
Một số vấn đề về văn hoá và phát triển

(Qua các công trình nghiên cứu nước ngoài mấy năm gần đây)

NGÔ THẾ PHÚC^(*)

Vốn tin xử lý năm 2005 của Phòng Thông tin văn hoá và phát triển có khoảng 60 đơn vị (dịch, lược thuật và tổng thuật, trong đó khoảng 1/3 là tin xử lý từ các nguồn tài liệu của nước ngoài). Vốn tin này bước đầu đã giúp hình dung khá rõ bề rộng và bề sâu, sự đa dạng và triển vọng của các vấn đề cần quan tâm đi sâu hơn của phức thể các bộ môn văn hoá học và đặc biệt là vai trò, ý nghĩa ngày càng rõ nét của hệ vấn đề văn hoá và phát triển đối với chiến lược và chính sách phát triển khoa học xã hội trong bối cảnh toàn cầu hoá hiện nay.

Đồng thời, vốn tin ban đầu này cũng cho thấy trong mấy năm gần đây đã có nhiều điểm “gặp nhau” giữa các nghiên cứu trong và ngoài nước về các phương hướng, vấn đề khoa học xã hội nói chung, đặc biệt là phức thể các nghiên cứu văn hoá học, các chuyên ngành triết học (triết học giá trị, triết học văn hoá, lý luận về phát triển...) đã có những bước tiến mới, khởi sắc trong quá trình hội nhập quốc tế.

Do chưa có điều kiện phân loại và hệ thống hoá và biên tập hoàn chỉnh toàn bộ vốn tin 2005, báo cáo này chỉ *phản ánh một số quan điểm nổi bật trong vốn tài liệu dịch*, nhằm góp phần bổ sung nguồn thông tin cập nhật và định hướng cho công tác thông tin trong thời gian tới.

^(*) Trưởng phòng Phòng Thông tin Văn hoá và Phát triển, Viện Thông tin KHXH.

I. Văn hoá - văn minh: những vấn đề lý luận chung

Theo các nghiên cứu về lịch sử văn minh phương Tây, thuật ngữ văn minh (*civilization*) xuất hiện lần đầu tiên ở phương Tây vào năm 1756, với nghĩa chỉ xã hội đã chuyển sang thời kỳ xác lập luật dân sự (1; 2).

Văn minh ngay từ ban đầu đã được giải thích như là một hiện tượng của cái vật chất, còn văn hoá là trật tự tâm thức và tinh thần, song điều đó không hề cản trở việc người ta thường vẫn dùng lẫn hai thuật ngữ này.

Khi phân tích các hiện tượng, nhiều nhà xã hội học, nhân học và sử học thường tránh dùng thuật ngữ “văn minh” vì hiểu “văn minh” là cái vốn đối lập hiển nhiên với “dã man”, “hoang dã”. “*Văn hoá* là kết cấu ý nghĩa xã hội và *văn minh* là tác động khoa học- kỹ thuật tới giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai”.

Sau này, thuật ngữ “văn minh” được ứng dụng vào các xã hội khác, phi phương Tây, giúp cho phương Tây “xác định chính mình bằng cách khai quật các nền văn minh khác” và nhận biết trong những nền văn minh ấy những nét tương đồng với mình, dù các nền văn minh kia già hơn về tuổi, nhưng bị coi là thấp hơn xét về trình độ phát triển. Sau nền văn minh Ai Cập, nhanh chóng nổi lên các nền văn minh khác – và chính từ đây, văn minh mới bắt đầu được dùng với số nhiều – Mesopotamia (Babilon và Asiria), Trung Quốc, Ấn Độ, v.v... đã tìm được chỗ đứng của mình trong lịch sử loài người.

Khái niệm văn minh, ngay từ đầu, đã có hai nghĩa: *một* và *nhiều*. Tư tưởng văn minh hiểu với nghĩa số ít được phản ánh rõ nhất trong phân tích của Elias N. Các học giả thuộc “truyền thống siêu lịch sử” như Spengler O., Toynbee A., và sau này là Huntington S., thường nói đến các nền văn minh khác nhau (Đông Á, Ấn Độ, Hồi giáo, Bizantin, và Kitô giáo phương Tây). Quan niệm này “về căn bản, cường điệu tính chất khép kín của các nền văn minh, hiểu cả với nghĩa là chúng biệt lập với nhau (về không gian) lẫn với nghĩa ám chỉ tính bền vững trước các thay đổi lịch sử (về thời gian) của các nền văn minh”. Cách giải thích rộng hơn, theo phương pháp phân tích so sánh, chỉ mới xuất hiện trong khoảng vài chục năm trở lại đây.

Tư tưởng về “văn minh” được các dân tộc đang nỗ lực “hiện đại hoá” khác nhanh chóng tiếp thu. Khi xác định Nhật Bản là một “nền văn minh”, nhiều nhà sử học hiện đại đã bác bỏ quan điểm lấy châu Âu là trung tâm. Rõ ràng là khi được phương Tây dùng để đánh giá các dân tộc khác, không thuộc văn minh phương Tây, khái niệm văn minh không còn là một thuật ngữ trung tính nữa, mà trái lại, đã “hàm chứa ý nghĩa giá trị”, và hơn thế, còn là một sự thách thức.

Mazlish cho rằng, chỉ nên xem văn minh là một (trong nhiều) khái niệm trong quá trình đi tìm các mối liên hệ xã hội bền vững. Nó khác với thuật ngữ “quốc gia-dân tộc” là một khái niệm mang tính chất so sánh. Song không thể xem nhẹ “văn minh” với tính cách là một khái niệm (*concept*): “Ít nhiều, (thoạt đầu), tất cả các dân tộc thường cho rằng mình “văn minh” hơn so với “bọn người dã man” nào đó khác. Phải mất hàng thế kỷ, ý thức con người mới được nâng lên đến trình độ khái niệm. Nhiệm vụ được đặt ra cho mọi dân tộc, kể cả ở phương Tây, là “khai hoá văn minh” (*ascivilisation*), tức là đạt hoặc cố gắng đạt đến trình độ “văn minh”.

Theo Szakolczai A., văn minh là một “thuật ngữ phức hợp, nhiều lớp, đầy mâu thuẫn”. Về thực chất, hàm nghĩa gốc của văn minh là hạn chế bạo lực trong quan hệ giữa các cá nhân, chứ không hẳn là gắn với những thời kỳ lịch sử với một trật tự nào đó bị phá vỡ như một số người quan niệm.

Collins R. lại xem mỗi nền văn minh như là một “vùng uy tín”, với một hoặc nhiều trung tâm. Theo đó, các nền văn minh là một cái gì đó lớn hơn chứ không đơn thuần là các xã hội, quốc gia hay các cơ cấu xã hội đã hoàn chỉnh.

Quan niệm đồng nhất văn minh với văn hoá có những nhược điểm của mình. Nó giả định văn minh (và/hay văn hoá) phải có bản chất thường xuyên, bất biến, trong khi trên thực tế, chúng lại không tĩnh, mà động, thường biến... Tuy nhiên, quan điểm này cũng có ưu điểm của nó: chỉ ra được đặc trưng tính đa dạng của các mẫu hình văn hoá tạo nên một nền văn minh.

Theo Brimnes N., khái niệm “văn minh” gắn liền với các khái niệm “văn hoá” và “dân tộc”. Các khái niệm giao nhau này chia loài người ra thành các cộng đồng được đồng nhất hoá, dựa trên các

thuộc tính chung, và tách biệt chúng với nhau, đồng thời nhấn mạnh tính thuần nhất bên trong và những khác biệt của chúng với các cộng đồng khác. Văn minh là khái niệm rộng nhất. Khác với văn hoá là cái có nhiều vô số, và dân tộc, cũng có nhiều, văn minh chỉ có rất ít và là một khái niệm có tính *loại biệt*. Trong khi các nền văn hoá có thể hoà nhập với nhau, các dân tộc có thể cùng tồn tại, thì các nền văn minh dường như thường đụng độ nhau. Các nền văn minh dễ có những thay đổi, nhưng lại là những cấu thể lâu bền nhất với lịch sử của chính mình.

Các *nền văn minh thế giới* được hiểu như là một *giai đoạn* trong sự phát triển của loài người, được đặc trưng bởi *trình độ* xác định của các *nhu cầu, năng lực, tri thức, kỹ năng và lợi ích* của con người, bởi phương thức *công nghệ và kinh tế của sản xuất*, bởi chế độ *các quan hệ chính trị và xã hội*, bởi *trình độ phát triển của tái sản xuất tinh thần*. Sự thay thế của các nền văn minh thế giới thể hiện sự phát triển theo hướng đi lên, tiến bộ của lịch sử, sự tự phát triển của con người.

Còn các *nền văn minh cục bộ* thể hiện các *đặc điểm về lịch sử-văn hoá, tộc người, tôn giáo, địa lý-kinh tế* của từng nước, từng nhóm nước, từng tộc người.

Theo đó, *văn minh* là trình độ phát triển của (một nền) văn hoá mà trong đó cộng đồng người, và xét cho cùng, toàn thể loài người, bắt đầu trở thành chủ thể trong quan hệ với tự nhiên, cố gắng tách ra khỏi tự nhiên và có một chỗ đứng tự giác, độc lập với tự nhiên. Trước kia, khi sự giao tiếp giữa các phần của thế giới còn tương đối yếu, đã hình thành nên các nền văn minh cục bộ. Ngày nay, tình hình đã thay đổi về căn bản, loài người đã đạt tới một trình độ thống nhất cao. Nó có khả năng sẽ là một chủ thể thống nhất, nhưng đồng thời vẫn mang tính lưỡng cực. Phương Đông và phương Tây - đó là hai cực của hệ thống thế giới thống nhất, đưa lại cho nó tính năng động và bền vững. Không đánh giá đúng vai trò của một cực nào trong đó cũng đều gây tổn hại đến sự phát triển của thế giới.

Còn theo Huang Xiaomin, một học giả Mỹ gốc Hoa, thì văn minh là “Hệ thống hoạt động người thuần nhất, giới hạn bởi những

quy tắc có hiệu quả, các tập quán chủ đạo và các công cụ cần thiết được hình thành trong suốt một thời gian dài”. Xét về bản nhiên và lợi ích, con người không khác nhau. Các khác biệt (về văn minh, văn hoá, sắc tộc, xã hội-kinh tế và chính trị) chung quy đều là một hàm của các nhân tố sau: 1) những điều kiện đầu tiên của quá trình sinh hoạt; 2) phản ứng của con người và các tập đoàn xã hội trước các điều kiện bên ngoài luôn thay đổi, những điều kiện đó càng trở nên phức tạp do những tính toán duy lý và những yếu tố ngẫu nhiên quy định quỹ đạo riêng của các sự kiện tiếp sau đó; 3) các quy tắc và quy luật đề ra nhằm củng cố, bảo vệ và giảm thiểu tổn thất và rủi ro; 4) các phong tục tập quán được hình thành bởi điều kiện sống thực tế và các quy tắc hiện tồn (1).

Phản bác quan niệm về văn minh của Danilevskij N., Spengler O., Toynbee A., nhà khoa học Mỹ gốc Nga Sorokin P. lại cho rằng định nghĩa của các tác giả trên đều chưa thuyết phục về mặt khoa học. Theo Sorokin, một vài “nền văn minh” trong số ấy *rất có thể* chỉ là các *nhóm cùng ngôn ngữ (linguistic group) hoặc cùng sắc tộc (ethnic group)*; số khác là các *nhóm có cùng quốc gia-lãnh thổ* hợp nhất lại bởi cùng sở thuộc một quốc gia trong phạm vi lãnh thổ của nó và một tập hợp tương ứng các ý nghĩa, giá trị, quy phạm và lợi ích về văn hoá bắt nguồn từ tính sở thuộc cùng nhóm đồng quốc gia lãnh thổ đó; nhóm thứ ba cùng thường được coi là “nền văn minh” thì chủ yếu là các nhóm có *cùng tôn giáo-quốc gia-ngôn ngữ*; thậm chí còn có cả các “nền văn minh” thực chất là các *nhóm người “đã thành phần”* phức tạp hơn của các hợp phần ý *nghĩa-giá trị-lợi ích* hoặc cấu hình văn hoá của nó. Nói cách khác, các “nền văn minh” không cùng *lớp*, mà là các *kiểu* khác nhau của các tập nhóm xã hội có tổ chức, đóng vai trò quan trọng trong lịch sử và trong thế giới văn hoá-xã hội của con người. Theo ông, nguyên nhân của việc các nền văn minh tách ra xa nhau là kết quả của lịch sử hình thành và phát triển truyền thống, tôn giáo, đặc điểm phát triển kinh tế, lợi ích địa chính trị... Ông viết: “Lịch sử là sự luân phiên của những cái gọi là các siêu hệ thống văn hoá-xã hội. Nếu số các hình thức phi tích hợp cơ bản của văn hoá thực tế là vô hạn thì số các hình thức tích hợp lại rất ít... vì “mỗi hệ thống chân lý, hiện thực đích thực, các hình thức nghệ thuật, đạo đức, các hình thức của quan hệ xã hội, kinh tế, chính trị và các quan hệ khác nữa không phải là cái gì khác hơn là một hệ nhánh của siêu hệ thống

của chúng ta, và vì đó là các hệ nhánh, nên chúng tồn tại và thay đổi cùng nhau; sự lặp lại có sự phối kết hợp với nhau của chúng cũng tạo nên sự lặp lại các *pha* duy ý, duy tâm và duy cảm trong quá trình phát triển lịch sử của siêu hệ thống của chúng ta” (5).

Sự khủng hoảng của bản sắc cùng với các mô hình phát triển kinh tế địa phương đang dẫn tới thái độ tẩy chay mô hình phát triển của phương Tây. Sự chống đối này có thể có những hình thức rất cứng rắn, đặc biệt là chủ nghĩa cực đoan tôn giáo. “Cái quan trọng hơn là nhân tố tích hợp, hội nhập, chứ không phải là tách biệt”, “cái có ý nghĩa căn bản không phải là những khác biệt, mà là tính thống nhất”.

Khác với quan niệm phổ biến ở phương Tây, nhiều nhà nghiên cứu văn hoá ở phương Đông lại cho rằng văn hoá là khái niệm gốc, có trước, có trường nghĩa rộng hơn, đầy đủ hơn, là yếu tố quyết định bản sắc (tính đồng bản chất) dân tộc. Liang Shuming phân biệt như sau: “Quan hệ giữa hai khái niệm đó là thế này: Một cấu thể đã hình thành được gọi là văn minh, thuật ngữ đó có phần cụ thể hơn, còn văn hoá thường dùng để chỉ một mô hình trừu tượng” (8) (*).

Trong những thập niên gần đây, có xu hướng phủ nhận các quốc gia-dân tộc với tính cách cái đóng vai trò tác nhân độc lập của các biến thiên lịch sử và các chủ thể lịch sử. Các quốc gia-dân tộc được xem như là sản phẩm tương đối gần đây của hoàn cảnh ngẫu nhiên. Khái niệm “văn minh” cũng đang được xem xét lại. Mặc dù mỗi nền văn minh vẫn giữ được động thái phát triển của riêng mình, song tất cả các nền văn minh đều liên quan với nhau và cùng tham gia vào một quá trình phát triển rộng hơn của văn minh đương đại.

Một trong những sự kiện gây chấn động mạnh nhất trong giới khoa học trong thập niên vừa qua là quan điểm của Huntington S. nêu lên trong bài “*Sự đụng độ giữa các nền văn minh?* (1993)” và những công trình sau đó nữa. Ở Huntington S., khái niệm văn

* Vì thế, trong các nghiên cứu đương đại trong lĩnh vực này hiện vẫn có sự bất nhất trong việc sử dụng hai khái niệm này. Ngay trong báo cáo này, trong văn cảnh so sánh, để tránh chú thích không cần thiết, đôi khi chúng tôi chọn cách dùng thuật ngữ kép là “văn minh-văn hoá” hoặc “văn hoá-văn minh”.

minh mang hàm nghĩa hiện sinh và tương đối luận cực đoan, các nền văn minh là các cộng đồng xã hội-văn hoá lớn có những bản chất thực sự bất biến, không trùng nhau, và đối lập nhau. Những mâu thuẫn liên văn minh là có tính căn bản và không thể khắc phục, còn các mâu thuẫn khác chỉ có tính chất nhất thời và thoáng qua.

Chẳng hạn, quá trình “Hindu hoá” Ấn Độ trong những thập niên vừa qua được Huntington S. xem như là một thí dụ của trật tự thế giới mới. Tuy nhiên, sau cuốn “Sự đụng độ giữa các nền văn minh và hình thành trật tự thế giới mới”(1997), Huntington S. cũng đã thừa nhận: chỉ bằng các hằng tố lịch sử thôi thì không thể giải thích được sự bùng phát xung đột mới nhất giữa hai nền văn minh. Quá trình “Hindu hoá” Ấn Độ hiện nay lại được ông giải thích không phải là sự phục sinh của bản chất văn minh cũ, mà là sự hình thành một bản sắc Hindu mới.

Như vậy, Benham đặt câu hỏi: Có một hay nhiều nền văn minh đương đại (*modernities*)? Có quan điểm cho rằng thực tế chỉ có một nền văn minh đương đại duy nhất, nhưng có nhiều *kiểu hiện đại hoá* khác nhau do đặc điểm lịch sử và văn hoá của mỗi nước, mỗi khu vực. Theo một quan điểm khác – có thể có nhiều nền văn minh đương đại khác nhau. “Thời đương đại (*modernity*) là một hiện tượng lịch sử, chịu sự quy định của hoàn cảnh và biên giới không-thời gian của nó. Theo đó, vốn kinh nghiệm lịch sử cụ thể chính là nhân tố quy định “sự khác nhau giữa thời (văn minh) đương đại của châu Âu khác với thời (văn minh) đương đại của Trung Quốc hay Nhật Bản” (2).

Lại có ý kiến cho rằng cần phân biệt hai khái niệm “văn minh đương đại” và “hiện đại hoá” (*modernization*). “Văn minh xâm thấu vào xã hội, tác động tới tâm hồn, định hướng, quan điểm của mọi người, nó lan toả cùng với sự phát triển của tri thức, công nghệ trường phái cách tân, nhưng nó không đồng nhất với những cái đó, nó là cái khó có thể đồng nhất và xác định một cách chính xác. Còn hiện đại hoá, ngược lại, được đưa dẫn (từ phương Tây) vào các nước phi phương Tây, là tập hợp các phương tiện, phương pháp, thiết chế khả thi, mang tính vật chất và dễ đồng nhất, nhờ đó có thể thực hiện các cải cách” (4).

II. Bức tranh địa - văn hoá đương đại của phát triển: bản sắc đối mặt với toàn cầu hoá

Vài nét về quan niệm “chủ nghĩa đế quốc văn hoá”

Quan niệm “chủ nghĩa đế quốc văn hoá” được phác ra bắt đầu từ cuối những năm 1960. Thuật ngữ này được Schiller sử dụng lần đầu tiên trong cuốn Các phương tiện truyền thông và sự thống trị về văn hoá. Nó được định nghĩa rất rõ: là “Tổng hòa các quá trình mà nhờ đó xã hội bước vào hệ thống thế giới đương đại, và là phương thức mà thông qua đường lối lừa mị, giới tinh hoa cầm quyền của nó, đồng thời với việc buộc phải hiện đại hoá các thiết chế xã hội để chúng phù hợp với các giá trị và cấu trúc của trung tâm chủ đạo của hệ thống, đang sử dụng để gây sức ép, dùng sức mạnh hoặc tham nhũng”. Quan niệm của Schiller sau này được mở rộng thành khái niệm “chủ nghĩa đế quốc của hệ thống thông tin đại chúng” và quan niệm “lệ thuộc về văn hoá”. Đối lập với chúng là khái niệm “bảo vệ chủ quyền dân tộc” hay “bảo vệ bản sắc văn hoá riêng” (20).

Tuy nhiên, đến cuối những năm 1970, ngay trong nội bộ của trào lưu phê phán đã thấy có những rắc rối khi xác định chính khái niệm “văn hoá dân tộc” khi các sản phẩm văn hoá và thông tin, các sơ đồ, ma trận và thể tài trong điều kiện toàn cầu hoá hiện nay không thể “có tính thuần dân tộc”. Mặc dù vậy, trào lưu phê phán đã tìm được cho mình các lực lượng khước từ quan niệm “chủ nghĩa đế quốc văn hoá”, phê phán học thuyết “thống trị về văn hoá”. Bản đồ các dòng thông tin trên thế giới trước đây với những mũi tên áp đảo bắn từ Hoa Kỳ, Anh và Pháp sang các nước thế giới thứ ba đang diễn biến phức tạp hơn rất nhiều. Bản thân khái niệm “bản sắc văn hoá riêng” cũng bị nghi ngờ vì nó có thể được lợi dụng không chỉ để bảo vệ sản phẩm văn hoá dân tộc khỏi sự bành trướng, mà còn là bảo bối của chủ nghĩa cực đoan và bài chủng. Ngay khái niệm “chủ quyền văn hoá” cũng bị chỉ trích khi nó được lấy có “bảo vệ chủ quyền thông tin” để che đậy chế độ kiểm duyệt phi dân chủ.

Có ý kiến cho rằng “Quá trình toàn cầu hoá văn hoá có tính toàn cầu không phải vì mọi người dân Trái Đất đều tham gia vào quá trình đó, mà là vì đối tượng của nó là toàn bộ hành tinh này”.

Trong bối cảnh đang hình thành một xã hội công dân toàn cầu, điều có ý nghĩa đặc biệt thời sự là sự đối thoại liên văn hoá-văn minh và triển vọng hội nhập toàn thế giới, các nền văn hoá dân tộc phương Đông trước làn sóng tấn công của Tây phương hoá và những phản ứng trước quá trình đó – sự kháng cự về mặt văn hoá của chủ nghĩa toàn thống.

“Nghịch lý” của toàn cầu hoá thể hiện ở sự kết hợp hai xu thế mâu thuẫn nhau trong thế giới đương đại: “hội nhập và nguyện vọng hướng về bản sắc văn hoá-xã hội của các dân tộc, tộc người...”. Sự đối kháng giữa “chủ nghĩa phổ quát với chủ nghĩa bộ lạc”, giữa toàn cầu hoá với bản địa hoá, giữa trung tâm hoá và khu vực hoá, là một thuộc tính cấu trúc căn bản, là xung đột chủ yếu, là bệnh “ung thư” của quá trình phát triển thế giới đương đại...

Kirabaev N. C. có lý khi cho rằng khi xem xét những vấn đề về toàn cầu hoá, cái cần tập trung không phải là tiêu chí kinh tế-kỹ thuật của tính hiệu quả sản xuất, năng lực cạnh tranh của “hàng hoá” (vật chất hay thông tin-ký hiệu), mà là *tiêu chí mức độ tương hợp về mặt văn hoá-nhân học giữa những đòi hỏi của toàn cầu hoá với chỉ lệnh tái hiện bản chất tự nhiên và xã hội*. Điều quan trọng là “toàn cầu hoá có hướng vào các giá trị văn hoá phổ biến không, hay là bị đồng nhất với Tây phương hoá?”. Trong trường hợp thứ nhất, việc phổ biến các tiêu chuẩn văn minh của nền văn hoá toàn cầu (chẳng hạn, các công nghệ thông tin) kết hợp với việc khẳng định sự tồn tại các nền văn hoá dân tộc, các quá trình khu vực hoá và sự hình thành các tiểu-văn hoá; trong trường hợp thứ hai – sự bành trướng của thứ văn hoá tưởng là phổ quát nhưng thực chất chỉ là văn hoá phương Tây nhằm phủ nhận bản sắc văn hoá-dân tộc của cá nhân. Khi xét về tính có thể chấp nhận được của toàn cầu hoá đa văn hoá, tác giả, về thực chất, đã giới hạn phạm vi biểu hiện của nó chỉ là hiện đại hoá, sự thích nghi với các chuẩn văn minh văn hoá chung, trước hết là những thành tựu tiến bộ khoa học-kỹ thuật. Theo ý ông, “đáng ngờ nhất là ba định đề của lý thuyết toàn cầu hoá: sự khủng hoảng và lão hoá của Nhà nước; hiện đại hoá (được đồng nhất với Tây phương hoá) - kết quả tự nhiên của toàn cầu hoá; tính đơn cực dân chủ với tính cách là phương thức tự tổ chức xã hội được ưa chuộng hơn cả”. Nhấn mạnh

rằng không được phép đồng nhất quá trình hội nhập thế giới với một hình thức Tây phương hoá này hay khác, tác giả cho rằng chính sách toàn cầu hoá đem lại những kết quả tốt đẹp chỉ khi nó dựa vào định đề của chủ nghĩa đa văn hoá (hay tính đa văn hoá) – dựa vào lý luận và thực tiễn tồn tại không có xung đột của nhiều nhóm văn hoá khác nhau (về kiểu loại), tức là “tạo nên các không gian văn minh tự do mà không phá hoại tồn tại truyền thống của các tộc người, các nền văn minh địa phương đã hình thành trong quá trình lịch sử” (4).

Bản sắc văn hoá: chiến lược tự vệ

Giáo sư Magdi Abd al-Hafis (Ai Cập) cho rằng việc bảo vệ bản sắc văn hoá-dân tộc của dân tộc là nhân tố then chốt cần xét đến khi đánh giá tiềm năng nhân văn của toàn cầu hoá, xét đến phạm vi tác động của nó tới sự thay đổi thế cân bằng của các nền văn minh đang tồn tại trên hành tinh (*“Các biến thể của bản sắc riêng và những thách thức của toàn cầu hoá”*). Theo định nghĩa của ông, “toàn cầu hoá - đó là chủ nghĩa tư bản của thế kỷ XXI dựa trên hai nhân tố - các tập đoàn đa quốc gia và cuộc cách mạng công nghệ trong lĩnh vực tin học”. Toàn cầu hoá là cái có tính xuyên quốc gia và là mệnh lệnh khách quan của thời đại. Nó hoàn toàn khác với “hệ tư tưởng của thế giới McDonalds” mang tính chất thực dân mới, phân biệt chủng tộc, cái đang thực sự là “cuộc chiến của tất cả chống lại tất cả” chứ không phải là “một hình thức tồn tại của xã hội công dân” (trích theo 21, tr.122). Vì thế, các nước thuộc “thế giới thứ ba” trước đây đang phải đứng trước một sự lựa chọn khó khăn: “Toàn cầu hoá là cái rất khó chấp nhận và hết sức xa lạ với lợi ích của loài người vì nó chỉ phục vụ cho lợi ích kinh tế của các tập đoàn xuyên quốc gia. Không tham gia vào quá trình toàn cầu hoá là tự sát, mà tham gia thì có nghĩa là đã ký một bản giao kèo vô vọng. Nhưng, về nguyên tắc, không thể đứng ngoài rìa toàn cầu hoá.” Magdi Abd al-Hafis kêu gọi một thái độ thực tế và có lợi: “Thái độ của tôi đối với tính bản sắc là nó phải đáp ứng được những yêu cầu của thời đại. Nó gắn với phần căn bản của đời sống chúng ta, với thiên hướng lựa chọn của chúng ta và lợi ích hiện tại của chúng ta, với nguyện vọng muốn vượt qua tình trạng tụt hậu và đạt trình độ phát triển cao; nhìn từ góc độ này, *lạc hậu là cực đối lập của bản*

sắc, tiến tới văn minh và tiến bộ mới là sự khẳng định bản sắc. Bản sắc riêng là một cuốn sách để ngỏ để mỗi ngày lại ghi thêm vào đó những dòng mới” (trích theo 4).

Dân chủ hoá nền tảng căn bản của đời sống dân tộc là điều kiện cần thiết để thực hiện bản sắc riêng đích thực, đồng thời vẫn giữ được diện mạo lịch sử cụ thể đặc trưng của một dân tộc xác định, chứ không biến thành một phạm trù phổ quát của loài người chung chung.

Farida Nakkash, chủ bút tờ tạp chí “*Phê bình văn học*” (Cairo) cho rằng “Bản sắc không phải là cái gì đó tĩnh tại, nhất thành bất biến, bất chấp các quan niệm của những kẻ theo chủ nghĩa duy tâm ủng hộ lý thuyết về bản chất bất biến..., những kẻ theo chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa truyền thống, thủ cựu”. *Vấn đề về bản sắc riêng hiện đang là một trong những vấn đề thời sự nhất trong tư tưởng A Rập đương đại*. Theo bà, những quan niệm sai lạc về bản sắc dân tộc (nhà khoa học kiêm nhà chính trị Palestin Uzma Bishara gọi nó một cách mỉa mai là thứ “bản sắc dưới dân tộc”) chỉ là sự hoang tưởng về “quá khứ huy hoàng”. Từ thái độ phản ứng một cách cố chấp và cực đoan đối với các quá trình toàn cầu hoá, đang có dấu hiệu xuất hiện những bản sắc địa phương nhỏ, thứ “bản sắc thứ cấp”... Mô hình bản sắc mới của các dân tộc A Rập phải tương thích với tinh thần của thời đại, phải có khả năng phát triển, vượt qua thứ “chủ nghĩa tư bản tự nó” (trích theo 4).

Mohamed El Mustaba Abdel Aziz Osman (Sudan) ghi nhận: “Ngày nay, văn hoá là một mắt xích của hệ thống trật tự thế giới mới. Và, dù đúng là nghịch lý, ý tưởng khai thác văn hoá phương Tây, tức là kiểu văn hoá tiêu dùng, lại đang được phổ biến rộng rãi và các giá trị du nhập từ nền văn hoá này đang phá vỡ xã hội tiếp thu nó”.

Muhamad Sheyh Hassan (Somali), chia sẻ thái độ phê phán văn hoá phương Tây, theo ông, đó không phải là thứ văn hoá mang tính phổ quát, cũng chẳng phải là có tính chất trung tâm của toàn thế giới.

Khác với sự bành trướng của một đế quốc trong quá khứ và thực dân hoá của phương Tây gần đây, trừ những biệt lệ hiếm hoi,

không can thiệp vào đức tin và tập quán của các dân tộc bản địa, *quá trình toàn cầu hoá hiện nay quan tâm trước hết là việc xác lập sự thuần nhất hoá thế giới về mặt văn hoá. Đó còn là việc cố ý xoá nhoà những biên giới và rào cản đã bao thế kỷ phân định các tộc người, các ngôn ngữ, các nền văn hoá và các tôn giáo.* Ông viết: “Chỉ những người thiên cận mới cho rằng toàn cầu hoá là thắng lợi của sự tích hợp và đơn dạng hoá bức đặt. *Nguy hại lớn hơn cả của toàn cầu hoá là ở chỗ nó đang phá vỡ, huỷ hoại, chia cắt thành nhiều mảng sự tồn tại tự trị của các cộng đồng tộc người, các công xã lãnh thổ, các quốc gia có chủ quyền, tiêu diệt vốn liếng vật chất và tinh thần đã tích lũy được của các nền văn minh mang bản sắc riêng trong suốt nhiều thế kỷ...* Toàn cầu hoá trên khắp hành tinh đang bản cùng hoá hàng loạt khu vực, gây ra các cuộc xung đột liên miên giữa các tộc người, phân hoá giàu nghèo ngày càng mạnh và tình trạng dã man mới. Quá trình “toàn cầu hoá tôn giáo” chủ yếu là dưới ngọn cờ Hồi giáo, xu hướng muốn phổ biến khắp thế giới cộng đồng Hồi giáo (*Ummah*), và đây là một hiện tượng văn hoá-ý thức hệ hơn là một hiện tượng tôn giáo đơn thuần.

Zabida Ata (Ai Cập) cho rằng, nếu văn hoá dân tộc là cái thể hiện ở bản sắc văn hoá mang tính tập thể^(*) (4), thì cái gọi là “văn hoá thế giới” hay “văn hoá phổ quát” “không đáp ứng được nhu cầu sinh hoạt và không có tố chất của bản sắc vì bản sắc là cái luôn trong quá trình hình thành”. Như vậy, theo Zabida, “văn hoá thế giới” chỉ là một cấu thể tư tưởng-ý thức hệ giả tạo, một sự ngoại suy và biện hộ cho lợi ích của các tập đoàn xã hội nhất định. Làm sao có một mẫu số chung nào đó cho “*các cộng đồng dân tộc và các nền văn hoá dân tộc có lịch trình phát triển từ thời cổ đại xa xưa vốn đi theo những con đường khác nhau?*” Nếu thế, xét về mặt kinh nghiệm, sẽ không tồn tại một thứ “ký ức phổ quát có khả năng tập hợp được cả nhân loại” và quan niệm lý thuyết về “nền văn hoá phổ quát” hoặc phản ánh sự tồn tại ảo của một thứ “siêu văn hoá

(*) Như Zabida Ata giải thích, “bản sắc văn hoá mang tính tập thể được hiểu là phức thể các tình cảm và các giá trị, tồn tại theo thời gian, vốn có của một tập đoàn người xác định, có chung ký ức và chung số phận lịch sử, có chung kinh nghiệm và các quan niệm văn hoá” Xem: Toàn cầu hoá văn hoá...(4)

(*metaculture*)” nào đó, như một mô hình được hệ thống hoá tập hợp sự đa dạng hiện thực các nền văn hoá. Phải giả định rằng “nền văn hoá thế giới” có thể được tạo ra cùng với việc lập ra một nhà nước thế giới.

Văn hoá thế giới phải được quan niệm là cái trưởng thành từ văn hoá của các quốc gia dân tộc. Theo Zabida Ata, “Ý kiến cho rằng lý tưởng của cách tổ chức loài người là các quốc gia dân tộc có quy mô trung bình, và nền văn hoá dân tộc là mục tiêu của loài người và là hình thức tồn tại cao nhất của nó, đến nay vẫn là một sự khẳng định hoàn toàn”. Khái quát một số xu hướng giải thích vấn đề về bản sắc văn hoá tại các nước phương Đông Arab và châu Phi, có thể rút ra những kết luận sơ bộ như sau:

* Bảo toàn bản sắc văn hoá trong tuyệt đại đa số trường hợp đều được coi là nhiệm vụ cơ bản của chính sách văn hoá trong khu vực;

* Các nhà nghiên cứu thường phân biệt rất rõ khía cạnh văn minh chung của toàn cầu hoá (phát triển các tuyến viễn thông quốc tế, các công nghệ thông tin mới nhất, đề ra các quan niệm chung về quốc tịch và luật pháp) với các biểu hiện mang tính ý thức hệ và chính sách văn hoá của nó (như sự bành trướng của công nghiệp văn hoá phương Tây, học thuyết của chủ nghĩa bành trướng mới và v.v...);

* Không chấp nhận chủ nghĩa đế quốc văn hoá, các nhà hoạt động văn hoá của các nước trong khu vực tích cực đấu tranh đòi dân chủ hoá các hình mẫu toàn cầu hoá hiện tại, thể hiện thái độ công khai trong ý tưởng cải cách mô hình bản sắc văn hoá của mình.

Vậy triển vọng tới đây của hệ thống chính sách văn hoá tại các nước trong khu vực sẽ như thế nào trong bối cảnh chịu tác động mạnh của “những thách thức của toàn cầu hoá”? Ở đây có thể có ba khả năng:

1. Tiếp tục cố kết hơn nữa bản sắc văn hoá dân tộc theo đường hướng của chủ nghĩa toàn thống Hồi giáo (điển hình nhất là chính sách văn hoá của Cộng hoà Hồi giáo Iran); hình thành chiến lược bành trướng văn hoá thân Hồi giáo thông qua việc phát triển cơ cấu hạ tầng về thông tin và văn hoá-giáo dục tương ứng;

2. Chiến lược đồng hoá văn hoá dựa vào quá trình phổ quát

hoá quan niệm về các quyền của con người; cá nhân hoá theo hướng tiến bộ mô hình sản xuất và tiêu dùng văn hoá; hình thành chuẩn thức văn hoá đa văn hoá;

3. Kiên định việc bảo toàn bản sắc văn hoá tập thể dưới sự bảo trợ của văn hoá dân tộc kết hợp với hiện đại hoá có mức độ mô hình truyền thống của bản sắc văn hoá (4).

Quan niệm về quyền con người của George McLean (Hoa Kỳ) được coi như một phổ quát mới của văn hoá toàn cầu. Theo ông, véc-tơ của quá trình lịch sử-xã hội đang đi từ “xã hội hiện đại sang xã hội hậu hiện đại, từ hệ thống mệnh lệnh sang xã hội công dân, từ những năng lực trừu tượng và có phân định rõ giới hạn của lý tính phân tích về mặt kỹ thuật sang năng lực tổng hợp mang tính sáng tạo mỹ học; nói chung hơn, đó là quá trình chuyển từ hệ thống pháp luật phổ quát sang văn minh đối thoại trong bối cảnh tri thức học, siêu hình học và tộc người rộng lớn”. Dễ dàng nhận thấy rằng nội dung thực sự của cuộc “đối thoại giữa các nền văn minh” hướng tới một thế giới đơn cực như quan niệm trên là một quá trình phổ quát hoá thâm lạng các giá trị tự do của phương Tây được nguy trang dưới cái vỏ “chủ nghĩa đa nguyên tiểu văn hoá”.

Thời đại của tính bất định mới: tương lai đa phương án

Toàn cầu hoá đang tạo ra cùng lúc ba thế giới: 1) *hiện thực*, 2) *ảo* và 3) *một trường hợp các đối án chưa biết tới*. Cả ba thế giới đó trộn lẫn vào nhau, xâm thấu nhau, đụng độ với nhau và làm cho lịch sử trở nên ngày càng mờ đục hơn.

Do toàn cầu hoá, loài người dường như đang vừa là chủ thể vừa là khách thể đồng nhất của lịch sử chính mình. Nhưng đó là một thể đồng nhất giả. Về thực chất, lịch sử dường như đang quay về thời kỳ chủ nghĩa thực dân cổ điển. Điều đó đang tạo ra một sự bất ổn định sâu sắc về cấu trúc trên thế giới. Hobsbaum E. viết: “... Thế kỷ đã kết thúc bằng một cảnh hỗn loạn toàn cầu, bản chất của nó rất không rõ ràng và không có một cơ chế rõ ràng vừa để vượt qua sự hỗn loạn đó, vừa để duy trì nó dưới sự kiểm soát” (4).

Tính chất hỗn loạn đó là hệ quả của cái mà Beck Ulrich gọi là “nền sản xuất rủi ro”. Hỗn loạn hoá, cũng giống như rủi ro, - là các

hợp phần *cấu trúc* của thế giới đương đại. Toàn cầu hoá không đủ khả năng cản trở hỗn loạn hoá và các rủi ro đang không ngừng tăng lên vì nó đi liền với việc bất đa số phục tùng thiểu số, dẫn tới những xung đột không tránh khỏi – cục bộ, khu vực, thậm chí toàn hành tinh, những xung đột mà xét theo thực chất ngày càng thấy giống sự xung đột giữa các nền văn minh như Huntington S. quan niệm. Trật tự thế giới mới đang trở thành *trật tự của hỗn loạn hoá thế giới, toàn cầu hoá tâm lý sợ hãi và bạo lực* và ngày càng nguy hiểm hơn so với cái trật tự “lưỡng cực” trước đây.

Theo Robert Cox, quá trình toàn cầu hoá đang buộc các nền kinh tế và văn hoá dân tộc tất yếu phải thuần nhất hoá (*homogenisation*). Với tính cách một hệ tư tưởng, nó là một hình thức tha hoá cực đoan. Tuy nhiên, vẫn có một vế đối trọng với sự thuần nhất hoá toàn cầu - đó là xu thế khẳng định tính đa dạng của các hình thức bản sắc khác nhau: về giới, về sắc tộc, dân tộc, giai cấp, tôn giáo, ngôn ngữ và cuối cùng là hình thức có quy mô rộng nhất của bản sắc: bản sắc văn minh. Hai hình thức bản sắc có ý nghĩa chủ đạo trong thế kỷ XX là dân tộc và giai cấp, ngày nay đang bị lấn át và thay thế bởi các hình thức khác. Hiện nay, đối lập với toàn cầu hoá là xu thế phục hưng của các nền văn minh, cái được tác giả định nghĩa là “các hằng số của tư tưởng và thực tiễn con người, nhờ đó mà các tập đoàn người khác nhau ý thức và đề ra giải pháp cho các vấn đề hiện nay”. Và đây cũng chính là một trong những nguyên nhân chủ yếu khiến hệ vấn đề văn hoá-văn minh trong thập niên gần đây, lại trở thành vấn đề thời sự đặc biệt của giới nghiên cứu (3).

Nhiều người (Herder I. ở Đức, Mishle J. ở Pháp, Bork E. ở Anh) đã bác bỏ quan niệm cho rằng thế giới khách quan được điều khiển bởi các quy luật phổ quát, đồng thời đề cao vai trò chủ thể và tính độc đáo cũng như mục tiêu phát triển của mỗi nền văn hoá dân tộc trong lịch sử thế giới.

Ý thức phương Tây có sự phân tâm giữa một bên là quan niệm về một nền văn minh duy nhất là văn minh phương Tây, bao trùm toàn thế giới, và một bên là quan niệm hướng tới chủ nghĩa đa nguyên, trong đó, văn minh phương Tây, dù được định nghĩa thế nào, cũng chỉ là cái cùn tồn tại và nằm trong sự tương tác với các

nền văn minh khác. Quan niệm thứ nhất (chủ phổ quát) hiện vẫn là đặc trưng của ý thức phương Tây và là trở ngại trí tuệ đối với việc công nhận sự bình đẳng vốn có của mọi nền văn minh.

Chủ nghĩa tư bản mang tính toàn cầu vì nó vận hành theo những quy luật thị trường chung. Đồng thời, nó cũng có những hình thức đặc thù do các nền văn hoá địa phương. Đây cũng là một mặt của sự xung đột giữa toàn cầu hoá và các nền văn minh (truyền thống).

Tính đặc thù của CNTB châu Á, đặc biệt là CNTB Nhật Bản, nhất là trong lĩnh vực các quan hệ sản xuất-xã hội, đã được định hình vững chắc. Quan hệ giữa cá nhân và nhóm, vai trò của Nhà nước và của xã hội, ý nghĩa của cạnh tranh và đồng thuận trong CNTB châu Á khác hẳn với các khuôn mẫu đã hình thành trong CNTB siêu tự do.

Toynbee A. nhận định: Ở Nga, trên đồng đồ nát của “chủ nghĩa xã hội hiện thực” đang hình thành nên một thứ CNTB *maphia*, kẻ cướp. Còn ở Trung Quốc, bước quá độ sang CNTB thể hiện tính có điều khiển hơn. Các đề án xây dựng một nền kinh tế độc lập tự chủ (*substantive economy*) đang tồn tại ngoài hệ thống TBCN: nền kinh tế xã hội Hồi giáo không tưởng, nền kinh tế tự cấp tự túc của các dân tộc phản đối văn minh, và phong trào “xanh” trong thế giới phát triển ủng hộ nền kinh tế xã hội đi theo nguyên tắc bảo vệ sinh quyển.

Các nền văn minh đang tỏ ra đối lập với các chỉ lệnh kinh tế của CNTB và đang phát triển theo các hướng khác nhau. Là các cộng đồng có chiều dài lịch sử đang tồn tại hiện thực, các nền văn minh không chỉ kế thừa, mà còn đang hình thành nên những nhãn quan về mục tiêu và triển vọng phát triển khác với cái mà toàn cầu hoá đang vạch ra cho nó.

Từ quan điểm khẳng định tính tất yếu và hiện thực của toàn cầu hoá, có thể rút ra hai kết luận: 1) Đang xuất hiện các đối án phát triển tương lai của loài người. Các đối án này nhất thiết phải gắn với xu thế bành trướng vô hạn của toàn cầu hoá với tính cách là quá trình dẫn tới một xã hội toàn cầu thuần nhất theo mẫu Hoa Kỳ hiện nay. Đáp lại, các nền văn minh thể hiện các giá trị khác

nhau và hình thức tổ chức xã hội khác nhau, đề ra khả năng lựa chọn về mặt xã hội và đạo đức; 2) Vấn đề hiểu nhau giữa các nền văn minh đang trở thành vấn đề hàng đầu để giữ gìn trật tự thế giới. “Năng lực đi vào cấu trúc tinh thần của người khác đang là một hợp phần (*ingredient*) của sự cùng tồn tại hoà bình”.

Nhận thức hiện nay về trật tự thế giới cần hướng tới khẳng định sự cùng tồn tại của các nền văn minh, đối thoại để hiểu nhau hơn, hợp tác cùng phát triển. Nhận thức đó đang đòi hỏi đổi mới cách nhìn về vấn đề quản lý toàn cầu. Trong thế giới ngày nay đang hình thành một cấu trúc quản lý nhiều cấp: các thiết chế của thị trường toàn cầu hạn chế sự can thiệp của Nhà nước vào quan hệ thị trường; quyền lực chính trị đang bị chia nhỏ ra giữa các cấp cơ cấu khu vực, quốc gia và dưới quốc gia; nguyên tắc thoả thuận trợ giúp đang phổ biến với quy mô ngày một rộng rãi hơn, vai trò của Nhà nước đang suy yếu đi; hiện tại chỉ còn có một siêu cường kiểm chế các xung đột liên quốc gia. Trong những điều kiện như thế, hình thức quản lý toàn cầu có tính hiện thực nhất sẽ là một trung tâm chỉ đạo trong một hệ thống phân mảnh. Hoa Kỳ đang cố bằng mọi cách giữ vai trò là trung tâm như vậy, mặc dù điều đó không được nhiều người chấp nhận.

Hình thức điều hành thế giới ngược lại - đó là cải tổ Liên Hợp Quốc (và thoát khỏi những hành động đơn phương của Hoa Kỳ), nhằm tìm kiếm những lập trường chung có thể chấp nhận được đối với các nền văn minh khác nhau, và sự ủng hộ vật chất cho tất cả các nền văn minh. Những nhiệm vụ tối thiểu của một trung tâm thế giới duy nhất như vậy là: 1) bảo vệ sinh quyển; 2) ngăn chặn các cuộc xung đột lớn và 3) chấp nhận các khác biệt của nhau giữa các nền văn minh. Đó là xu thế đối lập với “hình thức cầm quyền ngày nay đang củng cố toàn cầu hoá kinh tế và xác nhận quan niệm về một nền văn minh thống nhất để rồi cuộc là sẽ nuốt chửng các nền văn minh khác”.

Mekhdi Mozaffari cho rằng trong quá khứ, trên thế giới có thể đã từng tồn tại các nền văn minh lớn. Mỗi nền văn minh đều có nét độc đáo, các giá trị, quan niệm xã hội và chính trị của mình, bản sắc đặc thù riêng của mình. Quan hệ giữa các nền văn minh vừa hoà bình, vừa có xung đột; các xung đột ngay trong mỗi nền

văn minh thường tỏ ra phổ biến hơn và có sức tàn phá mạnh hơn so với các đưng độ liên văn minh. Quá trình toàn cầu hoá hiện nay “đang xoá đi các khác biệt giữa các nền văn minh phát triển (cao). Nền kinh tế hoà bình của châu Âu đang tiến hoá thành nền kinh tế toàn cầu, cái mà theo Kastells M., “có năng lực vận hành như một chỉnh thể thống nhất trong thời gian hiện thực ở cấp hành tinh” (2) và trật tự thế giới trở thành có tính toàn cầu, chiều hướng tiến bộ của tính đồng chất thế giới và sự chuyển hoá của tính đồng chất quốc gia đang làm cho ý nghĩa của đạo đức quốc tế và luật pháp quốc tế ngày càng cao (3).

Nhiều ý kiến cho rằng các quá trình toàn cầu hoá kinh tế và văn hoá đang lấn át vai trò và ý nghĩa của Tây phương hoá và “tối đây sẽ không còn sự đối đầu Đông – Tây cũng như thực dân hoá dưới các hình thức cũ nữa vì đang hình thành một nền kinh tế toàn cầu và nền văn hoá toàn cầu” (14). Đó cũng là quá trình tiến tới *phổ quát hoá lối sống, đồng nhất hoá công nghệ và sự tiêu dùng, các nền văn hoá dân tộc và truyền thống có nguy cơ sẽ mất dần*.

Quá trình hợp nhất không gian kinh tế và sự phân mảnh bản sắc văn hoá để ra hai quan điểm đối lập nhau. Một bên cho rằng sự tồn tại của các nền văn minh khác nhau là một trong những cơ sở nền tảng của lịch sử loài người. Còn theo quan niệm của truyền thống triết học bắt nguồn từ thời đại Khai sáng, gắn với tên tuổi Hegel, Marx và Weber, thì nền văn minh phương Tây đương đại (*Western modernity*) với các thuộc tính phổ quát của nó tất yếu sẽ được quảng bá khắp thế giới.

Những câu hỏi lớn đang đặt ra cho các cuộc tranh luận trong khoa học xã hội hiện nay mà chưa có được lời giải đơn nghĩa, đó là: 1) Phải chăng đang diễn ra quá trình chuẩn hoá văn hoá do tác động của toàn cầu hoá kinh tế và phổ biến văn hoá phương Tây?; 2) Liệu các giá trị và các thiết chế của văn minh đương đại (thế tục hoá, dân chủ, chủ nghĩa cá nhân...) có cần phải phổ biến toàn cầu không?; 3) Nền văn minh đương đại định danh thế nào những đòi hỏi và sự phản đối của các cộng đồng tộc người, chính trị và tôn giáo; 4) Các nguyên tắc, hình thức hành động và biện hộ của nhiều chiến lược đồng nhất (hoá) là gì? Một số người cả quyết rằng trong tương lai, số các “cơn choáng văn hoá” sẽ tăng lên, còn một số khác

lại dự báo các nền văn hoá sẽ *hoà trộn* với nhau.

Văn minh Hồi giáo trước thách thức của toàn cầu hoá

Mozaffari M. nhận định rằng, đạo Hồi đã từng dựng lên một nền văn minh vĩ đại, nhưng “ngày nay, nền văn minh đó đã chết”. Thế giới Hồi giáo bị phân hoá ra thành nhiều quốc gia độc lập và thực tế là nhiều tín đồ theo đạo Hồi hiện đang sinh sống tại các nước không theo Hồi giáo. Thế giới ngày nay đang tiến tới xây dựng nên những liên kết rộng rãi hơn là một cộng đồng tôn giáo thuần tuý (3).

Toàn cầu hoá đang đặt ra những thách thức rất lớn cho thế giới Hồi giáo, thể hiện qua cuộc đấu tranh giữa hai phe: một số tin rằng văn minh Hồi giáo chỉ có thể sống lại trên những nguyên lý mới và số khác đang cố gắng tái hiện mô hình ban đầu của đạo Hồi. Số này đang tuyên truyền ý tưởng thiết lập một Hồi quốc mới, thậm chí là thế giới Hồi giáo toàn cầu.

Theo Mumtaz Ali, “Hồi giáo là một khối thống nhất các khía cạnh tinh thần và thể tục, dựa trên chủ thuyết độc thân tuyệt đối. Chính vì vậy cần phải đưa vào quan niệm về phát triển những nguyên lý đạo đức - tôn giáo như lòng biết ơn Thượng Đế, chính nghĩa, công bằng... đối lập với các phản giá trị như vô đạo, vô tín ngưỡng và bất công, bất chính - đó chính là mục tiêu của phát triển... Ở đây, sự phát triển tuyệt nhiên không mang tính tuyến tính một chiều, mà có xét đến định hướng...” “quay ngược lại thời gian”, trở về với thế kỷ đầu tiên của Hồi giáo, biến nó thành hình mẫu để noi theo trong thực tiễn.

Văn minh Hồi giáo là “nhiều cộng đồng cạnh tranh nhau và các mối liên hệ với nhau từ xa”, chứ tuyệt nhiên không phải là “một chỉnh thể nguyên khối và bất biến” như nhiều người vẫn nghĩ. Các phong trào tôn giáo mạnh lên chính là sự phản ứng đối với nền văn minh phổ quát đương đại và toàn cầu hoá, chứ không phải như là một nhân tố độc lập của phát triển. Tác giả cho rằng tham vọng hồi sinh nền văn minh Hồi giáo là không tưởng, song vẫn lưu ý rằng trong truyền thống văn minh Hồi giáo có nhiều giá trị quan trọng cần bảo tồn và đưa vào hệ thống thế giới mới.

Nền văn minh Hồi giáo, theo Collins R., có mọi đặc điểm chủ yếu của một *mạng văn minh* và quan hệ giữa nó và phương Tây cuối thế kỷ XX - đầu thế kỷ XXI, đang và sẽ phát triển theo chuẩn thức *vùng uy tín* và *giao lưu mạng* (3).

Roberson R. cho rằng, thái độ chống toàn cầu hoá trong phong trào Hồi giáo cấp tiến là một hành động chống lại thế giới với tính cách là một hệ thống đã thuần nhất hoá, các giá trị và lối sống bình đẳng đã được tương đối hoá. Các dân tộc các nước Hồi giáo, đồng thời với việc bảo vệ những tập quán sinh hoạt của mình, sẽ cố để chế độ xã hội và Nhà nước của họ *càng ít giống với phương Tây càng tốt*. Chủ nghĩa toàn thống và cuồng tín Hồi giáo, nguồn gốc tư tưởng hệ chủ yếu của phong trào vũ trang chống phương Tây, sẽ tăng lên. Nhưng *chủ nghĩa toàn trị thần học* là cơ sở tôn giáo-chính trị của các nền văn minh này – không phải là đối án tốt nhất trước nền văn minh phương Tây.

Nesbit D. ủng hộ tư tưởng “chủ nghĩa bộ lạc mới (*neotribalism*)”. Ông tin rằng sự xuất hiện những cấu thể quốc gia nhỏ trên cái nền cũ của một siêu cường nào đó sẽ mở ra những khả năng mới cho quá trình dân chủ hoá và tự biểu hiện dân tộc. Sự tồn tại đồng thời của hai luận đề đối lập nhau về xu thế hiện nay của toàn cầu hoá (thống nhất và phân ly, hay giải tích hợp) là cơ sở của nhận định về một *chủ nghĩa toàn cầu mạng đấu đảo*. Nhưng đó là hai hình thức không thể tách rời nhau của sự phát triển toàn cầu. Không thể đoán chắc hình thức nào sẽ giành phần thắng. Tuy nhiên, cho rằng phân mảnh là xu thế không thể đảo ngược của các quốc gia dân tộc là một giả thuyết không có sức thuyết phục.

Sadowsky Ja. phủ nhận lý thuyết “hỗn loạn toàn cầu” và kết luận rằng toàn cầu hoá đang dẫn tới sự bùng nổ bạo lực phi lý. Theo ông, phần lớn các cuộc xung đột là huynh đệ tương tàn, diễn ra giữa những người láng giềng có văn hoá tương tự hoặc đồng nhất với nhau và đó là kết quả của các cuộc tranh cãi về cách phân bổ tài nguyên. Một kết luận như vậy ít ra cũng là phiến diện. Có nhiều bằng chứng cho thấy rằng các cuộc xung đột trên thế giới xảy ra không chỉ do lợi ích đối lập được hiểu theo cách duy lý, mà còn do có sự *khác biệt về các giá trị và các bức tranh thế giới, các hệ tư tưởng và các tôn giáo*. Sự hận thù nhau của các bên đối địch, sợ hãi hoặc

trả thù thường là động cơ và nhân tố của các cuộc xung đột đẫm máu nhiều hơn nhiều so với tính chất không dung hoà được về lợi ích kinh tế và các lợi ích khác. Bạo lực, được khuyến khích bởi tư tưởng “cứu chuộc” thường là cái đáng sợ nhất.

Việc bảo vệ bản sắc của các nước và các dân tộc phi phương Tây trước sự bành trướng của bạo lực, các giá trị, những bức tranh và tư tưởng được tô vẽ thêm của phương Tây (đặc biệt là của Mỹ) sẽ mạnh lên song hành với sự mạnh lên của tính gây hấn của chúng đối với các quốc gia và các dân tộc này. Taliban ở Afghanistan là trường hợp đặc biệt nhất của một sự chống đối như vậy.

Theo ý kiến của Mahda Sanan, khái niệm “Cách mạng Hồi giáo” mà Giáo chủ Khomeini đưa ra là hoàn toàn phù hợp với những đặc điểm của tâm thức văn hoá dân tộc của người Shiit đã hình thành trong suốt 1400 năm lịch sử dân tộc Iran.

Ý đồ muốn “cào bằng” thế giới theo nhãn quan phương Tây để có một “xã hội tốt đẹp nhất” đang là *nhân tố phá hoại chủ yếu* của toàn cầu hoá. Sự “cào bằng” thế giới đang dẫn đến chỗ thủ tiêu bản sắc dân tộc, tôn giáo và văn hoá chung trong điều kiện cái hố ngăn cách giàu nghèo đang ngày càng rộng. Tâm lý bất mãn xã hội đang ảnh hưởng tới những khác biệt tôn giáo lớn, chủ nghĩa nguyên giáo và cực đoan Hồi giáo đều đang mạnh lên. Chính sách “cào bằng” và thiết lập những nhịp cầu giả tạo trên thực tế chỉ càng làm cho các khác biệt đó sâu sắc và trầm trọng hơn. Bức tranh điển viên của chế độ đa dân tộc và đa văn hoá, sau những sự kiện như vụ khủng bố 11-9, đã sụp đổ chẳng khác gì ngôi nhà bằng giấy. Hơn thế, chủ nghĩa phân biệt chủng tộc ở châu Âu vốn là một truyền thống lâu đời và có nguồn gốc lịch sử sâu xa.

Bản sắc dân tộc và tôn giáo bị kích động, cực đoan hoá và quân phiệt hoá, sự sẵn sàng hy sinh bản thân mình để bảo vệ nó là cái bù lại cho sự lạc hậu về kinh tế và công nghệ và đang trở thành những nhân tố chủ yếu của (quá trình) *toàn cầu hoá chống chủ nghĩa toàn cầu* bằng bạo lực. Động lực được kết hợp từ nhiều yếu tố như tình trạng nghèo đói, cảm giác bị hạ nhục và hận thù đối với lối sống và hệ thống các giá trị của những kẻ nô dịch cũ và mới có thể biến quá trình này thành hiểm hoạ khủng khiếp chẳng kém gì

toàn cầu hoá hiểu như là “Tây phương hoá” bằng vũ lực.

Tuy nhiên, như Mekhdi Sanan khẳng định, quá trình Hồi giáo hoá một cách toàn diện toàn bộ đời sống văn hoá-chính trị của Iran, mặc dù vẫn theo đuổi mục đích phục hưng sự thống nhất của đạo Hồi dựa trên ý tưởng quyền lực tôn giáo, sẽ không bao giờ chuyển thành sự xuất khẩu “cách mạng Hồi giáo” (6).

Đặc thù văn minh Trung Quốc và chính sách xây dựng quốc gia văn hoá hiện nay

Liang Shuming (Lương Thúc Minh, 1893 – 1988) là người sáng lập học phái Tân Nho giáo đương đại, người đặt nền móng cho quan niệm về sự phát triển lịch sử của các nền văn hoá riêng lẻ và việc phân định kiểu hình văn hoá. Theo học giả này, lịch sử là một sự vượt lên lần lượt của một trong ba nền *văn hoá* có các yếu tố chủ đạo khác nhau.

“Ở đây cần lưu ý rằng hai khái niệm văn hoá và văn minh có những điểm không trùng hợp... Mỗi nền văn minh...đều có đặc sắc riêng của mình: chẳng hạn, đặc điểm của văn minh Ấn Độ là sự khuếch trương của tôn giáo... Đặc điểm của văn minh phương Tây đương đại là dùng sức mạnh để chinh phục giới tự nhiên và trong lĩnh vực này nó đã đạt được nhiều thành quả. Đặc điểm của nền văn minh cũ của Trung Quốc là ở chỗ: trong phần lớn trường hợp đều dựa vào các lực lượng của chính xã hội chứ không phải vào các thế lực trên cao hay nằm bên ngoài xã hội. Trong xã hội Trung Quốc, tôn giáo, nhà thờ hay pháp luật nhà nước đều không có ảnh hưởng lớn – trên thực tế, cái mạnh hơn cả trong xã hội Trung Quốc là phong tục tập quán...”

“Nét đặc điểm chủ yếu của triết học Trung Quốc đã quy định cấu trúc hai mặt thống nhất của nó – xây dựng theo chiều dọc và chiều ngang. Về chiều dọc, nó là tổng thể các quy phạm cao nhất của minh triết và đạo đức – quy phạm về tinh thần và chính trị. Còn cấu trúc chiều ngang thể hiện qua khái niệm “đa dạng trong thống nhất”. Tính đa dạng đó dựa trên sự thống nhất về phương pháp luận và sự tương thích giữa các quy phạm hành vi của con người với mệnh Trời, nghi lễ, tính tự nhiên, lý tính và truyền thống.

Những đặc điểm đó của triết học Trung Quốc, ở mức độ quyết định, là do chính đặc trưng của văn minh Trung Quốc với tính cách là một kiểu văn hoá nông nghiệp lục địa quy định.

Lý giải sự khác nhau cơ bản giữa hai nền văn hoá Trung Quốc và Ấn Độ, Liang Shuming viết: “Tất cả các bậc tiền bối hoặc hậu bối của Khổng Tử đều cố gắng phát triển cái lý tính ở con người, nên tôn giáo trong xã hội Trung Quốc đã không thể vượt lên được. Lý tính thúc đẩy người ta đi theo hướng tiến tới sự giáo hoá, đòi hỏi phải có sự suy xét riêng của mình. Còn tôn giáo thì bao giờ cũng thúc đẩy tin vào một cái gì đó bên ngoài, vào cái khác...”. Đặc thù của văn hoá Trung Quốc, theo Liang Shuming, là ở chỗ, trong nền văn hoá này, lý tính con người bộc lộ sớm và, theo ông, đây chính là thuộc tính khác biệt hoàn toàn giữa văn hoá Trung Quốc với văn hoá phương Tây và nhất là văn hoá Ấn Độ. “Một là, ở Trung Quốc đã từ lâu không có tôn giáo, và sau này nó cũng không được phát triển – tôn giáo trong nền văn hoá Trung Quốc thực tế là chiếm một vị trí không quan trọng. Hai là, trong hơn hai ngàn năm vừa qua, cơ cấu của xã hội Trung Quốc hoàn toàn không thay đổi, văn hoá có tính chất chu kỳ và khép kín...” (10).

Ở Trung Quốc, sau Khổng Tử, phái Tân Nho giáo đã đưa vào Nho học nhiều điểm mới. Học phái này đề cao khẩu hiệu “*quay về gốc* và phát hiện cái mới”. ở đây, “trở về gốc” được hiểu là thiết lập bên cạnh chính quyền một chủ thể đạo đức, còn “cái mới” ở đây là chế độ dân chủ. Về thực chất, cơ sở lý luận của nó là tư tưởng quyết định luận đạo đức. Vì vậy, bảo vệ và phát triển Nho giáo hiện nay được hiểu là tinh lọc vốn cổ để phục vụ cho cái hiện đại, kế thừa có phê phán, “quét sạch bụi và đổi mới”, tức là thực hiện một sự đổi mới chung dựa trên cơ sở lý luận Marx- Lenin.

Theo các tác giả loạt sách “Các báo cáo về công cuộc hiện đại hoá của Trung Quốc” (do một nhóm nhà khoa học đứng đầu là He Chuansi soạn năm 2001-2005), “Qua phân tích quá trình hiện đại hoá trên thế giới từ đầu thế kỷ XVIII, có hai *làn sóng* (hay *kiểu*) *hiện đại hoá*: Thực chất của kiểu hiện đại hoá *thứ nhất* là phát triển kinh tế công nghiệp, hiểu rộng là bước quá độ từ thời đại kinh tế nông nghiệp sang thời đại kinh tế-xã hội công nghiệp, cũng như từ văn minh nông nghiệp sang văn minh công nghiệp. Thực chất của *kiểu thứ hai* là quá trình phát triển nền kinh tế

thông tin hay kinh tế tri thức, hiểu rộng ra là quá độ từ thời đại kinh tế-xã hội-văn minh được đặc trưng bằng định ngữ “công nghiệp” sang nền văn minh tri thức. Sự hình thành của cả hai kiểu hiện đại hoá đều trải qua một số giai đoạn trình tự: khởi đầu, phát triển, trưởng thành (chín muồi); quá độ (sang thời đoạn phát triển sau). Triển vọng và các *kịch bản* phát triển có thể xảy ra từ nay đến năm 2020, dự báo động thái, đánh giá mức độ hiện đại hoá của Trung Quốc nửa đầu thế kỷ XXI.

Cuộc tranh luận về vấn đề toàn cầu hoá và văn minh hiện nay ở Trung Quốc diễn ra chủ yếu là giữa một bên là những ý kiến cho rằng các khái niệm như văn minh, văn hoá, quốc gia-dân tộc (tộc quốc), kinh tế dân tộc ngày càng tỏ ra không thích hợp với những điều kiện mới, với một bên là ý kiến cho rằng chìa khoá để giải quyết các vấn đề do sự bành trướng toàn cầu của các thiết chế kinh tế và chính trị chủ đạo là phải củng cố các nền văn hoá khác nhau.

Trong điều kiện toàn cầu hoá, “sự gặp gỡ của văn minh Trung Quốc với văn minh đương đại đang tạo ra cùng lúc cả những va chạm lẫn hoà hợp, trong đó, hoà hợp là chiều hướng chủ đạo, còn va chạm, cọ xát và những xu thế phục sinh mới nhất trong văn minh Trung Quốc chủ yếu liên quan tới sự vận hành của các yếu tố riêng lẻ của nền văn minh đương đại”.

Nói về nhược điểm của văn hoá Trung Quốc, Liang Shuming cho rằng, đó là “Tính cố kết yếu của xã hội, tính tiêu cực và bất lực của văn hoá”... “Những phẩm chất mà văn hoá Trung Quốc còn thiếu, - tổ chức tập thể và (phát triển) khoa học và kỹ thuật, - đó chính là cái mà người phương Tây đương đại đã tạo ra và góp vào văn hoá loài người. Ngày nay, điều mà Trung Quốc cần chính là tiếp thu những *ưu điểm* của nền văn hoá phương Tây, bù đắp *những nhược điểm và lỗ hổng của văn hoá dân tộc mình*. Khi phát huy tinh thần vốn có của nền văn hoá Trung Quốc, cần tái tạo tổ chức tập thể và khoa học cùng kỹ thuật dựa trên cơ sở của *lý tính*, hình thành nên kiểu hình *văn minh* tiêu chuẩn”.

Sự đa dạng văn hoá làm cho thế giới trở nên phong phú hơn và rục rờ hơn, đem lại phẩm cách cho dân tộc và thậm chí làm cho quốc gia gắn kết chặt chẽ hơn. Đó chính là “chủ nghĩa yêu nước văn hoá”.

Trong một bài thuyết trình trước các nhà quản lý văn hoá tại Học viện Cán bộ quản lý văn hoá Trung ương về toàn cầu hoá, nhan đề *Toàn cầu hoá văn hoá và xây dựng quốc gia văn hoá* (năm 2002), Vương Mông (Van Men) đã nêu lên những tư tưởng cơ bản về phương hướng phát triển chiến lược của văn hoá Trung Quốc. Theo ông, trong thế giới toàn cầu hoá, con người có được hai hệ đặc trưng không thể tách rời nhau – là yếu tố vừa mang tính dân tộc vừa mang tính toàn nhân loại, “bởi văn hoá chính là nơi không có sự đồng nhất, các giá trị của văn hoá là đa nguyên tính”.

“Cánh cổng toàn cầu hoá đã mở toang trước mắt Trung Quốc, đang mời gọi nó gia nhập gia đình các dân tộc trên thế giới. Nhưng...Trung Quốc phải bước qua cánh cổng đó không phải như một kẻ hành khất, mà với tư cách một đối tác kiêu hãnh và có quyền bình đẳng”.

Wương Mông nhấn mạnh: “Để xây dựng quốc gia của chúng ta, vì thể diện quốc gia của chúng ta, ngoài tầm nhìn kinh tế, rất rõ ràng là còn phải có cả tầm nhìn văn hoá. Văn hoá chính là tính bền vững của chúng ta, là ưu thế của chúng ta, văn hoá - đó là thể diện của chúng ta, là sức mạnh của chúng ta... Nếu mức thu nhập của chúng ta không bằng được mức thu nhập ở các nước phát triển thì chúng ta vẫn có niềm vinh quang, kiêu hãnh, có của cải và cơ sở của mình – nền văn hoá đặc biệt của chúng ta.

“Nền văn hoá Trung Quốc trên thế giới là có một không hai, đó là một nền văn hoá sống động, không ngừng tồn tại với lịch sử lâu đời. Chính văn hoá Trung Quốc là cái thống nhất đất nước hơn một tỷ người: với những chính kiến chính trị khác nhau, thói quen tập quán, các tiêu chí giá trị khác nhau, ý kiến không giống nhau, văn hoá Trung Quốc vẫn là ngọn cờ đoàn kết toàn thể nhân dân Trung Quốc và người Trung Quốc trên toàn thế giới. Và vì thế, nó là một phần của tiềm lực quốc gia nói chung. Tự bản thân nền văn hoá đó và những tình cảm, tập quán mà văn hoá là cái đại diện, - đó là sức mạnh... cực kỳ bền chắc và không thể có gì khác thay thế được... Xây dựng quốc gia văn hoá không có nghĩa là tự giam kín mình. Cần mở cửa rộng hơn nữa trong việc cảm thụ, tiếp thu, chế biến lại tất cả những gì là tiên tiến, hữu ích của thế giới. Càng là quốc gia văn hoá thì càng phải mạnh dạn tiếp thu cái không giống

với văn hoá mình, có lợi cho nền văn hoá của mình. Uống nước trăm sông, biển cả càng rộng lớn. Càng đậm đà tính dân tộc càng mang tính toàn thế giới, và chỉ có thể khẳng định mình khi có cá tính và vị thế của mình; đồng thời, càng mang tính toàn thế giới thì càng đậm nét dân tộc hơn, tức là văn hoá chỉ sống động khi nó đủ khả năng hấp thụ thế giới, trao đổi với thế giới, vượt qua thậm chí cả những yếu tố xung khắc nảy sinh với văn hoá thế giới. Một nền văn hoá khép kín cố nhiên là có bản sắc, nhưng rốt cuộc chỉ để cất vào viện bảo tàng thôi.

“Xây dựng quốc gia văn hoá là sự nghiệp chung của toàn dân: phải tập trung chú trọng giữ gìn và phát huy những truyền thống tốt đẹp nhất, sắp xếp lại và phát huy vai trò của các tác phẩm văn hoá cổ điển, sử dụng thích đáng ngôn ngữ và văn tự dân tộc, mở ra kho tàng văn hoá dân gian, làm giàu và phát triển bản thân bằng thế giới quan tiên tiến nhất và những thành quả của khoa học và văn hoá, chú trọng việc trao đổi quốc tế. Đồng thời cần nâng cao sự tự ý thức, tự tôn, ý thức phẩm giá của mình trong quá trình xây dựng văn hoá, củng cố ý thức văn hoá trong mọi mặt công tác” (10).

Những vấn đề thời sự và có ý nghĩa then chốt hiện nay^(**) trong nghiên cứu lý luận và thực tiễn phát triển văn hoá ở Trung Quốc là: sự tương tác giữa các nền văn minh Nga, Trung Quốc và Ấn Độ, vai trò của cảnh quan xã hội và tự nhiên trong sự hình thành tinh thần của cư dân nông thôn và thành thị Trung Quốc, những véc-tơ mới của chính sách giáo dục ở Trung Quốc, kiểu hình văn hoá-kinh tế của Trung Quốc, ngữ học tộc người, những vấn đề về hôn nhân-gia đình, văn hoá cổ điển và đương đại Trung Quốc, những khía cạnh mới của quan niệm xã hội về Phật giáo Trung Quốc. Các nhà khoa học đã tập trung chú ý vào những vấn đề “giáo dục con người mới” trong điều kiện xây dựng “xã hội *tiểu khang*” và “nền văn minh tinh thần” ở Trung Quốc, sự biến đổi của mô hình gia đình và quan niệm về *vũ trụ, xã hội và tự nhiên*. Các nhà khoa học trong tiểu ban này đều thừa nhận sự ra đời một hướng nghiên cứu mới trong

(**) Hội nghị lần thứ XV (ngày 27-29 tháng 9 năm 2005). Chủ đề hội nghị lần thứ XVI dự kiến sẽ là “Nga và Trung Quốc: sự cảm nhận nhau (quá khứ, hiện tại, tương lai)” sẽ tổ chức vào tháng 9 năm 2006 (địa chỉ toàn văn các báo cáo của các trưởng tiểu ban: <http://www.ifes-ras.ru>).

ngành Trung Quốc học ở Nga – ngôn ngữ và văn bản của người Hồi ở Trung Quốc - và đã cụ thể hoá những triển vọng khảo sát mối tương quan của cảnh quan địa lý tự nhiên với tinh thần-sắc tộc trong khuôn khổ đề tài “sự tự ý thức văn hoá”. Ngoài ra, đã có những diễn biến mới về vấn đề xác định hai khái niệm “văn minh” và “văn hoá” trong bối cảnh lý luận của (thuyết) Âu-Á mới. Vấn đề về tiêu chí của sự xác định bản sắc văn minh và văn hoá vẫn còn là vấn đề gây nhiều tranh luận.

Đặc thù văn minh Ấn Độ và quan niệm về phát triển bắt nguồn từ Nehru

“Đặc điểm của nền văn minh Ấn Độ - đó là sự khuyếch trương của tôn giáo. Tôn giáo ở Ấn Độ được phát triển hơn bất kỳ cái gì khác: có thể khẳng định rằng trong quá khứ, người Hindu là một dân tộc tôn giáo” (8).

“Hạt nhân bản chất” của nền văn minh Ấn Độ - đó là hệ thống đẳng cấp hay “tinh thần Hindu” (2).

Trong phần lớn các công trình nghiên cứu về Ấn Độ, vấn đề đẳng cấp luôn chiếm vị trí trung tâm. Cùng với đặc tính tôn giáo, tính bất khả biến của nguyên tắc phân chia đẳng cấp luôn được coi là đặc trưng cơ bản khu biệt Ấn Độ với các xã hội khác, đặc biệt là xã hội phương Tây. Cho đến các nghiên cứu mới nhất, sự tồn tại các đẳng cấp tuy không bị phủ nhận, song đã được xem xét trong một thể chế động hơn và có những xung đột bên trong, trong đó, bản sắc và vị thế của các nhóm xã hội là khả biến.

Theo Brimnes, “Văn minh Ấn Độ là một hiện tượng hết sức hỗn tạp và lai ghép”. Sự phân tích lịch sử cho thấy rất khó quy nó về một cái gì đó đơn giản. Nhưng nói như vậy không có nghĩa là xã hội Ấn Độ không có sự ổn định và cố kết về mặt xã hội hay văn hoá.

Tiếp thu tư tưởng về tính thức đặc thù của nền văn minh Ấn Độ đối lập với chủ nghĩa duy vật của phương Tây, Gandhi J. cho rằng nền văn minh phương Tây đương đại là một thứ văn minh phi đạo đức, phi tôn giáo; ông coi tính cổ xưa và tính không chấp nhận thay đổi chính là sức mạnh của văn minh Ấn Độ, cái giúp nó vượt qua mọi thử thách. Vì vậy, theo Nehru J., mục tiêu chủ yếu là phải phục sinh Ấn Độ với “diện mạo ban đầu, không bị bóp méo” của nó (4).

Nehru J. đã từng viết rằng, sự cai trị của Anh chỉ là một giai đoạn bất hạnh trong cả lịch sử 5.000 năm của Ấn Độ. Giờ đây, “Ấn Độ đã lại khám phá ra chính mình... Cũng như Trung Quốc cổ đại, Ấn Độ cổ đại đã từng là một thế giới tự nó, là một nền văn hoá và văn minh đem lại hình dạng cho mọi sự vật”. Xét về tính ổn định, nền văn minh này thành công hơn nhiều so với bất kỳ nền văn minh phương Tây nào. “Cơ cấu xã hội dựa trên hệ thống phân chia đẳng cấp và gia đình thống nhất là cái phục vụ cho mục đích đó và đảm bảo tính ổn định và an ninh xã hội của tập đoàn và đó là “hàng tố căn bản của nền văn minh Ấn Độ”.

Brimnes lưu ý rằng, “Quan niệm đó có ý nghĩa rất quan trọng đối với đời sống chính trị và xã hội của Ấn Độ hiện nay. Và điều đó tuyệt nhiên không phải vì tính kế thừa lịch sử giữa thời hoàng kim giả định của nền văn minh Hindu và sự hồi sinh hiện nay của nó, mà vì tư tưởng về một nền văn minh Ấn Độ tích hợp là một ưu thế rất mạnh trong các quá trình hình thành bản sắc trong hơn 200 năm qua. Sự công phá của toàn cầu hoá có lẽ chỉ càng khiến cho nó cộng hưởng mạnh thêm trong xã hội Ấn Độ mà thôi”.

Theo Liang Shuming, điểm khác biệt lớn nhất giữa Nho giáo và tôn giáo cũng là sự khác nhau giữa hai nền văn hoá Trung Quốc và Ấn Độ: “Tôn giáo ở Ấn Độ được phát triển hơn bất kỳ cái gì khác: có thể khẳng định rằng trong quá khứ, người Hindu là một dân tộc tôn giáo” và “Đặc điểm nổi bật của tư tưởng triết học Ấn Độ, theo ông, là “tìm kiếm cơ sở sự tĩnh tại ban đầu của tôn tại” (10).

* * *

Trên thực tế, không thể đặt hệ vấn đề về lịch sử, diễn trình phát triển của văn minh và văn hoá nằm ngoài, độc lập với các quá trình toàn cầu hoá như chúng ta hiện nay đang chứng kiến. Toàn cầu hoá phải được hiểu, một mặt, như là những thuộc tính, đặc điểm, bản chất của chính quá trình phát triển văn hoá-văn minh, và mặt khác, như là những nhân tố tác động trực tiếp tới các yếu tố bên trong văn hoá-văn minh và theo đó, ảnh hưởng đến phương hướng, mục tiêu phát triển của mỗi nền văn minh hay văn hoá trong từng thời kỳ lịch sử. Thực chất, đó là hai mặt của một quá trình.

Ngày nay, theo đà phổ biến của toàn cầu hoá khoa học-kỹ thuật khắp Trái đất, một nền văn minh toàn cầu đang thành hình,

bao gồm trong nó nhiều nền văn hoá cục bộ. Có thể ví nền văn minh (toàn cầu) như là hệ thống thần kinh, còn các nền văn hoá cục bộ như là mô cơ của cái thể giới đang sinh thành ấy. “Các nền văn minh khu vực ngày nay không còn tồn tại nữa, đã bị hoà vào ma trận toàn cầu của Internet và biến thành các nền văn hoá cục bộ của nền văn minh toàn cầu. Điều này đang mở ra trong mạng toàn thế giới những trường nghiên cứu mới về các vùng lãnh thổ văn hoá mà trước đây vốn được coi là các nền văn minh thế giới và ngày nay đang tạo thành một mạng lưới thống nhất các nền văn hoá cục bộ đan kết qua lại với nhau”.

Trong số các công trình luận chứng một cách toàn diện nhất về toàn cầu hoá và nền văn minh toàn cầu, không thể không nói đến cuốn *All Connected Now. Life in the First Global Civilisation* của Walter Truett Anderson (14), trong đó ông công khai tuyên bố “toàn cầu hoá như là dòng các lực lượng hội tụ (đồng quy) đang tạo nên một thế giới thống nhất đích thực”. Theo ông, nền văn minh toàn cầu đã trở thành hiện thực, mặc dù vào đầu thế kỷ XX, chỉ những người hết sức lạc quan mới dám tin điều đó. Con người được Anderson định nghĩa là “sinh vật mang tính toàn cầu”, văn hoá là “sự trao đổi các biểu trưng”. Ông cũng được coi là người đi đầu trong việc luận chứng cho “toàn cầu hoá sinh học”, cùng một loạt khái niệm mới như “xã hội thông tin-sinh học (*bioinfor-society*) đang biến Trái Đất thành “Địa điều khiển học” (*Ciber-Geia*). Quá trình “thông tin hoá” đang tác động rất mạnh tới những nguyên lý cơ bản của việc tổ chức toàn bộ hoạt động người: các hình thức tổ chức “phẳng”, “ảo”, các tập đoàn công ty “*chaordic*” (ghép *chaos+order*, nghĩa là vừa hỗn loạn vừa ổn định). Bước quá độ từ phần cứng (*hardware*) sang phần mềm (*software*) đòi hỏi một mẫu người mới; thay cho tầng lớp quan liêu (*burocratie*) là “điều khiển trị” (*ciberocratie*). Người ta đang quen dần với đa nguyên ý kiến, tức là sự đối thoại giữa các cá nhân cũng như giữa các văn hoá, tuy rằng sự đối thoại đó vẫn nằm trong những “cái khung” (*freim*=khuôn thức, được Anderson giải thích là gần với nghĩa gần như là chuẩn thức=*paradigm*) khác nhau.

Tính biệt lập dân tộc vẫn được bảo tồn và hoàn toàn có khả năng mạnh lên. Các tôn giáo thế giới đang trở nên có tính thế giới đúng với nghĩa của nó qua con số dân nhập cư từ Đông sang Tây

tăng nhanh, nhưng vẫn còn đó các khối ít nhiều thuần nhất các vùng lãnh thổ và những nhóm người đồng tôn giáo. Sự hoà trộn, đa nguyên và lưỡng hợp người cũng như vật (vật chất và tinh thần) được nhiều người coi là nguy cơ lớn. Trái với Huntington, cố định các ranh giới văn minh, toàn bộ tinh thần cuốn sách của Anderson lại ca tụng việc các ranh giới đó bị xoá dần, trở nên bất định, mơ hồ và đồng thời không cho rằng các khác biệt văn minh là một hiểm họa.

Đúng là Anderson có thừa nhận rằng các cuộc “chiến tranh văn hoá” vẫn có thể xảy ra, nhưng ông cho đó là các cuộc chiến vô vọng. Trong chương kết thúc nhan đề “Tiến tới một xã hội mở toàn cầu”, Anderson nói rằng điều chúng ta đang quan tâm không phải là sự lớn lên của các nền văn minh đã biết, mà là một *nền văn minh mới về nguyên tắc* (14).

Nhưng có nhiều ý kiến phản bác tư tưởng về một “nền văn minh toàn cầu đang hình thành”. Nội hàm khái niệm này ở đây phải được giải thích rõ hơn, theo quan niệm cho rằng tính toàn cầu của nền văn minh (hay văn hoá) này chỉ bao gồm *các giá trị phổ quát* (toàn nhân loại) và “các giá trị chủ yếu chỉ vật chất, khoa học công nghệ”... Còn nếu hiểu văn hoá mới chính là khái niệm bao hàm các giá trị tinh thần, sâu xa hơn, trừu tượng, khó sờ thấy nhưng lại là những giá trị có ý nghĩa quyết định bản sắc riêng của mỗi nền văn hoá thì có thể diễn đạt khái niệm đó như sau: trong thế giới loài người đương đại, thực tế là đang hình thành “một nền văn minh thống nhất của thế giới loài người, thừa nhận đa dạng văn hoá là một thuộc tính bản chất, tất yếu, quyết định chính sự tồn tại và phát triển của văn minh toàn cầu”, nghĩa là vẫn và sẽ có sự cùng tồn tại và phát triển của nhiều nền văn hoá cục bộ bình đẳng về quyền và giá trị (ở nhiều cấp độ: khu vực hoặc nhóm quốc gia, quốc gia-dân tộc, các dạng cộng đồng có cùng bản sắc...

Quan niệm đó, đến lượt mình, chính là cơ sở tiên quyết có ý nghĩa quyết định việc đặt ra mục tiêu và giải pháp trong chính sách phát triển kinh tế - xã hội và văn hoá nói riêng, là chuẩn thức phát triển của mỗi quốc gia dân tộc với tư cách là một chủ thể văn hoá-văn minh và đồng thời cũng là biểu thể của nó.

Và như thế, phải chăng có thể hiểu “toàn cầu hoá văn hoá” được nhiều người dùng với nghĩa ám chỉ mưu đồ của phương Tây

và đặc biệt là Hoa Kỳ, với tính cách là siêu cường quốc duy nhất trong cái thế giới đơn cực sau khi chấm dứt thời kỳ chiến tranh lạnh, với tham vọng duy trì và củng cố địa vị độc tôn bá chủ của mình ?

“Quá trình toàn cầu hoá văn hoá (...) hiện đang tác động hai mặt tới thế giới nói chung: một mặt, thế giới đang trở nên ngày một thuần nhất hơn, mặt khác, ngày càng hỗn tạp hơn. Thuần nhất thể hiện ở chỗ chúng ta ngày càng có nhiều điều kiện để giới thiệu những đặc sắc văn hoá của mình bằng cùng các phương thức như nhau, dễ hiểu (Wilk, Breidenbach, Zukrigl). Đặc trưng của thời đại mới là *“tính đa dạng văn hoá có tổ chức”*, cái cũng được hiểu như là văn hoá toàn cầu. Các đặc điểm văn hoá được hình thành trên nền của văn hoá toàn cầu với tính cách một hiện thực văn hoá mới. “Hệ thống văn hoá toàn cầu mới làm nảy sinh và gia tăng những sự khác biệt, thay vì xoá bỏ chúng, nhưng đó là những khác biệt thuộc một kiểu đặc biệt. Sự lên ngôi của các khác biệt đó không phải về nội dung, mà là hình thức...Hệ thống của văn hoá toàn cầu - đó là mã chung thể hiện các khác biệt và ranh giới” (6).

Nhật Bản: sự khủng hoảng tinh thần và ý tưởng “cách mạng trí tuệ”

Hệ thống tôn giáo của Nhật Bản thường được người ta xác định như là thể hỗn dung của các tôn giáo lớn (Phật giáo và Khổng giáo) với “tôn giáo cổ sơ” (Thần Đạo giáo). Vào thế kỷ XIX, sự phát triển của tâm thức xã hội Nhật Bản có những diễn biến phức tạp. Một bộ phận muốn thu mình lại, một bộ phận khác, vì mục đích bảo toàn nền độc lập của đất nước, buộc phải thừa nhận sự cần thiết dung hợp “đạo đức phương Đông” với “công nghệ phương Tây”. Còn số thứ ba thì cho rằng phải tiến hành một cuộc cách mạng không chỉ về mặt khoa học, mà cả về mặt văn hoá-tinh thần.

Câu hỏi lớn đang được đặt ra là: có thể và có cần phải tiến hành một cuộc cách mạng trí tuệ không?

Nhiều ý kiến phủ nhận khả năng này, dù mục tiêu trước mắt chỉ là cải cách toàn bộ hệ thống giáo dục phổ thông, vì điều đó sẽ đòi hỏi phải thay đổi triệt để toàn bộ hệ thống các giá trị xã hội, tức là thay đổi ý thức của dân tộc.

Theo các nghiên cứu điều tra xã hội học gần đây, Nhật Bản ngày nay được đánh giá là một xã hội tiêu dùng đã đạt đến mức

hoàn thiện. Người Nhật cũng được xem là mẫu “người tiêu dùng” điển hình. Bản thân xã hội tiêu dùng cũng không hẳn là dở, nhưng một xã hội tiêu dùng quá mức, lại theo hướng chỉ đề cao các giá trị vật chất thì khó có thể chuyển hoá thành một xã hội trí tuệ, vì điều đó đòi hỏi phải định hướng lại về căn bản tinh thần và hệ thống giá trị văn hoá tinh thần thống trị. Vấn đề đang thu hút sự quan tâm của xã hội Nhật Bản hiện nay là việc cải biến “tinh thần Nhật” nên hướng vào những tiêu chí nào trong phát triển văn hoá dân tộc Nhật?

Cuộc cải cách Minh Trị đã dẫn đến sự hình thành cái được gọi là “chủ nghĩa dân tộc văn hoá” dựa trên cơ sở quan niệm về bản sắc văn hoá-văn minh độc đáo của dân tộc Nhật. Đã xuất hiện nhiều công trình nghiên cứu hướng vào việc xây dựng một “học thuyết về người Nhật”, luận chứng cho học thuyết này theo hướng triển khai các khái niệm như “văn minh lúa nước”, “chủ nghĩa tập đoàn (nhóm)”, “xã hội chiều dọc”, “máu, não của người Nhật”, thậm chí cả “mũi của người Nhật”...Khuyh hướng này được nhiều người, kể cả chính giới trí thức Nhật Bản coi như là cái thể hiện sự khủng hoảng tinh thần, hay “khủng hoảng giá trị”. Các nhà tư tưởng của “học thuyết về người Nhật” cho rằng “nền văn minh lúa nước” của Nhật Bản khác về nguyên tắc với các nền văn hoá khác, và vì thế, nó là một “nền văn minh độc nhất vô nhị”; “chủ nghĩa tập đoàn” của Nhật cũng vậy, là cái đối lập với các nền văn minh chủ nghĩa cá nhân của châu Âu. “Chủ nghĩa tập đoàn” được xem như là nét đặc trưng của người Nhật trên tất cả các cấp độ của khối thống nhất – từ gia đình (dòng họ), tập thể nghề nghiệp, xã hội địa phương cho tới cấp quốc gia.

Xã hội Nhật hiện nay đang có những biểu hiện khủng hoảng về đạo đức và các giá trị. Nhận định đó căn cứ trên tài liệu điều tra xã hội học về hôn nhân-gia đình, số trẻ em ngoài giá thú, con số người tự tử, nạn bạo hành nơi công cộng, nạn khủng bố...Tác giả viết: “Biến tất cả những cái “đỉnh ốc” thành các cá nhân tư duy là chuyện không tưởng, thậm chí còn có nguy cơ sẽ phá vỡ xã hội đó từ trong ra”. Nhưng..., nếu nghĩ theo hướng lạc quan, thì trong thế kỷ XXI, Nhật Bản sẽ vượt qua “sức cám dỗ của chủ nghĩa toàn cầu [hay chính sách toàn cầu (*globalism*)]” và có thể đóng góp vào kinh nghiệm xã hội và văn hoá của loài người (7).

Đa nguyên văn hoá, chủ nghĩa đa văn hoá và văn hoá toàn cầu

“Các dòng lao động nhập cư ngày càng tăng từ các nước châu Á, và ‘thế giới thứ ba’ nói chung, sang các nước phương Tây, có thể dẫn đến một quá trình ‘thực dân hoá sắc tộc ngược chiều’ từ Đông sang Tây” (12)

Có thể nói những vấn đề về chủ nghĩa đa văn hoá, đa nguyên văn hoá chủ yếu là do các dòng người nhập cư hiện là một trong những vấn đề thời sự nhất tại các nước châu Âu (và cả Mỹ, Canada...). Bên cạnh đó, các nghiên cứu văn hoá học cũng dành sự quan tâm đáng kể đến các vấn đề khác như truyền thống, bản sắc và hiện đại, văn hoá đại chúng và văn hoá (văn minh) toàn cầu, vai trò của giáo dục chủ nghĩa nhân văn và các giá trị văn hoá tinh thần trong điều kiện phát triển như vũ bão của công nghệ thông tin mới và Internet.

Những khác biệt về dân tộc và tôn giáo trong các cuộc xung đột hiện nay tại nhiều khu vực trên thế giới đôi khi không phải là nhân tố tự thân, mà thường xuất hiện trong một bối cảnh xã hội, kinh tế và văn hoá xác định, trong mối tương quan xác định giữa các thế lực bên trong và bên ngoài. Các cuộc xung đột ở Nam Tư, chẳng hạn, sẽ không đạt đến quy mô và cường độ như thế nếu các quốc gia phương Tây lớn nhất không nhúng tay vào.

Hiện còn có những quan điểm khác nhau, thậm chí đối lập nhau về vai trò và triển vọng của chủ nghĩa đa văn hoá. Đối với một số người, chủ nghĩa đa văn hoá là điều kiện cần, là nền tảng của sự cùng tồn tại hoà bình giữa các nền văn hoá. Số khác lại cho rằng quá say sưa với các tư tưởng của chủ nghĩa đa văn hoá có thể sẽ dẫn đến chỗ mất dần bản sắc văn hoá riêng. Số thứ ba, chỉ trích mạnh hơn: chủ nghĩa đa văn hoá ngày nay chẳng qua là một dạng mới của “chủ nghĩa phân biệt chủng tộc được hiện đại hoá”...

Cố nhiên là không thể lẫn lộn chủ nghĩa toàn cầu (*globalism*) với toàn cầu hoá (*globalization*) với tư cách là quá trình khách quan của lịch sử toàn thế giới hội nhập hoạt động kinh tế, xã hội, thông tin đã bao trùm toàn bộ hành tinh.

Trước nay, chủ nghĩa đa văn hoá (*multiculturalism*) thường

được nhiều người đồng nhất với “thuyết đa nguyên văn hoá” (*pluralism cultural*) dựa trên khái niệm của chủ nghĩa tương đối văn hoá, tức là các nền văn hoá được xem như là các đơn vị khép kín, tự đủ. Phái khuynh tả lợi dụng các tư tưởng của chủ nghĩa đa văn hoá theo kiểu thuyết đa nguyên trong các phát biểu của mình nhằm chống lại những yêu cầu đòi dân nhập cư phải tự đồng nhất với nền văn hoá tiếp nhận họ. Còn đối với phái bảo thủ thì các tư tưởng này trước hết là được dùng để luận chứng cho quyền và trách nhiệm phải bảo vệ “nền văn hoá dân tộc”.

Tuy nhiên, không phải mọi khác biệt văn hoá đều có thể đương nhiên trở thành một bộ phận của văn hoá toàn cầu. Để có được điều đó, cần phải đấu tranh, kể cả trên bình diện xã hội và chính trị.

Như vậy, nền văn hoá toàn cầu là “một hệ thống các phạm trù mà trong đó phải xác định các khác biệt văn hoá để thừa nhận nhau”. Nhiều yếu tố của hệ thống đó – “hệ quy chiếu” (*reference*), theo định nghĩa của Breidenbach J. và Zukrigl I., - đã được thể chế hoá (Đại hội thể thao Olympic, Giải thưởng Nobel chẳng hạn). Cái mang tính toàn cầu trước hết là các tư tưởng. Ngay cả chủ nghĩa chính thống trong bối cảnh này cũng mang trong nó những nét đặc điểm của tính toàn cầu. Quan niệm như vậy về văn hoá toàn cầu hoàn toàn phù hợp với các tư tưởng của chủ nghĩa đa văn hoá, chỉ ít cũng là ở những điểm liên quan đến sự cùng tồn tại hoà bình của những khác biệt văn hoá. Trong nền văn hoá toàn cầu, chủ nghĩa đa văn hoá cũng có thể sẽ mang tính toàn cầu.

Bản sắc đa văn hoá giúp cá nhân vượt ra ngoài khuôn khổ văn hoá của mình để không cảm thấy mình là một kẻ xa lạ trong điều kiện văn hoá mới. Sự hình thành bản sắc đa văn hoá thường đòi hỏi, một mặt, phải bảo vệ quyền có những khác biệt văn hoá, tức là không đi đến đồng nhất hoá, và mặt khác, thừa nhận các giá trị chung, phổ biến là cần thiết.

Toàn cầu hoá không có nghĩa là đồng nhất (đơn nhất) hoá và hiểu theo quan điểm trực tuyến các quá trình phát triển của các nền văn minh khu vực lớn và địa phương. Thứ nhất, mỗi xã hội và mỗi nhóm xã hội chỉ tiếp thu trong vốn kinh nghiệm chung của loài người những hình thức sinh hoạt phù hợp với khả năng xã hội,

chính trị, kinh tế và văn hoá của mình thôi. Thứ hai, phản ứng đối với toàn cầu hoá là thể hiện bản năng tự vệ của các cộng đồng nhằm bảo toàn bản sắc riêng của mình, nhất là trong lĩnh vực văn hoá, tôn giáo, ý thức/tự ý thức dân tộc. Thứ ba, hàng loạt nền văn minh và xã hội đang ở giai đoạn phát triển công nghiệp đầu kỳ tạm thời vẫn kém hội nhập vào hệ thống và các mạng lưới mối liên hệ qua lại toàn cầu.

Có thể xem Nhật Bản, Hàn Quốc, Đài Loan và các quốc gia đang trên đường hiện đại hoá khác của phương Đông là các phương án xã hội công nghệ kiểu phương Đông. Đồng thời, nếu căn cứ vào đặc tính quan hệ cá nhân - xã hội, đặc thù của hệ thống các giá trị và ưu tiên thì hoàn toàn có cơ sở để khẳng định rằng các nước này, trong ý thức cũng như trên thực tế, vẫn trung thành với ma trận văn minh và bản sắc văn hoá truyền thống của mình.

Kinh nghiệm hiện đại hoá của nhiều nước phương Đông cho thấy những chuyển biến và thành tựu thu được trong quá trình phát triển (hiện đại hoá) của họ không phải khởi xuất từ tự do hoá nhà nước như ở phương Tây. Nhà nước ở các nước phương Đông nói trên, do đặc thù văn hoá văn minh của mình, vẫn giữ vai trò là lực lượng chủ xướng của phát triển, là nhân tố đảm bảo cho xu thế không thể đảo ngược của các quá trình khẳng định các *giá trị, quy phạm và quan hệ* trong kinh tế thị trường. Đồng thời, rõ ràng là các giá trị văn hoá và các quan hệ xã hội nền tảng, khi đã được xác lập vững chắc trong xã hội, chính là nhân tố tiên quyết thành công của hiện đại hoá hậu công nghiệp kiểu phương Đông, cho phép xã hội đó tiếp biến, khai thác một cách rất hiệu quả nhiều thành tựu của văn minh công nghệ phương Tây, chứ không hề bị “Tây phương hoá” một cách thô thiển (nghĩa đen), không sao chép máy móc, mù quáng và thụ động: “hiện đại hoá kinh tế mà vẫn bảo toàn, thậm chí phát huy được bản sắc của mình, nâng nó lên một trình độ mới”

Moiseev N. N. lưu ý tính hiệu quả đặc biệt của “sự cộng sinh (*symbios*) giữa cái bản sắc, truyền thống và cái hiện đại nhờ công nghệ”, tức là “một sự dung hợp hai yếu tố, một bên là các thuộc tính đặc thù vốn có, cổ truyền của nền văn hoá-văn minh bản địa, với một bên là những yêu cầu của phát triển trong điều kiện mới của thời đại toàn cầu hoá” (22).

III. Toàn cầu học và khoa học về phát triển

Khi chỉ ra những khác biệt về giá trị giữa hai kiểu văn minh truyền thống và văn minh công nghệ, Stepin V. S. (Viện sĩ, Viện trưởng Viện Triết học, Viện Hàn lâm khoa học Nga) (3) nhấn mạnh rằng, khác với các giá trị của văn hoá truyền thống, các giá trị của văn hoá công nghệ lại đề ra một vec-tơ phát triển khác về nguyên tắc, đề cao tính tích cực của con người trong hoạt động cải biến, chinh phục và khai thác giới tự nhiên để bắt nó phục vụ tối đa nhu cầu của con người. Tự nhiên là nguồn tài nguyên mặc nhiên của hoạt động sống, và việc chinh phục, khai thác nó được coi là thiên chức chủ yếu của con người. Trong các giá trị của văn hoá công nghệ, lý tưởng về mẫu cá nhân sáng tạo, độc lập, tự chủ chiếm một trong những vị trí ưu tiên trong hệ thống các giá trị của nó.

Khác với phương Tây, quan niệm phổ biến về phát triển trong thế giới Hồi giáo là hướng vào việc xây dựng một xã hội lý tưởng và sự ổn định kinh tế bằng cách hợp lý hoá hệ phương pháp khoa học để nhận thức, dựa trước hết vào các nguyên lý tôn giáo. “Giá trị cốt lõi và cũng là lý tưởng phát triển văn minh trong quan niệm của các nhà tư tưởng Hồi giáo là đạo đức tôn giáo”.

Mumtaz Ali cũng chỉ ra tính nhất quán và tính kế thừa của quan niệm về phát triển, thay đổi, tiến bộ và văn minh trong tư tưởng Hồi giáo đương đại. Phủ nhận giá trị của con đường phát triển phương Tây, ông khẳng định: “Cố gắng hướng tới một sự thay đổi như vậy (trở về các giá trị nguyên khởi của Hồi giáo) chính là “phát triển”, sự vận động theo hướng ngược lại, trở về nguồn... chính là “tiến bộ”... chứ không hề tĩnh tại, đình trệ. Bản thân mục tiêu đó, theo các nhà tư tưởng Hồi giáo, mang tính năng động, *nhưng nó không bao giờ có nghĩa là ‘thay đổi’; ‘thay đổi’ là cái có thể tiêu diệt bản thân ý nghĩa của tiến bộ và phát triển*” (4).

Sự xuất hiện của các lĩnh vực tri thức phức hợp liên bộ môn với tính cách là một (các) khoa học về phát triển (và/hay về con người) là sự biểu hiện dưới hình thức hết sức phức tạp tương quan của hai quá trình phân hoá và tích hợp. Trong khoa học có tính ức thuyết về sự phát triển, xu thế tích hợp cho phép hợp nhất các lý luận và bộ môn về phát triển (và về con người). Nhãn quan tích hợp đã định hình về phát triển không loại trừ khả năng chia nó ra

thành các công đoạn (*operationization*) và lượng hoá các trị (ý nghĩa) khác nhau của nó.

Quan điểm coi cái Toàn thể như một chỉnh thể đồng nhất, không có khác biệt, không thể chia tách, đang cản trở việc hình thành các phức thể tri thức khoa học riêng – cả cũ lẫn mới, - trong đó có cả *toàn cầu học*, là bộ môn mới, ... “chưa kịp định hình” với tính cách là lý thuyết khám phá những quy luật chung nhất của sự phát triển loài người, *một lý luận phổ biến và về tất cả* (3).

Qua sách báo ở Nga hiện nay, sự phát triển xã hội được định nghĩa như là sự vận động theo hướng đi lên và thay đổi về chất của lịch sử từ các hình thức ban đầu của đời sống xã hội tiến tới các hình thức phát triển hơn, bao gồm cả sự khác nhau, phức tạp hơn về tổ chức và sự tăng khả năng thích nghi với môi trường, không đưa lại những thay đổi không thể đảo ngược từ cái ít mong muốn đến cái mong muốn hơn; như là một quá trình hoàn chỉnh, gồm những thay đổi khác nhau thể hiện sức mạnh tăng lên của cá nhân. Nhấn mạnh rằng “sự phát triển dưới dạng *vận động từ thấp lên cao* hay chuyển từ *đơn giản sang phức tạp* hoặc trở nên *phức tạp hơn không phải là một thuộc tính nhất thiết của phát triển, sự đơn giản không phải là đối cực của phát triển*; phát triển/tiến bộ không nhất thiết phải là phức tạp hơn, mà chính là nâng cao hơn *trình độ tổ chức và bảo toàn khả năng tiến hoá*. Còn *tiến bộ* chỉ là sự vận động từ thấp lên cao, theo hướng đi lên, đối lập với thoái bộ (đi xuống), và đó là một trong các hình thức vận động cùng hàng với sự vận động theo chu kỳ mà mục tiêu hướng tới là con người...” (17).

Tuy nhiên, ở đây vẫn còn một số điểm chưa rõ ràng, chẳng hạn sự phức tạp hơn về tổ chức là một thuộc tính của phát triển nói chung hay chỉ là dấu hiệu nhận biết của một dạng phát triển nhất định (là tiến bộ) thôi? Liệu tiến bộ có nhất thiết phải trải qua nhiều giai đoạn không, hay là sự vận động đi lên cũng có thể không có tính giai đoạn, hay nói cách khác, tính tuyến tính có phải là dấu hiệu đặc trưng nhất thiết của tiến bộ không? Phải chăng dạng phát triển như vậy chỉ là âm bản của tiến bộ, loại trừ các dạng khác nhau của thoái bộ (quay lại, bế tắc) không nói đến các hình thức quá độ giữa hai kiểu phát triển này (dạng “đường như quay ngược lại” chẳng hạn).

Điều quan trọng nhất được ghi nhận trong lý thuyết về phát triển hiện nay, theo Cheskov M. A., là đã không còn đánh đồng hai khái niệm “phát triển” với “tiến bộ”, cho rằng cả hai đều xác đáng, có giá trị như nhau. Tuy nhiên, vẫn còn để ngỏ những vấn đề mấu chốt về khả năng kết hợp các ý nghĩa tương ứng vào một khái niệm; vấn đề về các tiêu chí phân biệt những biến đổi “về chất” và các biến đổi khác; vấn đề về tiêu chí *phân biệt nhánh đi lên và nhánh đi xuống trong lịch sử*.

Các tiêu chí tiến chuyển về chất của phát triển đó phải có một nhãn quan rộng hơn – nhãn quan nhân học-tích hợp hay nói chính xác hơn là nhân học-tiến hoá và làm rõ hơn các quan niệm về *trí tuệ, đồng tiến hoá và phát triển bền vững*.

Stepin V. S. chỉ ra triển vọng của phương thức tích hợp các giá trị văn hoá Đông – Tây trong việc hình thành một chuẩn thức phát triển mới đưa nền văn minh của loài người thoát khỏi khủng hoảng hiện nay: “Chiến lược hoạt động với các *hệ thống tự phát triển* có khả năng tạo ra sự cộng hưởng giữa văn hoá của nền văn minh phương Tây và các nền văn hoá phương Đông cổ xưa. Đối thoại giữa các nền văn hoá phải được hiểu như là một nhân tố tạo cơ sở để đề ra và khẳng định các giá trị mới và các chiến lược phát triển văn minh mới.

“Các hệ thống tự phát triển có chiều kích con người đòi hỏi phải có chiến lược hoạt động đặc biệt. Các hệ thống này vốn có *hiệu ứng đồng tác*, và trong đó, cái bắt đầu đóng vai trò quan trọng là các tương tác phi bạo lực dựa trên các hiệu ứng hợp tác. Phương thức tác động đó giống như chiến lược phi bạo lực đã được phát triển trong truyền thống văn hoá Ấn Độ và cũng giống tác động theo nguyên lý “vô vi” = một hình mẫu đối chọi, trái ngược hoàn toàn với nguyên tắc hoạt động cải tạo, đòi hỏi không được can thiệp vào quá trình diễn tiến của tự nhiên và cá nhân phải thích nghi với môi trường xã hội hiện tại, loại trừ ý muốn cải tạo môi trường xã hội có tính hướng đích, đòi hỏi cá nhân thuộc một cơ cấu tập đoàn này hay khác phải tự kiểm soát và tự đề ra kỷ luật cho mình. Nguyên tắc “vô vi” thực sự bao quát toàn bộ các khía cạnh chủ yếu trong hoạt động sống của con người. Nguyên tắc đó thể hiện kiểu quan niệm giá trị trong các nền văn hoá nông nghiệp lúa nước”.

Lý thuyết chuyên biệt về phát triển là một lĩnh vực đặc biệt trong tri thức khoa học xã hội cụ thể là “các nghiên cứu về phát triển” trước đây, dựa trên cách lý giải về sự tiến bộ hết sức giản lược, mang tính tuyến tính, quyết định luận cơ giới và lấy kinh tế làm trung tâm. Sang đến nửa cuối thế kỷ XX, tư tưởng phát triển với tính cách là chuẩn thức trong lĩnh vực tri thức này đã có những thay đổi căn bản, kể cả trên bình diện lý thuyết:

* Phát triển ngày càng có xu hướng được hiểu như một quá trình không chỉ của những biến đổi về lượng, bề rộng, mà cả những biến đổi về chất – mang thuộc tính lịch sử và thậm chí nhân học (con người);

* Từ một khái niệm phiến diện và chủ yếu là về khía cạnh kinh tế, phát triển đã biến thành một *khái niệm nhiều chiều, nhiều khía cạnh, bao quát các thông số như văn hoá và các mối quan hệ với môi trường tự nhiên*;

* Hình ảnh tiến hoá theo kiểu lượng tích về phát triển được thay thế bằng quan niệm về một quá trình mâu thuẫn sâu sắc và gần như tiềm ẩn khủng hoảng ngay từ trong nó;

* Vùng của khái niệm này, ngoài các hình thức vận động đi lên, ở mức độ ngày càng nhiều hơn, gồm cả những biến đổi có tính chu kỳ, hồi quy (quay lại), đảo ngược lại;

* Nghiên cứu tính thường biến (*variativ*) như một thuộc tính của phát triển; các nguồn gốc của nó (phát triển nội sinh và ngoại sinh); sự phụ thuộc và tự khởi xuất từ trung tâm (*autocentric*); đặc trưng của ý thức xã hội (phát triển bất chước, mô phỏng và sáng tạo); các hệ quả về cấu trúc (phát triển kiểu nhị nguyên, ngoại biên, cô đảo – tập đoàn);

* Trong tập hợp các phương án phát triển đã chia ra các kiểu, dạng hoặc đối án cực đoan; đối lập với tư tưởng về tính quá độ là quan niệm về chuyển hoá (*transformation*); chủ thể phát triển được coi chủ yếu như một (hoặc một tổng) tác nhân có các chiến lược và mô hình phát triển khác nhau; tác nhân này lúc đầu được xem như là biểu thể của các giá trị phổ quát trong quá trình bành trướng của mình, loại thải những gì không thể tích hợp; quan niệm về tác nhân và các giá trị của nó mở ra hướng đi tìm các giá trị mới

và/hoặc truyền thống, mặc dù biểu thể tiềm tàng của nó vẫn như trước (các *nhân vật tinh hoa* và đặc biệt là các *nhân vật tinh hoa* của quốc gia);

* Vai trò của các chủ thể phát triển được thừa nhận không chỉ là các tác nhân quốc gia và xuyên quốc gia, mà còn là thế giới đang phát triển với tính cách một chỉnh thể (quan niệm về “Trật tự kinh tế thế giới mới”) hoặc, ngược lại, vai trò đó thuộc về cá nhân (quan niệm về các nhu cầu cơ bản);

* Chủ thể phát triển được nhận thức không chỉ qua việc làm chủ các giá trị phổ quát như thế nào, mà còn xét đến sự tác động ngày càng tăng của các giá trị truyền thống; đây là điều khiến hệ vấn đề về bản sắc văn hoá-lịch sử của chủ thể này mang tính thời sự;

* Động thái phát triển của khách thể luôn luôn được xem xét trong bối cảnh tính chỉnh thể của thế giới và loài người; đã định hình các quan niệm về đặc thù của phát triển ở cả trung tâm lẫn ngoại vi của thế giới, không chỉ xét riêng mà cả trong sự chế định lẫn nhau của chúng (hai kiểu phát triển của Hantung I., cách tiếp cận hệ thống thế giới của Wallerstein I.). Các nguồn gốc (nguyên nhân, động cơ) của phạm trù phát triển được khảo sát không chỉ trong mối liên hệ với các “trở ngại” khi triển khai nó dưới dạng sự lạc hậu truyền thống (*backwardness*) và tình trạng kém phát triển (*underdevelopment*) hiện nay, mà cả trong việc tìm kiếm xuyên suốt lịch sử, gắn với các vấn đề dứt bỏ/kế thừa sự phát triển lịch sử (“trường phái hậu thuộc địa”) (3).

Tiến tới một quan niệm đổi mới về phát triển

Có thể xây dựng mô hình phát triển dựa trên các nguyên tắc phương pháp luận và nhận thức luận sau đây: phát triển với tính cách là khách thể lý tưởng hoá (khái niệm *cơ sở, xuất phát* và một loạt phạm trù khác, cụ thể hoá từ khái niệm đó); phương tiện xây dựng khách thể này gồm các loại hình tri thức khác nhau – *triết học* (các bộ môn khác nhau của nó) và các *khoa học chung* (*hệ thống học, đồng tác học, toàn cầu học*); còn để nghiên cứu các nước đang phát triển thì sử dụng các tri thức khoa học cụ thể.

Khái niệm “điển mẫu (*archetype*) phát triển” (hay chính xác

hơn, phải nói là “điểm mấu của các nhu cầu/năng lực sáng tạo nên cái mới) của triết học phương Đông truyền thống thể hiện cả tính bất biến lẫn - điều này là nhất thiết – quá trình biến đổi. Trong điểm này cũng ẩn chứa cả vấn đề cơ bản của nội dung phát triển lẫn cách hiểu về nó, cụ thể là: tính bất biến và tính khả biến tương quan thế nào, tại sao cái thứ nhất lại được bảo toàn trong cái thứ hai, tại sao cái thứ hai lại không triển khai ngoài cái thứ nhất và nếu không có cái thứ nhất?

Cheskov M. A. quan niệm phát triển là nhu cầu và là năng lực sáng tạo ra cái mới. Chẳng hạn, phạm trù “biến đổi” mặc dù có thể trùng với phát triển, nhưng không đồng nhất với nó: nếu phát triển là một “trường hợp đặc biệt” của biến đổi thì không phải sự biến đổi bất kỳ, mà chỉ sự biến đổi nào sinh ra chất mới mới là phát triển. Khái niệm “biến đổi”, nói cho đúng, nói đến tính không bền vững của tồn tại/ý thức con người, chứ không phải là động thái chất lượng của nó. Khái niệm “phát triển” khác với các phạm trù như canh tân, chuyển hoá, hiện đại hoá. Phát triển, theo ông, không chỉ là sáng tạo ra cái mới tích cực (canh tân), mà cả cái mới dưới những hình thức có tính chất tiêu cực, phá hoại đối với con người. Còn về các khái niệm “chuyển hoá” và “hiện đại hoá” thì đó là những mặt đặc trưng riêng lẻ của phát triển (chẳng hạn, cơ chế cải tạo đặc thù của nó) hay một trường hợp lịch sử riêng lẻ của phát triển) sự tiến chuyển từ xã hội truyền thống lên xã hội hiện đại hoặc từ xã hội nông nghiệp lên xã hội công nghiệp trong quá trình hiện đại hoá (chẳng hạn).

Phát triển.... “không đơn thuần là sự thống nhất của các năng lực và nhu cầu sáng tạo, mà còn là một trong các *phổ quát của văn hoá* (dẫn theo 17), một *cấu trúc phổ quát của ý thức con người*, và đồng thời cũng là một trong các cấu trúc cơ sở có nhiều phương án lịch sử khác nhau”. Trong số các hình thức phát triển cơ bản có các biến thể (dạng) của chúng như tiến bộ (đi lên), thoái bộ (đi xuống), các loại động thái có tính chu kỳ và đảo ngược... Đó là một tam giác mà đỉnh là khái niệm phát triển, còn hai góc kia là khái niệm tái sản xuất (sự sống còn) và phá hoại (các thảm hoạ).

Khi xem xét phát triển theo lịch biểu, theo “chiều thẳng đứng” thì mới thấy rõ hơn khái niệm tiến hoá, phát triển, tiến bộ.

Vì vậy, có thể quy về một chuyên ngành *tạm gọi là triết học phát triển* với tính cách là một triết học *ứng dụng* một số nội dung cụ thể mà phạm trù trung tâm hiện nay của nó là “phát triển bền vững” trong vai trò là chuẩn thức mới của phát triển. Tuy chưa mang tính chất hệ thống nhưng rõ ràng là một hướng nghiên cứu đáng được quan tâm thảo luận xem nó có khả năng và có hiện thực không?

Đi theo hướng tiến lên hoặc theo tuyến tiến bộ là quá trình *chuyển hoá kiểu gen ản (genotype)* nhị nguyên thành *kiểu gen ản nhất nguyên* và, tương ứng, tạo nên một cấu thể có tính hệ thống, có cấu trúc và tự trị. Vận động theo hướng ngược lại có nghĩa là quay về trạng thái thuộc địa, thậm chí tiền thuộc địa, còn vận động tới tình huống bế tắc là khi có những mâu thuẫn sâu sắc giữa hai xu thế: 1) hướng tới tính chủ thể và 2) bảo toàn/tăng cường các thông số cấu trúc cũ của các nước đang phát triển (tính cộng-hợp thể, tính ngoại vi), là tình huống có nguy cơ biến phát triển thành *vế đối lập* với nó (phản phát triển) (17).

Cần nhấn mạnh sự không trùng hợp của các tư tưởng/khái niệm “*lịch sử*” và “*phát triển*” cũng như đối với trường hợp các tư tưởng/khái niệm “*lịch sử*” và “*văn hoá*”; điều này có ý nghĩa đặc biệt quan trọng khi xét vai trò hiện nay của ý thức văn hoá và sự đánh tráo lịch sử bằng văn hoá - một hiện tượng đã trở thành phổ biến. Ngoài ra, vẫn chưa rõ đây là “*truyền thống lịch sử*” nào của phát triển: hoặc là truyền thống của cái gọi là phương thức sản xuất châu Á, hay là truyền thống của các nền văn minh vĩ đại của phương Đông, hay nữa, “*truyền thống phát triển*” về mặt loại hình học với tính cách là thuộc tính của các nền văn minh kiểu phương Đông? Sự vận động ngược trở lại (đặc biệt là trong trường hợp miền Nam) hiện là vấn đề cần được đi sâu làm rõ hơn... Đó là tình trạng *phi phát triển*, hay là sự phát triển của nhu cầu hơn là phát triển của năng lực (hay cũng có thể gọi là phát triển *năng lực tiềm tàng*). Nếu sự trở về với truyền thống của các nền văn minh vĩ đại là bảo toàn truyền thống phát triển và, tương ứng, bảo toàn tính kế thừa lịch sử-văn hoá, thì việc quay về với mẫu lý tưởng (điển mẫu) không phải là trạng thái bế tắc mà là trạng thái xuất phát, *bộc lộ... tính bất biến* của phát triển với tính cách là năng lực/nhu cầu (18).

Toàn cầu hoá, một mặt, kích thích sự phát triển đi lên, và

mặt khác, khuyến khích quay trở lại (dưới tất cả các dạng khác nhau của nó), kể cả sự vận động đi vào ngõ cụt, theo hướng ngược lại, làm cho sự phát triển mất đi những hình thức đã được đề ra trong lịch sử và trả nó về trạng thái khởi thủy. Toàn cầu hoá mang theo nó những phương án vận động đi lên khác nhau: 1) Các phương án gắn với kinh nghiệm của phương Tây; 2) Các phương án dựa trên sự kết hợp hữu cơ các quan niệm truyền thống và các quan niệm hiện đại về phát triển; 3) Các phương án được thực hiện thông qua sự cộng sinh và hoà trộn các nguyên lý không cùng loại, kể cả các kiểu lai ghép khác nhau (hỗn chủng *metisazh*, dạng nhân mã *kentavrisim*); 4) Các phương án dựa chủ yếu không phải vào kiểu phát triển lịch đại (theo trình tự thời gian) và có tính chu kỳ, mà đồng đại, lôi cuốn các nước vào sự tiến bộ (17).

Sự tác động của quá trình *sinh thái hoá* đang khiến cho sự cạnh tranh giữa các dạng và hình thức phát triển trở nên khốc liệt hơn, giới hạn sự lựa chọn của chúng, khuyến khích áp dụng các dạng và hình thức nào không huỷ hoại môi trường xung quanh, mà bám sát việc duy trì thế cân bằng tự nhiên. Trong các biến thể của quan niệm “phát triển bền vững” nhấn mạnh tính chất phái sinh của “tính bền vững” này từ những cấu trúc bất biến nào đó cho thấy khả năng tìm đến những cấu trúc tương tự ngay trong chính truyền thống phát triển lịch sử*.

Những mâu thuẫn vốn có của các hình thức phát triển khác nhau có thể dẫn tới chỗ không chỉ huỷ hoại môi trường sống, mà còn dẫn đến thảm họa sinh thái. Đồng thời đây cũng là *tính tới hạn* lịch sử của phát triển, giống như biểu hiện của cái không phát triển trong phát triển, tức là cái *điểm mẫu*, nguyên khởi, nằm sâu khuất (*deeping*) giống như và được ý thức như là *tính tới hạn kép*: cả theo logic triển khai của mình vào lịch sử và văn hoá, cả trong tiến trình bộc lộ ra (trong sự vận động đó) kiểu gen ẩn của mình. Nói cách khác: phát triển là tới hạn cả trong tồn tại của mình lẫn trong phi tồn tại của mình, vừa là phát triển, vừa là phi phát triển. Tình

* Xin xem thêm các công trình của trường phái lịch sử xã hội –tự nhiên trong nước (Kulpin E., Pantin V.) và giả thuyết thế cân bằng kỹ thuật-nhân văn với tính cách là kết quả khác phục các khủng hoảng về nguồn gốc loài người (Nazaretjan A.).

huống đó không chỉ đúng, được xác nhận, mà còn buộc phải xem xét lại tư tưởng vĩ đại và, như người ta vẫn nghĩ trong thế kỷ XIX – XX, có tính vĩnh cửu là đồng nhất Phát triển với Tiến bộ. Tình huống đó đang được khắc phục trong tiến trình phát triển trí tuệ, khi lý tính tập thể của loài người đang trở thành nhân tố quan trọng nhất của sự tiến hoá sinh quyển. Sinh thái hoá phát triển còn có ý nghĩa lớn hơn thế, đó là việc ý thức được tính bị chế định của phát triển với tính cách là sự sáng tạo nên các hình thức mới về chất của tồn tại và của ý thức bắt nguồn từ bản chất loài của người.

Gần đây, lý thuyết chung về phát triển đã có những bước tiến rõ rệt, nếu không phải là theo hướng *tìm ra các kiểu con người cần thiết* theo lý thuyết chuyên biệt thì cũng theo hướng *đi từ con người nói chung đến con người trong tồn tại nhân cách và cá nhân* của nó. Sự vận động này cho thấy quan niệm chung về phát triển đang chuyển sang lĩnh vực các khoa học về con người, đồng thời thiên về phía nhân học triết học. Rashkovskij E. gọi tư tưởng mang tính “toàn cục” (bao hàm sự phát triển của cá nhân, của xã hội, của nhiều tổng thể người khác nhau là “đồng phát triển”). Tư tưởng đó có tính phổ quát, và “nhờ đó, có thể thể hiện được *“diễn biến bề sâu của chính các quá trình của tồn tại”* (3).

Gắn chiến lược phát triển văn minh hiện nay của loài người với vấn đề đi tìm hệ thống giá trị mới làm nền tảng cho phát triển bền vững, Stepin V. S., viết: “Chỉ mới cách nay nửa thế kỷ, ít ai nghĩ rằng nền văn minh công nghệ sẽ dẫn loài người đến những cuộc khủng hoảng toàn cầu, khi loài người đứng đối mặt với nguy cơ tự diệt vong. Các quá trình khủng hoảng và tha hoá ngày càng nghiêm trọng, cộng thêm các phương tiện hủy diệt hàng loạt mới đều là sản phẩm phụ của sự phát triển công nghệ. Vậy phải làm gì để thoát khỏi khủng hoảng? Câu trả lời là: phải thay đổi hệ thống giá trị nền tảng của văn hoá công nghệ, từ bỏ việc theo đuổi lý tưởng con người thống trị giới tự nhiên trước nay, đừng nghĩ rằng con người là loài ưu việt hơn và toàn quyền sinh sát đối với các loài khác trong tự nhiên, cần chủ động tạo ra các quần xã địa sinh vật mới, với mức độ đa dạng cần thiết là một điều kiện đảm bảo khả năng phát triển bền vững môi trường sinh học.

“Tổng hợp hai kiểu văn hoá ‘công nghệ’ và ‘truyền thống’ là phương án tối ưu và duy nhất dựa trên cơ sở mối quan hệ tương liên, phụ thuộc vào nhau của hai vec-tơ phát triển cơ bản hiện nay. Đó sẽ là hệ thống giá trị không phải của phương Tây, cũng không phải của phương Đông, mà là một hệ giá trị tích hợp mới, thứ ba, kết quả tổng hợp những thành tựu của văn hoá công nghệ hiện đại với một số tư tưởng của các nền văn hoá phương Đông. Đó chính là một trong những thành tố nền tảng của chiến lược phát triển bền vững nền văn minh đương đại” (3).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Komar Ju I. Toàn cầu hoá và các nền văn minh (tổng thuật). RZh. Socialnalye i gumanitarnye nauki. Otechestvenaja i zarubezhnaja literatura, ser. 3, No 1/2004.
2. Koraev T.K. Văn minh: các khái niệm và mô hình (tổng thuật). RZh, Socialnye i gumanitarnye nauki. Otechestvenaja i zarubezhnaja literatura, ser. 3, No 4/2004.
3. Stepin V. S. Các chiến lược phát triển văn minh và vấn đề giá trị. Rossiya i sovremennyj mir, No 1/2003.
4. Savickaja T. E. Toàn cầu hoá văn hoá (tổng thuật). Kultura v sovremenom mire..., No 4/2003. Sưu tập thông tin, Viện Thông tin KHXH.
5. Zjuzev N. F. Toàn cầu hoá: các dự báo của Pitirim Sorokin. Rossiya i sov. mir, No 3/2004.
6. Zotov V. D. Các nền văn minh thế kỷ XXI - xung đột và chiến tranh hay đối thoại và hợp tác?. Social'no-gumanitarnye znaniya, No 3/2004.
7. Chugrov S. Nhật Bản: lại đi tìm bản sắc. MEiMO, No 12/2003.
8. Liang Shuming. Đặc thù của văn hoá Trung Quốc là gì? Tài liệu phục vụ nghiên cứu, TN - 2005, Viện Thông tin KHXH.
9. Vasileva L.V. Triết học phát triển văn minh. Social'no-gumanitarnye znaniya, No 1/2005.
10. Torovcev S. A. Trung Quốc trước cánh cổng toàn cầu hoá.

- Problemy Dal'nego Vostoka, No 2/2004.
11. Chumakov A. N. Quá trình lịch sử qua các phạm trù “Văn hoá”, “Văn minh”, “Toàn cầu hoá”. RZh, Socialnye i gumanitarnye nauki. Otechestvenaja i zarubezhnaja literatura, ser. 3, No 4/2004.
 12. Vidoevich Z. Toàn cầu hoá, hỗn loạn hoá và các xung đột trong thế giới ngày nay. Sociologicheskie issledovanija, No 4/2005.
 13. Ushanova I.A. Toàn cầu hoá và chủ nghĩa đa văn hoá. Vestnik NGU, ser. “Gumanitar. nauki...”, No 27/2004.
 14. Podberezskij I. Toàn cầu hoá - không thể đảo ngược hay khả quan (Walter Truett Anderson. All Connected Now. Life in the Fist Global Civilisation. Westview Press, 2001). MEiMO, No 12/2002.
 15. Kolesnikov A. S. So sánh học triết học trong sự đối thoại giữa các nền văn hoá. Filosofskie nauki, No 11/2004.
 16. Rashkovskij E. Nhật Bản: các nghịch lý văn minh. MEiMO, No 3/2005.
 17. Cheskov M.A. Phiên bản mới của lý thuyết phát triển chuyên biệt. Obshchestvennye nauki i sovremennost, No 6/2004.
 18. Cheskov M. A. Tư tưởng về phát triển: Cần và có thể giải thích lại. Obshchestvennye nauki i sovremennost, No 5/2004.
 19. Titarenko M., Feoktistov V. Triết học Trung Quốc là một bộ phận của triết học thế giới? Tài liệu phục vụ nghiên cứu - TN-2005, Viện Thông tin KHXH.
 20. Karaja I.V. Những chiều cạnh mới của sự khác biệt công nghệ giữa miền Bắc và miền Nam. Infor. Obshchestvo, No 5/2003, st. 47 – 54.
 21. Xem: Matelart A. La mondialisation de la communication. Paris, 1996.
 22. Xem: Moiseev N.N. Loài người...tồn tại hay không tồn tại? M., 1999.