

## SZABADELVŰ GONDOLATOK A SZABADSÁGRÓL

Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*  
Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor. Az utószót  
írta Dénes Iván Zoltán  
Európa, 1990. 579 oldal, 110 Ft

„A dolog bonyolultabb és fájdalmasabb”

A magyar nyelvben a szabadság szent fogalom. Olyan, mint az Isten vagy a szerelem. Legalább Petőfi óta a szabadság eszméje égi régiókba emelkedett. Illetéktelen személy szájára nem vehette. Ebből következőleg jelentése szinte teljesen elhomályosult. Olyan fényesen ragyog, hogy körvonalai elmosódtak. Mint egy platóni idea, megfoghatatlanul lebeg a semmiben. Géniusz. A lényegi világ tartozéka, földi halandókhoz igazából semmi köze. Olyan értékek hordozója, melyek összeférhetetlenek esendő emberi (azon belül tragikus nemzeti) sorsunkkal. Csak vágyakozunk szabad utána, csak reménykednünk, hogy eljön egy jobb kor, midőn...

Magyar olvasó számára vakmerő kísérlet Berlin vállalkozása, aki NÉGY ESSZÉ A SZABADSÁGRÓL című könyvében ötszáz oldalnyi terjedelemben kíván a szabadságról szólni. Isaiah Berlin azonban jó író. Tudja, minden azon múlik, milyen hangfékvésben intonálunk egy adott melódiát. Berlin olyan hangon szólal meg, amelyen teljesen természetesen hangzik a szabadság szó. A brit empirizmus nyelve ez. Olyan nyelv, amely nem ismeri el a tabuk létezését, sem azt, hogy lenne olyan magasrendű eszme, melyet nem lehet közérthetően, a mindennapi beszéd szavaival megvitatni. A kiindulópont mindig megfogható, nem más, mint maguk a tények. Ahonnet kiindult, oda is érkezik vissza, és a gondolatmenet egyeden pontján sem merészkedik olyan messzire, hogy elszakadhasson e támponttól. Foldhözragadt gondolkodásmód ez, de rendkívül hatásos, hisz a tényekkel nehéz vitatkozni. Isaiah Berlin legfőbb törekvése tehát az, hogy a legfontosabb kérdéseken gondolkodva se feledkezzen meg a tényeknek való megfelelés követelményéről, arról, hogy elvont gondolatai és gyakorlati tapasztalatai(nk) összecsengjenek.

Amikor a szabadság kérdése kapcsán föl-

merülő filozófiai és hétköznapi problémákkal viaskodik, akkor is utilitárius célok vezérlik. Azt írja például: „Annak megállapítása, hogy hol húzódik a határ a szabadság és a kuszális törvények között, fontos gyakorlati kérdés.” Szinte mindig ilyen égetően aktuális gondok nyomába eredve jut el a szabadságfilozófia egy-egy újabb sarokkövéig.

Egyik legfontosabb célkitűzése a dolog természetéből adódóan a fogalom definiálása, jelentéstartalmának meghatározása. Módszere tisztán (már-már primitívén) empirista. Azt mondja: „a hétköznapi beszédben az emberek mindenkor magától értetődőnek tekintik a választás szabadságát”. Noha a kötet esszéiben vissza-visszatér a szabadság fogalmának értelmezéséhez, ennél többre máshol sem jut. E fogyatékoságából azonban erényt kovácsol azzal a – korántsem csak módszertani jelentőségű – meggyőződéssel, amit egy helyen így fogalmaz meg: „A nem egzakt tudományokban sok múlik egy bizonyos fokú konkrétságon, bizonytalanságon, többértelmységen, szuggesztivitáson, éleltszerűségeken stb. – olyan tulajdonságokon, amelyek a józan ész, valamint az irodalom és humán stúdiumok nyelvezetének jellegzetességeit alkotják.” Mielőtt tehát rátérnének a szerző szabadságmeghatározására, egy pillantást kell vetnünk arra az – ebben a könyvében csak jelzett – episztemológiai kérdésre, ami Berlin professzor egyik vesszőparipája: hogy mi a különbség a természettudományok és a humaniorák módszertana, mi több, világlátása között. Berlin egyrészt elismeri, hogy a valóság mindazon régióiban, ahol a megismerés tárgya ezt lehetővé teszi, természettudományos módszerekkel lehet a legnagyobb valószínűséggel megbízható ismeretekhez jutni. Másrészt viszont leszögezi, hogy mindaz, ami közvetlenül az emberrel kapcsolatos, ellenáll a természettudományos megismerési módoknak. Az emberrel kapcsolatos stúdiumok – melyeket ő nem is szívesen nevez tudománynak – művelői más eszköztárral rendelkeznek. Mi a legfontosabb különbség a két „nyelv” között? „Azok, akik emberi dolgokkal foglalkoznak, elkötelezték magukat amellett, hogy azokat a fogalmakat és kategóriákat használják, amelyeket a hétköznapi nyelvi tartalmaz és kifejleszt.” Tehát épp a definiálás kapcsán fent már említett fogalmi tisztaság bizonyul illúzióknak a humán érdeklődés ismeretszerzésben. A társadalomkutatók által használt fogalmak „tartal-

*mukat tekintve ugyanis sokkal gazdagabbak, struktúrájukban pedig logikailag kevésbé leegyszerűsítettek és modernizáltak”.*

Ez eddig lehetne pusztán formai kérdés is. Van azonban egy ebből fakadó nagyobb – s nehezebben megvilágítható – különbség is. A történelemtudományról vallja azt Berlin, hogy „a lehető legteljesebb számlát próbálja nyújtani az emberek tetteiről és szenvedéseiről”. Az idézet utolsó szava váratlanul erős hangsúlyt kap, és Berlin egyik fontos állítását készíti elő. A humán „tudományok” kénytelen-kelletlen értékítéletet tartalmaznak, tehát illetékességi körükbe tartoznak az erkölcsi dilemmák. Aki emberekkel foglalkozik, még ha nem akarja is, ítéletet mond felettük. És Berlin professzor szerint ez így helyes.

Visszatérve a definíciókísérletre, megállapíthatjuk, hogy Berlin a szabadság szó koznapi használatára hivatkozva jelentését a választás szabadságával azonosította. De lássuk most már, mit ért ezen pontosabban. *„Társadalmi vagy politikai szabadságom mértéke azon múlik, hogy mennyire akadálytalanok nemcsak tényleges, hanem potenciális választásaim.”* Még ha elfogadjuk is ezt az igazából sehol meg nem indokolt, a mindennapi használatból kiinduló érvelést, akkor is fölmerül az emberben a kérdés, miért tartja olyan fontosnak Berlin a választás lehetőségét, hogy még a szabadság fogalmát is ebből vezeti le. Ahhoz, hogy ezt beláthassuk, ismét egy rövid kitérőt kell tennünk, hogy megismerjük Berlin azon implicit filozófiai feltevéseit, melyek döntő mértékben befolyásolják szabadságfelfogását is.

Berlin szerint a gondolkodás történetében kétféle világmagyarázat különböztethető meg. Az elsőt monistának, a másikat pluralistának nevezhetjük. Az előbbi szerint *„minden valóban jó dolog egyetlen, tökéletes egészben kapcsolódik össze...”*. Mivel végső soron minden mindennel harmonizál, így a világban tapasztalható ellentétek feloldhatók, az ellentmondások megmagyarázhatók, és minden konfliktus elsimítható – azzal a feltétellel, hogy a helyes világmagyarázó elvre bukkantunk rá. A világmagyarázó elv egy olyan *„egyelemes séma”*, *„amely szerint minden tapasztalat – a múlt, a jelen, a jövő, továbbá a valóság, a lehetséges és a megvalósulatlanság – szimmetrikusan elrendezhető”*. A gondolkodás történetének tanúsága szerint a gondolkodók többsége *„Zénónól Spinozáig, a*

*gnosztikusoktól Leibnizig, Thomas Hobbestól Leninig és Freudig”* több-kevesebb eltéréssel ezt a nézetet vallották magukénak. Létezik azonban egy másik lehetséges világmodell is. A pluralista felfogás szerint nincs semmiféle általános világmagyarázó elv, *„nincsenek olyan egyszer és mindenkorra adott szabályok, amelyeket követelménynek”,* a végső értékek, a legszentebb eszmék egymást gyakran kizárják, párhuzamos megvalósításuk olykor lehetetlennek bizonyul. A világ szerkezetében benne rejlenek ezek a feloldhatatlan ellentétek – a létezők antagonisztikus érdekkülönbségei.

Egy ilyen konfliktusokkal terhelt, tehát tragikus világban az ember sorsa is törvényszerűen tragikus. Ez a pluralista világnézethez kapcsolódó antropológia kiindulópontja. Mivel *„az élet megszüntethetetlenül bonyolult”,* az egyének élete során újabb és újabb nehézségekkel kell szembenéznie. John Stuart Millről szóló esszéjében írja Berlin, hogy a múlt századi angol filozófus szerint *„az emberi élet asztályrésze az örök befejezetlenség, hiszen az ember folyamatosan alakítja önmagát, és újdonságra áhítozik”*. *„Az ember szabad és befejezetlen lény.”* Mivel egymással rivalizáló életcélok sokasága közül kell választania, s a választás mindig kizárás is, *„az ember életéből (sem személyes, sem pedig társadalmi életéből) sohasem lehet teljesen kiküszöbölni a konfliktus – sőt a tragédia – lehetőségét sem”*. *„A választás szükségessége, bizonyos végső értékek feláldozása mások kedvéért, a tragikus emberi létezés állandó vonása.”*

Innen nézve már világosabb, miért olyan nagy jelentőségű Berlin felfogásában a választás szabadsága. Rögtön hozzá kell azonban fűznünk, hogy Berlin nem annyira az egzisztencialisták szájíze szerint használja a választás elkerülhetlenségének doktrínáját, hanem sokkal inkább a kanti etika szellemében: erkölcsi követelmények csak akkor állíthatók az egyén elé, ha számára a szabad akarat révén a választás szabadsága megadatik. Az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy – Kanthoz hasonlóan – ezeknél a gondolatoknál Berlin szavai is átforrósodnak, érzellemmel telítődnek. Ebből is látszik, hogy Berlin is hittel vallja a humanista credo első és legfontosabb törvényét: az ember önérték és végső cél.

A szabadság lehetséges jelentései közül persze nemcsak a választás szabadságát fogadjuk el Berlin. Pontosabban a választás lehetőség-

gének elemzése révén jut el legnevezetesebb fogalompárjához: a szabadság „negatív” és „pozitív” értelmezéséhez. E két nézet majdnem teljesen átfedi a fentebb már említett két-fajta világfelfogást: a monista és a pluralista szemléletet. A két értelmezés közötti különbség talán úgy ragadható meg legkönnyebben, ha azt mondjuk, hogy más-más kérdésre adnak választ. A szabadság „pozitív” felfogása arra a kérdésre keresi a választ, hogy ki kormányoz egy adott társadalomban, míg a negatív felfogás azt tudakolja, „*milyen mértékig avatkozik be a kormányzat*” az egyén ügyeibe. A különbség egy másik megközelítésmódja nyelvtani, és a szó vonzataiból indul ki: helyes nyelvérzékkel belátható, hogy különbség van a következő két kifejezés között: szabadnak lenni valamire, illetve valamitől szabadnak lenni. Mindez azonban még mindig kevés talán a tiszta fogalmi különbségtételhez. Vegyük tehát közelebbről is szemügyre a kétféle nézetet.

A szabadság „pozitív” felfogása, némileg hasonlóan a magyar nyelvhasználathoz, abból indul ki, hogy a szabadság valami ideális állapot, valami megvalósult tökéletesség. E nézet a valóságot az illúzióval, az elképzelttel utközveti. Ugyanaz a különbségtétel ez, mint ami a klasszikus német filozófiában a Sollen és a Sein között feszül. Feltételezi, hogy van igazi, végleges, tökéletes állapot, és ennek elérésére kell törekednünk. A valóság persze ellenáll az ideálnak. A pozitív szabadság elkötelezettjei különböző, egyedül üdvözítő módszereket találnak ki, és kívánnak megvalósítani e szakadék áthidalására. Ilyen például az a stratégia, amely azt vallja, hogy akkor válhatok igazán szabadddá, ha visszavonulok a belső erődömbbe, lemondva a világ hívságairól, csak a lényegi világra figyelek. Egy másik tanítás azt vallja, meg kell érteni a világ működését, fel kell fedezni az esendő dolgokban vagy azok mögött a lényegét. Egy harmadik felfogás azt tanítja, hogy a szabadság azt jelenti, hogy azért a közösségért, amelynek tagja vagyok, amelynek tehát lételemet köszönhetem, le tudok mondani egyéni szabadságomról. Mindezen nézetek közös jellemvonása, hogy számukra a szabadság olyan cél, amiért minden mást föl kell áldozni. Hétköznapi, esendő életem ne legyen akadálya igazi boldogságomnak. Sőt, amennyiben az egyén nem látja be, hogy életének jelenlegi formája nem az „igazi”, akkor kény-

szeríteni kell arra. Hiszen, mint Fichte mondta, „*Senkinek sincsenek jogai – az észsel szemben*”. Hiszen a monista felfogásnak megfelelően „*csak egyetlen helyes életút lehetséges; a bölcsnek önmaguktól eszerint élnek; ezért is hívják őket bölcsnek. A tudatlant viszont öszlökélni kell erre minden társadalma eszközzel, ami csak a bölcs rendelkezésére áll; miért is kellene elviselni, hogy a nyilvánvaló tévutak fennmaradjanak és kiterjedjenek?*”. Ez az a pont, ahol Berlin érzékeny erkölcsi ítélőkészsége – valószínűleg minden józanul gondolkodó emberhez hasonlóan – nem maradhat néma. Fölteszi a kérdést: „*Ha mindez zsarnoksághoz vezet, még ha a legjobbhoz és a legbölcsebbhez is – olyasféléhez, amilyen Sarastro temploma a VARÁZSFUVOLA-ban –, de mégiscsak zsarnoksághoz, amelyről aztán kiderül, hogy a szabadsággal azonos, akkor nem képzelhető-e el, hogy valami hába csúszott az érvrendszer premisszáiba?*”

Ahelyett, hogy e kérdésre most megfelelő választ keressünk, lássuk inkább a másik modellt. Ez a nézet, „pesszimista” alapállásából következően sokkal közönségesebb célt tűz ki maga elé: „*A szabadság védelmének »negatív« célja van: a beavatkozások elhárítása.*” Vagy egy másik megfogalmazásban: „*Minél szélesebb a be nem avatkozás sávja, annál nagyobb a szabadságom.*” Az indoklás igazán egyszerű: ha a szabadság a választás esélyét jelenti, és ha – nem lévén egyetlen üdvözítő életcél – mindenki saját vágyait szeretné megvalósítani, akkor a szabadság tényleg nem áll másból, mint annak biztosításából, hogy erre mindannyiunknak minél több lehetősége nyíljon. E felfogás szerint a szabadságban nincs semmi rendkívüli, semmi végleges, semmi elérhetetlennek tűnő. Csupán emberi mivoltunk egy szükséges feltetele. Vagy másképpen megfogalmazva: alapvető emberi jog. Berlin ugyanakkor azt is jól látja, hogy az egyéni szabadság követelése viszonylag új fejlemény. Szükségességének fölismerése magasan fejlett civilizációra vall, figyelmen kívül hagyása pedig „*egy civilizációnak, egy egész erkölcsi felfogásnak a végét jelentené*”.

Pedig megvan ennek is a lehetősége. Berlin éles szemmel fedezi föl a XX. század ideológiáinak csúsztatásait. Bemutatja, miként fejlődött ki a XIX. századi liberális internacionalizmusból a kommunizmus, s a korszak misztikusságra hajló patriotizmusából a fasizmus. A legnagyobb veszélynek azonban a modern ember abbéli hajlandóságát tartja, hogy a ne-

héz kérdésektől elforduljon. Tisztában van persze azzal, hogy a fejlett ipari társadalom milyen kritikus helyzetbe hozza az egyént. Millről szólva, vele (és ilyen szempontból a preraffaelitákkal is) azonosulva említi a tömegkultúra elembertelenítő hatásait. Hivatkozik Tocqueville amerikai elméneire is, amikor arról beszél, hogy a demokráciának milyen erkölcsi és szellemi következményei lehetnek. Nem vádolható azzal sem, hogy az igazságosság követelményeiről megfeledkezne, hisz többször utal arra, hogy az egyéni szabadság védelmét össze kell egyeztetni a társadalom érdekeivel. Mivel a politikai elméletet az erkölcsfilozófia egyik ágának tartja, nem csoda, hogy egyes kijelentései élénk szociális érdeklődésről tanúskodnak. Mégis antiutópiának tartja, és a legfélelmetesebb lehetőségként beszél arról az állapotról, amit Dosztojevszkij fest élénk a Nagy Inkvizítor meséjében. Ennek lényege, hogy az emberek az anyagi és létbiztonság érdekében lemondanak egyéni szabadságukról. Bár, csakúgy, mint Dosztojevszkij, Berlin is tisztában van azzal, hogy az emberek többsége hajlamos erre a könnyebbnek látszó megoldásra, elemzésének lényege mégis az, hogy az ilyen állapot merőben természetellenes és az emberi méltósággal összeférhetetlen. Szerinte még akkor sem jogos ez az állapot, ha az egyeduralgó tényleg tudja, mi lenne jó az embereknek, és ha azok szabad akaratukból mondanak le döntési jogukról. *„Mindaz a tévedés, amit az ember tanács és figyelmeztetés ellenére elkövet, eltörpül ahhoz a rosszhoz képest, amely abból származik, hogy megengedi másoknak, hogy rákényszerítsék akaratukat.”* Az igazság az, hogy bármily meggyőzően hat is ez az érvelés, Berlin adós marad a kimerítő indoklással. Ellentmondást rejt gondolatmenete, hisz az is emberi döntés lehet, hogy döntési jogomról lemondok, és inét nézve épp ő az, aki jóra szeretne kényszeríteni. Úgy látszik, Berlin itt visszakanyarodik társadalomfilozófiájának a priori kantü alaptételéhez: *„A paternalizmus az elképzelhető legnagyobb zsarnokság”,* nem más, mint az ember meggyalázása. Márpedig az ember mindennek egyetlen célja.

Látszik tehát, hogy Berlin empirizmusa sem ment egyfajta idealizmustól, amely igenis magába foglalja egy elképzelt ideális társadalom – kétségtelenül tudatosan homályosan

hagyott – körvonalait. A liberalizmus klasszikusaira hivatkozva azonban kifejté e társadalom létrejöttének két legfontosabb feltételét:

– csak a jogok tekinthetők abszolútnak, a hatalom nem;

– vannak határok... amelyeken belül az emberek sérthetetlenek.

Egyértelműen a „negatív” szabadság mellett kötelezi tehát el magát, noha gondosan ügyel arra, hogy a másik nézet vitathatatlan értékeit el ne vitassa. Noha elismeri, hogy *„az élet céljaira vonatkozó két alapvetően eltérő és összeegyeztethetetlen beállítottságról van szó”,* fogalmazásmódjából könnyű rájönnünk, mellyel rokonszenvez. Egy helyen például így ír: a „pozitív” szabadság hívei a hatalmat saját kezükbe akarják kaparintani, míg a „negatív” szabadság eszméjének elkötelezettjei a hatalmat mint olyat akarják féken tartani.

Ha állásfoglalása ilyen egyértelmű, mi az, ami alapvetően megkülönbözteti Berlin gondolkodásmódját elődeiétől, s mi az, ami olyan döbbenetesnek tűnik magyar nyelvű olvasói számára? Az a szkeptícizmus, ami nem azonos a hitetlenséggel, és ami Berlin gondolkodásának alapját adja, minden szavát átjárja. A huszadik századi politikai eszméket elemző esszéje végén fölteszi a kérdést, milyen kiutat találhatunk. Válasza egyáltalán nem kecsgette: *„A kivezető utal... valamilyen logikailag nem tisztázott, rugalmas, akár kétértelmű kompromisszumban kell látnunk.”* Mire van szükség ehhez? *„Kevesebb messiási hévre, több felvilágosult szkeptícizmusra, a különbségek iránti nagyobb türelemre, gyakoribb ad hoc intézkedésekre a belátható jövő céljainak elérésére...”*

Szeptícizmusához azonkívül jó adag önirónia is társul. Azt írja egy helyen: *„Ha túlságosan precízre akarjuk tenni a politika szótárát, értelmetlenné válik.”* Belátja, hogy bizonyos alapvető meggyőződéseinek kívül mást nem tud kínálni a nyájas olvasónak. Ezen meggyőződéseit viszont olyan higgadtan (már-már azt mondtam, bölcsen), okosan érvelve s ugyanakkor olyan egyenes tartással, természetes méltósággal fejté ki, ami meggyőzi az olvasót igazáról. A fogalmi gondolkodást érzelmi-erkölcsi elkötelezettséggel tudja és meri párosítani, s ez a magyar tapasztalat számára újdonságként hat. Ezért lehetséges az, hogy eredeti megjelenését több mint húsz évvel követően is

időszerűnek és aktuálisnak tűnik e könyv. Üzenete van a mai magyar társadalomnak és politikacsinalóinknak is. Legmaradandóbb értéke azonban túlmutat a politikai filozófia aktualitásain, és Berlint a gondolkodás történetének azon legrokonszenvesebb alakjai közé emeli, akik megoldhatatlannak tűnő bölcséleti problémákkal vívódva is arra ügyeltek legjobban, hogy művük emberi léptékű maradjon, s így vigaszt nyújthasson a vigaszra szorulóknak. Nem véletlenül hasonlítja Berlin emberi alakját Dénes Iván Zoltán a magyar kiadáshoz írt utószavában Bibó Istvánéhoz.

*Horkay Hörcher Ferenc*

## LAO-CE: TAO TE KING

*Fordította és az utószót írta Karáson Gábor  
Cserépfalvi, 1990. 81 + XLIII oldal, 160 Ft*

Mióta csak ír az ember, legjobbjaiban szüntelen fel-felbukkan a nagy sóvárgás, hogy megtalálja vagy megfejtse az Igét, amit Írás rejt, és a földöntúli hatalmasságoktól származik. Mózes az istentől, a hermetikuskönyveké is egy istentől való, a kabalistáké Ábrahámától, a TAO TE KING pedig legalább egy halhatatlantól, akiről nevének kívül semmi biztosat nem tudunk. Lao-ce – a név is csak Öreg mester jelentésű – alakját ugyan a reá rakódott kegyes hagyomány mára már eléggé kirajzolgatta, kiszínezgette, árnyalta és részletezte, úgyhogy nem esik nehezünkre elképzelni: szófukar agastyán, aki a fejedelmi könyvtárban néhány szót szól csupán az őt tisztelettel fölkereső Konfuciuszhoz – ilyen szófukar Sze-ma Chien krónikáiról pár száz évvel későbbi közlése is –, s azt már nekünk kell hozzárészolni, hogy durva kontóben van, s a könyvtár nem egyéb, mint gerendavázis vályogházikó, zsúpfedéllel, a könyvek pedig írásjegyekkel telerűtött szeszefűzött bambuszlapocskák (ennyit engedhet meg képzelőerőnk a régészek rekonstrukciós ábrái nyomán). Vagy: a bivalyhátról leszállított aggastyán a Szoros határór tornyánál, a sziveskedő határór tiszttel, aki tussal, ecsettel kínálja, és bölcselete leírására kéri, s aki másnap, nyolcvanegy versben leírt summázatát

a boldog határórre bízva, újra bivalyára ül, és eltűnik a Szorostól nyugati irányban – ez már sok anakronizmussal teli, későbbi legenda, de Brecht is költeményben örököltette meg. (Torony, tus és ecset meg nemigen volt akkor. A többi sem biztos, de legalább bájos.)

Így született-e a TAO TE KING, vagy amint szokásos nevén emlegetjük magyarul: Az ÚT ÉS ERÉNY KÖNYVE, vagy, amint a modern filológia és történettudomány székszezsében tudni illik, egy-két évszázaddal később, nem is egy bölcs, hanem egy egész iskola tanainak summázataként, nem fontos. A fontos az, hogy van. Van a Könyv. Amely rejti az Igét. Amely megmagyarázza a világot, a törvényt, a boldogságot.

Az is csoda, hogy van. A régészek jóvoltából előkerült egy nagyon régi szövege, így azt is tudjuk, hogy az i. e. III. században már másoltatták. (Egy szkeptikus filológus holtá cáfolva. A többi még hátravan.) Terjedt tehát, de mindig csak a fű alatt. Kína intellektusai kétezzer éven át a tucatnyi klasszikus Könyvön edződtek – de ezek közt sosem szerepelt a TAO TE KING. Konfuciusz minden sorát bemagolták s betéve tudták minden idők mandarinjai és mandarinságig el nem jutó írástudói – Lao-ce sosem volt kötelező olvasmány. Sőt, lenézték. Okkal: a Könyv címét névként s szerzője alakját afféle félistenként, halhatatlanként zászlajára írók vallást képeztek, ennek bensejében alkímiát műveltek, de botanikát is, orvoslással foglalkoztak, de mágiával is, csillagjósással és földjósállással, de csillagászzattal és földrajzzal is. Még a XVII. századi jezsuita misszionáriusok, akiknek az első hiteles híradásokat köszönjük erről a távoli világról, babonáságoknak ítélték a taoizmust, s ebben nem csupán az ő katolikus teológiával csiszolt szemüvegük a vétkes, hanem maga a tény s a korabeli kínai írástudók uralkodó nézete is. Aránylag későn jutott el a Nyugat odáig, hogy fordításban megismerhessék ezt a hazájában kissé mellőzött könyvet. Hanem aztán itt óriási értékévé nőtt hamarosan. Ez lett a Nyugat egyik könyve Keletről. (A másik: a JI-KING, A VÁLTOZÁSOK KÖNYVE.)

A századforduló óta nem telt el olyan évtized, amely ne szülte volna meg Európában, majd Amerikában, a TAO TE KING két-három fordítóját. És főként: kommentátorát. A klasszikusnak tekinthető fordító ósatyák