

Прекарные встречи¹

Николь Щукин

Спустя два года после «тройной катастрофы», произошедшей 11 марта 2011 года, то есть через два года после того, как землетрясение у берегов Японии магнитудой 9 баллов вызвало цунами, разрушительная сила которого, в свою очередь, стала причиной расплавления активной зоны ядерного реактора на атомной электростанции в префектуре Фукусима, в *The Japan Times* появился небольшой новостной сюжет [The Japan Times, 2013]. В нем сообщалось о быстрорастущей популяции диких кабанов на территории Фукусимы. Особенно их численность возросла в зоне отчуждения радиусом 20 км вокруг АЭС «Фукусима-дайти», с территории которой люди были эвакуированы по распоряжению правительства в 2011 году. Также отмечалось, что у эвакуированных жителей и всех остальных людей, пострадавших от разрушений и переживших катастрофу, выросла враждебность в отношении животных. Можно понять, почему это произошло. Животные удивительным образом оказались безразличны к ставшей руинами некогда полноценной жизни Фукусимы и неуязвимы для радиации. Как сообщает один из корреспондентов, кабаны не только беспрепятственно размножались в зоне отчуждения, но и вторгались на окружающие ее сельскохозяйственные угодья, сея хаос на своем пути: «Дикие кабаны наносят ущерб сельскому хозяйству в префектуре Фукусима, в то время как фермеры изо всех сил пытаются оправиться от запрета на выращивание сельскохозяйственных культур, введенного после аварии на АЭС «Фукусима-1» в марте 2011 года».

Этот изначально малозаметный сюжет быстро приобрел широкую известность, породив волну все более тревожных и алармистских сюжетов о диких кабанах, которые не только процветают среди радиоактивных руин, но и ставят под угрозу первые неуверенные попытки фермеров Фукусимы и других людей восстановить сельскохозяйственную и социальную инфраструктуру опустошенного региона. В 2016 году заголовки газеты *The Independent* (Великобритания) гласил: «Радиоактивные

1. Перевод с английского Марка Мефёда по изданию: *Shukin N. Precarious Encounters // Precarious Encounters in Exploring Animal Encounters: Philosophical, Cultural, and Historical Perspectives / M. Calarco, D. Ohrem (eds.). Palgrave MacMillan, 2018. P. 113–136.* Перевод публикуется с любезного разрешения Николь Щукин.

Название «Precarious Encounters» мы предлагаем переводить как «Прекарные встречи». Статья Щукин вдохновлена книгой Анны Лёвенхаупт Цзин «Гриб на краю света: О возможности жизни на руинах капитализма» [Цзин, 2017], в которой также используется понятие *encounters*. В исследовании Цзин оно проникает из социологии Эрвина Гоффмана. Обращаясь к существующему переводу Гоффмана, мы переводим *encounters* как «встречи». — Прим. пер.

Николь Щукин, доцент, кафедра английского языка, Университет Виктории (UVic), 3800 Finnerty Rd, Victoria, BC V8P 5C2, Canada.
E-mail: nshukin@uvic.ca

В статье рассматривается то, как распространение радиоактивных диких кабанов в зоне отчуждения атомной электростанции «Фукусима» после катастрофы 2011 года заставляет переосмыслить содержание понятия прекарности. Щукин использует этот пример как повод для концептуализации понятия прекарного становления видов, которое помогает объяснить то, как жизнь нечеловеческих животных и межвидовые отношения оказываются поставлены в условия всеобщей прекарности при глобальном капитализме и то, как глобальный капитализм на них влияет.

Щукин утверждает, что большинство теорий прекарности остаются антропоцентричными, так как предполагает, что только люди могут субъективно испытывать прекарность. В отличие от этого прекарное становление-видом учитывает то, как человеческие и нечеловеческие жизни переплетаются и конституируют друг друга. Щукин рассматривает встречи с животными как инфраструктурную поддержку, управляющую прекарностью и восстанавливающую поврежденную жизнь. На этом фоне чрезмерная стойкость кабанов, размножающихся в радиоактивной зоне «Фукусимы», представляет собой неуправляемую автономию, которая подрывает суверенные попытки восстановить цикл капиталистического производства и воспроизводства.

Щукин предполагает, что кабаны являются катализатором амбивалентной «переходной инфраструктуры», которая открывает альтернативные многовидовые формы организации жизни, общности, выходящие за рамки принудительного восстановления «неисправного мира». Радиоактивные кабаны — это не столько символы неконтролируемой прекарности, сколько символы экологической памяти и символические напоминания о прекарности, присущей всей жизни при капитализме.

Ключевые слова: прекарность; нечеловеческие животные; прекарное становление-видом; капитализм; гвернаментальность; биовласть

Цитирование: Щукин Н. (2024) Прекарные встречи // Городские исследования и практики. Т. 9. № 2. С. 44–58. DOI: <https://doi.org/10.17323/usp92202444-58>

дикие кабаны буйствуют на территории фукусимской АЭС» [Worley, 2016], в то же время в газете *The Times* можно было увидеть такую статью: «Радиоактивные кабаны бесконтрольно разгуливают вокруг реакторов Фукусимы» [Parry, 2016]. Если до событий 11 марта кабаны считались местным деликатесом, то из-за этих статей стало ясно, что дикие кабаны стали настоящей проблемой для чиновников префектуры Фукусима, которые не понимали, как избавиться от чудовищно выносливых, бесконтрольно размножающихся и ставших слишком радиоактивными для того, чтобы их можно было съесть, животных.

В данной статье я рассматриваю угрозу, исходящую со стороны радиоактивных кабанов, как случай, как это ни парадоксально, на примере которого можно проанализировать то, как нечеловеческие животные встречаются или оказываются вплетены в понятие прекарности², реальность и, как выражается Изабель Лорей, «управление» прекарностью [Lorey, 2015]. Понятие прекарности ориентируется на политизацию уязвимости и творческого сопротивления людей различным видам риска и незащищенности, которые, хотя и по-разному затрагивают разных людей, в нынешних условиях глобального капитализма стали острее, приобретая всеобщий характер. Незащищенность больше не затрагивает только низшие классы. Эта характеристика не просто описывает изменения в режимах труда³, она распространяется на представителей среднего класса и становится неотъемлемой чертой разных сфер жизни через прекарность, «ставшую нормой» (“becoming-normal” of precarity)⁴ [Lorey, 2015, p. 13]. Широкий диапазон социальных групп, которых движение *Оссиру* называет 99%, протестующий не только против мер жесткой экономии, но и против расширяющегося состояния прекарности, теперь сталкивается с реальностью: постоянные или гарантированные рабочие места с такими льготами, как медицинское обслуживание и пенсия, стали исключением, а не правилом. В условиях постфордистского капитализма то, что Роб Хорнинг описывает как «переживание опыта внешней незащищенности», возникает из-за утраты стабильности и безопасности на рабочем месте, характеристик, которые, как утверждают некоторые критики, если и существовали, то так или иначе лишь в короткий промежуток времени, и были аномалией при фордистских способах производства и занятости. Критики предполагают, что в истории развития капитализма прекарный труд лучше рассматривать как историческое правило, а не как исключение

[Neilson, Rossiter, 2008; Horning, 2016]. Социальные и экологические угрозы, создаваемые глобальным изменением климата и формами смертоносного, нерегулируемого производства, способного нанести необратимый ущерб жизням людей и системам жизнеобеспечения в беспрецедентных масштабах, примером чего является преступная халатность Токийской электроэнергетической компании (TEPCO) в отношении эксплуатации атомной электростанции «Фукусима-дайти», также являются источником внешней незащищенности. Таким образом, в самом широком смысле прекарность является причиной широкого распространения и обострения чувства незащищенности в условиях глобального неолиберального капитализма.

Однако в большинстве разговоров о прекарности только человек считается субъектом, чей труд и жизнь подвергаются риску. Это происходит, видимо, потому, что только люди (рабочие-мигранты, студенты, временные или контрактные работники или безработные, которые находятся в уязвимом положении) обладают достаточной степенью субъектности, чтобы ощущать на себе или страдать от изменения степени незащищенности. Новости о диких кабанах являются доказательством того, что нечеловеческие животные не только не обращают внимания на угрозу радиации, но и то, что они не способны переживать прекарность как таковую, то есть не просто объективно ощущать состояние уязвимости, но и субъективно ее воспринимать. Тем не менее несколько важных исключений из этого правила встречаются в стенограммах виртуального круглого стола, посвященного обсуждению прекарности, который был организован Джасбир Пуар в 2012 году. На нем она задает вопросы теоретикам и художникам, чьи работы связаны с вопросами прекарности и прекарной жизни (Лорен Берлант, Джудит Батлер, Бояна Цвейич, Изабель Лорей и Ана Вуянович): «...можем ли мы думать о прекарности ‘за пределами’ человека?» [Puar, 2012, p. 171]. Отталкиваясь от вопроса Пуар, я берусь проследить «прекарные встречи» на материале катастрофы, произошедшей 11 марта, события, из-за которого люди и нелюди одновременно оказываются в условиях прекарности, несмотря на то что эти условия выглядят для них по-разному. Условия прекарности могут привести к разобщению людей и нелюдей, а также к столкновению интересов разных видов на фоне несоразмерной реакции властей на их положение либо к формированию нового типа родства между ними, основанного на общей для всех живых существ способности к сопротивлению, воз-

2. Джудит Батлер определяет прекарность как “политически обусловленное состояние, в котором определенные группы населения больше, чем другие, страдают от недостаточной поддержки социально-экономических сетей, подвергаясь травмам, насилию и смерти” (Butler J. (2009) *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso). – *Прим. пер.*

3. Режимы труда – это совокупность материалов, помещений, графиков работы и отдыха, инструментов, условий социального воспроизводства и правила вознаграждения и наказания, которые формируют условия труда. – *Прим. пер.*

4. Николь Щукин использует форму “becoming” (становление) в некоторых случаях, чтобы подчеркнуть, что женщины, мигранты и нечеловеческие животные постоянно находятся в прекарном положении, их существование сформировано им и продолжает формироваться в его условиях. – *Прим. пер.*

рождению и восстановлению. Например, в то время как японское правительство приказало людям эвакуироваться с территории вокруг «Фукусимы-1», мотивировав это (лицемерным) беспокойством о жизнях людей (так как они могли получить дозу радиации), многие домашние и сельскохозяйственные животные в процессе стремительной эвакуации были просто брошены на произвол судьбы или подвергнуты эвтаназии в соответствии с отдельной правительственной рекомендацией, которая предписывала фермерам избавиться от сельскохозяйственных животных. После событий 11 марта действия властей по управлению прекарностью, направленные на разграничение спасения по своему рода видовому признаку, стали одной из причин разрушительных последствий катастрофы для многих выживших. Их чувство общей уязвимости с животными привело к отказу следовать рекомендациям властей (например, фермеры-диссиденты выступали против убийства животных) и к попыткам обходными путями воссоединить эвакуированных людей со спасенными домашними животными⁵. Энн Эллисон в книге «Прекарная Япония» отмечает, что, находясь на территории Фукусимы после событий 11 марта, она обнаружила, что «большая часть разговоров посвящена животным. Застрявшие собаки, выздоровевшие лошади, брошенный скот» [Allison, 2013, p. 193–194]. Хотя прекарность может порождать чувство общей уязвимости и родства видов, управление прекарностью также может, как показывают случаи с радиоактивными кабанами на территории Фукусимы, категоризировать некоторых животных или некоторые виды животных как подлежащих истреблению, когда они препятствуют биополитике, направленной на восстановление нормальной жизни, что, кажется, требуется после таких катастроф, как события 11 марта.

Теория Донны Харауэй о видах-компаньонах бросает вызов формам человеческой исключительности, которые основываются на идее о том, что человек представляет собой дискретную идентичность или является основанием дискретной онтологии⁶. По мнению Харауэй, виды-компаньоны взаим-

но соконституируются при встречах и во взаимоотношениях друг с другом: «Благодаря проникновению друг в друга, “цепляясь” или хватаясь друг за друга, существа конституируют друг друга и самих себя. Существа не предшествуют своим отношениям» [Haraway, 2003, p. 6]. В широком смысле, позволить человеку оставаться единственным допустимым субъектом прекарности – значит потерять из виду формы жизни, которые исторически, материально, социально, экономически, аффективно и (био)политически связаны с этим субъектом. Джудит Батлер в ответ на приведенный выше вопрос Пуар, предполагает, что «мы должны переосмыслить человека в свете новых условий прекарности, показав, что не существует человека без сетей жизней, что внутри этих сетей человеческая жизнь является лишь одним из видов жизни. В противном случае мы окончательно лишаем человека условий, поддерживающих его существование (тем самым становясь соучастниками самого процесса прекарности)» [Puag, 2012, p. 173].

Начиная дискуссию о прекарном положении нечеловеческой жизни, зачем обращаться к образу животных, которые кажутся неуязвимыми, которые, вместо того чтобы олицетворять всю ничтожность прекарной жизни, находят возможность процветать в условиях эвакуации людей и брошенных в панике домашних животных после трагических событий? Я предполагаю, что именно потому, что радиоактивные дикие кабаны выражают своими действиями безразличие к прекарной жизни в условиях катастрофы, они служат подходящим примером для размышлений о прекарности за пределами человеческой жизни, особенно в контексте аварии на «Фукусиме». Ниже я конкретизирую это утверждение, бегло проследив генеалогию понятия прекарности. Основываясь на более ранних концептуализациях понятий прекарного «становления-мигрантом» и «становления-женщиной», сначала я предположу, что существуют исторические и материальные основания для нынешней концептуализации прекарного «становления-видом». Затем я заострю свое внимание на специфическом

5. Больше про фермеров-диссидентов можно узнать в статье Shukin N. (2017) On The Biopolitics of Living – And Art Of Dying – After Fukushima // Postmodern Culture. Vol. 26. No 2.

6. В философии долгое время считалось, что человек является единственным актором, формирующим все природные и культурные процессы. Будучи свободным и недетерминированным существом, он может избежать влияния этих процессов на себя и, что называется, «сделать себя сам». Однако оказалось, что, помимо человека, мир наполнен множеством живых и неживых, человеческих и нечеловеческих акторов, находящихся в со-становлении, самоорганизации, которые являются такими же активными, как и человек, и, помимо всего прочего, влияют на его формирование. В этом смысле больше невозможно смотреть на человека как на дискретную идентичность, которая формируется сама по себе, без влияния извне других акторов. Проект Донны Харауэй и Карен Барад является радикальной критикой индивидуализма: мы никогда не существуем (и никогда не существовали) в этом мире одни. В одной из своих работ Харауэй пишет: «Когда виды встречаются» – это такая двойственность, но еще больше игры в “колыбель для кошки”, в которых те, кто должен быть в этом мире, конституируются в интра- и интеракциях. Партнеры не предваряют встречу; всевозможные виды, живые и неживые, являются следствием танца встреч, формирующих субъекта и объект» (Haraway D. (2008) When Species Meet, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. P. 4).

Интра-акция противостоит дискретной онтологии (в которой человек и его дискретная идентичность являются ключевыми понятиями). Интра-акция не предполагает заранее сформированных тел и объектов, они не формируются до отношений, а формируются только в них. В то время как дискретная онтология предполагает именно такой взгляд, когда тела и объекты могут быть сформированы до отношений. Не существует ни тел, ни объектов, которые бы сформировались вне каких-либо отношений. А также не существует тел или объектов, которые не находились бы вне отношений. – Прим. пер.

ландшафте прекарной Японии до и после событий 11 марта, рассматривая, как прекарность была критически осмыслена в связи с кризисом так называемого общества без отношений⁷ и как материальные и аффективные встречи с другими животными впадают в понятие прекарности, что в конечном итоге приводит к состоянию, в котором сама человеческая идентичность оказывается под вопросом. В конце я вернусь к анализу радиоактивных диких кабанов, которые становятся чудовищными образами избытка прекарности в Японии после 11 марта, и предложу альтернативный взгляд на этих животных, рассматривая их как вовлеченных в борьбу за инфраструктуру, за разрушенные системы жизнеобеспечения, а особенно за двадцатикилометровую зону отчуждения, которая физически и гвернаментально⁸ разграничивает пространства, которые поддерживают жизни, от пространства, которое этим жизням угрожает.

Для любого, кого в целом беспокоит степень возрастающей угрозы разрушения «условий, поддерживающих» (Батлер) жизнь; кто в то же время вынужден изо всех сил стараться устоять и пытается выживать в остающихся неизменно «небезопасных» условиях капитализма – для них борьба за инфраструктуру, за то, как и кем должны быть организованы жизненные системы, за то, как они должны работать и в чьих интересах, становится решающей. Как отмечает Лорен Берлант, реакция людей самой разной политической ориентации на прекарность зачастую может принимать форму действий, направленных на «принудительное восстановление» того, что было разрушено [Berlant, 2016, p. 399]. Берлант противопоставляет принудительным и поспешным попыткам исправить разрушенную инфраструктуру возможность «жить в неисправном мире», который лучше соответствует амбивалентным условиям совместной жизни [Berlant, 2016, p. 396]. Призывая с осторожностью относиться к слишком амбициозным представлениям о будущем и действиям, направленным на возвращение к нормальной жизни (часто путем использования утопической концепции «общего» (*commons*)⁹ как решения проблемы пре-

карности), Берлант также предполагает, что мы можем упустить появление альтернативной организации жизни, если принудительное восстановление того, что было разрушено, будет единственным способом взаимодействия с нарушенным порядком жизни. Вытапывая первые урожаи, выращенные фермерами после отмены запрета на посадку сельскохозяйственных культур на территории Фукусимы, тем самым очерчивая границы биополитики устойчивости и восстановления, которая управляет прекарностью, радиоактивные кабаны являются чем-то большим, чем просто случайным препятствием, мешающим реализации проектов восстановления нормальной жизни. Их вторжение на территорию Фукусимы можно рассматривать как один из признаков радикально контингентной, многовидовой общности, находящейся в развитии, которая, по крайней мере на данный момент, нарушает суверенные границы системы человека и капитала.

Еще одно предварительное замечание. Хотя мой анализ касается прекарной Японии и, в частности, прекарной Фукусимы, вам быстро станет ясно, что мне не хватает критической дистанции для того, чтобы понять всю сложность ситуации в Японии. Я сосредоточена на зоне отчуждения вокруг Фукусимы, потому что это, по выражению Тимоти Мортон, эпицентр «содроганий в бытии», разрушающих любую географическую дистанцию и объективность, которые я, возможно, ранее пыталась сохранить в отношении событий в Фукусиме [Morton, 2013, p. 32]. Эти содрогания бытия, очевидно, наиболее остро ощущают выжившие нечеловеческие существа и люди, находящиеся в непосредственной близости от них и сталкивающиеся с последствиями реального землетрясения и цунами, а также с внутренней прекарностью повседневной жизни с ее непредсказуемым риском облучения радиацией. Помимо них в Японии в большем количестве есть те, для кого собственное «мирное» производство ядерной энергии напоминает о жестокости и ужасе времен американских бомбардировок Хиросимы и Нагасаки. В конечном итоге не существует никакого живого существа, никакого способа осмысления, которые могут

7. Термин «общество без отношений» (или *tuen shakai*) используется японскими средствами массовой информации для описания общества, в котором из-за отсутствия связи между ближайшими членами семьи, более дальними родственниками и местным сообществом происходит усиление социальной изоляции людей. Признаками такого общества являются стареющее население, случаи смерти в одиночестве (*kodokushi*), семьи, состоящие из одного человека, и слабые связи с местным сообществом. – Прим. пер.

8. «Гвернаментальность» – подход к изучению власти, который подчеркивает управление поведением людей позитивными средствами, а не посредством суверенной власти, формулирующей законы. В отличие от дисциплинарной формы власти, гвернаментальность обычно ассоциируется с добровольным участием управляемых» (Britannica). – Прим. пер.

9. Концепция «общего» предполагает, что культурные и природные ресурсы, включая воздух, воду и пригодную для жизни Землю, доступны всем членам общества. Антонио Негри и Майкл Хардт определяют «общее» как природу (или окружающую среду), ее ресурсы и производимые ею продукты; и как продукты социального взаимодействия, такие как коды, языки, аффекты, информация и другие формы знания. Широкое распространение термин «общее» получил после работы «Трагедия общин» Гаррета Хардина (1968). Он писал о том, что природные ресурсы, такие как сельскохозяйственные угодья, с XVI века в Великобритании постепенно переходят из общего пользования в частную или государственную собственность через процесс огораживания. Когда люди руководствуются исключительно личными интересами при использовании общего ресурса, это неизбежно приводит к деградации и истощению этого ограниченного ресурса, что в итоге причиняет ущерб всем. Для Хардина, исходившего из приоритета личных интересов, общие ресурсы представляли собой «ужас», от которого следовало избавляться путем приватизации или государственного регулирования использования ресурсов. Он рассматривал это как меньшее зло по сравнению с неконтролируемым истощением ресурсов, основной причиной которого он видел перенаселение. – Прим. пер.

сохранить дистанцию в отношении катастрофы, произошедшей 11 марта. Сама интеллектуальная деятельность из-за событий на территории Фукусимы становится прекарной независимо от того, насколько некоторые из нас достаточно подготовлены к тому, чтобы начать размышлять об этом новом контексте, находясь внутри него.

Прекарность: становление-мигрантом, становление-женщиной, становление-видом

В работе «Небезопасное государство: Управление прекарностью»¹⁰ Лорей выделяет три термина: «прекарность», «состояние прекарности» и «прекаризация»: «прекарность обозначает нечто, что является общим для всех живых существ, что создает угрозу живым существам, что невозможно избежать и от чего, как следствие, нельзя защититься не только потому, что живые существа смертны, но скорее потому, что они находятся в социальном взаимодействии друг с другом» [Lorey, 2015, p. 12].

Ссылаясь на работу Батлер, она отмечает, что прекарность «является состоянием, свойственным как человеческим, так и нечеловеческим живым существам», и подчеркивает, что «социальные отношения первичны» для этого состояния [Lorey, 2015, p. 15]. Признавая, что жизнь нечеловеческих живых существ тоже может находиться в тяжелом прекарном положении, она допускает, что их существование формируется под воздействием социальных (а не только «естественных») сил. В отличие от прекарности как таковой, продолжает Лорей, состояние прекарности «означает неравномерное распределение прекарности в условиях неравенства, иерархизацию совместного бытия, сопровождающуюся процессом отчуждения существ друг от друга» [Lorey, 2015, p. 12]. Например, видовая дискриминация нечеловеческих животных, безусловно, может рассматриваться как пример политики прекарности, как ее определяет Лорей, поскольку уязвимость неравномерно распределяется как между видами, так и внутри человеческого общества. Однако третья формулировка «губернаментальной прекаризации», в силу того что Лорей в значительной степени опирается на формулировку Фуко о губернаментальности и биовласти, по-видимому, касается только человеческих субъектов. Прекаризация описывает производство субъективности и проявление такого самоуправления, посредством которого люди не только привыкают ко всеобщей незащищенности труда и жизни в неолиберальные времена, но даже представляют себе неолиберальный образ гибкой, временной работы без социальных гарантий как соот-

ветствующий их собственным желаниям и стремлению к свободе. По словам Эндрю Росса, культура постфордистской занятости и неолиберального управления «не только дает работодателям свободу нанимать и увольнять работников по своему желанию, но и отмечает частичную, периодическую занятость как проявление свободы действий» [Rosenbaum, 2014, p. 5]. В этом смысле незащищенность самоуправляется субъектами, чье поведение и желания соответствуют прекарности, «становящейся-нормой» в неолиберальную эпоху.

Я обращаю внимание на проводимые Лорей различия, потому что вектор ее разговора о прекарности, которого нельзя избежать, сначала направлен в сторону того, чтобы возможно было признать, что жизни нечеловеческих животных находятся в состоянии прекарности, однако потом она меняет направление, и оказывается, что исключительно человеческие существа могут быть прекаризованными субъектами и находиться в состоянии незащищенности. Могут ли жизни нечеловеческих животных также рассматриваться в качестве субъектов прекаризации, а если могут, то такой же, как и в случае с людьми, или другой набор техник управляет их жизнями как прекарными субъектами? Этот вопрос остается одновременно насущным, интригующим и загадочным. Я вернусь к вопросу о нечеловеческой прекаризации после того, как попытаюсь показать, что в действительности уже сейчас можно заметить прекарное «становление-видов».

Понятие прекарности претерпело множество изменений с тех пор, как стало набирать популярность в Европе после протестов против мер жесткой экономии, европейских маевек и других активистских мероприятий, возникших в 1990-х годах. Марибель Касас-Кортес выделяет четыре ключевые «линии развития понятия» в своей генеалогии прекарности, которые вращаются вокруг: (1) условий труда после отказа от достижений государства всеобщего благосостояния; (2) новой парадигмы нерегулярного и нематериального труда; (3) постоянной трудовой мобильности и (4) феминизации труда и жизни [Casas-Cortés, 2014, p. 207]. Впервые понятие прекарности, как отмечает Касас-Кортес, использовалось в 1990-х годах в качестве непосредственного ответа на распространение новых нетипичных контрактов, предполагающих временные трудовые отношения, как правило, с низким уровнем заработной платы и меньшей защитой от сокращения». Она пишет, «что первоначально представление о прекарности относилось к сокращению трудовых прав, приобретшей в то время характер тенденции, к утрате достижений, завоеванных в ходе исторической борьбы рабочим

10. Речь идет о книге "State of Insecurity: Government of the Precarious" (Lorey I. (2015) State of Insecurity: Government of the Precarious. London: Verso). Слово "state" в названии можно перевести одновременно и как «государство» (книга анализирует реконструкцию государства всеобщего благосостояния, которое в совокупности с развитием технологий и растущей мощью госаппарата привели общество к состоянию прекарности), и как «состояние» (Изабель Лорей пытается найти выход из нынешних условий (состояния) прекарности посредством самоорганизации и сопротивления). – Прим. пер.

движением и закрепленных на государственном уровне. В этом случае прекарность можно трактовать как ряд преобразований социального гражданства¹¹, включающих демонтаж таких мер социальной защиты, как медицинское страхование, реформирование пенсионной системы и растущую приватизацию государственного сектора» [Casas-Cortés, 2014, p. 209].

Если изначально понятие и политика прекарности основывались на ощущении нехватки или утраты, то позднее, когда активисты столкнулись с «мифической стабильностью труда» [Casas-Cortés, 2014, p. 209], которую многие рабочие вообще никогда не испытывали (что, как я отмечала ранее, по мнению многих, является исторической нормой при капитализме), произошла первая серьезная переинтерпретация этого понятия. Прекарность, в которой больше не преобладает ощущение утраты, возникшее в связи со снижением уровня защиты труда и отказом от достижений государства всеобщего благосостояния, также становится связана с получившей общественный резонанс инициативой антиработы и творческими усилиями, направленными на то, чтобы воспользоваться переходом к нерегулярному и нематериальному труду как возможности радикально улучшить ситуацию, изменив соотношение свободного и занятого трудом времени. Прекарность означает коллективную творческую способность вообразить альтернативную совместную жизнь и мобилизовать усилия, направленные на ее создание, а также на борьбу с силами, которые подрывают возможность полной или стабильной занятости.

(Кроме того, не следует забывать о переинтерпретации понятия прекарности (от связи его с нехваткой к ассоциации с агентностью), когда мы касаемся вопроса о том, каким наиболее полным образом можно включить нечеловеческих животных в разговор о прекарности. Размышления о прекарности и прекаризации за пределами человека не должны сводиться к размышлениям о том, что труд и жизнь нечеловеческих животных становятся расходным материалом, пригодными для эксплуатации, «текучим активом», который легко адаптируется к изменениям самого капитализма. Их содержание также не должно сводиться только к демонстрации того, как осуществляется биополитический контроль над отдельными нечеловеческими индивидуальностями или целыми популяциями путем сохранения их жизней или убийств, в зависимости от меняющихся выгод для человека, его здоровья, его экономических интересов и экологического благополучия. Они должны быть направлены на изучение того, как нечеловеческие животные могут творчески переупорядочить капитализм или отказаться от участия в его производстве и воспроизводстве.

Далее Касас-Кортес прослеживает, как понятие прекарности сочетается с теориями нематериального и аффективного труда в работах автономистских марксистских теоретиков, таких как Паоло Вирно, Маурицио Лаццарато, Майкл Хардт и Антонио Негри. По мнению этих мыслителей, гегемонистский сдвиг к нематериальному, постиндустриальному труду позволяет подчинить всю социальную жизнь обслуживанию капитализма. Таким образом, понятие прекарности распространяется на то время, которое ранее рассматривалось свободным от работы. Автономисты утверждают, что «современное накопление капитала основано не только на эксплуатации труда, но также и на эксплуатации знаний, культуры, свободного времени, усилий, требующихся для различных взаимодействий людей (таких, как общение, секс, социализация), живого материала, воображения и т. д.» [Casas-Cortés, 2014, p. 214].

Суммируя, автономистские марксисты добавляют анализ реального подчинения труда капиталу к пониманию прекарности, заявляя, что именно гегемонистский сдвиг в капиталистическом производстве «заставил работать саму жизнь».

Две дополнительные переинтерпретации значения, которые прослеживает Касас-Кортес в генеалогии понятия прекарности, вытекают из обнаружения критической нечувствительности к расово-половым особенностям. По мере расширения понятия в него были включены слои общества, которые ранее считались, имели с прекарностью мало общего. Кульминацией расширения понятия прекарности стало включение в него фигуры «прекариата», состоящей из разнородных групп студентов; рабочих с временной или нерегулярной занятостью; рабочих, занятых в сфере нематериального и интеллектуального труда; а также мигрантов. Несмотря на это, теоретики и активисты были обеспокоены тем, что неравенство, создаваемое расой и полом, игнорируется в понятии прекарности. Как следствие, разговоры о прекарности и действия в ее отношении были направлены на то, чтобы солидаризироваться с «особой уязвимостью незарегистрированных работников» и показать, что расизм может всерьез усугубить положение людей, которые пересекают государственные границы в поисках работы и часто в чужих для них государствах находятся в прекарном положении неграждан и «незарегистрированных работников» [Casas-Cortés, 2014, p. 215]. Касас-Кортес также отмечает, что, поскольку некоторые общие черты прекарности и уязвимого положения рабочих-мигрантов (например, растущие ожидания того, что все рабочие станут мобильными и будут готовы работать по менее формальным контрактным соглашениям) могут быть экстраполированы на всех рабочих, стало полезным говорить о прекарном «становлении-мигрантом» [Casas-Cortés, 2014, p. 217].

11. Социальное гражданство – термин, введенный Томасом Х. Маршаллом, который утверждал, что идеальное гражданство предполагает доступ к политическим, гражданским и социальным правам. – Прим. пер.

Феминистки также столкнулись с очевидными недостатками теории прекарности. Например, игнорированием ключевой для феминистского анализа гендерно-окрашенной истории репродуктивного труда. В книге «Прекарный труд: Феминистская точка зрения» Сильвия Федеричи оценивает, как «теория прекарного труда пытается объяснить новые аспекты организации труда и борьбы»; однако она не только критикует утопическое направление в автономистской марксистской мысли, которое рассматривает нематериальный труд как этап в преодолении капитализма, но и бросает вызов его «андроцентризму». По мнению Федеричи, автономистские теории нематериального труда обходят стороной феминистский анализ неоплачиваемого домашнего труда и гендерно-окрашенную историю репродуктивного труда. Формулировка аффективно-го труда в этом направлении развития теории прекарности даже не обращает внимание на репродуктивный труд, поскольку он кажется «гендерно-нейтральным». Она пишет, что «теория прекарного труда игнорирует и обходит стороной одно из наиболее важных достижений феминистской теории и борьбы, а именно переопределение труда, признание неоплачиваемого репродуктивного труда женщин как ключевого источника капиталистического накопления. Переопределяя домашний труд как РАБОТУ, рассматривая его не как персональное обслуживание, а как работу по производству и воспроизводству рабочей силы, феминистки открыли новую критически важную основу эксплуатации, которую Маркс и марксистская теория полностью игнорировали. Все важные политические интуиции, содержащиеся в этом анализе, теперь отбрасываются, как если бы они не имели никакого отношения к пониманию нынешней организации производства» [Federici, 2016].

Таким образом, феминистская переинтерпретация понятия прекарности усложняет предположение о том, что только на постиндустриальной стадии развития капитализма, когда появляется нематериальный труд или реальное подчинение труда капиталу, «саму жизнь заставляют работать». Это предположение, не осмысленное в феминистском ключе, рискует свести на нет как длительное историческое подчинение жизни женщин обслуживанию капиталистического накопления, так и критически важное для феминисток представление о том, что для производства и воспроизводства человека как источника рабочей силы требуется массовая скрытая инфраструктура непризнанного и неоплачиваемого биологического, материального, социального и эмоционального труда. Однако помимо того, что феминистские исследовательницы оказывали давление на формирование понятия прекарности таким образом, феминистские работы, посвященные прекарности, также стремились сделать видимым общий тренд в сторону феминизации труда. Марта Мало описывает феминизацию труда как «процесс, посредством которого такие черты, как гибкость,

уязвимость, постоянная готовность выполнять работу, высокая степень адаптации, талант к импровизации и способность одновременно выполнять различные роли и задачи (домохозяек, жен, матерей, бабушек, дочерей, медсестер, учителей, акушерок), обычно характеризующие работу и жизнь женщин, в наши дни начинают распространяться на все больший спектр видов занятости» [Casas-Cortés, 2014, p. 219–220]. Таким образом, Casas-Cortés в завершение анализа генеалогии понятия прекарности приходит к развитию понятия прекарное «становление-женщиной».

Однако если понятие прекарности не будет переосмыслено еще глубже, а также не будут с его помощью предприняты попытки объяснить и протестовать против проникновения капитализма во всю социальную ткань и каждый уголок жизни, то оно рискует упустить из виду нечто большее, чем текущее расовое и гендерное неравенство. На кону не только упущенный из виду гендерно-окрашенный труд по воспроизводству рабочих, о чем вспоминает Федеричи и другие исследовательницы, но и замалчивание многовидового характера репродуктивного труда, которое возникает, когда нечеловеческие жизни остаются непризнанными в качестве «условий, поддерживающих» жизнь не только работника, но и человека как такового (здесь можно услышать отголоски идей Батлер). Хотя Федеричи критикует теорию прекарности за ее «андроцентричность», она сама, как и многие другие теоретики прекарности, становится жертвой антропоцентричного взгляда на то, кто несет бремя репродуктивного труда. Другие виды не фигурируют в рассуждениях Федеричи, несмотря на то что они все чаще являются членами семьи и общества, эмоционально поддерживают людей, будучи компаньонами, являются неоплачиваемыми работниками сферы услуг, которые бережно восстанавливают физическое и психическое здоровье людей и способность студентов, солдат или наемных рабочих выполнять свою работу. Приведем всего два современных примера репродуктивного труда других животных, на которых видно растущее использование терапевтических свойств собак. Первый пример – это когда они используются студентами североамериканских университетов в периоды повышенного стресса. Второй пример – использование собак для оказания помощи в адаптации к гражданской жизни («гуманизации») американских солдат, вернувшихся домой из служебных командировок. Автономистские марксисты также не учитывают жизни других существ, а не только репродуктивный труд женщин, когда они заявляют, что «саму жизнь заставляют работать», предполагая при этом также, что «жизнь» является синонимом жизни людей. Опять же, процитированное выше утверждение Батлер, в котором она напоминает нам о том, что «человеческая жизнь является лишь одним из видов жизни», противоречит идеям автономистских марксистов и некоторых феминистских исследовательниц и наводит

на мысль, что жизнь, подчиненная производству и воспроизводству капитализма, представляет из себя многовидовую сеть взаимосвязанных между собой живых существ и жизненных процессов.

Я ввожу понятие прекарного становления-видов, чтобы устранить существующие антропоцентрические границы прекарности, возникающие в тот момент, когда речь заходит о политизации прекарности обширных сетей взаимосвязанных жизней, которые поддерживают людей, живущих ради капитализма и работающих на него. Экофеминистки давно проводят связь между эксплуатацией природы и женских тел, в то время как экологические марксисты, такие как Джеймс О'Коннор, утверждают, что условия капиталистического производства в настоящее время являются условиями самой жизни на планете Земля; то, что О'Коннор называет «вторым противоречием» капитализма заключает в себе иронию, так как капитализм разрушает экологические условия производства, тем самым подрывая собственную способность к воспроизводству [O'Connor, 1998, p. 158]. Однако я считаю, что концептуальная и политическая рамка прекарности подходит для объяснения жизни как многовидовой общности при позднем капитализме больше, чем экофеминистские или экомарксистские концепции. Это так не только потому, что выдвигание на первый план уязвимости в условиях прекарности наиболее точно отражает распространение реальных и предполагаемых рисков для жизни в начале XXI века, но и потому, что разговоры о прекарности, о формах репродуктивного и аффективного труда особенно актуальны для того, чтобы понять, как другие виды оказываются втянутыми в современный капитализм. Например, хотя биологический и материальный труд других животных в истории капитализма критически соотносился с неоплачиваемым трудом рабов и рабочего класса [Hribal, 2007, p. 101–112], нематериальному и аффективному труду и жизни других видов начинают уделять внимание только сейчас. Однако такое понимание труда не соответствует типам выполняемых услуг видами-компаньонами или другими животными, находящимися в условиях аффективной экономики. В тех случаях, когда «нематериальная» продуктивность животных, проявляющаяся в социальном общении, заботе, привязанности или любви, служит воспроизводству людей и капитала, под угрозой оказывается не только трудоспособность животных, но и жизненно важная способность всех живых существ выстраивать социальные взаимоотношения. Другими словами, возможно, именно виды-компаньоны — ни люди, ни нелюди, но соконститутивные взаимоотношения, в которых они существуют, — прекаризируются, поскольку они одновременно поддерживают «жизнь» как условие капитализма и оказываются в новом уязвимом положении по отношению к его катастрофическим провалам. Понятие прекарного становления-видов отражает то, как соконститутивные связи, поддерживающие жизнь между видами,

являются одним из средств, которое необходимо для функционирования глобальной системы капитализма. Это звучит абсурдно, но способность живых существ помогать друг другу восстанавливать связи между собой после частых катастроф становится критически важной для продолжения функционирования капитализма.

Авария на «Фукусиме» показывает, что капитализм во времена ядерной энергетики, в неолиберальную эпоху не только прекаризирует все живые существа, но и будущую жизнь. Только когда система выходит из строя, как предполагает Берлант, ее обычно невидимые инфраструктурные опоры становятся видимыми [Berlant, 2016, p. 393]; в случае «Фукусимы» одно из последствий катастрофы, ставшее очевидным, — это способ, которым бесчисленными живыми существами, в том числе и человеческими, управляли в рамках того, что можно назвать оперативно созданной инфраструктурой, то есть в данном случае, контингентным способом организации жизни, обеспечивающим воспроизводство людей и капитала. В следующем разделе я перейду к анализу проявлений прекарности в Японии до и после событий 11 сентября и контекстуализирую мое предложение о том, что зону отчуждения вокруг атомной электростанции «Фукусима», включая размножающихся внутри нее радиоактивных кабанов, можно рассматривать как вышедшую из строя инфраструктуру, которая в своем нынешнем нерабочем состоянии может кое-что рассказать нам о двойной зависимости человека и капитала от многовидового сотрудничества.

Прекарная Япония

«Говорят, когда в 1945 году ядерная бомба уничтожила Хиросиму, первым, что пробилось на выжженной земле, оказался гриб мацутаке» [Цзин, 2017], — пишет Анна Цзин. В книге «Гриб на краю света: О возможности жизни на руинах капитализма» Цзин уже в настоящем предлагает этнографию своих неожиданных встреч с удивительно устойчивыми мацутаке, появляющихся на останках вырубленных лесов на Тихоокеанском Северо-Западе США и на других руинах, возникших из-за капитализма. Ее экспериментальная этнография рассказывает о «прекарном образе жизни» людей — многие из них беженцы из Лаоса и Камбоджи, — которые в сезон созревания мацутаке собирают грибы, чтобы продать их на мировом рынке, центром которого является Япония, где грибы высоко ценятся. Книга Цзин одновременно рассказывает о столкновении нескольких видов прекарности, так как ее главная идея заключается в том, что «выживание в прекарные времена» требует отказа от идеи «самодостаточных индивидуальностей» любого вида [Цзин, 2017]. В духе формулировки Харауэй о видах-компаньонах, Цзин настаивает на том, что «эволюция наших “самостей” уже имеет примеси историй соприкосновения, мы смешиваемся с другими еще до того, как вступим в какое-либо новое сотрудничество» [Цзин, 2017].

Однако трудно не заметить разницу между эмоциями, выражающими удивление и надежду, которые у Цзин вызывает сверхустойчивость мацутаке, и эмоциями, выражающими враждебность и ужас, которые вызваны сообщениями о чудовищной стойкости популяции кабанов на территории Фукусимы. Почему способность одних процветать в условиях, казалось бы, непригодных для жизни, становится надеждой в прекарные времена, тогда как способность других процветать в этих же условиях порождает страх? Я вернусь к этому вопросу, который, возможно, все-таки как-то связан с тем, как появляющиеся (нерадиоактивные) грибы, за сбором которых следила Цзин, становятся искуплением, даже прощением за разрушительные последствия капитализма, так как являются товаром, который можно выгодно продать на рынке из-за того, что их цена продолжает расти даже после сбора. Радиоактивные кабаны, напротив, оказываются в более неблагоприятном положении, когда дело доходит до возвращения поврежденных форм жизни в капиталистическое обращение.

По мнению большинства исследователей, прекарность в Японии возникла не после Второй мировой войны, когда Япония стремилась восстановить свой статус мощной экономической державы из пепла Хиросимы и Нагасаки, а в начале 1990-х годов, когда лопнул экономический пузырь. После так называемого экономического чуда Япония впала в глубокую рецессию, что привело к появлению «потерянных поколений», преисполненных «пессимизма и серьезного волнения, вызванного неопределенностью будущего» [Rosenbaum, 2014, p. 5]. Амамия Карин активно занимается повышением прекарного сознания в Японии, подчеркивая, что прекарность хоть и часто субъективно воспринимается людьми, которые изо всех сил пытаются обеспечить себе стабильную работу, как личная неудача, однако на самом деле она является следствием неолиберальной повестки, институционализированной правительством Коидзуми в первом десятилетии XXI века [Rosenbaum, 2014, p. 4–5]. Наряду с разрушением системы социальной поддержки и резко увеличивающимся разрывом в оплате труда, потерянные поколения Японии также характеризуются разнообразными социальными и культурными проявлениями прекарности. Один из образов потерянных поколений – хикикомори. Это преимущественно молодые люди, которые порывают с социальной жизнью вплоть до того, что сидят «в одной комнате, которую они редко покидают, если вообще когда-либо покидают» [Allison, 2013, p. 3]. Другие признаки прекарности включают растущий уровень самоубийств; феномен «рядовых беженцев», как его называет Энн Эллисон (обычные люди, которые оказываются бездомными и ищут убежища в интернет-кафе); одино-

кую жизнь и смерть пожилых людей и растущее число людей поколения NEET (тех, кто не имеет работы, образования или нигде не учится). Как отмечает Эллисон, в настоящее время треть всех трудящихся в Японии не имеют постоянной занятости. «Имея неполный рабочий день, временную работу или работу по найму, рабочие с непостоянной занятостью лишены гарантий занятости, льгот или достойной заработной платы» – это так называемая ситуация «рюидока», или ситуация «перехода к более текучим и подвижным формам труда и жизни» [Allison, 2013, p. 7–8]. А после 11 марта – после принудительной эвакуации сотен тысяч людей и после того, как многие люди, которые опасались за свое здоровье или здоровье своих семей, добровольно покинули окрестности, прилегающие к территории Фукусимы, на которой находятся поврежденные ядерные реакторы, – к уже существующим бездомным добавились еще прекарные «ядерные беженцы». Как выразился Роман Розенбаум, 11 марта серьезно усугубило культурный кризис «мюен шакаи», или «текущего общества без отношений» [Rosenbaum, 2014, p. 1].

Можно утверждать, что именно социокультурные проявления прекарности в Японии больше всего вызывают опасения, так как прекарность в конечном счете подрывает способность людей к выстраиванию социальных связей, а «лишиться отношений» из-за прекарности – это значит потерять свою человечность. Беспокойства Эллисон по поводу чувства хронической разобщенности (мюен) среди молодежи и пожилых людей и отсутствия у них чувства принадлежности к какой-либо социальной или культурной группе (ибашо га наи) разделяются многими исследователями. По мнению Эллисон, это свидетельствует о движении в сторону «десоциализации» [Allison, 2013, p. 85]. Розенбаум также связывает прекарность с кризисом социальных отношений, или, как он выражается, с «неспособностью людей в современной Японии устанавливать связи между собой» [Rosenbaum, 2014, p. 2]. Некоторые рассматривают литературную культуру «эго-романа», практику эндзё-косай¹² и субкультуры, подобные отаку, когда люди помешаны на манге и аниме, как признаки того, что люди в Японии теряют саму способность к установлению социальных связей и выстраиванию межсубъектных отношений – способность, которая делает их людьми. А Хироки Адзума заходит настолько далеко, что описывает членов субкультуры отаку как «животных» из-за их погруженности в себя и из-за отсутствия интереса к выстраиванию социальных отношений, что, с его точки зрения (вдохновленной Гегелем), больше не квалифицирует их как людей. В книге «Отаку: Японская база данных животных» Адзума отмечает, что отаку – «это общий термин, обозначающий тех, кто увлекается такого

12. Эндзё-косай – практика, когда пожилые мужчины дарят деньги или роскошные подарки молодым женщинам (включая старшеклассниц) в обмен на то, что они составят им компанию, проведут с ними время, а часто и окажут сексуальные услуги. Бум эндзё-косай в Японии пришелся на 1990-е годы.

рода субкультурами, тесно связанными с аниме, видеоиграми, компьютерами, научной фантастикой, фильмами со спецэффектами, аниме-фигурками и т.д.» [Azuma, 2009, p. 3]. Однако Адзума рассматривает культуру отаку скорее как симптом эпохи постмодерна, чем состояния прекарности, когда в основном молодые мужчины порывают с социальной жизнью и погружаются в вымышленные миры аниме и манги, где их эротические и эмпатические потребности удовлетворяются персонажами, чьи хара-моэ (желательные черты характера) сгенерированы на основе базы данных, которая соответствует периоду прекарнизации Японии. Но что во влиятельной трактовке Адзумы культуры отаку одновременно очень показательна и наиболее проблематично, так это его утверждение о том, что отсутствие интереса к выстраиванию социальных отношений позволяет рассматривать людей как низведенных до животного существования. Опираясь на работу Александра Кожева «Введение в чтение Гегеля», Адзума описывает период в Японии с 1995 года как «эпоху животных» [Azuma, 2009, p. 90]. Как и Кожев, Адзума проводит различие между людьми и животными в духе Гегеля, утверждая, что человеческое желание «имеет сложную структуру, в которой желание другого само по себе является желанным»¹³ [Azuma, 2009, p. 86]. Адзума пишет: «люди отличаются от животных... потому что их желания intersубъективны. Потребности животных могут быть удовлетворены без другого, но для человеческих желаний другой, по существу, необходим» [Azuma, 2009, p. 86–87]. Такая проблематичная трактовка Адзумы поддерживает западный философский дискурс о «животном». Но его утверждение о том, что люди, которые отказываются от intersубъективных отношений, становятся животными, на самом деле чрезвычайно показательна, поскольку аналогичные опасения по поводу дегуманизации пронизывают дискуссии о прекарности в Японии, включая исследование Эллисон о потере «души», от чего страдают люди, ощутившие на себе отсутствие перспектив, утрату социальных связей и отношений в условиях прекарности.

В заключительной главе книги «Прекарная Япония» под названием «В грязи» Эллисон делает две вещи. Во-первых, она описывает, как тройная катастрофа 11 марта усиливает и без того невыносимую прекарность – например, когда работники, уже находящиеся в состоянии прекарности, привлекаются к смертельно опасной работе по очистке загрязнений вокруг атомной электростанции «Фукусима-дайит». В этом случае «грязь» функционирует и как ре-

презентация буквального ущерба, причиненного землетрясением, цунами и расплавлением ядерного реактора, и как метафора социальной, экологической и экономической текучести жизни, вызванной тем, что «многочисленные прекарности накладываются друг на друга и входят в резонанс» [Allison, 2013, p. 9].

А во-вторых, одновременно с этим Эллисон наблюдает удивительный дух волонтерства в Японии после 11 марта, объединение людей и возрождение человеческой социальности или «души», которая увядала, рискуя совсем погибнуть, в обществе без отношений, состоящем из хикикомори, рядовых беженцев и отаку. Призывая к тому, чтобы в разговорах о прекарности искать творческие возможности, а не только фиксировать потери, вызванные незащищенным положением, Эллисон преобразует метафору грязи таким образом, чтобы она также описывала «чувство приобщения» или «своего рода отношения, возникающие благодаря готовности вымазаться в грязи и прикоснуться к следам жизни, но также и смерти, которые мы в ней находим» [Allison, 2013, p. 191–192]. Хотя эта социальность, несомненно, сформирована страданиями, тем не менее она восстанавливается из руин, а вместе с ней восстанавливается и «ощущение общечеловеческой прекарности и совместные усилия, направленные на то, чтобы что-то с этим сделать» [Allison, 2013, p. 179]. Таким образом, Эллисон видит проблески надежды в грязи: «Можно ощутить, если быть настроенным оптимистично, возникающий потенциал в попытках по-человечески и коллективно пережить прекарность... эту своего рода низовую биополитику». Она описывает эту низовую биополитику как «забастовку душ в прекарной Японии» [Allison, 2013, p. 18].

И все же именно тогда, когда прекарность рассматривается в терминах утраченной или обретенной «души» и «человечности», когда прекарность рискует превратиться в повод для возрождения гуманистического сопротивления силам дегуманизации, возможно, тогда наиболее необходимым, критически важным становится понятие прекарного становления-видов. В конце концов, продолжая связывать дегуманизацию со «сведением» к животному существованию, человеческая жизнь позиционируется как жизнь, превосходящая жизнь якобы низших существ, от которых она отличается, и рассматривается как нечто уникальное среди жизней других живых существ. Как говорит Батлер, «аффективный регистр, в котором обитает прекарность, – это что-то похожее на дегуманизацию. Ко всему проче-

13. «Человек “удостоверяет” человечность, рискуя своей жизнью ради удовлетворения своего человеческого Желания, т. е. Желания, предмет которого – другое Желание. Но желать Желание – значит быть готовым поставить себя на место той ценности, которая составляет предмет этого Желания, так как без такой замены желалась бы ценность, вожденный предмет, а не само Желание. Желать Желание другого, стало быть, в конечном счете означает желать, чтобы ценность, которую я собой являю или “представляю”, была бы ценностью, желаемой этим другим: я хочу, чтобы он “признал” мою ценность своей собственной, я хочу, чтобы он “признал” меня самодостаточной ценностью. Иначе говоря, всякое человеческое, антропогенное, порождающее Самосознание и человечность Желание сводится в конечном счете к желанию “признания”. И “удостоверяющая” человечность решимость рисковать жизнью» (Кожев А. (2003) Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука. С. 15–16). – *Прим. пер.*

му, мы знаем, что это слово опирается на различие между человеком и животным, которого мы не можем и не должны придериваться» [Puar, 2012, p. 173]. Что еще более важно, подобная озабоченность по поводу неспособности людей к созданию межсубъектных связей в прекарной Японии или чувство облегчения, когда человеческие отношения наконец удается наладить, несмотря на прекарность, не учитывает широкого спектра межвидовых связей, которые также чрезвычайно важны. Это упущение очень значительно, если взять во внимание огромное количество встреч с настоящими и искусственными животными в прекарной Японии – от полюбившихся домашних роботов (AIBO) производства Sony до живых кошек, выполняющих аффективную работу в котокафе; от идеи «многовидового идеала» в послевоенных аниме и манге до свежего увлечения технологиями дополненной реальности, а именно Pokemon GO, телефонного приложения, которое позволяет людям искать вымышленных существ в пространстве реального мира¹⁴.

Например, бум котокафе в первом десятилетии XXI века в Японии нельзя отделить от последствий прекарности, которая привела к «неспособности людей устанавливать связи между собой» (Розенбаум), так как кафе продают не что иное, как время в компания другого вида. В своей статье «Котокафе, аффективный труд и бум исцеления в Японии» Лорейн Плурд отмечает, что в Японии, «все еще переживающей рецессию» после 11 марта, кафе рекламируют «возможно, целебные качества кошек» как средство от социальной прекарности [Plourde, 2016, p. 116]. Работа Плурд примечательна тем, что критически связывает прекарность с аффективным трудом нелюдей, включая в теорию Хардта и Негри об аффективном труде общественный труд по налаживанию отношений, работу кошек по исцелению или помощи отдыху изнуренных людей в прекарной Японии. Плурд отмечает, что многие посетители котокафе – молодые наемные работники, которые посещают кафе после работы, чтобы «справиться с последствиями изнурительного труда». Один клиент рассказывает Плурд, что после того, как наемные работники проводят время в кафе, «они способны продолжать упорно («ганбаримасу») и усердно работать на следующий день» [Plourde, 2016, p. 119]. Эти слова напоминают о репродуктивном труде по содержанию и уходу за трудящимися, о котором, по утверждению Федеричи, некоторые теории прекарности умалчивают. Но эти слова также говорят о том, что на кону стоит не только гендерно-окрашенный труд по воспроизводству рабочей силы; жизнь, которую заставили работать, включает и социальную жизнь тех нелюдей, присутствие в чьей компании служит гуманизации трудящихся, которые чувствуют себя все более дегуманизированными в условиях современного капитализма. Возможно,

что в аффективном труде кошек важно не только воспроизводство людей, но также и воспроизводство рабочих. Экономическая связь с другими животными в этом смысле переплетена с аффективным контролем и управлением прекарностью в силу того, что межвидовые взаимодействия служат эмоциональному восстановлению разрушенной социальной инфраструктуры капитализма, его бесчеловечности, чтобы обеспечить его продолжающееся существование.

Это, наконец, возвращает меня к совершенно другим видам, а именно диким кабанам, которые, по-видимому, скорее препятствуют, чем служат управлению прекарностью в Японии. Далекие от того, чтобы исцелить или восстановить инфраструктуру поврежденной жизни, дикие кабаны в Фукусиме, похоже, лишь усугубляют и без того тяжелую ситуацию, подрывая усилия региона, изо всех сил пытающегося оправиться после событий 11 марта, как сообщалось в новостном сюжете, который я процитировала в начале. То есть кабаны препятствуют возвращению к нормальной жизни. И все же, когда «нормальной» является среда, в которой многовидовая жизнь подвергается смертельным рискам из-за капиталистического производства и накопления, разве тогда не становится возможным разглядеть в препятствиях, создаваемых дикими кабанам, что другие виды, помимо людей, обладают возможностью сопротивляться тому, чтобы их (снова) заставляли работать на капитализм, и возможностью объявить «забастовку»?

Забастовка самой жизни

Я начала статью с предположения о том, что именно потому, что радиоактивные дикие кабаны в Фукусиме, похоже, не обращают внимание на усиливающуюся прекарность после 11 марта, они являются сильным аргументом в пользу того, что прекарность выходит за рамки человеческого. Хотя кажется, что они глупы или что они не могут субъективно воспринимать и «переживать» опыт внешней незащищенности (Хорнинг), они тем не менее помогают проиллюстрировать, почему нужно концептуализировать прекарное становление-видом, – чтобы понятие прекарности не упускало из виду многовидовую структуру «жизни», которой также угрожают текущие условия капитализма. Кабаны одновременно являются частью биоразнообразия и систем жизнеобеспечения (сосуществующих рядом с людьми), которые подвергаются новым видам риска. Но можно сказать, что они также являются примером того, что другие животные играют определенную роль в активизации потенциала, который имманентен прекарности, потенциала, который содержит в себе возможность того, что жизнь может быть организована таким образом, чтобы служить радикально

14. Анализ «многовидового идеала» в аниме и манге см. в LaMarre T. (2010) Speciesism, Part II: Tezuka Osamu and the Multispecies Ideal // Mechademia Second Arc. Vol. 5. No. 1. P. 51–85.

иным приоритетам, чем производство и воспроизводство капитализма и человека. Эта роль не является политически мотивированной и не устроена таким образом, что с ее помощью люди (теоретически) могут запустить цепочку перемен или объявить забастовку, превратив прекарность в «низовую биополитику» (Эллисон). Но это не означает, что потенциал, появившийся благодаря другим животным, — это пустяк (*bêtise*), который не имеет биополитических последствий¹⁵.

Данная дилемма, возникающая в связи с быстро размножающейся популяцией радиоактивных кабанов, которую трудно держать в границах зоны отчуждения «Фукусимы» (особенно учитывая, что трупы убитых животных остаются проблемой, потому что считаются радиоактивными отходами), фиксирует биополитический избыток, особенно на уровне языка, который используется для описания устойчивой жизни и который доминирует в политике выживания в прекарную эпоху неолиберализма. Когда другие животные активизируют жизненный потенциал в условиях прекарности способами, которые подталкивают стремление «оправиться» после катастрофы, их витальность больше не является образцом устойчивости, а выражает разрушительную автономию, которая дорого обходится и без того находящемуся в напряжении сообществу людей. Этой автономии оно не может допустить. В данном случае жизненная автономия и размножение кабанов в зоне отчуждения чрезвычайно сильно зависят от кризисных условий, вынуждающих (по крайней мере временно) людей и капитал поступиться своими суверенными интересами, которые ранее управляли их существованием. Как отмечает Рон Брوليو в книге «Существа, которые помнят Чернобыль», подобно радиоактивной зоне отчуждения вокруг Чернобыля, где также размножаются радиоактивные дикие кабаны, территория вокруг Фукусимы демонстрирует признаки превращения в «постчеловеческий заповедник дикой природы»¹⁶. И именно для того, чтобы лучше изучить, как другие животные используют контингентность для создания новых условий существования, которые не зависят от интересов людей и капитализма, необходимо понятие прекарного становления-видом. Выше я вкратце упомянула о противоположных эффектах с совершенно разными последствиями, связанных с грибами мацутаэ и кабанами, двумя устойчивыми формами жизни, которым удается жить «вопреки капитализму» [Цзин, 2017]. Почему первое внушает надежду, а второе ужас, возможно, лучше всего можно понять с помощью трактовки прекарности у автономистских марксистов, а особенно с помощью их утверждения о том, что «саму жизнь заставляют работать» в пост-

индустриальный период развития капитализма. Принимая во внимание феминистскую и постгуманистическую критику трактовки прекарности автономистскими марксистами, которая рискует вновь затушевать историю репродуктивного труда женщин и других видов, все же мацутаэ, не говоря уже о кошках, выполняющих аффективную работу в котокафе, можно рассматривать как биополитические ресурсы управления прекарностью в той мере, в какой их присутствие позволяет заставить жизнь снова работать даже после того, как условия существования многих видов были разрушены без возможности восстановления. Подобно первым зерновым культурам, которые оправляются после катастрофы на «Фукусиме», устойчивость мацутаэ поддерживает сохранение по крайней мере одного глобального рынка, несмотря на неисправность многих систем жизнеобеспечения. В этом смысле их борьбу за выживание легче включить обратно в производство и воспроизводство капитала, чем борьбу за выживание кабанов, чья радиоактивность затрудняет возможность снова использовать их в качестве жизненных ресурсов.

Но различие между тем, какие формы поврежденной жизни могут быть восстановлены системой капитализма для своего собственного функционирования, зависит не только от того, связан ли ущерб с последствиями, которые может принести полураспад радиоактивных веществ, но также и от управляемости рассматриваемого вида, то есть от степени того, насколько конкретное взаимодействие вида с контингентностью и прекарностью разрушает ожидания того, что вся жизнь на земле поддерживает интересы человечества и капитала или делает эту поддержку возможной. Кабаны на территории Фукусимы не просто стали непригодными для капитализма из-за радиации; есть также что-то решительно неуправляемое в устойчивости их популяции, сопровождающейся неумеренностью и похотливостью, в том, как они воплощают силу воспроизводства, работающую против управления прекарностью, которое функционирует для того, чтобы снова заставить саму жизнь работать (репродуктивные успехи кабанов никак положительно не влияют на человеческую надежду, что жизнь вернется в нормальное русло). Действия размножающихся и мародерствующих кабанов, учитывая автономный характер их обитания в зоне отчуждения, в которой господство капитала и людей, по крайней мере на время, рухнуло, в этом смысле могут быть истолкованы как форма «забастовки» (заимствуя это выражение у Эллисон) самой жизни. Кабаны продлевают момент критической дисфункциональности капитализма, противодействуют и не поддаются

15. О существовании нечеловеческих животных в эпоху биополитики более подробно см. в Shukin N. (2009) *Animal Capital: Rendering Life In Biopolitical Times*. – Прим. пер.

16. Брوليو в той же статье утверждает, что радиоактивные «кабаны и кролики», которые процветают на ядерных руинах, являются агентами «экологической памяти». См. также Broglio R. (2016) *The Creatures That Remember Chernobyl*. *The Atlantic*. Режим доступа: <http://www.theatlantic.com/science/archive/2016/04/the-creatures-that-remember-chernobyl/479652/> (дата обращения: 14.06.2016).

восстановлению ни в качестве его материального, ни в качестве его аффективного ресурса.

Берлант предполагает, что инфраструктура капитализма «не идентична его системе или структуре», а вместо этого является «живым посредником в организации жизни – структурой жизненного мира» [Berlant, 2016, p. 393]. В определенном смысле ее трактовка инфраструктуры перекликается с критическими попытками политизировать непризнанный репродуктивный труд тех людей и других биологических видов, который лежит в основе капиталистического производства и накопления. Инфраструктура становится видимой, утверждает Берлант, только тогда, когда «сбой» в работе капитализма приводит к тому, что она выходит из строя [Berlant, 2016, p. 393]. Однако наиболее важным является то, что выход из строя инфраструктуры «открывает потенциал для новой организации жизни», но только в том случае, если принудительному восстановлению будет оказано сопротивление, и только тогда, когда другой инфраструктуре (и возникающим «условиям для ее перехода», как выражается Берлант) будет дан хотя бы призрачный шанс себя проявить [Berlant, 2016, p. 394]. Еще более важно то, что непреодолимое желание привести все в порядок характерно не только для господствующих социальных сил, стремящихся вернуться к нормальной жизни; Берлант предполагает, что к этому также склонны даже те, кто стремится сформулировать представления о наилучшей совместной жизни. То есть концепция общего (*commons*) сама по себе рискует воспроизвести систему, которой она бросает вызов, превратившись в пустую фантазию об альтернативной хорошей жизни, идеализируя общее как свободное от конфликтов справедливое пространство, к которому принадлежат и человеческие, и нечеловеческие существа, в котором также устранены сбои в функционировании существующих жизненных миров (инфраструктур). Обещая «укрепление суверенитета» [Berlant, 2016, p. 399] вместо «разрушенной фантазии о старой доброй жизни», концепция общего попадает в ловушку принудительного восстановления [Berlant, 2016, p. 396]. Поэтому Берлант пытается представить себе совместную жизнь в терминах переходных инфраструктур, которые реагируют на ущерб и сложность несuverенными способами, включающими «педагогику отучения от старых представлений в условиях жизни в неисправном мире». Зону отчуждения вокруг атомной электростанции в Фукусиме и многочисленную обитающую там популяцию диких кабанов лучше всего можно описать как инфраструктуру переходного периода или «сбой-инфраструктуру», как другой жизненный мир, который имманентно возникает из неисправного мира [Berlant, 2016, p. 396].

Следуя за Берлант, я делаю ставку на то, что радиоактивные дикие кабаны, размножающиеся в зоне

отчуждения Фукусимы, подорвут антикапиталистические устремления к совместной жизни с таким же рвением, с каким в они в настоящее время подрывают стремления людей возобновить привычный для этого региона бизнес. Это произойдет потому, что они вписываются в образ обновленного или «укрепленного» суверенитета не больше, чем в нынешний порядок. Однако в то время как Берлант призывает отучиться от использования «сверхразвитого сенсориума, который так быстро приспосабливается к поврежденной жизни и смотрит на нее лицом, выражающим не любопытство, а серьезность намерений», ее подход к несuverенному общему должным образом не учитывает другие виды [Berlant, 2016, p. 399]. Предполагается, что радиоактивные кабаны, как и другие животные, относятся к поврежденной жизни несерьезно, с любопытством, когда с удовольствием размножаются, несмотря на то что это не является экономически или социально выгодным предприятием (в этот момент они начинают воплощать избыток жизни, который трудно заставить снова работать). Они также поднимают проблематичный вопрос о том, как представить себе многовидовую общность, которая одновременно избегает ловушки принудительного восстановления поврежденной жизни и отказывается принимать прекаризации всех форм жизни (независимо от того, насколько они устойчивы), которая происходит после включения их в капиталистическое производство. Наконец, задача представить и инициировать создание совместной жизни, которая включает в себя несuverенные отношения с более чем человеческими другими, не является творческой привилегией одних только людей; кабаны также способствуют этому, изменяя инфраструктуру жизни, выходящую за рамки крайностей капитализма и концепции общего.

У историй о свирепствующих диких кабанах есть долгая традиция в культуре Японии. В отличие от появляющихся в СМИ сюжетов о радиоактивной популяции кабанов на территории Фукусимы, старые истории часто представляют кабанов как непокорных животных и даже мстительных духов, которые стремятся к возмездию (а не к восстановлению поврежденной жизни) за использование ресурсов или разрушение того, что я называю многовидовой общностью. Иносасао, бог-кабан в японской мифологии, убитый охотниками, возвращается как дух мщения, чтобы наказать беспечных охотников. В аниме-блокбастере «Принцесса Мононоке» (1997), автором сценария и режиссером которого является Хаяо Миядзаки, кабаны также фигурируют как суровые духи/монстры (*mononoke*), которые мстят за поврежденное экологическое равновесие: за вырубку леса и разрушающую окружающую среду добычу железа. «Свирепствующие» радиоактивные кабаны, которые изображаются как «колонизировавшие»¹⁷

17. См. Daley J. (2016) Radioactive Boars Rampage Around Fukushima // Smithsonian Magazine. Режим доступа: <http://www.smithsonianmag.com/ist/?next=/smart-news/radioactive-boars-rampage-around-fukushima-180958722> (дата обращения: 01.08.2016). См.

территорию Фукусимы существа (два слова, которые повторяются в заголовках недавних новостей), были включены в совершенно другой культурный нарратив, в котором подсчитываются экономические издержки от ущерба сельскому хозяйству, который они наносят (по некоторым сообщениям, 900 тыс. долл.¹⁸), в котором их представляют как животных, существование которых невозможно допустить в прекарные времена и которых необходимо устранить, если мы хотим восстановить приемлемые социально-экономические условия на территории Фукусимы. Парадоксально, но в этом представлении о кабанах как о препятствии на пути к возрождению забывают именно о том, о чем помнят в отношении мстительных кабанов в «Принцессе Мононоке», а именно вероятность, с которой многовидовая общность рискует быть уничтоженной смертоносной системой капитализма, которая прекаризирует все живое.

Источники

Цзин А.Л. (2017) Гриб на краю света: О возможности жизни на руинах капитализма. М.: Ад Маргинем.
 Корбут А. (2017) От переводчика // Гоффман Э. Поведение в публичных местах: заметки о социальной организации сборищ. М.: Элементарные формы. С. 355–364.
 Allison A. (2013) Precarious Japan. Durham, NC: Duke University Press.
 Azuma H. (2009) Otaku: Japan's Database Animals. Translated by Jonathan E. Abel. Minneapolis: University of Minnesota Press.
 Berlant L. (2016) The Commons: Infrastructure for Troubling Times // Environment and Planning D: Society and Space. Vol. 34. No. 3. P. 393–419.
 Broglio R. (2016) The Creatures That Remember Chernobyl: Radioactive Boars and Bunnies Won't Let Us Forget about the Nuclear Disaster // The Atlantic. Режим доступа: [\[ence/archive/2016/04/the-creatures-that-remember-chernobyl/479652/\]\(http://www.theatlantic.com/science/archive/2016/04/the-creatures-that-remember-chernobyl/479652/\) \(дата обращения: 12.07.2016\).
 Casas-Cortes M. \(2014\) A Genealogy of Precarity: A Toolbox for Rearticulating Fragmented Social Realities In and Out of the Workplace // Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society. Vol. 26. No. 2. P. 206–226. DOI: <https://doi.org/10.1080/08935696.2014.88849>.
 Federici S. \(2016\) Precarious Labor: A Feminist Viewpoint. Режим доступа: \[inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/precarious-labor-a-feminist-view-point\]\(http://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/precarious-labor-a-feminist-view-point\) \(дата обращения: 03.07.2016\).
 Haraway D. \(2003\) The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Others. Chicago: Prickly Paradigm Press.
 Horning R. \(2012\) Precarity and 'Affective Resistance' // The New Inquiry. Режим доступа: <http://thenewinquiry.com/blog/precarity-and-affective-resistance/> \(дата обращения: 12.07.2016\).
 Hribal J. \(2007\) Animals, Agency, and Class: Writing the History of Animals From Below // Human Ecology Review. Vol. 14. No. 1. P. 101–112.
 LaMarre T. \(2010\) Speciesism, Part II: Tezuka Osamu and the Multispecies Ideal // Mechademia. Vol. 5. P. 51–85.
 Lorey I. \(2015\) State of Insecurity: Government of the Precarious / A. Derieg \(trans.\). Verso.
 More Boars Mean More Damage in Fukushima \(2013\) // The Japan Times. Режим доступа: <https://www.japantimes.co.jp/news/2013/09/24/national/more-boars-mean-more-damage-in-fukushima/> \(дата обращения: 05.07.2016\).
 Morton T. \(2013\) Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World. Minneapolis: University of Minnesota Press.
 Neilsen B., Rossiter N. \(2008\) Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception // Theory, Culture & Society. Vol. 25. No. 7–8. P. 51–72.
 O'Connor J. \(1998\) Natural Causes: Essays in Ecological Marxism. New York, London: The Guilford Press.
 Parry R.L. \(2016\) Radioactive Boars Run Wild around](http://www.theatlantic.com/sci-</p>
</div>
<div data-bbox=)

Fukushima Reactors // The Times. Режим доступа: <https://www.thetimes.co.uk/article/radioactive-boars-run-wild-around-fukushima-reactors-xfmh3gffx> (дата обращения: 12 июля 2016).
 Plourde L. (2014) Cat Cafes, Affective Labour, and the Healing Boom in Japan // Japanese Studies. Vol. 34. No. 2. P. 115–133.
 Puar J. (2012) Precarity Talk: A Virtual Roundtable with Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejic, Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanovic // TDR: The Drama Review. Vol. 56. No. 4. P. 163–177.
 Rosenbaum R. (2014) Towards an Introduction: Japan's Literature of Precarity // In Visions of Precarity in Japanese Popular Culture and Literature / K. Iwata-Weickgenannt, R. Rosenbaum (eds.). Routledge.
 Worley W. (2016) Radioactive Wild Boars Rampaging around Fukushima Nuclear Site // The Independent. Режим доступа: <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/radioactive-wildboars-rampaging-fukushima-nuclear-site-japan-a6972361.html> (дата обращения: 12.07.2016).

также статью в научном разделе *Business Insider* под заголовком «Дикие кабаны колонизировали территорию Фукусимы» (Sundermier A. (2016) Wild Boars Have Colonized Fukushima // Business Insider. Режим доступа: <http://www.businessinsider.com/wildboars-have-colonized-fukushima-2016-4> (дата обращения: 01.08.2016).

18. Данная сумма указана в: Andrews T.M. (2016) Thousands of Radioactive Boars Are Overrunning Farmland in Fukushima // Washington Post. Режим доступа: <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2016/04/11/thousands-of-radioactive-boars-areoverrunning-farmland-in-fukushima/> (дата обращения: 01.08.2016).

PRECARIOUS ENCOUNTERS

Nicole Shukin, Associate Professor, Department of English at the University of Victoria (UVic), 3800 Finnerty Rd, Victoria, BC V8P 5C2, Canada.
E-mail: nshukin@uvic.ca

This paper explores the conceptual implications of the proliferation of radioactive wild boars in the Fukushima exclusion zone after the 2011 nuclear meltdown. Shukin uses this striking example as an occasion to conceptualize a “becoming-species” of precarity—a way of accounting for how nonhuman lives and multispecies relationships are caught up in and impacted by conditions of generalized insecurity under global capitalism. Building on feminist and posthumanist critiques, Shukin argues that most theorizations of precarity remain limited by anthropocentric assumptions that only humans can subjectively experience precarity. In contrast, the political framework of the becoming-species of precarity is attuned to how human and nonhuman lives are entangled and co-constituted. Shukin positions encounters with animals as infrastructural supports for governing precarity and repairing damaged life. The boars’ resilience in Fukushima’s radioactive ruins represents an ungovernable autonomy that disrupts sovereign attempts to restore capital accumulation and circulation. Shukin suggests that precarious encounters with the boars catalyze an ambivalent, “transitional infrastructure” that opens onto alternate multispecies commons, beyond compulsive efforts to repair a “malfunctioning world.” Rather than symbols of ungoverned vulnerability, the radioactive boars emerge as figures of ecological remembrance and symbolic reminders of the precarity intrinsic to all life under capitalism.

Keywords: precarity; nonhuman animals; becoming-species of precarity; capitalism; governmentality; biopower

Citation: Shukin N. (2024) Precarious Encounters. *Urban Studies and Practices*, vol. 9, no 2, pp. 44–58. DOI: <https://doi.org/10.17323/usp92202444-58>

References

Allison A. (2013). *Precarious Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
Azuma H. (2009). *Otaku: Japan’s Database Animals*/E. Abel

- (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berlant L. (2016). The Commons: Infrastructure for Troubling Times. *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 34, no 3, pp. 393–419.
- Broglio R. (2016). The Creatures That Remember Chernobyl: Radioactive Boars and Bunnies Won’t Let Us Forget about the Nuclear Disaster. *The Atlantic*. Available at: <http://www.theatlantic.com/science/archive/2016/04/the-creatures-that-remember-chernobyl/479652/> (accessed July 12, 2016).
- Casas-Cortes M. (2014). A Genealogy of Precarity: A Toolbox for Rearticulating Fragmented Social Realities in and Out of the Workplace//Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society, vol. 26, no 2, pp. 206–226. DOI: <https://doi.org/10.1080/08935696.2014.88849>.
- Tsing A.L. (2017) Grib na krayu sveta. O vozmozhnosti zhizni na ruinalakh kapitalizma [The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian)
- Federici S. Precarious Labor: A Feminist Viewpoint. Available at: <http://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/precious-labor-a-feminist-view-point/> (accessed July 3, 2016).
- Haraway D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Horning R. (2012). Precarity and ‘Affective Resistance’. *The New Inquiry*. Available at: <http://thenewinquiry.com/blog/precarity-and-affective-resistance/> (accessed July 12, 2016)
- Hribal J. (2007). Animals, Agency, and Class: Writing the History of Animals from Below. *Human Ecology Review*, vol. 14, no 1, pp. 101–112.
- Korbut A. (2017) Ot perevodchika [From the Translator] *Goffman E. Povedenie v publichnykh mestakh: zametki o sotsial’noy organizatsii sborishch* [Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings]. Moscow: Elementarnye formy [Elementary Forms], pp. 355–364. (in Russian)
- LaMarre T. (2010). Speciesism, Part II: Tezuka Osamu and the Multispecies Ideal. *Mechademia*, vol. 5, pp. 51–85.
- Lorey I. (2015). *State of Insecurity: Government of the Precarious*/A. Derieg (trans.). London: Verso.
- More Boars Mean More Damage in Fukushima (2013). *The Japan Times*. Available at: <https://www.japantimes.co.jp/news/2013/09/24/national/more-boars-mean-more-damage-in-fukushima/> (accessed July 5, 2016).
- Morton T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy And Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neilsen B., Rossiter N. (2008). Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception//Theory, Culture & Society, vol. 25, no 7–8, pp. 51–72.
- O’Connor J. (1998). *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*. New York, London: The Guilford Press.
- Parry R.L. (2016). Radioactive Boars Run Wild around Fukushima Reactors. *The Times*. Available at: <https://www.thetimes.co.uk/article/radioactive-boars-run-wild-around-fukushima-reactors-xfmh3gffx> (accessed July 12, 2016).
- Plourde L. (2014). Cat Cafes, Affective Labour, And the Healing Boom in Japan. *Japanese Studies*, vol. 34, no 2, pp. 115–133.
- Puar J. (2012). Precarity Talk: A Virtual Roundtable with Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejic, Isabell Lorey, Jasbir Puar, And Ana Vujanovic. *TDR: The Drama Review*, vol. 56, no 4, pp. 163–177.
- Rosenbaum R. (2014). Towards an Introduction: Japan’s Literature of Precarity. In *Visions of Precarity in Japanese Popular Culture and Literature*/K. Iwata-Weickgenannt, R. Rosenbaum (eds.). Abingdon, New York: Routledge.
- Worley W. (2016). Radioactive wild boars rampaging around Fukushima nuclear site. *The Independent*. Available at: <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/radioactive-wildboars-rampaging-fukushima-nuclear-site-japan-a6972361.html> (accessed July 12, 2016).