

Alla ricerca dell' "essentia formalis"
in "rebus singularibus":
il metodo scientifico di Goethe tra "scientia intuitiva"
e contemplazione estetica

di Alessandro Costazza

Willst du ins Unendliche schreiten,
Gehe im Endlichen nach allen Seiten
(J. W. Goethe)

1. Dalla *scientia intuitiva* di Spinoza alla "intellektuelle Anschauung"

Le prime testimonianze di una riflessione gnoseologica di Goethe risalgono, non a caso, al periodo che precede immediatamente il viaggio in Italia, in concomitanza cioè con la nascita del suo interesse per l'anatomia comparata e per la botanica. Queste riflessioni avvengono però anche nel contesto del confronto di Goethe con la filosofia di Friedrich Jacobi, il quale, sostenendo che la filosofia di Spinoza, così come ogni forma di razionalismo, conduceva necessariamente al più assoluto determinismo e quindi all'ateismo, affermava il bisogno di una "salto morale" nella fede e si faceva paladino del più assoluto soggettivismo e relativismo gnoseologico¹. In aperto contrasto con simili "sofisti della fede" che vogliono "oscurare la certezza del sapere" e "scuotere i fondamenti della verità" (B 1, 489)², Goethe

¹ Cfr. Fr. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), Meiner, Hamburg, 2004. Cfr. anche *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, a cura di H. Scholz, Reuther & Reichard, Berlin 1916. Sulle circostanze che hanno portato alla redazione di questo scritto cfr. l'introduzione di Scholz. Jacobi fu ospite di Goethe a Weimar dal 18 al 29 settembre 1784 e alle discussioni comuni avute durante questo soggiorno risale il rinnovato interesse di Goethe per Spinoza. Cfr. su questo scritto di Jacobi anche A. Costazza, *Un saggio di Moritz dall'epoca del suo soggiorno a Weimar*, Università di Trento, Trento 1993, pp. 109 sgg.

² Si cita qui e in seguito, con la sigla B seguita dal numero del volume e da quello della pagina, l'edizione delle lettere di Goethe della "Hamburger Ausgabe": J. W. Goethe, *Briefe und Briefe an Goethe*, Beck, München 1988.

difende con decisione la visione della natura del filosofo olandese, che egli definisce la più vicina alla sua (B 1, 488 sgg.). In essa egli fonda innanzitutto la giustificazione delle sue ricerche di anatomia comparata: poiché infatti ogni "creatura è solo un tono, una sfumatura di una grande armonia", ogni essere singolo acquista il suo significato e può e deve anzi essere studiato solo nel suo rapporto con la totalità (B 1, 459). La filosofia di Spinoza lo incoraggerebbe però soprattutto a proseguire i suoi studi naturalistici e a cercare il divino nelle "*rebus singularibus*" ovvero "*in herbis et lapidibus*" (B 1, 476).

Goethe si rende ben conto, naturalmente, che una simile affermazione può suonare paradossale, dato che proprio il monismo di Spinoza sembra far scomparire tutte le cose singole (B 1, 476). Ma egli ha individuato d'altra parte nella seconda parte dell'*Etica* un tipo di conoscenza che sembra confortare la sua interpretazione e cita quindi testualmente la definizione della "*scientia intuitiva*" di Spinoza, la quale "procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum" (B 1, 508 sgg.).³

Si è voluto vedere in questa interpretazione data da Goethe a un passo dell'*Etica* un tipico esempio della sua maniera disinvolta di appropriarsi e di piegare ai propri interessi l'opera di Spinoza⁴. Una simile critica si basa tuttavia su un evidente fraintendimento delle parole di Goethe, che vengono interpretate come espressione di un programma scientifico empirico-induttivo e quindi diametralmente opposto al tipo di conoscenza deduttiva propugnata da Spinoza⁵, secondo la quale le cose singole, che sono solo "modi" e "affezioni" della sostanza⁶, dovrebbero venir dedotte dagli "attribuiti" di Dio.

³ Si è a lungo ritenuto che questa citazione da Spinoza, *Etica*, Pars II, Propositio XL, Scholium II, risalisse a Pars V, Propositio XXV, Demonstratio, e che Goethe avesse dunque aggiunto arbitrariamente il riferimento all'"essentia formalis". Cfr. ad es. J. W. Goethes *Werke*, Weimarer Ausgabe, Herrmann Böhlau, Weimar 1887-1919, IV. sez., vol. 7, p. 328. Cfr. anche il commento in B 1, 758.

⁴ Cfr. R. C. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Fink, München 1969, vol. II, p. 165.

⁵ È questa la critica mossa da Zimmermann a Goethe. Cfr. *ivi*, vol. II, nota 85, p. 310.

⁶ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Pars I, Propositio XXV, Corollarium, in Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergani, UTET, Torino 1997, p. 110.

In realtà è Spinoza stesso ad affermare la possibilità di giungere alla conoscenza di Dio a partire dalla conoscenza delle *res singulares*⁷. Decisivo non è infatti nel suo sistema filosofico tanto l'oggetto o la direzione della conoscenza, quanto piuttosto le sue modalità, vale a dire la sua appartenenza ad uno dei tre generi da lui elencati, di cui solo il terzo, ovvero la *scientia intuitiva*, conduce alla conoscenza di Dio. E il fatto che Goethe, parlando della "contemplazione delle cose", non intenda assolutamente una metodologia empirico-induttiva⁸ – che secondo Spinoza rappresenterebbe il primo genere di conoscenza, ovvero la *cognitione ab experientia vaga* –, è dimostrato proprio dal suo riferimento esplicito alla *scientia intuitiva*⁹. Il carattere fondamentale di questo terzo e massimo tipo di conoscenza concesso all'uomo consiste però nel considerare le cose *sub specie aeternitatis*, vale a dire al di fuori delle loro determinate spazio-temporali e quindi non più nella loro contingenza, bensì nella loro assoluta necessità¹⁰. Goethe non si propone cioè di risalire all'idea partendo dall'esperienza, ma vuole piuttosto "vedere l'idea" nel fenomeno stesso, scoprirne cioè l' "essenza formale". Non è un caso, perciò, che nelle lettere immediatamente seguenti a quella indirizzata a Jacobi Goethe parli ripetutamente della sua rinata passione per "il mondo delle piante", in cui egli sarebbe riuscito a percepire appunto "la forma essenziale, con cui la natura gioca ininterrottamente e giocando produce la molteplicità della vita" (B 1, 514).

Attraverso l'idea spinoziana di *scientia intuitiva* Goethe riesce dunque a risolvere contemporaneamente le due questioni che gli si erano poste nel confronto con il relativismo conoscitivo di Jacobi e in seguito alle sue ricerche scientifiche, vale a dire il problema della possibilità della conoscenza del fenomeno singo-

⁷ Cfr. ivi, Pars V, Propositio XXIV: "Quo magis res singulares intellegimus, eo magis Deum intellegimus", p. 362.

⁸ Cfr. a questo proposito il breve scritto goethiano intitolato *Induction*, in *Goethes Werke*, cit., II. sez., vol. 11, pp. 309 sgg.

⁹ Cfr. Spinoza, op. cit., Pars II, Propositio XL, Scholium II, pp. 170 sgg.

¹⁰ Cfr. ivi, Pars II, Propositio XLIV, e Pars V, Propositio XXIX, Demonstratio e Scholium, rispettivamente p. 173 e pp. 364 sgg.

lo e individuale nel suo rapporto con la totalità della natura e quello dell'oggettività della conoscenza. In possesso di questo metodo conoscitivo, che gli consente di cogliere immediatamente quella "forma essenziale" delle cose che contiene già *in nuce* la concezione della "pianta originaria" e della "metamorfosi delle piante", Goethe partirà in tutta segretezza per l'Italia la notte del 3 settembre 1786.

Non è dunque un caso che anche nel *Viaggio in Italia* Goethe ritorni alla filosofia di Spinoza, per opporla nuovamente al relativismo conoscitivo di Jacobi, ma anche al soggettivismo di Claudius e di Lavater (cfr. HA 11, 412 sgg.; 416 sgg.)¹¹. Di ritorno dal suo viaggio a Napoli e in Sicilia e in possesso ormai dell'idea della "pianta originaria", Goethe traccia una sorta di bilancio assolutamente positivo dei progressi compiuti tanto nell'arte che nello studio della natura, dove egli, applicando il suo "principio" segreto (cfr. HA 11, 393; 395; 417), è riuscito a vedere la totalità di quello che altri hanno riconosciuto solo in singole parti (cfr. HA 11, 386; 393; 395). Benché egli ammantasse di un'aria di mistero la natura del suo "principio", risulta evidente che esso si basa sulla capacità di considerare il particolare in relazione con l'universale. La chiave di volta di questo metodo è costituita però dal concetto di "necessità", che rappresenta per Goethe il comune denominatore della natura e della grande arte (cfr. HA 11, 395). Ancora una volta in consonanza con l'idea spinoziana della *scientia intuitiva*, Goethe si propone dunque di occuparsi solo di "rapporti stabili", di considerare cioè il mondo transeunte dei fenomeni *sub specie aeternitatis*, ovvero, per citare Spinoza, quali "contenuti in Dio e conseguenti dalla necessità della natura divina"¹².

Questo spiega perché Goethe accolga in Italia con tanto entusiasmo *Gott* (cfr. HA 11, 387; 405; 416 sgg.), i dialoghi spinoziani

¹¹ Le opere di Goethe verranno citate qui e in seguito da J. W. Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe, Beek, München 1981, direttamente nel testo, attraverso la sigla HA, seguita dal numero del volume e della pagina.

¹² Spinoza, op. cit., Pars V, Propositio XXIX, Demonstratio e Scholium, pp. 364 e 365. Cfr. anche ivi, Pars II, Propositio XLIV, Corollarium II, Demonstratio, p. 175.

che Herder ha scritto proprio in risposta alle lettere su Spinoza di Jacobi: il vero e profondo contenuto di quest'opera è infatti proprio quello di dimostrare come il concetto spinoziano di necessità, ben lontano dal condurre al determinismo e quindi all'ateismo, costituisca invece il fondamento stesso della conoscibilità del reale e rappresenti quindi in sostanza la sola dimostrazione possibile dell'esistenza di Dio¹³. È significativo a questo proposito anche il modo in cui Goethe definisce quest'opera, paragonandola a una "paranco" o a una "vite senza fine" (HA 11, 416; 417), vale a dire a strumenti che servono all'uomo per muovere o innalzare grandi pesi, che le sue sole forze non gli permetterebbero di spostare: con ciò egli vuole esprimere il fatto che la teoria conoscitiva in essa contenuta, vale a dire "l'idea di Dio e del mondo" ovvero della necessità, rappresenta uno strumento conoscitivo, l'arma segreta di cui egli si serve per contemplare l'arte e la natura.

A questo tipo di conoscenza superiore, in grado di cogliere l'oggetto individuale nei suoi infiniti rapporti necessari con il tutto, Goethe si richiama evidentemente anche, molti anni più tardi, in quel primo colloquio con Schiller che avrebbe inaugurato il loro lungo sodalizio e che aveva per oggetto proprio l'idea della "pianta originaria". In questo colloquio Goethe afferma infatti l'esistenza di un tipo di conoscenza che parte dalla visione della totalità della natura, permettendogli di "vedere con gli occhi" quella "pianta originaria" che secondo Schiller rappresentava invece solo un'idea¹⁴. Schiller stesso, che all'inizio aveva nutrito dei dubbi su una simile facoltà conoscitiva, gli riconosce pochi giorni dopo in una lettera proprio questa capacità: "Lei abbraccia la natura nella sua totalità per fare luce sul fenomeno singolo, nella totalità delle sue manifestazioni Lei cerca la spiegazione per l'individuo"¹⁵. Proprio perché la totalità ricer-

¹³ Cfr. J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, in *Herders Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Nachdr. d. Ausg. 1877-1909, Olms, Hildesheim 1967-68, vol. XVI, p. 515 e 519. Cfr. per un'analisi un po' più approfondita di quest'opera: A. Costazza, *Un saggio di Moriz*, cit., pp. 116 sgg.

¹⁴ Cfr. J. W. Goethe, *Erste Bekanntschaft mit Schiller* (1817), in J. W. Goethe, F. Schiller, *Briefwechsel*, a cura di E. Staiger, Insel, Frankfurt a.M. 1966, p. 13.

¹⁵ Ivi, p. 34.

cata a fatica dall'analisi sarebbe già presente come sintesi nello "spirito intuitivo" di Goethe, egli può passare dalla "*Anschauung*" (intuizione sensibile)¹⁶ all'astrazione, riconoscendo "in ciò che è dato empiricamente il carattere della necessità" e negli "individui" il "carattere della specie"¹⁷.

Considerando la profonda conoscenza che Schiller aveva degli scritti kantiani, ritengo molto probabile che questa sua caratterizzazione del metodo conoscitivo olistico di Goethe si ispiri direttamente alla descrizione dell'"*intellectus archetypus*" data da Kant nella *Critica del Giudizio*. Mentre infatti l'"intelletto discorsivo" umano può costruire l'universale solo per via analitica a partire da casi singoli, cosicché la sussunzione del particolare sotto i suoi concetti rimane sempre contingente, il superiore "intelletto intuitivo", che Kant introduce in via ipotetica come proprio di un essere superiore per spiegare la generazione dell'organismo e la considerazione teleologica della natura, procede invece dall'"*universale sintetico*", vale a dire dall'"intuizione di un tutto in quanto tale", verso il particolare, riconoscendo la necessità del legame tra il tutto e le parti¹⁸. Molti anni più tardi, nel saggio *Anschauende Urteilskraft* (1820), Goethe stesso reclamerà esplicitamente per sé e per il proprio metodo scientifico un tale tipo di conoscenza e la corrispondente "*intellektuelle Anschauung*"¹⁹ (intuizione in-

¹⁶ Traduco il termine "*Anschauung*" con "intuizione sensibile" invece che semplicemente con "intuizione", come si è soliti fare soprattutto nel contesto della filosofia kantiana, per rendere più chiaro lo stretto rapporto di questo tipo di conoscenza con i sensi e in particolare con il senso della vista, considerato che "*Anschauung*" deriva da "*schauen*", "guardare". Tradurre "*Anschauung*" con "intuizione" è sicuramente corretto, perché già in Leibniz la "*cognitio intuitiva*", che si differenzia dalla "*cognitio symbolica*" della ragione per la sua capacità di cogliere il suo oggetto simultaneamente come totalità e senza l'ausilio di segni, viene resa in tedesco come "*anschauende Erkenntnis*". All'interno della filosofia kantiana è inoltre evidente che la "*Anschauung*" sia necessariamente opera dei sensi. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, p. 69. Cfr. sul termine "*Anschauung*", con particolare riferimento a Kant, l'articolo "*Anschauung*" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, vol. I, pp. 339-347.

¹⁷ Cfr. J. W. Goethe, F. Schiller, *Briefwechsel*, cit., pp. 33-35.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, § 77, pp. 358 sgg.

¹⁹ Ivi, p. 363. Cfr. l'articolo "*Intellektuelle Anschauung*" in J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., pp. 349-351.

tellettuale) negata da Kant alla conoscenza umana²⁰, affermando che proprio attraverso di essa egli era giunto a riconoscere nella natura la “forma originale” e il “tipico” (HA 13, 30 sgg.).

Nonostante le evidenti analogie che questo tipo di conoscenza olistica ha anche in Kant con la conoscenza divina, il metodo conoscitivo applicato da Goethe all'arte e alla natura non ha nulla di divino. Ciò che distingue infatti il metodo goethiano dalla *scientia intuitiva* di Spinoza è la coscienza della limitatezza delle facoltà conoscitive umane e quindi il ruolo attribuito alla conoscenza sensibile. Mentre infatti per Spinoza la *scientia intuitiva* non può procedere dalla conoscenza di primo grado, ovvero da quella sensibile, che essendo legata al corpo e alla dimensione spazio-temporale è necessariamente frammentaria e incompleta²¹, Goethe non si stanca, al contrario, di insistere sul ruolo della conoscenza sensibile, vale a dire della “*Anschauung*” quale fonte di questa conoscenza. Ciò dimostra, tra l'altro, che tanto il metodo conoscitivo di Goethe quanto anche la successiva rivendicazione della “*intellektuelle Anschauung*” quale fondamento e *organon* di ogni filosofia da parte di Schelling²² non si rifanno solo a Spinoza, ma hanno anche un'altra origine.

2. La coscienza della limitatezza della conoscenza umana e il metodo estetico

Proprio nelle stesse lettere dall'Italia datate tra la fine di agosto e l'inizio di ottobre 1787 nelle quali si rifà esplicitamente alla filosofia di Spinoza, ma anche nel cosiddetto *Studio da Spinoza* e nel contemporaneo scritto *Naturlehre*, redatti subito dopo

²⁰ Cfr. anche I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 307 sgg., pp. 277 e 278.

²¹ B. Spinoza, *op. cit.*, p. 170.

²² Cfr. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. 1: 1794-1800, pp. 71 sgg.; 106; 437 sgg.; 693 sgg.

il rientro dall'Italia²³, Goethe riflette sui limiti della conoscenza umana e polemizza contro ogni sorta di "comodo misticismo" che crede di potere abbracciare la totalità della natura a prescindere dallo studio della stessa (HA 11, 413, 416 sg.; HA 13, 7-10)²⁴. Riassumendo in una lettera a Herder le circostanze in cui è nato lo *Studio da Spinoza*, Knebel osserva come Goethe abbia

portato con sé dall'Italia una quantità di concetti limitati, ad esempio che non sappiamo nulla di tutte queste cose, che la nostra natura è troppo limitata per farsi anche solo un'idea dell'esistenza e dell'essenza delle cose, che tutto è limitato assolutamente all'esistenza individuale e non ci resta insomma altro da pensare e da comprendere che casi singoli o singole ricerche²⁵.

E proprio all'inizio dello *Studio da Spinoza* si afferma che "l'esistenza completa" non può essere pensata dall'uomo e che "noi possiamo pensare soltanto cose che o sono limitate o che vengono limitate dalla nostra anima" (HA 13, 7). Ma anche secondo la *Naturlehre* noi non "possiamo pensare simultaneamente" "la vita, che agisce in tutte le cose esistenti [...] né nel suo insieme né in tutti i suoi modi di manifestarsi"²⁶.

Questo scetticismo gnoseologico contrasta radicalmente con l'idea della *scientia intuitiva* di Spinoza. Goethe riconosce tuttavia che la tendenza a una conoscenza totalizzante è una caratteristica tipicamente umana e manifesta per questo sempre una grande tolleranza verso ogni tentativo in questa direzione, pur-

²³ Ho dimostrato che lo *Studio da Spinoza* non è sorto prima del viaggio in Italia, come a lungo ritenuto anche da insigni studiosi quali Suphan e Dilthey, ma rappresenta piuttosto una rielaborazione, fatta a Weimar assieme a K. Ph. Moritz subito dopo il rientro dall'Italia, delle omni discussioni svolte a Roma. Cfr. A. Costazza, *Un saggio di Moritz*, cit.; A. Costazza, *Ein Aufsatz aus der Zeit von Moritz' Weimarer Aufenthalt. Eine Revision der Datierung und Zuschreibung von Goethes Spinoza-Studie*, in "Goethe-Jahrbuch" 112 (1995), pp. 259-274.

²⁴ Cfr. inoltre J.W. Goethe, *Naturlehre*, in Id., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, a cura di K. Richter, vol. 3: *Italien und Weimar 1786-1790*, Hanser, München 1990, pp. 195-198. La definizione "comodo misticismo" viene utilizzata qui, a p. 198.

²⁵ J. G. Herder, *Italienische Reise. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788-1789*, a cura di A. Meier und H. Hollmer, Beck, München 1988, p. 324. Cfr. per l'interpretazione di questa lettera A. Costazza, *Un saggio di Moritz*, cit., pp. 33 sgg.

²⁶ Cfr. J.W. Goethe, *Naturlehre*, cit., p. 196.

ché nessuno pretenda di imporre la propria totalità come assoluta e unica verità (cfr. HA 11, 412; HA 13, 9 sg; 15 sgg.). Ben lontano dal negare la possibilità di ogni conoscenza, Goethe invita anzi a dedicarsi allo studio degli oggetti singoli e dei modi in cui la natura si manifesta, poiché la scienza rimane comunque la vera prerogativa dell'uomo²⁷.

È dunque proprio la coscienza della limitatezza della conoscenza umana a spingere Goethe allo studio e alla ricerca dei fenomeni singolari, ovvero, in altre parole, a cercare dio *in herbis et lapidibus*. Rimane tuttavia ancora da capire in che modo Goethe pensi di giungere da questo studio degli oggetti particolari a comprendere l'“essenza formale” delle cose. Proprio il viaggio in Italia e le strategie conoscitive messe in atto da Goethe per avvicinarsi alla nuova realtà offrono a questo proposito delle indicazioni interessanti.

Si può notare, infatti, come Goethe si sforzi sempre di considerare tutti gli oggetti da prospettive e punti di vista diversi. In ogni nuova città, a Vicenza come a Venezia, a Ferrara, Terni, Roma, Napoli e Palermo, egli alterna ad esempio delle visioni totalizzanti della città, vista spesso dalla cima di torri o campanili anche a diverse ore del giorno, con una visione ravvicinata delle calli, delle strade dei singoli monumenti, integrando poi queste esperienze concrete anche con lo studio di mappe e di descrizioni²⁸. È senz'altro possibile che si trattasse di un metodo allora alquanto diffuso di affrontare la visita di una città²⁹, ma quello che colpisce è soprattutto la volontà di Goethe di vedere gli oggetti da diverse prospettive. Allo stesso modo egli procede infatti anche con le opere d'arte, non accontentandosi mai di una sola visione, ma ritornando invece a vedere il quadro, la statua o l'elemento architettonico più volte, documentandosi su

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 196 e 197 sgg.

²⁸ Si vedano ad esempio le esperienze nelle seguenti città (i riferimenti di pagina sono sempre a HA 11): Vicenza, 52; Venezia, 68, 70, 92f.; Ferrara, 101; Bologna, 104; Terni, 121; Roma, 130; 168; Napoli, 198, 199, 204, 220, 222, 346, 347; Palermo, 229, 234.

²⁹ A Girgenti è infatti la stessa guida ad applicare un simile metodo, alternando viste totalizzanti dall'alto e contemplazione dei singoli monumenti. Cfr. HA 11, 273, 274.

guide di viaggio, studiando scritti teorici, guardando riproduzioni grafiche ecc.³⁰.

Quando Goethe arriva in Italia, egli porta con sé già moltissime conoscenze, derivanti dalla lettura del diario del padre, da racconti, dalla lettura delle opere di altri viaggiatori, dalla vista di molte incisioni o delle riproduzioni di statue. Per questo egli può affermare di aver ritrovato a Roma solo vecchie conoscenze e di non aver avuto nessun pensiero completamente nuovo: i vecchi, però, aggiunge, “sono diventati così determinati, così vivi, così organici, da poter valere per nuovi” (HA 11, 126). Egli si paragona per questo a Pigmaglione, che ha dato vita alla sua creazione, perché solo la visione diretta, la “*Anschauung*”, ha conferito vita a ciò che egli già sapeva e conosceva (HA 11, 126).

Benché Goethe sostenga quasi ossessivamente l'importanza di vedere gli oggetti “con gli occhi”³¹, la “*Anschauung*” non è per lui mai qualcosa di immediato, bensì piuttosto il risultato di una costruzione, il culmine di un processo conoscitivo. Goethe non si fida infatti mai della “prima impressione”, che sarebbe un “miscuglio di verità e menzogna”³², e polemizza per questo esplicitamente contro “un certo tipo di giudizio empirico” praticato soprattutto dagli inglesi e dai francesi, che vogliono esprimere “un giudizio momentaneo e impreparato” di fronte all'oggetto, prescindendo da qualsiasi conoscenza anteriore (HA 11, 454 sgg.). Questo tipo di conoscenza ha infatti secondo lui scarso valore proprio in conseguenza della limitatezza della conoscenza umana (cfr. HA 11, 381), che fa sì che ognuno veda le cose a modo suo e dia la preferenza ora a un artista, ora a un altro.

Anche quando Goethe afferma dunque di voler essere solo occhio e di volersi addirittura astenere, per quanto possibile, da ogni un giudizio (HA 11, 122), persino quando sostiene di posse-

³⁰ Un esempio tra i tanti può essere quello della contemplazione delle opere di Palladio a Venezia. A Roma, poi, Goethe scrive ancora durante il primo soggiorno: “le cose migliori vengono contemplate per la seconda e terza volta” (HA 11, 171).

³¹ Cfr. HA 11, 99, 103, 122, 135, 167, 186, 213, 215, 354, 365 ecc.

³² J. W. Goethe, *Tagebuch der italienischen Reise 1786*, a cura di C. Michel, Insel, Frankfurt a.M. 1972, p. 86. Cfr. anche ivi, pp. 138 e 142.

dere la capacità “di vedere le cose come sono”, lasciando che “l’occhio sia luminoso” e spogliandosi “di ogni presunzione” (HA 11, 134), egli non pensa in realtà assolutamente a una ricezione puramente passiva degli oggetti. Egli sa infatti fin troppo bene che anche l’occhio è produttivo e che porta in sé le impressioni a cui è stato sottoposto fin dalla gioventù (HA 11, 86; cfr. anche 351). Per questo egli sostiene la necessità di “esercitare” e di “educare” l’occhio³³, per avvicinarlo cioè a una visione più “oggettiva”, sottoponendolo in un certo senso a diversi “esperimenti”, a visioni e punti di vista sempre diversi, senza escludere nemmeno le conoscenze razionali, storiche, estetiche, scientifiche ecc., ma verificandole poi continuamente con i sensi. Solo dalla somma di queste conoscenze può derivare un’“impressione viva” degli oggetti (HA 11, 154). Per questo stesso motivo, Goethe si mostra anche tollerante nei confronti di visioni differenti dalle sue (cfr. HA 11, 456) e ricerca anzi addirittura esplicitamente punti di vista diversi ed opposti ai suoi, che gli permettano in un certo senso di integrare la sua visione parziale e limitata della realtà (HA 11, 277)³⁴.

Non è difficile riconoscere come Goethe metta già qui in atto quella stessa strategia conoscitiva che egli descriverà alcuni anni più tardi come tipica delle scienze naturali nel saggio *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* (1792): proprio perché Goethe sa quanto sia difficile e anzi impossibile per l’uomo osservare un oggetto in quanto tale, prescindendo dalla soggettività dell’osservatore e dal carattere produttivo delle sue facoltà e dei suoi organi conoscitivi, egli consiglia una cooperazione tra più individui e ricercatori e quindi una lunga serie di “esperimenti”, che consentano una visione dell’oggetto da molteplici, teoricamente infiniti punti di vista (HA 13, 10 sgg.). Anche qui egli mette in guardia dall’errore di inferire troppo rapidamente una legge, di creare una totalità a partire da pochi dati o esperimenti (HA 13, 14 sgg.; 15 sg.; 17 sgg.),

³³ Cfr. HA 11, 128, 167, 354, 369, 370, 371, 398, 415. Cfr. anche J. W. Goethe, *Tagebuch der italienischen Reise*, cit., pp. 17, 18, 67, 79, 83, 106.

³⁴ Cfr. anche HA 11, 348 sg. e 412.

pur riconoscendo che una tale tendenza è tipica dell'uomo e mostrando quindi una certa indulgenza (HA 13, 16; 20). Poiché la "disproporzione del nostro intelletto rispetto alla natura delle cose" (HA 13, 18) dipende dagli infiniti rapporti intrattenuti da ogni fenomeno naturale con tutti gli altri fenomeni e con la totalità della natura (HA 13, 17 sgg.), il ricercatore non può fermarsi ad una sola esperienza, ma deve tendere piuttosto alla "moltiplicazione di ogni singolo esperimento", per giungere così a quella che Goethe chiama "un'esperienza di genere superiore" (HA 13, 18), la quale potrà poi venir posta come legge generale anche se non definitiva.

Si potrebbe forse credere che Goethe propenda qui per un metodo induttivo³⁵. Un altro saggio di qualche anno più tardi, intitolato *Erfahrung und Wissenschaft* (1798), mostra invece chiaramente che Goethe persegue piuttosto un metodo che ha molte analogie con il procedimento dell'"abduzione", che Charles S. Peirce ha definito "la sola operazione logica che introduce un'idea nuova"³⁶. Anche in questo saggio, Goethe ripete che il "fenomeno puro" o "individuale" non è conoscibile, perché la sua conoscenza equivarrebbe a "bere un mare", per cui all'uomo non resta che seguire fino a un certo punto la costanza e la conseguenza dei fenomeni, cercando di escludere la casualità e le impurità, per poi formulare "una legge empirica" da applicare ad altri fenomeni (HA 13, 24). Nel saggio *Bedeutende Förderung durch ein einziges geistreiches Wort* (1823), in cui Goethe cerca di rendere conto del suo "pensiero oggettuale" ("*gegenständliches Denken*"), egli afferma che il suo "metodo consiste nel dedurre; io non mi arresto, fino a quanto non trovo un punto pregnante, dal quale è possibile dedurre molto, o meglio, che produce spontaneamente da sé molto e me lo porta incontro" (HA 13, 40).

³⁵ Si veda per una chiara ricostruzione di quello che è stato definito, in opposizione al metodo induttivo baconiano, il "delicato empirismo" di Goethe: P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J. W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, pp. 177-208.

³⁶ Ch. S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, p. 551.

È evidente come la deduzione sia qui in realtà solo il secondo passo di un metodo scientifico che prende le mosse, esattamente come l'abduzione in Peirce³⁷, da un'anticipazione, formulata sulla base di un "giudizio percettivo" ovvero di un'"intuizione" (*insight*) in gran parte non conscia, che permette di spiegare un certo numero di fenomeni. Poiché una simile "ipotesi esplicativa", definita da Goethe un "punto pregnante", non può garantire la verità delle sue conclusioni, queste devono essere verificate poi per deduzione e induzione e avranno quindi una validità solo in termini di probabilità. Ciò rappresenta d'altra parte la conseguenza della coscienza propria tanto di Goethe che di Peirce della fallibilità della conoscenza umana, che li porta a considerare la verità solo come risultato di un processo continuo di interpretazione.

Esattamente questo stesso metodo abduttivo è anche quello perseguito da Goethe durante il viaggio in Italia nel campo dell'arte: conscio della soggettività e limitatezza della conoscenza umana, egli cerca costantemente di raccogliere e assommare tutte le cognizioni possibili, tutti i possibili punti di vista di un determinato oggetto o di una certa esperienza, per formulare delle ipotesi generali da verificare poi in base alle esperienze passate e future. Lo stesso procedimento Goethe lo ha applicato però anche alla botanica. Benché egli parli spesso della "scoperta" della "pianta originaria" nel giardino di Palermo come di una rivelazione improvvisa, egli perseguiva in realtà questa idea già da prima di partire per l'Italia (B I, 514). Egli aveva trovato poi una prima significativa conferma di questa idea nel giardino botanico di Padova (HA 11, 60) e vi accenna ancora durante il primo soggiorno romano e poi a Napoli (HA 13, 175; 205). In Sicilia egli viene infine quasi assalito di nuovo da questa "vecchia fisima" e deve comunque "sforzarsi" per ritrovare "la pianta originaria" (HA 11, 266; 374). Nel saggio *Bedeutende Fördernis durch ein geistreiches Wort* Goethe riconoscerà esplicitamente di esser passato per una serie di "intuizioni sensibili e riflessio-

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 551 sgg. e pp. 565 sgg.

ni”, prima che gli si presentasse l’idea della metamorfosi delle piante (HA 13, 39). E anche nella *Geschichte meiner botanischen Studien* egli ripercorre questa sua ricerca di una “forma sensibile” per “una pianta originaria soprasensibile” (HA 13, 162-164), che egli appercepisce poi improvvisamente a Palermo, intuendo con entusiasmo “la totalità di quanto in seguito si sarebbe potuto sviluppare da questa idea e ciò a cui questi sviluppi avrebbero portato” (HA 13, 164); 11, 376).

Se nel saggio *Bedeutende Fördernis* Goethe aveva definito l’ipotesi esplicitiva dalla quale “è possibile dedurre molto, o meglio, che produce spontaneamente da sé molto e me lo porta incontro”, un “punto pregnante” (HA 13, 40), nel passo del *Viaggio in Italia* ripreso alla lettera nella *Geschichte meiner botanischen Studien* egli parla di un “*reichhaltiger Gedanke*” (HA 11, 376; 13, 164), vale a dire, letteralmente, di un “pensiero ricco di contenuto”, che si potrebbe tradurre però anche come “pensiero pregnante”, secondo il significato latino del termine “*pregnans*”, intendendolo cioè come un “pensiero gravido”, che contiene già in sé la totalità di tutto quello che ne potrà seguire.

Il fatto che la “forma originaria” o la “pianta originaria” vengano definite da Goethe attraverso una categoria assolutamente centrale per l’estetica del tempo come quella del “momento pregnante”³⁸, è a mio avviso molto significativo, perché aiuta a comprendere meglio la natura di questa idea e soprattutto l’origine del metodo conoscitivo sviluppato e seguito da Goethe tanto nella ricerca scientifica che nel campo dell’arte. Questo metodo corrisponde infatti perfettamente al “metodo estetico” elaborato e teorizzato da Alexander Baumgarten, il fondatore dell’estetica come disciplina filosofica. È assolutamente certo che Goethe non abbia mai letto direttamente Baumgarten, considerato anche che non nutriva una grande stima della “*Popularphilosophie*”, della quale non condivideva in particolare la suddivisione tra facoltà conoscitive “superiori” e “inferiori” (HA 13, 42). D’altra parte, però,

³⁸ Cfr. su questa idea: *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik*, a cura di P.-A. Alt, A. Köpcke, H. Reinhardt e W. Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

la rivalutazione della conoscenza sensibile portata avanti da Baumgarten ha influenzato profondamente tutta la discussione gnoseologica ed estetica della seconda metà del Settecento in Germania e in maniera particolare proprio Herder³⁹, al quale Goethe deve moltissimo per ogni sua riflessione filosofica e metodologica.

Anche Baumgarten, come più tardi Goethe, era partito dalla coscienza della limitatezza della conoscenza umana (*malum metaphysicum*), per rivalutare il ruolo e il valore della conoscenza sensibile, vale a dire dell'*aisthesis*. E così come Goethe durante il viaggio in Italia si preoccuperà di "educare" l'occhio, vale a dire non lo spirito, ma un organo di senso o una facoltà conoscitiva sensibile, allo stesso modo anche Baumgarten si era prefisso come fine dell'estetica l'educazione, ovvero il "perfezionamento" delle facoltà conoscitive dei sensi⁴⁰. Rispetto alla conoscenza logico-razionale, che viene definita "distinta" e che si basa sull'astrazione, la conoscenza sensibile o estetica sarebbe infatti secondo Baumgarten bensì "confusa", ma proprio per questo molto più ricca e vivida, in quanto può contenere un numero molto maggiore di determinazioni dell'oggetto⁴¹. Non diversamente, anche per Goethe, come si è visto, la "*Anschauung*" serve a rendere "viva" la conoscenza (HA 11, 154). Invece di tendere a una crescita "intensiva" della conoscenza, fissando cioè l'attenzione su alcune caratteristiche di un oggetto e astraendo

³⁹ Cfr. H. Adler, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie, Ästhetik und Geschichtsphilosophie bei J. G. Herder*, Meiner, Hamburg 1990.

⁴⁰ Cfr. A. G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der "Aesthetica" (1750/58)*, a cura di H. R. Schweizer, Meiner, Hamburg 1983, p. 10: "§ 14: Aesthetici finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis".

⁴¹ Il pensiero di Baumgarten viene qui naturalmente molto semplificato. Per una rappresentazione più approfondita del significato della sua fondazione dell'estetica si vedano in particolare U. Franke, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgartens*, Steiner, Wiesbaden 1972; H. R. Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1973; F. Solms, *Disciplina aethetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990; A. Costazza, *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Peter Lang, Bern-Berlin, Frankfurt a.M. 1993, pp. 85-88; A. Costazza, *Genie und tragische Kunst. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern, Peter Lang, Berlin-Frankfurt a.M. 1996, pp. 68-73.

dalle altre, per passare così da una conoscenza “confusa” a una conoscenza “distinta” o razionale, la conoscenza estetica mira secondo Baumgarten a una “chiarezza estensiva”, vale a dire ad aumentare il numero delle caratteristiche e determinazioni del suo oggetto⁴². Ed esattamente questo fa anche Goethe, quando per cercare l’universale contempla sotto tutti i punti di vista l’oggetto particolare⁴³. La maggiore ricchezza (*ubertas*) della conoscenza estetica, così come è stata concepita da Baumgarten, la avvicina però più della conoscenza logico-razionale alla conoscenza dell’oggetto singolare o individuale, che in quanto “*ens omnimode determinatum*” rimane tuttavia irraggiungibile per l’intelletto umano (*individuum est ineffabile*), poiché la sua perfetta conoscenza richiederebbe la conoscenza di tutte le sue infinite determinazioni e quindi della totalità dell’universo⁴⁴.

Benché una simile conoscenza rimanga anche per Baumgarten prerogativa dell’intelletto divino, pure il carattere intuitivo proprio tanto della conoscenza estetica che di quella divina favorisce un loro progressivo avvicinamento all’interno delle varie teorie sul genio nella seconda metà del 700⁴⁵: al genio viene attribuita infatti una visione intuitiva della totalità della natura e delle sue parti, vale a dire quell’“*anschauende Erkenntnis*” (conoscenza intuitiva) che Leibniz aveva attribuito solo Dio e negato invece all’uomo⁴⁶, che consiste nella facoltà di conoscere le cose singole “*in concreto*”, ovvero in tutte le loro determinazioni, azioni, mutamenti e relazioni con la totalità degli altri oggetti⁴⁷. Esattamente questo tipo di conoscenza è però anche quella

⁴² Cfr. sul concetto di “chiarezza estensiva” quale fondamento dell’estetica di Baumgarten: H. Paezold, *Einleitung* a A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nullis ad poema pertinentibus*, Meiner, Hamburg 1993, pp. VII-LII.

⁴³ Cfr. il motto di questo contributo.

⁴⁴ Cfr. A. G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, cit., § 557, p. 141.

⁴⁵ Cfr. A. Costazza, *Genie und tragische Kunst*, cit., pp. 51-87.

⁴⁶ Cfr. G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, vol. 2, pp. 581 sgg.

⁴⁷ Si veda in particolare il saggio di F. G. Resewitz, *Versuch über das Genie*, comparso anonimo nella *Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der Schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Nicolai, Berlin 1759, pp. 131-179; Berlin 1760, pp. 1-69. Si veda a questo proposito A. Costazza, *Genie und tragische Kunst*, cit., pp. 77-80.

perseguita e poi rivendicata da Goethe, quando pretende di vedere l'*essentia formalis* nelle *rebus singularibus* ovvero in *herbis et lapidibus*.

Goethe ha in altri termini contaminato fin da principio la *scientia intuitiva* di Spinoza con la coscienza, tipica invece degli sviluppi settecenteschi della filosofia leibniziana, della limitatezza della conoscenza umana. Questa coscienza, che lo induce da una parte a ripetere continuamente l'invito alla modestia conoscitiva, non lo ha spinto dall'altra verso il nichilismo o il relativismo gnoseologico, ma lo ha motivato, invece, a cercare proprio nella conoscenza sensibile, che per Spinoza non poteva rappresentare il fondamento della *scientia intuitiva*, un avvicinamento costante e infinito a una verità comunque irraggiungibile. Goethe applica in altri termini anche alle scienze naturali quel tipo di conoscenza che Baumgarten, proprio in seguito al riconosciuto dei limiti intrinseci della conoscenza razionale, aveva individuato come tipico della poesia e dell'arte in generale.

Il carattere "estetico"⁴⁸ del metodo conoscitivo elaborato da Goethe rende comprensibile, innanzitutto, il fatto che egli lo applichi tanto all'arte che alla natura. Esso permette però anche di riconoscere una delle fonti di quella "*intellektuelle Anschauung*" introdotta da Kant solo come ipotesi regolativa, elevata più tardi da Hölderlin e Schelling a strumento della più alta conoscenza filosofica e reclamata quindi da Goethe per il proprio metodo scientifico. Questa "intuizione intellettuale" non

⁴⁸ Il carattere "estetico" del metodo scientifico perseguito da Goethe è stato almeno intuito da G. Benn, quando lo riconduce a una razionalità "primaria" e "tolemaica". Cfr. G. Benn, *Goethe und die Naturwissenschaften*, in Benn, *Gesammelte Werke in vier Bänden*, Limes, Wiesbaden 1977, vol. 1, pp. 162-200, qui p. 196. Non a caso, anche J. Ritter ha definito la conoscenza estetica, così come era stata inaugurata da Baumgarten, un tipo di conoscenza "tolemaica", congrua cioè alle facoltà conoscitive dell'uomo. Cfr. J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in Id., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 141-190, qui pp. 156-158. Questa prospettiva "estetica" e quindi "tolemaica" del metodo scientifico goethiano viene confermata anche dal rifiuto di Goethe di tutti gli strumenti di osservazione che potenziano e vanno quindi oltre la sfera della sensibilità umana, quali ad esempio il telescopio o il microscopio. Si veda a questo proposito il contributo in questo volume di M. L. Roli.

risale infatti solo alla mistica o alla filosofia di Spinoza, ma rappresenta piuttosto il culmine di quel processo più vasto che nel corso del Settecento, soprattutto all'interno delle poetiche del genio, ha progressivamente attribuito alla conoscenza estetica le caratteristiche della "anschauende Erkenntnis" divina. Il fatto stesso che Kant parli della "intellektuelle Anschauung" all'interno della *Critica del giudizio* e che Hölderlin veda nella tragedia e Schelling più in generale nell'arte o nella "ästhetische Anschauung" l'espressione oggettiva di questo tipo di conoscenza, è una riprova di questa origine⁴⁹.

Così come la conoscenza estetica, però, è un tipo di conoscenza produttiva, che si esprime appunto nell'opera d'arte, anche il metodo conoscitivo applicato da Goethe all'arte e alla natura risulta produttivo. La "forma" o il "fenomeno originario" che egli riconosce dietro la molteplicità dei fenomeni non sono infatti né una sorta di idea platonica, né una causa formale di tipo aristotelico, né una qualche essenza che si manifesterebbe al suo occhio o al suo spirito, bensì piuttosto un costrutto, un'ipotesi esplicativa e comunque il prodotto di un procedimento creativo. Il carattere estetico e produttivo di questo tipo di conoscenza spiega poi anche la somiglianza esistente tra la "forma originaria" e gli altri concetti centrali dell'estetica goethiana quali lo "stile", il "caratteristico", il "simbolo" o il "significativo", che non sono altro che espressioni diverse, a seconda dei vari contesti, di un'idea più generale, di una sorta di "fenomeno originario" qual è quello del "momento pregnante"⁵⁰, di quel

⁴⁹ Nell'articolo "Intellektuelle Anschauung" dell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., non viene fatto nessun riferimento a questa tradizione estetica e manca significativamente anche il riferimento alla *Critica del giudizio* di Kant.

⁵⁰ Cfr. sull'idea del "caratteristico": A. Costazza, *Das "Charakteristische" ist das "Ideale"*. Über die Quellen einer umstrittenen Kategorie der italienischen und der deutschen Ästhetik zwischen Aufklärung, Klassik und Romantik, in *Beiträge zu Komparatistik und Sozialgeschichte der Literatur*, a cura di N. Bachleitner, A. Noe e H.-G. Roloff ("Chloe. Beihefte zum Daphnis", 26, 1997), Rodopi, Amsterdam 1977, pp. 463-490; A. Costazza, *Das "Charakteristische" als ästhetische Kategorie der deutschen Klassik. Eine Diskussion zwischen Hirt, Fernow und Goethe nach 200 Jahren*, in "Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft" XLII (1998), pp. 64-94. Per i parallelismi tra il "caratteristico", lo "stile", il "significativo" e il "simbolo", cfr. ivi, pp. 88 sgg.

momento sintetico intuitivo, cioè, che tanto l'arte che la scienza devono cercare di riconoscere e di rappresentare con i mezzi che sono loro propri.

Johann Wolfgang Goethe

Evoluzione e forma

a cura di

Giancarlo Lacchin



HERRENHAUS

Panoptikon

PANOPTIKON

Pubblicazione periodica

Anno 2007

Comitato scientifico

Mario Bernardi Guardi, Massimo Cacciari,
Fausto Cercignani, Flavio Ermini, Giulio Giorello,
Marino Freschi, Leopold Maximilian Kantner (†)
Franco Rella, Heimo Schwilk, Stefano Zecchi.

Redazione

Alexander Di Bartolo, Giancarlo Lacchin,
Luca Luraschi, Andrea Sandri.

Contributi di

Alessandro Costazza, Dietrich von Engelhardt,
Claudio Longo, Raffaele Milani, Alessandro Minelli,
Renato Pettoello, Stefano Poggi, Maria Luisa Roli,
Gabriella Rovagnati, Giovanni Sampaolo,
Federico Vercellone, Agnese Visconti.

Direttore responsabile

Giancarlo Lacchin

Pubblicazione periodica

Anno VI

Quaderno 5

Autorizzazione del Tribunale di Monza

N° 1494 del 29 Marzo 2001

Copyright © Herrenhaus Edizioni

HERRENHAUS EDIZIONI

Via G. Verdi 59 - 20038 Seregno - MI

Tel. 0362-240096 - Fax 0362-231812

www.herrenhaus.it

andrea.sandri@herrenhaus.it

Volume stampato con il contributo
dell'Università degli Studi di Milano
(Legge n. 49 del 3-8-1985)

Sommario

7

Giancarlo Lacchin

PREFAZIONE

12

Johann Wolfgang Goethe

**VERSUCH EINER ALLGEMEINEN
VERGLEICHUNGSLEHRE**

17

Johann Wolfgang Goethe

**TENTATIVO DI UNA TEORIA GENERALE
DELLA COMPARAZIONE**

22

Renato Pettoello

**DI NASI, OCCHIALI E FILI D'ERBA.
FINALISMO ESTERNO E FINALISMO INTERNO
IN KANT E GOETHE**

33

Alessandro Costazza

**ALLA RICERCA DELL'“ESSENTIA FORMALIS”
IN “REBUS SINGULARIBUS”:
IL METODO SCIENTIFICO DI GOETHE TRA “SCIENTIA
INTUITIVA” E CONTEMPLAZIONE ESTETICA**

52

Stefano Poggi

**LA SPIRALE DELLA VITA. GOETHE E L'EVOLUZIONE
DEI ROMANTICI**

66

Federico Vercellone

GOETHE E LA FORMA COME
STRUTTURA COMUNICATIVA

73

Maria Luisa Roli

IL TELESCOPIO DI GOETHE E LE APORIE
DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA

89

Giovanni Sampaolo

LA METAMORFOSI, IL SISTEMA, L'OSSERVATORE:
ANNI DI VIAGGIO DI WILHELM MEISTER

107

Gabriella Rovagnati

CAMARUPA. LA FORMA DELLE NUVOLE

129

Raffaele Milani

MORFOLOGIA DELLE BELLEZZE NATURALI

147

Claudio Longo

LA BELLEZZA DELLE PIANTE VISTA
CON GLI OCCHI DI IERI E DI OGGI

152

Alessandro Minelli

GOETHE E LA FORMA ANIMALE

168

Agnese Visconti

FILI DA INTESSERE: GOETHE E LE SCIENZE
NATURALI A MILANO

184

Dietrich Von Engelhardt

**FORMAZIONE, ASSIMILAZIONE E GENERAZIONE
IN GOETHE E NELLA BOTANICA DEL XIX SECOLO**

203

FRAMMENTI E MINIATURE

Carlo Luca Luraschi, Goethe sarebbe stato un evoluzionista?

*Alexander Di Bartolo, Goethe e Croce: breve cronaca di un
ideale incontro intellettuale*