



HAL
open science

La rencontre explicitante comme compréhension existentielle

Gaëlle Mougin, Jean Vion-Dury

► **To cite this version:**

Gaëlle Mougin, Jean Vion-Dury. La rencontre explicitante comme compréhension existentielle. PSN – Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences, 2015. hal-01808279

HAL Id: hal-01808279

<https://hal.science/hal-01808279v1>

Submitted on 5 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La rencontre explicitante comme compréhension existentielle

Gaëlle MOUGIN ^{1 et 2}
Jean VION-DURY ^{1,2,3}

1 - Atelier de Phénoménologie Expérientielle et Exploratoire (APHEX²),

2 - Unité de Neurophysiologie, Psychophysiologie et Neurophénoménologie, Pôle Universitaire de Psychiatrie, CHU Ste Marguerite, 13009 Marseille, et

3 - Laboratoire de Neurosciences Cognitives UMR CNRS 7291 - Aix-Marseille Université, Place Victor Hugo, 13331 Marseille

Auteur correspondant:

Gaëlle Mougin,

Pôle Universitaire de Psychiatrie, CHU Ste Marguerite, 13009 Marseille.

Gaëlle.MOUGIN@ap-hm.fr

RESUME

Dans cet article nous partons de l'entretien d'explicitation, c'est à dire d'une méthode de psycho-phénoménologie d'explicitation des vécus conscients, pour en analyser non les conséquences cognitives mais la saveur philosophique sous l'éclairage de l'œuvre d'Heidegger et de Binswanger. En analysant d'un point de vue phénoménologique les corrélations noético-noématiques qui le sous-tendent, nous développons un aspect particulier de cet entretien, qui ne relève pas des processus cognitifs: l'impression (selon M. Henry). Ceci nous conduit à voir dans l'entretien d'explicitation à la fois l'être-à-l'autre de Heidegger, mais également la dimension d'amour (du cœur) décrite par Binswanger. C'est ainsi que la rencontre explicitante, ainsi décrite, nous amène à une analyse existentielle (*Daseinanalyse*) non pas descriptive, mais compréhensive de toute personne acceptant cette explicitation de ses vécus conscients, notamment dans le cadre de la relation thérapeutique.

MOTS CLE

Entretien d'explicitation.
Analyse existentielle
Binswanger
Daseinanalyse
Problématique de l'amour
Relation thérapeutique.

SUMMARY

In this text, the elicitation interview, that is a psycho-phenomenological method used to explicitate the conscious experiences - is analyzed not in a cognitive perspective, but in a philosophical one, mainly through the Heidegger's and Binswanger's philosophy. We analyze first the noetico-noematics correlations involved in this elicitation interview, then we emphasize on a specific aspect of this elicitation meeting: impression as defined by the French philosopher, M. Henry. This lead us to the notion of being-to-the-other proposed by Heidegger and to an other very important (and complementary) dimension, the love (or heart) as described by Binwanger. At least, the elicitation meeting allows us to perform a *Dasein analysis* non only in a descriptive way, but rather in a global one of each subject participating to this meeting and agreeing to share his conscious experience, and, in particular, in the therapeutic relationship.

KEY WORDS

Elicitation interview
Dasein analysis
Binswanger
Love dimension
Therapeutic relationship

Introduction : Tout part de l'explicitation des vécus conscients.

La psychologie introspective connaît un regain d'intérêt, notamment dans les recherches empiriques en neurosciences dans la mesure où elle permet une corrélation plus fine entre les résultats obtenus et le vécu des sujets lors de l'expérience [10]. C'est ainsi que cette explicitation des vécus pré-réflexifs permet de caractériser des groupes de réponse différents [18] ou d'analyser plus finement certains résultats neurophysiologiques [24]. En clinique, ces méthodes permettent par exemple une détection très précoce de la crise épileptique [22], ou une caractérisation sémiologique plus fine des crises algiques [7] ou autres syndromes neurologiques.

L'entretien d'explicitation (EDE), mis au point par Vermersch est une méthode qui consiste à faire décrire au sujet la part pré-réflexive d'une expérience vécue. Pour ce faire on invite le sujet à revenir dans cette expérience, à la revivre, à mettre de côté l'expression des généralités la concernant et des causalités éventuelles, pour insister sur le "comment" ce qui s'est passé. L'accent est donc mis sur la description plutôt que sur l'interprétation [26]. En ce sens ce type d'entretien est d'inspiration phénoménologique [16]. L'entretien lui-même a pour but d'aider le sujet à appeler son expérience et à revenir aux dimensions sensorielles et émotionnelles en l'aidant à revivre cette expérience passée qui alors devient présente pour lui. L'entretien consiste donc à aider le sujet à rediriger son attention sur le contenu de son expérience pour la rendre présente et la décrire. Cet entretien est en rapport direct avec la conscience intime du temps et donne accès à l'épaisseur émotionnelle et sensorielle de chaque moment vécu ainsi qu'à la richesse de la mémoire (mémoire dite intégrale) qui constitue le souvenir.

L'entretien d'explicitation est basé conceptuellement à la fois sur la programmation neurolinguistique, diverses techniques de psychologie, la phénoménologie husserlienne [15] et les pratiques méditatives issues différentes traditions spirituelles (orientales ou occidentales) [26].

La caractéristique de l'entretien d'explicitation est que lorsque le sujet revient dans son expérience passée (évocation), il se produit une modification de son état de conscience. Cette modification, qui n'a pour l'heure pas été vraiment qualifiée, constitue une sorte d'oscillation entre une conscience réflexive (qui permet de décider de revenir dans l'expérience) et une conscience non réflexive (plutôt assez proche de ce qui est habituellement décrit sous le nom d'"awareness"). Cette transition est détectable sur le plan comportemental par une fixité du regard, un changement du rythme de la voix, de grands moments de silences qui traduisent le retour dans l'expérience même. Puis le sujet revient dans une conscience réflexive pour décrire ce qui s'est passé dans ce moment de retour à l'expérience initiale.

Nous pratiquons depuis plus de 10 années cette technique d'entretien. Si elle nous a permis d'avoir accès à des contenus conscients lors de diverses expériences humaines [2,7, 23, 27], il nous est apparu, au fil du temps que l'explicitation des vécus conscients possédait une profondeur philosophique qui nous semble dépasser de loin la problématique psychologique initiale de l'EDE.

C'est ainsi que dans un article récent nous avons proposé de nommer phénoménologie expérientielle une phénoménologie qui assume entièrement la conception heideggerienne de l'expérience [30].

Le qualificatif d'expérientiel souligne ainsi que ce qui est étudié est l'épaisseur et la densité de l'expérience telle qu'elle est pensée par Heidegger : « *Faire une expérience avec quoi que ce soit, une chose, un être humain, un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, qu'il nous tombe dessus, nous renverse, nous rend autre. Dans cette expression « faire », ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience : faire veut dire ici, comme dans la locution « faire une maladie », passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. Cela se fait, cela marche, cela convient, cela s'arrange.* » [12, p 145].

En ce sens, et par rapport à l'œuvre husserlienne, l'approche expérientielle ne cherche pas tant à se constituer comme science fondatrice de la structure de l'ego transcendantal ou de la subjectivité par une connaissance des processus conscients, qu'elle ne cherche à décrire l'expérience intime de la vie de tous les jours, dans sa diversité et son originalité, quitte à y trouver des régularités ou des archétypes. D'une certaine manière elle se rapproche de la phénoménologie du quotidien [3].

Dans l'article mentionné ci-dessus, notre recherche sur la phénoménologie expérientielle nous avait conduits vers la problématique du *Dasein* comme Présence. En particulier, ce partage intime, fréquent et régulier des vécus conscients nous amenait à faire l'expérience d'une présence de l'autre que nous avions qualifiée d'incandescence. Nous avons ainsi décrit trois formes incandescentes de la présence (du *Dasein*):

l'intersubjectivité phénoménologique ou intimité conscientielle, l'incandescence existentielle par le biais de la modification de la conscience de soi, et l'embrassement relationnel.

Une éthique apparaissait ainsi, saisissant la caractéristique de ce qu'on avait appelé l'amitié phénoménologique, qui se développe dans ces moments d'intense co-présence sous la forme d'une pré-occupation, d'un devancement, de l'intention de ne jamais-faire-défaut, d'une exacte compréhension, d'une résonance « magnétique ». Cette conception de l'EDE rejoint la caractéristique pathique de la vie évoquée par M. Henry dans incarnation [13].

Désormais sans pour autant délaissier la démarche husserlienne fondatrice (Husserl, 2000), nous allons parcourir l'intime de la vie par les chemins de la phénoménologie heideggerienne, non pas donc pour constituer une quelconque science de la conscience, mais pour comprendre et saisir le caractère infiniment poétique et mystérieux de l'expérience humaine, en introduisant la question du *Dasein* dans son entente au sein de la corrélation noético-noématique. Nous serons alors amenés à centrer notre intérêt sur l'intersubjectivité en tant qu'être-avec, co-existence au sens de Heidegger. Nous nous rapprocherons ainsi de l'analyse existentielle de Binswanger [5,6] pour qui l'amour tout autant que l'angoisse, révèle au *Dasein* son être le plus propre [20].

L'entretien d'explicitation et l'objectivation de la subjectivité.

Dans l'esprit de son inventeur, l'EDE, bien qu'inspiré par la phénoménologie husserlienne, s'adresse à une analyse des processus cognitifs impliqués dans une tâche, initialement dans le contexte de la psychologie du travail, du sport et de la pédagogie. D'une manière générale, le paradigme dans lequel l'EDE se réfère est globalement celui de la psychologie cognitive et des sciences cognitives, un des objectifs étant le devenir conscient (*becoming aware*) des processus cognitifs sous-jacents à l'action, dans le but de fonder une science de la conscience. D'une certaine manière, dans cette optique cognitiviste, l'EDE constitue le versant expérientiel rigoureux des neurosciences cognitives par comparaison à leur versant expérimental. Ces concepts ont été réunis dans la neurophénoménologie introduite par Varela [25].

Classiquement, la procédure de l'entretien d'explicitation requiert deux personnes, l'une qui interroge et l'autre qui relate ses vécus et va « descendre » dans la partie non réflexive de son expérience vécue (forme dyadique de l'EDE) ; parfois une tierce personne est impliquée comme observateur neutre. Les questions centrales dans cette optique sont principalement: « Qu'est-ce qui s'est passé ? » « Comment ça s'est passé ? » « Comment- tu te sentais à ce moment là » « Comment tu as fait pour le savoir ? » « Comment fais-tu pour faire X ? » [2].

L'analyse ultérieure des *verbatim*, c'est à dire l'extraction des invariants qui permettent de constituer une compréhension des processus conscients pensés comme processus cognitifs, se fait sur des transcriptions rendues anonymes, comme du matériau scientifique propice à une objectivation de nature neuroscientifique. C'est cette méthode que nous avons décrite et utilisée dans le cadre de l'expérience d'écoute sonore [23] ou musicale (Vion-Dury et Balzani, soumis). C'est dans ce cadre méthodologique que l'on peut espérer pouvoir intégrer l'EDE dans une approche neuroscientifique. Il est ainsi possible dans une certaine mesure de réaliser de manière convaincante des expériences telles que celles de microphénoménologie à partir d'un protocole sophistiqué utilisant des enregistrements cérébraux et l'EDE [24].

Les questions posées dans la forme classique (dyadique), privilégient l'action procédurale (« comment fais-tu pour ? »), même si une certaine importance est accordée à l'état et au ressenti du sujet. L'état ou le ressenti sont alors pensés comme accompagnant cette action.

Le sujet est en effet postulé comme inséré et agissant dans le monde et l'emphase est mise sur la manière dont il se saisit de ce monde. Cette emphase sur l'action procédurale se rapproche d'une part du pragmatisme américain qui module la phénoménologie comme pratique [9] et, d'autre part assume totalement l'idée que, comme l'indique Bergson¹, la matière vivante est tournée vers l'action [4, p 66] que

¹ M. Maruyana (épistémologue japonais le père du concept de *mindscapes*) écrit : « les écoles de phénoménologie : un exemple de contraste clair est entre Bergson et Husserl . Bergson comme Husserl sont nés en 1859. Ils connaissaient leurs théories respectives. Mais parce que une confusion historique d'évènements, Husserl devint connu comme « le père de la phénoménologie » simplement parce qu'il utilisa le mot

l'humain est « un centre d'action » [4, p. 14] que la conscience « est une action possible » [4, p 49], que son rôle est « de préciser l'action et d'éclairer les choix » [4, p. 159]. D'ailleurs la mémoire intégrale, qui est engagée dans l'EDE [2] fait partie, si l'on suit la pensée de Bergson, de la problématique de l'action [4, p. 188]. L'EDE est ainsi utilisé pour améliorer les performances du sujet dans les mondes scolaire ou professionnel, voire dans une perspective de remédiation d'un déficit ou d'une difficulté d'ordre psychologique.

Tant que l'explicitation est une méthode visant à faire revivre, par l'évocation, ce que furent les processus conscients réflexifs et surtout non réflexifs d'une expérience donnée, dans l'idée de Vermersch [26], elle vise à être une science rigoureuse de l'introspection. Le but est de décrire de manière universelle la structure typique des processus cognitifs (et de la conscience) dans un cadre expérientiel ou expérimental donné. On ne s'étonnera pas alors que les techniques d'ingénierie puissent alors être proposées comme base du traitement et de la synthèse des données [21]. C'est à dire que, tant que l'explicitation est une méthode à but scientifique ou technique, elle tend à une objectivation de la subjectivité, pour faire d'une manière ou d'une autre, « coller » celle-ci à un processus scientifique d'universalisation, que, chacun dans sa propre subjectivité, devra implicitement avaliser.

Les chemins baroques de l'explicitation : vers une impressionnalité dévoilée ?

Dans une approche phénoménologique plus radicale [29] qui, d'une part, assume le caractère fondateur de la subjectivité et considère toute science comme secondaire à la problématique fondamentale de l'*ego* transcendantal [15] et, d'autre part voudrait s'éloigner du paradigme des neurosciences cognitives, parce que construit sur nos seuls moyens de mesure et sur des hypothèses et modèles souvent problématiques², la pratique de l'EDE tend alors vers une phénoménologie plus philosophiquement expérientielle, délaissant cette approche psycho-phénoménologique dans laquelle Vermersch a pensé l'EDE [26].

Se mettre à explorer l'EDE et ses retombées sous la forme d'une réflexion sur la Présence (le *Dasein*) , voilà qui fait disparaître la tendance à l'universalisation et nous ramène à une phénoménologie plus descriptive, qui a peu de raison de vouloir adopter un quelconque critère d'universalité, sauf à penser cette description comme heuristique voire herméneutique, ce qu'est fondamentalement la méthode des cas singuliers en psychiatrie. Il est difficile en effet de donner une structure à la présence, qui ne soit pas éminemment personnelle et localisée dans un moment et un contexte, de même qu'enrichie par une historicité. La méta-phénoménologie expérientielle que nous avons proposée dans « Les formes incandescentes de la présence » [30] nous replonge dans l'expérience même sans aucune idée d'universalisation, de scientificité, mais en quelque sorte se posant comme témoignage des choses vécues, sans autre plaisir que l'étonnement devant ce qui peut advenir dans la relation, et comment cela advient. A ce compte là on ne fait plus de science « normale » [17], mais un approfondissement de l'expérience relationnelle vécue en tant que telle et gratuitement : on ne cherche aucune remédiation, aucune explication, aucune causalité.

La suspension inhérente à cette conception est alors la suspension du travail de l'objectivation, de la généralisation ; c'est l'estompement du fossé de la mise en observation de soi même.

Par ce geste phénoménologique de suspension, apparaît la notion de gratuité qui s'éloigne de l'instrumentalisation de la description des vécus, et qui fait de ces moments d'explicitation quelque chose de sacré, comme une sorte de temple au sens de Heidegger, c'est à dire un endroit où peut naître une œuvre d'art, dans lequel se dévoile quelque chose du mystère de la vie : « *C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée [...]. Sur le roc, le temple repose sa constance. Se « reposer sur » fait ressortir l'obscur de son support brut et qui pourtant n'est là pour rien.* » [11, p 44].

« phénoménologie » dans le titre de l'un de ses livres. Mais ceux de Bergson, « Sur les données immédiates de la conscience », et « matière et mémoire » sont plus superbement phénoménologiques ».

² « Il y a aujourd'hui non dans la science mais dans une philosophie des sciences assez répandue, ceci de tout nouveau que la pratique constructive se prend et se donne pour autonome, et que la pensée se réduit délibérément à l'ensemble des techniques de prise ou de captation qu'elle invente. Penser c'est essayer, opérer, transformer, sous la seule réserve d'un contrôle expérimental où n'interviennent que des phénomènes hautement « travaillés » et que nos appareils produisent plutôt qu'il ne les enregistrent. » [19, p 10].

Ainsi, croyons nous, le véritable sens de l'EDE semble résider dans l'explicitation de la phénoménologie de la vie.

Dans ce cas, la vie relationnelle telle qu'elle se présente nous est donnée comme présent, présent qui apparaît en même temps que se dévoilent, comme esquisses, l' avoir-été et l' ad-venir.. Le monde en tant qu' objet y est mis entre parenthèses , se phénoménalisant dans un clair obscur au sein duquel n'habite plus ni sujet ni objet mais un Dasein ; autrement dit un monde plissé de recoins inattendus, baroque assumant pleinement le Pathos de la vie [29].

Au cours cet entretien particulier, se mêlent angoisse et fascination de ce que l'on découvre l'un de l'autre au cœur de ce monde mystérieux, relevant quasiment de l'expérience du sublime telle qu'on peut la vivre en regardant un tableau ou en écoutant une musique. Dès lors que ce type de rencontre a lieu, un frisson nous parcourt, un tremblement nous secoue et nous faisons l'expérience de ce contact particulier un à un, de Dasein à Dasein, incarné, impressionnel au sens de Michel Henry [13].

Car, d'après cet auteur, c'est la nature même de la conscience qui serait impressionnelle. Selon lui, la conscience husserlienne se partage en deux entités distinctes mais inséparables : l'intentionnalité et l'impression, l'impression étant cet « élément sensuel qui en soi même n'est rien d'intentionnel ». La conscience intentionnelle husserlienne, est, d'après lui, une « conscience impressionnelle », l'impression constituant alors « la matière phénoménologique de l'acte intentionnel », qu'elle révèle. L'impression « touche à soi en chaque point de son être », et c'est l'intentionnalité qui lui donne sa forme, l'in-forme, la transforme lors de sa venue dans le flux de conscience, et peut être la rend ainsi toujours déjà autre intrinsèquement.

Serait-ce cette impression que nous approchons lorsque nous empruntons les chemins d'une explicitation ?

Si on l'entend de manière expérientielle, l'EDE entendu comme rencontre explicitante, commence par un mouvement de corrélation noético-noématique (Husserl, 1985), p 300 et eq. réciproque orientée par et vers l'autre. Ce mouvement qui se dépouille de tout jugement et représentation pré-établie alors même qu'il s'accomplit, induit sur le champ deux épochès co-existantes: la première est celle de celui qui écoute et reçoit; et la seconde en regard, lorsque celui qui va se confier a pu sentir l'espace libéré par l'épochè initiale. Car le chemin³ vers l'être ne peut être trouvé que lorsqu'on a franchi les broussailles de la mondanéité, qu'on a laissé tomber les « vêtements d'idées » [15, p 60] trop longtemps portés. Le « lâcher-prise » n'est pas l'ouverture d'une main laissant tomber quelque chose, son attention, son angoisse ; c'est un dénuement consenti, la saveur de la rencontre explicitante.

A partir de ce lâcher-prise, ensemble, primordial, naissent les oscillations des corrélations noético-noématiques constitutives de cette rencontre particulière.

Dans ce moment là, se découvre la présence de l'autre en tant que Dasein. Nous séjournons alors non seulement dans les replis et les fissures de l'être, sa différence, sa déchirure, mais tout autant dans ceux de la parole partagée, qui, comme des mélismes, s'harmonisent dans l'avènement de l'instant présent rempli des images de vécus, de l'arrière fond de la vie de l'autre et de soi, de l'historialité des *Dasein*.

Cette expérience de l'impression pure est vécue dans l'immanence même de ce qui nous arrive, en quelque sorte de ce qui se passe en nous dans l'intimité profonde de ce "nous", c'est-à-dire ce que nous vivons au moment où nous le vivons, sans en avoir forcément conscience dans l'immédiateté. L'impression pure est donc pour nous, un peu comme une matière première de toute expérience possible se situant sur le plan pré-réflexif.

³ « Dans la forêt, il y a des chemins qui, le plus souvent encombrés de broussailles, s'arrêtent soudain dans le non frayé. » [11]: introduction. Voir aussi l'article « Chemin » dans [1].

L'amour comme révélation de l'être le plus propre au sein de la rencontre explicite ?

Nous avons dit plus haut, en citant M. Henry, que cette impression « touche à soi en chaque point de son être », nous pourrions alors nous demander quel phénomène sous-tend ce contact finalement charnel et ontologique au sein de la rencontre explicite.

Ne serait ce pas l'amour ?

En effet comme le souligne Binswanger, dans la continuité de son parcours Heideggérien, souvent durement jugé et remis en cause par les philosophes, l'amour est tout autant révélateur que l'angoisse, de l'être le plus propre du Dasein. Cette idée est reprise par J. Naudin dans son article « le cœur en psychanalyse » [20] : « il en va de l'amour d'une direction fondamentale de l'existence, celle qui élève le soi au dessus de lui-même, vers l'autre, ouvrant du même coup un espace infini . Le Dasein n'a pas que du souci, il a aussi du « cœur », et il doit être compris comme une « tension vers l'autre ». L'altérité, le nous, est la plus originaire des voies d'accès à l'ipséité. L'amour est le sol authentique où l'art comme la psychothérapie puisent leurs ressources et prennent leur élan pour mettre en forme et donner forme. »

Ainsi l'espace qui s'ouvre dans la rencontre explicite semble être de l'ordre de cet espace infini découvert entre un « je » et un « tu », un soi et un autre, autrement dit l'espace de la nostrité décrit par Binswanger (cité par Naudin [20], et voir aussi [1] p 69), un espace sans frontière, ni spatiale ni temporelle, donc non mesurable objectivement.

Tout se passe comme si : « Je » et « tu » se spatialisent l'un l'autre mutuellement ... ce qui , chez Heidegger, ne fait qu'un , à savoir la question de l'être, fait *deux* chez Binswanger, car l'être d'autrui est requis pour donner accès à l'ouverture absolument primordiale de l'être » [8] cité dans [20].

Cependant, nous pourrions également entendre le souci heideggérien non plus seulement comme angoisse lugubre face la mort en tant qu' ultime possibilité, mais plutôt comme être-à-l'autre fondamental, se teintant alors sans le dire de cette dimension d'amour originaire...

Comme le montre Naudin dans [20]: « Binswanger, avec Freud, nous montre que [l'] interprétation [en thérapie] reprend toujours à son propre compte et sous diverses formes le fil conducteur d'une histoire d'amour. [...] C'est en somme une affaire de « cœur » , ouvrant conjointement , dans un présent partagé, à la découverte de Soi-même et la rencontre authentique de l'autre dans tout sa singularité ».

Ainsi, toute rencontre clinique initiale contient un petit moment qui s'apparente à l'entretien d'explicitation. Quand nous posons au patient la question, « que vous arrive-t-il, comment vous sentez vous ? » nous posons les questions du « comment » de l'explicitation qui amènent le patient à rentrer en lui-même et peu ou prou à nous faire part de ce qui se phénoménalise dans sa maladie. Cependant le plus souvent nous ne parvenons pas à atteindre les vécus pré-réflexifs et très rapidement nous glissons vers des réponses à des « pourquoi » qui sont ou ne sont pas questionnés. Nous entrons alors dans le cadre de la technique médicale et nous dépêchons d'utiliser notre savoir classificatoire ou pharmacologique pour ne pas engager avec le patient une description de sa chair vécue abimée, arguant que c'est par notre action sur le corps objectif qu'il sera guéri [28].

Laisser expliciter ce que cela fait d'être malade, par exemple dans une explicitation conversationnelle, nous amène à saisir de lui cette chair souffrante. Et dans la manière dont il se phénoménalise lui-même à nous, cette chair nous impacte en profondeur, et nous amène dans une relation qui est celle que décrit Binswanger, dans une histoire d'amour incarnée.

Cette histoire d'amour (ou d'amitié) que requiert la réalisation de la thérapie, peut être, elle aussi, explicitée par le thérapeute comme l'ouverture d'un espace d'accueil au centre de notre corps qui s'ouvre, accompagné d'une sorte de décharge au sein du plexus solaire, d'une incision dans notre moi qui, à la fois, en réalise l'effraction et l'adoucit, le transforme, le transcende. Nous en perdons une partie de nos certitudes, de notre stabilité : nous oscillons dans l'hésitation de cet engagement qui va nous remodeler, comme à chaque fois que s'instaure cette relation thérapeutique. A la fois l'être de l'autre souffrant et notre être (ici ce sont bien des Dasein) se dévoilent [28] et nous sommes plongés dans une compréhension existentielle mutuelle, dont l'analyse existentielle sera une composante descriptive, mais qui reste éminemment de l'ordre de cette intuition qui pour Husserl fonde tout phénoménologie [15] et s'avère de nature impressionnelle pour M.Henry [13].

Conclusion.

Reprenons. D'une technique psycho-phénoménologique dont l'application quotidienne dans divers domaines, ouvre l'espace des vécus de conscience, nous avons voulu examiner le fond philosophique expérientiel, c'est à dire ce qui relève intimement de la problématique heideggérienne de l'être. Après avoir décrit comment l'entretien d'explicitation peut être vu comme un chemin menant vers l'être, après en avoir décrit les multiples corrélations noético-noématisques qui le constituent, et après avoir saisi la problématique impressionnelle qui sous tend cette explicitation des vécus conscients, nous nous sommes rendus compte de l'importance capitale de la problématique de l'amour, telle que pressentie par Binswanger et reprise par Naudin, comme révélation du soi le plus propre, dans cette rencontre explicitante et l'une de ses facettes particulières, chez le médecin phénoménologue, la rencontre thérapeutique. Enfin, par le moyen de la rencontre explicitante et sa coloration intuitivement impressionnelle, nous proposons, en complément à l'analyse existentielle, la compréhension existentielle mutuelle comme cœur nucléaire de toute relation humaine profonde et authentique.

BIBLIOGRAPHIE

- [1] Arjakovsky P. , Fédier F., France-Lanord H. 2014. Le Dictionnaire Martin Heidegger. Paris: Cerf.
- [2] Balzani C., *et al.* 2013. L'accès aux vécus pré-réflexifs. Quelles perspectives pour la médecine en général et la psychiatrie en particulier ? *Annales Médico-psychologiques* 171(2), 118–127.
- [3] Bégout B. 2005. *La découverte du quotidien*. Paris: Éditions Allia.
- [4] Bergson H. 2008. *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- [5] Binswanger L. 1971. *Introduction à l'analyse existentielle* . Paris : Editions de Minuit.
- [6] Binswanger L. 2002. *Trois formes manquées de la présence humaine la présomption, la distorsion, le maniérisme*. Puteaux : le Cercle herméneutique.
- [7] Bourvis N. 2012. *Phénoménologie expérientielle des crises d'Algie Vasculaire de la Face Essai de cartographie d'un territoire subjectif et indicible: la douleur*. Paris université Pierre et Marie Curie : Thèse de doctorat en médecine.
- [8] Buber M. 2012. *Je et tu*. Paris: Editions Aubier.
- [9] Depraz N. 2006. *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète*. Paris: Armand Colin.
- [10] Froese T. 2013. Interactively guided introspection is getting science closer to an effective consciousness meter. *Consciousness and Cognition* 22(2), 672–676.
- [11] Heidegger M. 1986. *Chemins qui ne menent nulle part*. Paris: Gallimard.
- [12] Heidegger M. 1988. *Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard.
- [13] Henry M. 2000. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- [14] Husserl E. 1985. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- [15] Husserl E. 2000. *Méditations cartésiennes* . Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- [16] Husserl E. 2004. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard.
- [17] Kuhn T.-S. 2008. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- [18] Lutz, A., Lachaux J.-P., Martinerie J., et Varela F. J. 2002. Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task. *PNAS* 99(3) :1586–1591.
- [19] Merleau-Ponty M. 2002. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- [20] Naudin J. 2010. Le cœur en psychanalyse: À propos de... «Ludwig Binswanger» de Caroline Gros. *L'évolution psychiatrique* 75(2) :340–345.
- [21] Petitmengin, C. 2003. *L'expérience intuitive*. Paris: Editions L'Harmattan.
- [22] Petitmengin C., Navarro V., et Quyen M. L. V. 2007. Anticipating seizure: pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology. *Consciousness and Cognition* 16(3) :746–764.
- [23] Petitmengin C., *et al.* 2009. Listening from within. *J.Consciousness Studies*, 16(10-12) : 251–284.

- [24] Petitmengin C., et Lachaux J.-P. 2013. Microcognitive science: bridging experiential and neuronal microdynamics. *Frontiers in Human Neuroscience* 7 : 617- 624.
- [25] Varela F. J. 1996. Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3(4) : 330-349.
- [26] Vermersch P. 2012. *Explicitation et phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- [27] Vion Dury J. 2014. L'expérience musicale, l'entente et l'être: variations en troisième, seconde et première personne. In *Première, seconde et troisième personne* (Ed. Depraz N). Bucarest: Zeta books: 270-290.
- [28] Vion-Dury J. 2012. La thérapeutique au coeur de la relation. Pour une phénoménologie du soin. *Revue de Gériatrie* 37(4) : 273-278.
- [29] Vion-Dury, J. 2014. Epistémologie des multiples possibles. Fondements phénoménologique et quantique; résonances avec l'esthétique du baroque. In *Esthétique et complexité II Neurosciences, évolution, épistémologie, philosophie* (L'Estocard J.L et Allouche J.P). Paris: CNRS Editions : 89-114.
- [30] Vion-Dury J., Balzani C., Micoulaud J. A., & Naudin J. 2013. L'horizon de la phénoménologie expérimentielle: les formes incandescentes de la présence humaine. *Alter* (21): 337-351.