

THẾ TỤC HÓA NHƯ SỰ VƯỢT BỎ TÔN GIÁO VÀ KHỦNG HOẢNG TINH THẦN CỦA LOÀI NGƯỜI HIỆN ĐẠI

Tóm tắt: Hiện đại hóa xã hội có các tiền đề cơ bản của nó là hợp lý hóa và thế tục hóa. Nó đã và đang mang lại những thành tựu văn minh to lớn, song cũng kéo theo những hệ quả rất tiêu cực và thậm chí nguy hiểm về mặt văn hóa nhân văn, đe dọa bản thân sự tồn vong của loài người, nhân tính của họ. Tất cả những điều đó chủ yếu bắt nguồn từ “nỗ trạng” của con người đối với tôn giáo trong quá trình hiện đại hóa - “nỗ trạng thế tục hóa”. Do vậy, tìm hiểu thế tục hóa từ góc độ “vượt bỏ” tôn giáo và khủng hoảng tinh thần của loài người có ý nghĩa gợi mở quan trọng và cấp bách đối với các quốc gia đang tiến hành hiện đại hóa.

Từ khóa: Thế tục hóa; cái thiêng; lịch sử; văn minh; văn hóa.

Dẫn nhập

Hiện nay, đa số các quốc gia trên thế giới đều đang nỗ lực tiến hành hiện đại hóa xã hội nhằm đưa đất nước mình đạt tới trình độ phát triển văn minh. Những bài học của phương Tây được các quốc gia tiếp nhận và đã đạt được những thành tựu đáng kể. Tuy nhiên, bên cạnh những thành tựu văn minh, các xã hội hiện đại hóa cũng vấp phải những vấn đề văn hóa rất trầm trọng, đe dọa sự tồn tại văn hóa truyền thống độc đáo nói riêng và bản thân văn hóa tinh thần nói chung. Việc tìm hiểu căn nguyên của thực trạng này để đưa ra giải pháp thỏa đáng nhằm ngăn chặn, loại bỏ nó là nhiệm vụ có ý nghĩa lý luận và thực tiễn cấp bách. Theo tác giả, chính thế tục hóa được hiểu như là sự vượt bỏ tôn giáo là nguyên nhân cơ bản nhất dẫn đến khủng hoảng tinh thần của loài người hiện nay. Do vậy, bài viết tập trung làm sáng tỏ thực chất của thế tục hóa và những hệ quả tiêu cực của nó.

* Viện Triết học, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.
Ngày nhận bài: 19/5/2021; Duyệt đăng: 16/7/2021.

1. Quan niệm chung về thế tục hóa

Thế tục hóa từ gốc tiếng Latin: *saeculum* có nghĩa là thế giới người, thời hạn của cuộc đời con người có độ dài thời gian lớn nhất là 100 năm, là trạng thái thế tục; là quá trình tương tác giữa cái thiêng với cái phàm, là cuộc vận động từ cái thiêng đến cái phàm (ngoại đạo). Trong khoa học xã hội, thế tục hóa được hiểu là quá trình giải phóng tất cả các lĩnh vực sinh hoạt của xã hội và của cá nhân khỏi sự giám sát của tôn giáo.

Theo nghĩa rộng nhất của từ này, thế tục hóa bắt đầu diễn ra từ việc khu định giữa cái thiêng (đạo) với cái phàm (ngoại đạo), tức là phi thiêng hóa các lĩnh vực sinh hoạt nào đó. Hành vi, hiện tượng, sự vật trở nên phàm khi mà cái thiêng không còn bộc lộ ra ở trong chúng và chúng trở thành một bộ phận của sinh hoạt thường nhật. Chẳng hạn, theo quan điểm “thiêng” thì tiệc thánh (lễ ban thánh thể trong Kitô giáo) được thực hiện không phải để ăn no, mà để hiệp thông với thần thánh, không phải là hành vi tùy tiện, mà là hành vi lễ nghi, còn theo quan điểm thế tục thì hành vi “ăn” chỉ nhằm mục đích “no”; đây là hành vi thế tục, tức là không có ý nghĩa tôn giáo.

Như vậy, nội hàm của khái niệm “thế tục hóa” đòi hỏi phải làm sáng tỏ nội hàm của khái niệm “cái thiêng”, vì thế tục hóa thực chất là hình thành và khẳng định mặt đối lập của “cái thiêng” trong đời sống cá nhân và xã hội. “Cái thiêng” (từ gốc tiếng Latin: *sacer*) là khái niệm thế giới quan, biểu thị thuộc tính mà việc sở hữu nó sẽ làm cho khách thể có ý nghĩa, địa vị đặc biệt, giá trị bất biến và qua đó đòi hỏi thái độ tôn kính đối với nó. Quan niệm về cái thiêng bao hàm các đặc trưng quan trọng hàng đầu của cái hiện hữu: xét về mặt bản thể, nó khác với thực tại thông thường và có quan hệ với cấp độ tối cao của thực tại; xét về mặt nhận thức, nó bao hàm tri thức chân thực, thực chất là bất khả tri đối với phàm nhân; xét về mặt hiện tượng, nó là cái dị thường, “tuyệt đối khác” so với vạn vật hữu hình; xét về mặt giá trị, nó là cái tuyệt đối, mang tính lệnh lệnh, được tôn kính sâu sắc. Quan niệm về cái thiêng được biểu thị đầy đủ nhất trong thế giới quan tôn giáo, khi mà cái thiêng được hiểu là thuộc tính của những bản chất đóng vai trò đối tượng của sùng kính, thờ cúng. Niềm tin vào sự tồn tại của cái

thiêng và mong muốn hiệp thông với nó cấu thành bản chất của tôn giáo. Trong ý thức tôn giáo phát triển, cái thiêng là giá trị của phẩm giá tối cao như điều kiện để được cứu độ: đạt tới cái thiêng là điều kiện bắt buộc và là mục đích của cứu độ.

Trong triết học tôn giáo thế kỷ 20, học thuyết về cái thiêng như yếu tố cấu thành của tôn giáo được luận chứng toàn diện từ các lập trường tôn giáo học khác nhau. Nổi bật nhất là quan điểm xã hội học tôn giáo của nhà xã hội học và triết học nổi tiếng É. Durkheim (1858-1917) người Pháp. Trong tác phẩm “Những hình thức đơn giản của đời sống tôn giáo. Hệ thống Totem giáo ở Australia” (*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Système totémique d’Australie*, 1912), Durkheim cho rằng, tôn giáo là sự kiện xã hội, và nhận thức về nó đòi hỏi phải làm sáng tỏ các thành tố cấu thành nó, những chức năng nó thực hiện. Theo Durkheim, tư tưởng về cái siêu nhiên, về Chúa chỉ có ở một số tôn giáo, hơn nữa là nó rất xa lạ với các tộc người nguyên thủy. Tư tưởng này chỉ xuất hiện ở một giai đoạn phát triển nhất định, do vậy không thể đưa nó vào định nghĩa chung về tôn giáo. Ông phân biệt lĩnh vực thiêng và lĩnh vực thế tục: đây là hai thế giới khác nhau, đứng đối lập với nhau. Cái thiêng do xã hội tạo ra, được gán cho một quyền uy đạo đức và quyền lực đặc biệt. Nó được gán cho hai thuộc tính là: tính cấm đoán, tính tách rời khỏi mọi thứ khác và khả năng trở thành khách thể của tình yêu và của sự tôn kính; nó là cội nguồn của sự cưỡng chế, của sự cấm đoán và đồng thời là đối tượng của sự tôn kính. Cuộc sống hàng ngày cùng với những lợi ích riêng tư, những công việc quen thuộc, những ham thích vị kỷ, tạo thành lĩnh vực thế tục. Nhờ phân định giữa cái thiêng và cái thế tục mà Durkheim xem xét quan hệ giữa cái xã hội với cái cá thể và, dựa trên cơ sở đó, đưa ra định nghĩa sau đây về tôn giáo:

“Tôn giáo là một hệ thống những tín ngưỡng/niềm tin và những nghi lễ toàn vẹn, liên quan đến những sự vật thiêng, tức là những sự vật xa lạ, cấm đoán; hệ thống những tín ngưỡng/niềm tin và những nghi lễ này hợp nhất tất cả những người thừa nhận những tín ngưỡng/niềm tin và những nghi lễ ấy thành một cộng đồng về đạo đức được gọi là giáo hội”¹.

Tôn giáo là một hình thức biểu hiện đặc biệt của các lực lượng xã hội đứng cao hơn những cá nhân và bắt họ phục tùng mình, nó là “một hệ thống tư tưởng cho phép những cá nhân có thể hình dung xã hội mà bản thân họ là những thành viên của nó và những quan hệ không rõ ràng nhưng lại thân mật của họ”². Tôn giáo đem lại quan niệm về thực tại xã hội dưới hình thức thần thoại, cố gắng diễn giải những quan hệ xã hội bằng ngôn ngữ dễ hiểu, khác với ngôn ngữ khoa học. Durkheim đặc biệt nhấn mạnh sự hiện diện hệ thống ký hiệu và biểu tượng diễn đạt nội dung của đời sống xã hội trong tôn giáo. Phương thức hoạt động sống tập thể, xã hội cấu thành thực tại tồn tại khách quan và thực tại này là nguyên nhân, khách thể và mục đích của các tín ngưỡng/niềm tin và nghi lễ tôn giáo. Durkheim coi nguồn gốc của tôn giáo là quá trình giao tiếp tâm lý xã hội nảy sinh trên cơ sở hoạt động phi sản xuất, nằm ngoài kinh tế. Về phần mình, tôn giáo thực hiện nhiều chức năng, mà chủ yếu trong số đó là tạo dựng và kiện toàn tình đoàn kết xã hội. Trước hết, nghi lễ cho phép tôn giáo kiến tạo xã hội như một chỉnh thể: chuẩn bị cho cá nhân đến với cuộc sống xã hội, rèn luyện thái độ vâng lời (chức năng xác lập kỷ cương), giữ gìn các truyền thống, các tín ngưỡng, các giá trị (chức năng tái tạo, chuyển dịch), kích thích cảm giác thỏa mãn, lòng nhiệt tình xã hội (chức năng cổ vũ). Durkheim khẳng định thực chất không có các tôn giáo giả dối; tất cả các tôn giáo đều chân thực theo cách của riêng mình. Ông viết: “Khoa học, một mặt, đạo đức và tôn giáo – mặt khác, không phải là các thứ chống đạo lý (antinomian), vì hai hình thức hoạt động này của con người thực sự bắt nguồn từ cùng một cội nguồn”³. Nhưng, giống như các lĩnh vực hoạt động tinh thần khác, khoa học dần dần loại bỏ dần dần các tôn giáo truyền thống. Quá trình thế tục hóa diễn ra, tức là các chức năng khoa học, kinh tế, chính trị được giải phóng khỏi các chức năng tôn giáo truyền thống, lĩnh vực tôn giáo truyền thống ngày càng bị thu hẹp hơn so với lĩnh vực sinh hoạt hàng ngày, các hình thức tôn giáo phi truyền thống bắt đầu phát triển. Dựa trên cơ sở phân tích Totem giáo, Durkheim rút ra kết luận về sự đồng nhất của cái tôn giáo và cái xã hội. Tính bất khả xâm phạm, tính cấm đoán của cái thiêng là các tính quy định tập thể. Luận điểm này cho phép Durkheim khẳng định cái thiêng có bản chất xã hội: các nhóm xã hội

đem lại diện mạo của các hình tượng, biểu tượng thiêng cho những động cơ xã hội và đạo đức tối cao của mình, qua đó bắt buộc cá thể phải tuyệt đối phục tùng các yêu cầu của tập thể. Ông cho rằng những quan niệm và tình cảm tôn giáo là những quan niệm tập thể xuất hiện trong quá trình giao tiếp. Những vật thiêng biểu tượng cho sự thống nhất xã hội. Xã hội hiện đại cũng vẫn là xã hội tôn giáo theo nghĩa đó, thậm chí cả khi sự tích hợp của nó được biểu thị thông qua những biểu tượng dân tộc và chính trị. Cách tiếp cận của Durkheim đã được M. Mauss (1872-1950) ủng hộ⁴. Trong tác phẩm *Kinh nghiệm ban tặng. Hình thức và cơ sở của trao đổi trong các xã hội cổ* (1925), Mauss quy giản cái thiêng về các giá trị xã hội, kiên định các hiện tượng thiêng thực chất là các hiện tượng xã hội, được tuyên bố là bất khả xâm phạm do tầm quan trọng của mình đối với nhóm⁵. Như vậy, theo quan điểm bắt nguồn từ Durkheim, cái thiêng thực chất là cái thể tục được khoác cho vỏ bọc “siêu nhiên”, “siêu việt” vì các mục đích hoàn toàn thể tục. Từ đó suy ra rằng, thể tục hóa là quá trình loại bỏ vỏ bọc ấy, vạch ra tính chất, cội nguồn con người của tất cả những cái siêu nhiên (thiêng), tức là những chuẩn tắc chi phối hành vi con người.

Một quan điểm nổi tiếng khác về cái thiêng là quan điểm tiên nghiệm của nhà thần học và triết học Tin Lành giáo R. Otto (1869-1937) người Đức, quan điểm xung đột gay gắt với quan niệm xã hội học của Durkheim về cái thiêng⁶. Nếu Durkheim cố gắng khắc phục các thái cực chủ nghĩa tiên nghiệm và chủ nghĩa duy nghiệm trong việc luận giải cái thiêng, thì Otto xây dựng tác phẩm *Cái thiêng* (Das Heilige, 1917) của mình dựa trên tư tưởng về tính tiên nghiệm của khái niệm “cái thiêng”. Theo Otto, nó hình thành trong quá trình tích hợp các yếu tố hợp lý và bất hợp lý của nhận thức về tính thứ nhất, tính phát sinh của các bản nguyên bất hợp lý. Đào sâu nghiên cứu kinh nghiệm tôn giáo, Otto phát hiện ra trong “căn cứ của tâm thần” có nguồn gốc tiên nghiệm của khái niệm “cái thiêng” và của tôn giáo nói chung – tâm trạng đặc biệt và trực giác về cái thiêng. Sự phát triển của “tâm trạng” ấy làm xuất hiện khái niệm “cái thiêng”, được ông gọi là tâm trạng “numenos” (từ gốc tiếng Latin: numen - dấu chỉ về sức mạnh của Chúa). Otto tách biệt các bộ phận cấu thành tâm lý quan trọng nhất của cái numenos: “cảm giác sinh vật”; cảm giác mysterium

trenmendum (cảm giác về bí ẩn gây ra sự run sợ - “cái Khác hoàn toàn” (Ganz Andere) chuyển biến thành sự run sợ ở trong phương thức lĩnh hội này, chuyển biến thành sự kinh hoàng do phương diện khủng khiếp và cao cả của mình, phương diện đưa con người vào trạng thái ngây ngất, ở trong phương thức lĩnh hội khác); cảm giác fascinans (từ gốc tiếng Latin: fascino – quyến rũ, làm đắm đuối), cảm giác tốt lành về sự cuốn hút, sự quyến rũ, sự khâm phục xuất hiện ở thời điểm hiệp thông với bí ẩn (như trong thời gian hầu đồng). Phức hệ các cảm giác numenos ngay lập tức có địa vị của giá trị tuyệt đối khi xuất hiện. Otto biểu thị giá trị numenos này bằng khái niệm “sanctum” (tiếng Latin có nghĩa là thiêng), còn trên phương diện bất hợp lý tối đa của nó là augustum (tiếng Latin có nghĩa là cao cả, thiêng). Chủ nghĩa tiên nghiệm cho phép Otto khước từ quy giản khái niệm “cái thiêng” (và tôn giáo nói chung) về các bản nguyên xã hội, lý tính hay đạo đức⁷. Theo Otto, việc hợp lý hóa và đạo đức hóa khái niệm “cái thiêng” là những bổ sung muộn hơn cho hạt nhân numenos, trong khi giá trị numenos là cội nguồn khởi nguyên của tất cả các giá trị khách quan khác. Theo ông, vì bản chất đích thực của cái thiêng không thể nắm bắt bằng khái niệm, nên nó để lại nội dung của mình ở các biểu tượng thuần túy biểu thị tâm trạng numenos. Như vậy, với tính *mysterium fascinans* (cái bí ẩn làm cho mù quáng, có sức lôi cuốn, quyến rũ), cái thiêng xâm chiếm, gây mê hồn, kích thích con người, không cho phép con người thoát ra khỏi bản thân nó, giữ con người ở trong sự phong tỏa của bản thân nó. Những ai không tự thể nghiệm cái thiêng, thì sẽ không thể hiểu vấn đề đang được đề cập đến. Giống như các tư tưởng về tính tuyệt đối, tính hoàn hảo, tính tất yếu, về hạnh phúc có được không phải là nhờ kinh nghiệm trong tính đa dạng ngẫu nhiên của nó, mà ngay từ đầu đã chứa đựng trong tinh thần con người, thì sự thể nghiệm cái thiêng cũng bao hàm trong tinh thần con người một cách tiên nghiệm. Con người ở một mức độ nhất định có thiên hướng thể nghiệm cái thiêng, có năng lực triển khai những biểu hiện tôn giáo; có thể nói về “cảm hứng tôn giáo” mà mỗi con người đều có thể trải qua. Khái niệm “cái thiêng” được Otto sử dụng làm cơ sở để xây dựng một hệ thống phạm trù chung nhằm giải thích tất cả các tôn giáo. Nghiên cứu của Otto có đóng góp quan trọng cho

việc hình thành cách tiếp cận hiện tượng học với việc nghiên cứu khái niệm “cái thiêng” và phát triển hiện tượng học tôn giáo nói chung. Otto đặt lên hàng đầu việc mô tả nội dung numenos của kinh nghiệm tôn giáo, qua đó cố gắng phác họa thực tại siêu việt thể hiện ở trong kinh nghiệm về cái thiêng. Với quan niệm của Otto về cái thiêng, thể tục hóa là quá trình thay thế những giá trị nội tâm bằng những giá trị ngoại tâm trong việc điều tiết lẽ sống và lối sống của con người.

2. Lịch sử thể tục hóa

Quay lại với lịch sử của quá trình thể tục hóa, chúng ta có thể ghi nhận rằng, trong thế giới cổ đại, thể tục hóa khởi đầu từ việc luận chứng cho lập trường sống “tự trị” của con người trong sinh hoạt thường nhật nhờ phê phán các thể chế thần quyền và thế giới quan thần thoại theo tinh thần triết học duy lý: con người không nên cầu xin thần linh những thứ mà bản thân con người tự mình có thể sở hữu. Tại phương Tây, xu hướng phi thánh thiêng hóa (thể tục hóa) đời sống xã hội bắt đầu diễn ra từ thế kỷ 11-12: hoạt động từ thiện, giáo dục, bảo vệ sức khỏe, tổ tụng tư pháp dần dần ngày càng dịch chuyển từ thẩm quyền của giáo hội, tầng lớp tăng lữ sang tay chính quyền thể tục (thế quyền). Thực tiễn thể tục hóa đất đai và tài sản của giáo hội cũng trở nên khả thi. Phong trào Cải cách giáo hội đem lại xung lượng mạnh mẽ cho sự khu biệt về chức năng giữa nhà nước và giáo hội ở Tây Âu.

Cải cách giáo hội là một phong trào chống lại Công giáo phổ biến rộng rãi ở Tây Âu, đặt nền móng cho Tin Lành (thế kỷ XVI). Mục đích tuyên bố của phong trào Cải cách giáo hội là đưa Kitô giáo quay lại với “thời kỳ các thánh tông đồ”, là cải cách Giáo hội Công giáo theo tinh thần các lý tưởng Tin mừng. Các động cơ tôn giáo của phong trào Cải cách giáo hội đan xen với các động cơ phi tôn giáo - đấu tranh chống lại Giáo hội Công giáo, bảo vệ quyền của các đẳng cấp thể tục, mở rộng các quyền của nhà nước và của dân tộc. Phong trào Cải cách giáo hội là kết quả của những chuyển biến quan trọng trong phát triển văn hóa và xã hội Tây Âu, trong ý thức xã hội, khủng hoảng của chế độ phong kiến và tương ứng là của Giáo hội Công giáo, của sự xuất hiện những quan hệ mới (tư sản) cùng với nhu cầu của chúng về một giáo hội rẻ tiền, khát vọng của một bộ phận cư dân Tây Âu về

các hình thức sinh hoạt tinh thần mới, kể cả sinh hoạt tôn giáo. Những tiền đề của phong trào Cải cách giáo hội là tăng cường tâm trạng chống phong kiến của các tầng lớp xã hội khác nhau, bất đồng giữa Giáo hội Công giáo và các đô thị đang phát triển, là củng cố quyền lực của tầng lớp quý tộc đang đấu tranh cho sự độc lập với giới chức sắc Rome, là sự bất mãn của các nhà cầm quyền thế tục đối với những kỳ vọng thái quá của Giáo hội nhằm thống trị trong đời sống thế tục, là sự phê phán mang tính nhân văn chủ nghĩa đối với những sự lạm dụng trong Giáo hội Công giáo, lối sống của giới tăng lữ và giới tu sĩ, là việc tăng cường ảnh hưởng của thần bí học trong đời sống tôn giáo. Các tiền bối của phong trào Cải cách giáo hội là các môn đệ của J. Wiclif và Jan Hus (thế kỷ XIV - XV). Năm 1517 được coi là mở đầu của phong trào Cải cách giáo hội, khi đó tại Wittenberg, M. Luther đưa ra những luận điểm phê phán gay gắt Tà Thánh và tổ chức phân thứ bậc trong Công giáo. Luther đưa ra nguyên tắc “minh biện bằng đức tin” hoàn toàn loại bỏ sự môi giới của Giáo hội trong việc cứu rỗi tín đồ. Thực ra, phong trào Cải cách giáo hội bắt đầu từ năm 1521, khi Luther bị tuyên bố là kẻ tà giáo; đông đảo quần chúng tham gia vào phong trào. Cơ sở xã hội của phong trào này ở nước Đức là tầng lớp thị dân, đại diện của quyền lực thế tục đang cố gắng xâm chiếm đất đai của Giáo hội, là nông dân. Chiến tranh nông dân (1524-1526) dưới sự lãnh đạo của Th. Muncer đóng một vai trò quan trọng trong việc truyền bá phong trào Cải cách giáo hội, nó hướng vào việc chống lại chế độ nông nô, nhằm xác lập trật tự công bằng hơn trên thế gian. Được khởi xướng ở Đức, phong trào Cải cách giáo hội đã lan ra hàng loạt nước châu Âu. Cấp tiến hơn Cải cách của Luther là Cải cách giáo hội ở Thụy sĩ (W. Singli, sau đó là J. Calvin). Ít cấp tiến hơn là Cải cách giáo hội từ bên trên ở Anh. Phong trào Cải cách giáo hội xâm nhập vào các nước Scandinave và các nước cận Ban Tích, Hà Lan và Pháp (nơi mà rốt cuộc Công giáo đã giành lại thắng lợi). Phái Cải cách giáo hội không đồng nhất cả về mặt xã hội, cả về mặt tôn giáo. Phái Luther góp phần giúp đỡ bá tước và quý tộc đàn áp cuộc nổi dậy của nông dân. Phái Luther còn hợp tác với Tòa Thánh Rome trong việc truy nã những người theo phái Singli và theo phái Calvin. Sau năm 1530, những cuộc truy nã đối với tín đồ Tin Lành từ phía Giáo hội

Công giáo được tăng cường. Được ký kết vào năm 1555, Hiệp ước hòa bình Augsburg giữa Hoàng đế Karl V (tín đồ Công giáo) và các bá tước theo Tin Lành đã chặn đứng cuộc chiến tranh tôn giáo ở Đức, phê chuẩn những thành quả của Tin Lành: tín đồ Tin Lành (ngoài tín đồ Swingli giáo và Calvin giáo) không còn bị truy nã; thừa nhận quyền di trú vì lý do tôn giáo; nguyên tắc “đất nước của ai thì tôn giáo của người ấy” được công nhận – các thần dân cần tuân theo tôn giáo của nhà cầm quyền. Đây là việc cụ thể hóa tư tưởng Cải cách giáo hội đối với quyền tự do tín ngưỡng. Kết quả của phong trào Cải cách giáo hội đã bị các tầng lớp cầm quyền lạm dụng. Các bá tước theo Tin Lành thoát khỏi quyền lực của giáo hoàng, quốc hữu hóa đất đai của giáo hội nằm trên lãnh địa của họ, bắt giới tăng lữ địa phương phục tùng họ. Phong trào Cải cách giáo hội phá hủy đáng kể nền chuyên chính về tinh thần của Giáo hội, triệt tiêu sự thống nhất của Giáo hội ở châu Âu, góp phần làm xuất hiện các giáo hội Tin Lành, trở thành ngọn cờ cho các cuộc cách mạng tư sản ở Hà Lan và Anh, luận chứng về mặt tư tưởng hệ cho sự phát triển của quan hệ tư bản chủ nghĩa ở châu Âu, góp phần phát triển khoa học và văn hóa thế tục.

3. Quan niệm hiện đại về thế tục hóa

Từ những điều trình bày ở trên, chúng ta có thể rút ra kết luận rằng, thế tục hóa là quá trình thu hẹp lĩnh vực tác động của tôn giáo và giáo hội, làm suy giảm ảnh hưởng của chúng thật sự đến tất cả các lĩnh vực đời sống xã hội, đến ý thức, hành vi, sinh hoạt và lối sống của đại bộ phận xã hội. Lối sống thế tục cũng động chạm đến cả lĩnh vực tôn giáo, kéo theo quá trình thế tục hóa tôn giáo, cải biến ý thức tôn giáo, đẩy mạnh các hình thức hoạt động thế tục, đặc biệt là hoạt động chính trị - chính trị hóa tôn giáo.

Chính trị hóa tôn giáo thực chất là sử dụng các phương tiện tôn giáo cho các mục đích chính trị, hiện nay mang tính chất toàn cầu. Trái ngược với ý kiến phổ biến, không nên coi việc sử dụng tôn giáo để minh biện cho hoạt động chính trị là dấu hiệu của chính trị hóa tôn giáo. Với những người ủng hộ “tôn giáo chính trị”, quyền lực chính trị chỉ là phương tiện để đạt tới mục đích chính trị, như thành lập nhà nước Islam giáo. Chẳng hạn, M. Iurghensmeier chỉ ra khác biệt giữa chiến tranh

được minh biện nhờ tôn giáo và chiến tranh tôn giáo. Trong trường hợp chiến tranh tôn giáo, bản thân xung đột chính trị được xem trước hết là các sự kiện tôn giáo. Chính trị hóa đặc trưng cho mọi tôn giáo ở các giai đoạn phát triển nhất định của chúng. Đặc trưng cho xã hội phương Tây hiện đại là “tư hữu hóa” tôn giáo, tức là biến nó thành công việc riêng tư. Song, điều này không có nghĩa thâm nhập của tôn giáo là không thể. Các “Đảng Công giáo” và các linh mục tích cực hoạt động ở phương Tây, còn ở Mỹ là “chủ nghĩa nguyên giáo Tin Lành giáo”. Nhưng tất cả những hiện tượng đó không phải là dấu hiệu về “tôn giáo chính trị” đích thực. Một số nhà khoa học đề nghị sử dụng thuật ngữ “tôn giáo xã hội” để biểu thị chúng, vì những tín đồ tham gia vào chính trị trong trường hợp này không phải để gán ép quan điểm của mình cho người khác mà chỉ để tham gia vào công việc xã hội. Với toàn bộ sự can thiệp tích cực vào chính trị, thậm chí tín đồ Tin Lành cấp tiến ở Mỹ cũng chỉ muốn trở thành một nhóm áp lực hay hình thành các cộng đồng khép kín của mình, trong đó họ sẽ sống theo các nguyên tắc của mình chứ không cố bắt toàn thể xã hội sống như vậy. Ngược lại, “tôn giáo chính trị” cố xác lập trật tự của mình trong toàn thể xã hội ấy, kể cả những người vô thần và đại diện của các tôn giáo khác (như Cộng hòa Islam giáo ở Iran). Hơn nữa, còn có sự khác nhau trong quan niệm về “tôn giáo chính trị” giữa tôn giáo thế giới và tôn giáo bộ lạc: trong khi những người Ấn Độ giáo cấp tiến chỉ cố gắng hình thành Ấn Độ giáo về mặt lãnh thổ chính trị trong khuôn khổ Ấn Độ, thì chủ nghĩa nguyên giáo Islam giáo lại thể hiện là một thế giới quan tuyệt đối, một quan điểm về trật tự thế giới căn cứ trên Islam giáo.

Các nguyên nhân chính trị hóa tôn giáo đã được nghiên cứu rất kỹ, đặc biệt là đối với thế giới Islam giáo. Đa số các nhà khoa học đều gắn liền sự bùng nổ bất ngờ của “Islam giáo chính trị” với hiện đại hóa thất bại, không dẫn tới tăng trưởng phúc lợi của dân và phát triển kinh tế, mà lại dẫn tới khủng hoảng sâu sắc, chính xác hơn là tới vài cuộc khủng hoảng, trong số đó có khủng hoảng về tính nhất thể dân tộc, khủng hoảng về dân chủ chính trị, khủng hoảng về phát triển kinh tế. Các cuộc khủng hoảng này ở cuối những năm 1970 đã dẫn tới chính trị hóa Islam giáo ở Iran, cũng như chính trị hóa Công giáo ở Mỹ Latin, làm xuất hiện “thần học giải phóng” ở đây. Động lực của chính

trị hóa không bao giờ cũng là tôn giáo “quan phương”. Chẳng hạn, không phải các linh mục truyền thống, mà giới trí thức thế tục có định hướng tôn giáo thực hiện cách mạng Islam giáo ở Iran. Các thủ lĩnh tôn giáo quan phương thường đứng về phía giới tinh hoa cầm quyền thế tục, tuyên truyền chủ nghĩa thờ ơ tôn giáo - hệ tư tưởng không can thiệp vào chính trị của tín đồ. Những người ủng hộ chính trị hóa thường là những người thế tục không truyền bá chủ nghĩa truyền thống và không có quan hệ với giới chức sắc tôn giáo. Điều này không có nghĩa là đội ngũ những người ủng hộ chính trị hóa không có đại diện của tôn giáo chính thống, nhưng đó là những người riêng biệt chứ không phải giáo hội như một thể chế.

Các trường hợp chính trị hóa tôn giáo chứng tỏ chính trị hóa thường diễn ra không phải trong các xã hội truyền thống, là nơi mà đa số dân cư tích cực truyền bá tôn giáo (thực hiện nghi lễ, tuân thủ giáo luật, hiểu biết các giáo lý cơ bản) mà, ngược lại, trong các xã hội đang hiện đại hóa và thế tục hóa. Nguyên nhân của mâu thuẫn hiển nhiên đó giữa chủ nghĩa nguyên giáo (thực hiện đầy đủ nghi lễ tôn giáo và am hiểu thần học) và giới chức sắc tôn giáo đại diện cho nó - một mặt, và tôn giáo chính trị - mặt khác, là ở chỗ mục đích của chính trị hóa không phải là việc quay lại quá khứ và không phải là việc duy trì xã hội hiện tại lạc hậu. Chính trị hóa không phải cái gì khác như là thử nghiệm nhằm đưa ra câu trả lời tôn giáo cho những vấn đề gay gắt nhất thời hiện đại. Sự xuất hiện “tôn giáo chính trị” đánh dấu không phải sự khước từ hiện đại hóa mà là mong muốn tiến hành hiện đại hóa thành công. Nếu hiện đại hóa bị thất bại dựa trên cơ sở của chủ nghĩa thân phương Tây, chủ nghĩa tự do, thì người ta sẽ thử nghiệm tiến hành nó dựa trên tôn giáo. Điều này tất nhiên không cản trở những người ủng hộ “tôn giáo chính trị” kêu gọi quay về với những giá trị truyền thống. Bất chấp lời kêu gọi như vậy, “tôn giáo chính trị” vẫn là một hiện tượng tuyệt đối hiện đại, phát triển với tư cách câu trả lời cho những thách thức của nền văn minh hiện đại.

Quá trình thế tục hóa làm cho việc “lôi kéo” thần linh theo quan niệm truyền thống vào “trò chơi”, vào cuộc sống của con người hiện đại ngày càng trở nên nan giải hơn. Họ ngày càng nhận thấy việc cầu

cứu thần linh để giải quyết những vấn đề hiện thực là không cần thiết. Ngôn ngữ của tôn giáo ngày càng trở nên trái ngược đối với cả ngôn ngữ khoa học, cả ngôn ngữ sinh hoạt thường nhật. Các lĩnh vực sinh hoạt và các thể chế quan trọng nhất của xã hội hiện đại - nhà nước và luật pháp, kinh tế cùng với các cơ chế thị trường của nó, các khoa học tự nhiên và kỹ thuật, các khoa học xã hội và nhân văn, nghệ thuật - ngày càng mang tính thế tục hơn, tức là được giải phóng khỏi sự quyết định của tôn giáo, không bị tích hợp vào cấu trúc ngữ nghĩa của hệ biểu tượng tôn giáo.

Vốn bị lấn át với tính cách là “ma trận”, “hệ chuẩn” văn hóa phổ độ toàn thể, tôn giáo bị quá trình thế tục hóa biến thành một trong các lĩnh vực của chính thể xã hội, tồn tại song song, ở bên cạnh các lĩnh vực khác - kinh tế, chính trị, đời sống tinh thần. Mặc dù tôn giáo tương tác với các lĩnh vực ấy, song đã không còn quyết định chúng. Trong kinh tế và chính trị, tôn giáo hiện diện trong trường hợp tốt nhất cũng chỉ với tính cách là động cơ của những người tham gia, song không phải là động cơ mang tính quyết định, hơn nữa là phạm vi lựa chọn các định hướng là rất rộng lớn cả ở bên trong những ảnh hưởng của tôn giáo (chủ nghĩa đa nguyên về tôn giáo), cả ở bên ngoài những ảnh hưởng ấy. Trong nghệ thuật, truyền thống tôn giáo được bảo tồn chủ yếu với tính cách là một bộ phận cấu thành của di sản văn hóa quá khứ (thậm chí cả khi nghệ nhân dành sự ưu tiên cho chính tôn giáo, thì cũng chỉ do các thiên vị cá nhân của mình: ông ta có quyền tự do không tuân thủ pháp điển tôn giáo, hơn nữa là thực tế này đã trở thành một điều hiển nhiên). Còn với những tri thức về thế giới nhận được nhờ các phương pháp khoa học, thì chúng tước mất ý nghĩa trước kia của bức tranh về thế giới của tôn giáo với tính cách sự luận giải về hiện thực. Các tư tưởng chi phối ý thức của con người hiện đại trong các lĩnh vực sáng tạo tinh thần khác nhau thể hiện là các hệ thống tự trị, độc lập đối với tôn giáo. Được mô tả thông qua khái niệm “thế tục hóa”, ý thức bộc lộ ra qua các biến thể khác nhau và sở hữu các mức độ tích cực khác nhau một cách tùy thuộc vào hoàn cảnh và các tiền đề lịch sử văn hóa cụ thể. Dữ liệu về mức độ thế tục hóa trong các xã hội, các tầng lớp xã hội và các môi trường xã hội khác nhau cho thấy rất rõ sự phân hóa này.

Thế tục hóa không phải là quá trình “vượt bỏ tôn giáo” một chiều. Trái ngược với những đánh giá đơn giản hóa, chủ yếu dựa trên tư duy thực chứng chủ nghĩa, thế tục hóa trên thực tế là một quá trình phức tạp, mâu thuẫn nội tại và có những hệ quả rất đa dạng. Như các công trình nghiên cứu của É. Durkheim, E. Troeltsch, M. Weber và muộn hơn là P. Sorokin chỉ ra, nền văn hóa thế tục phương Tây hiện đại phát triển dựa trên nền văn hóa Kitô giáo Trung cổ và không thể tồn tại thiếu mối liên hệ mang tính kế thừa với nó. Chẳng hạn, M. Weber chỉ ra các nguồn gốc của quá trình thế tục hóa ở bên trong bản thân truyền thống Do Thái - Kitô giáo: các nhà tiên tri Do Thái đã bác bỏ tục thờ ngẫu tượng và qua đó mở ra con đường dẫn tới quá trình phi thiêng hóa giới tự nhiên và lịch sử. Ở thời Cải cách giáo hội, quá trình “tháo xiềng xích cho thế gian” đã đạt tới đỉnh điểm ở trong Tin Lành; hoạt động nghề nghiệp có được giá trị tôn giáo (tâm linh, thánh thiêng) ở trong học thuyết về “sứ mệnh thế gian”. Cái thế tục, cái phàm tục trở nên chiếm ưu thế, tuy nhiên không hoàn toàn loại bỏ cái thiêng. Trong tác phẩm *Meaning in History* (1949), K. Lowith chứng minh rằng, các thuyết không tưởng xã hội và chính trị thay thế cho hậu thế luận Kitô giáo, có thể phát hiện ra sự tương tự của các khuôn mẫu thánh thiêng, các sự tương đồng thế tục của tôn giáo ở trong những lĩnh vực đời sống hiện đại khác.

Thêm vào đó cần phải nói rằng, việc phát triển các trào lưu tôn giáo mới và việc củng cố địa vị của hàng loạt tôn giáo truyền thống ở cuối thế kỷ 20 - đầu thế kỷ 21 (chủ yếu ở trong các xã hội đang trải qua giai đoạn hiện đại hóa) đem lại căn cứ để các nhà nghiên cứu đặt ra vấn đề về “phục hưng tôn giáo”, về vai trò bền vững của hiện tượng văn hóa này và triển vọng của nó. Tất nhiên là thực tế này đòi hỏi phải làm sáng tỏ các mâu thuẫn không thể giải quyết (antinomia) của quá trình thế tục hóa, phản ánh nhu cầu vượt ra khỏi khuôn khổ của xã hội thế tục đã bắt đầu hình thành và chiếm ưu thế từ thời Phục hưng ở phương Tây. Chúng ta có các căn cứ để giả định rằng dẫu sao thì không phải bước ngoặt quay về với tôn giáo sẽ quyết định xu hướng vận động của loài người vào tương lai. Xét về nhiều phương diện, ý thức của đám đông bị lôi cuốn đến với tôn giáo vẫn là ý thức thế tục (từ đó là chiết trung về tôn giáo, kích hoạt thần thoại, tín ngưỡng thế

tục, mê tín dị đoan, v.v...). Tất cả những thực tế đó chỉ là khả thể trong khuôn khổ tính đa dạng về thế giới quan của xã hội thế tục, tức là các cấu trúc cơ bản của ý thức thế tục vẫn được duy trì thậm chí cả khi hiện diện các dấu hiệu của “phục hưng tôn giáo”, chúng không vượt ra khỏi khuôn khổ lối sống thế tục hiện đại. Chúng tỏ cho kết luận như vậy là quá trình “chức trách hóa tôn giáo” rất phổ biến trong xã hội hiện đại, tức là quá trình sử dụng tôn giáo cho các mục đích thế tục (phi tôn giáo, như chính trị, v.v...).

4. Thế tục hóa và sự khủng hoảng tinh thần của loài người hiện đại

Đánh giá về thế tục hóa từ phía ý thức tôn giáo đã và đang là mâu thuẫn. Nó dao động giữa việc thừa nhận thế tục hóa là phát triển hợp thức các xung lượng ẩn chứa ở bên trong bản thân tôn giáo⁸ và việc không thừa nhận thế tục hóa, cũng như toàn bộ thế giới hiện đại với tính cách sự chối bỏ Chúa, lãng quên các lời răn tôn giáo (chủ nghĩa nguyên giáo). Tất nhiên là không thể quy giản thái độ của tôn giáo đối với xã hội hiện đại về một lược đồ đơn giản - phiên diện: tôn giáo ở một chừng mực nhất định bắt buộc phải tính đến sự tự trị của xã hội thế tục, còn xã hội thế tục không thể không tính đến tôn giáo trong việc tìm kiếm các định hướng giá trị, trước hết là giá trị đạo đức. Thế tục hóa là không thể đảo ngược, song tìm kiếm những điều thánh thiêng vẫn tiếp diễn.

Khủng hoảng hay ít nhất là nguy cơ khủng hoảng của loài người đã và đang trở thành đối tượng suy ngẫm của phần lớn các nhà tư tưởng hiện đại. Nó được xem xét từ nhiều góc độ khác nhau, song tâm điểm ở đây vẫn xoay quanh những hệ quả văn hóa nhân văn của xã hội hiện đại như kết quả của quá trình hợp lý hóa và thế tục hóa xã hội. Cũng chính vì vậy mà khả năng khắc phục khủng hoảng của loài người hiện đại trước hết được họ gắn liền không hẳn với khả năng tổ chức công nghệ của nền văn minh nhân loại, mà chủ yếu với diện mạo tinh thần, đạo đức của bản thân con người, mọi cái đều phụ thuộc vào trình độ phát triển đạo đức, tinh thần của con người.

Đây là vấn đề trung tâm trong công trình nghiên cứu của N. I. Moiseev⁹. Ông đặt niềm tin vào con người và hy vọng con người có khả năng né tránh thảm họa. Theo ông, “để nhận thức sâu sắc hơn về

tương lai của loài người, cần phải chuyển từ những vấn đề sinh thái và chính trị sang vấn đề tiến hóa trong thế giới nội tâm của con người. Đây chính là chiếc chìa khóa để bảo tồn loài người tinh khôn (*Homo Sapiens*) trên hành tinh”¹⁰. Thật vậy, chúng ta đang phải trả lời cho vấn đề nan giải là: xét về phương diện đạo đức, con người ở đầu thế kỷ 21 là gì, con người đó có khả năng nhận thức sự bắt đầu của khủng hoảng toàn cầu và tính cấp bách của mệnh lệnh tâm linh ở chừng mực nào? Đến lượt mình, vấn đề này đòi hỏi phải làm sáng tỏ bối cảnh đạo đức cụ thể như phương diện quan trọng bậc nhất của tồn tại người hiện đại. Nói cách khác, chúng ta cần xác định những nhân tố cản trở con người làm Người, hay nói chính xác hơn, cản trở con người tự hoàn thiện mình với tư cách Người, đánh giá những khả năng khắc phục các nhân tố ấy. Để giải quyết những vấn đề này, cần xây dựng một phương pháp thích hợp, cần nhận thức hệ thống toàn vẹn “tinh thần - văn hóa - văn minh” chính trong ngữ cảnh những hệ quả văn hóa tinh thần của quá trình thế tục hóa.

Nhìn nhận vấn đề từ góc độ thế tục hóa và hợp lý hóa xã hội, trước hết cần nhận thức rõ rằng, bên cạnh những nhân tố chúng ta đã biết tới, trong lịch sử nhân loại vẫn có những nhân tố buộc chúng ta phải tách biệt thời đại thay thế cho thời Trung cổ ở châu Âu và nhận được tên gọi là “modern” (thời Hiện đại) hay thời đại Công nghiệp, tức là giai đoạn đang cáo chung. Vấn đề là ở chỗ, đây chính là thời đại đầu tiên có đặc điểm mang tính chất quyết định là việc giải phóng con người khỏi thế giới quan tôn giáo từng thống trị (thế tục hóa), tức là việc từ bỏ chủ nghĩa thần là trung tâm (théocentrisme) để chuyển sang chủ nghĩa con người là trung tâm (anthropocentrisme) và kết quả tất yếu của nó là việc thế tục hóa xã hội. Khủng hoảng xã hội bắt đầu bộc lộ rõ ở thời đại này và đó chính là khủng hoảng của lối sống lấy con người là trung tâm (vô thần theo nghĩa này). Đến lượt mình, chính khủng hoảng này đã quyết định bối cảnh đạo đức của con người hiện đại.

Từ giữa thế kỷ 20, người ta đã bắt đầu nói tới điểm khởi đầu của thời đại hậu công nghiệp. Những thuật ngữ “thời đại cách mạng khoa học - kỹ thuật” hay “xã hội thông tin” đã xuất hiện. Nhưng, những đánh giá ngược lại “hậu hiện đại” vẫn chiếm ưu thế. Điều này chứng

tổ nội dung của thời hiện đại vẫn chưa được khảo cứu ít nhiều thỏa đáng. Thời đại hiện nay cùng với tất cả mọi cách tân của mình vẫn là sự kế tục hợp logic của lịch sử hiện đại. Trên thực tế, nhiều lĩnh vực của đời sống xã hội hiện đại đang chia tay với quá khứ theo những mức độ khác nhau. Chẳng hạn, nếu các lĩnh vực kinh tế, chính trị - xã hội biến đổi đã ít nhiều cho thấy sự xuất hiện của một chất lượng mới, thì quan niệm phi tôn giáo (thế tục) về thế giới vẫn đang chứng tỏ mức độ khủng hoảng sâu sắc của thời hiện đại. Khủng hoảng này được thể hiện ra như thế nào?

Người ta cho rằng, khủng hoảng của thời hiện đại đầu tiên xuất hiện ở cuối thời Phục hưng. Nhà triết học B. Pascal (1623-1662) người Pháp đưa ra lời cảnh báo về các mối nguy hiểm của việc đề cao con người một cách thái quá (anthropocentrisme). Nhà triết học I. Kant (1724-1804) người Đức phê phán sự tự hoài nghi của lý tính. Vào thế kỷ 19, nhà triết học S. Kierkegaard (1813-1855) người Đan Mạch lên tiếng chống lại logic học mang tính phi nhân cách hóa trong học thuyết Hegel. Còn nhà văn, nhà triết học M. Dostoesky (1821-1882) người Nga đưa ra tư tưởng về mâu thuẫn của nhân tính, về những miền sâu bí ẩn của nhân cách. Tư tưởng này của ông được coi là thù địch sâu sắc với quan niệm thế tục về con người vốn đặc trưng cho thời hiện đại. K. Marx đã đưa ra tư tưởng về sự tha hóa của con người đối với bản chất xã hội của nó, theo đó con người đứng đối lập với lực lượng thù địch - kết quả hoạt động lao động của bản thân nó (tư bản). Nhà triết học F. Nietzsche (1844-1900) người Đức nói một cách khinh miệt về sự “hèn hạ” trên phương diện tinh thần của con người hiện đại và kêu gọi khắc phục tình trạng này¹¹.

Vào đầu thế kỷ 20, xã hội công nghiệp hậu kỳ đã bị phê phán toàn diện. Chẳng hạn, Ortega y Gasset chỉ ra xu hướng man rợ hóa, phi nhân văn hóa xã hội như kết quả của quá trình “nổi dậy của đám đông” và như kết quả thống trị của con người đám đông trong xã hội¹². Gvardini vạch ra sự đối lập giữa các kết quả hoạt động của con người hiện đại với những mục đích thật sự nhân văn của nó. Theo ông, nền văn minh nhân loại (cụ thể là quyền lực) đã “nổi loạn” chống lại con người và dẫn đến nền “văn hóa phi - văn hóa”¹³. Berdyaev nhận

thấy “sự bị đất” của toàn bộ thời hiện đại là “chối bỏ Kitô giáo”. Với thời hiện đại, theo ông, điều quan ngại nhất là niềm tin thái quá vào kỹ thuật và qua đó làm tiêu tan mục đích của tồn tại người. Ông cho rằng, đại bộ phận người phương Tây đã từng là những người đa thần giáo. Họ được sinh ra từ nền một văn hóa thấm đượm tư duy Kitô giáo. Họ đi đến giai đoạn được gọi là “trưởng thành”, “độc lập”, song về thực chất, đã đánh mất quá khứ của mình mà lại chưa đạt tới hiện tại, tức một nền văn hóa khác. Họ đánh mất cội nguồn Kitô giáo, song lại chưa sống một nếp sống mới theo Phúc âm. Do vậy, theo ông, điều lo ngại nhất là sự thống trị hoàn toàn của văn minh đối với văn hóa¹⁴. Sorokin cho rằng, nền văn hóa duy cảm của thời đại công nghiệp tất yếu phải bị diệt vong bởi chủ nghĩa tương đối về giá trị đang chuyển hóa thành chủ nghĩa hư vô¹⁵.

Fromm lưu ý rằng, trong xã hội công nghiệp hậu kỳ, con người đứng đối lập với một hệ thống tổ chức khổng lồ - nhà nước cùng với nền công nghiệp hiện đại mà, khi hoạt động vì những lợi ích của riêng mình, thường trở nên rất xa lạ đối với con người, thậm chí còn thù địch với con người và biến con người hoàn toàn thành khách thể, - “vật hóa” con người. Theo Fromm, “con người bị xâm chiếm bởi tâm trạng bất an và mong muốn cống hiến toàn bộ tự do của mình cho mọi kẻ độc tài đủ loại; hay con người đánh mất tự do, biến mình thành cái đinh vít của cỗ máy: không phải là con người tự do, mà là người máy được nuôi dưỡng tốt, được ăn mặc đẹp”¹⁶.

Từ những quan niệm đó, người ta cho rằng, đặc trưng cho nền văn minh đang “nổi loạn” chống lại văn hóa là những hệ quả xã hội và tinh thần sau đây: khi bị chuyển hóa thành một thành tố của hệ thống tổ chức phức tạp, con người tự thấy mình bất lực và cô độc. Con người hướng đến những giải pháp đơn giản và thái quá, đến bạo lực và “thói tôn thờ thần tượng”, khi mà những giá trị đích thực nhân văn bị thay thế bằng những hiện tượng xã hội, như nhà nước, dân tộc, kỹ thuật và thậm chí là thần thoại (về chủng tộc, dòng họ, v.v...). Với tư cách là cái trực tiếp thù địch với bản nguyên tinh thần trong con người, “văn hóa đám đông” đã khuôn mẫu hóa ý thức của con người, khuôn mẫu hóa lối sống, những nhu cầu và lối ứng xử của con người này.

Theo Ortega y Gasset, quá trình “chuyên môn hóa cách thái quá” đã diễn ra: người lao động buộc phải trở thành chuyên gia trong một lĩnh vực rất hẹp, xu hướng này tất yếu hạn chế trình độ phát triển trí tuệ và tinh thần của con người, đồng thời làm tăng sự lệ thuộc của họ vào những tổ chức phức tạp. Xu hướng này lại càng tăng lên trong thời đại mà quyền thống trị thuộc về các lực lượng sản xuất vô hình. Nét đặc trưng của khoa học hiện đại là hiểu biết ngày một nhiều hơn về những cái ngày một nhỏ hơn. Từ đó, theo Sorrokin, con người thường hướng đến tri thức kinh nghiệm, phản lý thuyết - thứ chủ nghĩa thực chứng dễ tiện nhất¹⁷.

Tiến bộ khoa học - kỹ thuật đem lại một sức mạnh chưa từng thấy cho những con người thực chất chưa trưởng thành về phương diện đạo đức. Đó là một hiểm họa đối với sự sống trên Trái Đất (vũ khí hủy diệt hàng loạt, nạn ô nhiễm môi trường). Cách mạng thông tin đưa tới chỗ “con người tự nhận thấy mình ngày càng trở nên hèn mọn hơn, khi họ phải đối mặt không những với một hệ thống những xí nghiệp khổng lồ, mà với cả một thế giới vi tính tự quản, suy nghĩ nhanh hơn và thường đúng hơn con người”¹⁸.

Như vậy, có thể khẳng định, những hậu quả của cuộc cách mạng công nghệ là hết sức đa dạng. Sức mạnh kỹ thuật có thể mở ra những khả năng to lớn cho phát triển tinh thần theo các phương hướng khác nhau nhất. Song, kỹ thuật tự thân nó không những không tự động kéo theo tiến bộ trong lĩnh vực văn hóa và tinh thần - đạo đức, mà còn trở thành nhân tố làm cho tinh thần con người phải đối diện với nguy cơ suy thoái. Niềm tin mù quáng vào sức mạnh toàn năng của kỹ thuật có thể làm cho con người đánh mất những giá trị nhân văn, như năng lực thấu hiểu và đồng cảm với người thân, quan niệm về cái thiện và cái ác. Điều này có thể dẫn đến sự phi nhân văn hóa các quan hệ xã hội và quan hệ giữa các cá nhân với nhau.

Đánh giá chung về thời đại công nghiệp, chúng ta dễ dàng nhận thấy xã hội hiện đại đang làm nảy sinh các lực lượng thù địch với bản thân nhân cách con người. Do vậy, hiện nay, bên cạnh nhiệm vụ giải phóng con người khỏi áp bức bên ngoài, thực tiễn xã hội hiện đại còn đặt ra vấn đề tự do nội tâm của con người một cách gay gắt. Giải

phóng con người khỏi áp bức xã hội chưa hẳn đã giải quyết được vấn đề tự do nội tâm của con người cùng với toàn bộ dung lượng của nó. Sau khi được giải phóng khỏi xiềng xích của chế độ áp bức, “con người đen tối” lại bộc lộ khát vọng được giải phóng về mặt tinh thần ngày một lớn hơn. Khi đó, các mặt đen tối của bản tính người cần được xem xét không hẳn từ góc độ nhận thức, mà chủ yếu từ góc độ hiệu quả thanh tẩy bản tính ấy. Việc im lặng và che đậy sẽ sinh ra tính hiếu chiến. Ngược lại, việc lôi con người đen tối ra ánh sáng sẽ có khả năng loại bỏ căng thẳng nội tâm. Thực tế này gắn liền với quá trình phi thiêng hóa, thể tục hóa văn hóa. Vấn đề này được phản ánh rõ trong quan điểm nhân học của M. Foucault.

Nhân học phê phán của M. Foucault phân tích sâu sắc vấn đề về hệ quả nhân văn của thể tục hóa văn hóa. Trong tác phẩm triết học đầu tay của mình, Foucault thay đổi triệt để cách đặt vấn đề về “mất trí” vốn luôn được luận giải là một căn bệnh đặc biệt, bất hạnh đến với những người rời khỏi nề nếp chuẩn tắc của lý tính. Trên thực tế, việc luận giải như vậy về mất trí gắn liền với việc phát triển suy lý tâm thần học ghi nhận mất trí như căn bệnh tâm thần ở đầu thế kỷ 19. Foucault hoàn toàn không loại bỏ mất trí, mà còn khám phá ra chức năng mới của nó - trở thành căn cứ của lý tính. Bắt đầu từ những năm 1970, ông xây dựng chương trình khai quật những mộ chí được lý tính để lại (khảo cổ học tri thức). Để chỉ ra các điều kiện hình thức cho tính khả thể của văn hóa, để phê phán nó, cần phải đứng ở bên ngoài văn hóa được nghiên cứu. Foucault có thể giải quyết nghịch lý theo con đường giải kiến tạo sự khác biệt giữa luận chứng hợp lý với những điều nhằm nhí của kẻ mất trí thông qua các thực tiễn và các thể chế tâm thần. Nhiều người cảm thấy dự án này là nguy hiểm vì nó phục hồi danh dự cho mất trí. Song có thể hiểu chương trình của Foucault như sau: thử nghiệm phi ổn định hóa trật tự căn cứ trên lý tính, thử nghiệm đào sâu kinh nghiệm triết học gắn liền với việc nhận thức lý tính như công cụ của chính quyền, kinh nghiệm về thái độ thận trọng hơn đối với lý tính như cội nguồn của thể tục hóa.

Để chỉ ra hệ quả của thể tục hóa văn hóa, Foucault phê phán chủ nghĩa nhân văn và đưa ra khẩu hiệu “con người đã chết”. Quan điểm

của Foucault gần gũi với định nghĩa của Aristotle về con người như “thực thể polis”, khi đó “polis” được hiểu là hệ thống các không gian kỷ cương quyết định không những hành vi bên ngoài mà cả phản ứng tâm thần của con người. Trên thực tế, Foucault muốn nói tới việc không cho phép xem xét xã hội như một bản chất trừu tượng, tồn tại ở bên ngoài và bất chấp các cá nhân, vì nó được tích hợp thành các góc cạnh cảm xúc nhất của tâm thần và thể xác họ. Tất cả những điều đó cho phép khẳng định “con người đã chết” ở Foucault chính là việc phủ định định hướng của chủ nghĩa nhân văn căn cứ trên niềm tin rằng, con người có năng lực hạn chế quyền lực bằng lý tính hay đạo đức. Ngược lại, chính quyền lực làm cho con người trở nên như nó cần thiết cho quyền lực. Nhân học chính trị của Foucault quan tâm không phải tới việc kiến tạo hay hợp thức hóa các thể chế dân chủ “tốt đẹp”, mà tới việc chẩn đoán căn bệnh của xã hội. Để chỉnh sửa con người, cần phải chữa trị xã hội. Do vậy, Foucault xác định nhà triết học là bác sĩ chữa trị nền văn minh.

Foucault xuất phát từ định hướng rằng, trật tự quyền lực đã và sẽ mang tính khởi thủy, chính điều này khu biệt hoàn toàn ông với quan niệm của các nhà triết học khai sáng về nó như sản phẩm thỏa thuận của những con người khổ sở vì cuộc đấu tranh hỗn loạn chống lại nhau. Foucault quan niệm trật tự này rộng hơn so với dưới hình thức pháp luật hay chính trị, xác định nó là điều kiện cho phép nhận thức, đánh giá, phát ngôn hay cảm nhận một cái gì đó. Trật tự này thể hiện qua các cấu trúc khái niệm của triết học, các sự phân loại khoa học và thậm chí các bộ mã ảo của nghệ thuật. Đồng thời Foucault khước từ mong muốn khám phá ra quyền lực dưới hình thức thuần túy của nó hay nhận thức các mục đích hoặc các nguyên nhân tối hậu của nó. Bản chất của quyền lực lẫn trốn khỏi tất cả mọi người và do vậy không nên tin tưởng thậm chí các sự tiếp xúc rõ ràng của bản thân với nó. Nó về nguyên tắc không phải là một cái hữu hình. Lập trường như vậy là chướng tai về nhiều phương diện: *thứ nhất*, nó loại trừ khả năng của các cuộc bạo loạn và cách mạng có cơ sở là quan niệm về sự tập trung quyền lực vào tay một nhóm cá nhân ở trong các thể chế, v.v...; *thứ hai*, nó tạo ra tâm trạng bi quan đối với khả năng cải thiện quyền lực.

Các vấn đề này bắt buộc Foucault phải tìm kiếm chiến lược mới của chủ thể trong trò chơi với quyền lực không thể nắm bắt, vô nhân xưng và thâm nhập tất cả. Không nên quá ngây thơ nghĩ rằng có thể nắm bắt bản chất của quyền lực và qua đó chinh lý, hợp thức hóa các hình thức kinh nghiệm của nó. Quyền lực hoàn thành chức năng như tổng thể các cấu trúc vi mô và vô nhân xưng, quyết định suy nghĩ và quan niệm của con người, tích hợp những cảm xúc và mong muốn tự phát sinh hỗn loạn của con người thành thể xác tập thể (nhà nước). Do vậy, các tác phẩm ở những năm 70 của Foucault tập trung vào nghiên cứu “vật lý học vi mô về quyền lực” qua dấu vết của cái gọi là “các không gian kỷ cương” của xã hội - nhà tù, bệnh viện, trường học, trại giam.

Con người được Foucault xác định không phải là chủ thể, tức là chủ nhân, mà là con rối của quyền lực: “Con người mà người ta nói đến và kêu gọi giải phóng, ngay từ đầu đã là kết quả của sự áp bức cổ xưa hơn bản thân nó. Tâm hồn của con người sống ở trong nó và định trước sự hiện sinh của con người như sân khấu của sự thống trị, nơi mà quyền lực đối với thể xác được thực hiện. Hệt như vậy, tâm hồn là công cụ của sự giải phẫu chính trị, là nhà tù của thể xác”¹⁹. Nhiệm vụ của các không gian kỷ cương là sử dụng các tác động nhạy cảm tinh tế đến thể xác để bắt buộc thể xác cá thể phục tùng thể xác tập thể (nhà nước), làm cho tâm thần cá thể trở nên tương tự với cỗ máy xã hội. Nếu Hobbes và các nhà triết học khai sáng tách biệt quyền lực như kết quả của khế ước xã hội và những hạn chế tự nguyện nhằm tự vệ, thì trật tự ở Foucault tự mình hình thành các chủ thể của mình.

Bước ngoặt này trong nhân học chính trị đưa tới việc giải kiến tạo toàn bộ triết học thực tiễn của thời đại Khai sáng. Chẳng hạn, Foucault chỉ ra sự vô căn cứ của các hy vọng giải phóng tình dục thông qua phân tâm học. Ngược lại, chính suy lý y học về tình dục đốt cháy con người hữu hiệu hơn các chuẩn tắc và các cấm đoán không công khai trước kia. Đó là tiến hóa của quyền lực từ quyền chết và trừng phạt thể xác đến sự giám sát và hình thành tự kỷ luật, tự kiểm soát đối với cảm xúc của mình. Con người càng quan tâm nhiều hơn đến các vấn đề tình dục, thì nó càng lệ thuộc nhiều hơn vào quyền lực của nền văn minh tâm thần và cần phải thừa nhận thậm chí nó không hiểu và

không hoài nghi bản thân mình. Chúng ta nhận thấy rõ chức năng giả cảnh sát của nhà phân tâm học đang nhồi nhét tính hợp lý vào các ngõ ngách thâm kín nhất của tâm thần con người. Đây là minh họa cho thấy khái niệm “giải phóng” hoàn thành các chức năng nô dịch và áp bức trên thực tế. Lý luận về quyền lực của Foucault có mục đích cơ bản gắn liền với nhận thức rằng, lý tính hoàn toàn không chiếm giữ địa vị đặc quyền trong không gian xã hội, phụ thuộc vào điều kiện cho áp bức.

Kết luận

Những suy luận của Foucault về vai trò của lý tính và không gian quyền lực bất hợp lý như các nhân tố chi phối toàn bộ sự hiện sinh người cho thấy rõ các định hướng cơ bản của quá trình thế tục hóa hiện đại hoàn toàn loại trừ vai trò của cái thiêng. Song, nó cũng đặt ra vấn đề “con người hiện đại là gì?”, “cái gì đang chờ đợi nó?”. Theo Chaadaev, khi nhà triết học nói ra danh từ “con người”, thì không phải bao giờ ông ta cũng hiểu mình định nói gì²⁰. Hoài nghi đó của Chaadaev rất đáng suy ngẫm. Tất nhiên, nếu coi con người hoàn toàn thuộc về thế giới xã hội, thì có thể hạn chế số phận của họ cách tuyệt đối ở bản thân xã hội tính. Khi đó, theo F. Fukuyama, có thể nói đến “sự cáo chung của lịch sử”²¹. Theo quan điểm nhân học triết học, quan niệm như vậy rất hời hợt. Thực ra, sau hơn 20 thế kỷ tìm kiếm câu trả lời cho câu hỏi “con người là gì?”, mặc dù mắc phải những hạn chế mang tính thực chứng chủ nghĩa, tư tưởng triết học phương Tây luôn giữ quan điểm rằng, không thể quy giản con người chỉ về thế giới xã hội. Nếu nhìn nhận mục đích sống của con người chỉ là khát vọng được giải phóng về phương diện xã hội, thì tư tưởng về các cội nguồn khác nào đó của lịch sử sẽ trở nên vô nghĩa. Không nên hiểu số phận của con người chỉ là số phận mang tính xã hội (bản thân xã hội tính cũng cần được nghiên cứu sâu sắc hơn), vì không thể hình dung tương lai của nhân loại sẽ ra sao nếu không tính đến số phận của con người với tư cách thực thể tinh thần, nhân cách, nếu trong con người không có những cái thiêng bẩm sinh (lương tâm, linh đạo). Mục đích và triển vọng tồn tại trong xã hội hiện đại của con người như một thực thể tinh thần là gì?

Để trả lời câu hỏi này, trước hết chúng ta cần phải quan tâm đến việc lựa chọn một giải pháp không cho phép vấn đề này được luận chứng một cách hoàn toàn duy lý. Theo Berdyaev, đây là công việc lựa chọn tối hậu, đòi hỏi phải có tự do²². Phương án lựa chọn phổ biến ở đây là lựa chọn bắt nguồn từ quan điểm nhân học của Kant chủ yếu dựa trên quan niệm Kitô giáo về con người đồng thời thuộc về hai thế giới - tự nhiên và siêu nhiên. Mamardashvili gọi thế giới siêu nhiên này là “đất nước vô hình”, là “tổ quốc bí ẩn vô hình của tất cả các thực thể có ý thức”. Theo ông, do con người có ý thức, nên họ đều có tổ quốc thứ hai và, với tư cách thực thể tinh thần, với tư cách người, “họ là công dân của tổ quốc thứ hai đó”²³. Bản chất siêu nhiên của con người thể hiện trong tinh thần của nó bộc lộ ra thông qua những quy tắc đạo đức vốn có của con người. Khi đó, mọi nỗ lực tinh thần đều thể hiện là bộ phận cấu thành quan trọng nhất của hoạt động tinh thần. Do vậy, một vấn đề triết học quan trọng được đặt ra ở đây - vấn đề minh biện cho chủ nghĩa duy lý - đã bị bỏ qua. Tuy nhiên, chúng ta cần phải coi những nỗ lực tinh thần đó là điều kiện cần cho đời sống văn hóa, là sự khách quan hóa đời sống của con người. Với quan điểm này, Mamardashvili cho rằng, “ý thức” là cái không thể quy giản về hoạt động lý trí; nó là cái biểu thị lĩnh vực không thể phân chia, bao hàm mọi biểu hiện của con người như một thực thể thuộc về hai thế giới. Rằng, thực hiện hành vi ý thức có nghĩa là thực hiện nỗ lực có bản chất trí tuệ - đạo đức thống nhất. Như vậy, có thể nói, thuật ngữ “ý thức” được Mamardashvili sử dụng theo nghĩa “tinh thần”. Với ông, không có nỗ lực thì cũng không có con người với tư cách nhân cách; trở thành con người cũng có nghĩa là trở thành thực thể đạo đức, là sống bằng nỗ lực thường xuyên của ý thức (tinh thần). Chính với nghĩa đó mà Mamardashvili nói rằng, văn hóa chỉ là khả năng của văn hóa cao cả hơn.

Ở đây, chúng ta cần phải hiểu quy tắc đạo đức theo nghĩa ngoài lương tâm và trí tuệ, còn phải khích lệ cái thiện, hay tác động trực tiếp và tích cực của bản nguyên thiện đến chúng ta và ở trong chúng ta. Tư tưởng về năng lực bẩm sinh của con người trong việc khu biệt giữa thiện và ác, về sự cần thiết phải tạo ra cái thiện để con người trở thành Người, là tư tưởng xuất phát từ quan niệm Kitô giáo về cá nhân như chủ thể độc lập có giá trị tự thân, có năng lực tiếp cận với cái thiêng

nhờ ý chí tự do của nó. Do vậy, con đường chân chính đối với mỗi người chỉ có thể là con đường nỗ lực không mệt mỏi, tự sáng tạo ra bản thân mình như một thực thể tương tự với Chúa (được hiểu là hiện thân của “Chân – Thiện – Mỹ” tối cao).

Mức độ con người ý thức được sự cần thiết phải nỗ lực như vậy, phải hoàn thiện đạo đức, cũng như các chuẩn mực đạo đức tương ứng họ có nghĩa vụ tuân thủ, - đó chính là cái chứng tỏ trình độ phát triển tinh thần của con người. Khi đó, ở mỗi thời điểm cụ thể, tùy thuộc vào mức độ nỗ lực của mình, con người trở nên khác nhau đáng kể. Người này nỗ lực ít hơn, người khác nỗ lực nhiều hơn, nhưng đây không phải là vấn đề thuộc về dân chủ, bởi dân chủ đòi hỏi bình đẳng về những điều kiện xuất phát. Dân chủ không có nghĩa là chia đều, là cào bằng. Người ta không thể chia đều những cái không có. Con người phải tự mình tìm kiếm những cái mình cần có bằng nỗ lực của chính mình. Và, với nghĩa đó, mỗi người đều có cuộc sống riêng ở một thời điểm nào đó. Thực tiễn cho thấy người ta chỉ có thể nói đến trình độ phát triển tinh thần cao đối với những cá thể, còn số đông được phân bổ không đồng đều giữa hai ranh giới tinh thần là văn minh và man rợ. Tư tưởng về “giới tinh hoa tinh thần” chỉ là một sự trừu tượng hóa có lợi cho những những suy luận tư biện. Việc phân chia con người thành giới tinh hoa và đám đông chỉ mang tính tương đối. Cốt lõi của vấn đề là tự ý thức của mỗi người về tự do như giá trị tinh thần tối cao của mình, là việc hiện thực hóa nó và chịu trách nhiệm về nó dựa trên những giá trị nhân văn đích thực nhân loại đã tích lũy được trong suốt chiều dài lịch sử tồn tại và phát triển của mình. Đây cũng là mục đích mà tác giả bài viết này muốn đặt ra như một vấn đề để độc giả cùng suy ngẫm và tìm ra con đường giải phóng con người hiện đại khỏi những cảm dỗ, những khát vọng tầm thường luôn ẩn náu trong mỗi người chúng ta, biến chúng thành những cái thiêng mới, thành đối tượng của “tôn giáo mới” - “tôn giáo vô thần”, tức là chúng ta cần phải xác lập rành mạch giới hạn của thế tục hóa đối với phát triển toàn diện của con người với tư cách thực thể văn hóa, thực thể tinh thần, chứ không chỉ là thực thể văn minh. Nhận thức này cần phải đóng vai trò căn cứ để chúng ta tiếp thu có chọn lọc những kết quả phát triển của văn minh phương Tây dựa trên cơ sở bảo tồn và phát huy những tinh hoa văn hóa dân tộc./.

CHÚ THÍCH:

- 1 É. Durkheim (1912), *Những hình thức đơn giản của đời sống tôn giáo. Hệ thống totem giáo ở Australia*. Paris, tr. 65.
- 2 É. Durkheim (1912), *Những hình thức đơn giản của đời sống tôn giáo...*, Sđd., tr. 323.
- 3 É. Durkheim (1912), *Những hình thức đơn giản của đời sống tôn giáo...*, Sđd., tr. 635.
- 4 Xem: M. Mauss (1968), *Sociologie et antropologie*, Paris, tr. 102-108.
- 5 Xem: M. Mauss (1969), *Oeuvres*, t. 1-3, t. 2. Paris, tr. 200-210; J. Cazeneuve (1968), *Sociologie de M. Mauss*, Paris, tr. 68-73.
- 6 Xem: R. Otto (2009), *Kantisch-Frie'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen.
- 7 Xem: R. Otto (1996), *West-Ostliche Mystik*, tr. 46-55; E. Benz (Hrsg.) (1991), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und für die Theologie*, Tübingen.
- 8 Xem: D. Bonhoeffer (1934), *Sáng tạo và tội lỗi; Đi theo Chúa Kitô* (1934); *Cuộc sống cộng đồng* (1939); F. Gogarten (1932), *Politische Ethik*, Jena; *Die Kirche in der Welt*. Heidelberg, 1948; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart, 1957; *The Reality of Faith*. Phil., 1959.
- 9 N. I. Moiseev (1993), *Vươn lên lý tính. Những bài giảng về thuyết tiến hóa phổ quát và những ứng dụng của nó*, Mátxcova.
- 10 N. I. Moiseev (1995), Sự phát sinh loài người hiện đại và những bước ngoặt của nền văn minh, *Những vấn đề triết học*, No.5, tr. 30.
- 11 Xem: Đỗ Minh Hợp (2012), *Nhập môn triết học*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, tr. 88, 97, 110, 128.
- 12 H. Ortega y Gasset (1995), *Sự nổi dậy của đám đông*, London, tr. 55.
- 13 R. Gvardini (1990), *Sự cáo chung của thời Cận đại*, Mainz, tr. 18.
- 14 N. Berdyaev (1994), *Trạng thái tinh thần của thế giới hiện đại*, Moscow, tr. 485.
- 15 P. Sorokin (1959), *Khủng hoảng của thời đại chúng ta – Con người, văn minh, xã hội*, New York, tr. 427.
- 16 E. Fromm (1992), *Chạy trốn tự do*, Basel, tr. 9; Xem thêm: E. Fromm (1990), *Sở hữu hay tồn tại?*, London.
- 17 P. Sorokin (1959), *Khủng hoảng của thời đại chúng ta*, New York, tr. 485.
- 18 E. Fromm (1992), *Chạy trốn tự do*, Basel, tr. 10.
- 19 M. Foucault (1976), *Sự sinh thành các mối nguy hiểm*, Fr. a. M., tr. 42.
- 20 P. Ya. Chaadaev (1991), *Toàn tập*, tập 2, London, tr. 468.
- 21 F. Fukuyama (1990), *Sự cáo chung của lịch sử?*, New York, tr. 28.
- 22 N. Berdyaev (1951), *Vương quốc tinh thần và vương quốc nô lệ*, New York, tr. 393.

23 M. Mamardashvili (1992), *Tư tưởng bị cấm đoán*, Cambridge, tr. 105.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Bách khoa thư triết học mới*, 4 tập, Nxb. Mysl, Moscow, 2001.
2. *Các nhà triết học thế kỷ XX*, Moscow, 2004.
3. J. Reale, D. Antiseri (1997), *Lịch sử triết học phương Tây từ cổ chí kim*, tập 4, Nxb. Petropolis, Sant-Peterburg.
4. J. P. Sartre (1997), *Tồn tại và thời gian*, Moscow.
5. A. Myss (2002), *100 nhà tư tưởng vĩ đại*, Moscow.
6. *Lịch sử triết học*, tập 3, Nxb. Greko-Latins Kabinet, Moscow, 1998.
7. *Những vấn đề của chủ nghĩa duy tâm*, Nxb. Mysl, Moscow, 2002.
8. *Triết học phương Tây thế kỷ 20*, tập 1, Nxb. Interpraks, Moscow, 2004.
9. *Triết học thế kỷ 20*, cuốn thứ hai, Nxb. Hauka, Moscow, 2004.

Abstract

SECULARIZATION AS THE OVERCOMING OF RELIGION AND THE SPIRITUAL CRISIS OF MANKIND IN MODERN TIME

Do Minh Hop

Institute of Philosophy, VASS

Social modernization has basic premises of rationalization and secularization. It has brought great achievements, but it has also led to negative consequences in terms of culture and humanity which threaten the existence of mankind. All of these have mainly stemmed from human “mind” towards religion in the process of modernization - the “mentality of secularization”. Therefore, studying secularization from the perspective of “overcoming” religion and the spiritual crisis of humans has a great significance for countries undergoing modernization.

Keywords: Secularization; the sacred; history; civilization; culture.