. Aussi, serait-ce de se départir de son corps de chair qui serait tant recherché sur *Second Life*?

Une campagne visant à mobiliser la communauté de *Second Life* contre le vol d'objets virtuels (tels que la peau ou les vêtements pour les avatars) lance à cet effet un message des plus perturbants et ce, à de multiples niveaux. En voici une image:



(Source: Turkle 2012; Lechner, Marie, 2007, «Manifs anti-FN sur Second Life», *Libération*, 11 janvier 2007; Lutetia, Ana, 2008, «Intellectual Property Rights Campaign», publié sur le site personnel de Ana Lutetia, le 10 mars 2008, disponible au <http://analutetia.com/intellectual-property-rights-campaign/>, consulté le 2 octobre 2014.)

Lorsque l'Hikikomori se cloître et n'a de contact avec le monde extérieur que par le biais du cyberspace, son rapport à autrui ne se fait que par la médiation des ordinateurs, plus précisément par la rencontre des avatars –l'avatar est la représentation que chacun donne de soi<sup>209</sup>. Aussi, la seule présence de l'autre est celle de son avatar qu'il a construit et met en scène. Cet avatar, selon la plateforme empruntée<sup>210</sup>, peut être façonné dans les moindres détails. Par exemple, dans *Second Life*, il est possible de choisir (et d'acheter, surtout) son grain de peau, le type, la taille et la forme de son sexe, son niveau de pilosité... jusqu'à son déhanchement et ses mimiques.

Aussi le cyberspace permet à l'Hikikomori non seulement la mise à l'écart de son corps de chair –d'entrer en relation avec autrui tout en gardant caché ce corps–, mais aussi la construction d'un corps virtuel sur lequel il possède un contrôle inédit. Par exemple, dans le monde de chair il est plutôt complexe de modifier avec autant d'aisance ses caractéristiques anatomiques ou d'endosser une fausse identité<sup>211</sup>. Le rapport à l'autre s'en trouve alors profondément modifié. Pour le comprendre, il importe d'abord de définir l'importance que revêt le corps dans nos sociétés.

---

<sup>209</sup> Tisseron offre une définition plus complète du concept d'avatar: «Ce mot, qui désigne dans la religion hindouiste les diverses incarnations sur terre du dieu Vishnou, sert de terme générique pour les figurines chargées de nous représenter sur nos écrans. L'avatar peut être réduit à une sorte de logo ou enrichi d'un grand nombre de détails personnels [...]. Les plus connus sont les petits personnages de MSN qui permettent de repérer si notre interlocuteur est "présent" ou "absent", et les plus complexes les créatures fantastiques des jeux vidéo (Tisseron 2008, p.9-10)».

<sup>210</sup> C'est-à-dire le programme utilisé, le site fréquenté.

<sup>211</sup> Il serait possible de me rétorquer que certains usages du cyberspace, tel que les rencontres vidéos par *Skype* ou l'entretien d'un profil *Facebook*, ne visent à construire un corps virtuel ludique, mais plutôt à mettre en relation des individus par le biais de représentations visuelles qui se veulent fidèles à leur auteur. Je répondrai que mon propos ne concerne qu'une utilisation précise du cyberspace: celui-ci en tant que refuge. Aussi, il n'est pas ici question de ceux qui usent du cyberspace comme d'un simple outil supplémentaire afin de communiquer avec des individus qu'ils fréquentent dans le monde de chair. Mon mémoire a pour objet d'étudier l'intérêt, pour l'individu contemporain, que représente la mise à l'écart du corps de chair. Toutefois, je poserai une question qui pourra être méditée au cours des prochaines pages: sur une plateforme telle que *Skype* ou *Facebook*, notre rapport à l'autre se trouve-t-il affecté du fait que sa présence nous est réduite à deux de nos cinq sens (l'ouïe et le regard)?

Pour ce faire, je m'appuie sur la thèse que David Le Breton défend dans *L'adieu au corps*<sup>212</sup>. Son approche se divise selon deux principaux angles. Le premier est celui du regard anthropologique qui observe l'importance nouvelle accordée au corps (tantôt jalousement soigné, tantôt méprisé) dans la société contemporaine. Le deuxième angle emprunte la voie de la phénoménologie afin d'approcher le corps en tant que fondement sensible du rapport au monde.

Aussi, dans une perspective anthropologique, Le Breton inscrit le rapport au corps dans le passage de la tradition à la modernité. Le corps, dans les sociétés communautaires, est un vecteur de lien, il est ce qui relie l'individu au groupe. À l'inverse, dans nos sociétés individualistes, le corps est ce qui nous sépare du groupe. Il matérialise la frontière entre moi et l'autre, qui me constitue en tant qu'individu<sup>213</sup>. Plus encore, il devient à la fois le lieu principal de l'affirmation identitaire de l'individu et le moyen par excellence de se sentir soi:

[le corps] est un analyseur essentiel de nos sociétés contemporaines du fait de la fragmentation du sujet, à la fois toujours plus isolé et toujours plus branché, inscrit dans nos sociétés au sein d'un individualisme atteignant un point limite et l'amenant à se soucier toujours davantage de son corps comme ultime butée, ultime lieu de souveraineté personnelle. Le corps, ne l'oublions pas, est un facteur d'individuation. L'éloignement des autres, le repli voulu ou subi sur soi, font émerger son corps comme l'Autre le plus proche (Le Breton 1990). [...] A portée de main, en quelque sorte, l'individu découvre à travers son corps, une forme possible de transcendance personnelle et de contact. [...] Il devient le lieu géométrique de la reconquête de soi, territoire à explorer [...]. Il s'agit alors de satisfaire cette socialité a minima fondée sur la séduction, c'est-à-dire le regard des autres [...] [;] c'est à partir de lui [(le corps)], dans certains milieux, que s'établit le jugement des autres. Dans la modernité, la seule épaisseur de l'autre est souvent celle de son regard, ce qui reste quand les relations sociales se font plus distantes, plus mesurées<sup>214</sup>.

Le Breton offre un exemple afin de vulgariser tous ces éléments qui viennent d'être posés, il s'agit des marques corporelles. Le tatouage comme les *piercings* avaient

<sup>212</sup> Le Breton 1999.

<sup>213</sup> Le Breton 2004 [1992], p.35.

<sup>214</sup> (Le Breton 1999, p.223 et p.49-50) Lorsque Le Breton parle du corps en tant que facteur d'individuation, il fait référence, sans le nommer, à Durkheim (Durkheim, Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF dans Le Breton 2004 [1992], p.8).

autrefois pour valeur d'inscrire l'individu dans la communauté, d'indiquer ses allégeances religieuses par exemple. Aujourd'hui, il s'agit plus souvent de l'inverse: par le marquage de son corps l'individu croit exposer aux yeux des autres ses goûts les plus intimes et affirmer haut et fort qu'il n'en tient qu'à lui de décider de ce qu'il adviendra de sa chair<sup>215</sup>.

L'approche phénoménologique de Le Breton peut être divisée en deux aspects qui, pouvant sembler identiques, comportent quelques subtiles différences: le corps en tant que connaissance du monde et le corps en tant que compréhension du monde. Le premier de ces aspects renvoi à la pensée de Merleau-Ponty, pour qui le corps est «d'emblée une intelligence du monde<sup>216</sup>»:

Le corps est "projet sur le monde", écrit Merleau-Ponty, qui observe que le mouvement est déjà connaissance, sens pratique. La perception, l'intention, et le mouvement s'enchevêtrent dans les actions ordinaires avec une sorte d'évidence qui ne doit pas faire oublier l'éducation qui est à sa source, et la familiarité qui les guide. [...] Cette connaissance sensible inscrit le corps dans la continuité des intentions de l'individu confronté à son environnement; elle oriente en principe ses mouvements ou ses actions sans imposer la nécessité d'une longue réflexion préalable. En fait, dans la vie quotidienne les mille mouvements et actions qui émaillent la durée du jour se font sans la médiation approfondie du *cogito*, ils s'enchaînent naturellement dans l'évidence du rapport au monde. Dans son milieu accoutumé, l'individu n'est jamais en principe (à moins d'un faux pas ou d'une faute d'inattention) en position de rupture ou d'incertitude à cause de son corps, il glisse sans encombre dans les méandres de son environnement familier. "Je veux aller là-bas, et m'y voici, sans que je sois entré dans le secret inhumain de la machinerie corporelle, sans que je l'aie ajusté aux données du problème, et par exemple à l'emplacement du but défini par son rapport à quelque système de coordonnées. Je regarde le but, je suis aspiré par lui et l'appareil corporel fait ce qu'il y a à faire pour que je m'y trouve" (Merleau-Ponty, 1960, 83)<sup>217</sup>.

Le deuxième aspect renvoie, lui, aux enseignements de la psychothérapie gestaltiste<sup>218</sup> et à la pensée de Buytendijk<sup>219</sup>, pour qui le corps est le lieu du sens vécu de l'action:

---

<sup>215</sup> Le Breton 1999, p30-36.

<sup>216</sup> Le Breton 1999, p.188.

<sup>217</sup> Le Breton 1999, p.188.

<sup>218</sup> Il est à noter que Le Breton ne se revendique pas de ce courant. En fait, il n'y fait nullement référence. C'est moi qui risque le lien...

Nous ne percevons pas des formes, des effluves indifférentes, en suspension dans l'espace, mais d'emblée un univers de sens et de valeur. La perception est une prise de possession symbolique du monde, un déchiffrement qui situe l'homme en position de compréhension à son égard. Le sens s'instaure dans la relation de l'homme avec les choses, et dans le débat noué avec les autres pour sa définition, dans la complaisance ou non du monde à se ranger dans ces catégories. Le monde sensible est la traduction en termes sociaux, culturels et personnels d'une réalité inaccessible autrement que par ce détour d'une perception sensorielle et affective d'homme inscrit dans une trame sociale (Le Breton, 1998). Il se donne comme une inépuisable virtualité de significations. Le regard de l'homme est habité d'intentions, d'attentes, d'émotions, de sensibilité. L'intelligence humaine est en situation, elle n'est pas séparée d'une existence singulière et nécessairement charnelle<sup>220</sup>.

Ici, Le Breton donne un exemple des plus révélateurs pour illustrer l'univers de sens auquel le corps nous donne accès: l'infertilité. Nos sociétés industrielles, omnibusées qu'elles sont par le contrôle absolu sur le corps que recherche (et promet) la médecine, semblent bien mal tolérer l'attente dans le domaine de la fécondité. Depuis l'avènement modernes des moyens de contraception et d'avortement, nous avons l'impression de contrôler la reproduction comme jamais auparavant. Aussi, lorsque le couple choisit d'enfanter, toute désobéissance du corps est vue comme étant un dysfonctionnement requérant l'intervention immédiate de la médecine. Ici, le corps n'est pas réputé faire sens, il fonctionne ou il est en panne. Or, le corps peut tenter d'adresser un message au couple, le psychosomatique révélerait alors des désirs inconscients d'un ou l'autre des partenaires, il indiquerait des troubles relationnels qui ont besoin d'être vus, nommés et entendus. La parole et l'attente semblent alors de bien meilleurs remèdes que ce que la médecine a à offrir<sup>221</sup>...

En bref, le corps est le premier rapport au monde, à la fois manière d'y être et manière de le recevoir. C'est pourquoi toute transformation d'envergure en ce domaine a un impact considérable:

Si l'homme n'existe qu'à travers les formes corporelles qui le mettent au monde, toute modification de sa forme engage une autre définition de son humanité. Si

---

<sup>219</sup> Buytendijk 1999 [1950].

<sup>220</sup> Le Breton 1999, p.188-189.

<sup>221</sup> Le Breton 1999, p.64-71.

les frontières de l'homme sont tracées par la chair qui le compose, retrancher ou ajouter en lui d'autres composantes métamorphose l'identité personnelle qui est la sienne et les repères qui le concernent aux yeux des autres. En un mot, si le corps est un symbole de la société, comme le suggère Mary Douglas (1984), tout jeu sur sa forme affecte symboliquement le lien social. Les limites du corps dessinent à leur échelle l'ordre moral et signifiant du monde. Penser le corps est une autre manière de penser le monde et le lien social: un trouble introduit dans la configuration du corps est un trouble introduit dans la cohérence du monde<sup>222</sup>.

Aussi, le cyberspace, par l'absence des corps en son monde, trouble assurément la cohérence du monde<sup>223</sup>. Tentant de démontrer que le cyberspace permet un rapport à l'autre caractérisé par l'évitement et le contrôle –se faisant ainsi le lieu privilégié où l'Hikikomori trouve réponse au rapport contradictoire à l'autre– j'en explore trois principaux angles (chacun se recoupant, s'interpénétrant l'un l'autre): il permet une présence peu engageante, il représente un rapport à l'autre fantasmé et il instaure un règne de l'indécidable.

---

<sup>222</sup> Le Breton 1999, p.220-221.

<sup>223</sup> Il est intéressant d'effectuer ici une légère digression et de présenter une technologie qui préfigure le cyberspace en ce qu'elle permet de dissocier le corps et la présence: le téléphone. Cette technologie, «si bien intégrée dans nos vies, qu'il nous paraît naturel de nous parler sans se voir (Tisseron 2008, p.8)», transformera notre rapport à l'absence de l'autre. Au début, il s'agira d'une transformation de la temporalité. Autrefois soumis au passage du facteur, le rapport à l'absent s'accélère: il peut avoir lieu à n'importe quel moment (Tisseron 2008, p.14). Le téléphone permet alors une certaine négation de la séparation, de l'absence de l'autre... que le téléphone mobile accentue. Le téléphone mobile représente alors le fantasme d'un lien ininterrompu; être joignable en tout temps. Surtout, ne jamais être seul. Il suffit d'observer au hasard quelques individus à un arrêt d'autobus ou dans une file d'attente dans un café: au moindre moment d'inactivité chacun sort son mobile de sa poche pour en pianoter frénétiquement l'écran, craignant tellement de ressentir, ne serait-ce qu'un instant, la solitude au milieu de la foule (Turkle 2012). Tisseron anticipe alors que le téléphone pourrait devenir lui-même notre interlocuteur. Un interlocuteur idéal, toujours disponible, attentionné, qui pense toujours à nous, connaissant nos goûts et nos désirs, pouvant nous surprendre avec des suggestions musicales, des idées d'achats à effectuer, de lieux où se nourrir (Tisseron 2008, p.25)

### To bleed to be a body or not to be by being a no body?

*Bienvenue dans ce temple de l'évolution, où nous façonnons nos corps pour atteindre perfection et immortalité.*

C'est en ces termes que Badin, le protagoniste de la bande dessinée *La pire espèce*, est accueilli dans «la cité des possibles». Devant traverser cette étrange contrée, il est le spectateur des multiples pratiques qui la composent. Aussi, il se voit offrir, au sein du «marché des humeurs» et ses étals de produits pharmacologiques, l'espoir d'un contrôle absolu sur son état d'esprit et ce, peu importe les aléas de la vie. Il admire ensuite ceux qui deviennent leurs propres créateurs dans la «crypte de la domination du corps». La «caverne de Jouvence» est alors l'endroit pour se laisser séduire par des créatures d'une grossièreté et d'une plasticité incomparable, de par leurs abus de silicones et de *Botox*. Le moment fort de son odyssée reste toutefois la découverte des deux pratiques névralgiques de cette tribu: l'utilisation de la Toile et le rite d'initiation. Il y voit se déployer deux usages extrêmes et opposés du corps, qui ont pour socle commun un désir de maîtrise sur celui-ci, procurant alors le sentiment d'être, enfin, quelqu'un –il s'agirait, en quelque sorte, d'une réponse extrême à l'injonction contemporaine de se créer soi-même! D'un côté serait une volonté de s'extraire de cette chair lourde et encombrante, de nier le corps bref. De l'autre côté, se retrouverait un désir de ressentir intensément cette chair en la mutilant, en pliant le corps aux moindres désirs de l'esprit donc.





- Une présence peu engageante

### Seuls ensemble

*Quand je regarde un show dedans le Centre BELL  
Je vois des gens partout triper le show sur leur cell  
C'est-tu moe qu'y é perdu, mais c'est pas naturel  
Le monde est virtuel*

*J'ai mon profil Facebook plogué sur mon Twitter  
Celui de Twitter plogué dans mon toaster  
Faque là mes muffins anglais reçoivent des courriels  
Le monde est irréal.*

*Tout seul, tout le monde est tout  
seul  
Parti, tout le monde est parti  
Si loin, tout le monde est si loin  
J'm ennuie.... j'm'ennuie...*



Après 30 ans de retrait de la scène médiatique Serge Fiori publie un album dont la chanson phare pose une réflexion sur notre rapport au virtuel. Celle-ci, bien que composée de nombreux lieux communs, frappe de par l'esprit de solitude qui s'en dégage, d'autant plus présent dans sa version vidéo.

Le vidéoclip met en scène plusieurs inconnus qui, chacun seul devant sa webcam, se succèdent les uns aux autres, fredonnant la chanson et tenant un écriteau sur lequel y sont inscrites les paroles. Si l'accent semble ainsi être mis sur le message, celui-ci me paraît être contradictoire. Les paroles déplorent l'isolement au sein du virtuel, mais la mise en scène reproduit cet isolement: chacun reste seul chez soi, ne communiquant que par le biais de la machine, semblant même parfois prendre plaisir au jeu.

Surtout, Fiori reste isolé tout au long du vidéoclip semblant attendre, dans son salon, une présence qui ne viendra jamais. Or, si Fiori était un puissant rassembleur dans sa jeunesse –plusieurs voyaient en lui un véritable gourou– c'est une angoisse devant le poids des responsabilités que comporte ce rôle qui l'a amené à disparaître à l'époque.

Dès lors apparaît un étrange paradoxe: le virtuel, en tant que lieu où le rapport à l'autre se fait moins confrontant, permet à Fiori de revenir sous les feux de la scène, mais ce dernier ressent cruellement la solitude de cet endroit et ne peut donc s'empêcher de le dénoncer?

(Source: Fiori, Serge, 2014, «Le monde est virtuel», Fiori, GSI Musique; Thériault, Louise, 2013, *Serge Fiori. S'enlever du chemin*, Éditions du cram.)

Assis derrière l'écran, l'individu échange [...] avec des interlocuteurs dispersés dans l'espace, sans souci des frontières. Si le lointain se rapproche infiniment, la communication hors corps éloigne l'immédiat, elle s'inscrit dans la distension du lien social, l'élargissement de l'espace personnel de réserve. Les communautés virtuelles dessinent un univers abstrait souvent bien plus intime que la famille ou le voisinage. Les cyber-amis sont parfois plus familiers que les plus proches, car on ne les rencontre jamais et le mystère plane positivement sur eux. À la limite, on peut imaginer que deux usagers d'un forum qui se passionnent l'un pour l'autre sont des voisins de palier qui ne se saluent jamais et se trouvent mutuellement antipathiques. La suppression du corps favorise les "contacts" avec de nombreux interlocuteurs. Tout a priori est en effet supprimé, tout gêne, tout préjugé, toute timidité et cela d'autant plus que la communication est simplifiée et que nul ne sait qui est réellement à l'autre bout de l'écran. Non seulement l'obstacle géographique ou temporel est levé, mais aussi plus radicalement celui du corps qui permet l'échange immédiat sans effort d'entrée en matière<sup>224</sup>.

Observant le rapport des jeunes au cyberspace, Tisseron voit à l'oeuvre le même type d'engagement superficiel que Bauman décrit lorsqu'il observe des couples fondés sur un désir mutuel d'une union durable, mais révoquant en tout temps<sup>225</sup>: «La règle générale du nouveau fonctionnement relationnel est qu'on puisse se dégager à tout moment<sup>226</sup>». Il en donne un exemple clinique particulièrement percutant, soit le passage de jeunes lui confiant «j'ai un ami à qui je peux tout dire» à «j'ai pleins d'amis, en ligne à qui je peux tout dire parce que je ne les verrais jamais»<sup>227</sup>. Le premier cas renvoie à la qualité de l'engagement dans cette relation, le lien de confiance durable qui permet la confiance sincère; le sentiment que l'autre mérite notre confiance et sera toujours disponible pour nous soutenir dans les épreuves auxquelles nous aurons à faire face. Le deuxième cas renvoie plutôt à la faible implication de se révéler, puisqu'il s'agit d'inconnus aisément remplaçables. Ici, ce n'est pas tant la certitude de la présence et de l'accueil de l'autre que l'assurance qu'il y aura toujours quelqu'un, un individu quelconque, qui pourra être mon public. De

<sup>224</sup> Le Breton 1999, p.146-147.

<sup>225</sup> (Bauman dans De La Vega). Tel que présenté à la section 2.1.1.

<sup>226</sup> Tisseron 2008, p.85.

<sup>227</sup> Tisseron 2008, p.75.

manière quelque peu contradictoire, un Hikikomori confiait-il: «Internet est ce qui me permet de me sentir moins seul, de communiquer avec autrui. Mais je reste seul dans ma chambre, devant mon ordi<sup>228</sup>».

Il est certain qu'il ne s'agit pas d'un phénomène inédit, «l'être humain a toujours pu échapper à une relation désagréable en choisissant de l'interrompre, et il a toujours multiplié les liens afin de réduire le risque de se sentir abandonné<sup>229</sup>». L'innovation du cyberspace est d'avoir rendu ce mécanisme de protection si aisé, si banal; il suffit d'un simple clic pour bannir l'autre à jamais de notre univers. Peu importe, il y en a des milliers d'autres à portée d'avatar. Ainsi présenté, le cyberspace semble être un lieu de prédilection pour l'Hikikomori: il contrôle enfin la présence de l'autre qui, désormais, est toujours disponible lorsque désiré et révoqué à tout moment!

Toutefois, cette présence non engageante que permet le cyberspace ne se résume pas à la simple capacité de tenir l'autre à distance, il s'agit d'abord et avant tout de la disparition du principe de responsabilité au sein du cyberspace, de par la disparition des corps:

le cyberspace permet un carnaval permanent, il pousse la logique du masque à son terme. Une fois le visage dissimulé tout est possible (Le Breton, 1992). Le réseau libère des impératifs identitaires en affranchissant le sujet de son corps. Nulle crainte de ne plus pouvoir se regarder en face ou de rendre compte de ses actes puisque l'Autre est également immatériel. L'interlocuteur visible est sans possibilité de regard, au-delà de toute morale, et donc sans pouvoir de jugement<sup>230</sup>.

Tisseron semble en arriver à des conclusions similaires, voyant en le cyberspace la possibilité de se prémunir du sentiment de honte:

Ces mondes semblent conçus pour que la honte n'y existe pas. Dans la honte, nous avons en effet l'impression que tout le monde nous regarde et nous sommes désespérés de ne pas pouvoir nous échapper. [...] Dans les mondes virtuels [...] disparaître sans laisser de traces ne pose aucun problème. La relation est maintenue le temps où elle gratifie ou rassure, et interrompue aussitôt qu'elle

<sup>228</sup> de Boutiny, 2014, non paginé.

<sup>229</sup> Tisseron 2008, p.156.

<sup>230</sup> Le Breton 1999, p.173.

frustre ou inquiète. Il est du coup possible à chacun de la vivre pour le meilleur... et d'y échapper aussitôt qu'elle menace. Dans ces mondes vous êtes assurés de ne jamais voir rougir vos interlocuteurs ni de devoir rougir de ce que vous leur dites!<sup>231</sup>

Ne plus rougir, ne plus devoir affronter le regard de l'autre, ne plus lire la déception dans son visage, ne plus être touché par l'autre<sup>232</sup>, ne plus être trahis par nos expressions incontrôlables... tout autant d'éléments de la présence mutuelle des corps qui semblent désormais si souffrants pour l'individu contemporain (et insupportables pour l'Hikikomori) –ils sont pourtant ce qui constitue, de manière si ambivalente, la «chair du monde<sup>233</sup>». Certains cherchent alors refuge dans le cyberspace où l'anonymat et l'abondance d'individus toujours disponibles et interchangeables en font le lieu idéal d'un rapport à l'autre peu contraignant. Plus personne ne doit y rendre compte de ses actes et il semble désormais si aisé d'approcher l'autre qu'à nos propres conditions. S'il nous confronte, nous déplaît ou ne nous amuse plus assez, on le fait disparaître et on le remplace instantanément.

Un utilisateur de *Second Life* –est-ce un Hikikomori; il affirme être incapable de rencontrer physiquement d'autres individus?–, justifiant son attrait pour ce monde, offre une synthèse des plus lucides de ce rapport peu engageant à l'autre:

*Second Life* give me the opportunity to interact with people, which i am physically unable to do in real life. This is probably one of the most significant element of the world. People can come and talk with other without judgement. You are talking to someone who is not there and in a real sense it is almost like talking to yourself. You can work through problem you having without fear from what the other person is thinking of you<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> Tisseron 2008, p.156-157.

<sup>232</sup> Ici, l'expression être touché révèle la beauté et la richesse symbolique de l'aspect polysémique de la langue française: être touché renvoie à la sensorialité du rapport physique, le contact, mais également à la capacité d'être ému. Serait-ce qu'au sein même de la langue française est inscrit l'irréductible lien entre la sensorialité et l'émotion, entre le contact physique et la capacité d'empathie?

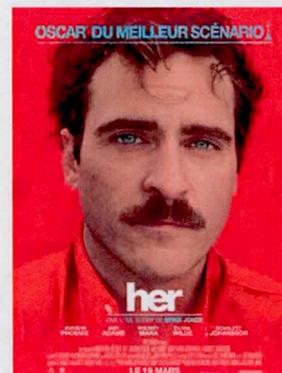
<sup>233</sup> Le Breton 1999, p.219.

<sup>234</sup> 2007, «Virtually Life (A Second Life Documentary)», documentaire publié sur le site *Youtube* par l'utilisateur 071281's, 22 mai 2007, disponible à l'adresse: [www.youtube.com/watch?v=yepXjYdVuc](http://www.youtube.com/watch?v=yepXjYdVuc), consulté le 5 octobre 2014.

- Un rapport à l'autre fantasmé

#### Intimité à vendre

*We ask you a simple question.  
Who are you?  
What can you be?  
Where are you going?  
What's out there?  
What are the possibilities?  
Element Software is proud to introduce the first  
artificially intelligent operating system.  
An intuitive entity that listens to you, understands you,  
and knows you.  
It's not just an operating system. It's a consciousness.  
Introducing OS1.*



Theodore, le protagoniste du film *Her*, est d'abord intrigué par cette publicité qu'il voit, projetée au milieu d'un corridor dans une aire publique. L'on y voit une foule où chacun semble s'agiter sans trop savoir pourquoi. Une certaine panique se dégage de l'ensemble. L'effet est d'autant plus saisissant que le tout se déroule en *slow-motion*. Pendant ce temps, une voix *off* pose des questions existentielles. Puis une lumière baigne la scène, tous s'immobilisent et fixent la source de cette douce luminosité. Est alors présenté le produit: un compagnon artificiel doté d'une conscience!

Theodore ne peut résister à une telle accroche. La scène suivante le présente alors en train de programmer son OS (*operating system*) personnalisé, qui lui pose 3 questions à cet effet: «are you social or anti-social», «would you like your OS to have a male or female voice» et «how would you describe your relationship with your mother». La table est mise pour que le reste du film soit consacré à la relation complexe –pour ne pas dire oedipienne– qui se développe entre Theodore et son OS, Samantha... de qui il s'éprendra.

*Her* est donc un film d'anticipation qui dépeint une société où l'on fait miroiter la possibilité de ne jamais expérimenter la solitude, puisqu'on pourrait enfin y acheter l'intimité. En premier lieu, on pense ici à l'opportunité, dans ce monde, de s'acheter une compagne de vie: l'OS. Mais il s'agit aussi d'un phénomène plus large, qui s'incarne à la perfection dans le métier même du protagoniste de cette histoire. Theodore travaille chez *BeautifulHandWrittenLetter.com*, une compagnie se spécialisant dans la production de lettres d'amour qui imitent l'écriture du client. Par exemple, Théodore écrit une lettre pour célébrer l'anniversaire de mariage d'un couple, en sachant très bien comment émouvoir l'âme sœur du client puisqu'il est l'auteur de l'ensemble des lettres d'amour que se partage ce couple depuis leurs débuts!

Est-ce si futuriste de s'imaginer un monde où l'on a recours à des professionnels pour séduire autrui ou entretenir la flamme d'une union? Surtout, n'est-ce pas là l'image la plus tragique d'une société où règne l'esseulement?

(Source: Jonze, Spike, 2014, *Her*, Annapurna Pictures.)

Si la rencontre d'autrui, dans le cyberspace, n'a lieu que par le biais de nos avatars respectifs, l'horizon sensoriel de ces rencontres semble bien limité –pour ne pas dire froid et désincarné... Hormis le regard et, rarement, l'ouïe<sup>235</sup>, l'ensemble des autres sens ne peut s'y déployer. Ce qui peut paraître banal, voire insignifiant, aux yeux d'un jeune immergé dans une culture cybernétique depuis sa naissance a pourtant un puissant impact: cette limite au rapport à l'autre décuple les mécanismes de projection.

Les mécanismes de projection, présents à divers degrés en toute relation avec autrui, ont comme fonction principale de protéger notre psyché d'éléments souffrants dans notre rapport à l'autre. Il s'agit, principalement, de «chercher à l'extérieur l'origine d'un déplaisir<sup>236</sup>». Il est toutefois un deuxième type de projection qui, tout en étant défensif, est plutôt de l'ordre du désir: il s'agit de projeter sur l'autre nos propres désirs, de ne voir en lui que les éléments (réels ou fantasmés) qui nous intéressent<sup>237</sup>.

Dans le monde de chair, ces différents mécanismes sont toutefois limités par la présence des corps, ces racines identitaires qui façonnent, trahissent, parlent d'une

<sup>235</sup> Par exemple, au sein d'un des plus populaires jeux vidéos en ligne (*World of Warcraft*) la communication orale ne serait utilisée que dans le cas des quêtes de fin de parties, où c'est l'impératif technique de la rapidité d'action qui prime –et non la curiosité de découvrir ce «grain de corps» qu'est la voix de l'autre (Coulombe 2010, p.116; Le Breton 2006, p.29).

<sup>236</sup> (Civin 2002 [2000], p.247) Sur le mode caricatural, mais pourtant bien réel, j'ose donner l'exemple suivant d'une phrase tant entendue au sein du milieu des boutiques de vélo: «faut se rappeler qu'entre fille et folle ya une seule lettre de différence». Cette boutade méprisante –et méprisable– partagée entre mâles virils pourrait en révéler bien plus que ne le voudrait son auteur; peut-être un lien insatisfaisant aux femmes en général, qu'il n'arrive à comprendre et qu'il humilie lorsque celles-ci ne trouvent d'autre manière de se faire entendre que sur le mode plus intempestif, contrevenant alors au rôle attendu de leur part. En d'autres termes, si ce grossier personnage cumule les échecs amoureux, il ne tente pas pour autant d'observer et de mettre en doute son propre rapport aux femmes, sa capacité d'écoute défaillante, mais il rejette d'emblée l'entière responsabilité sur elles, organismes détraqués soumis aux humeurs des vapeurs utérines. En ajout à cet aparté divertissant est une définition plus scientifique du mécanisme de projection: «Dans le sens proprement psychanalytique, opération par laquelle le sujet expulse de soi et localise dans l'autre, personne ou chose, des qualités, des sentiments, des désirs, voire des "objets", qu'il méconnaît ou refuse en lui. Il s'agit là d'une défense d'origine très archaïque et qu'on retrouve à l'œuvre particulièrement dans la paranoïa, mais aussi dans des modes de pensée "normaux" comme la superstition (Laplanche, 1981 [1967], à l'article «Projection»)»

<sup>237</sup> Von Franz, Marie-Louise, 1992, *Reflets de l'âme, Projection et recueillement selon la psychologie de C. G. Jung*, Entrelacs dans «Qu'est-ce qu'une projection?», publié sur le site de *cgjung.net*, disponible au: <http://www.cgjung.net/mlvf/oeuvre/qu-est-ce-qu-une-projection.htm>, consulté le 16 juillet 2014.

partie de nos identités réciproques, de notre être-au-monde particulier. C'est en l'absence de ces derniers que le rapport peut devenir essentiellement fantasmatique. L'avatar de l'autre devient alors une simple «surface, un écran sur lequel projeter ses désirs et ses manques<sup>238</sup>»; désormais, je peux autant fantasmer l'identité de l'autre, que fantasmer le regard que l'autre porte sur moi<sup>239</sup>.

S'il s'agit là de l'aspect désirant du mécanisme de projection à l'oeuvre dans le cyberspace, la fonction défensive sera plutôt de l'ordre du voilement. Il s'agit, en quelque sorte, du mécanisme inverse: si je projette ce que je désire sur l'autre, je tente également de ne montrer de moi que ce que je veux; les aspects de moi que je contrôle et qui me rassurent et me gratifient. L'avatar et la distance qui me sépare de l'autre me servent alors de remparts; «d'assez loin, l'autre ne pourra jamais m'atteindre, m'identifier, me toucher au creux de ma sensibilité<sup>240</sup>» parce qu'il ne sait pas qui je suis intimement. Aussi, un jeune Hikikomori confiait-il: «Je croyais que j'avais un problème, que je serais pointé du doigt si je me remettais à parler aux autres... Un an chez soi, ça laisse des traces! Au moins, sur Internet, on ne me connaît pas et on ne me juge pas<sup>241</sup>».

- **«Vrai si je veux!<sup>242</sup>»**

Selon Tisseron, le cyberspace accentue la confusion entre la réalité et la fiction qu'auraient introduite les docu-fictions<sup>243</sup> et les émissions de télé-réalité<sup>244</sup>. Dans le

<sup>238</sup> Coulombe 2010, p.113.

<sup>239</sup> Coulombe 2010, p.115.

<sup>240</sup> Coulombe 2010, p.117.

<sup>241</sup> de Boutiny, 2014, non paginé.

<sup>242</sup> Tisseron 2008, titre de la troisième section du premier chapitre, p.44.

<sup>243</sup> «Ce genre juxtapose des images d'actualité et des reconstitutions de telle sorte qu'il est impossible de comprendre la part des unes et des autres. Par exemple, des images d'archives colorisées se présentent comme des images contemporaines, tandis que des prises de vues actuelles créent l'illusion d'être des documents d'époques (Tisseron 2008, p.45)».

<sup>244</sup> Il est évident que depuis fort longtemps il est possible d'être berné par des images; les récits des explorateurs colonialistes au XIX siècle mettaient en scène des créatures étranges en s'appuyant sur des peintures des plus réalistes... Mais les technologies numériques rendent si malléables et manipulables les images (que ce soit la photographie ou l'enregistrement vidéo) qu'il est à la portée de tous de construire un exposé des plus convaincants (et le distribuer à large échelle) pour arguer, par exemple,

cyberespace, l'individu se retrouve souvent seul et bien embêté, devant choisir parmi une profusion d'informations contradictoires provenant de part et d'autre. En qui avoir confiance, sur qui m'appuyer lorsque je ne désire entretenir que des relations superficielles et que, de toute façon, je ne sais jamais vraiment à qui je m'adresse (l'autre n'est peut-être même qu'un *bot*, un programme)? En d'autres termes, ce que les prophètes de l'Internet appellent les qualités démocratiques intrinsèques au cyberespace<sup>245</sup> mène peut-être à la confusion plutôt qu'au savoir instantané<sup>246</sup>.

Aussi, l'individu devra choisir par lui-même ce en quoi il croit, ce qui n'est pas sans avoir de conséquence:

Le problème est qu'à force de penser que toutes les images sont fabriquées, chacun est confronté à la nécessité de choisir pour lui-même la part de réalité à accorder à chacune. Cette attitude d'esprit risque de favoriser la négation que certains faits puissent, ou aient pu, avoir lieu. Ce mécanisme psychique est celui que Freud a décrit sous le nom de "déli". Le propre du déli est que celui qui croit à un moment qu'une chose existe peut, à un autre moment, la refuser<sup>247</sup>.

Or il est un aspect particulier du phénomène du déli qui se révèle être des plus significatifs dans l'étude du cyberespace: c'est en se basant essentiellement sur le

---

qu'il n'y eut jamais d'avion qui percuta le pentagone le 11 septembre 2001 (Tisseron 2008, p.54 et 46).

<sup>245</sup> L'argument veut que l'organisation en réseau soit absente de hiérarchie. Tous y sont égaux puisque chacun peut être consommateur et producteur d'information tout à la fois. Plus encore, chacun a désormais un accès direct à l'information, réalisant enfin le rêve d'en finir avec les médiateurs, ces instances superflues et tyranniques (les journalistes ou les professeurs, par exemple) qui entravent nos libertés et nous enferment dans le carcan étroit d'idéologies (Breton 2000, p.63-67). Finalement, chacun peut également exprimer son opinion comme bon lui semble, ce qui serait la quintessence de la démocratie. Le *like* de *Facebook* serait alors l'équivalent du vote citoyen; la qualité d'une information tiendrait donc à sa popularité. Bref, la démocratie serait un simple effet de réseau, le résultat d'un processus communicationnel, et non un projet collectif émancipateur s'appuyant sur des idéaux (voir, par exemple, le récent best-seller de Paul Mason (Mason 2013 [2012]), pour avoir un exemple emblématique d'une telle vision cruellement naïve).

<sup>246</sup> Sans vouloir répondre à l'ensemble des arguments vantant l'aspect démocratique du cyberespace, je désire tout de même renvoyer brièvement à deux thèses qui concernent plus précisément le domaine de la connaissance. Premièrement, il importe de ne pas réduire la question du savoir au concept d'information: « la disponibilité de l'information ne résout en rien la question du "désir de savoir", ce qui reste un des enjeux essentiels de tout le système d'éducation et de culture (Breton 1996, p.76)». Deuxièmement, une surabondance d'information peut avoir l'inverse de l'effet escompté: «[...] il n'y a jamais d'information sans désinformation. Et une désinformation de type nouveau apparaît possible désormais, n'ayant rien à voir avec la censure volontaire. Il s'agit d'une sorte d'asphyxie du sens, une perte de contrôle de la raison (Virilio 1996, p.54-55)».

<sup>247</sup> Tisseron 2008, p.114.

regard qu'il permet à l'individu de nier catégoriquement, d'ignorer l'existence de ce qui le gêne<sup>248</sup>. Aussi, le cyberspace, par l'hypertrophie du regard (le sens le plus magique) et l'absence du toucher (le sens le plus démystificateur<sup>249</sup>) qu'il permet, serait le lieu par excellence du déni<sup>250</sup>.

C'est pourquoi Tisseron, constatant l'extension du cyberspace aux différentes sphères de notre vie, prédit qu'à la société de l'autonomie succédera la société du déni<sup>251</sup>. Le développement des téléphones intelligents –dont il fut question plus tôt– et plus largement, la volonté d'avoir des appareils technologiques individualisés (adaptés aux préférences individuelles), participera de cet enfermement sur soi, de ce repli dans un espace sécuritaire où il devient plus aisé d'ignorer ce qui viendrait nous contredire, nous troubler. Aussi, l'avènement du journal personnalisé que Negroponte appelait de ses vœux –*Le Monde* deviendra *Mon Monde* disait-il à la boutade<sup>252</sup>!– ne semble pas mener vers une société des esprits où l'information libre est reçue et célébrée, partagée par tous, mais bien le contraire:

Bientôt, le téléphone "affinitaire" ne proposera d'ailleurs plus à chacun que les informations qu'il a l'habitude d'aller chercher. Il n'y aura plus à choisir, la machine le fera pour nous et le monde se réduira peu à peu à ce que nous avons envie de connaître: le foot et l'Amérique latine pour l'un, les voitures anciennes et la politique intérieure pour un autre [...]. La place particulière du virtuel dans ce paysage sera de rendre l'usage de déni d'une extrême banalité. Dans les mondes numériques, chacun peut en effet décider du statut de ce qu'il rencontre: présence ou absence des interlocuteurs, véracité des identités, authenticité des propos. En même temps, la perte est niée d'un simple clic, la mort est toujours provisoire et l'anonymat permet d'annuler tous les engagements sans devoir

<sup>248</sup> De manière plus précise, Tisseron oppose le déni à la dénégation: «On confond parfois déni et dénégation. [...] Pour parvenir à ses fins, le déni s'appuie sur le regard. Il tente de donner à voir la chose qui n'existe pas ou d'effacer celle qui existe par des mises en scène. [...] Alors que le déni, au moment où il est mis en scène, marque un refus total d'une partie de la réalité, la dénégation est toujours une forme de reconnaissance. Son instrument n'est pas l'image, mais la parole. La dénégation, à la différence du déni, n'est pas un fait de perception, mais un fait de langage. En énonçant qu'une chose n'existe pas, la dénégation la nomme et en reconnaît indirectement l'existence, ce qui n'est pas le cas du déni (Tisseron 2008, p.114)».

<sup>249</sup> Lorsque Tisseron pose le toucher comme étant le sens le plus démystificateur, il fait référence, sans le mentionner, à la pensée de Roland Barthes (Barthes, Roland, 1970, *Mythologies*, Seuil).

<sup>250</sup> Tisseron 2008, p.148-149.

<sup>251</sup> Tisseron 2008, p.148

<sup>252</sup> Breton 2000, p.117.

rendre de compte à personne. Bref, c'est constamment l'usager qui décide, et il sera d'autant plus pressé de le faire que cela le rassurera! Le danger est évidemment qu'il tranche comme cela l'arrange, selon ses désirs ou ses a priori, en choisissant d'ignorer la part de réalité qui ne lui convient pas<sup>253</sup>.

---

<sup>253</sup> Tisseron 2008, p.224-225.

- **Le cybersexe, l'aboutissement d'un rapport à l'autre fondé sur l'évitement et le contrôle**

#### La haine du corps

*Pour de nombreuses personnes, le cybersexe –le fait d'utiliser un téléphone ou un PC pour stimuler le cerveau– est bien plus pratique que de courir dans tous les sens comme un robot excité, de se dépêtrer des vêtements qu'il faut enlever et remettre, de partager son lit avec des étrangers.*

Ce qui choque particulièrement dans de telles paroles, c'est qu'elles sont prononcées par Timothy Leary, puissant gourou du LSD et de la libération sexuelle des années soixante et soixante-dix. Emblématique d'un retour de balancier, le sida que nous ont légué ces années libertines vient aujourd'hui accentuer le mépris du corps, désormais source de danger et de contraintes. De temple sacré à palais des plaisirs, le corps semble être devenu *l'Inferno* de Dante. Ainsi, par ce volte-face, Leary se joint-il à une longue tradition de la haine du corps dans la littérature occidentale, partant du mythe de Pygmalion en passant par les écrits de Villiers de L'Isle-Adam pour terminer, du moins on l'espère, avec les délires d'un Stelarc ou d'un Moravec.



(Source: Leary, Timothy, 1996 [1994], *Chaos et cyberculture*, Paris, Édition du Léopard, p.170 dans Le Breton 1999, p.176; Le Breton 1999, p.162.; Doré, Gustave, *Dante et Virgile dans le neuvième cercle de l'Enfer*, 1861.)

Tel que je viens de le présenter, le cyberespace pourrait être un lieu où le rapport à l'autre est radicalement transformé –pour ne pas dire dramatiquement allégé. Il est un endroit où il serait aisé pour l'Hikikomori d'entrer instantanément en contact avec autrui et lui révéler ce que bon lui semble, puisque l'engagement y est superficiel et il semble si aisé de ne recevoir de l'autre que ce qui nous plaît. Une précieuse comparaison permet de synthétiser ce rapport à autrui que rend possible le cyberespace: la rencontre sexuelle en tant que lieu idéal de la reconnaissance de l'altérité, en opposition au cybersexe<sup>254</sup>, lieu de négation radicale de cette altérité<sup>255</sup>.

Aussi, suivant Le Breton, la rencontre sexuelle –ou, plus largement, l'érotisme– est l'endroit où l'on se confronte et l'on apprivoise –on découvre<sup>256</sup>– le corps de l'autre:

L'érotisme est une relation de jouissance réciproque au corps d'autrui. Elle implique une confiance mutuelle suffisante pour accepter de se perdre dans l'autre et de vivre avec lui un moment intense d'intimité. Le jeu de vivre avec l'érotisme est une confrontation symbolique à la mort qui s'étend au-delà de la "petite mort" qui nomme souvent le plaisir. Bataille, notamment a montré combien la sexualité implique le saisissement de la mort et un corps à corps radical à l'altérité. La mise à nu est un équivalent symbolique de la mise à mort, la découverte, derrière le vernis des vêtements, de l'infinie fragilité de l'Autre. La nudité implique déjà l'acceptation d'être moralement sans défense (à nu) devant

<sup>254</sup> Pour Le Breton, participe du cybersexe tout acte sexuel qui implique une médiation avec le cyberespace; allant des forums avec ou sans l'utilisation des webcams jusqu'aux vidéos interactifs téléchargés depuis des sites spécialisés (Le Breton 2006).

<sup>255</sup> De cette perspective, il est intéressant de considérer la proportion du cyberespace dédié à la pornographie. Toutefois, il semble impossible de quantifier précisément la question et, surtout, les données disponibles sont profondément polarisées de par les polémiques soulevées par cette question (par exemple, le fait qu'il soit aussi aisé pour de jeunes enfants d'avoir accès à de la pornographie soulève l'ire de regroupements catholiques). Aussi, certaines études estiment qu'il ne s'agit que de 4% des sites les plus consultés qui relèvent de la pornographie et que 13% des recherches effectuées sur le cyberespace concernent celle-ci. À l'encontre de ces résultats, certains soutiennent qu'il s'agirait plutôt de 25% des requêtes effectuées sur les moteurs de recherche qui concernent la pornographie, que 35% des téléchargements de données relèvent de celle-ci, et que 42% des utilisateurs du cyberespace en consomment (Ruvolo, Julie, 2011, «How Much of the Internet is Actually for Porn», *Forbes magazine*, 9 juillet 2011, disponible au: <http://www.forbes.com/sites/julieruvolo/2011/09/07/how-much-of-the-internet-is-actually-for-porn/>, consulté le 26 juillet 2014; Rioux, Alain, «Ahurissante... pornographie sur le web!», *La bibliothèque de psychologie de Psycho-Ressources*, disponible au <http://www.psycho-ressources.com/bibli/stats-pornographie.html>, consulté le 26 juillet 2014.

<sup>256</sup> Encore une fois, la langue française joue de polysémie, découvrir signifiant à la fois se dévêtir et révéler, apprendre à connaître (Tisseron 2008, p.39).

les yeux de l'Autre. Elle ôte le masque. "L'érotisme, dit Bataille, est dans la conscience de l'homme ce qui met en lui l'être en question" (1965, 34). Rupture ontologique dans le déroulement tranquille de la vie quotidienne, projetant hors de soi, la sexualité ou l'érotisme impliquent l'épreuve du corps de l'autre<sup>257</sup>.

La cybersexualité sera alors le contraire: non pas rencontre de l'autre, elle représente plutôt le repli sur soi<sup>258</sup>. En éliminant le rapport à la chair de l'autre, la cybersexualité vient réaliser un rêve ancien d'éviter cette redoutable épreuve de l'altérité par une maîtrise de l'autre, qui est alors plutôt fantasmé que rencontré:

Dans le cybersexe l'Autre n'existe pas, reconnu radicalement dans sa dimension de leurre, il est écarté au profit de signes, pure image relayée par une banque de données qui procure le sentiment du réel, la sexualité télématique invente une dimension élégante et postmoderne de l'onanisme en faisant de l'image mentale un résidu archaïque au profit de la simulation, c'est-à-dire d'un hors lieu ni mental ni réel tout en étant l'un et l'autre. [...] Sexualité sans corps et sans Autre, aux possibilités illimitées puisque le fantasme a l'avantage de ne pas craindre le démenti du réel, ni les reproches du partenaire définitivement muet et sans visages. Esquive de l'épreuve de l'Autre ou des défaillances du corps [...]. Le sexe virtuel est finalement purement cérébral, il donne au fantasme de solides assises imaginaires, il offre l'avantage de se passer du corps et de se cantonner à une version hygiénique et sans risque du plaisir, préservatif parfait. Dans ces expériences, le corps n'est plus nécessaire sinon comme lieu de branchement, celui de l'Autre est superflu. Un programme de réalité virtuelle ou une disquette enregistrée suffisent. L'érotisme change de dimension et occulte radicalement dans ces pratiques l'épreuve symbolique de la mort qui le constitue secrètement. Il n'est plus le risque de la mise à nu, mais de la panne d'électricité. La fragilité du corps de l'Autre et du sien propre n'existe plus puisqu'il n'y a plus de corps à revêtir de nudité<sup>259</sup>.

Ce qui est désiré en fin de compte, dans la cybersexualité, ce n'est pas un autrui autonome qui peut nous décevoir et nous trahir, mais bien un simple reflet complaisant de nos désirs. Tisseron donne un exemple des plus intéressants à cet effet. Observant la rencontre physique d'individus s'étant courtisés par le biais de sites

<sup>257</sup> Le Breton 1999, 161-162.

<sup>258</sup> Je n'ai trouvé aucun ouvrage traitant des activités sexuelles des Hikikomori. Or, leur aversion de la présence effective, couplée à un usage fréquent d'Internet, me porte à imaginer que les Hikikomori puissent être tentés de satisfaire leurs pulsions sexuelles par le biais du cyberspace. Que les Hikikomori aient recours ou non au cybersexe –et les conclusions qu'il serait alors possible d'en tirer à la lumière de la thèse de Le Breton– est, à mon avis, une question des plus intéressantes qui devrait être approfondie dans les travaux à venir sur les Hikikomori.

<sup>259</sup> Le Breton 1999, p.174 et 176-177.

Internet qui promettent de trouver l'âme soeur, il voit des esprits qui semblent se connaître (ayant discutés de multiples fois dans le cyberspace avant d'accepter de se rencontrer dans le monde de chair, question d'évaluer si le déplacement en vaut la peine), en contradiction avec des corps qui semblent troublés, mal à l'aise:

[...] plus les tourtereaux se sont sentis proches via Internet et plus ils hésitent à se rapprocher dans la réalité. Comment gérer la rencontre quand les préliminaires sociaux n'ont engagé que le texte des paroles échangées et rien d'autre? Comment oublier tout ce qui a été dit et se rendre soudain sensible à l'imprévu d'un regard, d'un souvenir, d'un frisson? Quand on a déjà échangé tant de choses sans jamais se caresser du regard et se frôler de la voix, par où continuer? Recourir à la séduction donnerait l'impression de jouer à ceux qui ne se connaissent pas. Mais décider de passer à l'étape suivante, celle de la rencontre sexuelle, ne pose pas moins de problèmes: les rituels préliminaires qui apprivoisent les corps et les encouragent à se faire confiance n'ont pas eu lieu. Du coup, la rencontre sexuelle, pourtant pensée comme un aboutissement logique, ne peut être que redoutée<sup>260</sup>.

Ici, la séduction virtuelle a nui au désir de fusion des corps. Ces derniers semblent vouloir manifester leurs réticences, rappelant qu'ils ne sont pas aussi facilement contrôlables que les messages –voire même les photos, ersatz de corps manipulables– échangés dans le cyberspace.

---

<sup>260</sup> Tisseron 2008, p.64.

### La technologie au service du sexe hygiénique

*Après une journée entière passée devant mon écran de jeu, la nuit, je rêvais que je faisais l'amour avec mon Macintosh Quadra 950. J'étais nu devant ma machine, je l'entourais de mes bras, je caressais son écran lisse et froid comme si je caressais la peau d'une femme. Puis, avec mes doigts, j'entrouvrais délicatement la fente du lecteur de disquettes et j'y enfonçais mon pénis [...] Les circuits électroniques s'enfonçaient dans mon sexe et m'excitaient. Les mémoires rom, telles des piques pour ikebana, perçaient mon membre. Petit à petit, alors que je continuais mes mouvements de hanches, mes muscles, mon sang, les fils de cuivre, les microprocesseurs, le moteur et le plastique se fondaient tout en un, et j'approchais de l'extase. Je me réveillais alors, dans un état d'excitation intense.*

Bien qu'il doit être plutôt rare que la machine elle-même soit l'objet du fantasme sexuel, il est un parallèle plutôt perturbant qui peut être établi avec la question du développement des *data suits*, fantasme puissant pour plusieurs adeptes du cyberspace. Ceux-ci servent à simuler la perception tactile afin de parfaire l'expérience du cybersexe. Plus précisément, il s'agit de revêtir une combinaison qui recouvre (ou pénètre) les zones érogènes du corps afin de reproduire en temps réel –par des vibreurs et des capteurs émettant des giclées électriques– la caresse de l'autre. Il ne s'agit donc pas d'un rêve de faire l'amour à une machine, mais de rêver de faire l'amour à autrui, en absence de celui-ci, par le biais d'une machine!



(Source: Barral, Étienne, 1999, *Otaku les enfants du virtuel*, Denoël; Le Breton 1999, p.171-172; Bhaptic.net, 1993-1994, *CyberSM™ Stahl Stenslie and Kirk Woolford.*)

### 1.7.2. *Un lieu pour s'expérimenter dans sa multiplicité: le cyberspace en tant qu'espace transitionnel*

Le cyberspace ne se limite toutefois à être un lieu de perdution, refuge pour les êtres asociaux, les néonazis, les terroristes et les pédophiles. Blague à part, je crois qu'il importe de souligner en quoi le cyberspace peut être un outil bénéfique pour l'individu contemporain. Je poserai toutefois un bémol critique à cette thèse, qui fait parfois preuve d'un peu trop d'optimisme à mon avis.

Aussi, pour plusieurs psychiatres et psychologues, le cyberspace possède une potentialité thérapeutique puisqu'il s'agit d'un puissant espace transitionnel<sup>261</sup>. L'espace transitionnel, concept élaboré par Winnicott, est un mécanisme fondamental à la maturation de l'individu<sup>262</sup>. Il s'agit d'un espace intermédiaire, entre moi et non-moi<sup>263</sup>, qui nous permet «[d'acquérir] la capacité de nous développer psychologiquement, de grandir malgré les contraintes, d'intégrer les sentiments d'amour et de haine et de demeurer des êtres créatifs, alors que nous sommes agités de pulsions destructrices<sup>264</sup>». C'est lors du processus de différenciation<sup>265</sup> que le petit humain explore son premier espace transitionnel: l'enfant adopte un objet transitionnel, ce qui lui permet de diminuer l'angoisse de la séparation et de gérer le sentiment d'ambivalence envers son environnement; la haine et l'amour tout à la fois,

<sup>261</sup> Un exemple paradigmatique d'une telle position est le numéro 69 de la revue *Adolescence* et son éditorial écrit par Serge Tisseron, dont le titre est: «L'avatar, voie royale de la thérapie, entre espace potentiel et déni» (*Revue Adolescence* 2009).

<sup>262</sup> Winnicott 1975, dans Civin 2002 [2000], p.65.

<sup>263</sup> Aussi, Winnicott en donne-t-il la définition suivante: «j'ai introduit les termes d'objets transitionnels et de phénomènes transitionnels pour désigner l'aire intermédiaire d'expérience qui se situe entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a été introjecté [...] [En bref, il s'agit de] l'aire intermédiaire d'expérience à laquelle contribuent simultanément la réalité intérieure et la vie extérieure (Winnicott 1975 [1971], p.8-9)».

<sup>264</sup> Civin 2002 [2000], p.65.

<sup>265</sup> Le processus de différenciation est, tel que précédemment défini à la section 1.4.5, la prise de conscience, pour le petit humain, d'une séparation entre soi-même et le monde et qu'il ne possède un contrôle absolu sur ce qui est extérieur à lui.

devant les soins qui proviennent de l'extérieur (la mère, au premier plan) et qui sont agréables, mais qui viennent démentir son omnipotence<sup>266</sup>. Devenu adulte, ce sont l'art et la religion, par exemple, qui servent d'espaces transitionnels et permettront à l'individu d'assumer (ou, à tout le moins, de tolérer) ses limites, tout en diminuant les souffrances que cela peut causer<sup>267</sup>. En d'autres termes, les espaces transitionnels permettent à l'individu d'accepter progressivement la dure réalité du monde extérieur<sup>268</sup>, en contradiction avec les fantasmes infantiles intérieurs; processus que Winnicott appelle «le passage de l'omnipotence subjective à la réalité objective<sup>269</sup>».

Aussi, Sherry Turkle, une pionnière parmi les défenseurs du cyberspace, croit que ce dernier joue un rôle idéal d'espace transitionnel, car il permet à l'individu contemporain d'expérimenter les multiples facettes de soi. Plus précisément, le cyberspace libèrerait l'individu de toutes contraintes spatiales, temporelles ou d'identité; en permettant de communiquer quand, comment et avec qui l'on désire, et choisissant à chaque fois parmi l'éventail d'identités que l'on s'est créé, le cyberspace serait un précieux laboratoire qui permettrait un retour réflexif sur soi-même. Aussi, selon Turkle, la voie de l'avenir pour l'individu incertain n'est pas le *prozac*, mais la socialisation par le cyberspace:

le cyberspace permet à ces personnes de se libérer d'une existence où leur identité est réduite et assaillie par un monde qui les limite et les menace, qui les enferme dans des relations insatisfaisantes avec d'autres personnes également

<sup>266</sup> C'est pourquoi l'enfant aura un rapport si ambigu à l'objet transitionnel, semblant tantôt s'y accrocher désespérément, tantôt le frappant ou le lançant au loin. L'enfant expérimente (et ressent) à la fois son contrôle sur cet objet et ce qui échappe à ce même contrôle: «l'ours en peluche ou la couverture du petit enfant, par exemple, peuvent servir de premiers objets transitionnels, cas significatifs d'ambiguïté entre ce qui est "moi", partie inhérente à l'enfant et donc sous son contrôle omnipotent, et ce qui est "non-moi", partie inhérente à l'environnement physique et donc située en dehors du contrôle omnipotent du sujet (Civin 2002 [2000], p.65)».

<sup>267</sup> Winnicott, Donald, 1959, *La Psychanalyse*, V, Paris, P.U.F., dans Laplanche, 1981 [1967] à l'article «Objet transitionnel».

<sup>268</sup> La partie de cette réalité qui résiste à la volonté de l'individu, plus précisément.

<sup>269</sup> Winnicott, Donald, 1969 [1951], «Objets transitionnels et phénomènes transitionnels» dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, p.109-125 dans «Phénomènes transitionnels», publié sur le site de *Wikipédia*, disponible au [http://fr.wikipedia.org/wiki/Phénomène\\_transitionnel](http://fr.wikipedia.org/wiki/Phénomène_transitionnel), consulté le 8 juillet 2014.

entravées[;] [...] des relations qui leur paraissent plus contraignantes que satisfaisantes, plus inquiétantes que gratifiantes.

Le cyberspace leur offre des possibilités infinies d'être elles-mêmes [...] [de] se vivre dans toute leur complexité [...] et, fortes de cette multidimensionnalité, elles découvrent des relations d'une richesse qu'elles n'auraient peut-être jamais connue autrement.

[...] Cette forme de relation cybernétique [...] développe leur capacité à se sentir [eux]-même et à entretenir des liens avec autrui dans la vie réelle[...] [Elle] donne à certains la force de retourner par la suite dans le monde réel, avec ou sans leurs partenaires du cyberspace [...] <sup>270</sup>.

Aussi, certains insisteront sur le potentiel qu'aurait le cyberspace pour la «resocialisation» des Hikikomori. Par exemple, selon Saito l'usage d'Internet représenterait un premier point de contact entre l'Hikikomori et la société; un endroit où il peut se permettre d'être davantage lui-même et, ainsi, peut-être apprendre à s'apprécier et développer sa confiance en ses capacités <sup>271</sup>.

Civin pose toutefois un bémol: le cyberspace n'est pas un espace transitionnel en soi, il n'en contient que la possibilité <sup>272</sup>. Aussi, un tel usage du cyberspace nécessiterait certaines attitudes et habiletés particulières. Turkle en donne un indice lorsqu'elle souligne, enthousiaste: «Internet est devenu un important laboratoire social des expériences de construction et de reconstruction du moi caractéristiques de la vie postmoderne. Au sein de la réalité virtuelle qu'il représente, nous nous modelons et nous créons nous-mêmes <sup>273</sup>».

On retrouve ici le mythe fondateur de la société de l'autonomie: l'acteur qui se crée lui-même. Il semble alors y avoir un certain paradoxe: un usage du cyberspace en tant qu'espace transitionnel semble réservé à ceux qui possèdent déjà certaines des

<sup>270</sup> Turkle, Sherry, 1995, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New-York, Simon and Schuster dans Civin 2002 [2000], p.62-63 et 78.

<sup>271</sup> Saito 2013 [1998], p.100-102 et 163-164.

<sup>272</sup> Il en est de même pour l'objet transitionnel. Aucun toutou, aucune couverture n'a en soi les caractéristiques d'un objet transitionnel. Il suffit que le parent cesse de ramasser le toutou que l'enfant jette constamment au sol pour que celui-ci puisse perdre son potentiel d'objet transitionnel. L'objet étant hors de portée de l'enfant, ce dernier ne peut plus entretenir de relation ambivalente à l'objet; le toutou n'est plus à la fois sous son contrôle et hors de son contrôle (Civin 2002 [2000], p.67-68).

<sup>273</sup> Turkle, Sherry, 1995, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New-York, Simon and Schuster dans Civin 2002 [2000], p.154.

qualités recherchées par l'usage même de ce premier: flexibilité et autonomie principalement. En d'autres termes, un usage constructif du cyberspace –aider l'individu incertain dans sa quête de soi– serait réservé aux individus déjà un tant soit peu à l'aise dans le monde contemporain; ceux qui possèdent les clés d'être soi<sup>274</sup>?

Un deuxième élément pose problème dans la thèse voulant que le cyberspace soit l'espace transitionnel par excellence: pourquoi l'individu désirerait retourner dans le monde de chair, si limité et si frustrant, lorsqu'il a goûté aux possibilités du cyberspace? En d'autres termes, Turkle semble tenir pour acquis que d'expérimenter un rapport illimité dans le cyberspace nous aiderait à accepter nos limites et à mieux tolérer les frustrations (ce qui est l'essence d'un espace transitionnel) de notre rapport à l'autre dans le monde de chair. Or, il semblerait qu'il en soit autrement pour plusieurs d'entre nous –Turkle elle-même, après une vingtaine d'années consacrées à louer le cyberspace, fait désormais partie du camp de la critique prudente<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> Un parallèle peut être fait avec les audacieuses conclusions de *Les Héritiers* de Bourdieu et Passeron (Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, 1964, *Les héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de Minuit) voulant que le système d'éducation français nuise aux idéaux républicains alors que celui-ci croit en être le fer de lance. Dans cet ouvrage qui fit date, l'idéal de démocratisation de l'éducation et son objectif de mobilité sociale est sévèrement attaqué. Bourdieu et Passeron démontrent que l'ensemble des critères selon lesquels les jeunes sont évalués et sélectionnés relève de la haute culture et que ceux issus de familles aisées, de par leur capital culturel, possèdent alors déjà les éléments clés à leur réussite. À l'inverse, les jeunes issus de milieux pauvres doivent s'extraire de leur culture d'origine –travail peu évident et humiliant, d'où la qualification de ce processus de violence symbolique. Ainsi, disent-ils, le système d'éducation français est élitiste, il est un outil de reproduction des inégalités sociales.

<sup>275</sup> Elle invite, dans son dernier ouvrage, à reconsidérer l'usage que nous faisons de nos outils numériques de communication, ceux-ci nous ayant, de manière paradoxale, isolés davantage et rendus incapables de supporter la solitude (Turkle 2012 et Turkle, Sherry, 2011, *Alone Together- Why We Expect More From Technology And Less From Each Other*, Basic books).

### 1.7.3. Cyberspace et Hikikomori, une socialisation sans corps

#### Le double miroir de l'écran

SA10-kun: Mia, you're my ideal partner.

Mia: It's nothing...

SA10-kun: I've finally realized it... The thing I was longing for all these years was this world. Nothing in the real world is as valuable as the experience i've obtained from this game! The people in the real world talk about love and friendship, but... it's a tainted world full of lies and avarice. However, a truly unpredictable adventure exists in this world. There are genuine companions. Mia, I feel like I can do anything with you. Stay with me for the rest of the adventure! [...]

SA10-kun s'élançe alors pour embrasser sa partenaire, mais cette dernière l'interrompt.

Mia: Wait...

SA10-kun: Huh?

Mia: There's one condition.

SA10-kun: Condition?

Mia: I want to meet SA10-kun in the real world.

SA10-kun: Huh?

Mia: Can I come visit you in the real world SA10-kun?

Sato quitte alors des yeux son écran d'ordinateur et parcourt sa chambre du regard, terrifié. Le sol est jonché de détritius. Il tâte, paniqué, son visage sale, sa barbe de plusieurs jours. Depuis combien de temps est-il enfermé, à jouer à ce jeu vidéo en ligne? Il fixe à nouveau son écran d'ordinateur où son avatar, SA10-kun, reste figé devant celui de Mia, qui lui annonce alors qu'elle est devant la porte de son appartement, prête à entrer. La porte s'entrouvre, Sato pousse un cri et tombe de sa chaise. Apparaît alors Yamazaki, le voisin de Sato qui lui dit, d'un ton narquois: «Bonjour, mon nom est Mia». Il entame ensuite un sermon à l'adresse de Sato, qui git au sol, recroquevillé:

Yamazaki: I wanted to teach you the truth about online games. Over the Internet, name, age, gender and appearance can be changed at will. Genuine companionship is but a figment of your imagination. [...] how long do you plan on doing this? Ten years? Twenty years? Thirty years? Are you going to go on like that? Imagine yourself thirty years from now! A fifty year old who's leeching off his parents.

Sato se voit projeté dans le temps. Il est toujours un Hikikomori et est assis devant une console de jeux vidéos. Les sacs de poubelles le dépassent maintenant en hauteur tant ils sont empilés. Il est obèse et ses dents sont pourries. Lorsqu'il tente péniblement de se lever, son dos se coince et sa console s'éteint. Il lève alors la tête et ne voit plus son puissant avatar projeté devant lui

sur l'écran, mais son simple reflet. Il hurle alors d'horreur devant la vision qui s'offre à lui: celle d'un homme en profond état de déchéance.

Cette allégorie rappelle alors la pensée de Saito Tamaki: en absence du miroir de l'autre, le monde de l'Hikikomori n'est peuplé que de deux types d'images de soi, dont l'écran d'ordinateur en semble un support idéal: lorsqu'il est allumé l'Hikikomori y voit un soi omnipotent. S'il s'éteint, il n'y voit plus qu'un soi misérable.

(Source: extrait du seizième épisode de la série *Welcome to the NHK*, dessin animé japonais basé sur un roman éponyme qui est le récit autobiographique d'un ex-hikikomori (Yusuke 2006; Tatsuhiko 2007 [2002])).

Si, pour certains, le cyberespace semble pouvoir servir de lieu de repos, de support au quotidien en tant que retrait temporaire du monde de chair, ce semble être l'inverse pour l'Hikikomori: il y voit une réponse à son désir de fuir ce monde de chair.

Pour le comprendre, il importe de récapituler ce qui fut théorisé jusqu'ici dans ce mémoire. En premier lieu, l'Hikikomori, loin d'être une curiosité japonaise, semble être la frange la plus sensible de nos contemporains quant à la question du rapport contradictoire à l'autre, soit le besoin accru du regard d'autrui pour supporter notre estime de soi défaillante, en douloureuse contradiction avec une peur incontrôlable de ce même regard, qui pourrait mettre en doute notre amour propre si fragile. Cette précarité de l'individu contemporain serait le résultat de profondes transformations sociétales, soit l'avènement d'une société de l'autonomie, au sein de laquelle l'individu se retrouve abandonné à lui-même, ballotté entre exigence de réussite et angoisse de l'échec.

L'Hikikomori représente alors celui pour qui le support du thérapeute –et l'attrait de la figure de l'entrepreneur, pourrais-je dire?– est insuffisant. Ne pouvant tolérer le rapport contradictoire à l'autre, il s'enferme dans sa demeure. Le cyberespace s'offrirait alors comme refuge idéal, permettant de maintenir une connexion au monde extérieur, sur un mode pratiquement exempt de souffrances. Dans un article écrit au début de ce millénaire, Le Breton résumait cet attrait du cyberespace en tant qu'asile. Sans le savoir, il présentait le monde idéal de l'Hikikomori:

Les difficultés de s'insérer aujourd'hui au sein du lien social induisent la tentation de la connexion. À défaut d'être relié, il convient de se brancher via le

portable ou la toile pour demeurer dans un foisonnement d'interactions qui n'engagent que la surface de soi, mais permettent de passer le temps et d'avoir le sentiment d'exister. Connexions sans crainte des déceptions ou des incivilités du quotidien, en choisissant ses interlocuteurs comme des miroirs narcissiques, des doubles complaisants à moins d'être aussitôt liquidés. Communication sans engagement, où la confiance n'est pas primordiale, et qui correspond par ailleurs aux formes nouvelles de l'individualisation dans nos sociétés contemporaines. A l'inverse des échanges dans la vie réelle qui maintiennent sous une forme résiduelle une responsabilité, les relations virtuelles peuvent être rompues sans dommage à tout moment, moyennant un mouvement de la souris sur la touche "supprimer"<sup>276</sup>.

Le cyberspace est donc un lieu où la présence d'autrui se limite à la surface de l'écran. Cette absence des corps permet d'établir un rapport à l'autre essentiellement fantasmatique et, donc, de pouvoir réaliser tout ses désirs et de ne croire qu'en ce qui apporte réconfort et bien-être. Évitement et contrôle semblent alors bel et bien être les mots d'ordre chapeautant tout lien à l'autre:

La tentation de l'Internet est de repousser la turbulence infinie du monde par un fantasme de toute-puissance sur un univers limité, mais techniquement maîtrisable. La connexion n'a pas les ambivalences de la relation de face-à-face, elle réduit le monde à ses signes contrôlables et évite le terrain miné du réel. La liquidation de l'affectivité réelle se traduit d'ailleurs par la profusion des smileys, ces icônes venant visualiser le sentiment de l'internaute que l'autre est censé ne pas ressentir<sup>277</sup>.

Le cyberspace viendrait alors résoudre la question du rapport contradictoire à l'autre. En ce monde, le rapport à l'autre est purgé du venin de l'altérité:

L'écran posé sur un monde chaotique ne reflète que son propre visage et son propre regard. Toute altérité est supprimée ou immédiatement éliminée. Hypertrophie de l'œil, répétition du même, occultation de la chair du monde au profit d'un univers déterminé par la seule souveraineté de l'internaute, par la seule projection de soi sous une forme d'autisme contrôlé<sup>278</sup>.

Si L'Hikikomori semble être la figure par excellence d'un autisme contrôlé –une incapacité d'entrer en relation avec autrui qui se manifeste par le corps, soit par un

---

<sup>276</sup> Le Breton 2006, p.23.

<sup>277</sup> Le Breton 2006, p.23.

<sup>278</sup> Le Breton 2006, p.23.

repli sur soi-même, un enfermement en soi, semble correspondre à la fois à la figure de l'autiste et à celle de l'Hikikomori-, l'individu contemporain en semble parfois peu éloigné. Tel que précédemment mentionné, il suffit d'observer une foule urbaine au hasard pour n'y voir qu'une accumulation de monades, chacune ayant pris soin de se coiffer d'écouteurs et d'avoir un écran à portée de main avant de sortir de chez soi. Aussi, un tel paysage ne représente pas un espace public, mais bien un endroit où chacun est là, mais ailleurs, où chacun s'ignore les uns les autres, tout en étant intensément engagé dans des conversations avec des individus qui, eux aussi, sont là, mais ailleurs.

Bref, si l'Hikikomori est un extrême contemporain, l'individu contemporain est alors une version banale de cette volonté d'enfermement sur soi.

## CONCLUSION: UN MONDE SANS CORPS

Dans quelques années, les hommes communiqueront de façon plus efficace avec la machine qu'en face à face. C'est plutôt inquiétant à dire, mais c'est notre conclusion<sup>279</sup>.

—Licklider et Taylor, 1968, *précurseurs de l'invention d'Internet*

Au cours des 20 dernières années, le cyberspace a progressivement envahi de multiples sphères sociales autrefois réservées à la rencontre effective (travail, commerce, éducation). Ce mémoire a pour thèse sous-jacente que cette extension des usages du cyberspace est alimentée par le désir de voir émerger un lieu où la sociabilité se fait moins confrontante. C'est la figure de l'Hikikomori et son fantasme d'un monde sans corps, en tant qu'extrême contemporain, qui a permis de faire ressortir cette tendance diffuse au sein de nos sociétés.

Or, si ce désir d'un nouveau rapport à l'autre —non plus tant basé sur la reconnaissance de l'altérité, mais plutôt sur l'évitement et le contrôle de celle-ci— est inscrit en chacun de nous, serait-il possible d'imaginer une société où l'Hikikomori n'est plus une singularité mais la norme?

Certains auteurs (Le Breton et Breton, par exemple<sup>280</sup>), croient que la question mérite d'être posée et que ce n'est plus les sciences sociales, mais la littérature qui permettrait d'y répondre:

depuis Dick, Ballard et bien d'autres la science-fiction n'est plus un univers de rêverie critique sur le monde, mais une expérimentation du contemporain, une projection imaginaire des questions qui hantent nos sociétés. [...] La science-fiction prend le relais pour dire sous une forme narrative les tensions du contemporain et soulever les dilemmes sous une forme existentielle qui manque parfois au mode de formulation des sciences sociales<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> Propos de Licklider, J.C.R., et Taylor, R., recueillis dans Flichy, Patrice, 1999, «Internet ou la communauté scientifique idéale», *Réseaux*, CNET/Hermès Science Publications, no 97, p. 92 dans Breton 2001, p.777.

<sup>280</sup> Le Breton 1999; Breton 2000.

<sup>281</sup> Le Breton 1999, p.158.

Aussi, la science-fiction supplanterait désormais les sciences sociales dans sa capacité à nous offrir une image des possibles devenirs, ouvrant dès lors à un retour réflexif sur nos tendances actuelles. C'est sur une telle anticipation que je terminerais ce mémoire, à l'aide de l'oeuvre d'Isaac Asimov qui, en 1957, préfigurait une société sans corps<sup>282</sup>.

Dans son livre «The Naked Sun<sup>283</sup>», il décrit la planète Solaria dont les habitants vivent isolés les uns des autres grâce au support de multiples robots (200 millions de robots pour une population de 20 000 personnes). En cet endroit, chacun vit en autarcie sur d'immenses domaines et le seul contact désirable avec autrui se fait par vidéoconférence. Seules exceptions: le moment de la reproduction biologique et l'étape de la prime enfance. La reproduction est orchestrée en fonction de la compatibilité des programmes génétiques de chacun et du besoin de nouveaux citoyens. Elle se limite à la stricte conception, le fœtus étant extrait puis pris en charge par des machines, permettant ainsi la mise en plan d'un eugénisme des plus sophistiqués. Les enfants sont alors élevés dans des crèches où des robots, sous la supervision de quelques rares individus qui ont accepté d'être attribués à une telle tâche, leur apprennent à contrôler puis à répugner leur instinct grégaire; le besoin de contact puis le désir de jouer ensemble. Dès l'âge de 10 ans, le jeune solarien peut alors jouer avec ses semblables de manière civilisée et hygiénique, soit par le biais de la «stéréovision». Il est prédit que, grâce aux avancées technologiques, de même qu'à l'hérédité des caractères acquis, ces derniers relents de bestialité que représentent la copulation et la vie en bande en viendront à disparaître<sup>284</sup>.

Ce que je trouve intéressant –et terrible– dans cette vision qui se dégage du roman d'Asimov est qu'il ne s'agit pas d'une société aux accents dictatoriaux et totalitaires telle que celle que dépeint Orwell dans *1984*. Dans le monde décrit par Asimov, il n'y a pas d'autorité centrale et omnipotente qui impose un mode de vie à ses subordonnés,

---

<sup>282</sup> Je dois l'intuition à Philippe Breton de m'avoir enligné sur l'oeuvre magistrale d'Asimov (Breton 2000, p.101-105).

<sup>283</sup> Asimov 1970 [1957].

<sup>284</sup> Asimov 1970 [1957], p.194-195.

c'est chacun qui désire ardemment s'enfermer dans sa demeure. Aussi, à l'opposé de nos sociétés actuelles où l'Hikikomori est jugé pur parasite, Solaria accueillerait ces derniers en tant que citoyen modèle.

## ANNEXE I

Year	Event
1976	TYS founded by Totsuka Hiroshi in Mihama, Aichi Prefecture.
2 November 1980	<b>Yoshikawa Koji dies</b> after suffering severe shock from being thrown in the ocean
12 December 1982	<b>Ogawa Shinji dies</b> after suffering 115 blows to the body from a variety of weapons, punches and kicks; court records state he was also set on fire.
March 1983	University student uses knife to take hostage at TYS
August 1983	On way back from <i>gasshuku</i> (training camp) in Kagoshima, <b>two college students go missing</b> from ferry. It is thought that they jumped in the ocean to avoid wrath of TYS coaches
October 1983	Six TYS coaches indicted on charges of manslaughter for their role in these incidents.
October 1983 – 2002	In what becomes known as ' <b>marathon</b> ' TYS trial, court meets over 100 times over nearly twenty years (including all appeals); almost 200 witnesses testify.
1986	Three years after being arrested, Totsuka and another coach pay ¥16 million to go out on bail; of the fifteen coaches charged in the case ten others are bailed out; soon thereafter, Totsuka restarts TYS while the 'marathon trial' continues.
1997	After several years of appeals, Nagoya High Court sentences Totsuka to six years (three in prison and three on parole). The ruling states that 'the training methods neglected human rights and had nothing to do with education'. <sup>3</sup>
March 2002	<b>Totsuka and other convicted coaches enter prison</b> ; TYS activities continue.
2006	Totsuka released from prison.
October 2009	Eighteen year-old girl commits suicide by jumping off a Totsuka Yacht School building. Authorities do not file charges ( <i>Japan Today Online</i> , 28 October 2009) and Totsuka questions media coverage which insinuated that coaches at TYS used <i>taibatsu</i> , causing the girl to commit suicide (TYS Homepage, Accessed May 24, 2010).

(Miller 2012, non paginé)

## BIBLIOGRAPHIE

### Hikikomori

- de Boutiny, Arthur, 2014, «Les "hikikomori": "Je ne suis pas anormal, je ne sors juste plus"», *Le Nouvel Observateur*, 21 juin 2014, disponible au: <http://rue89.nouvelobs.com/2014/06/21/les-hikikomori-suis-anormal-sors-juste-plus-252993>, consulté le 18 septembre 2014.
- Dziesinski, Michael J., 2003, *Hikikomori, Investigations into the phenomenon of acute social withdrawal in contemporary Japan*, Travail de recherche, Cours 722 de sociologie, Manoa, University of Hawai'i, Automne, 48 p.
- Dziesinski, Michael J., 2008, *The rehabilitation of japanese youth with acute social withdrawal at Takeyama Gakkô, a Hikikomori support center*, Mémoire de maîtrise en études asiatiques, University d'Hawai'i, Manoa, Décembre.
- Furlong, Andy, 2008, «The Japanese hikikomori phenomenon: Acute social withdrawal among young people», *The Sociological Review*, no 56, p.309-325.
- Furuhashi Tadaaki, Tsuda Hitoshi, Ogawa Toyooki, Suzuki Kunifumi, Shimizu Misako, Teruyama Junko, Horiguchi Sachiko, Shimizu Katsunobu, Sedooka Ayuko, Figueiredo Cristina, Pionnié-Dax Nancy, Tajan Nicolas, Fansten Maia, Vellut Natacha, Castel Pierre-Henri, 2013, « État des lieux, points communs et différences entre des jeunes adultes retirants sociaux en France et au Japon (Hikikomori) / Current Situation, Commonalities and Differences Between Socially Withdrawn Young Adults (Hikikomori) in France and Japan », *L'Evolution Psychiatrique*.
- Guedj-Bourdiau, M.-J., 2011, «Claustration à domicile de l'adolescent Hikikomori», *Annales Médico-Psychologiques*, no 169, p.668-673.
- Goscha, Christopher, 2009, *Le Japon et le monde (1600-1991)*, cours d'histoire (HIS 4635) dispensé à l'UQAM à la session d'hiver 2009.
- Jones, Maggie, 2006, «Shutting themselves in», *New York Times Magazine*, 15 janvier 2006, disponible sur le site [Japansociety.org](http://Japansociety.org), consulté le 15 octobre 2008.
- Kaneko, Sachiko, 2006, «Japan's 'Socially Withdrawn Youths' and Time Constraints in Japanese Society. Management and conceptualization of time in a support group for 'hikikomori'», *Time & Society*, vol 15, no 2/3, p.233-249.

- Kato, Takahiro, Masaru Tateno, Takaoka Shinfuku, Daisuke Fujisawa, Alan R. Teo, Norman Sartorius, Tsuyoshi Akiyama, Ishida Tetsuya, 2011, «Does the hikikomori syndrome of social withdrawal exist outside Japan? A preliminary international investigation», *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, no 47, p.1061-1075.
- Kondo, Naoji, Motohiro Sakai, Yasukazu Kuroda, Yoshikazu Kiyota, Yuji Kitabata, and Mie Kurosawa, 2011, «General condition of hikikomori (prolonged social withdrawal) in Japan: Psychiatric diagnosis and outcome in mental healths welfare centres», *International Journal of Social Psychiatry*, no 59, p.79-86.
- Koyama, A, Y Miyake, N Kawakami, M Tsuchiya, H Tachimori, and T Takeshima, The World Mental Health Japan Survey Group 2002-2006, «Lifetime prevalence, psychiatric comorbidity and demographic correlates of "hikikomori" in a community population in Japan», *Psychiatry Research*, no 176, p.69-74.
- Miller, Aaron L., Toivonen, Tuukka, 2012, «To Discipline or Accommodate? On the Rehabilitation of Japanese "Problem Youth"», publié sur le site de *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* le 31 mai 2010, disponible au: <http://japanfocus.org/-Tuukka-Toivonen/3368>, consulté le 11 janvier 2014.
- Ohashi, Noriko, 2008, *Exploring the psychic roots of Hikikomori in Japan*, Thèse de doctorat en Psychologie clinique, sous la direction de Lionel Corbett, Pacifica Graduate Institute, 250 p.
- Ogino, Tatsushi, 2004, «Managing Categorization and Social Withdrawal in Japan: Rehabilitation Process in a Private Support Group for Hikikomori», *International Journal of Japanese Sociology*, no 13, p.120-133.
- Reischauer, Edwin O., 1997 [1946], *Histoire du Japon et des Japonais ( Tome 1, Des origines à 1945) [Japan, Past and Present]*, Seuil.
- Rosenthal, Bruce, 2012, "Is it Safe to Come Out Yet?" A Qualitative Analysis of the Japanese Ministry of Health, Labor and Welfare's Policy for the Condition Known as "Hikikomori", Thèse de doctorat en Health Policy, University of the Sciences Mayes College of Healthcare Business and Policy, 23 avril 2012, 488 p.
- Saitō, Tamaki, 2013, [1998], *Social Withdrawal: Adolescence without End*, traduction de Jeffrey Angles, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Shirou, Asano, 2006, «The "Integrated Community": Toward the Transformation of the Hikikomori Archipelago Japan. A Dialogue between Asano Shirou and Futagami Nouki», *Sekai magazine*, traduction de John Junkerman, publié sur le site de *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, disponible au: <http://japanfocus.org/-Futagami-Nouki/2239>, consulté le 22 décembre 2013.

- Stock, Benjamin, 2012, «"Il existe une culture japonaise".», publié sur le site *Tu penses comme tout le monde*, disponible au: <http://tu-penses-comme-tout-le-monde.tumblr.com/article23>, consulté le 8 avril 2014.
- Suwa, Mami, Kunifumi Suzuki, Koichi Hara, Hisashi Watanabe, Toshihiko Takahashi, 2003, «Family features in primary social withdrawal among young adults», *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, no 57, p. 586-594.
- Suwa, Mami, 2012, «Hikikomori and Japanese Culture. Possible contributing factors of Hikikomori», *Kenkô iryô kagaku kenkyû*, no 2, p. 85-88.
- Suwa, Mami, 2013, «The phenomenon of "Hikikomori" (social withdrawal) and the socio-cultural situation in Japan today», *Journal of Psychopathology*, no 19, p. 191-198.
- Sungwon, Roh, 2012, «Hikikomori and Internet Addiction in Korea», dans *1st International Workshop on Internet Addiction*, Yokohama, 16 Mars.
- Tajan, Nicholas, 2014 «Hikikomori et taijin kyôfushô», dans *Hikikomori : le retrait social des jeunes au Japon*, journée d'étude organisée par le Centre d'études japonaise (CEJ, antenne de Toulouse de l'INALCO) et le Laboratoire Cliniques pathologique et interculturelle (LCPI) de l'Université Toulouse II-Le Mirail, 31 janvier 2014, disponible au: [http://www.canal-u.tv/video/universite\\_toulouse\\_ii\\_le\\_mirail/hikikomori\\_et\\_taijin\\_kyofusho\\_nicol\\_as\\_tajan.14241](http://www.canal-u.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/hikikomori_et_taijin_kyofusho_nicol_as_tajan.14241), consulté le 15 février 2014.
- Tatsuhiko, Takimoto, 2007 [2002], *Welcome to the NHK [NHK ni yôkoso!]*, Tokyopop [Kadokawa Shoten].
- Teo, Alan R., Gaw, Albert R., 2010, «Hikikomori, a Japanese Culture-Bound Syndrome of Social Withdrawal? A Proposal for DSM-5», *The Journal of Nervous and Mental Disease*, vol 198, no 6, p. 444-449.
- Toivonen, Tuukka, Norasakkunkit, Vinai, Uchida, Yukiko, 2011, «Unable to conform, unwilling to rebel? Youth, culture, and motivation in globalizing Japan», *Frontiers in psychology*, Vol 2, Article 207, Septembre 2011.
- Uchida, Yukiko, Norasakkunkit, Vinai, 2011, «Psychological Consequences of Postindustrial Anomie on Self and Motivation Among Japanese Youth», *Journal of Social Issues*, vol 67, no4, p.774-786.
- Upload Cinema, 2012a, «Daily Life Of A Hikikomori - 7/8 - 302.131», enregistrement vidéo publié sur le site *Vimeo*, disponible au <http://vimeo.com/album/1865037>, consulté le 4 septembre 2014.
- Upload Cinema, 2012b, «Daily Life Of A Hikikomori - 2/8 - Social Network», *Upload Cinema*, enregistrement vidéo publié sur le site *Vimeo*, disponible au <http://vimeo.com/album/1865037>, consulté le 4 septembre 2014.

- Wilson, Scott, 2010, «Braindance of the Hikikomori: towards a return to speculative Psychoanalysis», *Paragraph 33*, no 3, p.392-409.
- Winnicott, Donald, 1975, [1971], *Jeu et réalité: l'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- Wong, Victor, 2009, «Youth locked in time and space? Defining features of social withdrawal and practice implications», *Journal of Social Work Practice*, no 23, p.337-352.
- Yusuke, Yamamoto, 2006, *Welcome to the NHK [NHK ni yōkoso!]*, Studios Gonzo, traduction du collectif Oyasumi.

### **L'individu contemporain**

- Botbol, Michel, 2002, «La dépression, maladie de l'autonomie? Interview d'Alain Ehrenberg», *Nervure*, Tome XVI, no 3, Septembre 2002, p.35-40.
- Carlos Fernandez, Luis, 1999, «L'individu à l'aune de la dépression», *Liberté*, vol 41, no 5, Octobre 1999, p.110-116.
- Castel, Pierre-Henri, 2012, «Lire Alain Ehrenberg: une tâche impossible?», *La revue Lacanienne*, vol 2, no 13, Érès, p.129-134.
- Castel, Robert, 2010, «L'autonomie, aspiration ou condition?», *La vie des idées.fr*, 23 mars 2010.
- De la Vega, Xavier, «Rencontre avec Z. Bauman. Vivre dans la "modernité liquide"», dans Molénat Xavier (dir.), 2014, *L'individu contemporain*, Éditions Sciences Humaines, p.100-107.
- Ehrenberg, Alain, 1991, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy.
- Ehrenberg, Alain, 1998, *La Fatigue d'être soi - dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Ehrenberg, Alain, 2001, «Nervosité dans la civilisation. Du culte de la performance à l'effondrement psychique», Conférence à l'Université de tous les savoirs, SFRS, Vanves, 76 minutes.
- Ehrenberg, Alain, 2010, *La Société du malaise*, Paris, Odile Jacob.
- Ehrenberg, Alain, 2010a, «Société du malaise ou malaise dans la société? Réponse à Robert Castel», *La vie des idées.fr*, 30 mars 2010.
- Lasch, Christopher, 2006 [1979], *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances. [The Culture of narcissism, American Life in An Age of Diminishing Expectations]*, traduction de l'anglais par Landa, L., Michel, Flammarion.

Molénat, Xavier, 2014, «Une religion "à la carte"» dans Molénat, Xavier (dir.), 2014, *L'individu contemporain*, Éditions Sciences Humaines, p.149-152.

Molénat, Xavier (dir.), 2014, *L'individu contemporain*, Éditions Sciences Humaines.

Pinçon, Michel, Pinçon-Charlot, Monique, 1999, «Ehrenberg Alain, La fatigue d'être soi. Dépression et société.» *Revue française de sociologie*, vol 40, no4, p.778-780.

### **Cyberespace et rapport à l'autre**

Asimov, Isaac, 1970, [1957], *Face aux feux du soleil*, J'ai lu.

Bernard, Michel, 1995, [1972], *Le corps*, Éditions du Seuil.

Biagini, Cédric, Carnino, Guillaume, Izoard, Celia, Pièces et main d'oeuvre, 2007, *La tyrannie technologique, Critiques de la société numérique*, Éditions l'Échappée, Collection Pour en finir avec.

Breton, Philippe, 1996, «Informatique et utopie», *Le Monde diplomatique*, Manière de voir, hors-série, «Internet, L'extase et l'effroi», Octobre 1996.

Breton, Philippe, 2000, *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, La Découverte.

Breton, Philippe, 2001, «Internet. La communication contre la parole?», *Études*, Juin.

Buytendijk, F.J.J., 1999, [1950], «Approche phénoménologique du problème des sentiments et des émotions», traduction de Cabestan, Ph., *Alter*, no 7, «Émotion et affectivité», p. 251-270.

Civin, Michael, 2002 [2000], *Psychanalyse du net [Male, Female, Email: The Struggle for Relatedness in a Paranoid Society]*, traduction de Ertel, Emmanuelle, Hachette.

Coulombe, Maxime, 2010, *Le monde sans fin des jeux vidéos*, PUF, Collection la Nature humaine.

DeGraeve, Cyril, 2010, «Maxime Coulombe: Le grand Autre virtuel», *Chronic'art*, 20 avril 2010.

Jonze, Spike, 2013, *Her*, Warner Bros.

Laplanche, Jean, Pontalis, J.-B., 1981 [1967], *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 7e édition.

Le Breton, David, 1999, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié.

Le Breton, David, 2002, «Vers la fin du corps: cyberculture et identité», *Revue internationale de philosophie*, no 222, p.491-509.

Le Breton, David, 2004 [1992], *Sociologie du corps*, Paris, PUF, Collection Que sais-je?, 5e édition mise à jour.

- Le Breton, David, 2006, «La sexualité en l'absence du corps de l'autre: la cybersexualité», *Champ psychosomatique*, L'esprit du temps, no 43, p.23-36.
- Paul, Mason, 2013 [2012], *Why it's still Kicking Off Everywhere. The New Global Revolutions*, Verso Books, London, New York.
- Milon, Alain, 2005, *La réalité virtuelle, Avec ou sans le corps?*, Paris, Éditions Autrement.
- Pastinelli, Madeleine, 2011, «Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne», *Anthropologie et Sociétés*, vol 35, no 1-2, p.35-52.
- Revue Adolescence, 2009, *Revue Adolescence*, no 69, «Avatars et mondes virtuels».
- Revue Adolescence, 2012, *Revue Adolescence*, no 79, «Fantasmes et réalités du virtuel».
- Saucier, Nicolas, Poulin-Lamarre, Mathieu (dir), 2013, «Les impacts sociaux des nouvelles technologies», *Aspects sociologiques*, vol 20, no 1.
- Silberman, Steve, 2001, «The geek syndrome», *Wired*, vol 9, no 12.
- Tisseron, Serge, 2008, *Virtuel mon amour, penser, aimer souffrir à l'ère des nouvelles technologies*, Albin Michel.
- Turkle, Sherry, 2012, «Connected but alone?», dans *Ted2012*, février 2012, disponible au: [http://www.ted.com/talks/sherry\\_turkle\\_alone\\_together](http://www.ted.com/talks/sherry_turkle_alone_together), consulté le 20 novembre 2013.
- Uhl, Magali, 2002, «Intimité panoptique. Internet ou la communication absente», *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol CXII, p.151-168.
- Vaas, Sébastien, 2009, *L'Enfer du Virtuel, La communication naturelle pour sortir de l'isolement technologique*, Éditions l'âge D'homme.
- Virilio, Paul, 1996, «Dangers, périls et menaces», *Le Monde diplomatique*, Manière de voir, hors-série, «Internet, L'extase et l'effroi», Octobre 1996.