

L'enchevêtrement thérapeutique

Bernie Neville

Bernie Neville est professeur de counselling holistique à l'Institut de Phoenix, en Australie, où il enseigne l'Approche centrée sur la personne et la théorie psychologique de Carl Jung. Il a travaillé comme psychothérapeute et comme formateur pendant quatre décennies. Il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles dans les domaines de la thérapie et de l'éducation, y compris «La vie des choses : la thérapie et l'âme du monde» (*The Life of Things: Therapy and the soul of the world*, PCCS Books, 2013). Il vit à Melbourne, en Australie.

Résumé

Dans ses derniers écrits, Carl Rogers a souligné l'importance de l'intuition dans le processus thérapeutique. Il a émis l'idée d'une connaissance directe, intuitive, et témoigné de moments où il avait le sentiment que son client et lui étaient des éléments d'un ensemble plus vaste. Il a considéré l'intuition comme similaire à des phénomènes comme la télépathie et la précognition. Sa pensée rejoint en cela celle de Carl Jung, et elle peut être mise en relation avec celle de nombreux scientifiques et philosophes, tel Alfred N. Whitehead. Le monde qu'ils décrivent est un monde où chaque chose, chaque être est connecté. De manière similaire, Rogers a fait valoir qu'il n'y a pas d'espace pour séparer le thérapeute et le client. Et si la thérapie fonctionne, c'est avant tout parce qu'elle est relation. C'est la reconnaissance et la valorisation d'une telle relation qui facilite la tendance actualisante. En contextualisant ces idées, nous pouvons comprendre qu'au cœur de l'interaction selon l'Approche centrée sur la personne se trouve la «présence engagée».

Mots-clés: intuition, relation thérapeutique, parapsychologie, intersubjectivité.

L'intuition

Au moment où il écrivait¹ *A Way of Being* (1980)², Carl Rogers était convaincu que la «prochaine grande frontière du savoir» était «le domaine de l'intuitif, du psychique, le vaste espace intérieur qui surgit devant nous [...], cette zone qui semble être illogique et irrationnelle»³. Il voyait l'intuition comme un phénomène de même nature que les phénomènes parapsychologiques, ou «psi», et devenant visible surtout lorsque l'ensemble de notre organisme est «en phase avec le pouls du monde»⁴.

Rogers n'a pas beaucoup écrit sur l'intuition. Cependant, dans ses derniers écrits, il reconnaîtra son importance et affirmera alors que: «Nous avons besoin [...] d'en apprendre davantage sur nos capacités intuitives, c'est-à-dire sur la capacité de détection de notre organisme total»⁵. Définir l'intuition ne s'avère pas aussi simple que cela puisse paraître. Après avoir examiné l'histoire des tentatives faites depuis Aristote pour décrire et théoriser l'intuition, Noddings et Shore (1984) en sont venus à la conclusion suivante:

Dans les [certains] phénomènes, l'intuition est la fonction qui contacte directement les objets. Ce contact direct donne quelque chose que nous pourrions appeler «connaissance» parce qu'il guide nos actions et est lié à notre quête de sens⁶.

En élargissant cette notion, Noddings et Shore établissent une distinction entre le sens corporel, qu'ils appellent «sensation intuitive», et une connaissance cognitive, qu'ils appellent «connaissance intuitive».

L'intuition tend à être définie en termes d'empathie. Bastick (1982), par exemple, parle de «projection empathique» pour désigner le fait de simultanément sentir l'empathie et projeter ce sentiment dans une identification temporaire. Ce processus est «un canal bidirectionnel de l'empathie et de la projection qui permet à la personne d'utiliser son corps comme un processeur intuitif»⁷.

¹ Note de l'éditeur: cet article a été rédigé en français par un auteur australien. Les ouvrages cités sont tous publiés en anglais, et les traductions des citations ont été effectuées par B. Neville. Lorsqu'elles existent, nous avons indiqué en note les références de publication en langue française.

² N.d.e.: «Une manière d'être», dernier ouvrage de Rogers, non paru en français.

³ Rogers, 1980, p. 312.

⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁵ *Ibid.*

⁶ Noddings & Shore, p. 57.

⁷ Bastick, p. 280.

Le thérapeute qui utilise l'intervention qu'Eugene Gendlin (1981) appelle «focusing experientiel» comprend assez bien l'utilisation du corps en tant que «processeur intuitif» et se réfère à son «sens corporel» comme à une source d'information sur ce qui se passe à la fois en lui-même et entre son client et lui.

Jung a pour sa part suggéré que l'intuition est une fonction psychologique fondamentale. Ce qu'il a écrit sur l'intuition est parfois déroutant, et il n'a pas exploré les implications de sa pensée sur l'interaction thérapeutique. Néanmoins, il a exprimé plusieurs idées qui méritent d'être explorées dans ce contexte :

L'intuition est la fonction psychologique qui traduit les perceptions de façon inconsciente. Tout, que ce soient les objets externes ou internes, peut être l'objet de cette perception. L'intuition a cette qualité particulière: elle n'est ni sensation, ni sentiment, ni conclusion intellectuelle, même si elle peut apparaître sous l'une ou l'autre de ces formes [...]. L'intuition est une sorte d'appréhension instinctive, quelle que soit la nature de son contenu⁸.

L'intuition, pour Jung, est «une caractéristique de la psychologie infantile et primitive»⁹. Rappelons avant tout que Jung n'utilise jamais ces mots dans un sens péjoratif. Au contraire, il laisse entendre que l'intuition est la façon de connaître le monde de «l'homme archaïque» et qu'elle reste fondamentale dans la manière dont nous appréhendons le monde, plus fondamentale que la pensée consciente et la perception des sentiments qui caractérisent le développement ultérieur de l'individu et de l'espèce. Jung a reconnu que sa pensée avait été influencée par Spinoza et Bergson, qui croyaient tous deux que la cognition intuitive était la forme la plus élevée de connaissance.

Selon Jung, l'intuition est l'un de nos deux modes de perception du monde (l'autre étant la sensation). Elle relève d'un processus inconscient, car fondé sur «les bases héritées de l'inconscient»¹⁰. Nous pouvons ajouter à cela que, alors que la sensation perçoit des parties fragmentaires du monde, l'intuition appréhende le monde comme une totalité organique.

L'intuition, par convention, implique le traitement inconscient de l'information sensorielle. Nous percevons les choses sans savoir que nous

⁸ Jung, 1953, p. 568. N.d.e.: Jung, C. G. (1997). *Types psychologiques*. Genève. Georg.

⁹ *Ibid.*, p. 569.

¹⁰ *Ibid.*, p. 507.

les percevons, ces perceptions subliminales sont traitées inconsciemment et finalement nous arrivons à une conclusion sans savoir comment nous y sommes parvenus. C'est ce que Jung appelle l'*intuition objective*. Mais Jung va plus loin. Nous connaissons également des *intuitions subjectives*, sans entrée sensorielle. Nous avons accès à une compréhension existant dans notre psyché mais qui n'était pas disponible auparavant à notre conscience. Et Jung est convaincu que tout ce qui se trouve dans notre inconscient ne provient pas forcément des sens.

Une des caractéristiques principales de l'intuition est son immédiateté. La manière classique d'envisager la perception est d'imaginer que nos sens recueillent des données, qui sont organisées dans notre cerveau en une représentation de l'objet que nous percevons. Nous devenons alors conscients de cette représentation. Ce n'est pas la façon dont Jung comprend la nature de la perception qu'il appelle l'intuition subjective. Pour lui, il s'avère toujours plus évident que nous éprouvons parfois des événements mentaux et physiques qui sont reliés de façon significative, indépendamment du temps et de l'espace. Les notions classiques de causalité ne semblent pas s'appliquer à ces événements. Jung a fait le parallèle entre ses premières réflexions sur le sujet et les idées nées des conversations qu'il a eues avec Einstein lorsque celui-ci vivait à Zurich, entre 1909 et 1912.

Cela s'est passé au moment où Einstein commençait à construire sa théorie sur la relativité. Il a essayé de nous inculquer les éléments de celle-ci, avec plus ou moins de succès [...]. C'est Einstein qui m'a introduit au concept de la relativité du temps et de l'espace, et de leur conditionnalité psychique. Plus de trente ans plus tard, cet échange avec Einstein m'a conduit à ma relation avec le physicien Wolfgang Pauli et à ma thèse sur la synchronicité psychique¹¹.

Pour Jung, comme pour Rogers, l'expérience de l'intuition semblait liée à l'expérience de phénomènes «psi» comme la télépathie et la précognition. L'inspiration artistique, la résolution créative de problèmes et les sentiments somatiques ne sont ni plus ni moins extraordinaires que la perception extrasensorielle, la télépathie et la précognition.

¹¹ Jung, 1976, p. 108. N.d.e.: Jung, C. G. (1994, 1995, 1996). *Correspondance*. Tomes III, IV & V. Paris. Albin Michel. Voir aussi: Jung, C. G. & Pauli, W. (2000). *Correspondance 1932-1958*. Paris. Albin Michel.

Les dimensions psi

Dans ses derniers textes sur l'empathie, Rogers décrit des moments de connaissance directe, intuitive, donnant le sentiment que lui et son client constituent des éléments d'un ensemble plus vaste :

Quand je suis au meilleur de moi-même, comme facilitateur de groupe ou thérapeute, je découvre une autre caractéristique. Lorsque je suis au plus proche de mon moi intérieur et intuitif, lorsque je suis en quelque sorte en contact avec l'inconnu qui est en moi, lorsque je suis peut-être dans un état de conscience légèrement altéré, alors tout ce que je fais semble avoir un pouvoir de guérison [...]. Dans ces moments, il semblerait que mon esprit intérieur ait tendu la main et touché l'esprit intérieur de l'autre. Notre relation se transcende et devient une partie de quelque chose de plus grand. La croissance, la guérison profonde et l'énergie sont à ce moment-là présentes¹².

Rogers démontre ici qu'il est disposé à penser au-delà des idées conventionnelles sur la communication. Les praticiens de l'Approche centrée sur la personne ne sont pas tous prêts à aller aussi loin que lui pour repenser la nature de la connexion client-thérapeute. Rogers était assez convaincu que la science parapsychologique avait démontré l'existence de phénomènes tels que la télépathie, la précognition et la visualisation à distance, et qu'elle avait fourni la preuve que «la plupart des gens peuvent découvrir ou développer de telles capacités en eux-mêmes»¹³. Cette remarque s'inscrit dans le contexte de son observation qu'une transformation progressive de la conscience collective se produit à la fin du XX^e siècle. De même observe-t-il «qu'il y a maintenant un plus grand respect pour l'intuition et même une utilisation de l'intuition comme un outil puissant»¹⁴.

Dean Radin, dans *The Conscious Universe* (1997) et *Entangled Minds*¹⁵ (2006), a présenté de nombreuses preuves expérimentales sur la réalité de ces phénomènes «psi» tels que la télépathie, la précognition, la visualisation à distance, la psychokinésie, la perception extrasensorielle, la guérison à distance, le sentiment d'être observé. À côté des études de laboratoire

¹² Rogers, 1980, p. 129. N.d.e. : voir aussi Rogers, C. R. (2001). *L'approche centrée sur la personne*. Lausanne. Randin, pp. 166-170.

¹³ *Ibid.*, p. 344.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ N.d.e. : «L'univers conscient» et «Esprits intriqués», ouvrages non parus en français.

énumérées par Radin, nous possédons une montagne de preuves anecdotiques documentées sur de tels phénomènes. La science parapsychologique a beaucoup œuvré pour chercher à donner une certaine crédibilité aux phénomènes qui semblent résister à la mesure mécanique et aux théories de cause à effet. Mais la science a été plus efficace encore à développer des technologies qui nous ont permis de communiquer à distance de manière fiable et efficace sans avoir recours à de tels phénomènes. Pour une grande partie de notre communication, nos capacités intuitives sont aujourd'hui excédentaires. Nous avons malheureusement été amenés à les négliger et maintenant elles se sont atrophiées, par manque d'usage.

Les neurosciences contemporaines nous montrent que même sans la négation consciente ou inconsciente de nos capacités, nous ne nous rendons compte que d'une fraction de l'information qui parvient à notre organisme. Les études sur la perception ont montré que c'est avec le temps que nous prenons conscience de quelque chose, à travers une série d'étapes de sélection et d'interprétation lors desquelles une grande partie de l'information est éliminée. Cela s'explique en partie par le fait que notre capacité à traiter l'information est limitée, et en partie par le fait que nous exerçons, consciemment ou inconsciemment, un contrôle sur ce dont nous voulons nous occuper. Toutefois, quand l'information parvient à notre organisme, et même si nous ne la reconnaissons pas, elle est enregistrée dans notre corps. Si notre cerveau ne la décode pas, notre intestin et notre foie la reçoivent malgré tout.

Les neurosciences soulignent également le rôle intuitif ou télépathique. Haule (2011) suggère que le système limbique se serait adapté au cours de l'évolution pour réagir aux situations émotionnelles extrêmes et immédiates de la vie. De plus :

Il joue souvent un rôle essentiel dans les événements spontanés de télépathie. C'est sûrement la raison pour laquelle les questions de vie et de mort sont si fréquemment le message délivré lors de tels événements. L'émotion limbique est la composante principale de l'enchevêtrement humain à humain (ou, plus généralement, de l'enchevêtrement mammifère à mammifère)¹⁶.

Au moment où Rogers s'intéressa à des phénomènes psychiques, il était passé de l'observation de l'interaction thérapeutique individuelle à la description d'une «manière d'être» et au développement d'une image de

¹⁶ Haule, 2011, vol. 2, p. 200.

la «personne de demain». Néanmoins, sa reconnaissance d'un plus grand rôle joué dans la communication par des phénomènes tels que l'intuition et la télépathie nous amène à réfléchir à leur pertinence dans la relation thérapeutique et, plus largement, dans toutes les relations humaines. Si nous acceptons la proposition de Rogers, à savoir que fonctionner pleinement comme être humain implique «le retour à l'expérience sensorielle et viscérale de base»¹⁷ et de «vivre librement en acceptant d'être dans un processus fluide de vie»¹⁸, nous devons reconnaître l'importance d'être ouverts aux signaux viscéraux et cognitifs, subtils indicateurs de notre relation immédiate avec le monde qui nous entoure.

Rogers a vu l'acceptation croissante de la parapsychologie comme une indication d'un changement dans la conscience collective. Jung, pour sa part, n'y voit pas un nouveau développement, mais une reconnaissance des capacités qui avaient été perdues par la surévaluation de la conscience rationnelle dans la civilisation européenne depuis les Lumières.

Les capacités dites «psychiques» appartiennent à ce que Jung appelle «l'homme archaïque» en nous. Elles sont ancrées dans notre nature de base, dans laquelle le soi et l'autre ne sont pas différenciés. Nous pouvons spéculer sur comment et pourquoi nous avons perdu leur usage, ou sur l'affirmation de Rogers selon laquelle la plupart d'entre nous peuvent les découvrir et les développer. Pourtant, il y a suffisamment de preuves que ces capacités ont toujours une expression spécifique, autant dans les cultures indigènes qui ont conservé une structure magique efficace que chez des individus particuliers qui, par don ou par formation, sont sensibles aux signaux internes qui, pour la plupart d'entre nous, sont en dehors de notre conscience (voir Van de Castle, 1977; Haule, 2011). Il est bien évident qu'il est extrêmement difficile de répéter des démonstrations de visualisation à distance et de télépathie dans des conditions de laboratoire. Ces événements sont plus susceptibles de se produire lorsque l'«émetteur» ou le «récepteur» expérimente une intense émotion. Et l'émotion expérimentée la plus probable dans des essais répétés de laboratoire est l'ennui.

Pour citer le théoricien des systèmes Ervin Laszlo, nous ne sommes pas condamnés à «voir le monde à travers cinq fentes dans la tour»¹⁹.

¹⁷ Rogers, 1961, p. 103. N.d.e. : Rogers, C. R. (1968/2005). *Le développement de la personne*. Paris. Dunod-InterEditions.

¹⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹⁹ Laszlo, 2004, p. 116. N.d.e. : Laszlo, E. (2005 & 2008). *Science et Champ Akashique*. Tomes I & II. Outremont, Québec. Ariane.

Eugene Gendlin a recours à une image similaire quand il affirme que « [nos corps] interagissent en tant que corps, pas seulement par ce qui vient au travers des cinq sens. Nos corps ne se cachent pas derrière les cinq judas de la perception »²⁰.

Quand Freud et Jung développaient et faisaient connaître leurs idées au début du XX^e siècle, les psychologues et les psychiatres de très bonne réputation, tels que William James, Frederic Myers et Pierre Janet, prenaient les phénomènes psi très au sérieux et exploraient leurs implications pour la santé mentale. L'étude de ces phénomènes avait beaucoup d'intérêt pour comprendre la psychopathologie. Freud lui-même ne semble avoir eu aucun doute sur le fait que la communication télépathique inconsciente était souvent un facteur dans une psychanalyse – par exemple dans le transfert et le contre-transfert. Cependant, son biographe, Ernest Jones, l'a averti de ne pas dire de telles choses publiquement parce qu'il pouvait y perdre toute sa crédibilité (voir Eshel, 2006). Jung, de son côté, n'a pas hésité à raconter ses propres expériences paranormales. Dans le village suisse où il a grandi, ces expériences étaient tenues pour acquises.

Il y a beaucoup de preuves cliniques sur l'impact des phénomènes psi en psychiatrie et en psychanalyse (voir Ullman, 1979, 1986; Eshel, 2006), impact qui est expliqué différemment. Ullman cite la théorie de Ehrenwald, où le phénomène psi est considéré comme une faculté archaïque ou primitive, d'abord dominante dans la relation symbiotique mère-enfant, puis qui s'estompe progressivement tandis que l'enfant apprend à s'adapter aux forces externes, et sort plus tard de temps à autre dans la vie, lors de circonstances particulières (telles que le stress, les traumatismes, le danger ou une émotion intense). Cette idée est comparable à la conception de Jung sur l'intuition, vue comme « une caractéristique de la psychologie infantile et primitive », et à la description de Jean Gebser de la conscience archaïque et magique. En période de traumatisme, selon Ehrenwald, nous pouvons éprouver une défaillance du mécanisme qui filtre généralement les « influences hétéropsychiques » et nous permet de conserver notre sens de l'intégrité et de l'identité.

Jung nous avertit que « la parapsychologie joue un rôle subtil dans la psychologie, car elle se cache partout derrière la surface des choses »²¹. Nous pouvons suggérer avec Ullman (1979) et Bernstein (2005) que les psychothérapeutes doivent être ouverts et sensibles à l'apparition de ces

²⁰ Gendlin, 1992, p. 344.

²¹ Jung, 1976, p. 378. N.d.e.: Jung, C. G. *Correspondance*, tomes I à VI. Paris. Albin Michel.

phénomènes s'ils veulent venir en aide à leurs clients, non seulement parce que ces expériences ont un impact sur la relation et le processus de traitement – en particulier par les phénomènes de transfert et de contre-transfert (dans lesquels l'inconscient du client communique directement avec l'inconscient du thérapeute) – mais aussi parce que leurs clients peuvent craindre que ce qu'ils ont vécu comme valide soit nécessairement pathologique et avoir peur d'en parler. Nous pouvons suggérer en outre que les thérapeutes doivent être sensibles aux sensations corporelles et aux images qui se posent en eux-mêmes quand ils travaillent avec un client, car elles peuvent relever d'une «transmission» de leur client, même en son absence. Ils doivent reconnaître que leur client communique avec eux de trois façons: à travers les mots et les images qui sont immédiatement présents à leur conscience; par l'information non-verbale et sensorielle (l'expression du visage, le geste, les modes de respiration, l'odeur corporelle) dont ils ne sont pas conscients; par connexion immédiate, directe et «synchronistique».

Jusqu'à tout récemment, l'intérêt pour les phénomènes psi et leurs implications en psychothérapie était centré presque exclusivement sur l'expérience (généralement pathologique) du client et sur la manière de la traiter. Par exemple, les observations d'Ullman sur les rêves télépathiques en psychothérapie se focalisent sur l'apparition de ces phénomènes chez des personnes souffrant de maladie mentale d'une sorte ou d'une autre, en particulier chez des patients qui sont «au bord du gouffre, mais pas encore sur le versant psychotique»²². Cependant, comme Ehrenwald, il reconnaît qu'il y a des gens qui sont en mesure d'intégrer sans trop de difficultés dans leur vie des «influences hétéropsychiques». C'est seulement en raison de l'intérêt croissant pour l'intuition que nous commençons à voir que les phénomènes psi sont pris en considération dans les observations de l'interaction thérapeutique. Cependant, les thérapeutes qui traitent de ces expériences prennent grand soin de leur langage: ils ont tendance à utiliser le mot «intuition» pour couvrir les diverses expériences «non ordinaires» (voir Reik, 1948; Charles, 2004; Orloff, 2010).

Dans *A Way of Being* (1980), Rogers montre qu'il n'éprouve aucun inconfort particulier envers ce qui a trait aux «influences hétéropsychiques», qu'elles le concernent lui ou d'autres. Il fait de nombreuses références

²² Ullman, 2003, p. 42. N.d.e: voir Ullman, M. (2005). *Le rêve télépathique. Avancées expérimentales et cliniques*.

www.metapsychique.org/Le-reve-telepathique-Avancees.html?var_recherche=Ullman

positives aux états modifiés de conscience, à la communication télépathique, à la visualisation à distance, aux rêves prémonitoires et aux expériences mystiques. Il note l'émergence d'un nouveau niveau de conscience, ce qui suggère «qu'il y a, aux côtés des forces vraiment destructrices sur notre planète, un courant de plus en plus fort qui nous mènera à un nouveau niveau de conscience humaine», caractérisé par «la reconnaissance de pouvoirs psychiques insuffisamment développés au sein de chaque individu; la communication inexprimée et mystérieuse qui est si évidente dans nos groupes»²³. Il demande: «Notre culture occidentale aurait-elle donc oublié quelque chose que savent [les tribus dites primitives]?»²⁴

Ceux qui ne veulent pas prendre Rogers au sérieux lorsqu'il réfléchit sur de telles idées préfèrent penser que, en 1980, il avait laissé derrière lui la «vraie psychologie» et s'était laissé séduire par les idées romantiques de la «nouvelle ère». Toutefois, lorsque Rogers cherchait à établir la crédibilité de ces idées, il ne se référait pas aux philosophes romantiques ou mystiques, mais aux «sciences dures», la physique et la chimie. Il cite entre autres le physicien Fritjof Capra et le Nobel de chimie Ilya Prigogine pour appuyer son propos :

Ainsi, de la physique théorique et de la chimie vient une confirmation de la validité des expériences qui sont transcendantes, indescriptibles, inattendues, de transformation – le genre de phénomènes que mes collègues et moi avons observés et sentis comme concomitants à l'Approche centrée sur la personne²⁵.

Rogers a peut-être été négligent en ne tenant pas compte du fait que les expériences psi, y compris les expériences dites «mystiques», peuvent parfois être régressives ou indicatives de pathologie plutôt qu'être des signes de l'émergence d'un niveau supérieur de conscience. À première vue, les expériences mystiques peuvent s'avérer difficiles à distinguer des visions narcissiques, hallucinatoires ou grandioses. Néanmoins, les visions hallucinatoires et grandioses n'ont pas beaucoup de rapport avec le genre d'expériences auxquelles Rogers se réfère pour illustrer son point de vue :

Parfois monte en moi un sentiment qui semble n'avoir aucune relation particulière avec ce qui se passe. Pourtant, j'ai appris à accepter et à faire confiance à ce sentiment dans ma conscience, et à essayer

²³ Rogers, 1980, p. 204.

²⁴ *Ibid.*, p. 313.

²⁵ *Ibid.*, p. 132.

de le communiquer à mon client. Par exemple, alors qu'un client me parle, j'ai tout à coup une image de lui comme un petit garçon qui plaide, joignant les mains en signe de supplication et disant: «s'il vous plaît, laissez-moi avoir ceci; s'il vous plaît, laissez-moi avoir ceci». J'ai appris que si je peux être vrai dans la relation avec lui et exprimer ce sentiment qui s'est produit en moi, il est fort probable que cela résonne quelque part profondément en lui et fasse progresser notre relation²⁶.

L'interconnexion

Dans la vision prométhéenne de l'univers qui façonne en grande partie la psychologie, et qui a, de même, façonné la manière dont Freud et Jung ont initialement appréhendé la psychologie et la pathologie, l'univers est composé de «choses» qui agissent les unes sur les autres de diverses manières. Dans un tel univers, il est difficile de sortir de l'idée que les causes doivent venir avant les effets. Même la perception, dans ce mode de pensée, est composée d'une action et de ses conséquences: nous regardons, et donc nous voyons; nous écoutons, et donc nous entendons; nous touchons, et donc nous sentons. Parler d'un principe «acausal», comme le fait Jung, n'est pas une façon très satisfaisante de tenir compte des preuves de la physique et d'autres sciences, selon lesquelles il y a plus à l'œuvre qu'uniquement des relations de cause à effet. Jung en arriva à l'idée que penser la synchronicité en termes de connexions acausales, individuelles, une-à-une était une fausse route. Dans le *unus mundus*, il n'y a, en fin de compte, pas d'individus et «tout ce qui est dit ou manifesté par la psyché est une expression de la nature des choses, dont l'homme est une partie»²⁷.

Dans l'univers tel qu'il est compris par Alfred North Whitehead et les penseurs contemporains du processus en philosophie et en sciences, il n'y a nul besoin d'un autre principe pour expliquer comment les événements sont mystérieusement reliés. Le fait d'être en connexion est un aspect de leur être. Nous sommes nous-même des événements et la connexion est un aspect de notre être. Il n'y a pas d'existence en dehors de la relation. Le lien, le contact que nous expérimentons avec une autre personne (ou avec un arbre, ou un rocher, ou une galaxie etc.) fait partie de ce que nous sommes et de ce qu'ils sont. Nous participons directement de «l'autre».

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷ Jung, 1976, p. 439.

L'expérience de «l'autre» peut parvenir à notre conscience, ou pas. Bastick (1982) se réfère à des expériences qui ont mesuré l'excitation physiologique pendant le processus intuitif et en conclut qu'il s'agit d'une expérience «du corps entier». Les résultats de la recherche sur les phénomènes psi sont encore plus frappants. Il semble que le phénomène (par exemple la communication télépathique, le regard fixe à distance ou la guérison à distance) puisse s'inscrire dans le corps du «récepteur» même s'il n'atteint pas sa conscience (Sheldrake, 2003; Radin, 1997, 2006). De même, il est assez commun pour les thérapeutes d'avoir, comme Rogers, une image qui se révèle liée à des problèmes du client qui n'avaient pas été verbalisés, et dont le thérapeute était tout à fait ignorant (voir Rogers, 1980, p. 15; Charles, 2004, p. 204).

L'enchevêtrement

Dans leur développement de la théorie quantique, Schrödinger et Einstein se disputaient sur la notion d'«enchevêtrement». Einstein avait déclaré qu'il n'était pas prêt à croire aux «actions fantômes à distance» qui semblaient être un aspect du monde décrit par la théorie quantique. Schrödinger lui répondit en affirmant que le phénomène d'«enchevêtrement» était au cœur de la théorie, affirmant que : «je ne dirais pas que c'est 'un', mais plutôt que c'est 'le' trait caractéristique de la mécanique quantique»²⁸. L'enchevêtrement, pour Schrodinger, est ce qui arrive quand deux systèmes indépendants sont réunis, puis de nouveau séparés. Ils ne reviennent pas à ce qu'ils étaient avant, mais restent «intriqués». Ces connexions fonctionnent en dehors du temps et sont indépendantes de l'espace. Selon Radin, les connexions qui peuvent être démontrées en physique subatomique :

[...] impliquent que, à des niveaux très profonds, les séparations que nous voyons entre les objets isolés ordinaires sont, en un sens, des illusions créées par nos perceptions très limitées. En d'autres termes, la réalité physique est interconnectée d'une manière que nous commençons à peine à découvrir ²⁹.

Ervin Laszlo affirme, dans *Science and the Akashic Field*³⁰ (2004) et *The Connectivity Hypothesis*³¹ (2003), que l'univers qu'explore la science

²⁸ In Aczel, 2003, p. 70.

²⁹ Radin, 2006, p. 16.

³⁰ N.d.e. : Laszlo, E. (2005). *Science et champ akashique*. Outremont, Québec.

Ariane. Laszlo, E. (2008). *Science et champ akashique, tome II*. Outremont, Québec. Ariane.

³¹ N.d.e. : «L'hypothèse de la connectivité», ouvrage non paru en français.

contemporaine n'est pas composé de fragments reliés entre eux par des relations de cause à effet, mais est un tout cohérent – une seule unité indivisible. Les résultats actuels des sciences physiques façonnent la théorie de Laszlo et sa compréhension de l'univers dans lequel nous habitons. Néanmoins, ses conclusions se font l'écho de ce qui a été compris intuitivement par de nombreuses cultures anciennes, et traité par de nombreux philosophes anciens, médiévaux et modernes. Depuis le Siècle des Lumières, ce point de vue est minoritaire, mais c'est en train de changer. Le monde que nous décrit la physique quantique est un monde d'enchevêtrement, dont l'esprit fait partie intégrante.

Eugene Gendlin (1983) souligne le lien direct entre la philosophie qu'il expose dans son livre de 1978 *Experiencing and the Creation of Meaning*³² (et qui est opérationnelle dans la technique de *focusing*) et une théorie quantique qui abandonne les notions d'espace et de temps ultime. Il prend la position de Whitehead, à savoir que les particules au niveau subatomique ne sont pas des notions fondamentales. Dans un univers où tout est en mouvement et où une particule ne peut être mesurée que par rapport à d'autres particules, il ne peut y avoir aucun espace ni aucun temps ultime. Sans espace et sans temps final, rien ne peut exister en un point précis de l'espace et du temps. Les points uniques et les particules individuelles ne peuvent pas exister. C'est l'interaction qui génère des particules plutôt que l'inverse.

Pour Whitehead³³, qui a eu une carrière de mathématicien et de physicien avant de se tourner vers la philosophie, il était évident que nous ne pouvons pas comprendre l'univers à moins d'abandonner ce qu'il appelait «l'idée erronée d'une localisation spatiale simple». Il croyait que la physique classique, et même la théorie de la relativité d'Einstein, ne pouvaient pas expliquer comment l'univers au niveau micro pouvait être compatible avec ce que nous savons de l'univers au niveau macro, et avec notre expérience humaine de la vie. Il était évident pour Whitehead que le monde qui se révèle à nous par la physique subatomique est le monde tout entier. Nous devrions donc nous attendre à trouver, au niveau de l'expérience humaine, que le temps et l'espace ne sont pas constants, que les événements peuvent s'affecter l'un l'autre à distance instantanément, que nous pouvons avoir des intuitions fiables concernant des événements futurs. Que nous soyons ou pas conscients, nous sommes, comme Laszlo l'affirme, «littéralement en contact avec presque n'importe quelle partie

³² N.d.e.: «Expérience immédiate et création du sens», ouvrage non paru en français.

³³ N.d.e.: voir Whitehead, A. N. (1995). *Process et réalité*. Paris. Gallimard.

du monde, que ce soit sur terre ou au-delà dans le cosmos»³⁴. Pour le physicien David Peat (1987), les phénomènes dits «synchronistiques» sont exactement ce que nous devrions nous attendre à trouver si la «réalité» (les événements matériels et les événements mentaux) émergeait d'un seul champ unifié.

Nous avons tendance à accepter sans nous questionner l'idée que la sensation et la perception sont reliées causalement: il nous semble que la perception est la reconnaissance de l'information qui vient à travers nos sens pour parvenir à notre esprit. Toutefois, Nicholas Humphrey, dans *Seeing Red*³⁵ (2006), soutient que la sensation et la perception sont deux systèmes indépendants et très différents qui fonctionnent dans notre cerveau. La fonction de la sensation n'est pas du tout de permettre l'entrée de la perception. La fonction de la sensation n'est pas de nous informer, mais de choisir ce qui compte pour nous. Nous pouvons percevoir sans sensation. La démonstration d'Humphrey se fonde sur une étude de diverses pathologies telles que l'anosognosie (ne pas percevoir son propre handicap), la conjonction illusoire (combinaison de stimuli contrastés en une nouvelle perception) et le syndrome d'Anton (croire qu'on peut voir quand on est aveugle). La preuve la plus frappante est le phénomène de la vision aveugle, dans lequel une personne ou un animal dont le cortex visuel a été détruit est en mesure d'indiquer avec précision où se situent des objets ou de les ramasser, alors qu'il ne peut évidemment pas les voir. Humphrey soutient qu'il doit y avoir une autre façon de recevoir de l'information, sans passer nécessairement par nos sens.

Par exemple, dans une rencontre en tête-à-tête, nous pouvons recevoir des informations à travers nos sens sans en avoir conscience. Notre sentiment que quelqu'un ment peut venir inconsciemment par le biais d'une perception insaisissable de son odeur, ou d'un contact avec son champ électromagnétique, par une vue non consciente de son aura ou par quelque autre sens dont nous sommes ignorants. Par ailleurs, il y a beaucoup de preuves que certaines personnes, au moins, peuvent savoir ce que sent, imagine ou pense une autre personne, à un moment où il n'y a aucune possibilité de contact sensoriel. Il y a beaucoup de preuves anecdotiques qui montrent que la connaissance directe de l'état intérieur d'une autre personne est plus fréquente lorsque l'émetteur et le récepteur sont intimement liés comme, par exemple, entre jumeaux, mère et enfant, ou

³⁴ Laszlo, 2004, p. 113.

³⁵ N.d.e: «Voir rouge», ou littéralement «voyant rouge», ouvrage non paru en français.

amants. Les expériences en parapsychologie isolent souvent les personnes dans des chambres séparées, parfois insonorisées et électromagnétiquement blindées, parfois à plusieurs kilomètres de distance (voir Radin, 2006).

L'acmé de la subjectivité personnelle

Par convention, les théoriciens de l'Approche centrée sur la personne ont mis l'accent sur la puissance des six conditions de croissance thérapeutique comme agents principaux du changement. Cependant, au cours de ses dernières années, Rogers a questionné ce point de vue instrumental. Dans le cadre centré sur la personne, Peter Schmidt, Dave Mearns et Godfrey Barrett-Lennard, entre autres, ont fait valoir que c'est la relation elle-même qui est la guérison. Notre congruence n'est pas la congruence comme individus, mais comme des êtres relationnels. Nous ne sommes congruents que dans la relation. En effet, nous n'existons que dans la relation.

Dans ses derniers écrits sur l'empathie, Rogers a laissé derrière lui l'idée qu'il s'agit d'une compréhension «comme si», au cours de laquelle le thérapeute entre dans le monde du client, et a décrit cette expérience d'entrer vraiment et de se mouvoir dans le monde du client sans sentiment de séparativité: «cela signifie vivre temporairement dans la vie de l'autre»³⁶. Atteindre ce niveau d'empathie implique que le thérapeute soit en état de «mettre de côté ses propres conceptions et valeurs pour pouvoir entrer dans le monde de l'autre sans lui porter préjudice»³⁷. Il souligne cette idée de la transcendance de soi-même, et aussi le défi de la dichotomie sujet/objet, dans *On Becoming a Person*³⁸ (1961).

Quand il y a unité complète, plénitude de l'expérience dans la relation, celle-ci acquiert la qualité «hors-de-ce-monde» dont des thérapeutes ont témoigné, une sorte de sentiment de transe dans la relation, d'où le client et moi sortons, à la fin de l'heure, comme d'un puits profond ou d'un tunnel. Dans ces moments, il y a, pour reprendre l'expression de Buber, une véritable relation «je-tu». Je vis une expérience hors du temps, qui se passe entre le client et moi. C'est l'opposé de voir le client et moi comme des objets. C'est l'acmé de la subjectivité personnelle³⁹.

³⁶ Rogers, 1980, p. 142.

³⁷ *Ibid.*, p. 143.

³⁸ N.d.e.: Rogers, C. R. (1968/2005). *Le développement de la personne*. Paris. Dunod-InterEditions.

³⁹ Rogers, 1961, p. 202.

Notons que, pour Rogers, «l'acmé de la subjectivité personnelle» est ici une présence partagée. Il ne parle pas de deux subjectivités qui sont en train de communiquer. Il est loin d'une conception consistant à laisser libre cours à ses impressions et sensations personnelles. La subjectivité dont il parle est une subjectivité du «nous», non la subjectivité narcissique de quelqu'un qui suppose que son expérience personnelle et subjective représente la vérité. Il est persuadé que c'est la rencontre existentielle qui est importante. La relation est le facteur central de la guérison. Dans les moments où chacune des personnes dans l'interaction ressent l'authenticité de l'autre, la croissance se produit pour toutes deux :

Dans ces moments rares, où la réalité profonde d'une personne rencontre la réalité profonde de l'autre, une «relation je-tu», comme Martin Buber la nomme, se produit. Une telle rencontre profonde et mutuelle ne se produit pas souvent, mais je suis convaincu que si les personnes n'expérimentent pas cela quelques fois dans leur vie, elles ne vivent pas comme des êtres humains⁴⁰.

Certains auteurs qui décrivent «l'empathie profonde» parlent de cette expérience de connexion comme d'une sorte de «fusion» (Mahrer, 1993; Hoffman, 1990). D'autres pensent qu'il s'agit d'une «résonance sympathique» (Larson, 1987; Rowan, 1986). Tobin Hart (2000) nous rappelle la nécessité de distinguer «la fusion trans-égoïque» du thérapeute et du client de «la fusion pré-égoïque» de la projection narcissiste. Cependant, dans une compréhension de la relation selon la philosophie du processus, il n'est pas nécessaire de considérer que deux existences séparées sont «fusionnées», ou en résonance l'une avec l'autre. La connectivité fondamentale précède le sentiment de séparativité. Cette connectivité ne se limite pas à ce qui est à la portée de nos sens. Hart reprend cette notion dans sa discussion sur l'empathie profonde :

À partir du moment où l'écart entre le sujet et l'objet (ou soi et l'autre) est comblé et que nous devenons plus disponibles au monde entier, nous pouvons découvrir que notre rencontre empathique ne se limite pas à la personne assise en face de nous. Par exemple, nous pouvons éprouver de l'empathie pour un autre à distance, percevoir des personnes qui ne sont pas du tout à portée de nos sens, ou encore avoir une sensation d'ouverture au monde entier. Finalement, nous découvrons que le monde – d'une plante à la planète entière,

⁴⁰ Rogers, 1980, p. 19.

en passant par nos animaux de compagnie – peut être accessible à la connaissance directe⁴¹.

Charles (2004) associe l'empathie profonde avec les phénomènes de «contagion émotionnelle» et de «synchronie interactionnelle». Notre identification avec les autres n'est pas nécessairement une expérience positive. Dans la théorie psychanalytique, on prend comme axiome qu'il faut accepter et s'occuper de la connexion inconsciente entre le thérapeute et le client, de peur qu'elle ne fasse obstacle au processus thérapeutique. Pour Freud comme pour Jung, il était évident que les processus inconscients du thérapeute et du client étaient entremêlés. Comme Théodore Reik l'a affirmé :

Nous ne pouvons atteindre la compréhension psychologique de l'inconscient d'une autre personne que s'il est saisi par nous-mêmes, du moins pour un moment, comme si cet inconscient faisait partie de nous-mêmes ; et en effet, c'est une partie de nous-mêmes⁴².

On a pu souvent observer que les rythmes corporels des personnes confinées ensemble se synchronisent. Il a été prouvé qu'au cours d'une conversation, les gens se reflètent inconsciemment l'un l'autre, et que cela s'étend au rythme cardiaque et à la réponse galvanique de la peau. L'anthropologue E. T. Hall (1981) a discuté du phénomène de «synchronisation», dans lequel des groupes entiers de personnes synchronisent inconsciemment leurs mouvements. C'est un phénomène que nous partageons avec les nids de termites et les vols d'oiseaux. Nous pouvons l'éviter seulement en réfléchissant à notre comportement afin de le contrôler. À l'opposé, nous pouvons en faire une technique d'influence sur une autre personne, en imitant ses gestes avec subtilité, comme dans la programmation neurolinguistique (Grinder et Bandler, 1976). Des recherches récentes ont montré la présence dans nos cerveaux de «neurones miroirs» qui manifestent l'enchevêtrement de notre expérience dans l'expérience de ceux qui nous entourent (Rizzolati, Fogassi & Gallese, 2001). Nos corps se connectent émotionnellement avec ceux qui nous entourent, surtout si nous leur prêtons attention. Il semble que la synchronie que nous connaissons dans notre monde relationnel aille de pair avec des expériences analogues dans les domaines de la physique et de la biologie, diversement appelées «cohérence», «correspondance», «résonance» et «entraînement».

⁴¹ Hart, 2000, p. 262.

⁴² Reik, 1951, p. 464.

Jung affirme que, même si nous expérimentons le monde comme fragmenté, l'univers a toujours été Un. Cependant, avec la domination de la science occidentale, le «grand principe» – à savoir que la plus petite partie de la Création contient l'ensemble, et que la signification ne devrait pas être considérée comme appartenant exclusivement à l'homme – a été «banni dans une région tellement éloignée et plongé dans des ténèbres telles que l'intellect en a totalement perdu la trace»⁴³.

Pas totalement banni, néanmoins. Il existe une tradition philosophique représentée par Spinoza au XVII^e siècle et Whitehead au XX^e, qui place l'interconnexion au centre de l'existence :

L'idée fausse qui a hanté la littérature philosophique à travers les siècles est la notion d'une existence indépendante. Un tel mode d'existence n'existe pas ; chaque entité doit être comprise en fonction de la manière dont elle est intégrée dans le reste de l'univers⁴⁴.

La présence engagée

Godfrey Barrett-Lennard a noté dans ses écrits récents que «la pensée centrée sur la personne transcende la philosophie de l'individualisme dans laquelle elle est enracinée, tout en préservant sa croyance en la valeur et en la dignité de chaque personne»⁴⁵. Dans un contexte plus large, celui de l'évolution de l'Approche centrée sur la personne, il fait le commentaire suivant :

Presque imperceptiblement, l'image de la personne comme un être souverain et potentiellement autonome s'est estompée en faveur d'une compréhension de nos vies comme intrinsèquement liées et interdépendantes, et de la relation comme étant au cœur de la vie⁴⁶.

Barrett-Lennard parle de «conscience de nous» dans une relation, comme de «quelque chose qui va au-delà du dialogue entre les personnes, vers un processus qui a sa propre nature et un dynamisme propre qui émerge de l'interaction des participants»⁴⁷.

⁴³ Jung, *Collected Works*, Vol. 8, paragraphe 928. N.d.e. : voir Jung, C. G. (1988). *Synchronicité et Paracelsica*. Paris. Albin Michel.

⁴⁴ Whitehead, 1947, p. 91.

⁴⁵ Barrett-Lennard, 2007, p. 135.

⁴⁶ Barrett-Lennard, 2009, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

Rogers nous a légué l'idée que la compréhension empathique est une condition nécessaire et suffisante pour le type de transformation qui peut avoir lieu grâce à l'interaction entre le thérapeute et le client. La philosophie du processus de Whitehead va plus loin encore, en suggérant qu'il n'y a effectivement aucun espace entre nous, que nous ne sommes pas encapsulés dans nos individualités, d'où nous pouvons échanger des messages avec les autres. Nous sommes tous des aspects les uns des autres. Les implications interpersonnelles de la philosophie de Whitehead ont été explorées par De Quincey (2005), qui affirme que l'intersubjectivité précède la subjectivité. De Quincey définit l'intersubjectivité comme «la co-naissance et l'engagement mutuel des sujets interdépendants [...], ce qui crée leur expérience respective»⁴⁸. Ce faisant, il reflète la compréhension de Rogers sur les qualités nécessaires à une relation de guérison. De Quincey affirme que l'intersubjectivité est un processus de co-créativité, où la relation est ontologiquement primaire :

Tous les sujets individués émergent ensemble, ou apparaissent ensemble, comme résultant d'un «champ» holistique de relations. L'être de toute personne dépend intimement de l'être de toutes les autres personnes avec lesquelles elle est en relation⁴⁹.

Pour Rogers, c'est la reconnaissance et la valorisation de la relation entre le thérapeute et le client qui facilitent la tendance actualisante, et c'est la tendance actualisante – «la tendance directionnelle qui se manifeste dans toute vie organique et humaine»⁵⁰ – qui permet la créativité. Dans la relation thérapeutique telle que Rogers l'imagine, le client et le thérapeute se créent l'un l'autre, en participant ensemble à un processus de croissance mutuelle.

Cet accent mis sur l'intersubjectivité de la relation, plutôt que sur les expériences des deux individus en interaction, a été repris par Schmid et d'autres théoriciens centrés sur la personne dans leurs discussions sur la «profondeur relationnelle». Un élément central de cette discussion est la notion de dialogue. Schmid (2006) affirme que «le dialogue est la réalisation authentique et la reconnaissance du *Nous* sous-jacent»⁵¹. On croit que le dialogue est un aspect primaire et irréductible de l'être humain. Mais il ne se limite pas à un échange de mots, ou même à la communication

⁴⁸ De Quincey, 2005, p. 281.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Rogers, 1980, p. 118.

⁵¹ Schmid, 2006, p. 244.

de signaux non verbaux. Le dialogue est l'expérience de notre connectivité fondamentale. «Il ne s'agit pas, d'après Schmid, d'une transmission d'information». Au contraire, cela relève de «la participation à l'être de l'autre»⁵².

Dans le contexte de ces idées, nous pouvons comprendre qu'au cœur de l'interaction selon l'Approche centrée sur la personne se trouve ce que De Quincey nomme la «présence engagée». C'est ce que Rogers a pour sa part appelé «l'acmé de la subjectivité». Ce que Rogers n'a pas énoncé, mais qui est implicite dans sa vision du monde dès lors qu'il commence à parler de tendance formative, c'est l'idée que la «présence engagée» est l'expression la plus adéquate de notre relation, non seulement à la personne assise en face de nous, mais à l'ensemble de la création humaine et non humaine.

Références

- Barrett-Lennard, G. (1998). *Carl Rogers' Helping System: Journey and substance*. London. Sage.
- Barrett-Lennard, G. (2003). Human relationship: linkage or life form? *Person-Centred and Experiential Psychotherapies*, 6, pp. 183-195.
- Barrett-Lennard, G. (2005). *Relationship at the Centre: healing in a troubled world*. London: Whurr.
- Barrett-Lennard, G. (2007). The relational foundations of person-centred practice. In M. Cooper, M. O'Hara, P. F. Schmid & G. Wyatt (eds.) *The Handbook of Person-Centred Psychotherapy and Counselling*, pp. 127-129. Houndmills. Palgrave Macmillan.
- Barrett-Lennard, G. (2009). From personality to relationship: path of thought and practice. *Person-Centred and Experiential Psychotherapies*, 8, pp. 79-93.
- Bastick, T. (1982). *Intuition: How we think and act*. London. John Wiley and Sons.
- Bernstein, J. S. (2005). *Living in the Borderland: the evolution of consciousness and the challenge of healing trauma*. London. Routledge.
- Charles, R. (2004). *Intuition in Psychotherapy and Counselling*. London. Whurr.
- De Quincey, C. (2005). *Radical Knowing: Understanding consciousness through relationship*. Rochester VT. Park Street Press.
- Eshel, O. (2006). Where are you, my beloved? On absence, loss, and the enigma of telepathic dreams. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, pp. 1603-1627.
- Gebser, J. (1949/1985). *The Ever-Present Origin*. (Trans. N. Barstad & A. Mickunas). Athens OH. Ohio University Press.

⁵² *Ibid.*, p. 246.

- Gendlin, E. (1981). *Focusing*. New York. Bantam.
- Gendlin, E. (1978/1997). *Experiencing and the creation of meaning*. Evanston, IL. Northwestern University Press.
- Gendlin, E. & Lemke, J. (1983). A critique of relativity and localization. *Mathematical Modelling*, 4, pp. 61-72.
- Gendlin, E. (1992). The primacy of the body, not the primacy of perception. *Man and the World*, 25 (3-4), pp. 241-253.
- Grinder, J. & Bandler, R. (1976). *The structure of magic*. Palo Alto. Science and Behavior.
- Hall, E.T. (1976). *Beyond Culture*. New York. Random House.
- Hart, T. (2000). Deep empathy. In T. Hart, P. Nelson & K. Puhakka (eds.) *Transpersonal Knowing: exploring the horizon of consciousness*. Albany. SUNY Press.
- Haule, J. (2011). *Jung in the 21st Century*. 2 vols. London. Routledge.
- Hoffman, M. (1990). *Empathy and Moral Development: Implications for caring and justice*. New York. Cambridge University Press.
- Humphrey, N. (2006). *Seeing Red: a study in consciousness*. Cambridge. Harvard University Press.
- Jung, C. G. (1923/1953). *Psychological Types*. New York. Pantheon.
- Jung, C. G. (1976). *Letters*. 2 vols. (ed. G. Adler). London. Routledge and Kegan Paul.
- Jung, C. G. (1979). *Collected Works*. H. Read, M. Fordham & G. Adler (eds.) London. Routledge and Kegan Paul.
- Larson, V. A. (1987). An exploration of psychotherapeutic resonance. *Psychotherapy*, 24 (3), pp. 321-324.
- Laszlo, E. (2003). *The Connectivity Hypothesis*. Albany. SUNY Press.
- Laszlo, E. (2004). *Science and the Akashic Field: An integral theory of everything*. Rochester, VT. Inner Traditions.
- Mahrer, A. (1993). Transformational psychotherapy sessions. *Journal of Humanistic Psychology*, 33 (2), pp. 30-37.
- Noddings, N. & Shore, P. (1984). *Awakening the Inner Eye: Intuition in education*. New York. Teachers College Press.
- Orloff, J. (2010). *Second Sight: An intuitive psychiatrist tells her extraordinary story and shows you how to tap your own inner wisdom*. New York. Crown Publishing Group.
- Radin, D. (1997). *The Conscious Universe: The scientific truth of psychic phenomena*. New York. HarperOne.
- Radin, D. (2006). *Entangled Minds: Extrasensory experiences in quantum reality*. New York. Pocket Books.
- Reik, T. (1951). *Listening with the Third Ear: The inner experiences of a psychoanalyst*. New York. Grove Press.
- Rizzolatti, G., Fogassi, L. & Gallese, V. (2001). Neurological mechanisms underlying the understanding and imitation of action. In *Nature Review Neuroscience*, 2, pp. 660-670.

- Rogers, C. R. (1961). *On Becoming a Person*. Boston. Houghton Mifflin.
- Rogers, C. R. (1980). *A Way of Being*. Boston. Houghton Mifflin.
- Rowan, J. (1986). Holistic listening. In *Journal of Humanistic Psychology*, 26 (1) pp. 83-102.
- Sheldrake, R. (2003). *The sense of being stared at*. London. Hutchison.
- Schmid, P. F. (2006). The challenge of the Other: Towards dialogical person-centred psychotherapy and counselling. In *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 5 (4), pp. 240-254.
- Ullman, M. (1979). Psi and psychiatry. In J. White (ed.) *Edgar D. Mitchell: Psychic exploration – a challenge for science*. New York. Putnam & Sons.
- Ullman, M. (1986). Psychopathology and psi phenomena. In B. Wolman, (ed.) *Handbook of Parapsychology*. New York. Van Nostrand Reinhold, pp. 557-576.
- Ullman, M. (2003). Dream telepathy – experimental and clinical findings. In N. Totton (Ed.). *Lands of Darkness: Psychoanalysis and the Paranormal*. London. Karnac Books.
- Van de Castle, R. (1977). Parapsychology and anthropology. In B. Wolman (ed.) *Handbook of Parapsychology*. New York. Van Nostrand.
- Whitehead, A. N. (1947). *Essays in Science and Philosophy*. Santa Barbara, CA. Greenwood Press.