

HẬU THẾ TỤC: CUỘC TRANH LUẬN VÀ CÁC CHỦ ĐỀ LIÊN QUAN

Tóm tắt: Hậu thế tục là một vấn đề mới trong nghiên cứu tôn giáo những năm gần đây. Bài viết trình bày ba điểm chính về vấn đề này. Trước hết, là tranh luận giữa những người phê bình và những người ủng hộ việc sử dụng thuật ngữ này. Tiếp đến, mối tương quan giữa thế tục và hậu thế tục cần được làm rõ hơn. Và cuối cùng, để hiểu hơn vấn đề phức tạp này cần làm rõ những chủ đề có liên quan khi đề cập đến khái niệm hậu thế tục.

Từ khóa: Thế tục; giải thế tục; hậu thế tục; xã hội hiện đại.

Dẫn nhập

Trong những năm gần đây, khái niệm “hậu thế tục” xuất hiện nhiều trên nhan đề các bài viết tạp chí, sách, các hội thảo, các luận án. Chúng ta đã bắt gặp các cụm từ “xã hội hậu thế tục” (post-secular society), “thời đại hậu thế tục” (post-secular era), “tính thế tục” (post-secularity), chủ nghĩa, quan điểm, khuynh hướng hậu thế tục (secularism¹), v.v.... Và thuật ngữ này được sử dụng trong nhiều ngành, như: Triết học, Xã hội học, Nhân học, Văn học, Nghệ thuật, Đạo đức học, Thần học, Nghiên cứu tôn giáo, Chính trị học, Quan hệ quốc tế, Địa lý học, v.v...

Tuy nhiên “hậu thế tục” vẫn là một khái niệm chưa rõ ràng vì chính khái niệm “thế tục” cũng là một khái niệm đa nghĩa. Thế nhưng, khái niệm “hậu thế tục”, với những tranh cãi, đã gợi mở những suy nghĩ mới và có những tác động lên các chính sách xã hội. Trong bài viết này, chúng tôi trình bày mấy điểm: 1) Diễn tiến và tranh luận về khái niệm hậu thế tục; 2) Tương quan giữa khái niệm thế tục hóa và hậu thế tục; và 3) Những chủ đề có liên quan khi đề cập đến quan điểm hậu thế tục.

* Khoa Xã hội học, Trường Đại học Mở Thành phố Hồ Chí Minh.

Ngày nhận bài: 09/02/2022; Ngày biên tập: 15/8/222; Duyệt đăng: 31/8/2022.

1. Diễn tiến việc sử dụng khái niệm hậu thế tục và các cuộc tranh luận

1.1. Diễn tiến việc sử dụng khái niệm

Theo J. Beckford, khái niệm này lần đầu tiên xuất hiện trong bài nghiên cứu vào năm 1966 của Andrew Greeley: *Hậu thế tục: Một xã hội cộng đồng mới: Một ghi chú hậu Kitô giáo* [J. Beckford, 2012: 2]. A. Greeley cho rằng, mặc dù Giáo hội Công giáo đã trở nên thế tục hóa và duy lý hóa vào thập niên 1960 nhưng vẫn còn cơ hội cho những quan hệ của các tín đồ ở cấp độ giáo khu hay liên giáo xứ. Những mối quan hệ này đem lại chiều sâu và ý nghĩa cho Giáo hội. Đây là kết quả của Công đồng Vatican II [A. Greeley, 1966: 126]. Như vậy, với Greeley, hậu thế tục gắn liền với một hình thức cộng đồng mới xuất hiện trong Giáo hội Công giáo. Đến năm 1982, Richard John Neuhaus với bài viết có nhan đề: *Sự đa dạng giáo dục ở nước Mỹ hậu thế tục*, cho thấy sự sụp đổ của nền giáo dục bắt đầu từ thời kỳ Khai minh/Khai sáng và sự cần thiết của nền giáo dục mới và đa dạng, nhưng nền giáo dục mới này đang bị đe dọa bởi *Cánh hữu Mới* muốn độc quyền lĩnh vực giáo dục và chính trị trong giai đoạn lịch sử hậu thế tục của nước Mỹ [R. J. Neuhaus, 1982: 309-320]

Nhưng từ những năm của thập niên 1990, việc sử dụng thuật ngữ hậu thế tục phát triển mạnh và đặc biệt từ đầu thế kỷ XXI, thuật ngữ này phổ biến trong giới hàn lâm với việc tổ chức nhiều hội thảo, xuất bản các tuyển tập về chủ đề hậu thế tục. Và đặc biệt bài viết *Ghi chú về xã hội hậu thế tục* vào năm 2008 của J. Habermas đã khởi xướng cho việc tranh luận sôi nổi và áp dụng thuật ngữ này trong các công trình khoa học.

1.2. Các tranh luận về hậu thế tục

1.2.1. Những người phê bình khái niệm hậu thế tục

S. Zizek (1999), nhà triết học Slovenia, người tự xưng là nhà duy vật lỗi thời, trong một bài thuyết giảng của ông tại đại học Bard, New York, cho rằng quan điểm hậu thế tục là “chuyện tào lao” (postsecular crap), vì nó tạo ra một sự bí ẩn và nhất là ông phê phán hậu hiện đại và hậu thế tục đã im lặng trước “chủ nghĩa tư bản toàn cầu” và tạo ra một hình thức bóc lột mới.

P. Gorski và A. Altinordu (2008), trong bài báo *Sau thế tục hóa là gì?*, đặt vấn đề: “Liệu chúng ta có đang bước vào thời đại hậu thế tục, như J. Habermas và những người khác đã gợi ý không? Theo quan điểm của chúng tôi, đây không phải là câu hỏi mà các nhà khoa học xã hội với tư cách là các nhà khoa học xã hội có thể trả lời” [P. Gorski, A. Altinordu, 2008: 76].

I. Dalferth trong bài viết *Xã hội hậu thế tục: Kitô giáo và biện chứng của thế tục* cho rằng, xã hội hậu thế tục được định nghĩa như là sự đổi mới mỗi quan tâm đến tôn giáo hoặc tâm linh, nhưng hậu thế tục nên được khái niệm hóa như một cách mô tả các xã hội hoặc nhà nước không phải là tôn giáo cũng không phải thế tục, hơn là trình bày hậu thế tục như là điểm cuối của một quá trình lịch sử được đơn giản hóa quá mức từ các xã hội tiền thế tục qua thế tục rồi đến hậu thế tục. Ông nhận định: “Vì vậy, các xã hội thực sự hậu thế tục không phải là xã hội tôn giáo cũng không phải xã hội thế tục... Các xã hội này không ủng hộ hay chống lại (các) tôn giáo... Đúng hơn, không có lập trường về vấn đề này” [I. Dalferth, 2010: 324].

D. Martin, một trong những lý thuyết gia của lý thuyết thế tục hóa, trong cuốn sách *Tôn giáo và quyền lực*, đã phê bình: “... sự ra đời được cho là của hậu thế tục trông giống như một phóng chiếu thần thoại phản ánh những gì đã được nhận thức, thậm chí có thể hy vọng, hơn là bất kỳ quá trình nào có thể quan sát được. Có vẻ nghịch lý khi dân nhân một thời kỳ mà các tổ chức tôn giáo đang mất dần chỗ đứng và ảnh hưởng của tôn giáo đối với hành vi bỏ phiếu giảm dần, như là thời đại hậu thế tục” [D. Martin, 2014: 15].

Các tác giả A. Smith và D. Whistler – đồng chủ biên tuyển tập *Tiếp theo hậu thế tục và hậu hiện đại* cho rằng, khái niệm hậu hiện đại đã bị một số nhà thần học theo khuynh hướng “Chính thống triệt để” (Radical Orthodox) với các tác giả như John Milbank, Philip Blond lạm dụng để chủ trương quay về với nền thần học kinh viện với ý đồ làm triết học phụ thuộc vào thần học [A. Smith, D. Whistler, 2010: 14].

Tuy nhiên, không phải nhà thần học nào cũng ủng hộ thời kỳ hậu thế tục được xem như sự “quay trở về của tôn giáo”. Ví dụ, Ola

Sigurdson phê phán quan điểm thực dụng các triết gia hậu thế tục, họ chỉ lấy những nguồn lực nào từ tôn giáo hữu ích cho tư tưởng triết học hay chính trị của họ. Ông cũng phàn nàn rằng, “tôn giáo trong triết học hậu thế tục trở thành một tôn giáo tước đoạt bất cứ điều gì tốt đẹp về tôn giáo, đặc biệt là tiềm năng giải phóng của nó” [Ola Sigurdson, 2010: 181].

Và, phê phán có hệ thống về khái niệm hậu thế tục thuộc về nhà xã hội học J. Beckford. Sau khi đưa ra các nhóm ý nghĩa của thuật ngữ hậu thế tục, J. Beckford nhận định có một sự căng thẳng, thậm chí xung đột giữa những ý nghĩa này. Thứ đến, ông giải thích, sự đa dạng trong ý nghĩa về thế tục hóa là do nhiều ngành khoa học, với quan tâm khác nhau bàn về khái niệm này, nhưng ông nhận xét: “Nói về các khái niệm hậu thế tục chắc chắn đã trở nên phổ biến, nhưng sẽ là sai lầm nếu suy ra rằng một hiện tượng hậu thế tục do đó phải tồn tại” [J. Beckford, 2012: 13]. Đồng thời, J. Beckford nhận định các bài nghiên cứu về hậu thế tục có tính quy phạm và tư biện, trong khi các dữ liệu thực nghiệm rất ít. Nhưng cũng có tác giả không đồng tình với J. Beckford, như A. Molendijk khi bà cho rằng J. Habermas là nhà triết học đồng thời là nhà xã hội học, nên sau khi đưa ra các chứng cứ thực nghiệm, J. Habermas có quyền nêu lên những gợi ý có tính triết học và quy phạm của chính mình về khái niệm hậu thế tục.

1.2.2. Những người cho rằng hậu thế tục là một hiện thực

J. Beckford đã phê bình khái niệm hậu thế tục có nhiều ý nghĩa, không rõ ràng và tạo nên sự căng thẳng, nhưng A. Molendijk muốn xem sự đa dạng của việc sử dụng thuật ngữ này nháy một dấu hiệu để hiểu rõ sự hiện diện bất ngờ và sự trỗi dậy của tôn giáo trong các không gian công cộng đa dạng của xã hội được xem là thế tục và hiện tượng này là một thực tại. A. Molendijk nhận định: “Sự xuất hiện của ‘hậu thế tục’ quy chiếu đến các hiện tượng rất thực và quan trọng nhất là ‘sự đan xen’ giữa thế tục và tôn giáo trong những hình thức đôi khi mới mẻ. Điều này có thể khiến các nhà quan sát ngạc nhiên, vì suy nghĩ rằng cả hai tạo thành một đối lập nhị phân không chỉ là một ‘ý tưởng được tiếp nhận’ mà là một trong những cấu trúc sâu cốt bản nhất trong toàn bộ hiểu biết của chúng ta về thế giới” [A. Molendijk, 2015: 110].

Ngay chính J. Beckford cũng thừa nhận sự quan tâm đến hậu thế tục đã thể hiện trong nhiều ngành khoa học, nhất là trong nhân học và nghiên cứu tôn giáo, triết học, các lý thuyết văn chương, nghiên cứu hậu thuộc địa, xã hội học, nhân học, khoa học chính trị, quan hệ quốc tế và địa lý học

Việc nghiên cứu lý thuyết về hậu thế tục và áp dụng trong các chính sách xã hội cũng phổ biến ở Nga, ví dụ bài viết của Kristina Stoeckl và Dmitry Uzlaner (2018) về “Bốn phả hệ của tính hậu thế tục” và ảnh hưởng ở Liên bang Nga như thế nào.

Trong năm gần đây, cuốn *Sách khái luận về tính hậu thế tục* do Justin Beaumont làm chủ biên (2019) với hơn ba mươi lăm bài của các nhà nghiên cứu nổi tiếng, bàn về và tinh chỉnh khái niệm hậu thế tục, đồng thời có quy chiếu đến việc áp dụng khái niệm này đối với các nước châu Á, Phật giáo, Islam giáo ở châu Âu, các nước Bắc Âu, v.v...

Liên quan đến mối quan hệ giữa quan điểm hậu thế tục và chính sách quốc gia, có thể kể đến trong lĩnh vực chính trị quốc tế với cuốn sách xuất bản năm 2014: *Hướng đến nền chính trị quốc tế hậu thế tục – Những hình thức mới về công đồng, căn tính và quyền lực* do Luca Mavelli và Fabio Petito làm chủ biên, trong đó không chỉ bàn đến lý thuyết mà còn có các nghiên cứu điển hình về tương quan giữa khuynh hướng hậu thế tục và chính trị ở châu Âu, Liên bang Nga, các nước Islam giáo, cuộc cách mạng 2011 tại Ai Cập và đề cập vai trò của các tổ chức dựa trên cơ sở niềm tin (FBOs = faith-based organizations).

Về các chính sách giáo dục chiếu theo quan điểm hậu thế tục, có thể kể đến tuyển tập *Giáo dục tôn giáo trong thời đại hậu thế tục* (2021) do O. Franck và P. Thalen làm chủ biên, trong đó nêu lên những nghiên cứu điển hình về giáo dục tôn giáo ở các trường công và trường tư ở châu Âu.

2. Mối liên hệ giữa thế tục và hậu thế tục

Sự đa nghĩa của khái niệm hậu thế tục thật ra cũng bắt nguồn từ sự đa nghĩa của khái niệm thế tục. Chúng ta chỉ có thể bàn đến hậu thế tục là gì khi xác định được ý nghĩa của cái thế tục (secular) và thế tục

hóa (secularization). Trong những năm gần đây, các nhà nghiên cứu khoa học xã hội lại tiếp tục bàn đến mối tương quan giữa hai khái niệm này. Trong nội dung này, chúng tôi điểm lại những nghiên cứu của các chuyên gia về vấn đề này, như: C. Taylor (2007), J. Casanova (2013) và E. Mendieta (2019).

2.1. Thế tục hóa trong nghiên cứu của Charles Taylor

Trong tác phẩm đồ sộ (887 trang) và rất nổi tiếng *Thời đại thế tục* (2007), C. Taylor cũng bàn đến luận đề thế tục hóa ở các nước phương Tây, được xem như là quá trình giảm vai trò xã hội của tôn giáo mà ông quy vào hai nguyên nhân chính là quá trình phân biệt hóa định chế và sự cá thể hóa tôn giáo. Nhưng ông không nhìn thế tục hóa như là một sự mất mát mà xem đó là quá trình biến đổi, tái cấu trúc, tái bố trí của tôn giáo. Chính vì thế, ông đặt mình vào những tác giả “xét lại” của luận đề thế tục hóa. Có nghĩa là, C. Taylor không còn xem thế tục hóa là một quá trình đồng nhất và không thể đảo ngược.

Những chiều kích thường được gán với thế tục hóa, như: phân biệt hóa định chế, đa nguyên hóa, duy lý hóa, riêng tư hóa đều có tính tương đối và không nhất thiết dẫn đến quá trình thế tục hóa. Và chính những định nghĩa người ta gán cho tín ngưỡng, tôn giáo, thế tục đã chi phối cách giải thích về quá trình thế tục hóa.

Tôn giáo thường được nhìn dưới hai chiều kích: hoặc dưới chiều kích chức năng, như một biến số phụ thuộc vào bối cảnh kinh tế-xã hội, hoặc là xem tôn giáo như một hằng số nhân học, độc lập, không phụ thuộc bối cảnh kinh tế-xã hội. C. Taylor thuộc về cách nhìn thứ hai vì một giả thuyết trong nghiên cứu của ông: con người tìm cách đem lại ý nghĩa cho tồn tại của mình bằng cách quan niệm sự tồn tại dưới hình thức một biến đổi bên trong, là một biến đổi có thể có, đáng ao ước, nhưng không bao giờ hoàn thành. Con người có một “sự khát khao không dập tắt được về sự biến đổi mà không khả thể khách quan nào có thể tương ứng” (tr. 819). Theo C. Taylor, thời hiện đại không dập tắt khát vọng trên, mà chỉ đa dạng hóa các phương tiện để đáp ứng nhu cầu này. Cho dù đời sống xã hội và chính trị bị tục hóa, một phần chủ yếu trong đời sống cá nhân vẫn mở ra với khát vọng tôn giáo – đó là sự tin tưởng vào cái siêu việt vốn chi phối thiên nhiên, đời sống xã

hội và tạo nên cho mỗi cá nhân một chân trời về sự viên mãn (fullness) – là cảm giác về thành tựu hoàn hảo nhất có thể đạt được trong sự tồn tại. Theo C. Taylor, niềm tin tôn giáo đích thực “có đặc trưng kép: một mặt tin vào thực thể siêu việt, mặt khác là khát vọng liên quan đến sự biến đổi vượt ra ngoài sự phát triển của con người bình thường” [C. Taylor, 2007: 510].

Với những nhà nghiên cứu “xét lại” luận đề thế tục hóa như C. Taylor, (và ở Pháp có thể kể đến các tác giả như D. Hervieu-Léger, J-P Willaime), thế tục hóa không chỉ là một quá trình đa dạng, đa nguyên mà còn là một sự phát triển văn hóa và văn minh, ở đó tôn giáo không bị loại trừ mà được quan niệm như là sự thay đổi cách thực hành tôn giáo, tái cấu trúc quan hệ giữa đức tin và cái siêu việt.

Đứng trước hiện tượng phức tạp của quá trình thế tục hóa ở các nước phương Tây, các nhà nghiên cứu đều cố gắng đưa ra các phân loại về cấp độ, ý nghĩa của quá trình này, như sự phân loại của K. Dobbelaere. K. Dobbelaere phân biệt ba cấp độ của hiện tượng thế tục hóa: cấp độ vĩ mô, trung mô (meso level) và vi mô². Và một số nhà nghiên cứu, như J. Baubérot, J-P Willaime, còn phân biệt giữa laicisation (tạm dịch là “thế tục hóa thể chế”, như từng xảy ra với cuộc cách mạng Pháp năm 1789) và secularization (thế tục hóa). Trong tác phẩm *Thời đại thế tục*, C. Taylor cũng đưa ra một sự phân loại gồm ba giai đoạn, ba cấp độ của thế tục hóa: “Tính thế tục một” liên quan đến hiện tượng tôn giáo rút khỏi không gian công cộng; “Tính thế tục hai” liên quan đến việc giảm sút niềm tin và thực hành tôn giáo, và “Tính thế tục ba” liên quan đến sự thay đổi những điều kiện của niềm tin [C. Taylor, 2007: 423]. C. Taylor quan tâm đến giai đoạn ba. Ông đã đặt câu hỏi tại sao và ở mức độ nào niềm tin vào Thượng đế năm 1500 và năm 2000 không giống nhau. Niềm tin vẫn tồn tại, chỉ những điều kiện của niềm tin là thay đổi. Mối quan tâm của C. Taylor là muốn hiểu sự đan xen giữa các cấp độ của thế tục hóa.

Đối với C. Taylor, tin và không tin không nên được coi là hai “lý thuyết đối địch”, mà là “những trải nghiệm sống khác nhau liên quan đến sự hiểu biết về cuộc sống tùy thuộc vào việc một người có tin hay không” [C. Taylor, 2007: 4-5]. Và như vậy, C. Taylor tách ra khỏi mọi

lỗi tiếp cận đi tìm tương quan giữa hiểu biết khoa học và mức độ niềm tin. C. Taylor đặt những kinh nghiệm sống ấy trong những bối cảnh văn hóa rộng lớn mà ông phân ra các thời kỳ với những đặc trưng riêng, chi phối nhận thức về thế tục và thế tục hóa. Nghiên cứu của C. Taylor cung cấp một khung lý thuyết chắc chắn cho những lý thuyết mới về thế tục hóa vốn không còn xem thế tục hóa như là một quá trình đơn tuyến và không thể đảo ngược, nhưng là một quá trình đa nguyên [xem: A. Dupeyrix, 2016].

2.2. Các ý nghĩa của tính thế tục theo J. Casanova

Trong bài nghiên cứu *Khám phá cái hậu thế tục – Ba ý nghĩa của “thế tục” và sự siêu việt có thể có của chúng* (2013), J. Casanova cho rằng, tính thế tục có ba ý nghĩa chính. Ý nghĩa đầu tiên gọi là “tính thế tục hoàn toàn” (mere secularity), đơn giản có nghĩa là xem Thượng đế không tồn tại. Từ thế tục (secular) xuất phát từ ngôn ngữ Latin *saeculum*, chỉ một khoảng thời gian không xác định (như trong câu *per omnia saecula saeculorum*, trong lời Kinh Thánh của Công giáo, được dịch tiếng Việt “cho đến muôn thuở muôn đời” hay “cho đến đời đời”). Nhưng khái niệm thế tục được sử dụng hiện nay chịu ảnh hưởng từ Thánh Augustino, có nghĩa quãng thời gian hiện nay cho đến tận thế - đây là quãng thời gian của sự cứu độ, khi người Kitô hữu và người thuộc các tín ngưỡng khác có thể được thống nhất dưới ân sủng của Thượng đế. *Saeculum* để chỉ thời gian của thành đô của con người ở trần gian, trong thế đối nghịch với thành đô của Thượng đế, là thiên đàng, là vĩnh cửu. Như vậy, với Augustino, tôn giáo và thế tục là một cặp, trong cả nghĩa về thời gian và không gian. Từ đây có sự phân biệt giữa giáo sĩ dòng (religious clergy) - sống trong các đan viện và giáo sĩ triều (thế tục - secular clergy) bao gồm những tu sĩ sống với và phục vụ giáo dân ở trần gian. Suốt thời Trung cổ, lưỡng tính này (tôn giáo/thế tục) tạo ra hai động thái: Một mặt là quá trình “thiên hóa cái thế tục” bằng cách đưa các thực hành tôn giáo từ các tu viện vào trần gian. Động thái này trước tiên đưa đến những phong trào cải cách trong đạo Tin Lành. Mặt khác, là động thái của quá trình đưa đến thế tục hóa về mặt thể chế (laicization) với mục đích đẩy giáo hội ra khỏi các lĩnh vực khác của xã hội, giải phóng khỏi tôn giáo, đưa đến cái mà Cách mạng Pháp gọi là *laïcité*.

Và như vậy, cái hậu thế tục hàm ý là sự đảo ngược: sự tái thiêng hóa cái trần tục cũng như là quá trình giải thế tục hóa tôn giáo. Và đây không phải là cái mà Habermas muốn nói khi sử dụng khái niệm hậu thế tục.

Ý nghĩa thứ hai: J. Casanova gọi là “tính thế tục tự chủ” (self-contained secularity), được minh họa bởi Charles Taylor trong cuốn *A Secular Age* (Thời đại thế tục) đã trình bày ở trên. Trong tác phẩm này, tôn giáo đã trở thành một trong số rất nhiều định hướng đạo đức và nhận thức có thể có và được phép trong cái “khung nội tại” (immanent frame) – là một tập hợp lồng vào nhau của ba lĩnh vực tách biệt, gồm vũ trụ, xã hội và đạo đức của xã hội hiện đại, không bàn đến cái siêu việt và vận hành “như thể Thượng đế là không tồn tại” (etsi Deus non daretur), trong khi ở thời đại này, một bộ phận lớn quần chúng vẫn theo tôn giáo hoặc giữ những tín ngưỡng của mình. Đây là giả định chính mà từ đó xuất hiện các lý thuyết thế tục hóa, với luận điểm xã hội càng hiện đại thì càng thế tục, có nghĩa là ít “tôn giáo”. Theo J. Casanova, lý thuyết này không vững, ít nữa là trường hợp ở Mỹ, hay khi so sánh tình trạng tôn giáo và tính hiện đại ở Tây Đức và Đông Đức, ở Hàn Quốc và Triều Tiên.

Tương ứng với phiên bản thế tục hóa này là một khái niệm về chủ nghĩa hậu thế tục có thể gợi ý một điều gì đó giống như “thế tục hóa đi ngược lại”, hay là sự trở về, hồi sinh của tôn giáo, hay như P. Berger đã gọi là giải thế tục hóa tôn giáo. Nhưng, như J. Casanova lưu ý, điều này không xảy ra ở Tây Âu, nơi đã phát sinh lý thuyết thế tục hóa. J. Habermas cũng không sử dụng khái niệm hậu thế tục theo nghĩa này.

Cuối cùng, ý nghĩa thứ ba của “tính thế tục theo chủ nghĩa duy thế tục”, (secularist secularity), hay “chủ nghĩa thế tục như ý thức giai đoạn” - là sự tự nhiên hóa tính thế tục bởi một triết học lịch sử trình bày thế tục hóa như một quá trình phát triển phổ quát của con người - đây là một trào lưu viễn tượng học mà đỉnh điểm là sự từ bỏ niềm tin có tính trẻ con của con người và tiến tới sự không tin tưởng của con người trưởng thành. Chính sự hiểu biết về thế tục này mà J. Habermas phản đối bằng cách đưa ra khái niệm hậu thế tục.

Ở đây, quan điểm hậu thế tục là một thách thức cho hệ tư tưởng tự xem phương Tây là ưu việt so với các nền văn hóa khác.

2.3. Bổ sung ý nghĩa thế tục hóa của E. Mendieta

Eduardo Mendieta tham khảo mục “Thế tục hóa” trong bộ sách đồ sộ mang tên *Những khái niệm căn bản trong lịch sử: Tự điển các nguyên tắc lịch sử về ngôn ngữ chính trị và xã hội ở nước Đức*, gồm bảy tập được xuất bản từ năm 1972 đến năm 1990, do Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck làm chủ biên. Herman Zabel tác giả của mục “thế tục hóa” trong bộ sách này cho biết một số ý nghĩa của thuật ngữ này có lịch sử đã hơn sáu trăm năm và có những tầng ý nghĩa sau:

Trước hết, thế tục hóa là việc chuyển vào thế giới trần tục, như trường hợp các linh mục rời bỏ tu viện (thường ở vùng núi non), vào thành phố, sống với các tín đồ.

Ý nghĩa thứ hai là việc chuyển tài sản, hay các công thức của giáo hội, hay sự phiên dịch giáo luật vốn có thể phối hợp với luật của các quốc gia hay luật dân sự. Trong nghĩa này, thế tục hóa phần nào tương tự việc pháp chế hóa (juridification) mối quan hệ giữa giáo hội và các định chế khác kế thừa từ đế quốc La Mã. Ở đây, thế tục hóa cũng không có nghĩa tiêu cực, nhưng là một sự cần thiết để phối hợp hai hay nhiều lĩnh vực của pháp luật.

Ý nghĩa thứ ba là truất hữu hóa bằng bạo lực tài sản của giáo hội bởi nhà nước. Được xem như là việc tấn công vào giáo hội và lĩnh vực tôn giáo. Ở đây, thế tục hóa có nghĩa tiêu cực và bạo lực.

Ý nghĩa thứ tư là coi thế tục hóa như là tâm linh hóa (spiritualization), hay sự mở rộng thái độ và thế giới quan tôn giáo vào lĩnh vực thế tục. Đây là cách hiểu của đạo Tin Lành. Để hoàn thành quá trình tâm linh hóa, thế tục hóa là tôn giáo phải tự mình tách khỏi giáo hội – được quan niệm như một định chế của xã hội trần tục.

Ý nghĩa thứ năm: thế tục hóa được xem như sự phân ranh giới rõ ràng và chặt chẽ giữa lĩnh vực tôn giáo và phàm tục và cho thấy lĩnh vực này (tôn giáo) có thể thuộc về cuộc sống bên trong của con người. Như vậy, thế tục hóa được hiểu là cá thể hóa, chủ thể hóa, việc đào

sâu lĩnh vực bên trong mà các chủ thể có được mối liên hệ trực tiếp với Thượng đế, hay thần linh.

Ý nghĩa thứ sáu: thế tục hóa có nghĩa là sự hoàn thành hợp lý và lịch sử của Kitô giáo; sự hiện thực hóa nguyên tắc sâu sắc nhất và cơ bản nhất, nguyên tắc tự do của chủ thể, đã được bảo vệ bởi nhà nước. Gương mặt chủ chốt của quan điểm này là F. Hegel, người đã đưa ra những lập luận này trong các bài giảng của mình về lịch sử triết học và triết học lịch sử. Ở đây, thế tục hóa có nghĩa là sự hoàn thành của chính Kitô giáo trong lĩnh vực thế tục.

Ý nghĩa thứ bảy: thế tục hóa có nghĩa là các quá trình không hoàn chỉnh của quá trình giải thần học hóa và giải bá vật hóa (defetishization) các khái niệm cơ bản của con người. Theo nghĩa này, thế tục hóa, như một điều gì đó vẫn đang được tiến hành, là phương tiện để giải phóng nhân loại khỏi các vị thần được tạo ra, vốn được quan niệm như những hình thức tha hóa từ tiềm năng của chính con người. Các đại biểu được quy chiếu ở đây là Ludwig Feuerbach và Karl Marx.

Ý nghĩa thứ tám là ý nghĩa mà E. Mendieta thêm vào: thế tục hóa như một quá trình không xác thực, tự huỷ hoại và thậm chí phi pháp nhằm truyền lại những ý tưởng chủ đạo trong tư tưởng Kitô giáo và tôn giáo nói chung, như thể chúng là bản địa và tự tạo ra bởi tính hiện đại. Ở khía cạnh này, những đại biểu chủ chốt là Carl Schmitt, Carl Löwith và Hans Blumenberg.

Như vậy, một cách tổng quát, có thể thấy rằng không thể có lĩnh vực thế tục, cái thế tục, nếu không có quá trình thế tục hóa, nhưng thế tục hóa mang nhiều ý nghĩa khác nhau qua thời gian. Cũng như trước đây, nhiều tác giả như U. Beck, A. Giddens phê bình khái niệm hậu hiện đại vì cho rằng xã hội chúng ta hiện nay chưa thực hiện được những lý tưởng mà thời Khai minh/Khai sáng (Enlightenment) đã đề ra và các tác giả này đã sử dụng các khái niệm thay thế, như “hiện đại ở giai đoạn cuối”, hay “hiện đại phản tư”. Cũng tương tự như vậy, E. Mendieta xem hậu thế tục chính là quá trình thế tục hóa phản tư (reflexive secularization).

3. Những chủ đề liên quan hậu thế tục

Như trên đã trình bày, không có sự đồng thuận về nội dung thế nào là hậu thế tục. Do đó, một phương pháp để tìm hiểu khái niệm này là đi tìm những chủ đề nào được lập đi lập lại khi bàn về khái niệm hậu thế tục hóa. Cần lưu ý, các chủ đề này không hoàn toàn tách biệt nhau mà chúng có thể giao thoa³.

3.1. Hậu thế tục hóa là sự tan rã ở cấp độ văn hóa của một hệ tư tưởng kế thừa từ thời Khai minh/Khai sáng

Trước hết, hậu thế tục hóa được hiểu như là sự tan vỡ của một ý thức hệ từ thời Khai minh/Khai sáng với giả định rằng với sự phát triển của lý tính, tôn giáo dần dần sẽ biến mất khỏi xã hội. Thế nhưng, ở cấp độ toàn cầu, giả định này là sai lầm như tác phẩm của P. Berger năm 1999 mang tựa đề *Giải thế tục hóa: một cái nhìn toàn cầu* cho thấy⁴. Trong tác phẩm này, ông cho thấy trường hợp về một châu Âu thế tục là một ngoại lệ⁵. Nhưng cần ghi nhận thêm, theo P. Berger, lý thuyết thế tục hóa không hoàn toàn sai lầm, bởi lẽ, trong thời đại đa nguyên, tồn tại nhiều thế giới quan khác nhau, lý thuyết thế tục hóa phù hợp với một số địa phương hơn những nơi khác trên thế giới [P. Berger, 2014: xii].

Tuy nhiên theo José Casanova, niềm tin về sự biến mất của tôn giáo không chỉ giới hạn ở giới trí thức chịu ảnh hưởng của phương Tây như quan điểm của P. Berger, mà ngay các xã hội phương Tây đã thấm thấu bởi ý thức về các giai đoạn (stadial consciousness) trong quan điểm về tiến hóa của tư tưởng – ví dụ, quan điểm của A. Comte về ba giai đoạn thần học, siêu hình học và khoa học (thực nghiệm)⁶. Ảnh hưởng này có thể giải thích một phần do sự thành công của các hệ tư tưởng thế kỷ XIX. Việc đặt lại vấn đề về ý thức các giai đoạn đồng thời dẫn đến hệ luận không còn xem lối sống thế tục là hệ luận của quá trình hiện đại hóa. “Ở những nơi không có (ý thức giai đoạn này) hay có nhưng không có tính thống trị, như ở Mỹ hay ở các xã hội hậu thuộc địa không thuộc châu Âu, các quá trình hiện đại hóa xem ra không đi kèm các quá trình suy giảm tôn giáo” [J. Casanova, 2012: 60]. Nói cách khác, không có mối tương quan nào giữa hiện đại hóa và thế tục hóa (suy giảm tôn giáo). Thay vào đó, chúng ta có “nhiều

lối hiện đại hóa” (multiple modernization). Một chỉ trích khác đối với luận điểm thế tục hóa truyền thống là nó quá rộng và cần được xét trong bối cảnh cụ thể của từng xã hội.

Từ quan điểm triết học, niềm tin rằng tôn giáo là một lối sống và lối suy nghĩ lạc hậu sẽ sớm biến mất - được xem như một đại tự sự (grand narrative) và có tất cả khuyết điểm của một siêu tự sự (meta-narrative) (một xu hướng đối lập nhị phân, thiếu sự cụ thể, tuyệt đối hóa, phương thức tư duy phi lịch sử, v.v...). Quan điểm hậu thế tục có liên quan chặt chẽ với các khuynh hướng hậu hiện đại hay hiện đại ở giai đoạn cuối (late modernity). Theo quan điểm triết học này, thứ đã đánh mất quyền lực trong xã hội hiện nay không chỉ là niềm tin rằng tôn giáo sẽ biến mất, mà còn là toàn bộ niềm tin, chẳng hạn như niềm tin vào khoa học, và niềm tin vào sự phát triển ổn định - điều sau này đã trở nên bất khả thi sau Thế chiến thứ Nhất. Một số nhà tư tưởng, như John Milbank, thậm chí còn lập luận rằng “lý trí thế tục” đã bị phá hoại trong quá trình lịch sử [xem: J. Casanova, 2012].

3.2. Hậu thế tục được xem như là một hình thức mới của khuynh hướng xem văn hóa là tương đối

Trong thời hiện đại, cái nhìn thế tục có đặc trưng là tin tưởng mạnh mẽ vào lý tính, khoa học, tiến bộ kỹ thuật và cũng thường đi kèm với một xác tín vô thần và đặc trưng đó được xem là một khung không thể bị đặt thành vấn đề, nhằm giải thích thực tại. Nhưng dần dần với sự nhận thức những giới hạn của chính di sản Khai minh/Khai sáng, cái nhìn thế tục đó trở thành đối tượng của những phân tích phê phán, cũng như số phận của tôn giáo trước đây. C. Taylor cho rằng thế tục hóa là “... sự thay đổi đưa chúng ta từ một xã hội mà ở đó niềm tin vào Chúa không bị thách đố và thực sự là không bị đặt thành vấn đề, sang một xã hội mà đức tin là một chọn lựa của con người trong số những chọn lựa khác” [C. Taylor, 2007: 3]. Như vậy, thế tục hóa phát sinh từ một tinh thần văn hóa xem mọi sự là tương đối, thì ngày nay chính tinh thần đó cũng được áp dụng cho tính thế tục. Do quá trình toàn cầu hóa, do lối sống đa văn hóa xuất hiện, những yêu cầu tuyệt đối hóa xem ra khó được chấp nhận. Thái độ tương đối này xuất hiện trên mọi lĩnh vực, mọi cấp độ của xã hội. Cá nhân càng ngày càng có nhiều chọn lựa và là chủ thể diễn giải ý nghĩa của cuộc sống.

Một vấn đề trong cuộc thảo luận về hậu thế tục là liệu hiện tượng này có được hiểu là một sự thay đổi trong cách chúng ta phản ánh về thực tế lịch sử và xã hội hay sự thay đổi đó phản ánh sự chuyển mình của xã hội hay không. Thật ra cả hai điều đều có mối tương quan hai chiều. Việc định hướng lại tư duy phản biện, ví dụ nghiên cứu của C. Taylor, nơi lý trí bắt đầu đặt câu hỏi về nền tảng thế tục của chính nó, đánh dấu một sự thay đổi trong suy nghĩ của chúng ta. Khuynh hướng tương đối hóa tràn lan và sự xói mòn của các tiêu chuẩn trí tuệ dẫn đến một sự thay đổi thực tế. Và hơn nữa, tư duy phản ánh thực tiễn.

3.3. Hậu thế tục hóa như là sự khám phá lại tính liên tục của quá khứ hay là hậu thế tục được xây dựng trên thế tục

Theo A. Giddens, một đặc trưng của xã hội hiện đại là giải truyền thống (detraditionalisation). Không chỉ những xã hội ở phương Tây mà “các xã hội khác trên khắp thế giới vốn trước đây rất truyền thống, nay cũng đang trong quá trình giải truyền thống” [A. Giddens, 2000: 61]. Và điều này cũng xảy ra với lĩnh vực tôn giáo. Giải truyền thống là cố gắng hoàn toàn thoát khỏi quá khứ, đoạn tuyệt một cách triệt để với truyền thống để xây dựng một xã hội dựa trên lý tính và khoa học. Nhưng đây là một cố gắng có giới hạn. Một số định chế trong xã hội đã hiện đại hóa, nhưng nhiều lĩnh vực khác vẫn mang tính truyền thống. Và ngay cả khoa học – một phần của tính hiện đại, lại tạo ra truyền thống⁷. Người ta đã đánh giá thấp sức mạnh và các cách thể hiện của truyền thống. Những mối liên kết với quá khứ không bao giờ bị cắt đứt, người ta chỉ làm cho nó không xuất hiện trong không gian công cộng.

Nhiều nhà nghiên cứu đã cho thấy di sản của tôn giáo trong các triết thuyết, trong các hệ tư tưởng. Hans Jonas, nhà tư tưởng người Do Thái cho thấy những tương đồng giữa thuyết hiện sinh và thuyết Ngộ đạo cổ đại (Antique Gnosticism). Carl Schmitt trong cuốn sách *Thần học chính trị* cho thấy những khái niệm của khoa học chính trị đã thế tục hóa các khái niệm thần học. Ngay chính F. Engels, trong cuốn sách *Góp phần tìm hiểu lịch sử Kitô giáo nguyên thủy*, ông thấy có những tương đồng giữa Kitô giáo nguyên thủy và chủ nghĩa xã hội, đó là: (i) Phong trào xã hội của những người bị áp bức, (ii) Đều là nạn

nhân của bóc lột và bách hại, (iii) Sức mạnh xã hội của hệ tư tưởng khi nó đi vào ý thức quần chúng và trở thành một lực lượng tập thể.

Vấn đề đánh giá lại quá khứ không phải chỉ là tranh luận học thuật, các nhà chính trị, trong các tranh luận cũng quy chiếu về tôn giáo truyền thống để tăng cường bề sâu diễn ngôn của chính mình, để tìm tính chính danh. Tổng thống Putin, Thủ tướng Medvedev (Liên bang Nga) không ít lần quy chiếu đến Chính Thống giáo. Các cựu thủ tướng: Tony Blair (Anh), N. Sarkozy (Pháp), cựu Tổng thống Mỹ G. Bush trong các diễn văn của mình đều nêu lên vai trò tích cực của các tôn giáo [xem: Nguyễn Xuân Nghĩa, 2010].

Và một nét chủ yếu của hậu thế tục là ước muốn làm thấy rõ những mối liên kết này, vẽ lại phả hệ của tính hiện đại và nắm bắt lại tính liên tục với quá khứ.

Nhà nghiên cứu Kim Knot cho rằng, khái niệm hậu thế tục quan tâm một cách nghiêm túc các giá trị thế tục cũng như tầm quan trọng của cái tôi, của định mệnh, sự đa dạng, chọn lựa và tự do của con người. K. Knot hình dung ra một trường lực biện chứng mà ở đó “cái tôn giáo, cái thế tục và cả cái hậu thế tục cùng được sản sinh ra và được bàn cãi” [Kim Knot, 2010: 20-21]. Cũng xem hậu thế tục chỉ là sự xét lại quan điểm duy thế tục, A. Harrington lấy lại một quan điểm của Hans Joas, ông viết: “hậu thế tục chỉ đơn thuần là một sự xét lại quan điểm thế tục quá tự tin trước đây, chứ không phải là một sự ‘trở lại’ của tôn giáo đối với một giai đoạn mà nó đã từng vắng bóng” [A. Harrington, 2007: 547]. Cũng vậy, De Vries và Sullivan, đồng chủ biên cuốn sách *Các lý thuyết thần học chính trị*, đưa ra quan điểm: “Hậu thế tục. . . không thể hiện như là sự gia tăng đột ngột của tính tôn giáo, sau khi có sự suy giảm mang tính lịch sử, mà là sự thay đổi trong suy nghĩ của những người, trước đây, cảm thấy có lý khi xem các tôn giáo là đang hấp hối” [H. De Vries, L. Sullivan, 2006: 2-3].

Nhưng chính triết gia John D. Caputo có lẽ là người thẳng thắn nhất khi tuyên bố về sự cần thiết phải nghĩ về hậu thế tục như là - một phần nào đó, một thành tựu tiến bộ được xây dựng dựa trên những thành tựu của khuynh hướng thế tục, khi ông cho rằng: “Phong cách ‘hậu thế tục’ nên làm sống lại, bằng cách lặp lại một số lần nhất định

cuộc Khai minh, sự tiếp nối Khai minh bằng những phương tiện khác. Điều này sản sinh ra một cuộc Khai minh mới, nó sẽ làm sáng rõ những giới hạn của cuộc Khai minh cũ” [J. Caputo, 2001: 60-61].

Như vậy, hậu thế tục không phải là đối nghịch với thế tục mà là sự nhìn lại những giới hạn và tiếp nối khuynh hướng thế tục ôn hòa.

3.4. Hậu thế tục như là sự quay trở về, hồi sinh của tâm linh, của tôn giáo

3.4.1. Sự hồi sinh của cái siêu việt trong lĩnh vực văn học, nghệ thuật

J. Beckford nói về sự tái thiêng hóa của nhiều hình thức nghệ thuật, trong khi các tác giả khác nói về sự minh oan cho cái siêu việt trong nghệ thuật. Tính hậu thế tục được xem như là khả năng bộc lộ tính siêu việt theo những cách vượt ra ngoài các tôn giáo truyền thống lớn. Năm 2010, các tác giả Jo Carruthers và Andrew Tate đồng chủ biên cuốn sách *Các căn tính tinh thần: Văn học và trí tưởng tượng hậu thế tục*. Lời tựa bộ sách có đoạn: “Sự gột rửa tàn bạo của chủ nghĩa hư vô trên thực tế đã phục vụ cho việc khám phá ra dấu vết của thần thánh còn sót lại sau sự sùng bái thần tượng của nhiều tôn giáo có tổ chức và sự cứng nhắc duy lý của hiện đại thế tục. Họ (Những người đóng góp cho tập sách này) vạch ra một lối viết hậu thế tục, sự hình thành các dạng mới của “bản sắc tâm linh” [J. Beckford, 2012: 5].

Và tác giả John McLure trong cuốn sách xuất bản năm 2007 với nhan đề *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison* đã đưa ra lý do gán nhãn các loại hình văn tưởng là “hậu thế tục”: “bởi vì những câu chuyện nó kể cho thấy sự quay lưng của các nhân vật có tư tưởng thế tục và sự trở về lại với tôn giáo...” [John McLure, 2007: 3].

Nhiều tác phẩm khác ở thời hậu thế tục, trong các lĩnh vực khác - như âm nhạc, điêu khắc, phim ảnh và phim hoạt hình - cũng đề cập đến cái siêu việt.

Tóm lại, tư tưởng hậu thế tục trong lĩnh vực văn học, nghệ thuật xoay quanh ý tưởng rằng, sự nhạy cảm sáng tạo và nghệ thuật đang rời xa các chủ đề thế tục để khám phá cái linh thiêng, siêu việt. Đó là bước nhảy vọt về trí tưởng tượng từ thế tục sang hậu thế tục.

3.4.2. Tôn giáo tái xuất hiện, tái hồi sinh

Với lý thuyết thế tục hóa cổ điển, tôn giáo là chuyện riêng tư của cá nhân, do đó bị loại ra khỏi lĩnh vực công cộng. Nhưng trong thực tế, tôn giáo không biến mất đi, và khi những điều kiện xã hội cho phép, tôn giáo lại xuất hiện trong không gian công cộng. Đặc biệt, trong lĩnh vực chính sách công. Nhiều tác giả chú trọng đến vai trò mới của các tổ chức dựa trên cơ sở niềm tin (FBOs - faith-based organizations - ví dụ các tổ chức thiện nguyện thuộc các giáo hội) trong lĩnh vực từ thiện xã hội của các nhà nước. Đặc biệt hai nhà nghiên cứu Paul Cloke và Justin Beaumont đã đi đầu trong nghiên cứu về vai trò của các FBO [xem: A. Molendijk, J. Beaumont, C. Jedan, 2010]. Các dịch vụ trước đây được cung cấp bởi nhà nước nay đã phải thuê bên ngoài lĩnh vực công. Theo Luke Bretherton, sự đóng góp của các tổ chức và nhóm tôn giáo là rất quan trọng để củng cố một xã hội, nhất là trong bối cảnh đa nguyên về văn hóa ở môi trường đô thị. Cũng theo Bretherton, tôn giáo là những xúc tác chính trong lĩnh vực chính trị hậu thế tục, vì tôn giáo có thể động viên quần chúng, hướng đến những mục tiêu tối hậu của một cuộc sống và “đeo đuổi và giữ gìn những điều tốt đẹp chung” [L. Bretherton, 2011: 384, 388].

Hậu thế tục được quan niệm như là sự trở về, hồi sinh của tôn giáo trong không gian công cộng là điều gây tranh cãi, nhất là cụm từ “quay trở về”. Tuy nhiên, đây là hiện tượng phần nào có thể quan sát - mặc dù việc quan sát hiện tượng này ở các tôn giáo không có tính tổ chức là điều không dễ dàng.

Một nghiên cứu của Paul Heelas và Linda Woodhead (2005) ở thành phố nhỏ Kendal, Anh quốc, cho thấy chứng cứ về khởi đầu của khuynh hướng tâm linh trong một bộ phận dân cư. Nhưng kết luận này bị Steve Bruce và những tác giả khác ủng hộ luận đề thế tục hóa đã bác bỏ. Theo S. Bruce, số lượng người thực hành các trào lưu tâm linh rất thấp, không thể so sánh với sự giảm sút của các tôn giáo truyền thống có tính tổ chức [Steve Bruce, 2018: 24].

Trước sự tranh luận trên, I. Furseth đưa ra khái niệm “tính phức tạp tôn giáo”, như là khung lý thuyết để giải thích đồng thời các khía cạnh gia tăng, giảm sút và biến đổi của tôn giáo trong các lĩnh vực khác

nhau và trên cả ba cấp độ xã hội: vi mô, trung mô và vĩ mô. Theo I. Furseth, nếu giải thích hậu thế tục chỉ dưới một khía cạnh sẽ “thất bại vì không tính đến xu hướng đa nguyên tôn giáo xuất hiện cùng lúc”. Vì vậy, I. Furseth đề nghị nghiên cứu tôn giáo trong ngắn hạn và trong viễn tượng phi tuyến tính: “Các biến đổi đều phi tuyến tính và không thể tiên đoán” [I. Furseth, 2018: 15, 17].

Các phương tiện truyền thông đại chúng trình bày sự đa dạng tôn giáo do những nhóm người di cư xuất hiện và cho thấy những chiều kích tôn giáo trong các xung đột chính trị mang tính toàn cầu. Các hiện tượng này liên quan đến khái niệm hậu thế tục và đặt lại vấn đề về vai trò của tôn giáo trong không gian công cộng - điều mà tư tưởng thời Khai minh/Khai sáng đã không ủng hộ. Đây cũng là điều J. Habermas đã đề cập đến: hậu thế tục liên quan đến một lập trường tự phản tư về di sản Khai minh khi tra hỏi về tính thế tục của thời hiện đại.

Sự quay trở về của tôn giáo còn được hiểu là sự “giải riêng tư hóa” (deprivatization) tôn giáo - không còn xem tôn giáo là chuyện riêng tư của cá nhân. Điều này bao hàm hiện tượng gia tăng của tôn giáo truyền thống trong không gian công cộng, những tôn giáo mà lý thuyết thế tục hóa loại trừ ra vì xem là “bên lề và không thích hợp trong thế giới hiện đại” [J. Casanova, 1994: 5].

Như vậy, khái niệm sự trở lại của tôn giáo có thể hình dung trên nhiều cấp độ về quy mô, tầm quan trọng khác nhau: Sự trở lại của Chính Thống giáo ở Nga thể hiện ở cấp độ vĩ mô và ảnh hưởng lên toàn xã hội [xem: Nguyễn Xuân Nghĩa, 2019]. Sự giải riêng tư hóa tôn giáo ảnh hưởng ở cấp độ trung bình, và khuynh hướng phát triển các trào lưu tâm linh - như phong trào Thời đại Mới, thường chỉ là trường hợp chọn lựa của cá nhân.

3.5. Hậu thế tục như là sự thay đổi ý thức về vai trò công cộng mới của tôn giáo

Khái niệm hậu thế tục xuất hiện trong nhiều công trình đã được xuất bản của J. Habermas (2002, 2003, 2006, 2010, 2011), nhưng nó chỉ thực sự rõ ràng với bài thuyết trình của ông tại Đại học Tilburg

vào năm 2007 và sau này được xuất bản với nhan đề *Ghi chú về xã hội hậu thế tục* (2008) được trích dẫn nhiều và là khởi đầu cho nhiều tranh luận trong lĩnh vực xã hội học, chính trị học, triết học và thần học.

Sự thay đổi ý thức về vai trò của tôn giáo trong không gian công cộng

Trong những năm đầu của thế kỷ XXI, J. Habermas có nhiều suy tư về vai trò của tôn giáo trong lĩnh vực chính trị. Ông khởi đầu với câu hỏi “Sự thích hợp của tôn giáo có đang tàn lụi không?” [J. Habermas, 2008: 17] và ông tiếp tục mô tả châu Âu như là “một môi trường càng ngày càng bị thế tục hóa” (tr. 19) Tuy nhiên, ông thừa nhận thế tục hóa là một ngoại lệ của châu Âu. Và ông lập luận rằng việc xem các xã hội hiện đại là “hậu thế tục” là do đang có một “sự thay đổi trong ý thức” (change in consciousness) về tôn giáo, do ba hiện tượng sau: (i) Những xung đột toàn cầu, các phong trào tôn giáo bảo thủ cực đoan (fundamentalism) làm tin tưởng vào sự biến mất không thể tránh khỏi của tôn giáo càng ngày càng yếu hơn (tr. 20); (ii) Không chỉ có ảnh hưởng toàn cầu, trong từng quốc gia, các tổ chức tôn giáo có thể vận hành như là “những cộng đồng diễn giải (ý nghĩa)” trong lĩnh vực dư luận công cộng về những vấn đề xã hội, như: trợ tử (euthanasia), phá thai, các vấn đề đạo đức sinh học, bảo vệ động vật, biến đổi khí hậu, v.v..., và (iii) Việc hội nhập những người di cư từ những “bối cảnh văn hóa truyền thống” được xem là có vấn đề, do sự xuất hiện những tôn giáo, lối sống khác biệt với phương Tây. Với những thay đổi này, J. Habermas cho rằng các “xã hội thế tục hóa” đồng thời cũng phải được suy nghĩ như là “xã hội hậu thế tục”, bởi lẽ, “tôn giáo trong những xã hội này vẫn giữ được tính thích hợp và tầm quan trọng, trong khi quan điểm duy thế tục chủ trương rằng tôn giáo trên khắp thế giới sẽ tan biến trong quá trình hiện đại hóa; quan điểm này đang mất đi tính cơ sở” [J. Habermas, 2008: 21].

Như vậy, trong tư tưởng của J. Habermas, hậu thế tục không đối nghịch với thế tục hóa mà hậu thế tục dường như nói đến sự mở ra của giai đoạn mới nhất của quá trình thế tục hóa theo nghĩa của các quá trình phân hóa chức năng và cá thể hóa.

J. Habermas cũng cho thấy, trong giai đoạn đầu của thời hiện đại ở châu Âu, chính nguyên tắc thế tục của nhà nước - phân ly giữa nhà nước và giáo hội - và lập trường trung lập của nhà nước đối với các tôn giáo là một giải pháp thích hợp để tránh các cuộc chiến tranh tôn giáo. Và hiện nay, tính hậu thế tục, theo J. Habermas, là sự điều chỉnh trên các lĩnh vực luật, đạo đức, chính trị để thích ứng với sự tồn tại của tôn giáo trong không gian công cộng [J. Habermas, 2008: 22].

Về tiếng nói, ngôn ngữ của tôn giáo trong không gian công cộng,

J. Habermas phân biệt lĩnh vực quyết định chính trị (sphere of political decision) (nhà nước: quốc hội, tòa án, bộ máy hành chính, v.v...) và lĩnh vực hình thành công luận (sphere of opinion formation) (không gian công cộng: các hội đoàn, các diễn đàn, báo chí, internet, v.v...) ⁸. Hay nói cách khác, J. Habermas phân biệt rõ ràng lĩnh vực nhà nước và không gian công cộng. Trước những chủ trương cực đoan: ngôn ngữ tôn giáo có thể hiện diện ở cả hai khu vực trên (quan điểm của N. Walterstorff) hay không được hiện diện ở cả hai khu vực (quan điểm của R. Audi), J. Habermas cho rằng ngôn ngữ của tôn giáo phải ở ngoài khu vực của quyết định chính trị, vì nhà nước phải trung lập trước các thế giới quan và ngôn ngữ của luật pháp là ngôn ngữ mà mọi người đều có thể hiểu được. Ông cũng nhấn mạnh “mọi công dân phải được tự do quyết định họ có muốn sử dụng ngôn ngữ tôn giáo trong không gian công cộng hay không”, và họ phải sử dụng một ngôn ngữ dễ tiếp cận ⁹. Nhưng ngược lại, vì nguyên tắc bình đẳng giữa các công dân, ngôn ngữ tôn giáo vẫn có thể được thể hiện trong lĩnh vực hình thành công luận ¹⁰.

Để có được sự thông hiểu, J. Habermas quan niệm nội dung tôn giáo cần được “phiên dịch” bằng ngôn ngữ thế tục. Việc phiên dịch này có thể giúp những công dân thế tục (secular citizen) hiểu được những khái niệm tôn giáo. Ví dụ, khái niệm “con người được tạo dựng theo hình ảnh của Chúa” theo ngôn ngữ thế tục là: “mọi người đều có phẩm giá như nhau, do đó xứng đáng được kính trọng vô điều kiện” [J. Habermas, 2006: 45-46].

Nhằm duy trì trật tự, văn minh và công bằng, theo J. Habermas trong xã hội hậu thế tục phải có cân bằng giữa quyền công dân và sự khác biệt văn hóa, nhằm tránh những cực đoan của các khuynh hướng đa văn hóa và duy thế tục.

Nhưng đồng thời ông nhất quán phê bình các phong trào như Thời đại Mới (New Age) và các phong trào tôn giáo bảo thủ cực đoan (fundamentalism, khuynh hướng bảo căn)¹¹. Vì vậy, ông loại trừ những nhóm này khỏi các cuộc tranh luận công cộng. Việc phê bình trên làm người ta suy nghĩ phải chăng tính hậu thế tục chỉ áp dụng cho những hình thức tôn giáo bao dung và phóng khoáng, hay những tôn giáo lớn như Kitô giáo, Phật giáo [J. Habermas et al., 2010: 77].

Vài đặc trưng của xã hội hậu thế tục

J. Habermas cũng nêu lên những đặc trưng quy phạm của xã hội hậu thế tục. Trước hết là lòng bao dung: “Bao dung có nghĩa là những người theo một đức tin này hay một đức tin khác và những người không tin phải nhượng bộ lẫn nhau về quyền đối với những quan điểm, tập quán và cách sống mà chính họ từ chối” [J. Habermas, 2008: 23]. Sự nhân nhượng này đòi hỏi phải có sự thừa nhận lẫn nhau trong một xã hội hòa nhập (inclusive society), chứ không phải loại trừ những nhóm văn hóa thiểu số. Sự hòa nhập chỉ có thể thực hiện khi có những điều kiện vật chất đáp ứng.

Và chính quá trình hòa nhập này mới tạo ra quá trình học hỏi bổ sung (complementary learning process) cho cả hai phía giữa những công dân thế tục (secular citizen) và những công dân có tôn giáo (religious citizen). Cả hai truyền thống duy lý và tôn giáo phải thấy những giới hạn của chính mình đồng thời thấy được và học hỏi những giá trị tích cực của truyền thống kia. “Các công dân và cộng đồng tôn giáo không phải điều chỉnh theo trật tự hiến pháp, chỉ theo hình thức bề ngoài. Họ còn được kỳ vọng sẽ thích ứng với tính hợp pháp thế tục của các nguyên tắc với cơ sở đức tin của họ” [J. Habermas, 2008: 27]. Trước đây, trong trao đổi giữa J. Habermas và Hồng y J. Ratzinger mà sau này là Giáo hoàng Benedicto XVI, Giáo hoàng thừa nhận trong tôn giáo có những bệnh lý cực kỳ nguy hiểm (tư tưởng cuồng tín...) do đó cần xem lý tính như là một bộ phận để

kiểm soát mà tôn giáo phải chấp nhận và xem như một bộ phận thường xuyên để thanh tẩy và điều hòa chính mình [J. Ratzinger, 2004]. Cũng theo J. Habermas, tinh thần này đã thể hiện ở Công đồng Vatican II từ năm 1965 của Giáo hội Công giáo và ở chủ trương của nhiều giáo hội Tin Lành. Nhưng các cộng đồng Islam giáo gặp nhiều khó khăn trong quá trình học hỏi này [J. Habermas, 2008: 27]. Còn đối với công dân thế tục thì thế nào? J. Habermas đưa ra ý kiến: “Một quá trình học hỏi bổ sung chắc chắn là cần thiết về phía thế tục, trừ khi chúng ta nhầm lẫn giữa tính trung lập của một nhà nước thế tục khi nhìn các thế giới quan tôn giáo cạnh tranh với việc loại bỏ tất cả các đóng góp tôn giáo trong không gian công cộng chính trị” [J. Habermas, 2008: 28].

Thay lời kết luận

Qua những nội dung trình bày trên, có thể thấy rằng khái niệm hậu thế tục là một khái niệm đa nghĩa, đa chiều kích. Điều này cũng bình thường vì những khái niệm quan trọng như tôn giáo, thế tục hóa, v.v... có liên quan đến hậu thế tục vẫn còn là những khái niệm đang được bàn cãi, tranh luận.

Phải hiểu khái niệm hậu thế tục trong các cụm từ như “xã hội hậu thế tục”, “thời kỳ hậu thế tục”, không có nghĩa là xã hội hiện đại đã hoàn thành các mục tiêu của xã hội, của thời kỳ thế tục, mà là một quá trình phản tư, nhìn lại chủ nghĩa duy thế tục cực đoan (secularism) muốn loại bỏ tôn giáo ra khỏi không gian công cộng. Cũng chính vì vậy mà E. Mendieta đã đặt câu hỏi có nên gọi hậu thế tục là quá trình thế tục hóa phản tư (reflexive secularization) không?

Cũng chính vì vậy mà J. Habermas nhiều lần khẳng định hậu thế tục là một sự thay đổi trong ý thức (change in consciousness) về vai trò của tôn giáo trong các xã hội vẫn đang thế tục hóa.

Hậu thế tục được hiểu là sự tồn tại, tiếng nói của tôn giáo trong không gian công cộng là một thực tiễn có ảnh hưởng đến các chính sách công. Ở các nước Bắc Âu và nhiều nước Tây Âu, nhận thức về tính hậu thế tục được hiểu là sự thừa nhận quyền của các nhóm văn hóa, tôn giáo thiểu số được thực hiện trong chính sách di dân, chính sách hội nhập xã hội với các nhóm thiểu số, hay trong chính sách giáo

dục - có giáo dục về tôn giáo dành cho các nhóm thiểu số như Islam giáo và có cả chương trình giáo dục đạo đức chung cho những người không có tôn giáo [xem: O. Franck, P. Thalen, 2021]. Và dĩ nhiên, trên bình diện chính trị, đặc biệt là trong quan hệ quốc tế, tinh thần hậu thế tục được hiểu là tinh thần bao dung, chấp nhận sự khác biệt tôn giáo đã chi phối chính sách của nhiều nước trên thế giới. Luca Mavelli và Fabio Petito chủ biên cuốn sách *Hướng tới nền chính trị quốc tế hậu thế tục*, đã nhận định: “Tư duy hậu thế tục là việc đặt thành chủ đề có tính phản tư những thách thức quan trọng (hiện nay trong chính trị quốc tế) và nỗ lực vạch ra một con đường khả thi hướng tới việc xây dựng hòa bình và công lý toàn cầu” [Luca Mavelli, Fabio Petito (eds), 2014: 8]./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Về từ secularism có thể phiên dịch sang tiếng Việt là chủ nghĩa thế tục, quan điểm thế tục, khuynh hướng thế tục... tùy văn cảnh. Nhưng khi nó mang tính cực đoan (muốn loại tôn giáo ra khỏi xã hội) chúng tôi tạm dịch là quan điểm, chủ nghĩa duy thế tục. Từ “secular”, phổ biến trong tiếng Anh, khi thì là tính từ (= thế tục), khi là danh từ (the secular = cái thế tục).
- 2 Chúng tôi đã trình bày quan điểm về ba cấp độ thế tục hóa của K. Dobbelaere trong Nguyễn Xuân Nghĩa (1996), “Tôn giáo và quá trình thế tục hóa”, *Xã hội học*, số 1; (2003), “Tôn giáo trong thời hiện đại: Thế tục hóa hay phi thế tục hóa”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.
- 3 Các tác giả Beckford (2012), Molendijk (2015), Franck (2021), Mendieta (2019), v.v... cũng đưa ra các phân loại, chủ đề về hậu thế tục. Ở đây chúng tôi kế thừa và tổng hợp lại.
- 4 P. Berger (ed), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing company, 1999. Trong bài viết này, chúng tôi sử dụng bản dịch tiếng Pháp của Jean-Luc Pouthier: *Le réenchantement du monde* (sous la direction de P. L. Berger, Paris, Bayard éd., 2001).
- 5 P. Berger viết: “Thế giới ngày nay, với một vài ngoại lệ, vẫn mang tính tôn giáo dữ dội như trong quá khứ, và ở một vài nơi còn phát triển hơn. Điều này có nghĩa là toàn bộ lý thuyết mà các nhà sử học và khoa học xã hội dán nhãn là “lý thuyết thế tục hóa”, chủ yếu là một sai lầm”, xem P. Berger, “La désécularisation du monde: un point de vue global” trong *Le réenchantement du monde* (sous la direction de P. L. Berger, Paris, Bayard éd., 2001, p. 15.

- 6 J. Casanova (2013), Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence” in *Calhoun, Habermas and religion*.
- 7 A. Giddens (2000), *Runaway World: ...*, Sđd, p. 49: “Tri thức khoa học được cho là lật đổ truyền thống, nhưng một cách nào đó nó trở thành một truyền thống đúng nghĩa. Nó là điều gì đó được hầu hết mọi người kính trọng. Người dân bình thường, ngoại đạo, “lấy” ý kiến từ những chuyên gia”.
- 8 Trong một số bài viết khác, J. Habermas phân biệt không gian công cộng chính thức và phi chính thức.
- 9 J. Habermas (2011), “The Political: The rational meaning of questionable inheritance of political theology”, in E. Mendieta, J. Vanantwerpen (eds), *The power of religion in public sphere*, Columbia University Press. Ông viết: “phải chấp nhận rằng nội dung chân lý tiềm ẩn của các lời phát biểu tôn giáo phải được phiên dịch sang một ngôn ngữ dễ tiếp cận, trước khi chúng có thể tìm đường vào chương trình nghị sự của nghị viện, tòa án hoặc cơ quan hành chính và ảnh hưởng đến quyết định của họ”, tr. 25.
- 10 Về phần này. Chúng tôi dẫn lại ý tưởng đã được trình bày trong Nguyễn Xuân Nghĩa (2012), “Tư tưởng của J. Habermas về tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6 và “Không gian công và tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9 (135).
- 11 J. Habermas et al. (2010). “A Reply.” Trong cuốn sách *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post- secular Age*, Cambridge: Polity, có đoạn “Các phong trào tôn giáo hỗn dung ở California về các học thuyết giả khoa học và bí truyền và khuynh hướng bảo căn tôn giáo là những hiện tượng hoàn toàn hiện đại, thậm chí chúng có thể biểu hiện những bệnh lý xã hội của thời hiện đại, nhưng chắc chắn không đưa ra bất kỳ phản kháng nào đối với bệnh lý xã hội này” (tr. 78).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Beaumont J. (ed.) (2019), *The Routledge Handbook of postsecularity*, London, New York: Routledge.
2. Beckford J. (2012), “Public religions and the postsecular: Critical reflections”. *Journal for scientific study of religion*, 51 (1).
3. Berger P. (ed), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing company, 1999. Trong bài viết này chúng tôi sử dụng bản dịch tiếng Pháp của Jean-Luc Pouthier: *Le réenchantement du monde* (sous la direction de P. L. Berger, Paris, Bayard éd., 2001).
4. Berger P. (2014), *Many altars of modernity – Towards a paradigm for religion in pluralist age*, De Gruyter.

5. Bretherton L. (2011), “A postsecular politics? Inter-faith relations as a civic practice”, *Journal of the American Academy of religion*, 79 (2).
6. Bruce S. (2018), *Researching religion: Why we need social science*, Oxford University Press.
7. Caputo J. (2001). *On religion*. London and New York: Routledge.
8. Casanova J. (1994), *Public religions in modern world*, University of Chicago Press.
9. Casanova J. (2012), “The secular, secularisations, secularism” trong cuốn C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Vanantwerpen (eds), *Rethinking secularism*, Oxford University Press.
10. Casanova J. (2013), “Exploring the postsecular – Three meanings of the “secular” and their possible transcendence” trong C. Calhoun, E. Mendieta và J. VanAntwerpen (chủ biên), *Habermas and Religion*, UK: Polity Press.
11. De Vries H., Sullivan L. (2006), *Political theologies. Public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press.
12. Dupeyrix A. (2016), “Réflexions sur l'idée de société(post-)séculier”, *Con-textos Kantianos – International Journal of philosophy*, No 4, novembre.
13. Engels F. (1894). Contributions à l'histoire du Christianisme primitif (trad. de Laura Lafargue), *Le devenir social*.
14. Franck O, Thalen P. (2021), *Religious education in post-secular age*, Palgrave MacMillan.
15. Furseth I. (ed.) (2018), *Religion complexity in the public sphere. Comparing Nordic countries*, Palgrave Macmillan.
16. Giddens A. (2000), *Runaway World: How globalisation shapes our lives*. New York: Routledge.
17. Gorski P., Altinordu A. (2008), “After secularization?” *Annual Review of Sociology* 34(1), p 76).
18. Greeley A. (1966), After secularity: The neo-Gemeinschaft society: A post-Christian postscript. *Sociological Analysis* 27(3).
19. Habermas J. (2006), *The dialectics of secularization: on reason and religion*, Ignatius Press.
20. Habermas J. (2008), “Notes on post-secular society”, *New Perspective Quarterly*, Fall, pp: 17-29.
21. Habermas J.(2010), “A Reply.” Trong cuốn sách J. Habermas và tđk, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post- secular Age*, Cambridge: Polity.
22. Habermas (2011), “The Political: The rational meaning of questionable inheritance of political theology”, trong E. Mendieta, J. Vanantwerpen (eds), *The power of religion in public sphere*, Columbia University Press.

23. Harrington A. (2007), “Habermas and the “postsecular” society”, *European Journal of Social Theory*, 10 (4).
24. Heelas P., Woodhead L. (2005), *The spiritual revolution – Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell Publishing.
25. Knot K. (2010) . Becoming a “faith community”: British Hindus, identity, and the politics of representation. *Journal of Religion in Europe* 2(2).
26. Martin D. 2014. *Religion and power. No logos without mythos*. Ashgate.
27. Mavelli L., Petito F. (eds) (2014), *Towards postsecular international politics. New forms of community, identity and power*. Palgrave MacMillan.
28. McLure J. (2007), *Partial faiths: Postsecular fiction in the age of Pynchon and Morrison*, The University of Georgia Press.
29. Mendieta E. (2019) “Reflexive secularism” trong J. Beaumont (ed) (2019), *The Routledge Handbook of postsecularity*, London, New York: Routledge.
30. Milbank J. (2006), *Theology and social theory – Beyond secular reason*, 2nd. Ed., Blackwell Publishing.
31. Molendijk A., Beaumont J., Jedan C. (2010), *Exploring the postsecular: The religious, the political and the urban*, Leiden: Brill.
32. Molendijk A. (2015), “In pursuit of the postsecular”, *International Journal of philosophy and theology*, 76 (2).
33. Neuhaus R. (1982), “Educational diversity in post-secular America”, *Religious Education*, 77(3).
34. Nguyễn Xuân Nghĩa. (1996),” Tôn giáo và quá trình thế tục hóa”, *Xã hội học*, số 1 (53).
35. Nguyễn Xuân Nghĩa (2003), “Tôn giáo trong thời hiện đại: Thế tục hóa hay phi thế tục hóa”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 2.
36. Nguyễn Xuân Nghĩa (2010), “Tôn giáo ở thế kỷ XXI: Các tranh luận và kịch bản có thể xảy ra”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 12.
37. Nguyễn Xuân Nghĩa, (2012) “Tư tưởng của Jürgen Habermas về tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6.
38. Nguyễn Xuân Nghĩa, (2015) “Không gian công và tôn giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9 (135).
39. Nguyễn Xuân Nghĩa (2019). “Giải thế tục hóa: Khái niệm và sự kiện”, *Nghiên cứu tôn giáo*, 1 (181).
40. Ratzinger J. (2004). Démocratie, droit et religion, *Esprit*, Juillet.
41. Sigurdson O. (2010), “Beyond secularism? Towards a post-secular political theology”, *Modern Theology* 26 (2).

42. Smith A., Whistler D. (2010), *After the postsecular and the postmodern. New essays in the continental philosophy*, Cambridge Scholars Publishing.
43. Stoeckl K., Uzlaner D. (2018), “Four genealogies of postsecularity”, trong J. Beaumont (ed.) (2019), *The Routledge Handbook of postsecularity*, London, New York: Routledge, pp. 268-279.
44. Taylor C. (2007), *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press.

Abstract

POST-SECULARITY: DEBATES AND RELATED THEMES

Nguyen Xuan Nghia

Faculty of Sociology

Ho Chi Minh City Open University

The post-secularity is a new issue in religious research in recent years. The article presents three main points in this regard. First of all, it is the debate between critics and advocates of the use of this term. Next, to clarify, the relationship between secular and post-secular needs to be pointed out. Finally, in order to better understand this complex issue, it is necessary to clarify the related themes when dealing with the post-secular concept.

Keywords: Secularization; desecularization; post-secularity; Enlightenment; modern society.