Homo animalis, японский футуризм: беседа между Хироки Адзумой и Юком Хуэем[1]

Хироки Адзума — доктор философских наук, главный редактор издательства Genron. Токио, Япония. E-mail: info@genron.co.jp

Юк Хуэй — доктор философских наук, профессор философии, Университет им. Эразма Роттердамского. Роттердам, Нидерланды. E-mail: hui@esphil.eur.nl

ORCID: 0000-0002-3242-9819

Пер. с англ.: Чжан Эн Дэ — магистр, философский факультет, СПбГУ. 199034, Российская Федерация, Университетская наб., д. 7–9. E-mail: alyonazhang@gmail.com

Ред.: Михаил Журавлев — аспирант, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, МГУ им. М. В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: zj-mk@yandex.ru

Ключевые слова: культура отаку, животные баз данных, конец человека, японская философия, футуризм, киберпанк

В этом диалоге Хироки Адзума и Юк Хуэй обсуждают восприятие технологий в Японии после поражения во Второй мировой войне — от Киотской школы до постмодернистской критики, а также говорят об амбивалентных конфликтах между современностью и традицией. Постмодернистская культура в Японии имеет иное значение, чем на Западе и в других азиатских странах. Адзума фиксирует расцвет культуры «Отаку», называя ее представителей «животными баз данных» — тезис, который он формулирует в опоре на идеи Александра Кожева о конце человека и поглощении человеческого субъекта технологическим миром.

[1] Перевод осуществлен по изданию: Azuma H., Hui Y. Homo animalis, a Japanese Futurism // Philosophy Today. — 202Ё1.— Vol. 65 (2). — pp. 401–408. — DOI: 10.5840/philtoday2021412395.

Юк Хуэй: Во время нашей первой встречи в Ханчжоу в 2016 году я спросил вас о том, как в Японии функционируют дискурсы о городах. Вы ответили, что Япония, возможно, не нуждается в подобных дискурсах, поскольку она уже достигла высокой степени технологического развития. Действительно, в этом отношении с начала XX века Япония служила образцом для Китая и других азиатских стран. Западные историки — в частности Освальд Шпенглер — считали экспорт технологий в Японию ошибкой, а победа в русско-японской войне показала, что ученик может превзойти учителя. Не говоря уже о том, что после Второй мировой войны Япония стала мировым лидером в ряде областей, в том числе в робототехнике. Как японская философия или, шире, интеллектуальная традиция осмысляла этот процесс модернизации — и прежде всего его технологический аспект?

Хироки Адзума: Этот вопрос, пожалуй, слишком обширен. В послевоенной Японии существовали различные философские школы, и их отношение к технологиям и модернизации трудно подвести под общий знаменатель. Именно на разнообразии этих подходов, возможно, и стоит сосредоточить внимание, отвечая на ваш вопрос.

Однако с уверенностью можно сказать, что гордость за технологии глубоко укоренена в нашем обществе — и она тесно связана с бессознательным национализмом. После поражения во Второй мировой войне и краха империи Япония стремилась компенсировать утрату национальной гордости за счет экономических достижений, в которых технологии играли ключевую роль. Технологии по своей природе транснациональны: «Тойота», «Сони» и «Нинтендо» — компании с мировым именем, и тем не менее их транснациональные продукты зарождаются в конкретной стране, в Японии. После войны японцы восстанавливали самоуважение, следуя странной и перевернутой логике: наднациональное стало символом национальной гордости.

Такие же парадоксы мы находим и в современной мысли: например, японский постмодернизм, или так называемый «Новый академизм», представляет собой странное смешение философского дискурса и идеологии культурного движения, оформившегося в 1980-х годах. Его представители утверждали, что Япония – самая постмодернисткая, гипермеханизированная и футуристическая страна, стоящая на переднем крае гегелевской мировой истории, и противопоставляли европейской гуманистической цивилизации, ориентированной на фигуру

автора, японскую постгуманистическую культуру, ориентированную на симуляцию. Сегодня такие заявления кажутся не более чем нарциссическим преувеличением.

После поражения в войне 75 лет назад Япония была политически кастрирована и утратила политический суверенитет, который в полной мере не обрела до сих пор. Технологии, а точнее их образ, взяли на себя компенсаторную функцию, став суррогатом политического действия. Принято считать, что технологии политически нейтральны, однако в Японии именно эта нейтральность обрела политическую силу.

Юк Хуэй: Философы Киотской школы, возможно, были единственными в Азии, кто глубоко размышлял о западной современности. Можем ли мы обнаружить у них некую «философию техники»? Ниситани Кэйдзи много писал о технологиях, но, насколько мне известно, он не проводил различия между техникой и наукой; Мики Киёси в 1930-х выпустил книгу под названием «Философия техники»[2], но из того, что я прочел, кажется, что его подход ограничен философией культуры и основывается на противопоставлении машины как выражения механистического, рационального порядка и культуры как живого организма.

Как развивались японская философия техники начиная с Киотской школы?

Хироки Адзума: Не думаю, что смогу дать исчерпывающий ответ — но мне вспоминается один эпизод. В 1942 году представители киотской школы принимали участие в знаменитом коллоквиуме под названием «Преодоление современности» (kindai no chokoku) — на нем присутствовали многие японские интеллектуалы (сейчас их нередко критикуют за поддержку военной идеологии). Карутани Хадзимэ отмечал, что они мало интересовались Америкой. Я думаю, эта ремарка касается того, о чем вы спрашиваете. Вопрос о технологиях – это прежде всего вопрос об Америке. Изучать вопросы техники только через оппозицию Европа/Азия или Европа/Япония ошибочно. Также необходимо учитывать американский контекст.

Юк Хуэй: Да, тогда «Запад» означал прежде всего Европу. Я планировал провести в Токио коллоквиум о возвращении к «преодолению

[2] Miki K. Complete Works. Vol. 18: Studies of Man in Pascal; Philosophical Anthropology; Philosophy of Technology. — Tokyo: Iwanami Shoten, 1968. — 596 p. — ISBN 4-00-091718-0.

современности», но, к сожалению, в планы вмешалась пандемия. Насколько мне известно, участниками того коллоквиума 1942 года были не только философы и историки, но также писатели и композиторы, которые стремились преодолеть современность и переосмыслить традицию. И этот жест все еще важен, даже если его последствия проблематичны. Меланхолия, связанная с разрывом между современностью и традицией, по-прежнему ощутима. Я думаю, что Карутани Хадзимэ прав в том, что США стали во многом восприниматься как Новая Европа. В постмодернистской Японии, насколько я могу судить, влияние Северной Америки сильнее, чем влияние Европы: Джеймисон, возможно, более важен, чем Лиотар. Это находит свое выражение в тесной связи с эстетикой киберпанка — достаточно вспомнить, что события романа «Нейромант»[3] Уильяма Гибсона разворачиваются в Токийском заливе. В стремлении японцев стать самыми модернизированными и самыми постмодернистскими действительно есть националистический жест, но к нему примешивается также футуристическая и прогрессистская по своей сути идея связи с судьбой человечества, что, по моему мнению, лишь усиливает меланхолию (и это ощущение усугубляется при взгляде на современный Китай). Как, на ваш взгляд, этот разрыв выглядит сегодня? И играет ли он какую-либо роль в вашей философии?

Хироки Адзума: Вы упомянули о «разрыве» между традицией и модернизацией — в Японии он, безусловно, был глубоким. Еще несколько десятилетий назад японские интеллектуалы активно обсуждали, как привести их к гармонии. Однако на сегодня эта тема, по-видимому, утратила свою актуальность. Сейчас все уголки страны модернизированы, и большинство людей уже свыклись с этим. Они начинают забывать о конфликтах, с которыми сталкивались предыдущие поколения.

Например, протесты 1970-х в Санризуки. Это было народное движение против строительства международного аэропорта Нарита: проект вызвал сильнейшее сопротивление, поскольку предполагал размещение аэропорта на территории нескольких деревень, причем без согласия живших там крестьян. Произошли ожесточенные столкновения, в результате которых погибли люди.

Вы можете легко найти фильмы, в которых задокументированы кровавые стычки крестьян и левых студентов с полицией

[3] Гибсон У. Нейромант. — М.: АСТ, 2000. — 317 с. — ISBN: 978-5-17-005135-9.

особого назначения. Эти кадры разлетелись в прессе по всему миру и вызвали общественный резонанс. Это и есть разрыв. Однако сегодня даже в Японии эти события постепенно забываются. Аэропорт Нарито был введен в эксплуатацию в 1978 году, и с тех пор близлежащие территории превратились в благополучный пригород, бюджет которого формируется за счет налогов, связанных с деятельностью аэропорта. И теперь уже никто не выступает против новых планов по его расширению.

Сегодня многие японцы чувствуют себя как дома скорее внутри инфраструктуры промышленного капитализма, чем в условиях традиционного сельского уклада. Широкополосные магистрали, гипермаркеты, круглосуточные магазины в модернизированной сельской местности давно стали частью *типично японского* ландшафта в мангах и аниме. Разрыв, о котором вы упомянули, по всей видимости, уже преодолен, хорошо это или плохо.

Вы привели в пример киберпанк. Как известно, Гибсон написал «Нейромант», ни разу не побывав в Токио. Япония Гибсона является всего лишь отражением его ориентализма, и ирония в том, что, постмодернистская Япония это приветствовала. В реальности, если оставить в стороне киберпанковские иллюзии, по крайней мере, для меня, прожившего в Токио почти пятьдесят лет, Япония не является такой уж футуристической и прогрессивной страной.

Я думаю, что в действительности проблема современной Японии заключается не в самом разрыве, а в недостаточном производстве и осознании упомянутой вами меланхолии. Я обнаружил отсутствие этой меланхолии, или конфликтов, в жизни отаку — вот почемуя дал

[4] Термин отаку (яп. オタク) используется для обозначения людей, для которых характерен глубокий интерес к сферам, преимущественно связанным с аниме, мангой, видеоиграми и цифровой культурой в целом. В интерпретации Хироки Адзумы (Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.), фигура отаку воплощает постмодерную трансформацию субъективности, для которой характерен отказ от линейных нарративов и переход к модульной, фрагментарной структуре восприятия, основанной на произвольной комбинаторике элементов из «базы данных». В этом смысле отаку описываются как database animals — сущности, погруженные в цифровую среду, существующие за пределами классического представления о гуманистическом субъекте и не испытывающие экзистенциальных переживаний, связанных с напряжением между модернизацией и традицией. Концепция Адзумы получила широкий отклик: так, Энн Аллисон (Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 356 p. — ISBN: 978-0-520-24565-5.) рассматривала феномен отаку как симптом социального отчуждения в условиях позднего капитализма, тогда как Томлинсон и Ларсон (Tomlinson J., Larson R. Media Cultures: Toward a Concept of Transnational Media Culture // Inter-Asia Cultural Studies. — 2005. — Vol. 6 (2). — pp. 262–270. — DOI: 10.1080/14649370500098319.) ставили под

им название «животных баз данных» (*database animals*)[4]. В каком-то смысле они преодолели конфликт между традицией и современностью, но не так, как предполагала Киотская школа.

Юк Хуэй: С XIX века западные интеллектуалы начинают осмыслять технологии — в частности в антропологии (Эрнст Капп) и в экономике (Маркс). Нет ничего удивительного в том, что ключевыми фигурами этого процесса были гегельянцы, поскольку Гегель — мыслитель «экстернализации». Однако свою онтологическую значимость техника приобрела, по-видимому, в работах Хайдеггера и получила развитие благодаря Деррида и его школе (особенно Бернару Стиглеру). В собственных текстах (начиная с ранних работ, таких как «О почтовом и онтологическом», посвященной Деррида), вы очень ясно указываете на важность технологий для философского дискурса. Затем вы обращаетесь к анализу цифровых технологий в рамках исследований, посвященных феномену отаку и концепту «животных баз данных», где вы среди прочего работаете с идеей «конца истории» Кожева и «концом метанарративов» Лиотара. Насколько мне известно, вы один из немногих азиатских философов, систематически разрабатывающих оригинальный подход к философии техники. Какую роль вы отводите взаимосвязи философии и техники в развитии вашей собственной философской мысли?

Хироки Адзума: Действительно, двадцать лет назад я опубликовал книгу о Деррида. Однако моя интерпретация Деррида далека от общепринятой. Даже мне трудно объяснить, как это соотносится с моими более поздними — и более простыми — книгами, такими как «Отаку»[5] и «Общая воля 2.0»[6].

Вопросы о технологиях интересуют меня в связке с вопросами о животных. Я не очень много писал об этом в своей книге о Деррида, поскольку многие из его размышлений о животных на тот момент еще

сомнение универсальность модели «постнарративного субъекта», указывая на устойчивость локальных мифологий и аффективных привязанностей в среде отаку. Некоторые исследователи (например: Lamarre T. The Anime Machine: A Media Theory of Animation. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 408 p. — ISBN: 978-0-8166-5155-9.) акцентировали внимание на роли медиатехнологий в восприятии образов и указывали на необходимость различать отаку как потребителя и как актора культурного производства. — *прим. редакции.*

[5] Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.

[6] Azuma H. Ippan ishi 2.0: Russo, Furoido, Gūguru [General Will 2.0: Rousseau, Freud, Google]. Tokyo: Kōdansha, 2015. — 262 pp. — ISBN: 978-4-06-217398-8.

не были опубликованы. Однако уже тогда я считал, что его концепцию «письма» (écriture) следует рассматривать как философский инструмент для деконструкции границы между человеком и животным. Это одна из причин, по которой я позже выбрал слово «животное» в качестве ключевого понятия для своей книги «Отаку». На японском она называется «Анимализирующий постмодерн» («The Animalizing Postmodernity»). Как я говорил выше, в этой книге я описываю японских отаку (нердов) как «животных баз данных». Этот неологизм отсылает как к философии Деррида, так и к известному замечанию Александра Кожева об американской животности и японском снобизме из «Введения в чтение Гегеля»[7].

В условиях антропоцентризма и/или фоноцентризма европейской философии вопросы о технике, как и вопросы о животных, систематически вытеснялись за пределы философского дискурса. Как ясно дает понять Деррида, европейские философы традиционно рассматривали технологии как нечто, что представляет угрозу для человеческой природы. С другой стороны, и это также отмечает Деррида, традиционно они пытались провести границу между человеческим и нечеловеческим настолько четко, насколько это возможно. Примером служит Хайдеггер: вся его философия четко организована вокруг различия между человеческим *Dasein* и *Seiendes*, отсылающим к неодушевленным объектам вроде камней. Однако животное следует поместить *между* ними. Хайдеггер не отводил животным философского места. Я не могу сейчас углубиться в эту тему, но я считаю, что существует внутренняя связь между подавлением технологий и подавлением животных.

Если технологии могут применять не только люди, но и животные, как возможно провести четкую границу между ними? Как нам следует философствовать о животных, если они могут быть вооружены передовыми технологиями и вести себя как люди? Именно эти вопросы я попытался исследовать в «Отаку». Отаку, конечно же, биологически являются людьми. Однако они больше не живут в обществе европейского образца, ориентированном на гуманизм. Они больше не читают литературу, не чтят историю и не участвуют в политике в традиционном смысле этого слова. Используя передовые цифровые технологии, они разработали собственные сложные формы

[7] Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2003. — 792 с. — ISBN: 978-5-02-026925-5.

коммуникации, не апеллируя к трансцендентному. В этом я нашел ключ к анализу нашего будущего.

Аналогичный аргумент можно высказать и в отношении искусственного интеллекта. Искусственный интеллект — не что иное, как животное, вооруженное технологиями, но лишенное человеческой природы.

Юк Хуэй: Я думаю, что в XX веке с развитием философской антропологии или антропологической философии люди стали все больше осознавать важность символического мира. Как вы только что упомянули, Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики» говорит, что «камень безмирен, животное скудомирно, человек мирообразующ»[8]. Следует провести различие между *Lebenswelt*, «жизненным миром» позднего Гуссерля и *Umwelt*, «окружающим миром» Якоба фон Икскюля. То же самое утверждение мы видим и у «оппонента» Хайдеггера Эрнста Кассирера, который говорил, что человек — *animal symbolicum*, поскольку именно символы делают его самопознание возможным. Кассирер также утверждал, что у не-человеческих животных самопознание развито слабо или отсутствует вовсе. На мой взгляд, конец истории и возвращение к животности по Александру Кожеву — сомнительный тезис, но, если я правильно вас понял, то, о чем вы говорите, более радикально, а также более интересно. Технологии не только не увеличивают разрыв между людьми и животными, но, напротив, заставляют нас пересмотреть то, как мы проводим это различие в философии. Богатство символического мира (литература, религия и т. д.) сокращается и трансформируется в мир, структурируемый электронными сигналами. И то животное, которым мы являемся, может быть запрограммировано в соответствии с кибернетическими принципами, как и все другие животные; однако оно не пассивно, оно также создает модели коммуникации и строит совершенно иной символический мир. Не могли бы вы более подробно остановиться на различии между человеком и животным, а также на том, как можно включить в ваши размышления вопросы об искусственном интеллекте (с точки зрения уничтожения человеческой природы)?

Хироки Адзума: Согласен. В XX веке многие европейские философы разрабатывали свои определения человека с точки зрения доступа к символическому. Они считали, что люди могут использовать символы, а животные — нет. Я ставлю под сомнение само это разделение.

[8] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир, конечность, одиночество. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — ISBN: 978-5-93615-129-3. — С. 287.

Я упоминал концепцию письма Деррида, очень важную для его критики лакановского психоанализа. Теория Лакана строго отделяет символическое (*symbolique*) от воображаемого (*imaginaire*) и определяет человека (*sujet*) через вхождение в символическое. Концепцию письма у Деррида можно интерпретировать как жест, позволяющий преодолеть жесткое лакановское разграничение, поскольку письмо может быть одновременно и символом и образом. Когда надпись или след можно расшифровать с помощью определенного кода, их можно понимать как символы. Если нет, то это будет образ. Однако в действительности граница между доступным и недоступным для дешифровки размыта. Я думаю, мы оба можем легко понять эту двусмысленность, поскольку живем в цивилизации, основанной на китайской письменности. Мы знаем несколько тысяч иероглифов, но наверняка есть бесчисленное множество других, которые не известны ни вам, ни мне (хотя, полагаю, вы знаете больше иероглифов, чем я, поскольку я японец). Тем не менее мы сможем распознать их как письменные знаки, даже если не сможем их прочесть. Это символы, которые не поддаются расшифровке, и все же, что особенно любопытно, — эта недоступность не является полной: иногда мы можем догадываться о значении или звучании иероглифа просто по его видимой форме, без необходимости в каком-либо коде. Они существуют в пространстве между символом и образом.

Между символическим и воображаемым в человеческой коммуникации обнаруживается множество форм письма, не сводимых ни к знаку, ни к образу. Это философское размышление о письме тесно связано с проблемой искусственного интеллекта. Больше не имеет смысла спрашивать, что обрабатывает ИИ — символы или образы. После появления технологии глубокого обучения различие между ними сводится к извлечению признаков, выполняемому нейронными сетями.

Европейские философы связывали специфику природы человека со способностью к коммуникации посредством символов. Я же считаю, что человек появляется именно там, где символическое и воображаемое неразличимы. Поэтому мое определение человека должно включать кого-то/что-то, что классифицируется как «животное» согласно традиционному европейскому определению. Вот почему я писал о животных баз данных. Вопрос об отаку — это вопрос о животных. Аналогичным образом, вопросы о китайских иероглифах или об искусственном интеллекте следует рассматривать как вопросы

о животных. Это не означает, что японские отаку, китайские иероглифы или искусственный интеллект находятся по ту сторону человеческого. Скорее, это означает, что размышления обо всем этом могут раздвинуть границы европейского понимания того, что такое человек.

Деррида критиковал европейскую философию за то, что ее пределом является фоноцентризм, означающий исключение письма. В 1970-х годах он выдвинул идею новой гуманитарной науки, которую он назвал «грамматологией». И хотя он потерпел неудачу в развитии грамматологии как науки, идея сама по себе была многообещающей, поскольку она подразумевала возможность нового анализа человека, выходящего за рамки разделения между символическим и воображаемым, то есть между людьми и животными. Я считаю, что именно такая философия нужна нам в XXI веке.

Юк Хуэй: Со времен Аристотеля человека определяли как политическое и социальное животное, обладающее способностью к логосу[9], — это определение стало основополагающим как для философии, так и для политической мысли Нового времени — Гоббса, Руссо и других. В этой связи, если немного утрировать, можно сказать: вместо того чтобы утверждать, что *homo sapiens* превращается в *homo deus* — что предполагало бы поступательное развитие логоса, — вы утверждаете, что происходит возвращение к животному началу, к технологически оснащенному *homo animalis*. Какие последствия будет иметь такой сдвиг для философии, политики и для их будущего?

Хироки Адзума: Вы спрашиваете, какое политическое влияние может иметь моя философия? Это сложный вопрос.

Три года назад я опубликовал в Японии книгу под названием «Философия туристов»[10], она уже переведена на корейский язык и сейчас переводится на китайский. В ней я обсуждаю политическую теорию Карла Шмитта, который печально известен тем, что строит свое определение политического на онтологическом различии между другом и врагом. Это очень простая теория, но она по-прежнему остается привлекательной для массового политического воображения и даже приобретает все большее влияние в современном мире. Я думаю, что

---

[9] В классическом переводе С. А. Жебелева использовано выражение «одарен речью». Цит. по: Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — С. 379. — *прим. редакции.*

[10] Адзума Х. Философия туриста. — М.: Ad Marginem, 2025. — 400 с. — ISBN: 978-5-91103-824-3.

существует острая необходимость в создании нового понятия политического, которое могло бы преодолеть это различие. Это ключевой вопрос моей книги.

И этот вопрос тесно связан с проблемой письма, о которой я только что упомянул. Символы либо дешифруемы, либо нет, и они неизбежно делят своих адресатов на две группы: тех, кто может расшифровать символ, и тех, кто не может. Например, *hana* на японском означает «цветок». Люди, понимающие японский язык, могут его расшифровать, а те, кто его не понимает, не могут. В корейском языке это же сочетание звуков означает цифру «один». Люди, понимающие корейский язык, могут его расшифровать, но те, кто его не понимают, не могут. Либо можно расшифровать, либо нельзя — третьего не дано: либо японский, либо корейский. Эта пропозиция непосредственно вытекает из утверждения Соссюра о том, что звучание (образ) слова и его значение (символ) следует рассматривать раздельно, каждое в своей системе различий. Такое разделение может быть полезным с лингвистической точки зрения. Однако я считаю, что именно это разделение звука и смысла также служит не-онтологической (то есть социологической) основой для шмиттовского разделения между другом и врагом.

Как я говорил, в случае с китайскими иероглифами ситуация совершенно иная. Японцы и корейцы могут дешифровать одни и те же китайские иероглифы, но по-разному их прочтут. Более того, поскольку они исторически по-разному воспринимали китайскую культуру, они также могут использовать одни и те же китайские иероглифы с разными смысловыми оттенками. Японцы, корейцы и китайцы могут общаться, используя китайские иероглифы, но при этом между ними могут возникать определенные недопонимания. Иероглифы или письменность не могут быть замкнуты в единую систему различий, но могут связывать разные группы людей, однако их *трансдешифруемость (transdecipherability)* не гарантирует точность коммуникации.

Мне кажется, это может стать ключом к переосмыслению самого понятия гостеприимства. Многие философы обращаются к нему, чтобы подвергнуть критике шмиттовское понятие политического. Однако, как снова ясно дает понять Деррида, понятие гостеприимства очень трудно сформулировать философски. Для этого требуется опыт парадокса, который превосходит логос и выходит за рамки правовых норм. А значит, нам нужна новая теория коммуникации, которая преодолеет разделения на друга и врага, на дешифруемое

и недешифруемое. Именно поэтому мы должны отказаться от определения человека, которое основано исключительно на символическом различии.

Символическое, или логос, неизбежно делит нас на друзей и врагов. Письмо, или использование животности, делает возможным нечто промежуточное (in-between). В «Философии туриста» в качестве примеров использования животности я рассматриваю понятие сострадания у Руссо, идеи Витгенштейна о семейном сходстве и теорию солидарности Ричарда Рорти.

Вы упомянули *homo animalis*. Да, я нахожу надежду в *homo animalis*, а не в *homo deus*. В то время как homo deus может привести нас к сингулярности, окончательному завершению иудео-христианской эсхатологической мировой истории, homo animals утверждает множественность миров и историй и связывает их с изобретательными (imaginative) технологиями. Технология должна быть животной, а не божественной.

Библиография

1. Miki K. Complete Works. Vol. 18: Studies of Man in Pascal; Philosophical Anthropology; Philosophy of Technology. — Tokyo: Iwanami Shoten, 1968. — 596 p. — ISBN 4-00-091718-0.

2. Гибсон У. Нейромант. — М.: АСТ, 2000. — 317 с. — ISBN: 978-5-17-005135-9.

3. Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.

4. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 356 p. — ISBN: 978-0-520-24565-5.

5. Tomlinson J., Larson R. Media Cultures: Toward a Concept of Transnational Media Culture // Inter-Asia Cultural Studies. — 2005. — Vol. 6 (2). — pp. 262–270. — DOI: 10.1080/14649370500098319.

6. Lamarre T. The Anime Machine: A Media Theory of Animation. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 408 p. — ISBN: 978-0-8166-5155-9.

7. Azuma H. Ippan ishi 2.0: Russo, Furoido, Gūguru [General Will 2.0: Rousseau, Freud, Google]. Tokyo: Kōdansha, 2015. — 262 pp. — ISBN:

978-4-06-217398-8.

8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2003. — 792 с. — ISBN: 978-5-02-026925-5.

9. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир, конечность, одиночество. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 512 с. — ISBN: 978-5-93615-129-3.

10. Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — 830 с.

11. Адзума Х. Философия туриста. — М.: Ad Marginem, 2025. — 400 с. — ISBN: 978-5-91103-824-3.

Homo animalis, a Japanese Futurism: a Dialogue between Hiroki Azuma and Yuk Hui

Hiroki Azuma — PhD in Philosophy, Editor-in-Chief of Genron Publishing House. Tokyo, Japan. E-mail: info@genron.co.jp

Yuk Hui — PhD in Philosophy, Professor of Philosophy, Erasmus University Rotterdam. Rotterdam, Netherlands. E-mail: hui@esphil.eur.nl

ORCID: 0000-0002-3242-9819

Translated from English: Zhang En De — Master's Degree, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University. 199034, Russian Federation, Universitetskaya nab., 7–9. E-mail: alyonazhang@gmail.com

Edited by: Mikhail Zhuravlev — PhD Candidate, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russian Federation, Moscow, Leninskie Gory, 1. E-mail: zj-mk@yandex.ru

Key words: Otaku culture, database animals, end of the human, Japanese philosophy, futurism, cyberpunk

In this dialogue, Hiroki Azuma discusses with Yuk Hui about the perception of technology in Japan after the defeat in the Second World War, from the Kyoto School to the postmodern critics, and the ambivalent conflicts between the modern and the tradition. The postmodern culture has a different signification in Japan than in the West as well as in other parts of Asia. Azuma documents the rise of the Otaku culture in Japan, and calls them "database animals," a thesis that he formulated through his reading of Alexandre Kojève's end of man and the absorption of the human subject into the technological world.

References

1. Miki K. Complete Works. Vol. 18: Studies of Man in Pascal; Philosophical Anthropology; Philosophy of Technology. — Tokyo: Iwanami Shoten, 1968. — 596 p. — ISBN 4-00-091718-0.

2. Gibson W. Neĭromant [Neuromancer]. — Moscow: AST, 2000. — 317 p. — ISBN: 978-5-17-005135-9. (In Russian).

3. Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.

4. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 356 p. — ISBN: 978-0-520-24565-5.

5. Tomlinson J., Larson R. Media Cultures: Toward a Concept of Transnational Media Culture // Inter-Asia Cultural Studies. — 2005. — Vol. 6 (2). — pp. 262–270. — DOI: 10.1080/14649370500098319.

6. Lamarre T. The Anime Machine: A Media Theory of Animation. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 408 p. — ISBN: 978-0-8166-5155-9.

7. Azuma H. Ippan ishi 2.0: Russo, Furoido, Gūguru [General Will 2.0: Rousseau, Freud, Google]. Tokyo: Kōdansha, 2015. — 262 p. — ISBN: 978-4-06-217398-8.

8. Kojève A. Vvedenie v chtenie Gegelia [Introduction to the Reading of Hegel]. — St. Petersburg: Nauka, 2003. — 792 p. — ISBN: 978-5-02-026925-5. (In Russian).

9. Heidegger M. Osnovnye poniatiia metafiziki: Mir, konechnost', odinochestvo [The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude]. — St. Petersburg: Vladimir Dal', 2013. — 512 p. — ISBN: 978-5-93615-129-3. (In Russian).

10. Aristotle. Politika [Politics] // Sochineniia v 4-kh t. T. 4 [Works in 4 vols. Vol. 4]. — Moscow: Mysl', 1983. — 830 p. (In Russian).

11. Azuma H. Filosofiia turista [A Philosophy of the Tourist]. — Moscow: Ad Marginem, 2025. — 400 p. — ISBN: 978-5-91103-824-3. (In Russian).