

# La formation en thanatologie : une carte du monde

## Training in thanatology ; a map of the world

Luce Des Aulniers

Volume 7, Number 2, November 1982

Mourir

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/030149ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/030149ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

0383-6320 (print)

1708-3923 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Des Aulniers, L. (1982). La formation en thanatologie : une carte du monde. *Santé mentale au Québec*, 7(2), 119–126. <https://doi.org/10.7202/030149ar>

Article abstract

To contribute to the training of workers in health and social fields concerning dying raises the whole question of their relationship to the world. And the very fact that, here in Quebec, we "give ourselves the luxury" of offering a training program on dying may be significant of new practices concerning dying. The possible social uses and the stakes of such training are briefly explored here : specialization of knowledge allowing for the emergence of a new "thanatocracy of death" ; the liberating of speech into behavioural models, etc. In reply to these stakes, a paradigm : it is the living who die, who, by their communication, may give rise to the development of a method of investigation of dying : in our relations with those who die, in our relation with the institution and more globally, in the types of death which our society generates.

---

## LA FORMATION EN THANATOLOGIE : UNE CARTE DU MONDE

---

Luce Des Aulniers\*

---

Contribuer à la formation d'intervenants en milieux de santé et en milieux sociaux, en regard du mourir, soulève toute la question de leur rapport au monde. Et le fait même, qu'ici au Québec, on se «paie le luxe» d'offrir un programme de formation sur le mourir peut être significatif des nouvelles pratiques concernant le mourir. Sont ici brièvement interrogés les usages sociaux possibles et les enjeux d'une telle formation : spécialisation du savoir prêtant lieu à l'émergence d'une nouvelle «thanatocratie de la mort»; libération de la parole dans des *modèles* de comportement, etc. En réponse à ces enjeux, un paradigme : ce sont les vivants qui meurent, qui, de par leur expression, pourraient faire développer une *méthode* d'interrogation du mourir : dans nos relations avec ceux qui meurent, dans nos rapports avec l'institution et plus globalement, dans les types de morts générés par notre société.

### LA MORT!

À plein temps dans la mort – le Certificat de 2<sup>e</sup> cycle en thanatologie existe depuis l'hiver 1981 ; j'en suis directrice et avec d'autres, responsable depuis lors – à *temps si plein* donc, il y a quelque chose qui proteste et murmure en moi contre toute entreprise réductionniste. Il y a quelque chose dont l'invisible présence me fait vivre, quelque chose qui est la plus importante entre les choses importantes. Quelque chose que tant de gens se donnent la peine (eh oui! la peine) de dire. Et quelque chose, justement qu'on ne peut pas dire.

Paradoxe ironique : la seule chose qu'il importerait de connaître, demeure inconnaissable, comme de par hasard. Et en plus ce quelque chose n'est ni une chose, ni quelque chose, ni autre chose. La mort, c'est ce Rien qu'aucun énoncé ne peut limiter, c'est-à-dire chosifier.

\*

Pourtant, *le* mort qu'on a connu, cœur battant, est ce qui donne un visage à la mort : et ce mort-là, qui reste au-delà de notre connaissance de lui comme vivant, est précisément un *objet* : on le toilette, on le promène, plus en fonction des

usages, des impératifs économiques de son déjà-souvenir que de son état.

Ainsi le mort ne vivra que de notre vie, que de ce qu'il fait vivre en nous, que de ce qui de lui survit plus ou moins en nous. Ainsi mourir et être mort, c'est en partie terrible, parce que c'est être sans autre...

On sait que la mort de l'autre, qu'il soit aimé ou haï, marque pour nous un manque de cette vie de nous que l'autre portait. Mourir pour qui se meurt, c'est donc tuer ce que l'autre a mis de lui en moi. Et mourir, c'est dire à l'autre que ma propre mort préfigure la sienne...

\*

Si on ne peut rien dire, ou en tout cas, ne rien prétendre cerner de la mort, qu'avons-nous à y faire? Ce «faire» apparaît d'autant plus dérisoire que la mort souligne l'absence irrémédiable de tout recours et de toute intervention.

Alors? Reprenons ce que cela peut être, mourir, pour celui qui meurt, et par extension, pour nous tous. «Mourir, c'est être sans autre» dit le mourant mais aussi en d'autre temps, d'autres lieux : être humilié, être oublié, être déserté, être séparé de soi, être chosifié, oui, être pompé dans les tuyaux du Travail<sup>1</sup>, jour après jour soupirant, docilement, systématiquement ; être statistique dans le trou-

---

\* L'auteure est directrice du Certificat de 2<sup>e</sup> cycle en thanatologie, Université du Québec à Montréal.

peau anonyme qu'une certaine «organisation» qui se dit «naturelle» (comme la mort, tiens!) nous ménage, tranquillement, tout au long du «cycle de la vie», cycle trop souvent infernal, trop souvent mortel, des violences perpétrées au nom du bien commun, du lot commun. Et c'est ainsi que ces communs aveuglants nous masquent l'absence réelle de communautaire, d'un profond communautaire et de son désir. Nous sommes trop sans autre, *pour d'autres*. Nous mourons donc toujours trop tôt...

«*Mourir c'est tuer ce que l'autre a mis de lui en moi*» dit le mourant : ou plus simplement, celui qui meurt tue «l'investissement» affectif, le don de la présence que nous lui avons fait. Cette expérience nous apprend à renoncer. Le problème, c'est de savoir à quoi... Si le glas sonne pour le défunt, il résonne aussi pour la conscience du temps perdu, de l'énergie gaspillée, des habitudes encroûtées. En tuant ce que nous avons mis de nous en lui, le mort nous *oblige* à ne plus trop vouloir recréer, ne serait-ce que la *même* complicité qui s'était glissée entre lui et nous : c'est peut-être pour cela que la nostalgie serait inséparable de la création, la création, inséparable de la réminiscence; aussi, bien mieux, le mort nous inscrit par cette alliance passée avec lui, dans la trame de *l'Histoire* : cette histoire, dont je disais plus haut que nous avons été dépossédés. Il s'agit de ne plus la laisser échapper, en dépassant l'existence immédiate. Il s'agit aussi de découvrir le sens du passé, plutôt que de vouloir le reproduire : repérer les processus importants ne signifie pas aligner les faits antérieurs, mais aller chercher les lois supérieures qui leur donnent un sens. Il y a dans cette démarche de quoi allumer notre orientation, nos conceptions de la vie, de la mort, de l'amour. On y reviendra.

«*Mourir, c'est dire à l'autre que ma propre mort, préfigure la sienne*» dit le mourant. Ceux de nous qui ont eu l'occasion d'accompagner des gens qui meurent se montrent saisis de cette évidence. Et parfois même si saisis, qu'ils en oublient de tenir réellement la main, le regard – et donc l'âme – de la personne qui meurt...

Le mourant nous rappelle donc notre ultime destinée. Mais il peut aussi nous souligner une autre chose, une autre peur : celle des apocalypses toujours possibles. Il y a trop de références

à cette éventualité dans la littérature courante, aujourd'hui, dans ce qu'on peut appeler «l'esprit du temps», pour que quelqu'un qui meurt ne puisse pas penser un seul instant qu'il se «sauve» de quelque chose : la mort de l'individu soit, est flottante dans la chambre d'un moribond, comme telle pour lui, et aussi comme rappel/évitement pour les autres (n'a-t-on pas appelé ce sentiment «syndrome du Minautore», à savoir le relatif soulagement d'être épargné, ne serait-ce que pour un temps!).

Mais dans la mesure où la mort de quelqu'un nous rappelle aussi quelle est notre vie, elle nous connecte à un collectif qui par maints aspects est mortifère<sup>2</sup> :

«C'est moins la mort qui épouvante les hommes du XX<sup>e</sup> siècle, que l'absence de vraie vie. Chaque geste mort, mécanisé, spécialisé, ôtant une part de vie cent fois, mille fois par jour jusqu'à l'épuisement de l'esprit et du corps, jusqu'à cette fin qui n'est pas la fin de la vie, mais une absence arrivée à saturation, voilà qui risque de donner du charme aux apocalypses, aux destructions géantes, aux anéantissements complets, aux morts brutales, totales et propres» (Vaneigem, 1967, 237).

Je ne sais pas si la mort comme telle est absurde ou non, et je ne sais pas quelle philosophie prendrait le droit de me le dire. Je n'accorde pas trop d'énergie à dire que la mort, c'est... fatal, mais je veux avec d'autres chercher que ces morts-là dont parle Vaneigem, dont ce texte parle depuis le début, ne sont pas fatales. Elles ne sont pas irréversibles. Elles dépendent de l'organisation de la vie. *Voilà pourquoi le Certificat de 2<sup>e</sup> cycle en thanatologie ne s'acharne pas tant sur la vie après la vie – mouvement que par ailleurs nous analysons – mais se joue dans ce qu'il y a de vivant dans la vie, dans ce qu'il peut y avoir de plus vivant dans la vie. Et surtout, se joue dans ce qu'il peut y avoir d'ultimement vivant chez, pour, avec, le vivant qui se meurt. C'est ce que nous venons à peine d'esquisser.*

\*

Le tempo de cet article a été donné avant de donner les coordonnées de la pièce... Présentons-les.

La revue *Santé Mentale au Québec* nous a demandé de raconter un tant soit peu ce qu'était cette initiative de l'Université du Québec à Mont-

réal dans un domaine marqué par un mouvement inédit de «production» et de «gestion» : le mourir.

Une initiative dans le sens précis que lors de son implantation, en 1981, il était le seul *programme* comme tel consacré au mourir : le remue-ménage sur le mourir date depuis les balbutiements de l'humanité, bien sûr, mais depuis quinze ans on assiste à un phénomène institutionnel à travers l'appareil éducatif en regard de la mort : au-delà de 20 000 séminaires, ateliers, cours, seulement aux États-Unis sur des thèmes liés en très grande majorité aux soins, et à la psychologie. Comme en Angleterre, siège du «hospice movement», où par ailleurs la formation thanatologique prend moins la forme de cours que de stage dans ces «hospices» ou centres de soins aux cancéreux en phase terminale ; la formation anglophone s'adresse à des médecins, des infirmières, des agents de pastorale, etc.

Nous sommes d'une certaine façon tributaires de ce mouvement, ne serait-ce qu'au plan de ceux à qui s'adresse le Certificat de 2<sup>e</sup> cycle en thanatologie : *tout intervenant, qu'il soit salarié ou non, appelé à entrer en contact avec des vivants qui meurent ou des membres de leur entourage*. C'est là où l'analogie peut s'arrêter, et où l'urgence de changer la mort prend forme.

En principe, le programme s'adresse donc autant à des «agents de la protection publique» qui interviennent en situation de crise, qu'à des agents de pastorale désirant offrir plus que l'administration du sacrement des malades, qu'à des psychologues, psychiatres, travailleurs sociaux aux prises avec le goût de mort de leurs patients, ou avec la recherche de lieux où mourir dignement ; autant à des infirmières qu'à des préposés à qui les patients laissent échapper bien des secrets, qu'à des administrateurs d'hôpitaux qui ont charge de la répartition de la «vie» ; autant à des médecins qui ne savent plus comment soigner cette vie, qu'à des «thérapeutes»,... qu'à des thanatopraticiens (eh oui... ceux qui se disent «thanatologues»!).

En réalité, une majorité d'étudiants viennent des milieux de santé et des services sociaux, de tous les métiers qu'on y rencontre, à l'exclusion — presque — des médecins (2) inscrits sur une centaine d'étudiant(e)s...). La mort s'était, par notre organisation de la vie, tapie dans ces institutions, elle en ressort, terriblement interrogatrice, pour abor-

der une autre institution, l'Université. De cette rencontre, jaillissent forcément des interpellations d'ordre structurel qu'on peut résumer ainsi<sup>3</sup> : le «niveau» des étudiant(e)s et la spécialisation du marché du travail.

D'abord l'académique : on l'aura deviné, le Certificat rassemble des intervenants dont presque la moitié n'ont pas de diplôme de baccalauréat, ou de 1<sup>er</sup> cycle, et très peu dans les disciplines qui quadrillent notre programme : travail social, psychologie, philosophie, sciences religieuses, anthropologie, sciences juridiques, pour ne citer que celles dont la présence est officielle. Pour faire une réponse formelle à cette question, soulignons qu'une étudiante qui est détentrice par exemple d'un baccalauréat en travail social, n'a pas reçu comme tel l'outillage conceptuel d'anthropologie ou de sociologie : ainsi, même si ces étudiants étaient tous diplômés d'une discipline en humanités, ils ne seraient pas de «niveau» de 2<sup>e</sup> cycle en regard des autres disciplines... Cette logique s'applique à fortiori pour les déjà diplômés de 1<sup>er</sup> cycle, qui arrivent en majorité des sciences de la santé, dans un programme où les soins au mourant comme tels ne prennent actuellement pas plus de 70 heures de cours.

Il faut poser la question autrement, non plus à partir du 2<sup>e</sup> cycle traditionnel, équivalent à une maîtrise de recherche, mais à partir de la perspective même du programme, à savoir *un développement des capacités d'intervention afin de changer les conditions mêmes du mourir*. Ces perspectives exigent une philosophie de l'éducation des adultes, une présence au mourir dans notre société, comme à l'expérience des intervenants qui, liés, vont tisser un écheveau qui exprime précisément l'inédit du programme. Ne disons-nous pas aux étudiants qu'ils sont plus importants que le diplôme qu'ils portent? Ce qui n'empêche pas de se donner, nous, des conditions pour que ce diplôme sanctionne une réelle compétence.

Ceci nous amène à la seconde interpellation : «Si les mourants meurent mal, c'est que le personnel ne sait pas y faire», entend-on régulièrement : et voilà la formation devenir une panacée! Cette stratégie de la culpabilisation d'autant plus efficace qu'elle s'adresse à une majorité de femmes peut à mon sens se renverser par la définition même que nous pouvons donner à un programme

de *développement professionnel* : un tel programme vise à rendre les étudiants aptes à renouveler leur action par une capacité d'analyse des conduites et des pratiques concernant le mourir; par une capacité concrète de mettre en œuvre des changements à la fois dans leurs relations avec les patients et leur entourage et dans leur milieu institutionnel. La compétence est ici entendue comme une habilité à globaliser les questions liées au mourir et non pas comme une propension à s'approprier un savoir — et un pouvoir — sous une spécialisation ou une rationalisation technologique. En d'autres termes, nous ne formons pas des «fiers-à-bras de la mort», des femmes et des hommes à qui on aurait recours, lorsqu'on constaterait une agonie, comme on avait — et on a encore — recours à l'aumônier pour s'occuper de «ça». Nous savons que les exutoires à l'angoisse de la mort — à l'angoisse de vivre — se vendent fort bien sur le marché de la mort, tant il est vrai qu'une appropriation de savoir-pouvoir, entre autres par un diplôme, offre le sentiment vertigineux de maîtriser quelque chose... ou quelqu'un.

Ainsi donc se dégagent deux enjeux du programme : d'une part, former des groupes hétérogènes d'étudiants où la seule (et à la fois prodigieuse) base qui les lie est leur expérience et leur volonté d'apprendre à vivre avec la mort, de mieux intervenir, et d'acquérir des connaissances<sup>4</sup>; d'autre part, débusquer le fallacieux d'un statut social de professionnel de la mort tout en offrant des alternatives.

\*

Le quotidien se banalise : une curieuse vapeur légère se glisse dans nos consciences soporifiées, corrode notre goût d'agir, ronge nos espérances, dilue la tendresse, nous enferme dans nos cases dites personnalisées. Pèse sur nous un vieux monde qui nous a persuadés de notre impuissance...

Le quotidien tente aussi de se «désaplatir», de se hisser hors du bain des microprocesseurs, de passer outre les lois, celles qui ne sont pas légiférées mais martelées dans les visages : lois de l'indifférence, lois du silence... Ainsi ce monde désarticulé autrefois dénoncé par les théoriciens du XIX<sup>e</sup> siècle (Proudhon, Fournier, Marx) s'étale dans son faux ordre, dans son obsession du confort, dans sa programmation du bonheur.

Et voilà que «la métaphysique descend du ciel et se transforme en physique sociale critique»

(Balandier, 1976). Des groupes se préoccupent de la vie qui file de la planète. Les institutions sont prises à parti en tant qu'elles ne jouent plus que pour elles, et non plus pour tisser un devenir collectif : l'organisation de la santé, ses substrats, l'industrie pharmaceutique, la médecine, pour ne citer qu'elles dans l'optique de notre propos, est mise face à ses contradictions. On marche pour la paix, quand même ce serait simplement pour défendre son territoire... On entend «la qualité de la vie» à toutes les modulations de fréquence, au nom de toutes les idéologies. Curieux : on n'a jamais autant parlé de la mort.

Comment pouvons-nous, dans ce magma et ces lignes de force sociétales, dégager des façons de réinventer la vie, de réinventer la mort? Comment pouvons-nous avec tant d'autres, parier sur ces transformations? Un «programme de formation» sur le mourir, pour quoi faire?

### PRENDRE LA PAROLE, POUR QUOI FAIRE?

«Oser dire, se dire tout ce qui ne se dit pas, non plus dans l'oreille du prêtre ou sur le divan de l'analyste, mais à toi, à vous, à tous. Il y a toujours quelque part quelqu'un qui nous empêche de dire, un pouvoir, un dogme, un mépris, une ironie (...) Il faut dire, parce qu'il faut vivre pour de vrai» (Leclerc, 1977, 213).

Bien sûr qu'on dit, qu'on essaie de... Pour lester nos peurs de mourir, comme de vivre, comme d'aimer. Pour partager une trouvaille, une conviction, un doute. Pour laisser dans le cerveau des autres des traces mnésiques. Pour permettre la si difficile permissivité de la parole des autres. On dit la mort, pour souligner la vie. On dit la vie pour, en les autres, moins mourir.

Et comme notre système serait fondé sur le refoulement de la mort, lorsqu'on côtoie la mort quasi-quotidiennement, il y a comme un trop plein qui éclate, éloquent, souvent fiévreux, toujours rasséréiné d'avoir trouvé un temps et un lieu...

Qu'on ne se conte pourtant pas d'histoires. Il y a dans toute prise de parole sur le mourir des ambiguïtés qui sont autant d'écueils mais aussi d'occasions positives par la conscience qu'elles permettent dans une démarche de transformation du mourir. En sont réperés ici trois d'entre eux, évidents, mais à sonder au nom même de cette évidence.

- 1) Les mourants sont, bien sûr, la figure de proue de la galère, mais ce que nous *disons sur le mourir, nous le disons d'abord pour nous, les «vivants»*.

Certaines expériences américaines d'éducation à la mort<sup>5</sup> parlent de «préparation à la mort» pour leurs étudiants. Ainsi l'universel de cette expérience (mourir) peut servir de prétexte pour injecter certaines conduites normatives, des modèles de mort. À chaque époque où le fonctionnement du système exige une conformité, on prépare soit au mariage, soit à la retraite, bien sûr au marché du travail, et tout à coup... à la mort.

Nous tentons d'éviter cette prescription. Mais il y en a d'autres, sur notre bon entendement personnel, qui ne manquent pas de subtilités. Ainsi de nos états d'âme : conter ses expériences de mort, ses aventures transférentielles, permet au passage, de régler ses comptes (c'est-à-dire de tuer) avec son enfance, ses complexes, ses échecs : c'est une importante catharsis qui est bien explorée en psychanalyse. Qui plus est, en lançant des fantasmes de mort idéale, on peut percevoir le piétinement de sa vie actuelle. À ce sujet les effets recensés de la formation américaine sur le mourir soulignent l'appréciation de la vie, le changement des croyances fondamentales et des façons de vivre. Et ne disons-nous pas, à l'instar des étudiants au Certificat, que la rencontre avec des mourants rend plus vivant ?

Et voilà le piège tendu : Narcisse qui remplace l'eau par le regard des mourants ! Le «moi je» réprimé à juste titre se révèle, l'excitation couvre parfois la voix des autres... mourant compris. Il y a là tout le passage délicat entre le cap sur être, c'est être pour soi<sup>6</sup>, longtemps fouillé, et le cap altruiste sur la mort des autres seulement : entre le triomphalisme de l'auto-découverte et le morbide du regard voyeur sur les patients-qui-souffrent-alors-que-moi-je-ne-souffre-pas...

Or, parler comme ici d'attitudes c'est toujours risquer d'être suspecté de ce qu'on dénonce... Je ne dis pas que l'auto-découverte et l'alter-découverte sont débranchées : ce serait délirant. Je dis qu'il y a un va et vient nécessaire entre les deux, rendu extrêmement difficile par cette «mode» de la mort. Donc, comment faire pour

que les praticiens – et ceux qui sont interpellés par la mort : nous tous – réalisent que dire, c'est bien sûr déjà agir, mais qu'il y a autre chose que l'exploration, l'examen, la prise de conscience des valeurs des sentiments, des réactions et perspectives individuelles en regard de la mort, tout ce gonflement de vie, ça se gonfle... lentement ? Qu'on ne fera pas de cercle autour de soi, jamais, même avec l'introspection la plus parfaite. Que cette introspection, pour essentielle qu'elle soit, risque aussi de paralyser l'ouverture à d'autres questions sur le mourir, si elle prétend se poser en étape préalable à l'engagement, (du genre «je fais le ménage en moi d'abord...»).

Enfin – et tout simplement – parlons de nous, d'accord, mais parlons de nous dans notre niche écologique, en radicalisant nos conduites : j'entends par là en allant aux racines collectives de ces conduites devant la mort. Parlons-en, aussi, mais ne nous illusionnons pas trop sur le fait qu'en parler nous la ferait éviter, cette mort «destinale...»

- 2) Cet autre écueil est un écho du premier et peut contribuer à l'expliquer, brièvement. *La conspiration du silence* sur la mort n'existe pas uniquement dans le treillis formé des membres de l'entourage, de la personne qui se meurt, des membres de l'équipe de santé. Elle peut exister au Certificat entre les étudiants, entre ces derniers et les enseignants, entre ces étudiants et leurs conjoint(e)s. Se livre alors une bataille féconde entre le vouloir-dire, et le vouloir-ne-rien-entendre, qui est précisément ce que nous vivons avec les mourants : c'est angoissant de voir l'angoisse, nous le savons tous, que ce soit de mourir ou de courir le risque de dire. Il s'agit peut-être de prendre cette expérience à bras le corps, de la dédramatiser, ce qui n'a rien à voir avec la désaffectiviser ; de la relativiser en marquant les points d'ancrage issus du partage. C'est ainsi qu'il est possible d'explorer cette conspiration du silence, de la dépasser, entre autres par deux de ces points d'ancrage : d'abord, si le silence n'est que synonyme d'absence de prise de parole, de mots, nous nous révélons bien peu ; les gémissements nocturnes, les cris étouffés, et tous les autres signes, n'est-ce qu'abstraction dans notre cerveau ? Qui plus est,

y aurait-il conspiration automatique dès qu'il y aurait retenue, dès qu'il y aurait non-advenue de soi au visible éclatant? Fouiller le secret, le rendre absolument à la lumière du signe, ne serait-ce pas encore une fois matérialiser de force une histoire, un sens, — ceux des autres — qui nous dépassent et nous troublent? Enfin, se pourrait-il que cette conspiration ne soit pas un phénomène en soi, mais l'indice de ce qui est non dit, parce que non admissible : principalement, notre dépossession continue sur cette ligne qu'on nous a définie entre notre naissance et notre mort, ligne inscrite sur les épitaphes par deux dates? En ce sens, détricoter la conspiration du silence nous permettrait de discerner les autres conspirations dont nous sommes témoins, les autres violences dont nous sommes toujours les victimes trop consentantes.

- 3) Un dernier écueil contient les deux premiers par leurs objectifs : «*détabouiser*» la mort. Plusieurs expériences sur le mourir postulent que l'expression des peurs sur la mort permettra l'élimination du tabou de la mort. Je ne sais trop si tel peut être le cas. Il nous faudrait peut-être songer à poser la question en deux temps : d'abord le tabou, ensuite ce que peut permettre, de fait, l'expression de ces peurs.

Tirant sur ce tabou, nous allons forcément voir ce qui le nourrit et le légitime : il y a des tourbières à tabous, et prétendre enlever ces derniers sans remuer ce qui les fonde<sup>7</sup> revient à remplacer un tabou par un autre : pour référer à l'avant-dernier tabou du siècle, le sexe, il est notoire qu'il y a eu un échange de bons procédés entre deux phénomènes : l'assignation à la cachette ou à la procréation comme finalité est devenue l'assignation à la jouissance. Dans cette histoire l'expression, les mots sur la sexualité, si libérants seraient-ils pour des relations interpersonnelles, n'ont pas empêché la reconduction d'autres moralismes, d'autres normes... d'autres tabous. En d'autres termes — et trop rapidement pour ce qui mériterait développement — il n'y a pas de lien *automatique* entre «l'expression sur» et la disparition du phénomène — Tabou. De la même façon que sortir de la ville pour apprécier la pureté et la légèreté de l'air n'enlèvera pas la pollution citadine, parler de la peur n'irradiera pas le tabou de la mort. Car récuser n'est pas abolir.

Mais l'expression des peurs peut avoir d'autres fonctions, d'abord — et encore une fois — de situer ces peurs et les contradictions qu'elles font poindre. Ainsi de cette peur souveraine lorsqu'on évoque la mort : la peur de souffrir. Comment peut-on parler de «dernière étape de croissance» alors qu'on obture si *complètement* la douleur physique? Comment peut-on vouloir idéaliser des moments d'agonie alors que mourir, c'est d'une violence foncière, ultime, spécifique?

À quelles autres violences sourdes, ou colossales s'aveugle-t-on? Et puis, parler de ses peurs permet de mieux les vivre et — pourrait-on dire? — de prendre appui sur elles pour agir. Car à la prise de parole peut succéder une... parole de prise... sur le réel! Mais voilà que c'est peut-être cela aussi qui nous angoisse, et qui parfois nous fait nous cantonner seulement dans nos colloques intimistes : la peur de changer des rapports au monde qui font de nous des morts-vivants. Le tabou sur la mort, ce ne serait pas aussi le tabou du silence sur ces morts?

\*

Prendre la parole, pour quoi faire? Pour que cet *exercice* nous *approche*, nous, de ce que les vivants qui meurent veulent interroger, veulent signifier, veulent se sentir sur-vivre. Pour que rassemblant chacun leur histoire à eux, ils se ressemblent. Pour que nous fassions sortir leur parole, eux qui sont au dedans de l'institution, afin de nourrir le dedans de ceux qui sont en dehors. Pour que, renversant toute théorie réductionniste, ceux qui meurent soient irréductibles en leur dedans.

C'est cela que leur parole transforme en nous. Et c'est peut-être cela seul qui nous transforme, la parole de ceux qui meurent.

## SAVOIR, POUR QUOI FAIRE?

Le premier savoir au Certificat est un «savoir d'expérience», celui qui ramasse, comme le dit le Petit Robert «l'ensemble des acquisitions de l'esprit résultant de l'exercice des facultés au contact de la réalité». Comme cette réalité est multiple et plurielle, et comme ce qu'elle grave sur la face interne de nos paupières est tout aussi complexe, notre matériau de base — l'expérience — nous aventure dans un dédale bouleversant.

L'expérience? certes pas de la mort : en tout cas la mort physiologique, on l'a déjà dit. Ce qu'on

sait de la mort, on ne le sait donc pas à partir d'elle-même mais à partir des mourants, des défunts, des mourants potentiels, à travers l'avant (les attitudes face aux sortes de mort, les soins...) et l'après (le deuil, les rites funéraires). Mais d'avoir pris dans ses bras quelqu'un qui se meurt, et ce à plusieurs reprises, ne nous donne pas d'expérience et encore moins «l'habitude» de la mort. Qu'est-ce que cela nous donne? Toujours, plus ou moins, inextricablement liés, mouvants, contradictoires : des préjugés collectifs ou portés par la sensibilité personnelle sur les «bonnes» et les «mauvaises» morts, une nécessité de se voir confirmer des attitudes par les théories, des méconnaissances autant de ses bons coups que de ses erreurs, des insécurités qui font remonter la question de «la Vérité», la sienne, négociée avec celle des autres; des doutes sur ce qui est mortifère, des incertitudes sur sa lucidité à reconnaître l'essentiel pour un mourant, des interrogations sur le faire, des souhaits de «Peace and Love», des désirs d'être transformé.

Les intervenants nous arrivent, avec des attentes obscures, mais têtues : «On veut savoir, on veut rejoindre des intuitions, on veut se dire, on veut que vous nous disiez...»

\*

L'autre savoir, «le» Savoir est interpellé. Ce savoir-là, on le perçoit comme une montagne à grignoter, dont l'accès est permis par l'inscription à l'Université... Peut-être conviendrait-il d'abord de tenter de découvrir les halos autour de la montagne.

Premier halo : Il y aurait une Science de la mort. Or,

«l'ordre dans lequel les idées humaines sur les divers segments de la réalité ont accédé à un niveau scientifique a été largement déterminé par la plus ou moins grande implication de l'homme dans les divers ensembles de phénomènes. Plus l'angoisse provoquée par un phénomène est grande, moins l'homme semble capable de l'observer correctement, de le penser scientifiquement et d'élaborer les méthodes adéquates pour le décrire, le comprendre, le contrôler, le prévoir» (Devereux, 1980, 25).

Donc, plate illusion que de croire qu'il y aurait un Savoir de la mort, si ce Savoir est entendu comme la construction rationnelle d'un Objet à maîtriser : en effet, on ne fera pas disparaître la mort! Un Savoir qui se prétendrait tel risquerait

donc de n'être qu'une organisation de l'apparence, qu'une auto-justification de sa démarche : on le constate, par exemple, au travers de l'acharnement thérapeutique : le raffinement des techniques se fait de plus en plus subtil, jusqu'à subtiliser au malade la conscience de sa vie, la vie de sa conscience. Et cela nous conduit au second point qui est celui de la recherche des finalités du savoir.

Ainsi, deuxième halo : le statut de la Science. Castoriadis (1978) souligne à ce propos que la science serait «le mythe ultime des vieilles oppressions qui se prolongent». La Science peut être instrument de pouvoir, au delà de son discours objectif, neutre, etc. La science peut donc être ascientifique! Et elle est instrument de mort : c'est bien connu, qu'il s'agisse de génocides (Hiroshima) ou de morts sociales (les manipulations génétiques pourraient venir consacrer les discriminations de toutes sortes), la Science ne transcende pas les rapports sociaux. Elle est traversée par eux et ce sont ces mêmes rapports sociaux qui lui donnent un sens. De même, en regard du mourir, la Science a tendance à ramener l'interrogation fondamentale (c'est quoi mourir?) à des problèmes qui pourraient être résolus dans un rationnel techno-logique (par exemple l'acharnement thérapeutique mentionné ci-haut) : ce faisant, la Science risque de nous camoufler ce qu'il y a de subversif dans la mort en s'occupant principalement de la géner.

Enfin, troisième halo : si l'on reprend l'idée de la montagne, ou de la totalité du savoir, on opérera forcément une fragmentation : fragmentation entre disciplines, entre spécialités. Ce traitement dominant du savoir *nous empêche de voir la complexité même de la vie, et donc, de ce que nos types de morts lui doivent*. En fait, cette organisation du savoir dans les institutions d'éducation sert de révélateur des occultations des réalités dans la société même : au bout du compte, l'université est un microcosme de société, un ramassis de savoirs fragmentés. Où est passé la vie?

Et si de tenter de dissiper les halos nous donnait une autre géographie? Si le savoir n'était plus une montagne morte, mais une terre qui appartiendrait à qui la travaille? *Une terre qu'on travaillerait pour y trouver des instruments de connaissance, pour comprendre et transformer, plutôt que pour obéir ou dominer?*



L'interrogation sur la mort, qu'elle vienne des intervenants, ou de ceux pour qui le métier est de forger avec eux des instruments de connaissance, nous dégage les pistes suivantes pour la formation :

- une démarche de *réappropriation* de notre savoir profond sur la lenteur des gestations, sur la dialectique vie-mort, savoir oublié parce que si peu sanctionné en dehors de notre vie dite «privée».
- une démarche de *conscientisation* sur le réel de nos gestes : ainsi, plus que par un examen linéaire des attitudes, le changement peut se faire par une dynamique circulaire ; la réflexion partant des rapports sociaux qui engendrent l'attitude profonde, nous examinons notre situation — en tant qu'intervenant — en fonction de la structure dans laquelle nous agissons : ainsi les intérêts des étudiants peuvent se trouver en contradiction avec ceux des mourants... Nous apprenons la contradiction ! et nous apprenons que la paix, ça ne se gagne qu'en luttant.
- une démarche d'*utilisation de la théorie* en tant qu'elle permette le doute, qu'elle stimule l'ouverture à d'autres modes d'explication, qu'elle les confronte, à partir même de l'alliage théorie-pratique : une organisation qui permet aux faits de se dire.
- une démarche de *concertation des outils disciplinaires* à partir de la certitude (une de nos seules !) que tous sont importants et qu'aucun d'eux ne saurait suffire.
- une démarche, enfin de *développement d'une méthode* pour penser et agir. Cette façon de poser des questions sur les réalités ne peut se fermer sur elle-même, en raison même de la dynamique dans laquelle elle s'inscrit : celle d'une histoire personnelle, comme d'une histoire d'un collectif : l'histoire de l'expérience de ceux qui meurent. Il s'agit là d'un réflexe scientifique.

En définitive, comme c'est la marche qui amène les rencontres, notre pas à pas non spectaculaire pourra peut-être nous permettre de nommer le foyer de sens qu'un regard sur le mourir nous permet de percevoir. Le testament des mourants, qu'il se manifeste au Québec ou au Gabon, ne peut que nous accrocher à cet irréductible : nous laisser surprendre et désorienter par leur enseignement et leurs questions nous donnera une méthode dont

l'ampleur et la cohérence pourraient nous inciter à être plus libres.

Au delà des motifs d'ordre économique, politique et idéologique, c'est aussi pour cela que le Certificat de 2<sup>e</sup> cycle en thanatologie existe. C'est un pari à travailler. Nous parions.

#### NOTES

1. Entendre ici, le type de travail axé sur la production de projet pour quelques-uns.
2. Voir l'article de Jean CARETTE, «La mort est bien vivante» dans ce même numéro.
3. En guise d'informations supplémentaires : le programme comporte 30 crédits d'activités, équivalents à 10 cours de 45 heures chacun. Le programme est offert à *temps partiel*, en soirée ou sous forme intensive : à raison d'au moins un cours par session, le programme se réalise en durée de 2 à 3 ans 1/2. Il accueille à chaque année académique deux groupes de 30 étudiants, un à la session d'automne, un autre à la session d'hiver.
4. C'est ce qui ressort de l'étude des questionnaires d'admission.
5. Des périodiques s'y consacrent depuis 1970 : *Death Education, Advances in Thanatology*, et parmi ceux spécialisés sur la mort : *Omega, Journal of Thanatology, Thanatology Abstracts*.
6. Edgar Morin entre autres, a développé ce thème dans *La Méthode*, Seuil, 1980.
7. Voir aussi «La mort est bien vivante» de Jean Carette dans le présent numéro.

#### RÉFÉRENCES

- BALANDIER, G., 1976, La mort dans l'âme, *Le Monde diplomatique*, février.
- CASTORIADIS, C., 1978, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris.
- DEVEREUX, G., 1980, *De l'angoisse à la méthode*, Flammarion, Paris.
- LECLERC, A., 1977, in CARDINAL, M., *Autrement dit*, Grasset, Paris.
- VANEIGEM, R., 1967, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, Paris.

#### SUMMARY

To contribute to the training of workers in health and social fields concerning dying raises the whole question of their relationship to the world. And the very fact that, here in Quebec, we "give ourselves the luxury" of offering a training program on dying may be significant of new practices concerning dying. The possible social uses and the stakes of such training are briefly explored here : specialization of knowledge allowing for the emergence of a new "thanatocracy of death"; the liberating of speech into behavioural *models*, etc. In reply to these stakes, a paradigm : it is the living who die, who, by their communication, may give rise to the development of a *method* of investigation of dying : in our relations with those who die, in our relation with the institution and more globally, in the types of death which our society generates.