

Az „esztétikai nevelés” jelentősége és értelme (‘Bedeutung’) Schiller művészetelméleti írásaiban¹

Loboczky János

Tanulmányomban egy készülő hosszabb munkának néhány fontos aspektusát szeretném bemutatni, amelyek elsősorban a sokszor hivatkozott, de nem mindig igazán alaposan értelmezett „esztétikai nevelés” schilleri kifejezéséhez kapcsolódnak. Milyen kérdéseket fogok körüljárni? 1. Milyen emberképet fogalmaz meg Schiller? 2. Hogyan kapcsolódik össze Schillernél a szép esztétikai és morális tartalma? 3. Mi az „esztétikai nevelés” értelme Schillernél? 4. Mit is ért Schiller az „esztétikai állam” kifejezés alatt? Előadásomban most döntően a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* (Schiller 2005, 155–261.) c. munkájában megfogalmazódó gondolatokat vizsgálom részletesebben.

1. Schiller emberképe

Schiller emberképe kapcsán érdemes vázolni azt a filozófiai háttérrel, ami hozzájárult a költő némi megszorítással „filozófiai antropológiának” nevezhető emberképének kialakításához. Közismert, hogy Schiller nagyobb lélegzetű filozófiai tanulmányai, elsősorban esztétikai írásai (pl. a *Levelek az ember esztétikai neveléséről*, *Kallias*) főként a Kant- és a Fichte-olvasmányainak a hatását tükrözik. Schillert egyébként is általában a Kant, Fichte és Schelling nevéhez köthető transzcendentál-filozófiai vonalhoz sorolják². Így viszont többnyire árnyékban marad az a filozófiai alap, amiből kinőtt Schiller filozofálása. Ezenkívül, amennyiben Schiller gondolatainak értelmezésében egyoldalúan csak Kant vagy Fichte a mérce, akkor a drámaköltőt akár egy másodosztályú kantiánus filozófusnak is tekinthetjük. Holott valami másról van szó. Egyfelől nála filozófia és költészet szoros „együttjátszását” láthatjuk, 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.” (Safranski 2007, 79.) Schiller, aki maga igazából nem „szakfi-

¹ A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

² Schiller filozófiai jellegű munkáiról, illetve szemléletének alakulásáról kiváló összefoglalás olvasható a Helmut Koopmann által szerkesztett *Schiller-Handbuch*-ban (Koopmann 2011).

lozófiát” művelt, szorosan kapcsolódott az ún. „populárfilozófiai” hagyományhoz, amely a wolffianus 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-nevelő 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.

Mindez a rövid bemutatás témánk szempontjából azért érdekes, mert Schiller a tanulmányai során, mindenekelőtt a Karlschulében ezzel a sajátos filozófiával találkozott. A rá legnagyobb hatást gyakorló J. F. Abel ebben a szellemenben 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.

Egyébként az orvosi tanulmányait lezáró, elfogadott disszertációjában – *Ver-such über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen (Vázlat az ember állati és szellemi természetének összefüggéséről)* (Schiller 1962) – az orvostudomány és a filozófia köztes területét célozza meg. Sőt egyenesen arra utal, hogy az a célja, hogy az orvostudományt a szigorúan kenyérkereső foglalkozásból a filozófiai tanítás rangjára emelje. A 18. sz.-ban egyébként elfogadott volt a „filozófiai orvos” eszméje, aki az ember „szellemi természetével” foglalkozott. Hogy csak egy konkrét példát említsek: Ernst Platner szerint az antropológia az a diszciplína, amely a gyógyszerészet (Arzneikunst) és a filozófia szétválasztását meghaladja. Abel, Schiller tanára pedig, aki a filozófia és a pszichológia professzora volt, az „egész emberről” szóló tudományt (Wissenschaft vom ganzen Menschen) hirdette. Eszerint az ember ontológiailag nem lélek és test, hanem e két szubsztanciának a belső keveréke, pontosabban e kettő összhangja. Ez a fogalmi keret Schiller gondolkodását is

meghatározta, sőt még a kanti filozófiával való találkozása utáni (1789) időszakban is jól érzékelhető, pl. a jénai évek filozófiai esztétikáját alapvetően befolyásolta.

Az említett írásával kapcsolatban azt emelném ki, hogy Schiller az emberi személyiség totalitásának eszméjéből kiindulva hangsúlyozza ösztön és ész, valamint erkölcsiség és érzékiség komplex egységét. Tulajdonképpen egy olyan morálfilozófiával áll szemben, amely platonikus módon a testet, sztoikus módon pedig a fájdalmat veti meg. Ezzel szemben Schiller az eleven emberi személy testi-lelki, avagy „állati”-szellemi összhangját hangsúlyozza már fiatalkori disszertációjában is.³

Nézzük most már meg, hogy a *Levelék az ember esztétikai neveléséről* c. írásában milyen emberképet vázol fel. Először is Schiller azt hangsúlyozza, hogy a ’mi az ember?’ és a ’hogyan kellene élnünk?’, a hagyományos etika által felvetett kérdéseket egy Kantra orientálódó morálfilozófia révén nem lehet megválaszolni⁴. Schiller értelmezésében ugyanis az utóbbi szerint az ember kettős természetű – racionális és affektív – lény, ráadásul ezt a két dimenziót szétválasztja, ami az ember ön-elidegenedésének a forrása. Tehát vagy az ész törvényének engedelmessé, az érzéseket elnyomó rideg szubjektum, vagy az indulatainak, szenvedélyeinek mértéket állítani nem tudó ember a két lehetőség. Schiller alapvető törekvése viszont éppen az, hogy miként lehetne az ember harmonikus, egységes egész. Nem véletlen, hogy a *Die Horen* c. folyóiratban a következő, Rousseau-tól származó mottó állt az egész mű elején: „Ha az ész az, ami az embert teszi, úgy az érzés az, ami vezérli őt” (*Schiller* 2005, 496). A cél, amit végső soron az ember esztétikai nevelésével el kíván érni az ember „morális nemessége”. Ennek értelmét egyfelől történelmi példával, az antik görögök ún. „totális jellemével” példázza. Totális, vagyis teljes emberről van itt szó, mivel náluk a művészet minden bája és a bölcsesség minden méltósága harmonikusan kapcsolódik össze, „a fantázia ifjúságát az ész férfiaságával egyesítik nagyszerű emberségben”. (*Schiller*; 2005, 168.) Ennek alapja, hogy ott és akkor a természet és a kultúra még nem kerül antagonisztikus ellentétbe egymással. A modern korban (az „újabbaknál”) ezzel szemben természet és kultúra, értelem és érzés, intuitív és spekulatív értelem élesen szétválk egymástól, s az „ember maga is csak mint töredék műveli ki magát”. (*Schiller* 2005, 170.) Ez ugyan az ismeretek jelentős gyarapodásához, a civilizáció előrehaladásához vezetett, s ennek jelentőségét maga Schiller is hangsúlyozza, ugyanakkor a „totális jelle-

³ Erről a fiatalkori írásáról részletesebben lásd *Loboczky* 2014.

⁴ Lásd Anne Pollok: *Schillers sentimentalische Erziehung und die popularphilosophische Aufklärungsästhetik*. In: *Stolzenberg-Ulrichs* 2010, 87–103.

mek” kialakulását alapvetően gátolja. Ennek meghaladására van tehát szükség, „természetünk totalitását egy magasabb műviség által nekünk kell helyreállítani” (Schiller 2005, 174.).

A történetfilozófiai háttér mellett Schiller a 11–16. levelekben Kantra és Fichtére támaszkodva egyfajta filozófiai antropológiai leírását adja az embernek. Kiindulásként az ember személyét és állapotát különbözteti meg egymástól: a személy az állandó, megmaradó rész, az állapot jelöli a változó összetevőt. A személy önmagán alapul, a szabadság pedig „az abszolút, önmagában meghatározott lét eszméje.” (Schiller 2005, 188.) Az ember egyszerre érzéki-eszes lény, de amíg pusztán érzékel, addig csak világ (az idő formátlan tartalma), amíg pusztán absztrahál, csak elvont forma. Az egyoldalúságokat feloldó két alaptörvény: az ember tegyen világgá mindent, ami pusztán forma, s hozza megjelenésre minden diszpozícióját; a másik pedig az, hogy vigyen összhangot minden változásba. E két törvényt két ösztön, az érzéki (vagy anyagi) és a forma (vagy ész)-ösztön hajtják végre. E kettő harmonikus tevékenységének ideális eredménye lehet az, amikor az ember „eszmei egységgé emelkedett”, s így az egyén az emberi nem reprezentánsává válik. Ez azért is lehetséges, mivel a két ösztön tendenciái nem ugyanazokban az objektumokban mondanak ellent egymásnak, az érzéki ösztön tárgya az élet, a formaösztön tárgya az alak, tehát az észnek és az érzésnek is megvan a maga saját birodalma. A kultúrának éppen az lenne a feladata, hogy öröködjön e szférák fölött, s mindkét ösztönnek biztosítsa a saját határait.

2. A szép esztétikai és morális tartalma Schillernél

A realitás és forma összetartozását és egyensúlyát a szép testesíti meg Schillernél. A következőkben a szép schilleri értelmezésének néhány aspektusát emelem ki. Először is érdemes arra utalni, hogy nála a szép nem egyértelműen esztétikai kategória, főleg, ha a két nagyszabású művészetfilozófiai írására gondolunk.

Külön is kiemelném a *Kallias, avagy a szépségről* című (Schiller 2005, 23–71.), csak Schiller halála után megjelent, levél formában megírt tanulmányát, amelyben a kanti szépfogalmat gondolja tovább, mégpedig úgy, hogy eredeti módon vezeti be fejtegetéseiben a *morális szépség* fogalmát, amelyet tapasztalatilag is lehet igazolni. A dolog világos megértetése céljából egy tanmeseszerű történetet iktat be az elméleti gondolatmenetek közé. Egy elképzelt kirabolt, megvert, meztelenre vetkőztetett emberről van szó, aki arra járó utazóktól kér segítséget. Öt különböző karakter ötféle módon próbál segíteni a szerencsétlen. Van, aki pénzt adna, de irtózik a sebesült ember látványától, van, aki

megfizettetné a segítség miatt elveszítendő nyereségét, van, aki a tiszta morális törvény parancsának engedelmessé, betegsége ellenére a kabátját és a lovát is átengedné. A negyedik alkalommal két olyan férfi ajánlja fel támogatását, akik pedig a bajba jutott ember halálos ellenségei, igaz, megbocsátani nem hajlandók neki. Egyedül az ötödik vándor segít kérés és gondolkodás nélkül, saját csomagjával sem törődve. Schiller éppen ebben a tettben látja a morális szép megnyilvánulását. Itt ugyanis az erkölcsiség és a szépség önkéntelenül kapcsolódik össze: „Egy morális cselekedet tehát csak akkor lehet szép cselekedet, ha önmagától adódó természeti hatásnak néz ki. Vagyis egy szabad cselekedet akkor szép cselekedet, ha önmagától adódó természeti hatásnak néz ki. Vagyis egy szabad cselekedet akkor szép cselekedet, ha az elme autonómiája és a jelenségbeli autonómia egybeesik.” (Schiller 2005, 41.) Az igazán tökéletes jellem tehát nem csupán követi a morális törvényt, hanem ez a kötelesség belső természetévé vált. Egy másik írásában – *A kellemről és a méltóságról* című tanulmányában (Schiller 2005, 71–129.) – külön is hangsúlyozza Schiller, hogy a morális szépség fogalmával a kanti morálfilozófia bizonyos ridegségét kívánja oldani. Hiszen a morálisan egyébként jó cselekedet, illetve jellem vonzerejét nyilvánvalóan csökkenti, ha a kényszeredett merevség, a normáknak való mindenáron való megfelelés tűnik szembe.

A szép esztétikai dimenziójának a már említett jelenségbeli szabadság az alapja, de a szabadság megjelenítésének a technika a szükségszerű feltétele. A technika itt az a forma, amely valamilyen szabályra utal, de nem valami mesterkélten kimódolt, tehát nem külsődleges, hanem belülről kifelé ható. Végző soron a „szépség: természet a művészségben... *Természet a művészségben* az, ami önmagának adja a szabályt – ami saját szabálya által van. (Szabadság a szabályban, szabály a szabadságban.)”. (Schiller 2005, 46.) Schiller ezekkel a termékeny ellentmondásokkal fejezi ki a szépség megjelenítésének, vagyis a művészetnek a sajátosan paradox mivoltát. Schiller igen találóan még arra is utal, hogy a szerves természeti világban is érzékelhetjük a szabadság szimbólumát pl. egy repülő madár alakjában, amely a forma által uralt anyagot, illetve a legyőzött nehézkedést fejezi ki. A művészi alkotófolyamat kapcsán nem véletlenül szoktunk „szárnyaló fantáziáról” beszélni.⁵

A *Levelekben* a szépség az előbb már említett vonatkozásokon kívül a következő összefüggésben jelenik meg. Láttuk, hogy az érzéki ösztön tárgya az élet, a formaösztön tárgya pedig az alak. A kettő egyesülését a játékosztönben tapasztalhatjuk meg, amelynek tárgya az élő alak, s ennek megnyilvánulása a szépség. Az emberség, a humanitás feltétele a szépségeszmény és a játékosztön

⁵ Lásd Loboczký 2012.

összefüggése. A játék Schillernél tudvalevően nem kellemes időtöltés, hanem az emberi élet kibővítése: „A kellemest, a jót, a tökéletest az ember csak komolyan veszi, a szépséggel azonban játszik.” (Schiller 2005, 201.) Ezt a gondolatmenetet zárja le a sokat idézett, dialektikus megfogalmazás: „Az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik.” (Schiller 2005, 206.)

A szépségnek ugyanakkor két fajtáját különbözteti meg a *Levelekben* Schiller, az ún. energikus és az ellágyító szépséget. Az egyoldalúan csak reflektáló ember nem ritkán „leeresztetté” válik, ezért van szüksége az energikus szépségre, a lázasan cselekvő, gyakran feszülten aktív embernek pedig az ellágyító szépségre. A szépség tehát a megfeszült emberben helyreállítja a harmóniát, a leeresztettben pedig az energiát. A szépség két állapotot köt össze, s ezáltal „a gondolkodóerőket hozzájuttatja ahhoz a szabadsághoz, hogy saját törvényeik szerint nyilvánuljanak meg” (Schiller 2005, 217.), tehát valamiféle belső szűkszerűséghez.

Egyébként természetesen műalkotásaiban is megszólaltatta erkölcsiség, művészet és tudomány költői szintézisének vízióját. A *művészek* (*Die Künstler*) című versében például ilyen festői képekkel érzékelteti ezt a gondolatot: „Csak a szépség lángkapuján át/ Tárult eléd az ismeret”; „A jók jóságát, bölcsenek bölcsességét,/ A hős erőt, s mi legszebb, legnagyobb,/ Egy képbe fogtatók, s köré szép/ Keretnek méltó dícsfényt fontatok.”; „Kincsének a tudós, bár hordja hegyé,/ Csak karotokban örül igazán, Ha művészetté érve, műremekké/ Nemesedik a tudomány.” (Schiller 1960 135–161., Rónay György ford.) De idézhetnénk Posa márki szavait is a *Don Carlosból*: „Igazság csak a bölcsnek van jelen,/ Szépség az érző szívnek. Ez a kettő/ Egymáshoz tartozik. E hitemet/ Nem rontja el félénk előítélet.” (Schiller 1970, I. k. 482.)

3. Az esztétikai nevelés értelme Schillernél

A szépségnek az előbb felelevenített schilleri értelmezése már átvezet az „esztétikai nevelés” kérdésköréhez. Az „esztétikai nevelés” Schillernél nem csupán az esztétikum, illetve a művészi szépség befogadását célozza meg, hanem az egész embert ragadja meg, lehetővé teszi a morálisan is értékes életet, s egyúttal az ember önmegértésének is legfőbb kulcsa. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy filozófia, művészet és pedagógia metszéspontján helyezkedik el. Az ízlésre és a szépségre nevelés univerzális jelentőségre tesz szert Schillernél, mivel az érzelmi és szellemi erőink egészét műveli ki a lehető legnagyobb harmóniában. Maga az esztétikai állapot egy olyan „köztes hangoltság”, amelyben sem fizikailag, sem morálisan nincs kényszerítve, mégis mindkét módon aktív, te-

vékeny. Ugyan az érzékelés passzív állapota és a gondolkodás és akarás aktív állapota közötti közbülső állapot, de egyúttal benne nyilvánul meg legtisztább formájában a szabadság. Ezért is nevezi „második teremtőnknek” Schiller a szépséget, amely az esztétikai nevelés kulcsa. Végző soron az esztétikai kultúra teszi lehetővé az ember szabad önteremtését és morális állapotának létrejöttét: „Az ember a maga fizikai állapotában pusztán elszenvedí a természet hatalmát, az esztétikai állapotban megszabadul e hatalomtól, a morális állapotban pedig uralkodik rajta.” (Schiller 2005, 235.) A szépség maga is eleve kettős természetű: „tárgy számunkra, de egyben szubjektumunk állapota is... forma, mert szemléljük, de egyben élet is, mert érezzük.” (Schiller 2005, 243.) Az esztétikai nevelés célja tehát végző soron nem esztétikai tárgyak pusztá élvezése, hanem felemelkedés az esztétikai létmódhoz, ami a morális értelemben vett teljes emberség, a szabadság törvényének nem kényszerítő erejű érvényesülésének a legfőbb feltétele.

4. Schiller és az esztétikai állam

Befejezésül azzal a kérdéssel foglalkozom röviden, hogy mit is ért Schiller „esztétikai állam” alatt. Egyfelől a szép művészetek világa, ahol az esztétikai látszat birodalmában mozgunk, s ahol a képzelőerő abszolút törvényadása, tehát a szabadság működik. Ez az érzékelésmód totális forradalmát előfeltételezi, bizonyos értelemben az élvezetek megnevesítését.

A már említett tanulmányában (*A kellemről és a méltóságról*) éppen ebben az értelemben foglalkozik a gráciával. Ez bizonyos értelemben az érzéki és az intelligibilis világot kapcsolja össze, ezért fogalmaz úgy Schiller, hogy „a grácia *kegy*, amelyet az erkölcsi tanúsít az érzéki irányában”. (Schiller 2005, 97.) E meghatározás szemléltetésére jellemző módon az állam kormányzásával kapcsolatos példát hoz, ezzel is utalva arra, hogy nála kellem és a grácia az ember társias létének is fontos mozzanata, nem pusztán esztétikai értelemben fogja fel. Egy monarchikus állam kormányzása akkor liberális, vagyis kényszermentes, ha alapvetően az uralkodó akarata érvényesül, de minden egyes polgár úgy érzi, hogy saját hajlandóságának engedelmessé válik. A grácia és a szépség esetében hasonló paradox helyzetéről van szó: „Ugyanúgy nem mondhatjuk, hogy a szellem *alkotja meg* a szépséget, mint ahogy az iménti esetben sem mondhatjuk az uralkodóról, hogy ő *hozza létre* a szabadságot; mert a szabadságot lehet ugyan *engedni* valakinek, de *adni* azonban nem.” (Schiller 2005, 98.) Végző soron tehát a grácia alapvető vonása egyfajta látszólagos spontaneitásból fakadó *könnyedség*, amelynek alapja, forrása az, hogy az ember „egységben van önmagával”, érzéki ösztönei harmóniában vannak intelligibilis szférájának tör-

vényeivel. A „szép lélek” kifejezés, amelyet néhány évvel Schiller tanulmánya után egyébként Goethe *Wilhelm Meister*-ében (az „Egy szép lélek vallomásai” című fejezetben) oly csodálatos költőiséggel ábrázolt, szintén a két elv, erkölcsi érzület és érzékiség összhangját tételezi fel. Az antik görög *kalokagathia* – Schiller értelmezésében a testileg szép és egyúttal erkölcsileg tökéletes – fogalmára visszautalva jut el arra a következtetésre, hogy a grácia a szép lélek „jelenségbeli kifejeződése”. A grácia azért is játszik fontos szerepet Schiller „esztétikai államában”, mert oldja a kötelesség-eszme kanti rigorózusságát: „A kanti morálfilozófiában a *kötelesség* eszméje olyan keménységgel van előadva, hogy a gráciák mind visszariadnak tőle, egy gyöngye értelem pedig könnyen kísértésbe eshet, hogy sötét és szerzetesi aszkézis útján keresse a morális tökéletességet.” (Schiller 2005, 103.) Schiller lényegében azért bírálja a kanti morális törvényt – tegyük hozzá, elméletileg nem teljesen megalapozottan –, mivel az szerinte az embert inkább a félelem, és nem a bizalom által irányítja, az ember érzéki természetét pedig túlságosan elnyomott, nem pedig együttműködő félnek tekinti. Kant egyébként olvasta és nagyra értékelte Schiller tanulmányát, sőt reagál is Schiller megjegyzésére, *A vallás a pusztá ész határain belül* című művének második kiadásának egy lábjegyzetében reflektál Schiller kritikájára: „– Szívesen megvallom, hogy a kötelességfogalomnak – éppen méltóságára való tekintettel – nem tudom társul adni a kellemet. E fogalom ugyanis feltétlen kényszerítést tartalmaz, amellyel a kellem egyenes ellentmondásban van. A törvény fensége (akár a Sínai-hegyen) hódolatot parancsol (nem pedig félelmet, amely visszariaszt, és nem gyönyörűséget, amely bizalmaskodásra invitál), amely hasonlatos az alattvalónak parancsolója iránti tiszteletéhez. Ebben az esetben azonban a parancsoló – mivel bennünk vagyunk – saját rendeltetésünk magasztosságának érzetét kelti bennünk, amely minden szépségnél jobban elragad. – Ezzel szemben az erény, azaz a kötelesség pontos teljesítésének szilárdan megalapozott szándéka következményeiben *jóleső* is, inkább, mint bármi, amit a természet és művészet e világon nyújtani tud, s az emberiség e nagyszerű képe már megengedi a *gráciák* kísértetét is, akik, amíg pusztán kötelességről van szó, tisztos távolban maradnak.”⁶ (Kant 1980, 144.)

Az esztétikai állam másfelől túl is van a művészetek világán, hiszen ahogyan a szépség megszünteti a természetek viszályát, úgy a társadalomban is megszünteti az erőszakot. Az erők félelmetes birodalma és a törvények szent birodalma között van a „játék és a látszat vidám birodalma”. Egy olyan köztes hely, ahol teljesül az egyenlőség eszméje, mindenki szabad polgár: „Ha

⁶ Az idézett helyre a Schiller-kötet fordítója, Papp Zoltán hívja fel a figyelmet. Lásd Papp 2005, 489., 23. jegyzet.

a jogok dinamikai államában az ember mint erő kerül szembe az emberrel, s ekként korlátozza cselekvését – ha a kötelességek etikai államában a törvény fenségével helyezkedik szembe vele, s megköti akarását: úgy a szép érintkezés körében, az esztétikai államban, csak alakként jelenhet meg neki, csak a szabad játék objektumaként állhat szemben vele. Szabadságot adni szabadság által: ez ennek a birodalomnak az alaptörvénye.” (Schiller 2005, 257.) Arra a kérdésre, hogy hol is található ez az állam, Schiller röviden csak azt mondja, hogy „minden finoman hangolt lélekben”. Nyilván ezek körét kellene szélesíteni, no meg alkotmányra is szükség lenne, de ezt még maga sem ismeri – teszi hozzá lakonikusan.

Irodalomjegyzék:

- Kant, Immanuel (1980): A vallás a puszta ész határain belül. Ford. Vidrányi Katalin. In: Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat, Bp. 129–350.
- Koopmann, Helmut (2011): *Schiller-Handbuch*. Alfred Körner Verlag, Stuttgart.
- Loboczký János (2012): A szép mint esztétikai és morális kategória. In: Farkas Attila–Kollár Csaba–Laurinyecz Ágnes (szerk.): *A filozófia párbeszéde a tudományokkal – a 70 éves Tóth Tamás professzor köszöntése*. Protokollár K., Bp. 227–235.
- Loboczký János (2014): Schiller fiziológiai-filozófiai antropológiája. In: Gurka Dezső (szerk.): *Egymásba tükröződő emberképek – Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában*. Gondolat, Bp. 76–87.
- Papp Zoltán (2005): Jegyzetek és utószó Schiller művészetelméleti írásaihoz. In: Schiller, Friedrich: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán és Mesterházi Miklós. Szerk. Miklós Tamás. Atlantisz, Bp. 479–527.
- Pollok, Anne (2010): Schillers sentimentalische Erziehung und die popularphilosophische Aufklärungsästhetik. In: Stolzenberg, Jürgen – Ulrichs, Lars-Thade (Hrsg.): *Bildung als Kunst – Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. De Gruyter, Berlin/New York. 87–103.
- Safranski, Rüdiger (2007): *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Ford. Györffy Miklós. Európa, Bp.
- Schiller, Friedrich (1960): *Az örömhöz – válogatott versek*. Vál. Gergely Erzsébet. Európa, Bp.
- Schiller, Friedrich (1962): Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Koopmann, Helmut – Wiese Benno: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, 20. k. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar. 37–75.
- Schiller, Friedrich (1970): Don Carlos. Ford. Vas István. In: *Friedrich Schiller összes drámái*. I. k. Magyar Helikon, Bp. 301–527.

Schiller, Friedrich (2005): *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán és Mesterházi Miklós. Szerk. Miklós Tamás. Atlantisz, Bp.