

Rogers, Whitehead et l'univers en évolution

Bernie Neville

Traduction : Françoise Ducroux-Biass

Bernie Neville est Maître de conférence en éducation à l'Université La Trobe, Bundoora, Australie, où il enseigne l'Approche centrée sur la personne dans ses applications à l'enseignement et au counseling¹. Il supervise également des recherches de thèses de doctorat dans ces deux domaines et est l'auteur de plusieurs ouvrages.

Résumé

L'image de l'univers utilisée par Rogers comme notion constitutive de la tendance formative en tant que fondement de l'Approche centrée sur la personne est au centre de cet article. Rogers estime que sa pensée fait partie du paradigme de «la nouvelle science». Il cite un certain nombre de personnes éminentes dont les idées confortent sa thèse d'un univers organique en évolution. Parmi eux il convient de nommer le mathématicien et philosophe Alfred North Whitehead. On peut imaginer que Rogers a été introduit à la philosophie processuelle de Whitehead lorsqu'il fut professeur à l'université de Chicago, à l'époque l'un des principaux centres de la pensée «whiteheadienne». Peu importe qu'il ait été ou non directement influencé par des disciples de Whitehead, il n'en reste

¹ Ndt: Dans l'Approche centrée sur la personne, le terme counseling est indifféremment utilisé pour psychothérapie ou simplement thérapie. Etant donné l'ambiguïté du terme «conseil» en français, nous traduirons dans le corps du texte counseling par thérapie et counselor par thérapeute.

pas moins vrai que sa psychologie est essentiellement une psychologie du processus, et que sa réflexion sur la thérapie dans *A Way of Being*² prend tout son sens quand on la situe dans le contexte du processus cosmologique de Whitehead.

Mots-clés: tendance formative, psychologie processuelle, autoréalisation, thérapie centrée sur la personne.

Les thérapeutes centrés sur le client n'éprouvent aucune difficulté à accepter la proposition que Carl Rogers présente dans *A Way of Being*, à savoir «qu'il existe un processus directionnel chez tous les êtres vivants et que le substrat de toute motivation humaine est la tendance organismique vers la plénitude, [...] vers l'actualisation, qui ne vise pas seulement à la conservation de l'organisme mais également à son épanouissement» (Rogers, 1980, p. 123). Cependant certains thérapeutes centrés sur la personne pensent qu'ils peuvent travailler sans se préoccuper de la tendance formative dans l'univers, le «deuxième pilier de l'approche centrée sur la personne» (*ibid.*, p. 114). Ils ignorent les implications de cette assertion en ce qui concerne le cosmos ; ils ignorent Rogers quand il dit sérieusement que la croissance du client et du thérapeute fait «partie de quelque chose de plus grand» (*ibid.*, p. 129), quelque chose qui «puise dans une tendance qui imprègne chaque partie de la vie organique, une tendance à devenir toute la complexité dont l'organisme est capable» (*ibid.*, p. 134).

Lorsque Rogers décida d'écrire «*The foundations of a person-centered approach*» (*ibid.*, pp. 113-136), le contexte dans lequel il exprima ses idées sur la thérapie appartenait à une manière particulière de comprendre l'univers. L'univers dont il est question dans *A Way of Being* n'est pas une grosse machine comme Newton et le courant de la science dite normale ont essayé de nous le faire croire. Il s'agit plutôt d'un univers vivant pour lequel «il existe dans chaque organisme, à quelque niveau que ce soit, un mouvement sous-jacent qui le pousse vers l'accomplissement constructif de ses capacités inhérentes» (*ibid.*, p. 117).

² Ndt: En français, *Une manière d'être*. Ouvrage non traduit.

On notera que Rogers ne fût pas toujours consistant avec cette notion, même si dans *A Way of Being* il rejette ouvertement l'image de l'univers qui fonctionnerait dans le sens des aiguilles d'une montre et que tout au long de son œuvre son langage fasse référence à l'organisme. Bien que dès 1951, dans son introduction à *Client-Centered Therapy*³, il parlât déjà de la tendance formative, en tant que chercheur il se contenta de travailler selon le modèle cause à effet. Son article de 1959 «*A theory of therapy, personality and interpersonal relationships developed in the client-centered framework*» (in Koch, 1959, pp. 184-256)⁴ qui est considéré comme une exposition-clé de sa position théorique sur la personnalité et la thérapie est écrit selon ce modèle. A la fin d'une longue carrière, de toute évidence il demeurait satisfait de cette logique et de cette précision (Rogers, 1980, p. 59). Comme la plupart des scientifiques il était capable d'avoir en tête au même moment deux notions contradictoires de la nature humaine. Comme le fait observer Karl Popper :

Le sens commun vous fait affirmer, d'un côté, que chaque événement est la cause d'un événement précédent, de telle façon qu'il puisse soit être expliqué soit être prévu [...] D'un autre côté, le sens commun attribue aux personnes humaines matures et saines [...] la capacité de choisir entre des possibilités d'actions alternatives (Poper, 1982, p. xix).

Rogers était radical dans sa conviction que les êtres humains ont la capacité de «choisir» plutôt que «d'être causés», d'être libres plutôt que déterminés. Bien que dans les années cinquante, cette façon de penser fût regardée comme non scientifique, Rogers prit sérieusement le parti du choix et de la vie. En cela il était à l'avant-garde d'un changement dans la pensée scientifique qui eut lieu dans la deuxième partie du vingtième siècle. Alors qu'il faisait de la «science au sens propre du terme» en établissant la crédibilité de la thérapie centrée sur la personne, ses assomptions profondes concernant la vie étaient incompatibles avec le fantasme mécaniste de la science moderne.

Ilya Prigogine passa sa vie entière de physicien à la recherche d'une manière de comprendre l'univers qui prenne en compte à la fois les facteurs de causalité et de hasard. Pour lui :

³ Ndt: *La thérapie Centrée sur le client*. Ouvrage non traduit en français.

⁴ Ndt: Thérapie, personnalité et relations interpersonnelles : une théorie inscrite dans le champ de l'approche centrée sur la personne, in *L'approche centrée sur la personne*, Lausanne, Randin, 2001, pp. 270-292.

Ce qui émerge maintenant est une description «intermédiaire» qui repose entre les deux images aliénantes d'un monde déterministe et d'un monde arbitraire de pur hasard (1996, p. 189).

Prigogine, prix Nobel de physique (1977) pour son travail sur les «structures dissipatives», a lui-même eu une influence notoire dans l'émergence de cette description «intermédiaire» du monde. Sa recherche et sa réflexion ont eu un effet déterminant dans le développement de l'univers en tant que système complexe qui s'autodétermine – en tant qu'organisme plutôt que machine.

Imaginer l'univers

Ivan Ellingham (2000) note l'existence d'une dissonance entre les concepts organistes et mécanistes présents dans la littérature de l'Approche centrée la personne :

Le défaut intrinsèque de la théorie centrée sur la personne, dit-il (voir Ellingham, 1977), repose sur le fait qu'elle est un mélange de concepts provenant de deux paradigmes disparates, de deux visions directrices du monde fondamentalement différentes, à savoir, d'une part, le paradigme cartésiano-newtonien (C-N) qui sous-tend la physique newtonienne et notre sens commun de la compréhension de la réalité et, d'autre part, un paradigme encore en train de se dégager du paradigme cartésiano-newtonien, paradigme indifféremment étiqueté d'*holistique, d'organismique, de processuel*, et à partir duquel ont surgi un champ théorique, une théorie générale des systèmes et une écopsychologie. (Capra, 1982, p. 196). Un moyen simple d'indiquer la différence entre ces deux paradigmes revient à dire que le premier utilise la machine comme métaphore de base, le deuxième l'organisme vivant (Ellingham, 2000, p. 96).

Pour Ellingham, le concept de congruence est une illustration de la dissonance cognitive apparente dans la théorie centrée sur la personne. D'après lui, ce qui caractérise la congruence «est posé en termes cartésiano-newtoniens dont on trouve les racines chez Freud» (*ibid.*, p. 109). Lorsque Rogers s'exprime sur sa notion de congruence (Rogers, 1961, pp. 61-62 et pp. 182-183), sa pensée semble enfouie dans une image «hydraulique», une image de type énergie-échange, variation catésiano-newtonienne de l'imagination propre à Freud. Il conçoit certainement la personne comme un organisme mais il imagine l'organisme selon la science mécaniste (y compris

la biologie conventionnelle). En même temps il rejette l'assomption mécaniste de ses contemporains et de leurs héritiers intellectuels qui stipule que la tâche du thérapeute est d'établir un diagnostic de la condition du patient, d'en déterminer la cause et de la consigner. Comme Prigogine, il s'efforce de trouver une description qui relie les deux images aliénantes d'un déterminisme cause à effet et de pur hasard.

Rogers se sentait plus à l'aise avec des métaphores organiques qu'avec des métaphores mécaniques. Il suggère que la tendance actualisante est quelque chose que nous partageons avec la pomme de terre et, souvenir d'enfant, il se souvient des pommes de terre dans la cave de la maison parentale dont les maigres rejets «étaient, dans leur croissance bizarre et futile, comme l'expression désespérée de la tendance directionnelle que je viens de décrire» (Rogers, 1980, p. 118).

Sous cette observation fleurit une compréhension particulière de l'univers. Rogers exprime sa formulation de la tendance actualisante dans le contexte d'un univers qui est vivant et directionnel. Dans *A Way of Being*, il prétend que la tendance actualisante n'est pas juste une caractéristique des êtres humains ou encore de toute vie humaine, mais bien plutôt un trait de l'univers dans son ensemble. Il soutient qu'il y a dans l'univers «une tendance formative observable à tous les niveaux». En développant cette affirmation, Rogers s'aligne sur un certain nombre de scientifiques du vingtième siècle qui ont rejeté l'image du fonctionnement dans le sens des aiguilles d'une montre héritée du Siècle des Lumières. Il cite, en particulier, Smuts, Bergson, Whitehead, Szent-Gyorgyi, Whyte, Prigogine, Murayama et Capra, ainsi que tous ceux pour lesquels l'image «organique» était une meilleure représentation de l'univers que nous habitons (*ibid.*, p. 124).

Ces penseurs n'accordent pas tous le même intérêt aux mêmes idées mais un ensemble de sujets paraît être commun à tous. Pour eux la vie n'est pas le produit de combinaisons d'atomes aléatoires mais un aspect essentiel de l'univers. Quant à l'univers, il n'est pas fait d'une substance stable qui s'appelle «matière» mais il se présente plutôt comme un «processus en devenir». Il leur semble sensé de penser que l'univers est un tout complexe dans lequel tout est connecté dans un mouvement ininterrompu et non divisé, un tout en émergence et en développement plutôt qu'en décrépitude.

Pour bien des philosophes des temps anciens il est évident que l'univers est vivant. Pour Aristote et ses contemporains, il est clair que l'univers évolue et qu'il évolue dans un but précis. Pendant des siècles il n'y eut aucune discussion sur le sujet. C'est au dix-septième siècle que Newton et Descartes introduisirent l'idée que l'univers se comporte comme une machine, que les

arbres, les animaux et mêmes les êtres humains ne sont que des machines compliquées. Même si beaucoup de contemporains de Newton, comme Spinoza et Leibniz, ont considéré le cosmos comme un organisme vivant et que les poètes romantiques et les philosophes du dix-huitième siècle en ont fait vivre l'image, cette image fut totalement rejetée par les courants scientifiques dominants.

L'image mécaniste de l'univers s'est montrée tellement utile pour la science qu'elle en est devenue comme non contestable dans l'esprit de la plupart des gens cultivés. Nous avons appris que l'univers était une énorme machine faite de tout un tas de «choses» séparées, reliées entre elles par des relations de cause à effets compliquées. Beaucoup parmi nous ont grandi dans l'idée que le monde était fait d'un tas de «choses» solides et séparées. Certains, pas tous, y ont même ajouté un composant appelé «vie». Nous nous voyons comme une «chose» physique appelée corps avec à l'intérieur une chose pas-si-physique-que-ça que nous appelons esprit ou (peut-être) âme. Nous utilisons tout cela pour observer et évaluer d'autres «choses» qui constituent ce que nous appelons «réalité» et nous faisons des choix quant à la manière dont nous allons les traiter.

La nouvelle science

Pendant que Rogers écrivait *A Way of Being*, le biologiste Rupert Sheldrake écrivait «*A new Science of Life*»⁵ (Sheldrake, 1981) dans laquelle il prétendait que le cosmos ressemble plus à un organisme en croissance et en développement qu'à une machine éternelle. Pour lui, l'idée que l'univers ressemble à une machine, obéissant à des lois universelles et immuables, n'est plus consistante avec l'évidence que nous en donne la science. Dix ans plus tard, il nous enjoignait vigoureusement à reconnaître que la nature est vivante, reconnaissance qui a des conséquences profondes sur le plan politique et social.

Dès que nous nous accordons le droit de considérer le monde comme un organisme vivant, il nous apparaît qu'une partie de nous connaissait cette vérité de tout temps. Nous sortons, en quelque sorte, de l'hiver pour pénétrer dans un nouveau printemps. Nous commençons à relier notre vie mentale à nos expériences intuitives directes de la nature. Nous pouvons commencer à participer à l'esprit des lieux et des temps sacrés. Nous mesurons

⁵ Ndt: *Une nouvelle science de la vie*. Ouvrage non traduit en français.

combien les sociétés traditionnelles ont de choses à nous apprendre, elles qui n'ont jamais perdu le contact avec le monde qui les entoure. Nous pouvons reconnaître les traditions animistes de nos ancêtres. Nous pouvons commencer à développer une compréhension plus riche de la nature humaine, façonnée par la tradition et la mémoire collective, liée à la terre et aux cieux, liée à toute forme de vie et consciemment ouverte à la puissance créative exprimée par l'évolution. Nous renaissions dans un monde vivant (Sheldrake, 1990, p. 188).

Comme Sheldrake, Rogers semble considérer que la «vie» est l'une des qualités essentielles de l'univers et non une qualité accidentelle. En imaginant que l'univers est vivant et en émergence il rejoint les conceptions du monde qui sont aussi vieilles que la civilisation.

Parmi les scientifiques et les philosophes que Rogers nomme comme ayant influencé son image de l'univers, il faut citer Capra. Il cite le livre de Capra récemment publié, *The Tao of physics*⁶ (1975) qui fait état de parallèles entre l'image de l'univers telle que nous la procure la physique du vingtième siècle et celle des mystiques orientaux. Et dans *The Turning point*⁷, Capra soutient que la science du vingtième siècle a subi un changement paradigmatique qui l'a éloignée de la vision d'un monde matérialiste, réductionniste, mécaniste et l'a conduite vers quelque chose de nouveau, une image de la réalité tel un organisme complexe que les modes de pensée traditionnels n'avaient pas la capacité de comprendre. De la même manière, Sally Goerner dans *After the clockwork universe*⁸ (1999) estime que, quelle qu'ait été son utilité par le passé, la science «des Lumières», n'est plus capable de faire face aux problèmes qu'elle a créés. Cette science nous a inculqué un esprit de compétition, de contrôle et d'exploitation dans nos relations entre nous et avec la nature, individuellement et collectivement. Goerner fait ressortir le besoin d'une science qui soit consciente des embûches de la pensée rationaliste et puisse nous aider à trouver une manière de répondre aux problèmes complexes qui nous assaillent.

L'une des conclusions à laquelle l'image dominante et mécanique de l'univers nous a rapidement amenés est que l'univers est soumis à l'entropie, à des fuites d'énergie, à l'épuisement et à l'extinction. La théorie de Darwin, en suggérant que la nature devenait plus complexe et produisait des

⁶ Ndt: Capra, F.: *Le Tao de la Physique*, Eric Koehler/Sand, 2004.

⁷ Capra, F.: *Le temps du changement*, Editions du Rocher, 1994.

⁸ Ndt: *Après l'univers dans le sens des aiguilles d'une montre*. Ouvrage non traduit en français.

formes plus évoluées à partir de formes moins évoluées, défia cette conclusion. Pendant cent ans, voire plus, les scientifiques se sont contentés de cette contradiction. Mais au cours des années 1960, ces assumptions commencèrent à se modifier. Lorsque dans *Le développement de la personne* Rogers constata que la «tendance actualisante» s'enracinait dans une tendance directionnelle visible dans toute vie organique, y compris la vie humaine – besoin de «s'étendre, de grandir, de se développer, de mûrir» (Rogers, 2005, p. 233) – cette observation commençait à être prise au sérieux dans le monde scientifique de la physique. En 1966, Szent-Gyorgyi, prix Nobel de médecine, proposa l'idée que «dans la matière vivante il y avait une tendance à la perfection». Il n'était plus possible d'imaginer l'évolution comme un processus aveugle et mécanique, mais bien plutôt comme une conséquence naturelle d'une certaine force inhérente à tous les êtres vivants «à travers laquelle les formes tendent à atteindre des formes d'organisation, d'ordre et d'harmonie dynamique, de plus en plus élevées». Il basait son argumentation sur l'évidence grandissante de l'existence d'un principe opposé à celui de l'entropie qu'il appela syntropie (Szent-Gyorgyi, 1966).

Dans *Order out of chaos*⁹, Ilya Prigogine et Isabelle Stengers ont essayé de résoudre la contradiction entropie/syntropie en développant l'idée que, dans certaines conditions, l'ordre émerge du désordre. Pour Prigogine, prix Nobel de chimie, qui a fortement influencé Capra dans sa manière nouvelle de concevoir la vie, l'univers et toute chose, c'est parce que les scientifiques se sont focalisés sur des systèmes fermés – en croyant que l'ordre, la stabilité, l'uniformité et l'équilibre sont des états normaux – qu'ils ne se sont pas aperçus qu'à l'évidence la réalité n'était pas stable du tout. Ce sont les moments de stabilité qui sont anormaux. La réalité est davantage caractérisée par le désordre, l'incertitude, le déséquilibre et les relations non-linéaires. Dans certaines conditions l'ordre émerge spontanément du chaos. L'univers s'auto-organise.

En 1972, James Lovelock écrivit *Gaia: A new look at life on earth*¹⁰, livre dans lequel il soutient qu'il faut arrêter d'imaginer la terre comme une machine, mais bien plutôt l'imaginer comme un corps vivant. Cette notion souleva une grande émotion et une grande opposition chez les scientifiques. Par contre elle fut reçue avec enthousiasme par les adeptes du «New Age» auxquels elle n'était pas destinée. Or, trente ans plus tard, il est devenu

⁹ Ndt: Prigogine, I. et Stengers, I., *Order of chaos*, Odile Jacob, 2001. Epuisé.

¹⁰ Ndt: *La terre est un être vivant: l'hypothèse de Gaia*, 1998, Paris, Flammarion.

conventionnel pour les scientifiques d'accepter l'image de la terre de Lovelock comme un système dynamique, s'auto régulant, constitué d'éléments physiques, chimiques, biologiques et psychologiques, de même que de considérer les être humains comme des composants du système plutôt que comme de simples observateurs (Lovelock, préface de Gaia).

Lovelock avait jugé nécessaire de préciser qu'en parlant de la terre comme de Gaia et même qu'en insistant sur le fait qu'elle se comportait comme un organisme vivant, il parlait en métaphore. Son intention n'était pas de nous persuader que la terre était réellement une déesse, mais qu'en l'état des données dont nous disposions, il trouvait que cela ferait davantage sens et serait plus cohérent d'imaginer la planète comme un être vivant plutôt que comme une machine.

Les scientifiques cités par Rogers ne prétendent pas posséder la vérité ultime concernant l'univers. Ils sont plus enclins à approcher la vérité comme le fait le physicien David Bohm lorsqu'il dit :

[...] de toute évidence il n'y a pas de raison de supposer qu'il y a ou qu'il y aura une forme d'insight finale (correspondant à la vérité absolue) ou même d'une série d'approximations solides [...]. [Ce qui] veut dire qu'il faut regarder nos théories avant tout comme des manières de considérer le monde en tant que tout (c.-à-d. avoir des visions du monde) plutôt que comme une connaissance absolument certaine du comment les choses sont (ou une approche solide de celles-ci) (Bohm, 1980, p. 5).

C'est une idée sur laquelle Rogers est revenu plus d'une fois, en particulier dans ses derniers écrits.

Je pense que les hommes et les femmes, tant sur un plan individuel que collectif, rejettent au-dedans d'eux-mêmes et de manière organismique la vue d'une réalité unique approuvée par la culture. Je crois qu'inévitablement ils tendent à accepter l'existence de millions de perceptions *individuelles*, séparées, intéressantes et informatives de la réalité (Rogers, 1980).

Comme Rogers, Bohm essaya de combler le fossé qui s'était creusé entre sens et faire sens. L'une de ses préoccupations majeures fut de s'attaquer à la tendance prédominante en science qui consistait à penser en termes de vision fragmentaire du monde lui-même. La manière de penser promulguée par la science conventionnelle nous donne l'image d'un univers qui ne consiste en rien du tout si ce n'est qu'en un agrégat de blocks de construction atomique existant séparément. Pour Bohm cette manière de voir et de penser a des implications dans chaque aspect de la vie

humaine en divisant l'esprit de la matière, la science de l'art, nous divisant les uns des autres et du monde non humain (Bohm, 1980, chap. 1 ; 1996, chap. 2). Sa solution n'est pas de chercher une sorte de vision du monde unificatrice et fixe qui serait aussi absolue que la vision fixe du monde de la science positiviste. Selon lui, ce que nous devons chercher c'est le sens de la plénitude, et découvrir que le mesurable et l'incommensurable «ne sont que des manières différentes de considérer l'entier un et indivisible» (Bohm, 1980, p. 21).

Derrière le raisonnement de Bohm on sent la préoccupation de ne pas être pris en otage par les adorateurs de Gaïa et d'autres adeptes du New Age qui, convaincus qu'ils sont d'avoir trouvé l'ultime vérité, peuvent être aussi dogmatiques que les matérialistes contre lesquels ils s'insurgent. Du point de vue de Bohm, ni l'image de l'univers organique ni l'image de l'univers mécanique ne représente les «faits» qui caractérisent l'univers ; ce ne sont simplement que des façons différentes de l'imaginer.

La théorie des systèmes, dont le début remonte aux années vingt, a eu une influence considérable sur le développement de la nouvelle science. Mais plus récemment ce sont les théoriciens de la complexité qui ont apporté de nouvelles preuves et de nouveaux arguments en faveur de la notion d'un univers organique en évolution. Ceci implique de repenser la théorie évolutionniste pour prendre en compte la preuve qu'il existe un ordre dans les sources de l'univers qui inclut à la fois la sélection et l'auto organisation. C'est ainsi que pour Kauffmann, les êtres humains, au lieu d'être le résultat du hasard, étaient «attendus»; la vie et la conscience humaines ont commencé comme «une propriété émergente et attendue des sortes de molécules organiques qui se sont formées presque inévitablement à l'origine de la terre» (Kauffmann, 1995, p. 304).

Pour Erwin Laszlo (1997, 2005), même si l'évolution n'est pas le seul fait du hasard, elle n'est pas entièrement prévisible. Elle a une direction sous-jacente. La dynamique évolutionniste de base va dans le sens «d'une complexité structurelle de plus en plus grande qui s'exprime par la convergence des systèmes existant vers les nouveaux systèmes de niveau plus élevé que forment leurs relations mutuelles» (Laszlo, 2005, p. 1).

Murray Bookchin qui est à l'origine d'une manière de penser à laquelle il donna le nom d'écologie sociale, déclara en 1980 qu'il existait dans l'évolution une direction ou tendance vers une plus grande complexité pour aboutir à la presque incroyable complexité de l'esprit humain – le développement de la conscience. L'humanité fait non seulement partie de l'évolution mais elle en est encore le fil directeur doté d'un pouvoir

d'influence sur le processus même qui lui donne forme. Les processus évolutionnistes se dirigent vers la réalisation de degrés d'individuation, de liberté, d'existence du soi toujours plus élevés. A l'instar de Sheldrake, Bookchin prétend que ce n'est pas la compétition sans merci qui rend l'évolution possible mais une coopération mutuelle et bénéfique des espèces. Une individuation, une liberté et une existence de soi croissantes ne peuvent émerger que dans le contexte d'un tout émergeant.

La perspective de Bookchin est de nature écologico-radical. Les radicaux écologiques combattent l'hypothèse suivant laquelle la planète n'existerait que pour être dominée et exploitée par les humains. Notre manière de la traiter constitue un danger pour nous et nos descendants, seule raison, selon eux, pour laquelle nous avons pris conscience de son existence. Et c'est la thèse qu'ils combattent. Ils pensent que la terre a sa valeur propre qui n'est pas d'être utile à l'homme. D'une manière plus générale, la survie de l'homme ne paraît pas si importante. Une planète qui s'auto organise pourrait bien arriver à nous éliminer dans l'intérêt de sa propre survie. Pendant trente ans Arne Naess, le génial fondateur du mouvement de l'écologie profonde, a attaqué notre image anthropocentrique de la planète en prétendant que «l'auto réalisation» individuelle humaine n'était qu'une manifestation de «l'auto réalisation» de l'univers (voir Witoszek, 1999).

La «nouvelle science» n'est plus vraiment nouvelle. Nous pourrions même dire qu'elle ne fut jamais nouvelle mais qu'elle représente un courant de pensée scientifique vieux de plusieurs centaines d'années. Dans les années quatre-vingt commença une analyse historique importante du mouvement culturel radical des Lumières qui prit naissance au dix-septième siècle et suivit une double trajectoire suivant qu'il s'appuyât sur le courant principal des Lumières modéré ou sur celui de l'orthodoxie chrétienne (cf. Jacob, 1981 ; Israel, 2001 ; Gare, 2005). Le courant modéré des Lumières s'enracinait dans la croyance d'un univers fonctionnant dans le sens des aiguilles d'une montre supervisé par une divinité transcendante (devenue ensuite superflue). A l'opposé, le courant radical ne séparait pas le créateur de la création: la nature *est*, tout simplement, et tout ce qui existe fait partie de ce plus grand Tout. Les partisans du courant radical furent diaboliquement traités de «francs-maçons», harcelés, emprisonnés à la fois par l'Église et par l'État, et tour à tour étiquetés de panthéistes, de déistes, de païens, et d'athées. Là où les philosophes du courant modéré soutenaient la monarchie et la protection de la propriété, les philosophes radicaux visaient la démocratie, la tolérance, la libération de la femme et l'abolition

de l'esclavage. Là où les modérés annonçaient la possibilité récemment découverte d'atteindre la vérité à travers des propositions logiques, les radicaux virent la valeur de l'imagination, de l'intuition et du dialogue. Spinoza est le personnage-clé de cette tradition dont l'influence est encore dominante parmi les écologistes profonds (Llyod, 1999). Aux dix-huitième et dix-neuvième siècles, on constate que la vision du mouvement radical forme la pensée d'une minorité de théoriciens politiques ainsi que de poètes, de philosophes, de théologiens, de scientifiques. Pendant la première décennie du vingtième siècle, cette tradition scientifique alternative est représentée par Whitehead et Bergson et plus récemment par des contemporains de Rogers dans un large éventail de disciplines allant de l'astrophysique à la cybernétique (voir par exemple Lovelock, 1979; Bateson, 1980; Bohm, 1980; Jantsch, 1980; Maturana et Varela, 1980; Sheldrake, 1981; Prigogine et Stengers, 1984).

On peut admettre que la pensée de Rogers, telle qu'elle se présente dans *A Way of Being*, se situe assez aisément dans cette tradition scientifique – tradition dans laquelle sont ancrés, dans une image organique de l'univers, la préférence pour la démocratie, l'engagement pour la justice sociale et le désir que tous les hommes aient la possibilité de développer leur plein potentiel.

Lorsque Capra écrivit *Le temps du changement* au début des années quatre-vingt, il affirmait que les termes révolution en physique moderne expriment une révolution beaucoup plus large, qui dépasse le monde des sciences et comprend une transformation du monde et de ses valeurs. Plus récemment, dans *After the Clockwork Universe*¹¹, Sally Goerner (1999) prétend que la science des Lumières, en dépit de sa grande utilité par le passé, n'est plus capable de faire face aux problèmes que cette science a créés. Cette science nous a inculqué un esprit de compétition, de contrôle et d'exploitation dans nos relations entre nous et avec la nature, individuellement et collectivement. Goerner fait ressortir le besoin d'une science qui soit consciente des embûches de la pensée rationaliste et puisse nous aider à trouver une manière de répondre aux problèmes complexes qui nous assaillent. Les partisans de la nouvelle science sont peut-être en désaccord sur bien des points, mais ils admettent que leur science met le doigt sur la nécessité d'une révolution dans notre façon de considérer le monde, dans nos attitudes et nos rapports avec la planète.

¹¹ Ndt: *Après l'univers dans le sens des aiguilles d'une montre*. Ouvrage non paru en français.

Être et devenir

Ilya Prigogine et Isabel Stenger situent leur vision du monde dans le contexte du «problème central de l'ontologie occidentale: la relation entre l'être et le devenir» (1984). Dans cette discussion du vingtième siècle, North Whitehead fut un personnage important. Il a fortement influencé des penseurs de la science dite «dure» tels que Bohm, Sheldrake et Prigogine. Il a eu une influence importante, quoiqu'indirecte, sur l'Approche centrée sur la personne.

Dans son chapitre sur les fondements de l'Approche centrée sur la personne, Rogers reconnaît le rôle de Whitehead dans le développement de la compréhension particulière de l'univers (Rogers, 1981, p. 132). Sa position à l'université de Chicago, dans les années dix neuf cent cinquante et soixante, a coïncidé avec celle de cette université alors centre énergétique de la philosophie whitenardienne aux Etats-Unis. Le personnage principal était William Harthborne et nombreux furent les philosophes, théologiens et scientifiques qui utilisèrent le processus de pensée de Whitehead comme cadre de recherche et d'enseignement de leur discipline. Il eut été surprenant que l'influence de Whitehead n'atteigne pas le *Counseling Center*¹². D'après les livres qui virent le jour en cet endroit et à cette époque, et bien que les références à Whitehead ne soient pas nombreuses dans leurs écrits, Rogers, Gendlin et Hiltner situent le processus au centre de leur pensée sur la thérapie (Rogers 1951 ; Gendlin, 1962 ; Hiltner, 1949). Que Rogers ait été conscient ou non de l'impact de la philosophie de Whitehead sur le développement de sa pensée pendant ses années de Chicago, des traces de la philosophie du processus de Whitehead sont néanmoins visibles tout au long de son œuvre.

Quelle sorte d'univers ?

Alfred North Whitehead débuta sa carrière scientifique en tant que mathématicien et physicien et la termina comme philosophe et comme tel il essaya de définir le type d'univers auquel nous appartenons. Il a mis toute sa passion à construire une manière de penser l'univers qui soit basée sur l'expérience humaine et qui puisse s'appliquer également au monde sub-aquatique, au monde humain et au monde intergalactique. Il est parti de

¹² Ndt: Centre de thérapie, fondé par Carl Rogers au sein de l'université de Chicago.

l'idée que si l'image de l'univers révélée par la physique subaquatique est juste, l'univers «doit [nécessairement] lui ressembler de fond en comble». Il n'y a pas de matière, seulement un processus, pas de «choses», simplement des possibilités de devenir des événements.

Les ressemblances entre l'idée de Whitehead concernant le processus par lequel la nature se développe et la théorie des quanta sont importantes. Whitehead dit que le monde est fait «d'occasions réelles», chacune ayant son origine dans des potentialités créées par des occasions réelles antécédentes. Ces occasions réelles sont des «happenings» ou «événements», chacun venant à naître et à périr pour n'être remplacé que par un successeur. Ce sont ces «happenings» ressemblant à des expériences qui, selon Whitehead, sont les réalités fondamentales de la nature, et non les particules physiques que la physique de Newton considéra comme des entités de base.

Même si à ses débuts Whitehead a pu être influencé par les découvertes sur la nature de l'univers faites par les physiciens des premières décennies du vingtième siècle, sa philosophie est directement inspirée des perceptions d'Héraclite, à l'ouest, et de Bouddha, à l'est.

Au dix-septième siècle avant Jésus-Christ, Héraclite, sorte de philosophe gourou qui vivait en Asie occidentale, utilisait l'image du feu pour expliquer de quels «trucs» est fait le cosmos. Et ce faisant il s'approchait autant que faire se peut de notre notion de l'énergie. Dans son esprit, le feu (ou énergie) n'était pas simplement une «chose» parmi d'autres dans l'univers. C'était ce qui donnait forme à toute chose et maintenait l'univers en état d'existence: «Cet univers qui est le même pour tous, n'est pas le fait d'un homme ou d'un dieu, mais il a toujours été, et sera toujours, un feu vivant à jamais, s'allumant en «quantités» régulières et s'éteignant en «quantités» régulières» (Burnet, 1930). Dans les fragments de ses écrits que nous possédons, il développe cette image en mettant le doigt sur le potentiel de chaque chose à devenir du feu, comment le feu est un processus d'échange continu, comment il recherche sa satisfaction, comment il avance et se retire, comment il atteint toute chose par surprise. Paradoxalement le feu éternel qui crée le «flux» de l'univers est garant de sa stabilité. Car ce sont toujours les mêmes «quantités» de feu qui sont allumées et éteintes. Il doit toujours y avoir un cycle continu d'échange d'énergie car il est impossible que le feu consume continuellement ce qui le nourrit sans rendre en même temps ce qu'il a déjà consommé. Lorsque Héraclite changea son image du feu par de l'eau (autre image de la fluidité de l'énergie) il nota que non seulement nous ne pouvons pas entrer deux fois dans la même rivière, mais aussi que nous ne sommes pas la même personne à y entrer à deux instants successifs.

Une autre image, également ancienne, nous vient du Bouddhisme Hua-Yen. C'est l'image du filet d'Indra.

Au loin, dans la demeure céleste du grand dieu Indra, s'étend un merveilleux filet qui s'étire indéfiniment dans toutes les directions. A chaque nœud pend un joyau étincelant. La taille du filet étant infinie, le nombre des bijoux aussi est infini. Non seulement chaque joyau contient-il l'image de chaque autre joyau, mais il se reflète encore lui même à l'infini dans chacun des autres bijoux. Ce qui fait un joyau, ce sont les reflets de chaque joyau sans lesquelles le joyau n'existerait pas. Chaque joyau fait partie de tous les autres bijoux et contient tous les autres. Si l'un des bijoux est touché, tous les autres bijoux sont touchés également.

La théorie de Whitehead est une théorie de «bootstrap¹³». Dans ses moments de vie chacun de nous est connecté à une autre expérience de vie dans l'univers qui le maintient en existence. A travers nos connexions chacun de nous contient l'univers tout entier, et chaque autre entité dans l'univers nous contient. Chaque chose que nous faisons a un impact, si petit soit-il sur tout l'univers. Enlevez la connexion et il ne reste plus rien.

Le flux évolutionniste

Pour Whitehead, tous les aspects de l'univers se meuvent vers la réalisation d'une richesse d'expérience toujours plus grande. C'est la même perspective que l'on rencontre derrière l'idée de Rogers selon laquelle le choix organisationnel est guidé par le courant évolutionniste. Comme Whitehead, Rogers perçoit l'univers comme un organisme vivant, en évolution.

De ce fait, nous pouvons dire que lorsque nous fournissons un climat qui permette aux personnes d'être, qu'il s'agisse de clients, d'étudiants, de travailleurs ou de participants à un groupe, nous ne nous engageons pas au hasard. Nous puisons dans une tendance qui imprègne chaque partie de la vie organique, une tendance à devenir toute la complexité dont l'organisme est capable (Rogers, 1981).

Croître, pour Rogers comme pour Whitehead, n'est pas quelque chose que nous faisons. Ce n'est même pas quelque chose qui nous arrive. C'est plutôt un événement cosmique auquel nous participons.

¹³ Ndt: Littéralement: tirant de botte. «Bootstrap» est le nom donné à une théorie appliquée en informatique, en statistique, astrophysique, etc.

Certains de mes collègues prétendent que le choix organismique, le choix non-verbal, subconscient d'une manière d'être, est guidé par le courant évolutionniste. Non seulement j'adhère à cette proposition mais j'irai encore plus loin. En psychothérapie, nous avons appris à reconnaître les conditions psychologiques qui sont le plus capables de favoriser l'accroissement de cette prise de conscience de soi dont l'importance est essentielle... Plus cette perception est grande, plus on peut être sûr que la personne flottera à l'unisson du courant directionnel de l'évolution [...]. La conscience participe à cette tendance élargie, créative et formative (Rogers, 1981).

De ce point de vue, les êtres humains ne sont pas différents de tout le reste de l'univers. L'univers tout entier est en constant processus de devenir. Dans mon propre devenir je suis, au moment présent, une «occasion» ou une «goutte d'expérience» qui «appréhende» tous mes moments d'expérience préalables et identifie cette communauté «d'occasions passées» comme étant «moi». Ce moment présent d'expérience meurt immédiatement et devient la partie de ce «moi» remémoré (ou appréhendé). Toutes les occasions passées donnent forme à la façon dont je réponds au monde dans le moment présent mais elles ne le déterminent pas. Dans ce moment présent de subjectivité je peux choisir de me répéter ou d'être nouveau.

Quand Rogers émit l'idée que pour comprendre le client le meilleur moyen était de le faire à partir de son propre cadre de référence à lui, cette proposition ne fit pas beaucoup de sens pour les psychologues conventionnels. Dans un contexte dominé par le comportementalisme, où le comportement est déterminé par les stimulus de l'environnement, on considérait comme illusoire que le client puisse faire l'expérience subjective de ses propres choix. Dans le monde de la psychanalyse on pensait également que le comportement était déterminé – par une motivation inconsciente. Il se peut que Rogers n'ait pas été directement influencé par la pensée de Whitehead. Celle-ci faisait néanmoins partie de son contexte intellectuel. En effet le client en tant que sujet n'est pas déterminé; il est au contraire toujours occupé à construire du sens à partir de son expérience. Quant au thérapeute il n'a rien de mieux à faire que d'accompagner et soutenir son client dans le processus. Lorsque nous nous centrons sur nos clients comme sur des

personnes que nous devons observer, faire «remémorer» ou diriger, nous les fixons comme des objets. Lorsque nous les regardons et que nous les écoutons, nous regardons et écoutons leur soi passé. (Bien qu'il ne faille pas plus d'une microseconde à notre conscience pour enregistrer une donnée sensorielle, chaque chose que nous voyons et entendons fait toutefois partie du passé). Et pourtant, au moment de l'expérience que nous partageons, nous, nos clients et notre travail de thérapie, nous sommes vivants et capables de transformation.

Etre connecté

Lorsque nous considérons une interaction thérapeutique entre un thérapeute et un client, nous avons tendance à voir deux individus et imaginer qu'il existe une relation entre les deux, quelle qu'elle soit. Pour Whitehead, c'est l'inverse. A chaque moment de l'expérience c'est la relation qui maintient en existence les deux sujets de l'expérience et non deux individus qui font qu'une relation existe. Ils sont directement connectés: ce sont deux aspects d'un moment unique d'expérience cosmique. Pour Whitehead, l'univers n'est pas fait de gens, de corps chimiques ou d'atomes. Il est fait de relations qui font exister des gens, des atomes et des corps chimiques.

Quand nous observons et écoutons un client, il est probable que nous prenions particulièrement conscience des informations externes, visuelles et auditives que nous recevons. Or nous «appréhendons» aussi notre client à travers un mode de perception bien plus basique et primitif que Whitehead appelle «l'efficacité causale» – connexion non sensorielle, directe, immédiate avec notre client dans un univers où toutes les choses sont interconnectées. Toute l'expérience passée de l'univers en évolution circule à l'intérieur de nous en ce moment présent. Nous nous en apercevons dans nos «sensations viscérales», dans notre intuition, dans nos émotions qui ne semblent pas être reliées à quoi que ce soit d'observable au moment présent, dans l'expérience occasionnelle d'en savoir plus que ce que nos sens peuvent nous dire. A travers ce mode de perception qui a été sérieusement sous-évalué et dénié par la science moderne, nous faisons une expérience directe et intérieure de notre client et nous reconnaissons que ces tiraillements confus et indistincts de notre conscience peuvent avoir un sens.

Dans ses premiers écrits, l'empathie était pour Rogers un processus essentiellement cognitif. Il pensait que le comportement humain, quelque

bizarre qu'il puisse sembler à l'observateur, est toujours rationnel et a pour but de «répondre à la réalité telle qu'elle est perçue». (Rogers, 1951). Dans sa vision parfaitement rationnelle il serait «souhaitable de pouvoir faire de manière empathique l'expérience de toutes les sensations viscérales de l'individu» (id.) mais il réalise que cela est impossible. Tout au long de cette discussion, le monde du client est clairement le monde du client et le monde du thérapeute, le monde du thérapeute. A l'opposé, sa manière ultime de penser l'empathie inclut le sens de la connaissance directe, le sens que lui et son client sont les éléments d'un tout élargi.

Lorsque je suis au mieux de ma forme en tant que facilitateur ou thérapeute, je découvre une autre caractéristique. Quand je suis au plus près de mon self intérieur, intuitif, quand je suis d'une certaine manière en contact avec l'inconnu qui est en moi, quand je suis peut-être dans un état de conscience légèrement modifié, eh bien tout ce que je fais semble être puissamment curatif [...] A ces moments-là, il me semble que mon esprit intérieur se penche sur l'esprit intérieur de l'autre et qu'il le touche. Notre relation est transcendée et devient une partie de quelque chose de plus large. Croissance, guérison et énergie profondes sont présentes. (Rogers, 1980, p. 129.)

Rogers nous a laissé la compréhension empathique comme condition «nécessaire et suffisante» à la forme de transformation particulière qui s'instaure au travers de l'interaction entre le thérapeute et le client. Whitehead était allé plus loin en suggérant qu'il n'y a pas vraiment d'espace entre le thérapeute et le client. Nous ne sommes pas installés dans notre cellule particulière de l'individualité pour échanger des messages avec un client qui lui-même est installé dans sa cellule individuelle. Nous sommes tous les aspects de l'un et de l'autre. Si vous cessez d'exister, je fais de même.

Pour Rogers, c'est la reconnaissance et la valorisation de la connexion qui permet la tendance actualisante. A l'intérieur de la relation thérapeutique telle que Rogers l'imagine, client et thérapeute sont tous les deux pris dans la «démarche créatrice» et participent au devenir de l'un et de l'autre, de même qu'au devenir du cosmos.

Une psychologie du processus

Quand les clients parlent de leur besoin de se découvrir eux-mêmes, c'est qu'ils pensent qu'il y a dessous quelque chose à trouver, et que si nous

les aidons à se débarrasser des vieilles couches ils trouveront leur soi authentique. Ils parlent rarement de vouloir se créer. Dans la psychologie conventionnelle, académique aussi bien que populaire, chacun de nous a un soi indépendant et stable qui est l'agent de notre comportement conscient et inconscient. C'est quelque chose que nous cherchons à protéger et à maintenir.

Whitehead pense autrement. Tout, y compris nous-mêmes, va et vient dans l'existence. Nous ne sommes pas des objets qui supportons que des choses se passent, au gré du temps. Nous sommes plutôt un bouquet d'expériences; nous nous recréons à chaque moment.

La notion de processus continu est également au centre de la compréhension de la vie et de la thérapie chez Rogers. Dans son modèle du processus thérapeutique, nous voyons des clients qui se définissent comme un «soi» qui pense et ressent de manière prévisible – déterminés qu'ils sont par les moments passés de leur expérience – devenir un self qui «vit subjectivement dans l'expérience sans ressentir [...] A ce moment-là, le soi *est* ce ressenti [...] Le soi *est* subjectivement dans le moment existentiel. Ce n'est pas quelque chose que l'on perçoit» (Rogers, 1961, p. 147). Comme le dit Whitehead: «Mon présent fait l'expérience de qui je suis» (Whitehead, 1938, p. 163).

Nous sommes loin des images que les clients nous amènent généralement en thérapie: Simone est une fumeuse à la chaîne; Philippe est habituellement violent; Sally est alcoolique; Reg a été submergé par l'anxiété pendant des années. Ils nous disent qu'ils n'aiment pas être comme ça et qu'ils désirent changer. Mais souvent, en même temps, ils disent: «voici qui je suis. C'est juste comme ça». Ils peuvent imaginer qu'ils ont un vrai soi qui pourrait émerger s'ils pouvaient sortir de leur prison, mais il est peu probable qu'ils perçoivent qu'il est de leur tâche de se créer eux-mêmes. Et pourtant ils ont la possibilité de se créer à chaque instant.

Liberté, voici la question [...] Untel est-il fumeur ou bien s'est-il lui-même créé fumeur 4.493.210 fois? Ce qui est crucial, c'est la manière dont la réalité est définie (Brizee, 2000).

Qu'il existe un soi stable et substantiel qui attende d'avoir les potentiels spécifiques pour se réaliser est aussi étranger à Rogers que cela l'est à Whitehead. De ce point de vue, une thérapie qui reposerait sur la préservation du soi personnel du client se fourvoierait. Nous vivons dans un univers qui nous offre d'autres possibilités et nous fait d'autres demandes.

Etre créatif

Rogers a mis la créativité au centre de son modèle de croissance thérapeutique. Dans *Le développement de la personne*, le ressort principal de la créativité est la tendance actualisante. Dans *A Way of Being*, la transformation apparaît dans la participation à «une tendance formative, créative, plus large». Ici, Rogers fait écho à la manière dont Whitehead perçoit la transformation personnelle, bien qu'il n'ait pas exploité cette notion autant que le fit Whitehead.

Whitehead ne voit pas le développement humain comme l'émergence de quelque chose qui soit déjà latent en nous. Il l'imagine plutôt comme une réponse à un leurre qui nous dépasse. Il suggère qu'il y a une force centrale organisatrice dont l'activité est d'essayer de réaliser les qualités d'intensité, d'harmonie, de beauté, de complexité, de plaisir et de paix. Chaque moment de devenir – que ce soit au niveau atomique, cellulaire, humain individuel, ou encore au niveau de l'organisme cosmique tout entier – est une expression de cette même source dynamique, dirigée vers l'accomplissement de ses plus grandes possibilités. En nous, en nos clients, chaque moment nouveau est un moment de création dans lequel nous pouvons soit nous laisser entraîner vers un objectif de beauté et de complexité, devenant ainsi plus que nous ayons jamais été, soit nous laisser piéger par nos vieilles habitudes et réactions en nous répétant une fois de plus. De plus, le moment créatif dont nous faisons l'expérience n'est pas seulement notre moment privé. Il n'existe pas en dehors du moment créatif dont tout l'univers fait l'expérience.

Conclusion

Tout essai de développement d'une «grande théorie» voit le risque de la fixer dans un modèle dogmatique que les vrais adeptes considéreront comme vérité et les autres prendront pour du non-sens. Whitehead avait horreur des «idées inertes». Lorsque nous mettons les idées de Rogers en pratique, il nous faut faire attention à ne pas transformer son processus créatif en «idées inertes». Ses propres idées étaient toujours «en processus». Il nous défie de jamais trouver une vérité ultime et il nous suggère de baser nos vies «sur l'assomption qu'il existe autant de réalités qu'il y a de personnes» (Rogers, 1980). Ceci n'est pas une déclaration de positivisme radical. Il ne suggère pas que nous soyons condamnés à être isolés du monde d'expérience des uns et des autres. Ce qu'il suggère, c'est au

contraire que nous considérons plus sérieusement les mondes des uns et des autres, que nous y entrons et les explorons et que nous nous réjouissons de leur diversité. Il se peut que l'univers soit trop complexe pour le décrire sans ambiguïté ou paradoxe, mais il n'est pas trop complexe pour qu'on puisse en faire l'expérience et en jouir. Il serait insensé d'affirmer que les écrits d'Alfred North Whitehead ont eu une influence majeure sur le développement de la théorie et de la pratique de l'Approche centrée sur la personne. Je pense que Rogers aurait été extrêmement agacé par l'abstraction et le pinaillage de *Process and Reality* (1928) s'il s'était jamais donné la peine de le lire. Cela dit, je crois que ses écrits psychologiques sont soutendus par une «philosophie de l'organisme» qui n'est pas éloignée de celle de Whitehead. A mon avis, le contexte de Chicago dans lequel il développa ses idées radicales sur ce qui fonctionne en thérapie peut très bien lui avoir servi de contexte pour former ses idées selon ces lignes.

Tout en essayant d'établir la crédibilité de sa théorie et de sa pratique au moyen d'une recherche qu'il a effectuée dans le cadre empirique conventionnel, Rogers conserva sa ligne empirique radicale et manifesta un empressement à considérer l'évidence de «l'incommensurable». Ceci lui permit de se sentir en connivence de pensée avec les partisans du «changement de paradigme» lorsqu'ils apparurent dans la deuxième partie du siècle dernier. En reconnaissant que Whitehead nous a rendu l'univers plus intelligible, Ilya Prigogine suggère que «nous sommes face à de nouveaux horizons en ce moment privilégié de l'histoire de la science» (Prigogine, 1996, p. 189). Il nous faut apprécier la chance que Carl Rogers nous ait orientés, nous et la profession, vers ces mêmes horizons.

Références

- Bateson, G. (1980). *Mind and Nature*. New York: Bantam.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bookchin, M. (1980). *Towards an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Books.
- Brizee, R. (2000). Process relational psychotherapy: creatively transforming relationships. *Process Studies*, 29 (1), pp. 167.
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophy*. London: Black.
- Capra, F. (1975). *The Tao of Physics*. Boulder: Shambala.
- Capra, F. (1982). *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*. London: Wildwood House.

- Gendlin, E.T. (1962). *Experiencing and the Creation of Meaning. A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*. New York: Free Press of Glencoe.
- Goerner, S. (1999). *After the Clockwork Universe: the Emerging Science and the Culture of Integral Society*. Edinburgh: Floris Books.
- Hiltner, S. (1949). *Pastoral Counseling*. New York: Abingdon Press.
- Jantsch, E. (1980). *The Self-Organising Universe*. Oxford: Pergamon.
- Kauffman, S. (1995). *At Home in the Universe: the Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. Oxford: University Press.
- Maturana, H. & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*. London: Reidl.
- Naess, A. (1974). 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a Summary.' *Inquiry* 16: 95 – 100.
- Popper, K. (1982). *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. Cambridge: Routledge.
- Price, L. (1954). Ed. *Dialogues of Alfred North Whitehead*. London: Reinhardt.
- Prigogine, I. (1996). *The End of Certainty: Time, Chaos and the New Laws of Nature*. New York: The Free Press.
- Prigogine, I. & Stengers I. (1984). *Order out of Chaos: Man's new Dialogue with Nature*. New York: Bantam.
- Rogers, C. R. (1951). *Client-Centred Therapy: Its Current practice, Implications and Theory*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers (2005). *Le développement de la personne*. Paris: Dunod-InterEditions.
- Rogers, C.R. (1980). *A Way of Being*. Boston: Houghton Mifflin.
- Sheldrake, R. (1981). *A New Science of life: the Hypothesis of Formative Causation*. London: Blond and Briggs.
- Sheldrake, R. (1990). *The Rebirth of Nature: New Science and the Revival of Animism*. London: Rider.
- Szent-Gyorgi A. (1966). The drive in living matter to perfect itself', *Journal of individual psychology*, 22(2): 153-62.
- Whitehead, AN. (1938). *Modes of Thought* Cambridge: University Press.
- Whitehead, A.N. (1978 [1929]). *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. New York: Free Press.
- Whitehead, A.N. (1933). *Adventures of Ideas*. Cambridge: University Press.
- Witoszek N. & Brennan, A., eds., *Philosophical dialogues: Arne Naess and the progress of ecophilosophy*. Oxford: Rowman and Littlefield.