

Alle cose stesse. Un contributo del pensiero di Martin Heidegger alla meta-teoria dell'Io-soggetto

Paolo Milanesi*

SOMMARIO. – L'Autore sostiene che nel corso dell'analisi lo psicoanalista ricerca implicitamente (seguendo teorie implicite) l'essere del paziente e ciò sarebbe auspicabile ma, seguendo il pensiero di Heidegger, lo ritiene anche difficile o forse impossibile a causa di un oblio dell'essere operato attraverso i secoli dalla metafisica tradizionale fondata sul pensiero cartesiano. Quindi espone, in estrema sintesi, parte del pensiero del filosofo e ipotizza di portare l'ontologia Heideggeriana all'interno della stanza d'analisi. Attraverso l'apertura del proprio essere l'uomo 'esiste' e l'esistenza indica unicamente l'*ex-sistere* della vita umana, il suo carattere 'estatico' nel senso del suo 'stare fuori' ed essere esposta a 'possibilità', al suo 'non ancora', che esige di essere 'progettato' e deciso. L'Autore propone un parallelismo con alcuni concetti della meta-teoria dell'Io-soggetto di Michele Minolli e accenna anche ad una rivisitazione del concetto di investimento inteso come significazione ed espressione d'essere; infine, si chiede se nel processo analitico la coppia paziente e analista possa divenire in contatto con il reciproco 'essere' o se ciò sia invece pura utopia.

Parole chiave: Esserci; possibilità d'essere; apertura; progetto; metafisica.

Introduzione

Cosa accade nella stanza d'analisi? Cosa cerchiamo in quanto analisti? Potremmo semplicemente dire che cerchiamo il paziente o meglio cerchiamo di capire chi 'sia' il paziente.

Chi 'è' il paziente?

Penso che ogni analista cerchi di rispondere fundamentalmente a questa domanda.

In altri termini potremmo dire che cerchiamo 'l'essere' del paziente e in ultima istanza tendiamo a che il paziente entri in contatto con il proprio

*Psicologo, Psicoterapeuta, Psicoanalista e Supervisore SIPRe – IFPS. Docente presso il corso SIPRe di alta specializzazione in Psicoanalisi del Bambino nella Famiglia. Socio dell'Associazione Culturale "OttoCentro". E-mail: paolomilanesi@icloud.com

essere ed è verosimile che perseguiamo ciò in modo implicito, attraverso teorie implicite.

Teorie implicite

Quali sono queste teorie? Innanzitutto, è necessario dire che sono teorie storicamente situate (la *Weltanschauung*); inoltre, seguendo le indicazioni della Professoressa Claudia Baracchi (2020) è utile risalire all'etimo della parola teoria, dal greco *theoria* (θεωρία), composta da *thea* (spettacolo) e *horan* (guardare); ponendo particolare enfasi al 'guardare' come esito dell'azione di un organo di senso che radica la teoria nel sensoriale. Anche in senso immaginativo, 'guardare' come 'toccare'; toccare come incontro di sguardi e quindi di luci: la luce interiore dell'occhio umano incontra e tocca la luce del mondo, da cui lo 'sguardo' filosofico. Dunque, la contrapposizione teoria/pratica viene ribaltata e risignificata: la prassi e l'esperienza sensoriale precedono la teoria che da esse deriva e non il contrario.

È a questo significato di teoria che riferisco il termine 'teoria implicita'.

Ripeto, abbiamo sempre una teoria (implicita) a rappresentare il nostro approccio e il nostro movimento verso la conoscenza di qualcosa che riguarda l'uomo.

Esistono anche le teorie studiate sui libri ma in fondo ogni teoria è implicita. Esse ci accompagnano e si organizzano nel tempo, strutturando il nostro stesso 'essere' attraverso lo scorrere della nostra storia e condensandosi in un'idea, appunto implicita, di essere umano che, volenti o nolenti, rechiamo dentro noi stessi.

Queste teorie sono molto importanti, esse includono anche aspetti della soggettività dell'analista che non sempre sono conosciuti dall'analista come ad esempio la propria conoscenza relazionale implicita (Lyons-Ruth, 1998) che può essere considerata una teoria (implicita); anche per questo è utile portarle alla luce (ad es. con l'analisi personale) perché anche se non conosciute, o forse proprio per questo, agiscono il nostro stare con il paziente, il modo in cui ci poniamo con lui, gli investimenti che attuiamo su lui stesso. Per quanto ci si impegni e si lavori per rendere esplicite queste teorie, tra cui annovero anche i propri referenti epistemologici, non sempre questo è possibile e così, spesso, il nostro agire clinico resta in parte invisibile ai nostri occhi.

Emerge quindi una questione importante che riguarda appunto i referenti epistemologico-teorici dell'analista che è connessa, da un lato, in senso più generale, con l'idea di essere umano che alberga nell'analista stesso e con l'idea che egli ha di come l'essere umano evolva e possa cambiare, da un altro vertice e in senso più specifico ha invece a che fare con l'obiettivo e con il metodo dell'analisi.

Risulta fondamentale che l'analista sia, per quanto possibile, in contatto con i suoi reali intendimenti riguardo queste due questioni sapendo anche che i loro campi di influenza in parte si sovrappongono; inoltre è possibile che esista un'incongruenza tra i referenti teorici impliciti e quelli a cui l'analista ritiene esplicitamente di riferirsi.

L'incongruenza più grande, direi un implicito occidentale universale, riguarda 'l'essere' che pensiamo di cogliere quando invece esso resta nascosto, rimane 'obliato' (Heidegger, 1971).

In altri termini: quando diciamo 'io sono', oppure 'il paziente è': cosa intendiamo?

Quando Michele Minolli scrive: *'io sono e amo te' o, 'l'io-soggetto afferma sé stesso'* (Minolli e Coin, 2007), cosa intende?

Quale è il senso dell'io sono? E quale è il senso dell'affermarsi?

Ogni teoria (implicita, esplicita, psicoanalitica e non) alla base dell'intervento terapeutico, veicola un'idea di 'essere' umano; ma, sulla scia del pensiero di Heidegger, in verità 'nasconde' il senso dell'essere.

È inevitabile porsi quindi la domanda ontologica del senso dell'essere, di come vederlo e come coglierlo.

Heidegger e la fenomenologia

Secondo Heidegger, fenomenologia significa: *lasciar vedere ciò che si manifesta, così come si manifesta in sé stesso a partire da come esso stesso si manifesta* (Heidegger, 1971, p. 303).

Che rimanda alla massima: 'alle cose stesse'.

L'ontologia si identifica quindi con la fenomenologia. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende che l'essere dell'ente si auto-manifesta, nel suo senso, nelle sue modificazioni e nei suoi derivati. 'Dietro' l'essere dell'ente non può assolutamente stare ancora alcunché che 'non appare'. Dietro i fenomeni della fenomenologia non c'è essenzialmente null'altro.

'Essere coperto' è il concetto contrario di 'fenomeno.'

La fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente: ontologia (ibid).

Quindi il punto è chiedersi cosa sia l'essere e quale il suo senso. La questione è capitale e come ho accennato, la risposta a tale domanda risulta spesso implicita ma erronea.

Qual è il senso dell'essere? Da qui in avanti consideriamo sinonimi i termini 'ente' e 'oggetto'; il primo proprio della filosofia e il secondo tipico della psicoanalisi.

Heidegger sostiene che tutta la storia del pensiero filosofico occidentale ha 'obliato' il senso dell'essere che è stato inteso fondamentalmente come 'semplice presenza' (Heidegger, 1971); il termine presenza in que-

sto caso va inteso nel senso di essere 'esistente' e il termine esistente va inteso, tradizionalmente, come presente nella realtà, oggettivando la realtà stessa.

Se per certi aspetti, nel senso oramai comune, la parola 'esistenza' indica il sussistere nella realtà effettiva, per Heidegger invece esistenza indica unicamente l'*ex-sistere* della vita umana, il suo carattere 'estatico' nel senso del suo 'stare fuori' ed essere esposta a 'possibilità', al suo 'non ancora', che esige di essere 'progettato' e deciso (Vattimo, 1971).

Più in alto della 'realtà' si trova la possibilità. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità (Heidegger, 1971, p. 308).

Il termine tedesco per esistenza è *dasein*, alla lettera esser-ci. Esso esprime bene il fatto che l'esistenza, per Heidegger, non si definisce solo come oltrepassamento che trascende la realtà data in direzione della 'possibilità', ma che questo oltrepassare è sempre in ordine a qualcosa, è sempre, cioè, concretamente situato: *ci è. Esistenza, 'Esserci, essere nel mondo* sono quasi sinonimi. Tutti e tre i concetti indicano il fatto che l'uomo è situato in maniera dinamica, che cioè è nel modo di 'poter essere' o anche, come Heidegger specificherà in 'Essere e tempo', nella forma del 'progetto' (Heidegger, 1971).

Il senso dell'essere dell'uomo è minato nelle sue fondamenta fin dal nascere dell'antropologia (inizialmente dal pensiero dell'antica greca e in seguito dal cristianesimo) (Heidegger, 1971) i cui insufficienti fondamenti ontologici si sono insinuati anche nella psicologia e a seguire, possiamo pensare, nella psicoanalisi.

L'antropologia tradizionale si fonda su due impliciti:

La concezione dell'uomo, ai tempi della tradizione greca, come animale razionale; animale inteso come semplice-presenza e di accadimento. Razionalità intesa come una dotazione più elevata il cui modo di essere non è meno oscuro di quello dell'ente così concepito (Heidegger, 1971).

L'altro implicito alla base della concezione dell'essere e dell'essenza dell'uomo ha un'origine teologica: 'facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza'. Questa infiltrazione teologica nell'antropologia ha portato a concepire l'essere dell'uomo non diversamente dall'essere di Dio, e anche se nel corso dell'età moderna la definizione cristiana fu de-teologizzata, l'idea della trascendenza, secondo cui l'uomo è qualcosa che tende al di là di sé, ha le sue radici nella dogmatica cristiana e questa idea di trascendenza, per cui l'uomo è qualcosa di più di un essere intelligente, ha esercitato la sua influenza in vari modi (Heidegger, 1971).

Questi due impliciti indicano che nel definire l'essenza dell'uomo si è dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per sé stesso ovvio nel senso dell'essere semplicemente-presente comune a tutte le altre cose reali.

Cartesio e la dicotomia mente corpo

L'implicito della tradizione greca e quello teologico si intrecciano nell'antropologia moderna e nella psicologia attraverso un'impostazione metodologica che prende le mosse dal pensiero cartesiano fondato sulla separazione *tra res extensa e res cogitans* ossia tra corpo e mente. Le fondamenta teoriche della psicoanalisi tradizionale sono state fecondate dalla dottrina cartesiana della mente, intesa come isolata (separata), e ciò ha determinato conseguentemente la suddivisione del mondo soggettivo in due ambiti, uno interno e uno esterno, la reificazione di tale separazione e quindi il concepimento della mente come un'entità collocata tra altri oggetti, 'una cosa pensante', con contenuti suoi, in rapporto ad un mondo esterno da cui rimaneva estranea. Nella cultura occidentale la filosofia cartesiana si è infiltrata nel corso dei secoli dentro al pensare comune e, attraverso il concetto implicito di mente isolata (Stolorow & Atwood, 1992) anche dentro il pensiero psicoanalitico in modo permanente ma negli ultimi quarant'anni alcune teorie testimoniano il tentativo di riorientare le fondamenta psicoanalitiche deviandole dalla loro derivazione concettuale cartesiana: dal *relational track*, rappresentato in modo particolare dall'opera di Mitchell e Aron (1999) alla meta-teoria dell'io-soggetto di Michele Minolli (2015).

Se una volta si parlava di soggettività isolate (Stolorow & Atwood, 1992) 'curabili' in modo a sé stante, oggi le menti non sono più considerate isolate ma intrinsecamente interconnesse (Aron, 1996; Beebe & Lachmann, 2002; Milanese, 2015; Tronick, 2007). Si è passati da una psicologia mono-personale ad una psicologia bi o multi-personale (Aron, 1996; Lichtenberg *et al.*, 1996; Mitchell & Aron, 1999), da una concezione intrapsichica dello sviluppo ad una concezione interattiva (Milanesi & De Robertis, 2013; Tronick, 2007).

Questa evoluzione nel discorso psicoanalitico indica senza dubbio un movimento volto al superamento della visione freudiana totalmente inscritta nel paradigma scientifico ottocentesco positivista e riduzionista che si basa su concetti quali la linearità causa-effetto, il tempo lineare, la ricerca e scomposizione parcellizzante degli elementi costitutivi di un fenomeno, una concezione della realtà come unica, oggettiva, esterna e separata/indipendente dall'osservatore; insomma un passaggio a ciò che viene definito il paradigma della complessità e che sembra superare l'antica concezione di cartesiana memoria (Bocchi & Ceruti, 2007). Sono del parere che invece la svolta della complessità non è sufficiente e probabilmente neanche diretta a superare l'oblio dell'essere insito nei vari approcci teoretici volti alla comprensione dell'essere umano. Non è sufficiente riconoscere l'effetto dicotomizzante del pensiero cartesiano per superare la dicotomia: quest'ultima è insinuata nel senso dell'essere e non è superabile 'in teoria' ma solo nei modi 'effettivi di essere'.

Riferendoci nuovamente a Cartesio, infatti, è necessario dire che nel *cogito ergo sum* egli non ha mai approfondito il senso del ‘*sum*’ e poiché anche le *cogitationes* restano ontologicamente indeterminate (Heidegger, 1971), e cioè, di nuovo, sono assunte, all’interno delle varie discipline di studio, in modo implicitamente ovvio come qualcosa di dato, il cui essere non suscita dubbio alcuno, la problematica resta inevasa riguardo ai suoi fondamenti ontologici¹ e forse ciò è individuabile anche all’interno del concetto di ‘mente’ come espresso poco più sopra.

(...) se si muove da un io o da un soggetto già dati, si fallisce del tutto il contenuto fenomenico dell’Esserci. Ogni idea di soggetto, quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare di fondo, è ancora ontologicamente partecipe del principio del ‘Subjectum’, anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria ‘dell’anima come sostanza’ e la ‘reificazione della coscienza’... Affinché sia possibile chiedersi che cosa si intenda quando si parla di un essere del soggetto, dell’anima, della coscienza, dello spirito, della persona, non reificato, bisogna innanzitutto aver mostrato la provenienza ontologica della ‘cosità’ come tale’ (Heidegger, 1971, p.318).

Possiamo dire che senza questa preliminare analisi, la definizione del soggetto risulta ontologicamente inadeguata: *infatti il concetto ontologico del soggetto non definisce l’ipseità dell’io in quanto sé stesso, ma l’identità e la persistenza di una semplice presenza sempre già tale. Determinare ontologicamente l’io come soggetto, significa in tal caso assumerlo come già da sempre semplicemente-presente. L’essere dell’io, in quest’ottica è inteso come realtà della res cogitans (ivi, p. 621).*

Quindi, normalmente, il tema del rapporto con l’essere da parte dell’uomo e da parte delle varie teorie, psicologiche, antropologiche, sociologiche eccetera, non è affatto toccato anzi, è nascosto, mistificato attraverso oggettivazioni, dimenticato appunto.

¹ *Cartesio ha accentuato la restrizione del problema del mondo a problema delle cose di natura, assunte come l’ente che si incontra innanzitutto nel mondo. Egli ha consolidato la convinzione che la conoscenza ontica (vedi nota nella pagina seguente) di un ente che è ritenuta la più rigorosa sia anche la via d’accesso più idonea all’essere primario dell’ente scoperto in tale conoscenza. Bisogna dunque riconoscere che le ‘integrazioni’ dell’ontologia della cosa riposano, in fondo, sulla medesima base dogmatica dell’ontologia di Cartesio. (...) solo se è stato riconosciuto al concetto dell’essere in generale l’orizzonte della sua possibile comprensibilità, e se di conseguenza, sono state chiarite in modo ontologicamente originario l’utilizzabilità e la semplice-presenza, sarà possibile (...) questa critica dell’ancor oggi predominante ontologia cartesiana del mondo (Heidegger, 1971, p. 377, 378).*

Un nuovo modo di pensare l'essere

L'idea Heideggeriana è quella dell'uomo come 'poter essere.

Il 'poter essere' rappresenta il senso stesso del concetto di *esistenza*. Scoprire che l'uomo è quell'ente che è in quanto si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, cioè che è solo in quanto 'può' essere, significa scoprire che il carattere più generale e specifico dell'uomo, la sua natura o essenza, è l'esistere. *L'essenza dell'uomo è l'esistenza* (Heidegger, 1976, p. 50).

Termini come natura, essenza o esistenza andrebbero scritti tra virgolette perché densi di significati storici e passibili di grandi equivoci; se diciamo infatti che l'uomo è definito dal suo poter essere, cioè dal fatto che si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, che senso avrà parlare per lui di essenza e di natura? Secondo la metafisica tradizionale, quando si parla della natura di un ente, si intende l'insieme dei caratteri costitutivi (*ontici*²) che quell'ente possiede e senza dei quali non è quello che è. Ma dire che la natura dell'uomo è di 'poter essere' equivale a dire che la sua natura è di non avere una natura o un'essenza. Da qui l'affermazione che l'esistenza precede l'essenza. Affiora in tutta la sua complessità il senso del termine 'esistenza': qualcosa di esistente è inteso generalmente come qualcosa di reale, cioè, come si è accennato, di semplicemente presente. Del resto, l'essere supremo della metafisica, Dio, è anche eterno, cioè appunto presenza totale, universale e imm modificabile (Vattimo, 1971). Ma se l'uomo 'è' poter essere, il suo modo di essere è quello della possibilità e non della realtà. Dire che l'uomo esiste non può dunque significare che egli sia qualcosa di dato, perché anzi, quello che egli ha di specifico e che lo distingue dalle cose è proprio il fatto di rapportarsi a delle possibilità, e quindi il fatto di non esistere come realtà semplicemente presente. Il termine esistenza, per l'uomo, va inteso nel senso etimologico di *ex-sistere*, star fuori, oltrepassare la realtà semplicemente presente, in direzione della possibilità. Se intendiamo il termine esistenza in questo senso, esso andrà riservato all'uomo soltanto.

Michele Minoli (2017) diceva che la vita è quella che è, che ciascuno di noi è quello che è; e sosteneva che il livello più profondo e difficile da raggiungere è proprio andare a 'toccare con mano' questo livello senza fare giri pindarici su ciò che avremmo dovuto o voluto essere. Diceva Michele Minoli: *'non è questione di rassegnarci, si tratta di raggiungere quello che siamo e partire da lì, non da ciò che non siamo'*. Ritengo possibile e utile

² Ontico è il neologismo introdotto da Heidegger per distinguere le determinazioni che si riferiscono all'ente nella sua immediatezza e quindi nelle sue categorie secondo il pensiero tradizionale, colto secondo un atteggiamento non filosofico, da distinguere da quelle ontologiche che si riferiscono all'ente considerato nella sua 'essenza' cioè nella sua specifica modalità d'essere.

dare maggior fondamento a queste affermazioni semplici ma di grande profondità. La via per fare ciò si radica nel porsi la domanda ontologica del senso dell'essere e del come coglierlo; nel procedere verso 'le cose stesse' attraverso l'uso che Heidegger fa della fenomenologia a partire da Husserl (1992), per altro suo maestro.

Il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che costituisce l'essere, e l'essere è sempre l'essere anche di quell'oggetto che chiamiamo uomo.

Quindi lo studio dell'essere dell'uomo metterà in luce, non l'insieme delle proprietà che determinano la sua realtà, ma sempre solo i possibili modi di essere dell'uomo stesso.

Quell'essere stesso (verso cui) in quanto suo proprio l'Esserci può comportarsi (tenersi in rapporto) in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta e si tiene in rapporto, noi lo chiamiamo esistenza. (Heidegger, 1971, p. 277, 278).

Può essere interessante notare la risonanza e i significati che si attivano in noi mentre leggiamo il presente scritto quando incontriamo le parole che declinano o coniugano rispettivamente il sostantivo o il verbo essere. È possibile uno spaesamento che fa oscillare tra il cogliere l'essere, o meglio tra l'Esserci (mentre si legge), e l'oggettivare il contenuto dello scritto, considerandolo *res cogitans*.

L'Esserci ha insita la capacità di comprendersi in qualche maniera nel suo essere. *La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a sé stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio* (ivi, p. 428).

Come ci muoviamo nella stanza d'analisi alla ricerca dell'essere dei pazienti? Quali sono gli impliciti che ci guidano? Dov'è il nostro essere? Dove siamo noi?

Il fondamento essenziale dell'Esserci non può essere trovato esibendo il contenuto obiettivo di 'un qualche cosa', ma la sua essenza consiste piuttosto nel fatto che esso ha ogni volta da essere il suo essere in quanto suo. *L'esserci si comprende sempre a partire dalla sua esistenza, da una possibilità che esso possiede di essere sé stesso o non sé stesso (...) queste possibilità l'esserci o le ha scelte lui stesso, o vi è incappato, o è già da sempre cresciuto in esse (...) L'esistenza è decisa, nel senso del possesso o dello smarrimento, esclusivamente da ogni singolo Esserci* (Heidegger, 1976, p. 57).

Le cose del mondo

L'Esserci è 'essere-nel-mondo'. Il mondo non è 'essenzialmente' il mondo delle cose 'semplicemente presenti', delle cose oggettivate, prima di

ciò esso è parte dell'essere dell'Esserci, cioè è un esistenziale, un *in-esserci*. In una fase del divenire del suo pensiero, Michele Minolli (2017), sosteneva che 'l'io-soggetto 'è' l'altro', 'è' il suo contesto. Successivamente, credo di poter dire che non abbia approfondito questa visione forse perché sentita troppo filosofica, chissà. Vedere negli oggetti una realtà oggettiva di cose semplicemente presenti vuol dire obliare e perdere l'essere dell'uomo nell'oggetto stesso. Possiamo dire, seguendo l'epistemologia della complessità, che non esiste possibilità di oggettivazione e che non c'è una verità nell'oggetto che può venire scoperta e sottoposta a leggi universali; questo è senz'altro condivisibile ma ciò non modifica lo statuto esistenziale del proprio porsi. Di fatto l'uomo continua, anche proclamandosi gnoseologicamente immerso in una 'complessità', a nascondersi all'essere e a sé stesso: fugge nell'oggetto. L'oggetto è, primariamente, parte dell'essere dell'uomo e solo secondariamente acquisisce un essere di cosa semplicemente presente; non è là fuori come cosa in sé inconoscibile, né nella realtà diversa a seconda dei punti di vista, dello sguardo di osservazione o del metodo di osservazione secondo l'ottica 'complessa'; prima di tutto ciò, l'oggetto è scoperto grazie 'all'apertura' dell'essere dell'Esserci.

Quindi la visione epistemologica complessa non sposta il senso dell'esistere dell'uomo, lo ricolloca nell'oblio di sé attraverso uno spostamento che non cambia il piano della conoscenza ontologica.

Un vero spostamento di piano implicherebbe necessariamente uno sconvolgimento in chi conosce, sconvolgimento che vedrebbe l'osservatore non più in un luogo esterno all'orizzonte osservato ma lo introdurrebbe nell'"osservato" stesso unificandone la visione attraverso un'esperienza fenomenologica che transiterebbe in un perdimento angoscioso come di chi si scopre di fronte a sé e al mondo colti come tali (Heidegger, 1971).

Una visione unitaria dell'uomo e l'essenza dell'unitarietà dell'uomo, senza dubbio sostenibili, dovrebbero venire cercate nell'"essere-nel-mondo in quanto referente unitario", sottraendole alla implicita e irresistibile tendenza oggettivante/obliante.

Le cose che si incontrano nel mondo, prima di essere delle semplici presenze, sono per noi degli 'strumenti' cioè non sono innanzitutto 'in sé' ma anzitutto in rapporto con noi come 'strumenti' e come 'significati'; il loro essere è radicalmente e costitutivamente in rapporto all'essere 'progettante' dell'Esserci. Viene scossa nelle fondamenta la mentalità comune e il pensiero filosofico di secoli per cui si ritiene che la realtà 'vera' delle cose sia quella che si coglie 'obiettivamente', con uno sguardo disinteressato tipico tra l'altro delle *Hard Sciences*. Proseguendo la critica all'epistemologia della complessità, vorrei sostenere che il presupposto di impossibilità a cogliere la realtà oggettivamente, che negli ultimi decenni, proprio sulla base di tale epistemologia ha preso piede, in verità mi pare solo enunciato e non 'esperito' perché a mio avviso anche in tale ottica la concezione della

conoscenza della realtà si fonda sull'ontologia tradizionale, che deposita nell'oggetto, separato da un 'mondo', la possibilità di reperire una qualche forma di conoscenza dell'oggetto stesso anche se non ambisce più allo svelamento di una conoscenza obiettiva, assoluta e immodificabile. Dire che non esiste una verità nell'oggetto (nell'ente) è essa stessa una verità presunta che sposta nell'ente semplicemente-presente la ricerca di qualcosa che si situa a livello *ontico*, baipassando la problematica ontologica di fondo.

Superare l'epistemologia parcellizzante, cartesiana, o positivista è impresa che non può non coinvolgere il senso dell'essere. Nelle parole di Umberto Galimberti (2005, p. 72) un importante supporto: '*Ente*' è ciò che indica ogni determinazione della realtà (...) '*Essere*' è ciò che '*entifica*' l'ente, ciò che lo fa essere ente e non ni-ente.'

L'uomo è un generatore di significati e il mondo è l'ambito di significatività nel quale l'esserci è sempre 'gettato'; la *mondità* è così interpretata come la totalità di rimandi della significatività e la coincidenza tra mondo come totalità di 'strumenti' e mondo come totalità di 'significati' si rivela decisiva (Vattimo, 1971).

Per l'Esserci, essere nel mondo equivale a essere originariamente intimo con una totalità di significati. Il mondo non gli è anzitutto dato come un insieme di oggetti con i quali, in un secondo momento, egli si mette in rapporto, attribuendo loro significati e funzioni. Le cose gli si danno già sempre come fornite di una funzione, cioè di un significato; gli possono apparire come cose proprio solo in quanto si inseriscono in una totalità di significati di cui già dispone. Potremmo dire, in altri termini, che il mondo ci si dà solo in quanto noi già sempre (cioè originariamente, prima di ogni esperienza particolare) abbiamo un certo patrimonio di idee, se si vuole, anche certi pregiudizi, i quali ci guidano alla scoperta delle cose del mondo (Vattimo, 1971). Radicato in questi concetti c'è un cambiamento di prospettiva decisivo: l'Esserci si sostituisce al soggetto inteso come qualcosa che sta di contro a un oggetto, di origine Cartesiana; ma si sostituisce anche alla visione complessa proposta dall'epistemologia della complessità che, come detto, permane nell'oblio dell'essere e 'complica' la possibilità di coglimento del suo più proprio essere da parte dell'uomo. Secondo la visione espressa in *Essere e tempo* il soggetto non ha di fronte a sé il mondo, l'Esserci partecipa al mondo con tutto sé stesso, non lo osserva solamente (Heidegger, 1971). Proseguendo, possono risultare utili alla delucidazione di questa difficile impostazione le parole di Jaspers (1947, p. 38), che a proposito dell'Essere scrive: *l'Essere, con il progressivo manifestarsi di tutti i fenomeni che ci vengono incontro, come tale indietreggia. Questo essere che non è oggetto (che è sempre delimitato), né una totalità che si configuri come orizzonte (che sempre limita), noi lo chiamiamo Umgreifende (...). In sé stesso l'Umgreifende propriamente non ci appare ma nell'Umgreifende ci appaiono tutte le cose.*

Fra l'interno e l'esterno di noi c'è, in qualche modo una continuità, il

mondo fa parte di noi come costitutivo dell'Esserci, anche se noi non lo determiniamo. Non ci sta di fronte come siamo abituati a pensare ma, più propriamente, ci appartiene come elemento essenziale della nostra situazione esistenziale.

Il mondo deve venire 'aperto', e di fatto viene aperto (scoperto) come mondo in cui essere, come 'in-essere' e in esso l'uomo, mediamente si nasconde.

Situazione emotiva e relazione

Heidegger (1971) affronta il problema delle dinamiche relazionali, quando tratta il tema della struttura ontologico-esistenziale dell'essere-con'. Quest'ultima affianca ed è co-originaria all'esistenziale dell'in-essere che, come abbiamo visto, rappresenta l'essere nel mondo. L'Esserci, che è l'essere che ci-è, è allo stesso tempo co-originariamente un in-essere e un essere-con.

Il con-esserci indica l'esserci dell'altro che, insieme al mio esserci, esiste nel mondo.

È necessario introdurre a questo punto una nozione che Heidegger (1971) chiama 'situazione emotiva'. Questa può a mio avviso essere assimilata a ciò che Daniel Stern chiama 'affetti vitali' (Stern, 1985). Una sorta di lieve attivazione fisiologica su base emotiva che accompagna costantemente e in tonalità differenti lo stato di fondo del vivere quotidiano che alla lettera va inteso come il modo di trovarsi, il sentirsi in questo o quel modo, la tonalità affettiva nella quale ci capita di essere. In essa l'Esserci viene condotto innanzi a sé stesso ma non in forma di autopercezione piuttosto in forma di 'auto sentimento situazionale' che si rivolge proprio all'essere 'gettato' ma subito se ne distoglie.

L'Esserci, in quanto essere nel mondo non solo ha sempre, come già detto, una certa comprensione di una totalità di significati, ma ha sempre anche una certa tonalità affettiva; le cose cioè non solo sono già sempre fornite di un significato in senso teorico, ma anche di una valenza emotiva; quindi l'Esserci si trova sempre e originariamente in una situazione emotiva che accompagna la comprensione e l'interpretazione del mondo, una specie di prima prensione globale del mondo che fonda in qualche modo la comprensione stessa. Nella situazione affettiva ci troviamo ad 'essere' senza potercene dare ragione e l'Esserci non può essere del mondo (e quindi le cose non possono darglisi) se non alla luce di una tonalità affettiva che, radicalmente, non dipende da lui; di conseguenza la situazione affettiva ci mette di fronte al fatto che il nostro modo originario di prendere e comprendere il mondo è qualcosa che ci sfugge nei suoi fondamenti.

La situazione emotiva apre l'Esserci nel suo 'essere gettato' (Heidegger, 1971) ed è cosa ben diversa dal constatare uno stato psicologico; inoltre

essa non ha il carattere di una comprensione riflessiva, nel senso che ogni riflessione immanente può incontrare 'esperienze vissute' soltanto perché la situazione emotiva ha già aperto l'essere. La semplice tonalità emotiva è alla base dell'apertura dell'essere più originariamente di ogni percezione di sé, ma anche, corrispondentemente, può chiudere l'essere più recisamente di qualsiasi non percezione. È ciò che si vede in alcune forme depressive in cui l'Esserci diviene cieco nei confronti di sé stesso.

La situazione emotiva ci assale ed è così poco una percezione riflessiva che coglie l'Esserci proprio nella irreflessività del suo immergersi e sommersi nel mondo. Essa non viene dal di fuori né dal di dentro, sorge nell'essere nel mondo stesso come una sua modalità e ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso (ibid). Ciò mi porta a sostenere che l'uomo ha bisogno di relazioni solo secondariamente all'apertura del proprio essere e le interazioni risultano fondamentali per il divenire dell'essere stesso nelle sue possibilità ma la relazione non è il fondamento dell'essere.

Il vero fondamento è l'Esserci stesso in quanto, prima e più fondamentalmente, comprende l'essere e apre un orizzonte dentro cui diventano visibili gli oggetti. Ma l'orizzonte trascende e precede (non ovviamente in senso cronologico) gli oggetti; e l'Esserci come tale non è un 'fondamento' nel senso in cui ne parla il principio metafisico di ragion sufficiente: l'Esserci non può essere a sua volta fondato, perché è proprio lui che apre a quell'orizzonte, il mondo, dentro cui si colloca ogni rapporto di fondazione. L'esserci non è una semplice presenza perché esso non è altro che progetto (ibid).

Il progettare non ha nulla che vedere con la programmazione di un piano in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci si è già sempre progettato e fintanto che è, resta progettante. L'esserci si comprende già sempre e continua a comprendersi, fintanto che è, in base a 'possibilità' (...) Il carattere di progetto significa inoltre che l'Esserci non coglie ciò rispetto a cui progetta, cioè le possibilità. Un cogliere del genere sottrarrebbe al progettato proprio il suo carattere di possibilità, degradandolo a entità data e pensata; viceversa, il progetto, progettando la possibilità come possibilità, la getta avanti a sé stesso, lasciandola essere come tale (Heidegger, 1971, p. 429).

Quindi: Essendo, l'esserci è determinato come un potere-essere che appartiene a sé stesso, ma tuttavia non in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé. Esistendo, esso non può risalire oltre il proprio essere-gettato (...) l'esser-gettato non precede l'Esserci come un evento fattuale (...).

Solo essendo quell'ente che esso può essere esclusivamente in quanto consegnato ad esserlo, è possibile che, esistendo, esso sia il fondamento del proprio potere-essere. Poiché il fondamento non è posto dall'Esserci stesso, l'Esserci giace in una pesantezza che la tonalità emotiva gli rivela come un gravame (...) Ma in quale modo l'Esserci è questo fondamento che è stato-gettato? (...) esistendo, 'ha da assumere l'esser-fondamento' (Heidegger, 1971, p. 582).

Definirei tali processi 'impliciti' come le teorie implicite di cui ho accennato più sopra così come è implicito che la nozione di essere, l'Esserci non la ricava dagli oggetti o dai soggetti del mondo, dato che questi gli si danno in origine nell'apertura che l'Esserci stesso opera con il proprio aprirsi e fondare il progetto, il che indica un trascendentalismo dell'oggetto e un rapportarsi prima e più fondamentalmente all'essere che non all'oggetto/soggetto (Vattimo, 1971).

Si potrebbero ripensare alcuni concetti psicoanalitici e relazionali alla luce di questi fondamenti. Una via di ripensamento potrebbe passare attraverso la nozione di 'investimento'. Tale concetto va pensato come totalmente disancorato dall'investimento pulsionale inteso in senso freudiano (Freud, 1915-1917). Potremmo pensare l'investimento sull'oggetto o sull'altro come modo di 'essere nel mondo', come 'in-essere e con-essere'. L'Esserci trova 'possibilità d'essere' dando senso³ all'oggetto o all'altro come definente ad un certo livello la propria esistenza cioè la propria possibilità d'essere. L'Esserci non 'è' semplicemente, ma piuttosto si manifesta, ossia 'significa'. In altri termini: l'investimento sull'altro è significazione e dunque espressione d'essere. Si potrebbero immaginare vari 'livelli di coglimento' di tale investimento cioè di 'contatto' con il personale significato (sentito come proprio) assunto dall'oggetto in funzione dell'espressione della propria possibilità d'essere. Questi livelli di coglimento potrebbero venire paragonati alla 'presenza' così come concettualizzata da Michele Minolli (2015).

Cosa vuol dire che l'essere umano è un produttore di significati ed esprime il proprio essere nell'investimento? Queste parole, così espresse, pagano il debito dell'oblio dell'essere e producono una dicotomia tra il soggetto e i presunti significati che esprime e che da lui si pensano originati. Esisterebbe, sulla base di questa idea, un soggetto con una mente (reificata) che produrrebbe significati 'oggettivi' posti là fuori in una realtà a sua volta preesistente.

Dire che il cogito cartesiano ha creato una dicotomia non significa non vivere ancora tale dicotomia.

L'essere umano non esiste a priori del significato insito nell'investimento. Tale significato 'è' l'essere; e permette di sentirsi esistenti in quanto immette in 'possibilità d'essere'.

'Sento che esisto perché inevitabilmente investo' e, seguendo questa linea, ogni espressione di sé è investimento e quindi espressione d'essere: affermazione di sé per Michele Minolli (ibid). È bene dire che l'essere

³ *Quando un ente è scoperto tramite l'essere dell'Esserci, ossia è compreso, diciamo che ha senso. A rigor di termini, però, ciò che è compreso non è il senso, ma l'ente, o l'essere (...). Senso è ciò entro cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa (...). Ciò che è articolabile nell'aprire-comprendente, noi lo chiamiamo senso (Heidegger, 1971, p. 436).*

umano non dà senso a ciò che fa o al suo esprimersi ma è il 'fare' stesso che esprime il senso del suo essere. Sarebbe interessante approfondire l'origine dell'investimento del bambino e da qui il possibile contatto esistenziale con l'investimento sentito in quanto proprio. Ogni essere umano è infatti nella condizione di rapportarsi al suo investimento cogliendolo come proprio e dunque cogliendo il proprio essere.

L'esserci è fatto in modo tale che, essendo, comprende qualcosa come l'essere. Quindi può comprendere e, di fatto, sempre comprende il proprio essere (Heidegger, 1971).

L'azione della coscienza della coscienza, così come concettualizzata da Michele Minolli (2015) e intesa come livello più evoluto di espressione dell'essere umano, mi pare riechegi nelle parole di Heidegger quando scrive:

L'ascolto genuino della chiamata della coscienza equivale all'autocomprensione dell'Esserci nel suo poter essere più proprio (...) L'esserci, che comprende la chiamata, ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza. Ha scelto sé stesso (...) Comprendendo la chiamata, l'Esserci lascia agire in sé il sé stesso più proprio in base al poter essere che è scelto. Solo così l'Esserci può essere responsabile (Heidegger, 1971 p. 586).

Può essere interessante e ulteriormente chiarificante un breve confronto tra la concezione dell'amore secondo Minolli (2016) e Binswanger (2020).

Quest'ultimo opera una critica al fondamento dell'ontologia Heideggeriana che emerge, tra l'altro, proprio nella sua elaborazione teorica dell'amore inteso come 'con-esserci'.

Heidegger riteneva che fosse possibile spiegare l'amore come fenomeno ontico derivabile dalla struttura ontologica di base; Binswanger invece parla dell'amore come un modo d'essere, e mostra che non solo l'amore può costituire una struttura ontologica dell'esistenza, alternativa a quella heideggeriana, ma porta a una connotazione ulteriore dell'esistenza in termini completamente diversi.

Secondo Binswanger (ibid), il modo di essere nell'amore, di essere-insieme-nell'amore, di essere-l'uno-con-l'altro nell'amore, non è soltanto un modo fra altre possibili manifestazioni ontiche dell'Esserci, ma può essere costitutivo dell'ontologia dell'Esserci umano qualora l'Esserci venga considerato costitutivamente e intrinsecamente un con-esserci. In tal caso la relazione (amorosa) assurgerebbe a fondamento dell'essere. Non si tratterebbe di mero amore sessuale, di mera passione amorosa, di amore romantico destinato alla morte, di amore platonico ideale, di amore religioso sovranaturale, ma propriamente dell'unione di due o più esistenze, dell'unione attiva di cura uno-dell'altro che costituisce la trascendenza di sé stessi, dell'ipseità egoica, in un 'noi'.

Heidegger, pensa l'essere dell'Esserci come 'sempre mio' mente per Binswanger:

(...) non possiamo adottare questo approccio all'Esserci come sempre mio (...) per noi è importante mostrare che il Ci dell'amore e l'identità dell'Esserci come amore non significa apertura del Ci (dell'essere) per me stesso, bensì, se possiamo adoperare questa espressione, l'apertura del Ci per noi-stessi, e ancora più importante (...) è mostrare che l'identità dell'amore non provoca un'identità egocentrica, bensì una Noità. In tal senso, l'apertura dell'essere, il Ci dell'esserci come amore, non è apertura attraverso la quale l'Esserci (come sempre mio) ci è 'per sé stesso', ma 'apertura' attraverso la quale l'Esserci (come Noità) ci è per Noi-stessi, per 'Te e Me', l'uno per l'altro e questo, a sua volta, non coincide con l'Esserci nel mondo, bensì è tutt'uno con l'esser-ci del 'mondo' dell'uno con l'altro. Anche qui siamo dinanzi ad un problema completamente nuovo (Biswenger, 2020 p. 55).

Personalmente sono portato a pensare, come sopra esposto e in linea con il pensiero di Heidegger, che sia più verosimile ritenere che l'Esserci divenga costitutivamente ed intrinsecamente un 'con-esserci' e quindi si apra all'interazione con l'altro, 'solo' a fronte dell'assunzione del proprio nullo fondamento che permette l'apertura dell'Esserci e dunque all'essere. L'espressione 'Ci' dice di questa essenziale apertura: 'l'Esserci è la sua apertura'.

Secondo Michele Minolli (2014), nella dinamica della scoperta dell'altro separato e distinto, nell'affermazione di sé, nella spinta all'autoaffermazione, nella lotta per il riconoscimento, *l'autocoscienza fonda il continuo divenire a due in cui tutto è amabile perché il mio affetto, la mia aggressività e la mia genitalità, sono io. Un amore 'romantico' senza tramonto poiché io 'sono' e amo te. Io 'sono' nell'autocoscienza dei desideri e dei bisogni riconosciuti come miei e 'sono nell'amore che so mio' per te.*

Quindi l'essere come presupposto dell'amore: io 'sono' e amo te, cioè l'essere, assunto in prima persona e sentito come proprio, veicola l'amore maturo per l'altro. Credo di poter affermare che anche per Minolli l'amore non costituisca un esistenziale di base in senso heideggeriano ma sia da considerare un essere possibile in divenire.

Conclusioni

L'affermazione 'l'uomo esiste' non risponde alla domanda se l'uomo sia reale o meno ma a quella relativa all'essenza dell'uomo e quando poniamo la domanda: chi è l'uomo o quell'uomo o quel paziente, ci poniamo di solito nella prospettiva oggettivante di chi guarda ad una persona o ad un'oggetto ma le categorie di persona e di oggetto precludono ciò che ha a che fare con l'essere e la storia dell'essere. Quindi l'essenza dell'uomo, di chi sia l'uomo, quell'uomo e quel paziente si determinerà in base *all'estaticità* dell'Esserci; all'essere aperto del paziente alle sue possibilità d'essere non ancora realizzate.

La metafisica (il pensiero occidentale) si rappresenta l'oggetto nel suo essere e pensa così anche l'essere dell'ente nella sua presenza. Ma così non coglie l'essere come tale e non coglie la differenza tra essere e oggetto, non la pensa. La questione di fondo è se l'essenza dell'uomo inerisca l'essere o meno e deve ancora venire posta in modo che l'essere così inteso possa venire pensato dall'uomo; in definitiva il pensiero si chiude di fronte al semplice fatto che l'uomo 'è', nella sua essenza, solo in quanto è 'chiamato' dall'essere ed è solo dell'uomo un tale modo di essere e l'uomo stesso è destinato a pensare l'essenza del suo essere (Heidegger, 1976).

È utopistico pensare che l'analista possa portare il paziente, e con lui anche sé stesso, sulla strada del coglimento dell'essenza del proprio essere?

Altrimenti si narra, si racconta, si intellettualizza, 'si gira intorno', si 'agisce' come nella metafisica tradizionale, si rimane a livello *ontico*.

Parliamo di una umanità la cui esistenza non si fonda sulla realtà dell'*e-go cogito*, così come non si tratta solo della realtà dei soggetti che interagendo pervengono a 'sé stessi'. Parliamo *dell'abitare e-statico nella verità dell'essere* (Heidegger, 1976 p. 84). In questo pensiero c'è da pensare qualcosa di semplice: *il pensiero dell'essere è la semplicità* (ivi, p. 101). Il difficile non consiste nel fatto che si debba attingere a qualche particolare senso profondo e che si debbano costruire concetti complicati; si tratta di destrutturare e lasciare entrare il pensiero in un domandare 'capace di esperire' e che lasci cadere l'abituale opinare dell'intelletto (ibid).

Finché il pensiero intellettualizzato non fa che precludersi la possibilità di lasciarsi coinvolgere nella 'cosa' del pensiero, si mantiene al sicuro rispetto alla possibilità di infrangersi contro 'la cosa' stessa: *c'è un abisso tra il 'filosofare' sul naufragio e lasciare che il pensiero effettivamente naufraghi* (ivi, p. 75).

BIBLIOGRAFIA

- Aron, L. (1996). *A meeting of minds: mutuality in psychoanalysis*. The Analytic Press, Hillsdale, New Jersey, USA.
- Baracchi, C. (2020). *Filosofia antica e vita effimera. Migrazioni, trasmigrazioni e laboratori della psiche*. Petite Plaisance, Pistoia.
- Beebe, B., & Lachmann, F. M. (2002). *Infant research e trattamento degli adulti. Un modello sistemico-diadico delle interazioni*. Raffaello Cortina, Roma (2003).
- Binswanger, L. (2020). *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica*, trad. it. a cura di Discipio D., Tab Edizioni, Roma. (versione digitale).
- Bocchi, G., & Ceruti, M., a cura di (2007). *La sfida della complessità*. Paravia Bruno Mondadori, Milano.
- Freud, S. (1915-1917). *Pulsioni e loro destini*. OSF, Bollati Boringhieri, Torino (1989).
- Galimberti, U. (2005). *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*. Feltrinelli, Milano.
- Heidegger, M. (1971). *Essere e tempo*. Longanesi, Milano.

- Heidegger, M. (1976). *Lettera sull'umanismo*. Adelphi, Milano (1995).
- Heidegger, M. (2002). *A che i poeti? in Holzwege sentieri erranti nella selva*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1992). *L'idea della fenomenologia*, Carlo Sini (a cura di). Laterza, Roma-Bari.
- Jasper, K. (1947). *Von der Wahrheit. Philosophische Logik, trad. integrale di Diego D'Angelo, Della verità. Logica filosofica*. Bompiani, Milano 2015.
- Lichtenberg, J. D., Lachman, F. M., & Fosshage, J. L. (1996). *The clinical exchange*. The Analytic Press, Hillsdale, New Jersey, USA
- Lyons-Ruth, K. (1998). Implicit Relational Knowing: its Role in Development and Psychoanalytic Treatment. *Infant Mental Health Journal*, 19(3), 282-289.
- Milanesi, P., & De Robertis, D. (2013). Il bambino clinico e il bambino osservato di Daniel Stern. L'attuale esigenza di andare verso il bambino contestuale. *Ricerca Psicoanalitica*, 24(3), 47-82.
- Milanesi, P. (2015). Sviluppo psichico: peculiarità dell'infanzia o processo in continuo divenire? *Ricerca Psicoanalitica*, 26(2), 63-92.
- Minolli, M., & Coin, R. (2007). *Amarsi, amando. Per una psicoanalisi della relazione di coppia*. Borla, Roma.
- Minolli, M. (2014). *Dispense di Psicoanalisi della relazione di coppia*.
- Minolli, M. (2015). *Essere e divenire. La sofferenza dell'individualismo*. FrancoAngeli, Milano.
- Minolli, M. (2016). *Che aspetti ad andartene? L'amore nella cultura ipermoderna*. Alpes Italia.
- Minolli, M. (2017). Comunicazione personale.
- Mitchell, S.A., & Aron, L. (1999). *Relational Psychoanalysis. The emergence of a tradition*. The Analytic Press, Hillsdale, New Jersey, USA.
- Stern, D. N. (1985). *Il mondo interpersonale del bambino*. Trad. it. Boringhieri. Torino, 1987.
- Stolorow, R., & Atwood G. (1992). *I contesti dell'essere. I fondamenti della vita psicologica*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- Tronick, E. Z. (2007). *The Neurobehavioral and social-emotional development of infants and children*. Norton & Company, Inc. New York.
- Vattimo, G. (1971). *Introduzione a Heidegger*. Editori Laterza, Roma-Bari.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto per la pubblicazione: 4 aprile 2021.

Accettato per la pubblicazione: 12 ottobre 2021.

©Copyright: the Author(s), 2022

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2022; XXXIII:540

doi:10.4081/rp.2022.540

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Noncommercial License (by-nc 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

