

TƯ TƯỞNG CỦA JÜRGEN HABERMAS VỀ TÔN GIÁO

NGUYỄN XUÂN NGHĨA^(*)

1. Vài nét về tiểu sử và các dòng tư tưởng ảnh hưởng

J. Habermas (1929) là một trong những nhà triết học và xã hội học Đức còn sống, được xem là có ảnh hưởng nhất ở Châu Âu và Phương Tây hiện nay nói chung⁽¹⁾. Ông nổi tiếng qua các lý thuyết, khái niệm về “tính duy lý truyền thông” (communicative rationality) và về “không gian công cộng” (public sphere). Các công trình của ông tập trung nghiên cứu cơ sở của lý thuyết xã hội và phương pháp luận, phân tích các xã hội tư bản chủ nghĩa tiên tiến và nền dân chủ, nghiên cứu nhà nước pháp quyền và chính trị học đương đại.

Habermas lớn lên trong một gia đình viên chức. Cha ông, là con một vị mục sư và có học vị tiến sĩ kinh tế để có thể đảm trách chức vụ giám đốc điều hành Phòng Công nghiệp và Thương mại Cologne và là người có cảm tình với chủ nghĩa quốc xã. Nhưng Habermas do từng sống thời niên thiếu dưới một chế độ toàn trị và sau đó, từ năm 1949, chuyển sang một xã hội tương đối dân chủ, ông luôn bị ám ảnh làm thế nào để đi đến một nền dân chủ thật sự. Khi vào đại học, mặc dù theo ngành chính là triết học, nhưng do truyền thống của trường đại học Đức, ông cũng theo học nhiều môn khác về lịch sử, tâm lý học, kinh tế học... Ở đại học, Habermas làm quen với Karl-Otto Apel

và chính Apel đã giới thiệu ông làm quen với thuyết thực dụng Mỹ (Peirce), với tư tưởng của Heidegger và nhất là làm quen các xêmina tranh luận ở môi trường đại học⁽²⁾. Cũng chính trong thời gian này, lúc mới 24 tuổi, Habermas đã dám phê phán một “đại thụ” của triết học, khi viết bài báo “Suy nghĩ với Heidegger để chống Heidegger”, lên án quan điểm đề cao phong trào quốc xã của Heidegger trong tác phẩm *Dẫn nhập vào siêu hình học*, viết năm 1935, tái bản năm 1953. Năm 25 tuổi, Habermas bảo vệ luận án tiến sĩ triết học tại đại học Bonn. Từ năm 1956, Habermas làm trợ giảng cho T. Adorno tại Viện Nghiên cứu Khoa học xã hội. Chính nơi này, Habermas được đào tạo về xã hội học, làm quen với M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Mitscherlich và trở thành một thành viên của Trường phái Frankfurt và chịu ảnh hưởng lý thuyết phê phán của trường phái này. Ít năm sau, ông trình luận án “Biến đổi cơ

*. TS., Đại học Mở Tp. Hồ Chí Minh.

1. Tạp chí *Times Higher Education* liệt kê J. Habermas là một trong những tác giả được trích dẫn nhiều nhất trong lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn, năm 2007. Ông đứng ở hạng thứ 7, sau M. Foucault, P. Bourdieu... Xin xem: “*The Most Cited Authors of Books in the Humanities*”, *Times Higher Education Guide*, ngày 26/3/2009.

2. Về tài liệu tiếng Việt, có thể tìm hiểu tư tưởng của K-O Apel trên Habermas: Bùi Văn Nam Sơn, “m. E” - Đối thoại triết học” 2010, trên trang Web: triethoc.edu.vn.

cấu của không gian công cộng: nghiên cứu về một loại hình trong xã hội tư sản” ở đại học Marburg dưới sự hướng dẫn của giáo sư mác-xít Wolfgang Abendroth. Luận án này đã gây được sự chú ý của nhiều giới. Năm 1964, với sự ủng hộ của Adorno, ông trở về Frankfurt và giữ ghế giáo sư về triết học và xã hội học, cho mãi đến năm 1971. Ông là một trong những diễn giả chính của phong trào sinh viên ở Đức từ mùa hè 1967, đòi hỏi dân chủ ở môi trường đại học (ở Pháp là Phong trào tháng 5, 1968). Nhưng ông đã tách khỏi nhóm sinh viên cực đoan trong phong trào này, khi họ muốn xoá bỏ luôn hệ thống chính trị dân chủ đang hình thành. Từ 1971 đến 1983 ông làm giám đốc Viện Max Planck ở Starnberg, gần Munich. Ông xuất bản tác phẩm nổi tiếng “Lí thuyết về hành động truyền thông” (1981) và năm 1984 nhận danh hiệu Thành viên Danh dự nước ngoài của Viện Hàn lâm Nghệ thuật và Khoa học Mỹ. Từ năm 1983, Habermas trở lại đại học Frankfurt. Năm 1992 ông xuất bản tác phẩm “Quyền và nền dân chủ”. Năm 1994, ông nhận danh hiệu giáo sư danh dự của đại học Frankfurt. Nhưng không ngừng hoạt động, ông tổ chức các hội thảo ở Mỹ, Hàn Quốc, Ai Cập, Iran, Trung Quốc, xuất bản các tác phẩm về luật quốc tế, về Liên hiệp Châu Âu, tranh luận về biến đổi gen (với P. Sloterdijk), trao đổi về tương quan giữa lí tính và đức tin, vào năm 2004 với Hồng y J. Ratzinger, nay là Giáo hoàng Benedicto XVI. Cuộc tranh luận sau này được xuất bản trong tạp chí tiếng Pháp *Esprit* (Tinh thần) năm 2004, và bằng tiếng Anh với tựa đề “*Biện chứng của thế tục hóa: về lí tính và tôn giáo*” (2006). Cuộc tranh luận được tạp chí *Esprit* giới

thiệu là giữa triết gia duy lí nổi tiếng không khoan nhượng và là “người gác cổng của đạo đức tranh luận” và nhà thần học được mệnh danh là “người gác cổng của tín điều”⁽³⁾.

2. Các giai đoạn trong tư tưởng về tôn giáo của Habermas

Có thể phân quan điểm của Habermas về tôn giáo phát triển qua các giai đoạn sau⁽⁴⁾:

Giai đoạn thứ nhất kể từ những công bố khoa học đầu tiên cho đến những năm đầu thập niên 1980. Trong bài viết *Về căn tính xã hội* (1974) và công trình nổi tiếng *Lí thuyết về hành động truyền thông* (1981, 1984), Habermas, với lí thuyết mác-xít mà ông chịu ảnh hưởng từ Trường phái Frankfurt, đã phê phán niềm tin tôn giáo. Ông xem tôn giáo như là một thực tại làm tha hóa con người, bởi lẽ với cái nhìn nhị nguyên về thế giới và việc xác tín sự cứu rỗi của thế giới bên kia là quan trọng hơn, tôn giáo thường được sử dụng như là công cụ của tầng lớp thống trị. Cùng với Max Weber, Habermas cho rằng tôn giáo sẽ biến mất trong các xã hội hiện đại với quá trình duy lí hóa và phân biệt hóa định chế (institutional differentiation) của xã hội: lí luận khoa học ngày nay dựa trên tri thức thực chứng và quan hệ nhân quả thay thế cho ý tưởng “thế giới đi theo một trật tự của thần thánh, có nghĩa là có một vũ trụ mang ý nghĩa đạo đức”⁽⁵⁾. Trên bình diện

3. *Esprit*, 2004, Juillet, tr. 5.

4. P. Portier. *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas*, Tạp chí *Culture and Society*, 2011, No 48, tr. 426-432.

5. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Vol. 1), trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, tr. 160.

cá nhân, theo Max Weber có một thay đổi từ những hành động duy lý dựa trên giá trị (value-rational actions) qua hành động duy lý hướng về mục tiêu (purpose-rational actions)⁽⁶⁾ - mà ta còn gọi là lý tính công cụ. Để con người có tự do, xã hội hiện đại cần thoát khỏi sự thống trị của siêu hình học và cần dựa vào nguồn lực của lý tính truyền thông⁽⁷⁾. Habermas xem việc thoát khỏi thế giới linh thiêng là một thành tựu của nhân loại: “Các chức năng hội nhập và biểu hiện trước đây được thực hiện bởi thực hành nghi lễ nay chuyển qua cho hành động truyền thông; quyền lực của linh thiêng dần dần được thay thế bởi quyền lực của một đồng thuận được thực hiện”⁽⁸⁾.

Giai đoạn thứ hai kéo dài từ năm 1985 đến 2000. Trong giai đoạn này Habermas thay thế cho hi vọng tôn giáo biến mất bằng quan điểm về sự “riêng tư hóa” (privatization) tôn giáo. Habermas cho rằng tôn giáo là một cần thiết cho cuộc sống của con người, bởi lẽ, điều tự nhiên là khi đối diện với đau khổ, con người trở lại với niềm tin và ông cũng hiểu đối với khá đông quần chúng tôn giáo thật sự là một sự an ủi. Tuy nhiên, quần chúng tôn giáo không được đem các xác tín của mình vào lĩnh vực chính trị, ở đó chỉ cần lý tính thế tục (secular reason). Tôn giáo được xem là những niềm tin đặc thù nên không thể đòi hỏi được áp dụng một cách phổ quát và cũng không được biện minh về mặt lý tính⁽⁹⁾.

Vào những năm cuối thập niên 1990, tư tưởng về tôn giáo của Habermas có những thay đổi lớn, thể hiện qua các bài viết, tác phẩm như: *Tôn giáo và không gian công cộng*; *Tương lai của bản chất con người*; *Chủ nghĩa tự nhiên và tôn*

giáo; *Biện chứng của thế tục hóa*. Từ đây, ông ủng hộ quan điểm “công cộng hóa” (publicization) tôn giáo. Có nghĩa là, nhấn mạnh việc tôn giáo không nên bị giới hạn trong lĩnh vực riêng tư của cá nhân, mà nó phải can dự vào lĩnh vực công và sử dụng các truyền thống của mình để tinh chỉnh lại “trực giác đạo đức”. Quan điểm này dẫn đến xã hội mà ông gọi là “xã hội hậu thế tục” (post-secular society). Thuật ngữ này nhằm chỉ xã hội Phương Tây đương đại, mang đặc trưng của một tương quan đôi chiều (ambivalent) với tôn giáo. Một mặt, trong những thập niên vừa qua, các định chế xã hội Phương Tây chịu ảnh hưởng của một quá trình duy lý hóa và thế tục hóa: không gian công cộng bị thế tục hóa, tôn giáo không còn là những quy chiếu biện minh cho những quyết định chính trị và luật pháp và cũng không là cơ sở của diễn ngôn khoa học. Nhưng mặt khác, niềm tin tôn giáo vẫn thấm nhập mạnh mẽ vào đời sống xã hội. Habermas đi đến

6. Sđd, tr. 162-163.

7. Suy tư triết học của Habermas nhắm hai mục tiêu chính: phục hồi lại ý tưởng về lý tính và đưa ra một lý thuyết phê phán về xã hội. Dựa trên những nghiên cứu về ngôn ngữ học, ông thấy ngôn ngữ là chất liệu để ông thực hiện hai mục tiêu trên. Ông đi tìm các điều kiện lý tưởng của việc truyền thông (các tác nhân của truyền thông phải có trách nhiệm, bình đẳng, có thể hiểu nhau và cùng tìm kiếm sự đồng thuận) và các lý do tốt của một trao đổi (nói điều gì có thực, đúng, nghiêm túc). Như vậy, Habermas minh chứng có lý tính trong truyền thông. Ông cũng quan niệm xã hội trước hết là một thực tại biểu tượng, một thực tại được trung giới qua ngôn ngữ giữa con người. Phối hợp hai khía cạnh trên, lý thuyết về xã hội của Habermas là một hình thức của lý thuyết về hành động truyền thông (TCA = theory of communicative action).

8. J. Habermas. *The Theory of Communicative Action* (Vol. 2), trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987, p. 77.

9. P. Portier. Bđd, p. 426.

nhận định quá trình thế tục hóa không hoàn tất và cũng không có thể được hoàn tất. Nhận thức tính đôi chiều này dẫn đến việc đặt lại vai trò tôn giáo trong không gian công cộng và suy nghĩ những phương tiện chống lại những dị tật và hạn chế của xã hội tục hóa và duy vật. Chính chúng lại là những mầm mống cho các chủ nghĩa toàn thủ (fundamentalism) trong tôn giáo⁽¹⁰⁾.

3. Những yếu tố tác động đến chuyển biến trong quan điểm về tôn giáo của Habermas

Chính Habermas trong bài viết *Đức tin và tri thức*⁽¹¹⁾ đã thừa nhận hai lí do làm ông thay đổi quan điểm về tôn giáo. Lí do đầu tiên là những phát triển của các kĩ thuật sinh học (đặc biệt là trong lĩnh vực biến đổi gen) đem lại mối đe dọa công cụ hóa (instrumentalization) bản chất con người. Chúng tạo nguy cơ căn bản về việc chúng ta thấu hiểu chúng ta (self-understanding) như là những thành viên của những giống người (human species). Từ đó, một câu hỏi được nêu lên: hiện tượng công cụ hóa trên có thể bị chống lại mà không cần đến những nguồn lực ngữ nghĩa (semantic resources) của tư duy tôn giáo không?

Lí do thứ hai là những cuộc khủng bố của các nhóm toàn thủ cực đoan trong Islam giáo, từ biến cố 11 tháng 9 năm 2001, cho thấy một sự lan rộng về việc vỡ mộng trước mô hình hiện đại hóa theo kiểu Phương Tây. Và câu hỏi được nêu ra: nguy cơ trật đường ray của quá trình hiện đại hóa có thể được cứu vãn bởi các phương tiện thế tục không?

Ngoài những lí do trước mắt trên, các phân tích xã hội học của Habermas cho

thấy, luận đề cổ điển về thế tục hóa vốn cho rằng tôn giáo ngày càng tàn lụi với lịch sử - luận đề này cũng không còn thích hợp với các xã hội Phương Tây. Ngày càng các xã hội Phương Tây kêu gọi các giáo hội tham dự vào khu vực công. Giới hạn của lí tính duy lí chính là chủ đề mà Habermas đã nghiên ngẫm, suy tư

Tác động của trường phái Frankfurt vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến Habermas. Tư tưởng Khai sáng đánh dấu một thời điểm quan trọng trong lịch sử của tự do. Nó đã giải phóng con người khỏi những quyền lực truyền thống và cho phép họ sáng tạo ra những chuẩn mực, giá trị cho chính mình. Tuy nhiên khi nó buộc cá nhân chỉ có thể dựa trên chính mình, thì nó cũng đẩy thế giới vào một logic thái quá và không còn giải phóng con người như hứa hẹn.

Xã hội hiện đại, trong quan điểm của Kant mà Habermas chịu ảnh hưởng, là xã hội của sự tự chủ. Trong giai đoạn “siêu hình” con người nghĩ rằng “Cơ cấu của vũ trụ và bản chất của con người sẽ cung cấp những yếu tố cơ bản cho việc thiết lập các khuôn khổ quy phạm của cuộc sống mà người ta phải trải qua”⁽¹²⁾. Cá nhân phải chấp nhận những quan điểm luân lí mà không cần chọn lựa. Nếu cá nhân bất tuân, nhà nước và giáo hội sẽ ép vào khuôn phép. Thế giới mới của

10. J. Habermas. *A Post-Secular Society - What Does that Mean?*. Paper presented at *Istanbul Seminars by Reset Dialogues on Civilizations* In Istanbul, 2nd - 6th June, 2008.

11. J. Habermas. *Faith and Knowledge*. Trong *The Future of Human Nature*, trans. W. Rehg, M. Pensky, H. Beister. Cambridge: Polity Press, 2003.

12. J. Habermas. *The Future of Human Nature*, trans. W. Rehg, M. Pensky, H. Beister. Cambridge: Polity Press, 2003.

chủ nghĩa tự do chấm dứt việc giam giữ cá nhân trong một trật tự khách quan và phá huỷ ý tưởng về một “nền tảng tiền chính trị” (pre-political foundation). Ở cấp độ cộng đồng, nó cố gắng thiết lập “một tự chủ chính trị của công dân”. Ở đó luật pháp chỉ được sản sinh do tranh luận giữa “những con người tự do và bình đẳng”. Trên bình diện cá nhân, con người không thể tìm cách huỷ diệt tự do của những người sống dưới pháp luật mà con người đã tạo ra. Trong trật tự mới đó, “mỗi cá nhân phải hướng cuộc đời của chính mình theo những ưu tiên và xác tín của mình”⁽¹³⁾.

Nhưng khởi đầu xã hội hiện đại cũng là xã hội của liên đới. Trong xã hội truyền thống, con người cũng lo lắng, quan tâm đến người khác, không ai được quyền chỉ sống cho chính mình. Tuy nhiên cá nhân không thật sự chọn lựa sự liên đới trên mà đúng hơn cộng đồng đã áp đặt cho nó. Ngược lại, sự liên đới trong xã hội hiện đại không có tính chỉ định, mà xuất phát từ ý thức tự do của mỗi người, nó đem lại một “giá trị đạo đức” tăng thêm. Đặt cơ sở trên hành động truyền thống, nền dân chủ hiến định (constitutional democracy) vận động công dân tham gia trong các tranh luận chung về những vấn đề mà mọi người đều quan tâm. Quá trình đưa ra quyết định đặt trên cơ sở trao đổi bằng ngôn ngữ đã đem con người lại với nhau, không chỉ nhằm tìm ra những giải pháp hợp lý được mọi người chấp nhận mà thông qua đó thừa nhận mỗi người đều có nhân phẩm bình đẳng. Mặt khác, sự liên đới dựa trên nguyên tắc có qua có lại. Nền dân chủ hiến định đặt trên sự khác biệt hơn là lợi ích (theo Kant). Mệnh

lệnh nhất quyết (categorical imperative) buộc “cộng đồng luân lý” phải đối xử với con người như là những cứu cánh trong chính họ và sẽ không chấp nhận được tự do khi người khác không được như vậy. Thế nhưng lý tưởng trên đưng phải thực tế phù phàng. Việc thông hiểu lẫn nhau không được hiện thực hóa. Trong các xã hội đương đại, ta gặp phải những điều kiện không thể chấp nhận được như việc loại trừ, không an toàn về mọi mặt và nạn thất nghiệp: “Quá trình hiện đại hóa đã trật đường ray, làm cho mối dây liên kết dân chủ trở nên mong manh và đi đến việc loại bỏ mọi loại hình liên đới mà nó nhằm tới”⁽¹⁴⁾.

Theo Habermas, hai phương tiện chính yếu của hội nhập xã hội là thị trường và chính trị đã bị rối loạn chức năng (dysfunctional). Kinh tế bây giờ là bá quyền. Nó vận hành như là một phương tiện kiểm soát mọi khía cạnh của đời sống. Mọi lĩnh vực hoạt động của con người, ngay cả y tế và giáo dục cũng không thoát khỏi logic hàng hóa. Cũng theo Habermas, chính trị trở thành thứ yếu, nó đã giảm chức năng điều tiết lợi ích của lĩnh vực tư, và với bộ máy hành chính thay vì phục vụ công ích, nó phục vụ cho lợi ích của đồng tiền. Việc giải thể của nhà nước phúc lợi ở Phương Tây phản ánh sự rút lui trên lĩnh vực công cộng. Việc thất vọng với các cơ cấu chính trị quốc gia và quốc tế càng khuyến khích thái độ “phi chính trị” của công dân⁽¹⁵⁾.

13. J. Habermas. *Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism*, Tạp chí *The Journal of Political Philosophy*, 2005, Vol. 13, No 1, tr.1.

14. J. Habermas. *Les Fondements Prépolitiques de l'état démocratique. Pluralisme et morale*. Tạp chí *Esprit*, 2004, Juillet, tr. 12.

15. Bdd, tr. 13.

Những quá trình xã hội này ảnh hưởng lên quá trình văn hóa. Habermas khẳng định sự bàn cãi có vai trò chủ yếu trong nền dân chủ hiến định, vốn đặt cơ sở trên lí tính truyền thông. Nó phải buộc thị trường và chính trị tuân theo mệnh lệnh của liên đới. Tuy nhiên, cũng theo Habermas, sự bàn cãi không còn làm chức năng này, nó có xu hướng củng cố sự thống trị của trật tự hiện có. Người nghèo thường không tham gia các cuộc thảo luận. Điều này càng đẩy họ ra bên lề các quyết định về kinh tế - xã hội. Ngay cả những công dân có tham gia tranh luận thì họ cũng theo chiến lược nhằm bảo vệ lợi ích của riêng mình và không còn quan tâm đến những căn bệnh trầm kha của xã hội. Đây là nguồn gốc sâu xa của khủng hoảng hiện nay của xã hội chúng ta.

4. Khám phá lại nguồn lực tôn giáo và ngôn ngữ tôn giáo

4.1 Khám phá lại các nguồn lực tôn giáo

Trước khủng hoảng trên và để xây dựng lại các mối tương quan liên cá nhân, theo Habermas, tôn giáo là một nguồn lực ta có thể tìm đến. Tôn giáo mà ông quy chiếu đây là tôn giáo “thực”, trong viễn tượng của Kant và Weber, là tôn giáo quy chiếu đến cái siêu việt.

Việc thừa nhận tầm quan trọng của tôn giáo trước hết nhằm sự phát triển của cá nhân. Theo Habermas, xã hội dân chủ phải tôn trọng các khát vọng, quan điểm của những người có tôn giáo và không có tôn giáo. Trong một xã hội dân chủ, nhà nước phải trung lập trước các thế giới quan khác nhau và nhà nước và giáo hội phải tôn trọng nguyên tắc phân li. Để làm rõ hơn quan điểm của mình, ông

đề cập đến mô hình nhà nước thế tục Pháp và Mỹ. Ông cho rằng mô hình nhà nước của Mỹ có vấn đề và ông rất “dị ứng” với việc Tổng thống Mỹ phải tuyên thệ trước Thánh Kinh. Nhưng nhìn về góc độ lí tưởng dân chủ, mô hình của Mỹ hoàn thiện hơn mô hình Pháp, bởi lẽ mô hình của Mỹ dựa trên ý tưởng là phải tách nhà nước ra khỏi lĩnh vực tôn giáo và tạo một phạm vi lớn cho sự phát triển tôn giáo. Trong khi, với mô hình nhà nước thế tục của Pháp, từ cách mạng 1789, nhà nước là người canh giữ luật pháp về tôn giáo. Điều này có thể ảnh hưởng đến quyền tự do⁽¹⁶⁾. Habermas quan tâm đến các quyền về văn hóa. Theo ông, cá nhân không chỉ giản lược mình vào ý thức mà còn muốn xác định chính mình qua căn tính văn hóa và tôn giáo mà môi trường văn hóa đã tạo nên qua quá trình xã hội hóa. Do vậy nhà nước phải “phát nguyên các quyền về văn hóa từ nguyên tắc nhân phẩm của con người”⁽¹⁷⁾ và tạo điều kiện cho cá nhân sống trọn vẹn căn tính của mình (identity integrity), bao lâu căn tính đó không làm hại những cơ sở của trật tự xã hội⁽¹⁸⁾.

Trên cấp độ xã hội, tư tưởng thế tục cổ điển quan niệm tôn giáo sản sinh ra các “bệnh lí xã hội” (social pathologies) thay vì giải phóng con người khỏi những bệnh lí trên. Từ những công trình xuất bản từ 2001 trở về sau, Habermas cho rằng phải bác bỏ luận điểm này, bởi lẽ chính các tôn giáo (Do Thái giáo và Kitô giáo) đã góp phần giải phóng con người bằng cách đưa đến ý tưởng về tự do, mặc

16. J. Habermas. *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, 2008, tr. 114-149; 251-271.

17. J. Habermas. 2005, Bdd, tr.18.

18. J. Habermas. *De la Tolérance Religieuse aux Droits Culturels*, Tạp chí *Cités*, 2003, No 1, tr. 151-170.

dù các định chế tôn giáo đôi khi cản trở tự do. Tuy nhiên, các văn bản thánh của các tôn giáo này đã giúp “giải ma thuật”, vượt lên các huyền thoại và sản sinh ra các khái niệm quy phạm như trách nhiệm, sự tự chủ, tính cá nhân. Chúng đã giúp xã hội thoát khỏi quyền vạ năng của thần thánh và mở ra cái logic về quyền con người. Ông viết: “... Kitô giáo đã vận hành với tư cách hơn cả là người tiên phong hay là tác nhân xúc tác. Thuyết công bằng phổ quát là di sản trực tiếp của đạo đức về sự công bằng của Do Thái giáo, của đạo đức về tình yêu của Kitô giáo. Từ thuyết này bật lên các lý tưởng về công bằng và một cuộc sống tập thể trong liên đới, về tính tự chủ trong lối sống và trong giải thoát, về tính đạo đức cá nhân trong ý thức, về nhân quyền và dân chủ. Cái di sản này chủ yếu không thay đổi, đã là đối tượng của việc tái sở hữu và tái giải thích liên tục có tính phê phán. Cho đến hôm nay, không có một thay thế khác cho nó. Dưới ánh sáng của những thách đố hiện nay của một tập hợp hậu quốc gia (post-national constellation), cũng như trong quá khứ, chúng ta phải rút chất bổ dưỡng từ gia sản này”⁽¹⁹⁾.

Thêm vào đó, tôn giáo giúp hình thành ý tưởng về liên đới: “... Nhà nước dân chủ phải ứng xử một cách thận trọng với tất cả nguồn gốc văn hóa vốn nuôi dưỡng ý thức của công dân về các chuẩn mực và tính liên đới của họ”⁽²⁰⁾. Trong điều kiện hiện nay, sự hiện diện của tôn giáo là cần thiết hơn vì hiện tượng thực dân hóa thế giới của chủ nghĩa tư bản và kỹ thuật đã gia tăng sự lệ thuộc của con người, và vì sức mạnh của chủ nghĩa duy lợi (utilitarianism).

4.2. Tôn giáo, không gian công cộng và ngôn ngữ tôn giáo

Từ việc nhìn nhận vai trò xã hội của tôn giáo, tôn giáo không còn có thể bị giới hạn trong lĩnh vực riêng tư. Habermas khuyến cáo không nên hiểu tính thế tục cách thiên cận mà phải tái giải thích lại quá trình thế tục hóa xem như là một quá trình học hỏi kép, một quá trình bổ sung vốn yêu cầu các truyền thống duy lý bắt nguồn từ Khai minh và các truyền thống tôn giáo phải suy nghĩ những giới hạn của chính mình và suy nghĩ về những cội nguồn chung. Habermas nói đến những mối liên hệ giữa tôn giáo và triết học vào “thời trực” (Axis age) (K. Jaspers), giữa thiên niên kỷ thứ nhất trước Công nguyên - giai đoạn chứng kiến sự phát triển của các tôn giáo độc thần lớn và các luồng tư tưởng triết học lớn ở Phương Tây cũng như Phương Đông.

Trong quá trình học hỏi lẫn nhau, Habermas nhận thấy có một bất đối xứng. Hơn hai thế kỷ qua, nỗ lực và yêu cầu chủ yếu chỉ hướng về những kẻ có niềm tin tôn giáo: họ phải thích ứng cả các tin tưởng và thực hành theo môi trường nhận thức của xã hội, điều chỉnh theo các khám phá khoa học, theo những định chế chính trị mới. Dĩ nhiên nỗ lực trên cần tiếp tục, nhưng nó cần được chia sẻ, đồng hành của những công dân không tôn giáo. Xã hội dân chủ dựa trên những nguyên tắc biện minh mang tính thế tục và trung lập với các niềm tin tôn

19. J. Habermas. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. Edited by E. Mendieta. MIT Press, 2002, pp. 148-149.

20. J. Habermas. *The Dialectics of Secularization: on Reason and Religion*. Ignatius Press, 2006, p. 46.

giáo, do đó các nội dung tôn giáo không thể đi vào không gian công cộng mang tính chính trị với hình thức nguyên xi. Với lối tiếp cận tham vấn (deliberative approach) của mình và lối hiểu tích cực về tính khoan dung - khoan dung không chỉ là thỏa hiệp, chấp nhận, kính trọng nhau mà còn phải học hỏi lẫn nhau - 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 hiểu được những khái niệm tôn giáo. Ví như, 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”⁽²¹⁾. Cũng như trước đây Kant đã phiên dịch “tội tổ tông” như là “cái ác có gốc rễ trong bản tính tự nhiên của con người”⁽²²⁾.

Các công dân có tôn giáo và không tôn giáo phải bàn cãi, đưa ra các lý do về điều gì có thể và không thể khoan dung. Dĩ nhiên, các bàn cãi đều có giới hạn, bởi lẽ có những điều của niềm tin không phải là đối tượng của tranh cãi duy lý. Habermas thừa nhận lý tính thế tục không thể và cũng không được tuyên bố về những chân lý của đức tin: “Khi những công dân thế tục đảm trách vai trò chính trị, họ không có quyền phủ nhận các hình tượng tôn giáo về thế giới không mang trong mình khả tính về chân lý, cũng không được phản kháng những người đồng công dân của họ quyền mang lại những đóng góp bằng ngôn ngữ tôn giáo vào các cuộc bàn cãi”⁽²³⁾. Nhưng điều này không đặt lại vấn đề lý thuyết truyền thông của ông: trong việc cùng nhau tranh luận, phải tuân thủ một nguyên tắc

đạo đức tối thiểu: không được áp đặt các xác tín của mình bằng sức mạnh. Nhà nước dân chủ khuyến khích các công dân có tôn giáo tham gia các tranh luận công cộng - ví như những cuộc tranh luận về đạo đức sinh học - vì họ có thể mang lại những nguồn lực có ý nghĩa cho xã hội. Nhưng đồng thời nhà nước không thể đòi hỏi tất cả công dân trên phải phiên dịch ra ngôn ngữ thế tục, nhưng ngược lại Habermas đòi hỏi những người có trách nhiệm chính trị, những người đại diện nhà nước phải có khả năng phiên dịch này, bởi lẽ nguyên tắc trung lập trước các tôn giáo khác nhau là nền tảng của nền dân chủ hiện đại.

Như trước đây, Kant đã diễn tả thần học của Luther bằng ngôn ngữ thế tục, Habermas hình như cũng tiếp nối truyền thống của Kant qua việc xác định lại khái niệm tự chủ, đề cập đến cảm thức về trách nhiệm, tầm quan trọng của đời sống xã hội, vương quốc của các cứu cánh được diễn tả bằng ý tưởng về cộng đồng truyền thông lý tưởng, nguyên tắc về công bằng, về phẩm giá, việc từ chối bạo lực, ổn định quan hệ giữa con người bằng ngôn ngữ... Tất cả các nguyên tắc và mô-típ trên xem ra đều xuất phát từ truyền thống Kitô giáo. Do vậy, Habermas thừa nhận: “Tôi sẽ không phản đối nếu người nào đó nói rằng quan niệm của tôi về ngôn ngữ, về hoạt động truyền thông hướng về sự đồng thuận được nuôi dưỡng bởi di sản Kitô giáo. Thực ra, cứu cánh (telos) về đồng thuận

21. J. Habermas. 2006b, Sđd, tr. 45.

22. E. Kant. *La Religion dans les Limites de la Raison* (1794). Trad. de A. Tremesaygues. Paris: Ed. Felix, Alcan, 1913, tr. 37.

23. J. Habermas. 2004, Sđd, tr.18.

được nuôi dưỡng bởi di sản lí tính (logos), vốn - được hiểu theo ngữ nghĩa Kitô giáo hóa thân trong việc thực hành truyền thông của một cộng đồng⁽²⁴⁾.

Với chuyển biến về quan điểm tôn giáo như trên, có tác giả cho rằng Habermas đã thay đổi cơ bản quan điểm duy lí của mình. Có thật như vậy không? Thật ra, Habermas vẫn đứng trên lập trường duy lí khi bàn đến cơ sở của nhà nước và mối quan hệ của nó đối với tôn giáo.

5. Tính tự chủ của nhà nước và sự phân li về mặt định chế

5.1. Tính tự chủ của nhà nước

Trong nhiều bài viết, Habermas đã phê phán một số quan điểm bảo thủ chống lại nền dân chủ tự do của các tác giả như của Heidegger, Schmitt, Bockenforde, v.v... Lấy thí dụ, Bockenforde cho rằng nền dân chủ sẽ đi vào trạng thái phi chuẩn mực (anomie) và tiêu vong nếu không dựa trên mối liên kết tạo ra những điều kiện tiên quyết cho tự do và những mối liên kết trên bắt nguồn từ các truyền thống đạo đức và tôn giáo. Habermas chống lại quan điểm này bởi lẽ nó muốn đồng nhất hóa xã hội. Trong khi chúng ta đang sống trong xã hội hiện đại được đánh dấu bởi sự đa dạng về văn hóa, thể hiện trong cách thức suy nghĩ, cảm nhận và hành động. Và quan trọng là sự đa dạng của các xác tín tôn giáo. Ngay ở Châu Âu, sự đa dạng này càng gia tăng với những người di cư từ các nguồn gốc văn hóa khác nhau và cả sự lớn mạnh của cộng đồng Islam giáo. Mặt khác nhiều người không còn ràng buộc bởi niềm tin và phát triển nên luân lí thế tục dựa trên chủ nghĩa hưởng thụ và duy lợi. Quan niệm về con người của dòng tư tưởng bảo thủ trên

dựa trên định lí về sự tạo dựng (creation): con người chỉ chấp nhận thân phận của mình sau khi thừa nhận sự lệ thuộc vào Đấng Tạo Hóa. Ngược lại, Habermas quan niệm vai trò của con người là xây dựng cho mình trật tự luân lí, không xuất phát từ những mệnh lệnh của các truyền thống mà chỉ dựa trên khả năng đưa ra quyết định của chính mình.

Trong quan điểm về nhà nước, quan điểm bảo thủ cho rằng quyền lực chính trị làm ra luật pháp được rút ra từ luật tự nhiên (natural law). Habermas bác bỏ quan điểm này vì nó đi ngược mệnh lệnh về tự do: xã hội chính trị phải được tổ chức bằng cách tập hợp những con người tự do và bình đẳng thông qua thảo luận hơn là dựa trên sự siêu việt. Nếu chỉ dựa trên lí tính tự chủ, có thể đưa đến một xã hội xáo trộn và bất công như lo âu của quan điểm bảo thủ không? Habermas tin tưởng một cộng đồng đa nguyên với các lối nhìn về thế giới vẫn có thể tìm thấy ổn định - vượt trên cả sự thỏa hiệp thuần túy - bằng cách hình thành một đồng thuận liên quan đến các quy trình và quy tắc. Quy trình dân chủ này là phương pháp đem lại tính hợp thức (légitimité) từ tính hợp pháp (légalité)⁽²⁵⁾.

5.2. Duy trì sự phân li định chế

Làm sao vừa bênh vực tính trung lập của nhà nước vừa chấp nhận sự hiện diện của tôn giáo?

Theo Habermas, một trong những đóng góp lớn của nền dân chủ hiến định là các tổ chức tôn giáo không được chống chéo, bao gồm trong bộ máy nhà nước.

24. J. Habermas. *Time of Transitions*, Polity Press. 2006c, tr. 161.

25. J. Habermas. 2004, Sđd, tr. 7-9.

Nguyên tắc phân li này thể hiện trên bình diện luật pháp. Quyền lực tôn giáo không được thâm nhập vào bộ máy nhà nước - như trường hợp Iran hiện nay. Các quy định nhà nước đưa ra phải độc lập, không lệ thuộc luật lệ của tôn giáo và phải giữ vững nguyên tắc bình đẳng và tự do. Nhưng mặt khác, theo ông, nhà nước cũng không được ngăn cản, cô lập quan hệ của các cộng đồng tôn giáo như trong trường hợp của chủ trương duy thể tục hóa tuyệt đối (absolute secularism). Do bối cảnh xã hội, Habermas xem ra ủng hộ mô hình thể tục theo kiểu Đức. Có nghĩa là sự phân li trong tinh thần đối tác, ngoài việc thừa nhận các quyền cơ bản của các cộng đồng tôn giáo, nguyên tắc này bao gồm quyền tổ chức và phát triển, và cả tài trợ về mặt tài chính, thiết lập các cuộc đối thoại thường xuyên, cởi mở với các đại diện tôn giáo nhằm thu về những “nguồn lực minh triết”. Habermas cũng chủ trương tôn trọng các quyền văn hóa của các tôn giáo liên quan đến cách ăn mặc, ẩm thực, v.v... Nhưng ông chống lại khuynh hướng đa văn hóa cực đoan và đòi hỏi các quyền văn hóa trên không đi ngược lại luật pháp và giá trị dân chủ: ông không chấp nhận “hôn nhân dàn xếp”, tục lệ cắt các bộ phận trên thân thể và ông lấy làm tiếc việc Tòa án Tối cao Mỹ cho phép những người theo giáo phái Amish quyền không cho con họ theo học các trường công từ tuổi mười bốn trở đi. Trên bình diện ngôn ngữ trong lĩnh vực công, Habermas phân biệt lĩnh vực của quyết định chính trị (sphere of political decision) (nhà nước: quốc hội, toà án, bộ máy hành chính...) và lĩnh vực của sự hình thành công luận (sphere of opinion formation) (không gian công cộng: các

hội đoàn, các diễn đàn, báo chí, internet...)⁽²⁶⁾. 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), 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. 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.

6. Về những mối liên hệ mới giữa lí tính và tôn giáo

Phần trình bày trên cho thấy có một chuyển biến trong tư tưởng của Habermas về tôn giáo. Từ một người cổ vũ cho quá trình thể tục hóa cho đến những năm 1990, ngày nay ông lại là người đề xuất cho ý tưởng về xã hội hậu thể tục (post-secular society). Theo ông, xã hội hậu thể tục không có nghĩa là đã thực hiện xong các đặc trưng của quá trình thể tục hóa, nhưng thuật ngữ “hậu thể tục” mô tả đúng hơn thuật ngữ “thể tục” về thực trạng các xã hội hiện nay, khi mà luận đề thể tục hóa cổ điển bị đặt lại vấn đề vì: (a) Tôn giáo vẫn tiếp tục phát triển ở Châu Phi, Châu Mỹ Latinh; khi Giáo hội Công giáo, do tính đa văn hóa và xuyên quốc gia, xem ra thích ứng tốt với quá trình toàn cầu hóa, nếu so sánh với các Giáo hội Tin Lành, vốn phân tán và tổ chức dựa trên lãnh thổ

26. Trong một số bài viết khác, Habermas phân biệt không gian công cộng chính thức và phi chính thức.

quốc gia; (b) Có sự phát triển của khuynh hướng cực đoan trong các giáo phái Tin Lành (phái Ngũ Tuần, Êvangêlít) và Islam giáo; (c) Xuất hiện việc sử dụng khuynh hướng bạo lực vốn tồn tại trong nhiều tôn giáo thế giới vào các mục tiêu chính trị (khủng bố...); (d) Tôn giáo có ảnh hưởng trong không gian công cộng không chỉ trên bình diện quốc tế mà cả quốc gia; (e) Do va chạm với văn hóa, tôn giáo của những người di dân, con người trong các xã hội Phương Tây có sự thay đổi về ý thức tôn giáo, v.v... Sự phát triển các khuynh hướng cực đoan và bạo lực có phải là phản ứng đối với thái độ ngạo mạn chủ trương mô hình thế tục hóa Phương Tây là tất yếu và duy nhất không? Habermas kết luận: “Trong các xã hội này, tôn giáo vẫn giữ được tính thích hợp và ảnh hưởng công cộng, trong khi quan điểm duy thể tục vốn xác quyết tôn giáo sẽ mất đi trong quá trình hiện đại hóa, quan điểm này không còn cơ sở”⁽²⁷⁾.

Nhưng đâu là đặc trưng của xã hội hậu thế tục? Xã hội hậu thế tục được đánh dấu bởi những quá trình học hỏi bổ sung (complementary learning processes) giữa những công dân thế tục (secular citizen) và những công dân có tôn giáo. Cả hai truyền thống duy lý và tôn giáo phải thấy những giới hạn của mình, đồng thời thấy được và học hỏi những giá trị tích cực trong truyền thống kia. Từ đó, Habermas phê phán những người chủ trương phân li cực đoan và cổ vũ các mối liên hệ hợp tác giữa nhà nước và tổ chức tôn giáo. Ông cũng mạnh mẽ bảo vệ những giá trị của

tôn giáo vốn có những đóng góp cho văn minh nhân loại. Mặc dù thừa nhận vai trò tích cực của tôn giáo trong xã hội, ông vẫn định vị trên lập trường tư tưởng “hậu siêu hình” (post-metaphysical)⁽²⁸⁾, nhưng đồng thời thấy được những giới hạn của lý tính mà một biến thể của nó là những thái quá của chủ nghĩa duy lợi vốn là nguồn gốc của các bệnh lý xã hội hiện nay. Mặt khác, người đối thoại của Habermas trong cuộc gặp gỡ năm 2004 tại Munich, là Hồng y J. Ratzinger, nay là Giáo hoàng Benedicto XVI⁽²⁹⁾, đã thừa nhận trong tôn giáo cũng có những bệnh lý cực kỳ nguy hiểm (tư tưởng cuồng tín, khủng bố...) do đó cần xem lý tính như là bộ phận kiểm soát mà tôn giáo phải chấp nhận và xem như một bộ phận thường xuyên để thanh tẩy và điều hoà chính mình⁽³⁰⁾. Và chỉ có một tương quan phản tỉnh giữa lý tính và đức tin như vậy mới có thể đem lại cho thế giới một sức sống mới./.

27. J. Habermas. 2008c, Bdd, tr. 3.

28. Là tư tưởng triết học đoạn tuyệt với tư tưởng siêu hình tiền hiện đại. Chịu ảnh hưởng lý luận phê phán của Kant, tư tưởng hậu siêu hình đòi hỏi việc thực hành tự phản tư. Nó không còn đi tìm để đặt cơ sở cho những chân lý thực thể và dựa trên tri thức siêu nghiệm. Vì định vị trong thời gian và chịu nhiều lý giải đa dạng, tư tưởng hậu siêu hình biết mình có thể sai lầm. Do đó để có được tính giá trị hiệu lực (validity), các quy phạm xã hội, đạo đức và pháp luật phải chịu sự thanh lọc của suy lý logic (discursive reason).

29. Do không gian giới hạn của bài viết, chúng tôi không trình bày tất cả luận điểm của Hồng y Ratzinger. Hồng y đã đề cập đến mối liên hệ giữa dân chủ, quyền và tôn giáo, đặc biệt về “tính liên văn hóa” (interculturalité) và tầm quan trọng của những nền văn hóa khác ngoài Châu Âu (Ratzinger, 2004, tr. 19-27).

30. J. Ratzinger. *Démocratie, Droit et Religion*, Tạp chí *Esprit*, 2004, Juillet, tr. 27.