

SCHILLER SZERETET-/SZERELEMFILOZÓFIÁJA

LOBOCZKY JÁNOS

Jól tudjuk, hogy a német nyelvben a szerelem és a szeretet kifejezésére ugyanaz a szó használatos (die Liebe). Előadásom címében ezért is használok a kétféle magyar fogalmat. Schiller írásaiban egyébként is jól érzékelhető a 'die Liebe' kettős értelme.

„A költészet az lehet az embernek, ami a hősnek a szerelem. Nem adhat neki tanácsot, nem segítheti a harcban, sem egyéb tennivalót nem végezhet számára; de hőssé nevelheti őt, tettekre buzdíthatja, s erőt adhat neki mindahhoz, amivé lennie kell.”¹

„A tiszteletről azt mondhatjuk, hogy *meghajol* tárgya előtt; a szeretetről azt, hogy *hajlik* tárgya felé; a vágyról azt, hogy *ráveti magát* tárgyára. A tiszteletnek az ész a tárgya, s az érzéki természet az alanya. A szeretetnek érzéki a tárgya, alanya pedig a morális természet. A vágynak tárgya is, alanya is érzéki. Egyedül a szeretet szabad érzés tehát, mert tiszta forrása onnan fakad, ahol a szabadság honol: isteni természetünkéből.”² Mindkét idézett megfogalmazás abba az irányba mutat, hogy a szeretet az ember morális, illetve isteni természetéből indul ki, s éppen ezért *szabad érzés*. Ráadásul olyan érzés, ami nem valamilyen romantikus, vagy inkább szentimentális érzelem, hanem tettekre buzdító erő.

Mielőtt a német költő bizonyos filozófiai és irodalmi műveinek szeretet-felfogását részletesebben elemezném, érdemes legalább röviden jelezni a filozófiához való viszonyát. Közismert, hogy Schiller nagyobb lélegzetű filozófiai tanulmányai, elsősorban esztétikai írásai (pl. a *Levelek az ember esztétikai neveléséről*, *Kallias*) főként a *Kant*-olvasmányaihoz kötődnek, döntően a harmadik kritikájához. Schillert egyébként is általában a *Kant*, *Fichte* és *Schelling* nevéhez köthető transzcendentálfilozófiai vonalhoz sorolják³. Így viszont többnyire árnyékban marad az a filozófiai alap, amiből kinőtt Schiller filozofálása. Ezenkívül, amennyiben Schiller gondolatainak értelmezésében egyoldalúan csak *Kant* a mérce, akkor a drámaköltő csupán egy másod-

¹ F. Schiller: A patetikusról. Ford. Papp Zoltán. In. uő. *Művészet- és történelem-filozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 152.

² F. Schiller: *A kellemről és a méltóságról*. Ford. Papp Zoltán. In. i. m. 122.

³ Schiller filozófiai jellegű munkáiról, illetve szemléletének alakulásáról kiváló összefoglalás olvasható a Helmut Koopmann által szerkesztett *Schiller-Handbuch*-ban. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2011. 582-694. (W. Riedel).

osztályú kantianus filozófus. Holott valami másról van szó. Egyfelől nála filozófia és költészet szoros „együttjátszásáról” van szó, ahogy azt pl. egyik, Körnerhez írott levelében is megfogalmazta: „A filozófiai írásokból mindig csak azt fogadtam be, ami *költőileg átérezhető és feldolgozható* (kiemelés L. J.). Ezért ez a matéria, mint az ész és a fantázia leghálásabb anyaga, csakhamar kedvenc tárgyam lett.”⁴ Schiller, aki maga igazából nem „szakfilozófiát” művelt, szorosan kapcsolódott az ún. „populárfilozófiai” hagyományhoz, amely a wolffiánus metafizika és Kant kritikai filozófiája közötti időszak (kb. 1750-1780/90) elterjedt irányzata volt. A populárfilozófia kifejezést eredetileg nem leértékelő értelemben használták, ez a Kant utáni generáció számára jelenik meg így. Kezdetben a szigorú akadémiai kereteken kívüli filozofálást értették alatta, s alapvetően felvilágosító attitűdje volt, tudniillik a filozófia szélesebb körű megismertetését, „népszerűsítését” szorgalmazta. Ezzel összefüggésben négy fő jellemzője volt. Az első, hogy bizonyos értelemben szembefordul a „szakfilozófiával”, a „professzorok filozófiája a professzorok számára” irányultsággal. Nem véletlen, hogy olyan előképekre hivatkoznak, mint Szókratész vagy Cicero, s az is fontos jelzés, hogy A. Ernesti, az irányzat egyik első képviselője a 'philosophia populari' mellett a 'philosophia vitae' kifejezést is használja. Egy másik vonása a populárfilozófiának az eklektikus módszer, pontosabban a szigorú módszertan alóli felszabadulás, valamint az egymásnak ellentmondó elméletek egymás mellett élése. A harmadik jellemző az empirizmus, amely a metafizikát, mint filozófiai alaptudományt kezdi ki. Végül egyfajta antropológiai szemlélet hatja át a populárfilozófiát a racionális pszichológiával szemben.

Míndez a rövid bemutatás témánk szempontjából azért érdekes, mert Schiller a tanulmányai során, mindenekelőtt a Karlschuleban ezzel a sajátos filozófiával találkozott. A rá legnagyobb hatást gyakorló J. F. Abel ebben a szellemben oktatta a növendékeket, s önálló munkái is ezt tükrözték. Az orvosi tanulmányokat is folytató Schiller tehát nem véletlenül kerül közel a filozófia ilyen felfogásához, amit az is mutat, hogy a „Lebensphilosophie” kifejezés is előfordul nála.

Az említett Karlschuleban egyébként 1779-ben *Philosophie der Pysiologie*⁵ (*A fiziológia filozófiája*) címmel nyújtotta be disszertációját, amelyben a filozófia és a neurofiziológia által egyaránt élénken tárgyalt és az empirikus vizsgálatok nyomán is vitatott test-lélek problémát tárgyalja. A felvilágosodás századában filozófia és orvostudomány nem ritkán kapcsolódott egymáshoz.

⁴ Idézi R. Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Ford. Györfly Miklós. Európa, Budapest, 2007. 79.

⁵ Lásd *Schillers Werke*. Nationalausgabe. (A továbbiakban NA.) 20. k. Hrsg. Helmut Koopmann, Benno Wiese. Hermann Böhlhaus Nachfolger. Weimar, 1962. 10-29.

Test és lélek, test és szellem viszonyát mindkét oldalról kutatták. A filozófusok inkább a szellemiben keresték a testit (mint pl. Voltaire), az orvosok viszont a testi folyamatokban igyekeztek megragadni a szellemit (pl. A. von Haller és E. Platner). Az utóbbiakat azért is tekintették „filozófus orvosoknak”, mivel a fizikai és metafizikai megközelítést egyáltalán nem tartották egymással összeegyeztethetetlennek. Másfelől a filozófusok egy része is (pl. Diderot) azt hangoztatta, hogy „anatómia és fiziológia nélkül aligha lehet jól művelni a metafizikát és a morált.”⁶ Mindenesetre a kor egyik vezető orvosi tekintélyének, Boerhaave-nek a testnedvekkkel és idegpályákkal kapcsolatos felfedezései az anatómia mechanikus, „gépszerű”, materialista determinisztikus felfogását erősítette, amellyel G. E. Stahl és követői álltak szemben, akik azt hangsúlyozták, hogy a testet a lélek irányítja, s ezért még a testi betegségeket is lelki okokra kell visszavezetni. Schiller orvostanári (a legjelentősebb J. F. Conbruch volt) inkább a materialista nézeteket követték, Stahl felfogását spekulatív jellege miatt bírálták. Az idegeket anyagi lélekként értelmezték, amelyek a materiális és a szellemi szféra határán helyezkednek el. A fő kérdés itt az volt, hogy milyen konkrét közvetítő folyamatokon keresztül megy végbe a test és a lélek, illetve szellem kölcsönhatása, hogyan megy át az anyagi létezés a szellemibe. Schiller értekezése ebbe a vitába akart bekapcsolódni. Írásában a tudományos következtetések is döntően retorikus, szóképekben bővelkedő stílusban jelentkeznek, s a gyakori sommás ítéletek szintén hozzájárultak ahhoz, hogy a kijelölt opponensek elutasították a dolgozatot. Végül csak a harmadik – *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*⁷ (*Vázlat az ember állati és szellemi természetének összefüggéséről*) – disszertációját fogadják el a szigorú ítések.

Az első disszertáció öt fejezetből állt, amelyek egy egész átfogó antropológiát vázolnak fel a szellemi élettől kiindulva egészen a „természetes halálig”.⁸ A szerkezet Ferguson *A morál filozófiájának*⁹ a felépítését idézi, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy Ferguson az animális funkciókkal (táplálkozás, nemi élet, alvás) kezdi, míg Schiller először a szellemi életet vizsgálja. Munkájának csak az első fejezete maradt fenn, s ez a rész a fiziológiai folyamatok lelki szférába való átmenetét vizsgálja. Ennek során, egyfajta lelki-szellemi védekezésnek is az egyoldalú fiziológiai materializmussal szemben, sajátos szeretetfilozófiát fogalmaz meg. Ez a szeretet-

⁶ Safranski: i. m. 75.

⁷ Lásd NA 20. k. 37-75.

⁸ A disszertáció vezérfonalának áttekintéséhez lásd Safranski: i. m. 70-85.

⁹ A. Ferguson: *Grundsätze der Moralphilosophie*. Ford. németre Christian Garve. Frankfurt, Lipcse, 1787. Lásd Safranski: i. m. 68-70.

filozófia egyszerre ontológia és életfilozófia Schiller értelmezésében, amely a szeretethez, mint kozmikus erőhöz fordul. Így személyes hitvallásként (részben Shaftesbury és Herder hatására) és a tudományos érvelés döntő szereplőjeként is megjelenik a szeretet. Az utóbbi szempontból háromféle módon értelmezi a szeretetet. Az első, hogy a materiális világ mechanizmusának átlekesítő princípiuma. Másfelől olyan elv, amely biztosítja az anyag és a szellem közötti törés nélküli átmenetet. Itt tulajdonképpen ahhoz a leibnizi tanításhoz kapcsolódik Schiller, mely szerint a természetben nincs ugrás. A szeretet így a két szféra kontinuus átmenetét biztosító elv. A harmadik, episztemológiai szempontból pedig a szeretet az igazság elve, amely a megismerő és a megismert dualizmusát oldja fel: „A szeretet tehát, az emberi lélek legszebb, legnemesebb ösztöne, az érző természet nagy láncolata, nem más, mint saját életem felcserélése embertársaméval. És ez a felcserélés a gyönyör (kéj)”¹⁰ (Györffy Miklós ford.). A megismerés ebben az értelmezésben a szeretet aktusa, a szeretés az igazság felismerését teszi lehetővé.

Az egyetemes szeretet ugyanakkor ontológiailag azt a szerepet is betölti, hogy a természeti lények kozmikus láncolatát mintegy egybefűzi. Schiller többeknél, pl. Shaftesburynél, Leibniznél és a már említett Ferguson *Morál-filozófiájában* fedezhette fel a „kozmosz láncolat” motívumát, de utalhatunk Platón *Timaioszára* is, ahol a világ a demiurgosz kiadásaként jön létre, mint adomány. A világ végtelen sokrétűsége – a biológiai diverzitása, mondanánk ma – a bőség értékét hordozza. Disszertációjában Schiller „szép és bölcs törvény”-nek nevezi ezt a princípiumot, amely „az egyetemes szeretet kötelekeivel fűzte össze a teljesség tökélyét és az egyes ember boldogságát, embert és embert, sőt embert és állatot.”¹¹ (Györffy Miklós ford.) A *Die Tugend in ihren folgen betrachtet*¹² (*Az erény a következményei felől nézve*) című beszédében pedig egyenesen párhuzamba állítja a szeretet kozmikus princípiumát Newton gravitációs törvényével. Ha megszűnne a szeretet, akkor elszakadna a lényeket összefűző kötelék, minden összezavarodna a szellem birodalmában, mint ahogyan a természet „fogaskereke” állna meg, ha a tömegvonzás megszűnne.¹³ Mintha Empedoklész tanítása elevedne itt

¹⁰ „Liebe also, der schönste, edelste Trieb in der Menschlichen Seele, die grose Kette der empfindenden Natur, ist nichts anders, als die Verwechslung meiner Selbst mit dem Weesen des Neben menschen. Und diese Verwechslung ist Wollust.” NA 20. k. 11.

¹¹ „...hat die Vollkommenheit des Ganzen mit der Glückseligkeit des Einzelnen, Menschen mit Menschen, ja Menschen mit Thieren durch die Bande der allgemeinen Liebe verbunden.” NA 20. k. Uo.

¹² Lásd NA 20. k. 30-36.

¹³ „Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung ersterben, – wie bald – wie bald würde das Band der Weesen zerrissen seyn, wie bald das unermessliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, eben so als die ganze Grundlage der Körperwelt

meg a szeretetről és a gyűlöletről, mint a vonzás és taszítás által egyesítő és szétválasztó erőkről.

Az orvosi-filozófiai disszertáció „empirikus szeretetfilozófiája” után nem sokkal, 1780-ban keletkezett a *Julius teozófiája* című lírai-filozófiai szöveg, amely az 1786-ban megjelent *Philosophische Briefe*¹⁴ (*Filozófiai beszélgetések*) részeként jelent meg. A kiindulópont itt még inkább a szellem, hiszen azt hangsúlyozza, hogy a tökéletesség a természetben nem az anyag tulajdonsága, hanem a szellemé. A szeretet patetikus magasztalásának itt is centrális gondolata, hogy a szeretet a szellemi világ „mindenható mágnes”, az áhítat és a legmagasztosabb erény forrása. Lényegében a személyiség, valamint a lények felcserélődése, valamiféle kozmikus önátadás, a lelkek harmonikus találkozása, amelyben önszeretet és a másik szeretete ugyanannak a viszonynak két pólusa. Ebből a perspektívából „az embergyűlölet meghosszabbított öngyilkosság; az egoizmus a teremtettség legnagyobb szegénysége / szűkölködése.”¹⁵ (Saját ford.) Az egész teremtettség világ, a mindenség is a személyiségben oldódik fel, ha minden ember szereti a másik embert, akkor minden egyes birtokolja a világot. Ugyanakkor Schiller azt fájlatja, hogy a kor filozófiája ellentétben áll ezzel a tanítással. Az emberi lélekből származó „égi ösztönt” – ezt a sajátosan kettős eredetű közvetítő erőt tagadják, „isteni bélyegét” elvitatják, a nemes entuziazmust a közömbösség „hideg, halálos leheletében” oldják fel, a jóakarát helyére a rideg haszonlesés elvét állítják. Az egyoldalú mechanikus, illetve fiziológiai materializmus ilyen szenvedélyes, költői képekben gazdag bírálata – a filozófiai gondolatmeneteket egyébként is egy-egy lírai betét, vers dúsítja – mellett azt is érzékelhetjük, hogy Schiller isten-képe, illetve vallásossága egyáltalán nem dogmatikus. Egyfajta panteizmusról beszélhetünk itt, amelynek szellemi gyökerei egészen Spinózáig vezethetők vissza. Természet és isten lényegében azonosak, a természet a végtelenül megosztott isten¹⁶. A mindenség teljességét a megismerő és tevékeny szeretet princípiuma fonja egybe, s ebben a láncolatban nincs helye a pusztán önmagában nyugvó, evilágon túli istennek. Bizonyos értelemben a szeretet mint egyetemes vonzerő hozza létre Istent, amely maga is a természet és az ember közötti egyesítő hatalom, nem pedig túlvilági hatalomként működő abszolútum. Schiller szemszögéből végső soron az ateizmus lényege a csupán önmagát szerető ember, illetve szellem önállítása, amely

zusammenstürzen, als Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesez der Anziehung aufgehoben worden wäre.” NA 20. k. 32.

¹⁴ Lásd NA 20. k. 107-129.

¹⁵ „Menschenhaß ein verlängter Selbstmord; Egoismus die höchste Armut eines erschaffenen Wesens”. NA 20. k. 120.

¹⁶ „Gott und Natur sind zwo Größen die sich vollkommen gleich sind... die Natur ist ein unendlich getheilte Gott”. NA 20. k. 123-124.

megszakítja a „lények kozmikus láncolatát”: „Az egyedül önmagát szerető szellem lebegő atom a mérhetetlenül üres térben”.¹⁷ (Saját ford.) Isten is csak a teremtés által, a teremtett lények láncolatában szemlélhette a szeretet princípiumát, kezdetben társtalan volt. Nem véletlen, hogy Hegel a *Julius teozófiájának* e versbetétével zárta *A szellem fenomenológiáját*: „Kelyhéből a nagy lélekvilágnak/ Forr felé a végtelen.” (Kardos László ford.) Hegel számára e kép a fogalmilag felfogott történelmet – „az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna”¹⁸ – idézi fel.

A *Julius teozófiája* kapcsán talán még érdemes röviden utalni a másik emberért hozott áldozat (Aufopferung) shilleri értelmezésére. Azt hangsúlyozza, hogy a szeretetnek úgy kellene működni, hogy a személyes halhatatlanság, a jutalmazó jövő ígérete nélkül is képes legyen áldozatot hozni a másik emberért. Az egoizmussal szemben, amelynek középpontja önmagában van, a szeretet az örök egész tengelyébe ülteti át saját középpontját¹⁹. Végso soron úgy is fogalmazhatnánk, hogy Schiller szeretetfilozófiája költőileg is átélte (lásd pl. a Laura-verseket vagy az Örömhöz c. ódát) személyes életfilozófia: „E filozófia megneemesítette a szívemet, és megszépítette életem perspektíváját.”²⁰ (Saját ford.)

Schiller szeretetfilozófiájának rekonstruálása során természetesen érdemes közelebről is szemügyre venni drámáinak világát, hiszen ez a motívum a *Haramiáktól* kezdve a *Demetriusig* szinte minden művének fontos rétege. Itt most csak két alkotásának (*Ármány és szerelem*, *Don Carlos* bizonyos aspektusait vizsgálom.

Az 1783-ban keletkezett *Ármány és szerelem* (polgári szomorújáték) már témájában is mintegy a szeretetfilozófia eleven példázata. Egyfelől a képlet nagyon is egyértelműnek látszik. Ferdinánd és Lujza, a rendi korlátok és a polgári konvenciók ellenére is szenvedélyesen szeretik egymást. Ferdinánd, a miniszter fia Lady Milforddal, apja szeretőjével folytatott beszélgetése során lényegében az elemzett filozófiai tanulmányokhoz hasonlóan szól a szeretet/ szerelem univerzális hatalmáról: „Reményem annál magasabbra száll, mennél mélyebb ellentétbe kerül a természet az illendőséggel, elhatározásom az előítélettel! Meglátjuk, mi az erősebb, a szokás vagy az örök emberiség

¹⁷ „Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermeßlichen leeren Raume”. NA 20. k. 122.

¹⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 1979. 415.

¹⁹ „Egoismus errichtet seinem Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen.” NA 20. k. 123.

²⁰ „Diese Philosophie hat mein Herz geadelt, und die Perspektive meines Lebens verschönert.” NA 20. k. 126.

törvénye.”²¹ A szerelem számára, számukra „bevehetetlen erősség”, amely befogadja és védi az egymástól elválaszthatatlannak tűnő szerelmeket. A szerelem szenvedélye a kezdetben naivnak látszó polgárlányt, Lujzát olyan öntudatos lelki nemességgel ruházza fel, hogy még Lady Milford is kénytelen meghátrálni, és a nagylelkű lemondást választani a csupán önmagára tekintettel lévő szerelem helyett („Nagylelkűség, most rajtad a sor!... Hozzád menekülök, tiszta erkölcs!”²²). A szeretet kozmikus princípiuma „a lények láncolatát” örök törvényként összetartja, de vajon ez a láthatatlan kapocs nem válhat-e végzetes béklyóvá, nem fordulhat-e önmaga ellentétébe a lelkeket egybefűző szeretet, illetve szerelem? Miért is vált az udvari ármány végzetessé a két fiatal számára? Az előítéletek falát viszonylag könnyen lerombolhatták, de a Ferdinánd lelkét teljesen betöltő, bizonyos értelemben tiszta látását is elvakító szenvedély hatalmával már nem bírhattak el. Ferdinánd szerelme ugyanis a másíknak való odaadás gesztusa mellett a másik birtoklásának valahol önző igényét is jelenti. Ezért érhet célt Wurm titkár ördögi terve, hogy Lujza kikényszerített levelével tegyék féltékennyé Ferdinándot. Számára ugyanis a szerelem egyfajta abszolút metafizikai elv. Nem véletlen, hogy ilyen patetikusan fejezi ki a kettőjük közötti viszonyt: „Add a kezedet... Amelyik óra elválasztja ezt a két kezét, az szakítsa el a fonalat köztem és a teremtés között.”²³ Ferdinánd számára tehát a Lujzához fűződő szerelem a mindenség egészét jelenti, ugyanakkor két ember szinte teljes lelki és érzelmi összeolvadását is. Kettejük között mindennek tökéletesen átlátszónak kell lenni, a „Te”-nek „Én”-né kell válnia, ez a szerelem abszolútum-igénye. Ebben a világban nincs helye semmiféle töprengésnek (vajon sikerül-e áthágni a rendi korlátokat?), egyéb világi erkölcsi kötelezettségnek (pl. Lujza aggodásának apja sorsa iránt), amelyek miatt Lujza nem szánja rá magát arra, hogy szerelmével elszökjön. A jó pszichológiai érzéssel megáldott drámaköltő érzelmi szimpátiája nem véletlenül áll Lujza oldalán, hiszen a lány tulajdonképpen saját belső világát is védelmezi Ferdinánd zsarnoki természetű szerelmével szemben. „A szeretet rettenetesebb kényszer, mint a zsarnok dühe”²⁴ – mondja apjának Lujza. Ez nyilván nem az a szeretet, amelyet Schiller a *Julius teozófiájában* vagy a disszertációjában oly lelkesült szavakkal jellemezett, s amely összefűzi ugyan a mindenség teremtményeit, de nem szünteti meg egyéniségüket, máságukat, hiszen az emberi világban szabad individuumok közösségéről van szó. Itt viszont minden

²¹ F. Schiller: Ármány és szerelem. Ford. Vas István. In. uő. *Összes drámái*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 241.

²² I. m. 277.

²³ I. m. 245.

²⁴ I. m. 284.

szereplő valamilyen kényszernek engedelmessé válik, senki sem szabad. A miniszter saját hatalmi játszmáinak, Millerné nagyravágásának, Lujza a kötelesség-érzetnek, Ferdinánd pedig a mindent birtokolni, totalizálni akaró szerelem zsarnoki természetének. Így fordul azután a kezdetben fennkölt, égi magasságokba emelő, rajongó szerelem önmaga, vagyis az élet ellentétébe. Ferdinánd és Lujza erőszakos halálával, azzal, hogy Ferdinánd egyszerre lesz gyilkos és öngyilkos, valóságosan is megszakad a „lények láncolata”. A szerelmeseket nem egyszerűen a hatalmi önkény pusztítja el, hanem elsősorban Ferdinánd abszolútum-igénye, a szeretett lény másságának figyelembe nem vétele. Ezért hatalmasodhat el rajta a gyanakvás és a bizalmatlanság szelleme. Ő az, aki az elején még így szaval szerelmesének: „Az én karomra támaszkodj, úgy lebegj át az életemen, Lujzám! Az ég, ahonnan földre szálltál, megszépülten nyer majd vissza, és ámulva látja, hogy egyedül a szerelem hatalma formálja tökéletessé a lelkeket.”²⁵A darab végén pedig, miután már megittarta szerelmét a mérgezett vízzel, kegyetlen szavakkal ítélkezik: „És csak a lelkét hibázta el Isten? Lehetséges, hogy a természet nem lázad fel ez ellen a felháborító torzszülött ellen? Vagy talán látta, hogy angyal került ki vésője alól, és siettében túl rossz szívet adott neki, hogy helyrehozza tévedését?”²⁶ Úgy látszik, a drámaköltő józanabb volt a szerelem sokszor pusztító hatalmának ábrázolásában, mint a rajongó filozófus Julius a szeretetfilozófia kinyilvánításában. Véleményem szerint ebben a különbségben az is megnyilvánul, hogy a filozófiai esszé író Schiller a szeretetről, mint metafizikai princípiumról beszél, amely a szeretet olyan aktusában nyilvánul meg, mely nem uralkodni akar a másikon, hanem létezni engedni, a drámában pedig hús-vér emberek szenvedélyes szerelméről van szó.

A *Don Carlos* kapcsán témánk szempontjából most csak a következő összefüggésre hívnám fel a figyelmet. Don Carlos és Posa márki „szótárában” a szeretet más-más aspektusa szerepel. Don Carlos alig titkolt szenvedéllyel szereti az ifjú királynőt, aki eredetileg az ő jegyese volt. Ugyanakkor benne is él egyfajta ösztönös emberszeretet, az elesettek, valamint a szabadságukért küzdők iránti szimpátia. Posa márkit kifejezetten valamiféle egyetemes emberszeretet vezérli, az emberiség boldogságát akarja elősegíteni, most konkrétan a németalföldi szabadságharc ügyének kívánja megnyerni Carlost. Még barátja szerelmét is ennek eszközéül akarja felhasználni. Arra büszke, hogy „... egy királyfit/ Szerettem én. – Csak egyvalakinek/ Szenteltem szívemet, de az egész/ Világot vele együtt átöleltem./ Én Carlosom lelkében millióknak/ Ültettem Édent.”²⁷ Számára az egyén csak a nagy egész része, s

²⁵ I. m. 223.

²⁶ I. m. 295.

²⁷ F. Schiller: *Don Carlos*. Ford. Vas István. In. i. m. 478.

ezért is áldozza fel önkéntelenül. A *Briefe über Don Karlos*²⁸ (*Levelek a Don Carlosról*) című írásában Schiller éppen azt hangsúlyozza, hogy Posa márki az emberboldogító eszméit mennyire ellentmondásosan akarja megvalósítani: a szabadságot akarja elhozni, ugyanakkor az egyes ember szabadságát, jogait nem tiszteli eléggé, így azután maga is önkényúr módjára viselkedik. Elvont eszmék és gyakorlati morál ellentétét szintén plasztikusan fogalmazza meg. „... morális dolgokban nem távolodhat el az ember veszélytelenül a természetes gyakorlati érzéktől, általános absztrakciók magasába emelkedve, hogy sokkal biztonságosabban rábízhatja magát szíve sugallataira vagy igazság és igazságtalanság már meglévő és individuális érzéseire, mint az egyetemes ész mesterségesen teremtett eszméinek veszedelmes irányítására – mert semmi nem vezet jóra, ami nem természetes.”²⁹ (Györffy Miklós ford.)

Befejezésül a *Phantasie an Laura* (*Ábrándképek Laurához*) című Schiller-vers egy részét idézem, amely a szeretet már jelzett kozmikus erejét példázza: „Napszemecske napszemecske-párhoz/ Boldog összhang talál,/ A szerelem szférákat köt össze,/ Mindahány naprendszer, rajta áll. – Töröld a Világ óraművéből – S tüstént szerterobban az Egész,/ Világaid Káoszban roboznak,/ S, Newtonok, zuhantuk sírni kész. – Vesd ki csak a szellemek karából/ Ezt az Istent – és a test kihűl;/ Szerelem nekül tavasz se jön meg,/ S nincs imádság szerelem nekül!”³⁰ (Jékely Zoltán ford.)

²⁸ Lásd NA 22. k. Hrsg. Herbert Meyer. Weimar, 1958. 137-177.

²⁹ „Diese meine ich, daß man sich in moralischen Dingen nicht ohne Gefahr von dem natürlichen praktischen Gefühl entfernt, um sich zu allgemeinen Abstraktionen zu erheben, daß sich der Mensch weit sicherer den Eingebungen seines Herzens oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühle von Recht und Unrecht vertraut als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat – denn nicht führt zum Guten, was nicht natürlich ist.” NA 22. k. 172.

³⁰ F. Schiller: *Az örömhöz. Válogatott versek*. Vál. Gergely Erzsébet. Európa, Budapest 1960. 180-181.