

International Review of Community Development Revue internationale d'action communautaire



Vieillir : une question de sens ? Aging: a question of meaning? Envejecer: ¿un problema de significación?

Raymond Lemieux

Number 23 (63), Spring 1990

Vieillir et mourir. À la recherche de significations

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033991ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033991ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lemieux, R. (1990). Vieillir : une question de sens ? *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (23), 25–33. <https://doi.org/10.7202/1033991ar>

Article abstract

Aging is the mode through which the individual integrates the human community to which he belongs. Based on this postulate, the author questions the nature of the aging phenomenon and the creation of a subculture of the aged in contemporary societies. He then discovers that the phenomenon of aging is rather one of a rupture in the lifelong passage to successive age groups, which presupposes at each stage the learning of new roles. And how does this involve creating meaning in life? Is this still possible when one no longer has a history to relate to younger generations?

Vieillir : une question de sens ?

R. Lemieux

Les sociétés contemporaines proposent une *régulation technique* du vieillissement et de la mort. Malheureusement, nous ne disposons encore que de peu de recherches, empiriques ou théoriques, concernant les effets psychologiques et culturels de cette situation. Nous commençons tout juste à trouver les mots pour la décrire.

Pourtant le vieillissement est désormais devenu un *problème* pour les sociétés, problème que rappellent constamment des courants d'opinion alarmistes alimentés aux travaux des démographes et aux observations des sociologues. L'existence d'une quasi-classe sociale de *retraités*¹, consommateurs privilégiés de services médicaux et sociaux, plus ou moins en situation de loisirs et souvent mal préparés pour cela, forme une paradoxale sous-culture de *dépendance* et de *solitude*, économiquement vulnérable, parfois à la merci des chevaliers d'industries socio-culturelles et sociales. Les masse-médias met-

tent partout en évidence la *misère* de la vieillesse, les gouvernements se trouvent devant un problème inédit de gestion sociale : quand, en 2025, comme nous l'annoncent les démographes, l'ensemble de l'Amérique, de l'Europe et de ce qui constitue aujourd'hui l'Union soviétique comptera plus de 20 % de citoyens âgés de plus de soixante ans², comment les catégories actives de ces sociétés arriveront-elles encore à « faire vivre » les autres ?

Si le vieillissement des sociétés est un problème social, on peut s'attendre à ce que les individus craignent de *vieillir*. Cette appréhension, diffuse dans toutes les catégories d'âge, risque alors de marquer la culture encore plus profondément que les faits démographiques et économiques bruts. Là où les discours dominants proposent des idéaux de performance et de réalisation de soi, ils trouvent désormais devant eux ce spectre du vieillissement, c'est-à-dire le caractère inélucta-

blement limité de toute performance et la portée aléatoire de toute réalisation de soi. Vieillir finit par représenter une valeur *négative*, quelque chose d'indésirable, dont il faut cacher les effets si on ne peut les contrer. La question du vieillissement des sociétés occidentales est en train de devenir un problème psychologique, trahissant une difficulté de vivre indépendante des conditions objectives de bien-être qui peuvent être par ailleurs celles des citoyens.

Qu'est-ce que vieillir ?

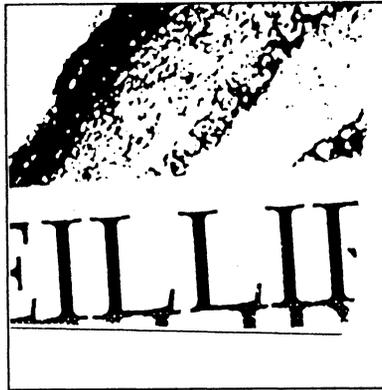
Il peut sembler paradoxal de construire de cette façon une problématique psychosociologique du vieillissement. Cela peut même sembler aller à l'encontre du sens commun. Ne ressent-on pas les effets personnels de son propre vieillissement bien avant de devenir conscient des contraintes sociales qui s'y greffent ?

Quand Philippe Ariès, en 1967, a donné le coup d'envoi au développement des recherches

26

concernant la mort, il a parlé de l'*inversion* de l'acte de mourir. Ne sommes-nous pas devant un retournement semblable de l'acte de vieillir ? Et n'est-il pas pensable que, dans ce renversement de situation, la dimension sociale du vieillissement passe désormais avant sa dimension biologique ou psychique ? On ne vieillit pas dans les sociétés urbaines d'aujourd'hui comme on le faisait autrefois, dans des sociétés à forte densité communautaire. On ne vieillit pas de la même façon, non plus, depuis que l'*espérance de vie* peut être calculée en termes de huit décennies, alors qu'elle était de trois ou quatre il n'y a pas si longtemps. L'acte de vieillir aura donc acquis, au coeur des sociétés techniciennes, des significations qui risquent de nous échapper. La peur individuelle de vieillir comme l'appréhension sociale du vieillissement deviennent alors les symptômes d'une situation dont les acteurs ne contrôlent pas les coordonnées.

Qu'on ne vieillisse pas aujourd'hui comme autrefois, cela tout le monde le sait. En vérité, on ne sait pas très bien cependant ce qu'est vieillir, puisque l'expérience sociale de cet acte est une expérience inédite, une expérience désormais *sans modèle*.



Les valeurs traditionnelles de la vieillesse

On attribue souvent aux sociétés traditionnelles, dans une appréhension de la réalité qui n'est pas sans romantisme, la capacité d'assurer aux personnes avancées en âge une place privilégiée. Le patriarche, l'aïeul, ont ainsi donné figure à tout un imaginaire de l'autrefois, résumant l'idée même de *tradition*. Le vieux, c'est dans ce contexte le dépositaire de la mémoire collective, le détenteur de l'expérience et de la sagesse, voire le représentant de l'autorité.

Il s'agit là évidemment d'un modèle, dont l'utilité est moins de décrire la réalité que de rendre possible la compréhension d'un mécanisme de régulation sociale. Les sociétés traditionnelles ne sont pas nécessairement des sociétés gérontocratiques, et on en connaît des *modernes* qui pourraient donner des leçons à celles d'autrefois de ce point de vue. Que nous enseigne ce modèle, dès lors ? Simplement que vieillir représente le *vécu d'un certain rapport à la société*. Penser le vieillissement suppose alors qu'on donne aux processus que ce terme désigne une valeur claire : vieillir, survivre à ses contemporains, c'est devenir sage *si on vieillit bien*, ou devenir fou *si on vieillit mal*.

Un tel modèle est non seulement un outil de connaissance, mais aussi un outil de gestion

sociale : il sert de critère pour juger de ce qui est désirable ou indésirable. L'enjeu du vieillissement est évidemment de bien vieillir. Mais le concept même de vieillir n'est pas innocent. Il ne sert pas seulement à décrire une réalité bio-psychologique — ce que peuvent nous faire croire certains discours savants —, il désigne aussi un processus d'intégration sociale. Vieillir, c'est *le mode selon lequel l'individu intègre la communauté humaine à laquelle il appartient*. Et d'après la réussite ou l'échec de cette intégration, la dite communauté humaine à son tour *fait une place* au vieux ; elle définit cette place en termes de valeurs, de modes d'inclusion et d'exclusion, à travers les concepts de *sain* et de *sénile*, de *valide* et d'*invalide* et bien sûr d'*actif* et de *retraité*.

Cette place est généralement ambivalente (Gutman, 1980). En société traditionnelle elle pouvait représenter la tradition, l'héritage culturel, la légitimité, mais aussi l'insensé, le magique, l'incontrôlable. Elle pouvait être sublimée au point de former les bases d'une véritable religion, dans un culte dont le vieillard devenait en quelque sorte le prêtre, intermédiaire entre l'ailleurs, le monde *fondateur* des ancêtres, et l'ici, le monde qui continue. Quand les mythes d'une société sont transmis par la tradition, récités de génération en génération, le vieillard est tout naturellement celui qui détient la clé de ce récit : il exerce un véritable *sacerdoce*, il est porteur des fondements de la culture. La vieillesse est ainsi à la frontière du sacré, lieu de rencontre de l'ici et de l'au-delà, fascinant et redoutable (Otto, 1949).

La sous-culture contemporaine du « troisième âge »

Qu'en est-il du vieillissement en termes contemporains ? Là où le modèle traditionnel propose la

vieillesse (réussie) comme un idéal, le sommet d'une vie bien remplie qui devrait d'ailleurs trouver sa sublimation dans une vie éternelle, les cultures techniques en *objectivent* le vécu. Vieillir, dès lors, c'est essentiellement faire partie d'un *groupe d'âge* aux paramètres objectivement définis par référence à l'âge chronologique. L'acte de vieillir est renvoyé par là à un ensemble de caractéristiques appréhendées et pensées comme indépendantes des sujets qui les portent, en même temps qu'on attend de ces derniers un ensemble de conduites, d'attitudes et de comportements sociaux, bref de rôles prédéfinis.

Il y a dans cette notion de « groupe d'âge » plus qu'un utile emprunt de vocabulaire³. Diversement connoté (âge d'or, troisième âge ou même quatrième âge), le groupe d'âge laisse supposer que les individus qu'il caractérise sont soumis à des conditions de vie comparables sinon semblables. La notion de groupe, qui vient des mathématiques, ne peut en effet se comprendre que comme un *ensemble d'éléments présentant des caractéristiques communes*. Elle sert essentiellement à distinguer le semblable et le différent. Le groupe d'âge étend vite sa logique objectivante bien au-delà de son premier référent, l'âge chronologique. À la limite, il cesse d'être une catégorie démographique pour représenter une véritable *sous-culture*, c'est-à-dire un ensemble d'expériences sociales, de situations et d'outils (matériels, intellectuels, langagiers, etc.) partagés par des individus possédant ces caractéristiques communes.

De la même façon qu'on parle de plus en plus de sous-cultures ethniques, à partir du fait que, dans l'éclatement des sociétés post-industrielles, certains individus partagent une même « origine » ou possèdent en commun

certaines éléments d'histoire personnelle, cette origine ou ces éléments d'histoire étant supposés déterminer leur expérience sociale, on peut parler d'une sous-culture des personnes âgées si on suppose que ces dernières sont elles aussi tributaires d'une expérience sociale originale et irréductible à celle des autres catégories d'âge. On le fait également, notons-le, des jeunes, des chômeurs, de certaines catégories de travailleurs, des femmes, *et cætera*, diagnostiquant par là l'éclatement des référents culturels généraux dans les sociétés contemporaines et l'impossibilité de recourir à des arguments d'homogénéité sociale pour en gérer le développement. La notion de sous-culture signe en quelque sorte la perte d'influence des grandes institutions religieuses ou culturelles qui dominaient les civilisations traditionnelles, l'effritement de l'imaginaire collectif, de ses mythes et de ses absolus, bref *l'affaïssement des « grands récitatifs »* qui, selon Jean-François Lyotard (1979), caractérise les sociétés post-industrielles. À la place de ces derniers, elle propose des histoires et des mythes particuliers, expliquant moins l'humanité en général que la particularité de ceux qui y ont recours et la supposée communauté d'expérience qui est la leur.

Cette notion de *sous-culture* peut certes être utile : elle permet de *penser la différence* et d'expliquer en termes sociologiques ou anthropologiques l'originalité de certains comportements. Elle engage ainsi à se représenter le monde non plus en termes de domination et de hiérarchie, mais en termes d'identités différentielles : une sous-culture n'est pas nécessairement dominée par une autre, elle est objectivement différente. Mais on voit bien, en même temps, son danger : la notion de sous-culture repose sur une supposition, celle de la nécessité de

l'expérience — terme foncièrement ambigu — partagée à *l'intérieur* d'un groupe déterminé. Il ne s'agit plus alors d'attribuer aux situations humaines des valeurs, mais des traits caractéristiques objectivement repérables. L'identité de l'individu se ramène à quelques traits arbitraires, et la gestion des questions sociales se réduit à la prise en charge de ces traits particuliers.

L'identité ainsi obtenue — au sens commun du terme : la place qui est reconnue à un individu par les autres — se réduit alors à un ensemble de rôles à jouer (Glaser, 1972). Le groupe d'âge permet de repérer, de définir et de gérer les comportements attendus : ainsi, tel taux de consommation pharmaceutique, de consultation médicale, de dépendance économique, de solitude, etc., caractérise les personnes âgées. De même s'attend-on des jeunes à ce qu'ils agissent et pensent d'une certaine façon. On peut même produire des statistiques à cet égard : on *sait* que tel pourcentage d'entre eux, de telle couleur de peau ou origine ethnique, sont délinquants.

Dans une sous-culture, on est appelé à jouer les rôles correspondant aux caractéristiques différentielles du groupe. À la limite, il n'y a plus de subjectivités mais seulement des identités de groupe qui s'extériorisent à travers ces rôles. Les caractéristiques qu'on donne aux trois âges bien connus (enfance-jeunesse, période active, retraite) sont exemplaires à ce propos. Mais elles risquent de prendre une valeur plus insidieuse encore qu'il n'y paraît à première vue : dans le premier âge, on *apprend* à jouer des rôles, dans le deuxième, on *joue* des rôles, dans le troisième, on *a joué* son rôle ! À moins que, dans cette dernière catégorie, on ne recommence à apprendre et à jouer de nouveaux rôles...

quel autre objet dans la culture. Il est sans cesse sollicité par de nouvelles performances, mais en même temps acculé à ses limites. Un fossé se creuse entre l'objectivité de sa situation et la subjectivité de son désir.

Vieillir, passer d'une classe d'âge à une autre, c'est essentiellement changer de rôles et par là, changer d'identité. Cela se traduit *normalement* par une crise dans la relation de l'individu au système de valeurs qui préside à ses conduites. Il doit rejeter ce qui jusque-là le faisait vivre pour apprendre à vivre autrement. Vieillir devient une *rupture avec le passé*, une rupture des liens acquis qui peut, comme c'est le cas dans bien des prises de retraite, être extrêmement traumatisante, jusqu'à mener à la détresse émotionnelle et signifier cette *mort sociale* qui précède la mort psychologique et physiologique.

C'est là une manifestation extrême, bien que relativement courante, de ce qu'il faut appeler *l'anomie* de vieillir, employant ce terme propre à la tradition durkheimienne pour désigner « tout état où les moyens licites conviennent mal aux objectifs de l'acteur comme aussi toute situation où les fins définies par la société pour ses membres sont disproportionnées aux moyens qu'elle leur accorde » (Chazel, 1967 : 153 ; Durkheim, 1893, 1897). Son apparition, liée au fossé qui se creuse entre le désir du sujet et les moyens dont il dispose pour poursuivre ce désir, est toujours génératrice d'angoisse. Cette angoisse n'est pas seulement une crainte passagère et conjoncturelle, mais une conséquence structurelle et inévitable de la mauvaise intégration du système normatif de la société. Elle est d'ailleurs libre de toute culpabilité puisque *sans responsabilité*. « Est-ce ma faute, dit Chateaubriand (cité par Durkheim), si je trouve partout des

bornes, si ce qui est fini n'a pour moi aucune valeur ? » En dehors de l'emprise des appareils régulateurs et compensateurs — de la maison de retraite aux voyages organisés, de la consommation médicale aux clubs de l'âge d'or, de l'allocation de sécurité minimale à la rente assurée — elle se traduit dans l'anxiété de vivre une vie dont les règles sont ailleurs, hors contrôle et, en quelque sorte, hors sens.

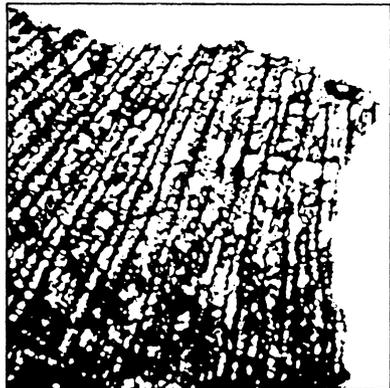
La sous-culture du vieillissement présente ainsi deux figures extrêmes des rôles qu'elle donne à jouer : celle de la solitude et celle du « voyage organisé ». Ces deux figures peuvent se lire comme deux manifestations d'une même réalité : la désappropriation de ses enracinements sociaux et culturels par un sujet. Certes, la première connote la pauvreté, la marginalisation et la dépendance (Delisle, 1987), l'autre l'opulence, la mobilité et le rêve. Pourtant, dans les deux cas, on est en présence de sujets coupés de leur vie sociale normale. Dans le premier cas, la réalisation de soi est devenue impossible ; dans le second, elle se fait par la consommation de produits de remplacement, dans une prise en charge où le sujet a réduit ses aspirations aux activités stéréotypées du groupe et où le monde, devenu *étranger*, défile devant les fenêtres du car climatisé, comme il défilerait sur l'écran d'un téléviseur. Avant d'être un fait social, la solitude est une réalité affective. Elle peut être compensée et sublimée dans une vie sociale alternative, tissée de liens éphémères et sans conséquences, où toutes les communications sont *masse-médiatisées*.

Vieillir, comme mourir, devient alors une rupture de subjectivité. Ce qui est en cause dans cette rupture est non seulement l'individu mais la société elle-même, c'est-à-dire la qualité des liens et

L'anomie de vieillir

L'objectivité des catégories d'âge n'est pas innocente. Elle fait référence à des valeurs implicites, sinon explicites. On pourrait même avancer, en toute hypothèse, qu'une de ses fonctions consiste à masquer le système de valeurs qui met ces catégories en place, faisant en sorte que ce système fonctionne à l'insu de ceux qui en sont tributaires. Parmi les rôles proposés aux individus, il en est, en effet, des désirables et des indésirables, des utiles et des nuisibles, certains qu'il faut encourager, d'autres qu'il vaut mieux décourager. « Mieux vaut, disait là-dessus l'humoriste, vivre jeune, riche et en santé que vieux, pauvre et malade »... Objectivé dans ses rôles, l'individu risque cependant de perdre la maîtrise de ce système de valeurs. Il en devient à son tour l'objet, appelé à *circuler* comme signifiant de ce qui le dépasse, à l'instar de n'importe

de la coexistence. Dans cette situation, il y a urgence de repenser le vieillissement, pour en comprendre et mieux contrôler les crises, certes, mais aussi pour comprendre le monde même dans lequel nous sommes appelés à vivre. Définir le vieillissement, c'est en effet définir les modalités d'intégration des sujets à une culture ; c'est arriver à penser la qualité de vie qui leur est allouée.



Penser le vieillissement et penser la culture

Le vieillissement de l'être humain, n'est pas réductible à celui des animaux⁴ : il associe aux processus biologiques un ensemble tout aussi complexe de valeurs et d'interprétations culturelles. Comme toute réalité humaine, il est signe d'une certaine qualité de la coexistence entre les hommes. Il est appelé à *faire sens*. De là son incontournable ambivalence. Les animaux ne survivent pas à leur vieillissement biologique, à moins d'être *domestiqués*, c'est-à-dire inscrits dans les cultures humaines. Dans les sociétés humaines, au contraire, le vieillard est celui qui *survit* à son propre vieillissement biologique. C'est pourquoi certains auteurs vont jusqu'à avancer que la vieillesse est une « création de l'histoire » (Philibert, 1984 : 18) ou une création de l'humanité (Péquignot, 1981).

S'il en est ainsi ne peut-on penser, en corollaire, que la

conception même que l'on se fait du vieillissement, le sens qu'on donne au fait de vieillir, la place qu'on fait au vieux dans les cultures et sous-cultures concrètes, déterminent radicalement l'évolution du vieillissement des individus. Vieillir, comme mourir, est une pratique sociale, c'est-à-dire une contribution à la vie collective. C'est donc aussi en termes de *production sociale* qu'il faudrait en analyser les processus.

On vieillit toute sa vie

On a l'habitude de penser le vieillissement comme un phénomène de vieillesse. Pourtant, si on considère les ruptures de liens évoquées ci-dessus, la nécessité d'apprendre à intégrer un groupe pour qui veut éviter la solitude, il faut bien convenir que ce sont là des exigences non seulement du troisième âge, mais de tous les âges et de tous les milieux. On vieillit toute sa vie. Certes l'affirmation est banale. Pourtant elle a une portée considérable qui la plupart du temps nous échappe.

L'enfant qui passe de la maison à la maternelle, puis de la maternelle à l'école primaire, puis de celle-ci au secondaire, se trouve — dans cette régulation de sa vie imposée par une normativité sociale lointaine et abstraite et sans lien avec son désir — exactement dans la même position que son aîné qui passe du travail à la retraite. Il franchit des seuils et, dans chacun des nouveaux espaces où il est appelé à vivre, il doit performer de nouveaux rapports sociaux, intégrer de nouvelles valeurs et parfois même apprendre de nouvelles conceptions de la vie. L'école, qu'on définissait autrefois comme le prolongement de la famille, en est bien plutôt la rupture : alors même que la famille se représente de plus en plus comme un refuge affectif, l'école se donne, elle, comme mission d'assurer à l'en-

fant le savoir-faire qui lui permettra de faire sa place dans la société globale, savoir-faire qui, dans la quasi-totalité des cas, échappe à l'emprise familiale. Même si, par compensation, elle insiste parfois sur ses fonctions d'apprentissage affectif, elle ne peut jamais proposer que des affections éphémères, liées à un groupe constitué du fait qu'un certain nombre d'enfants sont soumis aux mêmes expériences intellectuelles et sociales. L'école, en ce sens, est elle aussi une sorte de voyage organisé... Quelle que soit sa dénomination, ce ne sont pas des valeurs qui sont appelées à en définir le sens, mais le fait que l'objectivité du monde est convoquée à défiler derrière ses fenêtres. Non seulement y passe-t-on aussi d'un groupe d'âge à un autre, mais d'un niveau de performance sociale à un autre. A chacun de ces niveaux, le sujet vieillissant est appelé à rompre les liens qui ont pu se tisser au stade précédent pour en construire de nouveaux.

Vieillir, à tous les âges et sans doute dans toutes les sociétés, c'est d'abord *s'adapter*, c'est-à-dire trouver la solution à de nouveaux problèmes, redéfinir sa place dans la société. Les exigences de cette adaptation sont évidemment différentes d'une société à une autre et d'un âge à un autre. Elles sont organiques ou mécaniques. Elles se présentent comme de nouvelles intégrations ou comme des ruptures. Dans tous les cas cependant, vieillir, c'est *sur-vivre*, c'est-à-dire aller au-delà d'un certain stade, accompli, de son histoire personnelle et des rapports qu'on a alors entretenus avec les autres.

Cette réalité d'un vieillissement qui est une constante de la vie humaine n'est pas vraie seulement pour les sociétés post-industrielles. On la trouve aussi, *mutatis mutandis*, jusque dans les sociétés primitives : « le même schéma

30 initiatique — souffrance, mort et résurrection (re-naissance) — se retrouve dans tous les mystères, aussi bien dans les rites de puberté que dans ceux qui donnent accès à une société secrète » (Eliade, 1957 : 166). En d'autres termes, pour les primitifs aussi, la vie est mouvement, transformation. Cependant, là où les civilisations primitives s'efforçaient de gérer ces changements en comblant sans cesse les fossés, en colmatant les brèches pour sublimer la continuité, les civilisations d'aujourd'hui ne peuvent faire autrement qu'assumer les ruptures et demander à leurs sujets de « s'adapter ».

L'enjeu de vieillir : faire sens

Les recherches que nous avons menées sur les pratiques contemporaines de la mort (Lemieux, 1982 ; Lemieux et Richard, 1985) nous ont mis en présence de nombreuses analogies entre vieillir et mourir. Les deux réalités sont désormais l'objet d'une prise en charge technique et sociale globale. Il y a des lieux pour vieillir comme pour mourir. Si les techniques et le savoir-faire sont incapables d'en abolir les effets, ils peuvent en tout cas en atténuer les manifestations : devant l'inéluctable se développent des soins dits palliatifs et des procédures d'accompagnement. Dans les deux cas s'imposent des exigences de réalisation personnelle

et collective s'adressant tant à l'acteur principal qu'à son environnement. En même temps, vieillir, comme mourir, est devenu une affaire privée, non plus donnée à voir à tous, mais cachée, réservée aux proches, voire au personnel compétent, accomplie dans l'intimité et l'asepsie surprotégées de la chambre d'hôpital, de la maison de retraite, sinon du refuge pour personnes abandonnées.

Il y aurait long à dire sur ces analogies. Si la personne âgée, dans toutes les civilisations, est celle qui survit à ses contemporains, elle sait que le temps qui lui reste à vivre est moindre que celui qui reste aux autres. Ce fait de sur-vivre fait du vieillissement une expérience qui est toujours proche de celle de la mort : même dans les jeunes âges, on prend conscience qu'une part de sa vie est derrière soi, inéluctablement. L'autre part représente l'inconnu. Il y a davantage qu'une proximité chronologique ou physiologique dans cette conscience. Dans les deux cas se pose une question devenue incontournable du fait même que les procédures techniques tendent généralement à l'éviter, celle du sens de sa vie.

On a trop souvent l'habitude de poser cette question du sens uniquement en termes métaphysiques. Elle se pose ici sur le terrain, dans la versatilité même de l'existence, là où précisément l'histoire humaine se livre en creux, dans la déchirure, sous forme d'expériences de ruptures et de non-sens.

Qu'est-ce que « faire sens » sinon, en effet, qu'une réalité, quelle qu'elle soit, *intègre* l'univers qui la dépasse, c'est-à-dire son *environnement* ? Les linguistes, les premiers peut-être, ont donné au terme une valeur opérationnelle. Le *sens* d'un phonème, dit Benveniste, est ce en quoi celui-ci *intègre* un mot. Le sens du mot, à son tour, lui est donné du fait qu'il

intègre une phrase. « Le sens est la condition fondamentale que doit remplir toute unité de tout niveau pour obtenir statut » (Benveniste, 1966 : 122). Mais on pourrait aller plus loin que la linguistique et dégager de là le concept opératoire central d'une sémantique générale. Le sens d'une phrase n'est-il pas ce en quoi elle intègre un discours ? Et n'étend-on pas tout naturellement cette opérationnalité quand on parle du *sens d'un événement* ou du *sens de la vie* ? Ne désigne-t-on pas alors ce en quoi l'événement en question intègre une histoire qui l'explique et lui donne sa portée ? Qu'est-ce que le sens de la vie, par ailleurs, sinon ce en quoi une vie humaine — ma vie — intègre, en tant qu'histoire personnelle, une histoire plus vaste, qu'on pourrait appeler l'histoire sociale, et ce en quoi cette histoire sociale particulière intègre l'histoire du monde ?

Les religions, précisément, cherchent à donner un sens à la vie. Pour cela, elle l'inscrivent dans le rapport entre l'ici et l'ailleurs, le profane et le sacré. Elles reconstruisent l'histoire du monde et se mettent en mesure de donner aux quêtes de sens des individus des réponses qui leur permettent d'intégrer leur vie, de même que, dans le déroulement de celle-ci, chacun des événements qui surviennent ou sont survenus. La valeur de tout événement se conçoit dès lors comme le rapport à ce sens. L'imaginaire religieux, quand il réussit cela, s'impose au groupe : en dehors de lui, la vie n'a pas de sens.

Sur les terrains d'aujourd'hui, dans l'affaïssement des grands récits qui étaient autrefois capables de structurer l'imaginaire collectif, la *quête* du sens se reconstitue de bien des façons. Face à la mort, on la retrouve à l'intérieur de procédures qui, quoique séculières, n'en sont pas moins significatives⁵. Que fait le groupe des

« proches », dans la déchirure du tissu affectif que représente la mort, sinon raconter, au salon funéraire ou ailleurs, la vie de celui qui est parti ? Et quel est l'enjeu de ces récits, sans cesse repris et écoutés, sinon de permettre la reconstitution des places sociales et des relations interpersonnelles qui constituent le groupe dans sa réalité affective (Lemieux, 1982). L'expérience sociale de la mort, anthropologiquement, se présente comme une rupture de liens d'où se constituent, inlassablement, de nouvelles solidarités.

Mais qu'en est-il de vieillir ? Produire le sens de sa vie, sans doute est-ce aussi devenir capable d'en raconter l'histoire de façon à ce que chaque événement, chaque expérience, soit intégré, de sorte que la totalité ainsi constituée puisse prendre place dans une histoire sociale. Or cela suppose deux choses : d'abord que cette histoire soit racontable, ensuite que d'autres puissent la recevoir.

Or, dans l'anomie de vieillir, quelle histoire peut désormais raconter celui qui sur-vit à ses contemporains ? Son histoire personnelle, faite de ruptures où il a dû, à chaque stade de sa vie, se défaire des liens qu'il avait constitués, est-elle racontable ? Peut-elle servir de leçon à d'autres et inscrire de nouvelles solidarités ? Qui a intérêt à l'écouter ?

On touche là encore une fois un ensemble de questions qui dépassent les habiletés des individus. Le problème du vieillir, dans nos sociétés, ce n'est pas d'abord d'avoir quelque chose à faire, c'est d'avoir quelque chose à dire. L'anomie de vieillir, c'est de n'avoir plus d'histoire à raconter. En effet, pourquoi faire le récit de sa vie quand on sait que les jeunes générations, celles qui seraient appelées à l'écouter, n'ont aucun intérêt à ce récit ? Quel sens peut prendre la vie qu'on a vécue

quand les valeurs et les croyances qui l'ont marquée n'ont plus cours ?

Vieillir, dès lors, c'est être questionné sur le sens de sa propre vie.

Certes, il y a là un extraordinaire appel à la créativité, qui va souvent se manifester non seulement par des *activités*, sociales ou autres, mais par le réaménagement des visions du monde et des croyances des individus. Les recherches, ici encore, ne font que commencer sur les *religions du troisième âge*. Depuis longtemps déjà, on y a remarqué un regain de religiosité, de cette religiosité oubliée pendant les âges dits actifs et qui semble alors se réactiver. On a eu tendance à expliquer cela par la situation de loisir qui est celle de la personne âgée, sinon par sa conscience de la proximité de la mort. C'est là faire fi d'une autre dimension de la religion qui consiste à rendre possible une réappropriation sensée, pour le sujet, de son histoire personnelle. On découvre actuellement que les croyances des personnes âgées, en ce sens, ne sont pas nécessairement des croyances conventionnelles. Beaucoup de chercheurs qui se sont préoccupés des *nouveaux mouvements religieux*, et principalement des mouvements de type charismatique, à la fin des années soixante-dix, ont été surpris d'y trouver tant de personnes âgées (Chagnon, 1979). Qu'est-ce à dire, sinon que le troisième âge se présente précisément comme celui d'une relecture des traditions à l'aide de l'expérience constituée du lieu de sa propre histoire ? Ne peut-il s'en suivre dès lors un réaménagement de l'imaginaire où la religion ne serait plus la simple imposition d'un métallage du sens mais un lieu où la quête de sens se traduirait dans des prises de parole paradoxales ?

Mais là aussi on trouve l'ambivalence. Ce foisonnement de l'imaginaire auquel s'ouvre le troisième âge peut aussi être le lieu du non-sens. Le savoir sur le monde, sur la vie, plutôt que de s'inscrire en sagesse et dans la recherche d'une place sociale reconnue, se donne comme une sorte de non-lieu problématique, compensé passagèrement par des activités de groupe, mais dont la seule résolution possible devient, petit à petit, l'accès au silence...

31



Conclusion

Considérer les phénomènes contemporains du vieillissement nous a mis en présence de sous-cultures qui se définissent d'abord comme lieux de différences et parfois même d'exclusivités. Certes, c'est dans la reconnaissance des différences que la communication entre les êtres humains peut s'établir. Mais n'y a-t-il pas risque, ici comme ailleurs, que la « découverte des différences épuise le sens de cette communication » (Finkielkraut, 1987 : 119) ?

Dans les ruptures que nous avons décrites, des *sujets* nous sont plutôt apparus *en manque de parole*. Et c'est dans ce creux de la déchirure du tissu social, dans cette impossibilité de se faire une place, que le vieillissement devient une quête de sens inéluctable.

32

Au-delà de l'individu et de ses besoins, cette quête interpelle cependant toute la culture. Qu'est-ce que celle-ci, en effet, sinon ce en quoi une réalité, toute réalité, devient *le signifiant du système d'échanges* à travers lequel les êtres humains assurent et assument leur coexistence ? Ce qui est en cause dans le vieillissement des sociétés, c'est dès lors la qualité même de la coexistence qui s'exprime à travers les projets de société, implicites ou explicites.

Vieillir, c'est rompre des liens pour constituer des solidarités. Quel beau slogan... s'il n'exprimait désormais un défi !

Raymond Lemieux
Groupe de recherche
en sciences de la religion
Université Laval

Notes

¹ L'emploi du terme *classe*, ici, peut sembler abusif. Pourtant si, suivant la ligne de pensée marxienne qui en a mis au point le concept, le terme classe représente « l'effet global des structures [économiques, politiques, idéologiques] dans le domaine des rapports sociaux » (Poulantzas, 1968 : 62), nous pouvons au moins nous autoriser à parler ici de *quasi-classe*. Le terme, dès lors, n'est pas plus ambigu que ceux qu'on trouve par ailleurs dans la littérature : « troisième âge », « personnes âgées », etc. Il tient à la difficulté de définir le vieillissement.

² C'est ce que prévoyait déjà l'Organisation des Nations unies dans le document *Considérations démographiques*, no V.82-23996, publié à Vienne en 1982.

³ La notion de groupe d'âge est un outil méthodologique en anthropologie sociale et en démographie, disciplines où elle reçoit d'ailleurs des définitions nuancées : *age class*, *age grade*, *age set*, et relatives à d'autres notions, telle celle de *peer group*. La notion d'âge elle-même est une notion polyvalente : elle peut désigner l'âge chronologique, mais aussi l'âge physiologique ou biologique, l'âge mental, par exemple l'*âge de raison* (on sait bien qu'« aux âmes bien nées, la raison n'attend pas le nombre des années »), et évidemment l'âge social. Pour une note critique et épistémologique, voir Philibert (1984).

⁴ « Une distinction capitale du vieillir humain par rapport au vieillissement des autres vivants, c'est précisément l'ampleur des variations observables et imaginables dans les allures, les styles et les modes du vieillissement humain, et dans les statuts attribués aux âges de la vie, selon les individus, les groupes, les sociétés, les cultures, et selon les époques et les générations successives, comparée à la faible ampleur des variations présentées au cours de leur vieillissement par les individus de n'importe

quelle autre espèce vivante » (Philibert, 1984 : 17).

⁵ Il faudrait d'ailleurs parler ici, avec tout un courant de la sociologie américaine, de « religion séculière » ou de « religion invisible », la religiosité fondamentale de la société ne s'exprimant pas dans des gestes (ou rituels) spécifiques et publics, mais dans la normalisation même des comportements individuels et privés (Luckman, 1967 ; Marty, 1969).

Bibliographie

- ARIÈS, Philippe. 1967. « La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales », *Archives européennes de sociologie*, VIII : 169-195.
- BENVENISTE, Émile. 1966. « Les niveaux de l'analyse linguistique », dans *Problèmes de linguistique générale I*. Paris, Gallimard : 119-132.
- CHAGNON, Roland. 1979. *Les Charismatiques au Québec*. Montréal, Québec/Amérique, 1979, 211 p.
- CHAZEL, François. 1967. « Considérations sur la nature de l'anomie », *Revue française de sociologie*, VIII, 2 (avril-juin) : 151-168.
- DELISLE, Marc-André. 1987. *La République du silence*. Québec, Université Laval, Laboratoire de recherches sociologiques, coll. « Rapports de recherche », 25, 196 p.
- DURKHEIM, Émile. 1893. *De la division du travail social*. Paris, Alcan, 416 p. (Presses universitaires de France, 1960, 436 p.)
- DURKHEIM, Émile. 1897. *Le Suicide. Étude de sociologie*. Paris, Alcan, 463 p. (Presses universitaires de France, 1958, 432 p.)
- ELIADE, Mircea. 1957. *Le Sacré et le profane*. Paris, Gallimard, coll. « Idées NRF », 186 p.
- FINKIELKRAUT, Alain. 1987. *La Défaite de la pensée*. Paris, Gallimard, 1987, 167 p.
- GLASSER, William. 1972. *The Identity Society*. New York, Harper and Row.
- GUTMAN, David. 1980. « Observations on culture and mental health in later life », dans BIRREN et SLOANE, éd. *Handbook of Mental Health and Aging*. New York, Prentice Hall : ch. 18.
- LEMIEUX, Raymond. 1982. « Pratique de la mort et production sociale », *Anthropologie et sociétés*, 6, 3 : 25-44.
- LEMIEUX, Raymond et Réginald RICHARD, dir. 1985. *Survivre... La religion et la mort*. Montréal, Bellarmin, coll. « Cahiers de recherches en sciences de la religion », 6, 285 p.
- LUCKMAN, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan, 128 p.
- LYOTARD, Jean-François. 1979. *Les Problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées*. Québec, Gouvernement du Québec, Conseil des universités, collection « Dossiers », dactylographié et cartonné, 121 p.
- MARTY, Martin E. 1969. *The Modern Schism: Three Paths to the Secular*. New York, Harper and Row.
- OTTO, Rudolf. 1949. *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 128, 235 p.
- PÉQUIGNOT, Henri. 1981. *Viellir et être vieux*. Préface de Georges Canquihem. Paris, Vrin.
- PHILIBERT, Michel. 1984. « Le statut de la personne âgée dans les sociétés antiques et préindustrielles », *Sociologie et sociétés*, XVI, 2 (octobre) : 15-27.
- POULANTZAS, Nicos. 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris, Maspero, 2 tomes, « Petite collection Maspero », 77 et 78, 199 p. et 197 p.