
CAPITOLO I

ANALISI SOGGETTIVA E ANALISI OGGETTIVA

Se si domanda quale è il significato che la funzione simbolica universale possiede per la formazione della coscienza teoretica, risulta che la via piú semplice e piú sicura per mostrare questo significato consiste nel volgere subito l'attenzione ai piú alti e piú astratti risultati della teoria pura. In essi infatti si manifesta subito in tutta la sua chiarezza questo nesso. Appare come ogni determinazione teoretica dell'essere e ogni atto che dell'essere viene a capo teoreticamente sia in rapporto col fatto che il pensiero, invece di volgersi immediatamente alla realtà, stabilisce un sistema di segni e impara a usare questi segni come "sostituti" degli oggetti. A misura che questa funzione di sostituzione si compie, l'essere comincia a diventare per la prima volta un tutto ordinato, una compagine tale da potersi chiaramente abbracciare con lo sguardo. Il particolare essere e il particolare accadere appaiono tanto piú compenetrati di determinazioni generali quanto piú si riesce a rappresentare in questa maniera il contenuto. Il pensiero, cercando di raggiungere queste determinazioni e rappresentando poi simbolicamente ognuna di esse, raggiunge un modello sempre piú perfetto dell'essere e della sua struttura teoretica complessiva. Ora, per conoscere questa struttura, esso non ha piú bisogno di cogliere il singolo oggetto e rappresentarselo nella sua completa concretezza, nella sua "realtà" sensibile. Invece di abbandonarsi alle singole cose e ai singoli eventi, esso cerca e coglie un complesso di rapporti e di connessioni, invece di particolarità materiali gli si rivela un mondo di leggi. Nella "forma" dei segni, nella possibilità di operare con essi in un determinato modo, di collegarli fra loro secondo regole fisse e generali, il pensiero scorge ora chiaramente la sua propria forma,

il carattere della sua propria certezza teoretica. La ritirata nel mondo dei segni rappresenta la preparazione della decisiva operazione di sfondamento, grazie alla quale il pensiero conquista il suo proprio mondo, il mondo dell'ideale.

Fu Leibniz a riconoscere per la prima volta con perfetta chiarezza la relazione che qui vige e a trarne le conseguenze per la costruzione della sua logica, della sua metafisica e della sua matematica. Per lui il problema della "logica delle cose" è inseparabilmente legato al problema della "logica dei segni". La *scientia generalis* ha bisogno della *characteristica generalis* come del suo strumento e del suo veicolo. Questa non si volge direttamente alle cose, ma ai loro simboli: non tratta tanto di *res*, ma piuttosto di *notae rerum*. Questa circostanza però non pregiudica affatto il suo valore oggettivo. Infatti quell' "armonia prestabilita", che, conformemente alle idee fondamentali della filosofia leibniziana, vi è fra il mondo ideale e il mondo reale, collega anche il mondo dei segni con quello dei "significati" oggettivi. Il reale è sottoposto senza limitazione al dominio dell'ideale: «le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait». Ma questo dominio del pensiero sul mondo sensibile non si può manifestare e far valere se non in quanto il pensiero assume in certo qual modo il colorito di esso, facendosi sensibile e materiale. L'analisi del reale riconduce all'analisi delle idee, l'analisi delle idee riconduce all'analisi dei segni. In tal modo d'un sol colpo il concetto di simbolo è diventato il vero punto focale dello spirito, il vero centro del mondo intellettuale. In esso convergono le linee direttrici della metafisica e della gnoseologia generale; in esso si compie la connessione fra i problemi della logica generale e quelli della scienza teoretica particolare. Specialmente la scienza "esatta" è stata richiamata del tutto nel proprio dominio, giacché la misura della sua esattezza consiste solo nel fatto che essa ammette solo quelle affermazioni che sono traducibili in segni, e anzi in segni tali che il loro significato possa essere definito in modo rigoroso e univoco. L'ideale della conoscenza che qui viene formulato è stato poco per volta condotto verso la sua realizzazione dallo sviluppo delle scienze esatte nei secoli XIX e XX. Da queste idee fondamentali della "caratteristica" leibniziana so-

no sorte le idee della moderna "logica simbolica" e poi da esse si è avuta una nuova elaborazione formale dei principi della matematica. Oggi la matematica si trova a un punto in cui non può fare a meno della logica simbolica; anzi, se si considerano i lavori che hanno per oggetto la teoria moderna dei principi matematici, particolarmente i lavori di Russell, diventa sempre più problematico se accanto alla logica simbolica si possa ancora affermare una qualche posizione particolare e un tipo di diritto speciale. Come per Leibniz il concetto di simbolo formava per così dire il *vinculum substantiale* fra la sua metafisica e la sua logica, così nella moderna epistemologia forma il *vinculum substantiale* fra la logica e la matematica e inoltre fra la logica e la scienza esatta della natura. In ogni caso esso si rivela come il rigoroso vincolo spirituale il quale non può essere sciolto senza che con la forma della scienza esatta vada perduto anche il suo contenuto essenziale.

Ma se in tal modo il concetto di simbolo va considerato come elemento costitutivo per la scienza esatta, sembra che ciò implichi la conseguenza secondo cui esso deve necessariamente restar riservato a questa sfera. Se esso apre realmente per la prima volta il campo del sapere teoretico ed esatto, sembra anche costretto a rimaner rinchiuso in questo campo senza poterne uscire e senza poter anche soltanto volger lo sguardo fuori di esso. Per il mondo del concetto astratto può essere possibile, anzi necessario, legarsi a un mondo di segni. Ma per quanto si apprezzi la perfezione razionale che il concetto acquista mediante quest'unione col segno, non si può trascurare il fatto che la conoscenza raggiunge questa specie di perfezione solo al suo termine. Mentre si tratta di considerare la totalità della conoscenza, la totalità delle sue forme, ci è forse lecito tener fisso lo sguardo soltanto a questo termine finale, invece di abbracciare con esso l'inizio e gli elementi intermedi? Alla base di ogni conoscenza concettuale vi è necessariamente la conoscenza intuitiva, e alla base di ogni conoscenza intuitiva vi è la conoscenza percettiva. Dobbiamo cercare la funzione simbolica anche in questi gradi preparatori del pensiero concettuale, la natura dei quali sembra anzi consistere proprio nel fatto che,

invece del sapere mediato e discorsivo, sembrano nascondere in sé una certezza immediata? Non sarebbe forse un togliere quest'immediatezza, non sarebbe un'intellettualizzazione del tutto illegittima dell'intuizione e della percezione, se volessimo estendere anche ad esse il dominio dell'elemento "simbolico"? Se pertanto il problema dei simboli ci riceve subito alla soglia della conoscenza concettuale pura, d'altro lato siamo anche costretti a riconoscere, a quanto sembra, che esso sorge appena in questa soglia. Questo appunto sembra dividere una volta per sempre il concetto dalla percezione e dall'intuizione: il fatto che esso si può attenere a semplici segni simbolici e appagarsene, mentre la percezione e l'intuizione hanno un rapporto completamente diverso e anzi opposto con il loro oggetto. Esse ritengono di trovarsi in "contatto" diretto con quest'oggetto; si riferiscono alla "cosa" medesima e non a un segno semplicemente simbolico di essa. Vorrebbe dire mettere in discussione una delle concezioni più sicure della critica della conoscenza, vorrebbe dire abbandonare una secolare tradizione e una distinzione veramente classica, se si volesse contestare o cancellare questo confine fra l'"immediatezza" della percezione o dell'intuizione e la mediatezza del pensiero logico-discorsivo. Anche la gnoseologia di Kant, nelle note proposizioni che formano l'esordio dell'"Estetica trascendentale", ha fissato questa distinzione e ne ha fatto il punto di partenza di tutte le successive analisi. Tuttavia a questo punto, se seguiamo le linee direttrici che il nostro fondamentale problema sistematico ci impone, sorge subito una nuova questione. Dal punto di vista di questo problema la linea di demarcazione fra le diverse "facoltà", sulle quali poggia la conoscenza teoretica e in base alle quali essa si costruisce, deve essere tracciata in modo essenzialmente diverso rispetto a come suole tracciarla la tradizione gnoseologica o psicologica. L'analisi del linguaggio e del mito ci ha permesso di spinger lo sguardo nelle forme fondamentali della percezione simbolica e dell'attività formatrice simbolica, le quali non coincidono affatto con la forma del pensiero concettuale e "astratto", ma possiedono e mantengono un'impronta tutta diversa. Da ciò risulta che l'elemento simbolico, inteso pu-

ramente come tale, cioè in tutta la sua estensione e universalità, non è affatto limitato a quel sistema di puri simboli concettuali che è formato dalla scienza esatta, particolarmente dalla matematica e dalla conoscenza matematica della natura. Al mondo di questi simboli concettuali si contrappongono anzitutto le formazioni del linguaggio e del mito come qualcosa di assolutamente diverso: e tuttavia in tutti questi elementi si manifesta una determinazione comune in quanto tutti rientrano nel campo dell' "espressione". Pertanto la differenza specifica, che qui sussiste, non solo non esclude l'appartenenza a un genere comune e la coesistenza in esso, ma le presuppone e le postula. Il mondo immaginativo del mito, le formazioni fonetiche del linguaggio e i simboli di cui la scienza esatta si serve determinano singolarmente una propria dimensione dell'espressione, e tutte queste dimensioni solo se prese nel loro complesso costituiscono la totalità della visione prospettica dello spirito. Si perde di vista questa totalità, se fin da principio si limita la funzione simbolica al piano dell' "astratto" sapere concettuale. Si tratta invece di riconoscere che questa funzione non appartiene a un singolo stadio della visione teoretica del mondo, ma condiziona e determina questa visione nella sua totalità. Non solo il campo del concetto, ma già il campo dell'intuizione e della percezione ne è condizionato, per quanto esso rientri nel dominio della "spontaneità" e non della semplice "recettività", per quanto in esso si esprima non solo la capacità di ricevere impressioni dall'esterno, ma anche di elaborarle secondo peculiari leggi formatrici. Quelle tre originarie fonti della conoscenza, sulle quali, secondo la *Critica della ragion pura*, si fonda in generale la possibilità dell'esperienza: senso, immaginazione e intelletto, considerate dal punto di vista del problema dei simboli, si rivelano pertanto in rapporto e collegate fra loro in una nuova maniera. Questa connessione non elimina affatto la distinzione come tale: i confini dei diversi campi non si cancellano e non svaniscono, ma nonostante questi confini si costruisce ora un diverso ordine, un saldo nesso fra le diverse fasi singole che la coscienza teoretica è costretta ad attraversare prima di aver raggiunto la sua forma ultima e definitiva.

CAPITOLO II

IL FENOMENO ESPRESSIVO COME ELEMENTO FONDAMENTALE DELLA COSCIENZA PERCETTIVA

Il problema della percezione si presenta alla filosofia teoretica sotto un duplice aspetto: sotto un punto di vista psicologico e sotto un punto di vista gnoseologico. Questi due punti di vista nella storia complessiva della filosofia si sono venuti a trovare sempre più in contrasto fra loro; ma quanto più nettamente si sono qui determinate le opposizioni, tanto più chiaramente è sembrato al tempo stesso risultare che ivi appunto si trovano i due fuochi intorno ai quali necessariamente si muove tutta la problematica della percezione. La questione concerne o l'origine e lo sviluppo della percezione o il suo significato e valore oggettivo. Essa considera o la sua genesi o la funzione che le spetta nel complesso della conoscenza degli oggetti. Comunque venga risolta la polemica metodologica circa l'ordine di successione di queste due questioni e a qualsiasi di esse venga riconosciuta la priorità, una cosa sembra sicura: che in esse si esaurisce l'interesse teoretico-filosofico. Infatti, se l'esperienza nella sua totalità si divide per noi in due campi nettamente distinti, in un campo dell' "interiorità" e in un campo dell' "esteriorità", ne consegue che noi sembriamo aver conosciuto in modo completo l'essenza della percezione non appena siamo riusciti ad assegnarle in queste due sfere il posto che le spetta, non appena l'abbiamo intesa da un lato come un accadere psichico, sottoposto a determinate regole, e dall'altro lato come fondamento, come elemento primo dell'atto teoretico che pone gli oggetti.

Sotto il primo punto di vista sembra che il compito sia stato assolto quando si è scoperto il divenire della per-

cezione e si sono stabilite le leggi causali di questo divenire. Queste, come particolari leggi empiriche, non possono essere trovate e determinate se non nel quadro della complessiva spiegazione della natura. Pertanto l'immagine della natura, quale viene abbozzata particolarmente dalla fisica, serve come necessario punto di partenza. La questione non riguarda la verità e il valore oggettivo di questa stessa immagine, cosa che viene ammessa e presupposta nella prima impostazione del problema. La regolarità della natura e le categorie generali della conoscenza della natura vengono affermate fin da principio: e da esse e in base ad esse deve essere raggiunta la specifica spiegazione della percezione. In tal modo la psicologia della percezione sfocia necessariamente nella fisiologia e nella fisica. La psicologia diventa psicofisica, il cui compito primo consiste nello stabilire la dipendenza che sussiste fra il mondo delle percezioni e il mondo degli "stimoli" oggettivi. O che questa dipendenza venga pensata come rapporto causale, o che venga intesa come corrispondenza funzionale, si ammette sempre che lo "stimolo" e la "sensazione" si corrispondano in un certo modo e che quindi debbano necessariamente trovarsi d'accordo fra loro in determinati rapporti strutturali di carattere fondamentale. Da ciò risulta evidente il "parallelismo" nell'articolarsi del mondo degli stimoli e del mondo delle percezioni e delle sensazioni. Secondo una supposta "costanza" universale, a un determinato stimolo viene coordinata sempre una determinata sensazione. Sul terreno di questo modo di considerare non si può mai giungere a riconoscere dei tratti essenziali della percezione, i quali siano rigorosamente "originari": infatti proprio nel fedele rispecchiamento dei rapporti del mondo "esterno", nella loro "riproduzione", consiste il senso e il valore della stessa percezione. Anche l'articolarsi della percezione si riconnette quindi completamente a quello degli stimoli. Sono le differenze delle cause fisiche della percezione che noi ritroviamo direttamente nelle sue proprie determinazioni: è l'oggettiva distinzione degli organi di senso che conduce necessariamente a un'analoga separazione nei fenomeni sensibili.

La questione critico-gnoseologica rappresenta — a quan-

to sembra — qualcosa di diametralmente opposto a questo modo di porre il problema. Essa non procede dalle “cose” ai “fenomeni”, bensì da questi a quelle. Essa quindi non può considerare la percezione e la sua particolare natura come condizionate “dall'esterno”, bensì come condizionanti, come un elemento costitutivo della stessa conoscenza delle cose. Ma appunto in quanto essa la considera esclusivamente in questa funzione, la percezione le appare fin da principio sotto una determinata “luce”, le si presenta sotto un determinato punto di vista teoretico. La percezione non viene più determinata dal mondo esterno come dalla sua “causa”: ma è determinata dallo scopo che le viene posto. E questo scopo non è altro che il rendere possibile l’“esperienza”, la scienza della natura, nelle loro parti. Ora il significato della percezione non consiste quindi nell'essere la copia di un mondo esistente, bensì nell'essere in un certo senso il modello dell'oggetto naturale. Essa contiene già in precedenza quest'oggetto in una specie di disegno schematico: la determinazione di esso però non può aver luogo, se non in quanto le pure funzioni dell'intelletto si riferiscono continuamente al materiale empirico dato nella percezione. In base a questo nesso si spiega come anche qui la percezione venga di solito accolta fin da principio come una specie di “compagine” oggettiva, del tutto analoga nella sua disposizione alla compagine della “natura”, alla struttura del mondo delle cose. Alle “proprietà” delle cose corrispondono determinate “qualità” della percezione. Quest'ultima perciò appare in se stessa già articolata e divisa secondo le forme essenziali fisse, secondo determinate classi fondamentali. In tal modo però la categoria di cosa e di proprietà, che è una condizione costitutiva del concetto teoretico di natura, è già stata immessa nella pura descrizione, nella fenomenologia della percezione. Essa viene descritta come un “molteplice”, come un molteplice in cui soltanto la funzione sintetica dell'intuizione pura e l'unità sintetica dell'intelletto puro debbono portare ordine e connessione. E tuttavia, a guardarla più attentamente, proprio questa pretesa semplice “determinabilità” reca già in sé tratti molto caratteristici di determinazione teoretica. È vero che non è ancora l'oggetto “reale”, per-

fetto e definitivo, ma vi è tuttavia la tendenza verso di esso. Questo dato determinabile, orientandosi in tal modo verso l'oggetto, si è già orientato, senza darlo a vedere, conformemente ad esso. Di conseguenza, per quanto la pura critica della conoscenza nella sua descrizione della percezione "immediata" risalga indietro, questa descrizione si trova sempre sotto quella norma universale che risulta dal concetto e dal compito generale della stessa critica della conoscenza. L'essenza della percezione viene determinata secondo la sua "oggettiva validità". Ma in tal modo nella presentazione di questa essenza è stato già commisto un "interesse" specifico del sapere. "Intendere" la percezione vuol dire coglierla come un elemento particolare nella struttura della conoscenza della realtà; vuol dire assegnarle il posto che le spetta nel complesso delle funzioni sulle quali poggia il "rapporto di ogni nostra conoscenza con l'oggetto".

Ma una forma essenzialmente diversa assume per noi la percezione non appena ci decidiamo a coglierla non semplicemente sotto quest'unico "aspetto", cioè in rapporto alla "natura" della scienza teoretica della natura. Certamente il tentativo di scioglierla da ogni riferimento spirituale, di isolarla dal complesso delle possibili intenzioni significative e di porla nel suo semplice in sé, appare fin da principio assurdo e senza speranza dal punto di vista metodologico. Anche la "sensibilità" non può mai essere pensata come qualcosa di semplicemente pre-spirituale o magari di assolutamente non spirituale; ma essa stessa "è" e sussiste soltanto in quanto si articola secondo determinate funzioni del senso. Ma queste funzioni non si risolvono affatto nel mondo del senso "teoretico", nel significato più ristretto del termine. Col prescindere dalle condizioni specifiche della conoscenza teoretico-scientifica, non abbiamo abbandonato anche il campo della forma in genere. Non siamo ricaduti in un semplice caos, ma ciò che ora ci accoglie e ci circonda è ancora un cosmo ideale. Era un tale cosmo che si presentava con crescente chiarezza nella struttura del linguaggio e nella struttura del mondo mitico. E in tal modo ora è stato dato anche un nuovo ed essenzialmente diverso aspetto per considerare e valutare la stessa percezione. Ora si presentano in essa

certi tratti fondamentali, che non tendono affatto fin da principio all'oggetto della natura, né in genere alla "conoscenza del mondo esterno", ma in una direzione completamente diversa. Il mito in particolare ci presenta un mondo che non è affatto senza struttura, senza un ordine immanente, ma che non conosce ancora l'articolarsi della realtà in "cose" e "proprietà". Qui invece tutte le formazioni dell'essere mostrano ancora una loro peculiare "fluidità". Esse si distinguono, senza per questo separarsi le une dalle altre. Ognuna di esse è in certo qual modo pronta in ogni istante a convertirsi in un'altra, apparentemente opposta. La "metamorfosi" mitica non si vincola ad alcuna legge logica dell'"identità", né trova il suo limite in alcuna durevole "costanza" delle specie. Per essa non ci sono generi logici, nel senso che siano separati fra loro da determinati caratteri non modificabili e che debbano necessariamente restare per sempre in questa separazione. Invece si spostano e si cancellano sempre più tutte quelle linee di confine che i nostri concetti empirici di genere e di specie sogliono tracciare. Un unico e medesimo essere non solo si converte continuamente in nuove forme, ma contiene e riunisce in sé, in un solo e medesimo momento della sua esistenza, una grande quantità di forme dell'essere diverse e anzi opposte. Questa peculiare fluidità del mondo mitico non sarebbe comprensibile, se già la percezione immediata, semplicemente come tale e prima di ogni comprensione e interpretazione "intellettuale", racchiudesse in sé in un certo modo necessario la suddivisione e la distinzione del mondo in classi fisse. Se così fosse il mito si troverebbe fatalmente ad ogni passo in contrasto non solo con le leggi della "logica", ma anche con gli elementari "dati di fatto della percezione". In realtà un siffatto contrasto fra il contenuto della percezione e la forma del mito si verifica così poco, che anzi questi due elementi si convertono completamente l'uno nell'altro e si fondono insieme in una unità del tutto "concreta". Quando non si riflette sul mito, ma si vive realmente in esso, non vi è alcuna frattura fra la "vera e propria" realtà percettiva e il mondo della "fantasia" mitica. Le creazioni mitiche hanno qui direttamente il colore della percezione immediata, e d'altro lato questo colore

è come immerso nella luce dell'attività formatrice del mito. Questa fusione può essere intesa solo se la percezione stessa presenta certi essenziali tratti originari, in cui essa corrisponda e in certo qual modo vada incontro alla natura e alle tendenze dell'elemento mitico. La psicologia evolutiva è solita indicare come peculiarità della percezione "primitiva" il suo carattere "diffuso" e "disordinato". Ma anche questa "diffusione", questa mancanza di differenziazione e di ordine si può affermare solo se tacitamente applichiamo ad essa già una certa unità di misura del pensiero, cioè appunto l'unità di misura dell'elaborazione formale di carattere teoretico. In se stessa anche la percezione "primitiva" non è affatto disordinata o confusa; solo che le sue differenze si trovano su di un piano completamente diverso da quello in cui si muove la concezione "oggettiva", la concezione della realtà come complesso di "cose" e di "proprietà". Se quindi la filosofia del mito deve soddisfare la fondamentale esigenza affermata per la prima volta da Schelling, se lo vuole intendere non semplicemente in senso allegorico, come una specie di fisica o di storia primitiva, ma in senso "tautegorico", come una formazione simbolica avente un proprio significato e una propria impronta¹, occorre che essa renda giustizia anche a quella forma di esperienza percettiva in cui il mito ha la sua radice e da cui trae continuamente nuovo nutrimento. Senza una tale fondazione in un'originaria maniera del percepire, il mito stesso sarebbe sospeso nel vuoto; invece di essere un'universale forma fenomenologica dello spirito, sarebbe soltanto una specie di malattia spirituale, un fenomeno che, per quanto diffuso, avrebbe soltanto il valore di fenomeno contingente e "patologico".

In realtà però difficilmente può sfuggire il correlato della visione mitica del mondo, difficilmente può sfuggire la base che esso ha in una determinata direzione della percezione, se si pensa che anche la visione teoretica del mondo ha modificato sì variamente questa base e l'ha ricoperta per così dire di formazioni di altra natura e di altra origine, ma tuttavia non l'ha in alcun modo fatta scomparire del tutto. Nep-

¹ Cfr. vol. II, p. 7 sg.

pure questa visione del mondo conosce la realtà soltanto come un insieme di cose e come un complesso di cambiamenti, che siano dominati e collegati fra loro da leggi rigorosamente causali. Essa "ha" il mondo ancora in un altro ed originario significato, in quanto il mondo si manifesta come puro fenomeno espressivo. A questo stadio dell'espressione dobbiamo necessariamente risalire, affinché la nostra ricostruzione raggiunga il terreno da cui il mito sorge, e del quale però neppure si può fare a meno per spiegare e dedurre determinati caratteri della visione empirica del mondo. Infatti anche la realtà "teoretica" non viene affatto conosciuta empiricamente fin da principio come un complesso di corpi fisici, forniti di determinate proprietà e di determinate qualità fisiche. C'è invece una specie di esperienza della realtà, che si mantiene ancora del tutto al di fuori della spiegazione e interpretazione proprie della scienza della natura. Essa si trova ovunque l'"essere", che viene colto nella percezione, non è tanto un essere di cose, intese come semplici oggetti, ma ci si presenta come esistenza di soggetti viventi. Come una simile esperienza di soggetti estranei, cioè un'esperienza del "tu", sia possibile, può forse sembrare una difficile questione metafisica o gnoseologica. Ma tale questione non riguarda la fenomenologia pura della percezione, la quale si occupa soltanto del dato di fatto, del *quid facti*, e non le può prescrivere la sua strada. In ogni caso una cosa soltanto ci risulta, se ci immergiamo nel puro fenomeno della percezione: che la percezione della vita non si converte nella semplice percezione delle cose, che l'esperienza del "tu" non si risolve mai in quella del semplice "esso", né a questo può essere ricondotta, per via di mediazioni concettuali comunque complesse. Anche dal punto di vista puramente genetico sembra non esser dubbio a quale delle due forme di percezione vada attribuita la priorità. Quanto più indietro si risale nel seguire la percezione, tanto più in essa la forma del "tu" prevale sulla forma dell'"esso"; tanto più chiaramente il suo puro carattere di espressione ha la preponderanza rispetto al carattere di cosa e di oggetto. L'"intelligenza dell'espressione" è essenzialmente anteriore al "sapere delle cose".