

## **Vieillir et mourir : à l'ombre de la géronto-sophie et de la thanato-sophie**

## **Aging and dying: in the light of geronto-sophy and thanato-sophy**

## **Envejecer y morir: a la sombra de la gerontología y de la tanatología**

Jean-Marc Larouche

Numéro 23 (63), printemps 1990

Vieillir et mourir. À la recherche de significations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033997ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033997ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Larouche, J.-M. (1990). Vieillir et mourir : à l'ombre de la géronto-sophie et de la thanato-sophie. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (23), 97–102.  
<https://doi.org/10.7202/1033997ar>

Résumé de l'article

Cet article présente une analyse de la solidarité organique de la vie à l'ombre de la géronto-sophie et de la thanato-sophie. L'utilisation du suffixe « -sophie » au lieu de celui de « -logie » suggère une tâche de réflexion et d'interprétation par sympathie ou, en d'autres termes, une connaissance expérientielle du vieillir et du mourir. À côté des définitions et explications produites par diverses approches disciplinaires (« -logie »), cette connaissance expérientielle propose une vision, une « théorie » au sens originel du terme, dont l'axe principal porte sur le sens plutôt que sur les caractéristiques biologiques, psychologiques ou sociologiques. Par généralisations hâtives, ces approches stigmatisent trop souvent les conceptions du vieillir et du mourir, les réduisent à une seule de ces caractéristiques, occultant ainsi la question du sens qui, selon nous, est le passage obligé d'une réflexion sur la solidarité organique de la vie.

# Vieillir et mourir : à l'ombre de la géronto-sophie et de la thanato-sophie

J.-M. Larouche

Le texte d'orientation de ce numéro de la *RIAC* nous invite à « renouer avec la solidarité organique de la vie » en rompant avec le « découpage technocratique des âges » dont, nous rappellent les auteurs, se nourrit la perte du sens de la vie. « Souligner que le vieillissement et la présence constante de la mort sont des processus inhérents à la vie » ou, en d'autres termes, affirmer que vieillir et mourir c'est vivre, nous semblent d'opportunes traductions de ce que *solidarité organique de la vie* veut dire. Si la solidarité organique de la vie est la leçon que nous enseigne l'étude du vivant (biologie) <sup>1</sup>, elle est aussi celle à laquelle nous convient la *géronto-sophie* et la *thanato-sophie*.

L'utilisation du suffixe « -sophie » au lieu de celui de « -logie » nous suggère une tâche de réflexion et d'interprétation par

sympathie ou, en d'autres termes, une connaissance expérientielle du vieillir et du mourir. À côté des définitions et explications produites par diverses approches disciplinaires (-logie), cette connaissance expérientielle propose une vision, une « théorie » au sens originel du terme, dont l'axe principal est le *sens* plutôt que les caractéristiques biologiques, psychologiques ou sociologiques. Par généralisations hâtives, on stigmatise trop souvent les conceptions du vieillir et du mourir à une seule de ces caractéristiques, occultant ainsi la question du sens qui, selon nous, est le passage obligé d'une réflexion sur la solidarité organique de la vie.

## **Vieillir, c'est vivre : une leçon géronto-sophie**

Cette distinction entre -sophie et -logie dans le champ des

études sur le vieillissement et la vieillesse est implicitement signalée dans un récent volume intitulé *Introduction à la gérontologie* (Laforest, 1989). Après avoir présenté les définitions biologique, sociale et chronologique de la vieillesse, l'auteur signale le danger du réductionnisme auquel peuvent mener ces définitions et propose ceci :

pour prévenir cette erreur de perspective, les spécialistes de la gérontologie doivent donc voir et interpréter leur approche particulière à l'intérieur d'une vision de la vieillesse qui soit suffisamment globale pour en exprimer la totalité. [...]

Pour dire la totalité de la vieillesse, il faut une connaissance expérientielle de la vieillesse, mais cela n'implique pas qu'il faille être soi-même un vieillard pour connaître la vieillesse ; il faut être humain (Laforest, 1989 : 37, 39).

Considérant la vieillesse d'un point de vue expérientiel, l'auteur rappelle que celle-ci se donne à penser comme une tension entre

la « croissance et le déclin » et non pas comme une séquence qui va de la croissance au déclin ni comme une opposition entre les deux termes (Laforest, 1989 : 46-47). « L'art d'être vieux, conclut-il, consiste à solutionner une crise ontologique entre l'aspiration innée à la croissance et l'expérience d'un inévitable déclin » (Laforest, 1989 : 47). En faisant appel aux termes de croissance et de déclin, on peut dire que la vieillesse est plus qu'un état, elle s'inscrit dans un processus où *vieillir c'est vivre*.

Il va sans dire qu'une approche expérientielle du vieillir et du fait d'être devenu vieux ou vieille nous renvoie, à propos du vivre, à une approche analogue, qui est au fond le paradigme de l'autre. C'est notamment la voie qu'emprunte le philosophe français Michel Philibert (1983), suite à sa lecture du *Temps retrouvé* de Marcel Proust. Ce dernier, rappelle Philibert, figure « la vie humaine comme le terrain, l'occasion ou l'opération même d'une double course, vers la mort et vers la vérité. Ou plutôt, une course de vitesse entre les forces qui conspirent à nous tuer et celles que nous employons à nous délivrer de nos préjugés, de nos erreurs et de nos passions et à croître dans la vérité » (Philibert, 1983 : 30). Ainsi retrouvons-nous au cœur du vivre cette aspiration à la croissance et cette expérience de la finitude chères à J. Laforest, mais dont on

peut se servir pour dire ici que *vivre c'est vieillir*. Si cette formule n'est que l'inversion de celle à laquelle Laforest nous a précédemment conduits, Proust dit cependant le contraire de ce dernier en affirmant que la vieillesse apparaît, parmi toutes les réalités, comme « celle dont nous gardons le plus longtemps dans la vie une notion abstraite » (cité par Philibert, 1983 : 31). À ce propos, Philibert souligne que s'il en est ainsi,

c'est parce que la vieillesse offre seule l'occasion de comprendre, rétrospectivement, le sens des étapes antérieures, et le « sens de la vie ». Avec elle est donnée, ou peut être donnée, la compréhension de la mort, de l'amour, des joies de l'esprit, de l'utilité de la douleur, de la vocation, etc. Avec elle est donnée la possibilité de « déchiffrer à rebours ». En ce sens nous dirons que le vieillissement est non seulement, pour l'être humain, l'objet d'une interprétation — mais l'occasion et l'instrument d'une interprétation [...] et qu'elle peut et doit devenir, elle-même, le processus même ou l'opération de la réinterprétation d'un parcours inévitablement suivi, antérieurement, dans le désordre, l'erreur et l'illusion (Philibert, 1983 : 31).

Une telle approche du vieillissement et de la vieillesse fait donc de ceux-ci les lieux privilégiés d'un travail herméneutique, « travail d'une vie qui se refuse à son enfermement » (comme il est écrit dans la « Présentation » de ce numéro), c'est-à-dire qui reste ouverte au fait que le sens de son passé, de son évolution et de ses diverses expériences « est encore en travail et à venir » (Philibert, 1983 : 34). Et si vivre plus longtemps, c'est-à-dire résister plus longtemps que ses congénères à la mort, c'est vieillir (Philibert, 1983 : 33), c'est aussi accumuler du vécu, « c'est avoir, par sa longueur et ses péripéties, un passé non seulement plus long, mais possiblement plus riche et plus disparate à réinterpréter — et une plus grande urgence à le faire dans le temps le plus bref » (Philibert, 1983 : 35).

Intervenir auprès des personnes âgées exige donc que l'on reconnaisse ce qu'elles ont incontestablement de plus que quiconque les suit en âge : du vécu. S'intéresser à ce vécu, à la fois pour mieux comprendre les personnes auprès de qui on intervient et pour participer à cette tâche de ré-interprétation qui ne profite pas seulement aux personnes âgées elles-mêmes mais aussi à leur entourage, tant immédiat que lointain. Ainsi retrouve-t-on l'idée de la sagesse et du rôle des âgés, doyens et aînés dans la cité ou la communauté, où ils sont ceux qui effectuent, au plan collectif, le travail symbolique. Celui-ci consiste, par essence, à faire circuler le *sens* depuis les veines du passé vers les artères de l'avenir en passant par le cœur du présent. Mémoire active et créatrice au service de la collectivité, il y a en deçà de la stricte gérontocratie une *géronto-sophie* sociale à laquelle nous renvoyent les traits de plus d'une socio-culture passée.

Si le travail de réminiscence herméneutique n'a plus le rôle collectif qu'il a jadis tenu, mais s'il est, par ailleurs, considéré au point de vue individuel comme un dynamisme positif du vieillissement (Leclerc et Proulx, 1984), il convient de le stimuler et de l'accueillir. N'a-t-on pas trop souvent à l'esprit cette image de vieux qui « radotent » et qui semblent figés dans les souvenirs ? Une telle image ne trahit-elle pas le manque d'écoute, l'absence d'interlocuteur, de répondant, bref de culture d'enracinement et de soutien ? Sans la « response-ability » de l'entourage, le travail herméneutique est court-circuité, réduit à se dire en circuit fermé. La géronto-sophie, jadis socialement valorisée et soutenue, est devenue dans les sociétés occidentales modernes méconnue, occultée et négligée (Philibert, 1983 : 35).

Lors d'une expérience d'enseignement dispensé à des groupes composés en grande partie de jeunes intervenants<sup>2</sup>, je soulignais l'incongruité de travailler auprès des personnes âgées en ignorant le contexte socio-culturel dans lequel elles ont vécu une part signifiante de leur existence, et la nécessité de favoriser le travail herméneutique et d'y participer. Le cours débutait donc par une section d'une douzaine d'heures consacrée à l'étude historique. Les étudiants, âgés de vingt à trente ans, étaient amenés à considérer, par exemple, que pour les personnes âgées aujourd'hui de 75 à 80 ans, le début de la vie adulte avait coïncidé avec la crise économique des années trente. Ainsi, la période où les êtres humains sont en pleine possession de leurs moyens, où ils rêvent d'actualiser leurs projets et de se réaliser, cette cohorte l'a vécue durant des années (1929-1940) que certains historiens ont qualifiées d'époque des rêves brisés : « études interrompues, projets de mariage remis à plus tard, incapacités d'acquérir les biens essentiels » (Linteau et autres, 1986 : 16).

Par cette sensibilisation historique, les intervenants peuvent également saisir que le vieillissement n'est pas différentiel seulement aux plans biologique et social, mais aussi au plan socio-historique. Ils peuvent alors en venir à ne plus percevoir les personnes âgées « comme un groupe homogène, mais plutôt comme des cohortes progressant au fil du temps, avec chacune leur propre vécu, tel que modelé par le contexte historique dans lequel elles [ont] évolué » (Hareven, traduit et cité par Pérodeau, 1989 : 197). Forcément, les conditions de vie des personnes âgées sont et seront encore socialement différenciées, et certaines conditions actuelles font dire à quelques-uns

que la vieillesse de demain s'annonce mal « pour la masse des assistés sociaux et des "inactifs" de longue durée victimes de la crise des années 80 » (Carette et Plamondon, 1989 : 149) ; aussi, une *solidarité organique de la vie* nous paraît plus urgente que jamais. Pussions-nous dès lors envisager cette solidarité organique de la vie non seulement dans le parcours individuel de chacun, mais surtout entre les parcours des uns et des autres, notamment des jeunes et des vieux d'aujourd'hui, que le temps des cohortes sépare, mais que le destin unit.

Dans cette perspective, n'est-il pas heureux, à l'heure où la quête de sens se manifeste tous azimuts, que les personnes âgées se multiplient et que l'on ait l'occasion de les considérer moins comme un fardeau que comme un signe de salut ? Peut-on partager sans naïveté ce souhait de Philibert : « peut-être, en les mobilisant, l'humanité entendra-t-elle sonner l'heure de sa vérité avant l'heure de sa mort » (1983 : 38) ? En quête de sens, les sociétés occidentales ont certes intérêt à reconnaître le rôle du vieillissement, de la vieillesse et des vieux dans la mise en circulation de celui-ci ; mais cette quête de sens n'est-elle pas déjà le fruit d'une *géronto-phobie* croissante ?

En effet, si la *géronto-phobie* l'a emporté dans une culture où le travail symbolique même est en panne — signe d'une culture agonisante ou à tout le moins mortifère (Baudrillard, 1976), par le fait même qu'elle exclut de l'échange symbolique la mort et les personnes âgées qui la préfigurent aux yeux des jeunes générations —, les analyses de cette double exclusion, typique de la socio-culture occidentale moderne, ont conduit au procès critique de celle-ci et à un appel à son dépassement. Il s'agirait non pas de réintégrer les personnes âgées

et la mort au cœur du social et de l'échange symbolique, mais de revitaliser le social et l'échange symbolique par la reconnaissance explicite du fait que vieillir et mourir c'est vivre, que la vieillesse et la mort sont de la vie, et que les vieillissants et les mourants sont des vivants qui peuvent dire quelque chose de la vie, dire le sens de celle-ci. Ce sont là les objectifs globaux de la gérontologie et de la thanatologie ainsi que leurs principales leçons sur la solidarité organique de la vie. En cela, nous disons qu'elles sont plutôt *géronto-sophie* et *thanato-sophie*.



### La perspective thanato-sophique

Tout comme le champ d'études sur le vieillissement et la vieillesse, la réflexion sur le mourir et la mort met en scène des discours thanato-logiques gravitant autour d'une perspective thanato-sophique. En effet, pour ceux qui œuvrent, comme c'est le cas à l'Université du Québec à Montréal, dans un programme d'études interdisciplinaires sur le mourir et la mort<sup>3</sup>, le mourir et la mort deviennent moins des objets d'étude que des prétextes à questionner le sens de la vie.

Il s'agit pour ces thanatologues de relever deux défis : « le premier, plus pratique, est de contribuer positivement à la transformation des conditions dans lesquelles les gens meurent dans notre société ; le deuxième, plus

théorique, est de participer de façon significative à la réflexion et à la recherche collective sur le sens de la mort et de ses relations avec la vie » (Savard, 1987a : 5). Parce que « le thanatologue n'est pas un pur théoricien dissertant a priori sur la mort, le mourir ou l'après-mort » (Thomas, 1985 : 10), il est plutôt thanato-sophe en ce qu'il doit servir la vie, contribuer à revitaliser le sens de celle-ci.

Il est thanato-sophe parce qu'il croit à la mort. Pour lui, « replacer la mort au centre de toute configuration sociale, c'est permettre de ressaisir le sens et la manière dont le sens est produit dans cette société ou morceau de société. [...] C'est s'efforcer de renouer avec l'essentiel, si longtemps occulté par le discours scientifique prétendant "neutre" et "objectif" » (Javeau, 1988 : 38-39). Ici, l'enjeu ou le risque épistémologique est bien ce passage d'une « logie » à une « sophie », et il s'agit

de rompre avec une rationalité impavide, de renouer avec une anthropologie philosophique encore embrumée de métaphysique. Parler de passion, de souffrance, de douleur, de mort, c'est rompre avec la tradition « scientifique » qui ne traite que de structures, de systèmes, de fonctions, d'institutions et de mécanismes. C'est envisager le temps comme « variable indépendante », c'est prendre au sérieux les discours des individus, au lieu de les répudier en tant qu'« obstacles épistémologiques ». [...] Le risque est, bien entendu, de sortir du champ de la science telle qu'on l'entend d'ordinaire dans les lieux où elle

est pratiquée et subsidiée (Javeau, 1988 : 38).

Ce risque épistémologique est celui que prennent les artisans du projet thanatologique de l'Université du Québec à Montréal. Pour eux, « la mort, en effet, défie tout savoir qui prétendrait l'enfermer dans un système d'idées ou dans une théorie si brillante soit-elle » (Savard, 1987a : 6). Devant la mort s'impose la nécessité des multiples regards, la multidisciplinarité et sa mutation en inter- et transdisciplinarité (Des Aulniers, 1987 : 7-8) :

– multidisciplinarité :

[...] tenir à la multidisciplinarité parce que le savoir produit dans un univers de ruches spécialisées est un savoir disponible sur commande, parfois déconnecté du contexte où il est puisé. Un savoir mort. [...]

– interdisciplinarité :

Or, la mort est ce qui organise nos vies. Et précisément parce que nos vies ne peuvent se percevoir comme une courtepoinde de disciplines rassemblées entre elles, la mort fait éclater les découpages disciplinaires. [...]

– transdisciplinarité :

Avançant plus encore, nous comprendrons que si la mort est le hors-la-loi et l'imprévu par excellence, elle transcende tous les discours cohérents qu'on tient sur elle, elle dépasse ironiquement les interprétations. La mort exige de nous la *transdisciplinarité* ou l'ouverture à l'incertitude. La transdisciplinarité serait cette lande où la violence des dogmes, des idéologies par définition réductrices et des catégorisations simplificatrices n'a pas de place ; [...] cette lande où le savoir savant (par exemple celui des chercheurs et en principe, celui des professeurs) se déride au contact du savoir expérimentiel (par exemple, celui de tout un chacun sur la mort d'être aimé, et plus particulièrement celui des praticiens et des poètes) (Des Aulniers, 1987 : 7-8).

Libérer le savoir sur la mort de tout contrôle monodisciplinaire pour tendre vers la transdisciplinarité, c'est déboucher sur la thanato-sophie, sur une réflexion sur le sens et les valeurs de la vie à partir du fait thanatique, d'une réflexion sur la mort. Dans cette perspective thanato-sophie, on comprend plus aisément le souci des promoteurs du programme de

ne pas former des « professionnels » ou des « spécialistes » de la mort. De là leur insistance à valoriser le savoir issu de l'expérience, l'exploration de la connaissance de soi, de ses attitudes et croyances face à la mort et au deuil, tout autant que leurs motivations à travailler auprès des mourants et deuilés (Savard, 1987b : 5). Dans cette perspective, la formation est moins polarisée par l'acquisition de savoirs et techniques formels que par le travail *thanato-sophique*, quête de sens :

Il nous faut prendre conscience que nous participons à un mouvement collectif qui cherche à réhabiliter la mort, non pas en camouflant sa face cruelle et menaçante, mais en lui redonnant un sens, en montrant qu'elle n'est pas le contraire de la vie mais qu'elle fait partie de la vie et qu'on ne peut pas penser la vie sans la mort (Savard, 1987b : 8).

Par la dialectique mort-vie, le travail thanato-sophique ouvre les portes d'une réflexion sur la solidarité organique de la vie que traduit cet énoncé, devenu le leitmotiv de ce programme : « la mort fait partie de la vie ». L. Des Aulniers a notamment développé cette réflexion dans un article intitulé « Le cœur déchiré de l'existence », où elle souligne que la non-reconnaissance de la dialectique mort-vie pousse vers des refuges : le recours au « surnaturel, comme mode unique et totalisant de résorption de l'angoisse devant la complexité des situations » ; la recherche d'un « rapport direct et individuel à la mort [...] refuge ultime du sentimentalisme » ; ou encore l'appel « à une explication universelle sur le vécu du mourir, ou le recours à un principe, à une grammaire unique, dont on saurait d'avance, avant toute recherche particulière, que n'importe quel phénomène ou comportement pourrait y être ramené » (1984 : 260-261).

Posant la dialectique mort-vie comme point de départ et refusant ou débusquant les refuges, la thanatologie peut donc parler de la vie et être plus précisément thanato-sophie. Sans le nommer comme tel, C. Javeau évoque ce que nous entendons par *travail thanato-sophique* :

Retrouver le sens de la vie, c'est retrouver le sens de la mort. C'est replacer cette dernière au cœur même de l'expérience de vivre, non comme une menace commandant une morale de contrainte et de restriction, mais comme une source de temporalité signifiante, de dépassement de l'enlèvement dans le temps vers la conquête du présent. Cela n'est possible que si autrui n'est plus perçu comme garant d'une tradition obscure ou comme instrument dépourvu d'affectivité, mais bien comme partenaire libre et intégré dans un échange qui, quelque forme qu'il prenne, débouche toujours sur un surcroît de conscience. Conscience d'être un homme, de la condition tragique de l'homme, de la fragilité du bonheur, mais aussi du privilège exceptionnel d'être l'être qui donne du sens, qui donne le Sens (Javeau, 1988 : 99).

Comme l'a si bien montré E. Lévinas, l'éthique devient ici le fondement de la métaphysique et non plus une de ses parties<sup>4</sup>. L'*autre* remplace l'*être* comme source du sens. Cette éthique de l'altérité se présente comme une « philosophie première » que partagent de plus en plus les praticiens des sciences humaines, ainsi que nous le donne à penser cette étude de la gérontologie et de la thanatologie.

## Conclusion

Si les années soixante-dix étaient apparues au yeux de plusieurs comme le fossoyeur du sentiment religieux et de l'éthique, il semble que les années quatre-vingt, par le biais de la quête de sens et de l'altérité sur laquelle elle s'appuie, les « ressuscitent » et que le champ des sciences humaines constitue un lieu privilégié de ce déploiement. En effet, au nom d'un savoir au service de l'humain, et plus précisément de la

*solidarité organique de la vie*, de nombreuses pratiques universitaires (sciences humaines et sociales), parvenues « au stade avancé de leurs parcours, débouchent, non point sur des évidences objectives mais sur des décisions subjectives et sur des réponses qui, osons dire le mot, qu'elles soient religieuses ou non, sont des réponses métaphysiques » (Domenach, 1986 : 208). Tel est le cas de la gérontologie et de la thanatologie, ou plutôt de ce qui les spécifie plus précisément, la *géronto-sophie* et la *thanato-sophie*.

Ces pratiques universitaires deviennent des lieux par où passe la critique de la modernité — de ses formes sociales fondées sur l'utilité, de ses effets pervers liés au professionnalisme et à l'étouffement du sens — et d'où germe ce que d'aucuns nomment la « post-modernité » ou, encore, la « post-sécularisation ». Parce que le travail géronto-sophique et le travail thanato-sophique conduisent à dire que vieillir et mourir c'est vivre, ils sont également, par ces ressorts, *travail religieux*, quête d'une théodicée (au sens webérien) par des acteurs qui confessent un monde « plein de sens mais sans finalités »<sup>5</sup>. Ils le sont aussi parce qu'ils *relient* et permettent la solidarité organique de la vie.

Jean-Marc Larouche  
Université Saint-Paul

## Notes

<sup>1</sup> À titre exemplaire, nous renvoyons aux pages qu'Edgar Morin consacre à cette solidarité organique de la vie (1980 : 394-413).

<sup>2</sup> Il s'agit du cours « La morale et la personne âgée », du certificat de gérontologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières. Par jeunes intervenants nous entendons les 18-30 ans.

<sup>3</sup> En janvier 1981, l'Université du Québec à Montréal inaugurerait un nouveau programme de deuxième cycle, le certificat en thanatologie, qui depuis 1986 s'appelle « Diplôme de deuxième cycle en études interdisciplinaires sur la mort ». Nous avons mené une étude sur l'émergence et le développement de ce programme, depuis le mouvement social qui l'a suscité jusqu'au réseau dont il assume le leadership (Larouche, 1989).

<sup>4</sup> Voir, parmi l'oeuvre dense de ce philosophe, ses entretiens avec Philippe Nemo (Lévinas, 1982).

<sup>5</sup> Selon l'expression du théologien R. Guardini, que M. Maffesoli a reprise (Maffesoli, 1985 : 116).

**Bibliographie**

- BAUDRILLARD, Jean. 1976. *L'Échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 347 p.
- CARETTE, Jean et Louis PLAMONDON. 1989. « De l'autonomie à l'auto-prise en charge », *Santé mentale au Québec*, XIV, 1 : 144-151.
- DES AULNIERS, Luce. 1984. « Le cœur déchiré de l'existence. Notes sur la dialectique vie-mort, les rapports sociaux et le rapport au temps dans l'intervention auprès des mourants et des mourants », *Survivre... La religion et la mort. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, 6 : 255-273.
- DES AULNIERS, Luce. 1987. « Prévoyance de vivants : de la mort-terminus aux mouirois-omnibus », *Intervention*, 76 : 6-19.
- DOMENACH, Jean-Marie. 1986. *Approches de la modernité*. Paris, École polytechnique, 208 p.
- JAVEAU, Claude. 1988. *Mourir*. Bruxelles, Les Épéronniers, coll. « Sciences pour l'homme », 103 p.
- LAFOREST, Jacques. 1989. *Introduction à la gérontologie. Croissance et déclin*. Montréal, Hurtubise HMH, 166 p.
- LAROUCHE, Jean-Marc. 1989. *Sexologies et thanatologues, de nouveaux clercs ? Étude sur les transformations du champ de la manipulation symbolique dans la société québécoise contemporaine*. Thèse doctorale présentée à l'Université d'Ottawa, 363 p.
- LECLERC, Gilbert et Jacques PROULX. 1984. « Les dynamismes positifs du vieillissement », dans *La Culture et l'âge*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, coll. « Questions de culture », 6 : 39-55.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1982. *Éthique et infini. Entretiens avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard, coll. « Biblio essais », 125 p.
- LINTEAU, Paul-André, René DUROCHER, Jean-Claude ROBERT et François RICARD. 1986. *Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930*. Montréal, Boréal, 739 p.
- MAFFESOLI, Michel. 1985. *La Connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*. Paris, Librairie des Méridiens, 260 p.
- MORIN, Edgar. 1980. *La Méthode*, tome 2, *La Vie de la vie*. Paris, Éditions du Seuil, 484 p.
- PÉRODEAU, Guillaume. 1989. « Vieillir au Québec : d'une génération à l'autre », *Santé mentale au Québec*, XIV, 1 : 191-198.
- PHILIBERT, Michel. 1983. « Les âges de l'expérience humaine », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome 5. Paris, Les Éditions du Cerf : 19-40.
- SAVARD, Denis. 1987a. *La Formation en thanatologie : pourquoi ? comment ?* Communication présentée au 55e Congrès de l'ACFAS, Université d'Ottawa, texte ronéotypé, 9 p.
- SAVARD, Denis. 1987b. *Accompagner les mourants et leurs proches, est-ce que ça s'apprend ?* Conférence prononcée au colloque « La mort parlons-en », Sherbrooke. Texte ronéotypé, 8 p.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1985. « Pourquoi la thanatologie ? », *Bulletin de la Société de thanatologie (France)*, 64-65 : 5-14.