Артем В. Морозов

Институт философии РАН, Москва, Россия
ORCID: 0000-0003-3671-9976

Пробовали перезагрузить?

Рецензия на книгу: Срничек Н., Уильямс А. (2019) Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда, М.: Strelka Press

doi: 10.22394/2074-0492-2021-1-240-250

Книга левых теоретиков Ника Срничека и Алекса Уильямса «Изобретая будущее» уже обозревалась на страницах «Социологии власти» (причем еще до выхода ее перевода на русский язык), однако вкратце и наряду с другими работами, в которых рассматривались перспективы посткапиталистического будущего [Матвеев 2018: 215, 216]. Работа успела подвергнуться тщательному разбору с разных ракурсов: экономического (в связи с поддерживаемой авторами идеей введения безусловного базового дохода) [Дьяконов 2019], социально-теоретического [Павлов 2019: 14–20; Сафронов 2019: 283, 284; Николаи 2020] и политико-онтологического [Шалагинов 2020].

Я бы хотел сосредоточиться на тех социально-философских аспектах проекта Срничека и Уильямса, которые разбирались не столь подробно. В первую очередь меня будут интересовать не образы посткапитализма, разворачиваемые авторами во второй половине книги, а социально-философские мотивы ее критической первой половины, представляющей обоснование для самого введения этих образов.

В начале книги выявляются признаки «народной политики», политического *sensus communis* современных левых: локализм, горизонтализм, ставку на прямое действие, стихийность и аутентичность, пораженческое настроение в отношении осуществления крупномасштабных перемен, т. е. их «трансцендентальный мизе-

Морозов Артем Владимирович — младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН. Научные интересы: социальная философия, современные онтологии, утопия и утопическое сознание. E-mail: morozov.socphil@yandex.ru

Artem V. Morozov — Junior Research Fellow, Social Philosophy Department at Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (RAS), Moscow, Russia. Research interests: social philosophy, contemporary ontologies, utopia and utopian consciousness. E-mail: morozov.socphil@yandex.ru

рабилизм» (авторы используют выражение Ника Ланда[1]), который привел к закату утопических нарративов. *Sensus communis* левых, согласно диагнозу авторов, «перестал соответствовать актуальным механизмам власти» [с. 21]. Итак, с одной стороны, представления, которые лежат в основании народной политики и легитимируют ее как жизненный уклад, оказываются трансцендентны бытийному порядку вещей. С другой стороны, в них начисто отсутствует утопический импульс, речь идет лишь о локальных корректировках статуса-кво. По этим двум признакам народная политика смыкается с идеологией в определении Мангейма [Вахштайн 2014: 27]. Срничек и Уильямс на примерах массовых протестных движений 2010-х годов показывают пределы народно-политических представлений.

Идеология сопротивления современных левых не желает принимать ориентиры гегемонной идеологии неолиберализма, прежде всего, «модерные» универсализм и глобализм. По мнению авторов, этим как раз и объясняется ее провальность как стратегии. В своем мизерабилизме народная политика оказывается продолжением гегемонной идеологии, ее тенью; выстраиваясь как полное отрицание неолиберализма, она оказывается им сформирована и в конечном счете утверждает его безальтернативность. Срничек и Уильямс полагают, что левым следует реабилитировать модерные идеалы, избавив их от дурных наслоений, отринуть упаднические настроения и перейти к построению контргегемонии.

История демонстрирует, что такое построение может затянуться, ведь неолиберальная идеология, как отмечают авторы, шла к своему успеху сорок лет, и успех этот проистекал не из некой логики развития капитализма, а из сочетания долгосрочного планирования и удачных стечений обстоятельств. Общество «Мон Пелерин», собранное Фридрихом фон Хайеком в 1947 году и объединившее ученых разных стран, открыто поставило задачу — противопоставить господствующим в то время кейнсианским представлениям «либеральную утопию» [с. 83]. Выработкой принципов этого альтернативного политического *sensus communis* занимались аналитические центры, чья пропаганда затрагивала не только элиты и университетские аудитории, но и массы. Ими издавались брошюры для широкой аудитории, причем «тексты писались в несколько утопической манере, без оглядки на то, могла ли такая политика быть реализована на практике» [с. 89].

1 В русском переводе мизерабилизм, однако, переведен как «абстрактный» [с. 204].

В конечном итоге неолиберализму удалось переломить кейнсианство в разгар кризиса 1970-х годов, который отличало сочетание высокой безработицы и высокой инфляции. Кейнсианцы предлагали взаимоисключающие решения для каждой из проблем, тогда как неолибералы предлагали единое решение — стагфляцию, что и принесло успех их идеологии. Однако неолиберальный подход вовсе не был единственной альтернативой, вопреки расхожим нарративам, которые описывают историю с точки зрения победителя; он оказался более предпочтительным лишь потому, что неолибералами уже была создана поддерживающая идеологическая инфраструктура.

Предлагая этот альтернативный исторический нарратив, авторы указывают, что левому движению стоит поучиться у «Мон Пелерина». Разумеется, смысл заключается не в том, чтобы полностью скопировать его стратегию. Речь о том, что народную политику следует перевести, говоря в терминах Мангейма, из идеологии в утопию, а затем добиться того, чтобы эта утопия превратилась в контргегемонию, которая в конечном итоге сформирует новый здравый политический смысл для всего человечества, причем «как в сфере идей, так и в сфере материальных платформ», выступающих в настоящее время «воплощением материального трансцендентального нашего общества» [Уильямс, Шрничек 2018: 15]. Иными словами, условиями наших возможных аффектов, мыслей и действий, а значит, и властных отношений с установками сопротивления. Раз уж вышло у неолибералов, а они в начале пути были «маргиналами» и «с трудом находили себе работу» [с. 79], то почему не может получиться у левых?

Срничек и Уильямс полагают, что альтернатива неолиберальной идеологии должна опираться на минимальную программу, которая состоит из четырех требований: полная автоматизация производства, сокращение рабочей недели, введение безусловного базового дохода (ББД) и отказ от трудовой этики. Следовательно, посткапиталистический мир — мир посттрудовой и предельно технологизированный. И пускай в нем сохраняются экономические отношения, они преображаются из-за высвобождения времени, которое ранее отводилось на работу.

При капитализме человек получает ряд негативных свобод, а именно экономические свободы по продаже своей рабочей силы или же политическая свобода от вмешательства государства. Последняя, впрочем, становится все более призрачной при неолиберализме. Собственно, это причина, по которой Срничек и Уильямс убеждены, что «неолиберализм» — полезный, а не бессмысленный термин. Дело в том, что неолиберализм подразумевает не рынок за пределами государства и его контроля, а контроль рынка над

государством. Силы государства захватываются и перенаправляются на исполнение рыночных задач, так как в возникновении отдельных рынков нет ничего естественного: их создание, а зачастую и поддержание их существования, требует планирования.

Посткапитализм в свою очередь обещает максимизацию позитивной «синтетической» свободы, т.е. рост власти, которая определяется как способность воплощать желаемое. Предоставляемые капитализмом негативные свободы — лишь формальные права, а вовсе не материальные возможности действия. Можно быть формально свободным делать что-либо, вместе с тем не имея на это средств. Материальные возможности как раз и будут обеспечены ББД, которого хватит на удовлетворение основных потребностей, а также развитием технологий и вытекающим из него расширением общественных ресурсов. Ведь не будучи подчиненными капиталистической телеологии, которая опирается на императив максимизации прибыли, технологии могут раскрыть перед человечеством небывалые возможности.

Именно освобождение от капиталистической телеологии и составляет суть «ускорения», которое Срничек и Уильямс предлагают в качестве ориентира в написанном двумя годами ранее «Манифесте акселерационистской политики». Призыв к «ускорению процесса» был подхвачен ими от Ника Ланда, а тот цитировал Делёза с Гваттари, которые сами, в свою очередь, вспоминали фразу Ницше. Позднее я вернусь к этой игре цитат, а пока замечу, что куда в большей мере, чем на Ланда, Срничек и Уильямс опираются на «Капитализм и шизофрению» Делёза — Гваттари и на философский проект Делёза в целом. Это важно, так как Срничек и Уильямс унаследовали их проблемы. Срничек вносил в рецепцию Делёза коррективы исходя из ряда положений нефилософии Ларюэля [Морозов 2019: 228–234], однако им не были раскрыты все возможности нефилософской критики капитализма, что также окажется значимым обстоятельством.

Так, посткапитализм Срничека и Уильямса в универсальной истории «Анти-Эдипа» бесконечно стремился бы занять место «новой земли», открываемой шизофреническим процессом вслед за дикостью (т.е. первобытной социальной машиной), деспотизмом и капитализмом. Первобытное общество нельзя назвать властным, так как в нем власть не сосредотачивается в каком-то индивиде или в некоторой группе; его нельзя назвать и экономическим. Деспотизм — предельно властное, но неэкономическое общество, в то время как капитализм сочетает в себе как власть, так и экономику, между которыми устанавливаются напряженные отношения. «Новая земля», возникающая в гипотетическом конце истории, оказывается экономическим, но невластным обществом,

ведь власть в нем распыляется по всем индивидам перманентной революцией. Точно так же и посткапитализм стремится к построению экономики, которая бы рассеивала власть в обществе, т.е. увеличивала способности индивидов воплощать желаемое, устраняя зависимость их выживания от труда. Срничек и Уильямс тем не менее выступают против того, чтобы называть посттрудовое общество «концом истории», хотя и не отклоняют рамку «универсальной истории», подразумевающей движение от меньшей к большей степени социального прогресса (но движение это для них, как и для Делёза с Гваттари, оказывается нелинейным и контингентным).

В критике тени гегемонной идеологии — народной политики — узнается и делёзовская критика догматического образа мышления, по своему происхождению дофилософского и связанного с формой государства. Однако если Делёз в текстах, затрагивающих данную тему, преимущественно выступает за демонтаж образа мысли в пользу безобразности, то Срничек и Уильямс желают противопоставить ему новый, лучший образ: их «проект состоит в создании новой народной политики» [с. 274], обеспечивающей приход посткапиталистической гегемонии в сфере идей, которая образует идеологическую часть трансцендентального (чьей материальной частью выступают платформы).

Я полагаю, что причина отказа Срничека и Уильямса от «перманентной революции», которая бы поддерживала безобразность, заключается в том, что ранее Срничек вслед за Ларюэлем отождествил указанную идеологическую компоненту — образ мысли якобы «дофилософский» — с философией. Вполне в духе Маркса философия оказывается выражением гегемонной идеологии господствующего класса; сверх того, поскольку речь идет о трансцендентальном, т.е. о самих условиях наших возможных аффектов, мыслей, восприятий и действий, философия — сколь бы ни различались отдельные философии по своему содержанию — образует форму нашего «Мира», как пишет Ларюэль, и потому тождественна капитализму [Морозов 2019: 229].

Ларюэль, по мнению Срничека, занимает квиетистскую позицию — он не собирается ни поддерживать непрестанный переворот образов, ни учреждать образ, который положил бы перевороту конец. Сам Срничек, напротив, задачей некапитализма видел утверждение контргегемонии как формы лучшего мира, и субъектом, который претворил бы эту форму, стало бы препарированное «множество» Хардта и Негри [Там же: 232]. Препарация эта (производимая нефилософски, но в философских целях ради учреждения нового мира как философского Решения) заключается в формалистическом рассмотрении категории универсального, которое в дальнейшем

перейдет в «Изобретая будущее», однако уже в несколько ином виде[1]. Универсальное окажется для Срничека и Уильямса полем битвы контргегемоний, неким пустым шаблоном, который подвергается постоянной ревизии, и поэтому универсальное в принципе нельзя исчерпать какими бы то ни было частными детерминациями, исходящими от контргегемоний.

Однако не стоит забывать, что трансцендентальное состоит не только из идеологии или философии, но и из техноматериальной базы: «Построение посткапиталистического мира является столь же технической, сколь и политической задачей...» [с. 209]. Но можем ли мы с легкостью отделить друг от друга эти два аспекта? Пускай сам Ларюэль подробно не обращался к экономике или же к технологиям в связи с экономикой, за него это проделал экономист Жак Фраден, который после ознакомления с «Капитализмом и шизофренией» и сочинениями Ларюэля стал «радикальным еретическим марксистом».

Как и Срничек с Уильямсом, Фраден убежден, что экономика представляет собой не что иное, как композит метафизического и технического. Он исходит из того, что план и рынок не противоположны, а подразумевают друг друга. Более того, для него они совпадают, причем с самого возникновения капитализма. Дело в том, что капитализм возникает как незапланированное последствие другого плана или даже других проектов человечества.

Живые человеческие индивиды, как выразился бы Маркс, планируют свои действия и пытаются просчитать их последствия, однако в конечном счете всегда сохраняется что-то непредсказуемое, которое накапливается как снежный ком. Спланированная деятельность требует средств, которые с необходимостью являются техническими. Институции «проистекают» из бессознательного результата сознательных действий, они порождаются действиями индивидов, но вопреки их намерениям, и за счет этого обретают относительную автономию. Социально-технические машины как раз

1 Формалистический подход к категории универсального получает в книге следующее наименование: «...гуманизм, никак не определенный заранее» [с. 171]. Оно вполне подошло бы как «негуманизму» Ларюэля, так и «ингуманизму» Резы Негарестани, чье влияние на концепцию универсалистского гуманизма Срничека и Уильямса [с. 298, прим. 72] перевесило влияние Ларюэля. Разница заключается в том, что ингуманизм все-таки определяет человека как непрестанный поиск и пересмотр своих определений [Негарестани 2021: 18, 19], тогда как негуманизм парадоксальным образом полагает человека определенным без определения. Негуманизм не превращает ревизию в сущность человека, да и вовсе отбрасывает строгую необходимость в ней. Далее я покажу важность этого различия.

составляют экономический Мир — надстраивающийся над реальной деятельностью трансцендентальный порядок, детерминирующий эмпирических субъектов и по большей части пребывающий вне их контроля [Fradin 2005b: 167–173].

Итак, экономика — это модерная политическая и техническая рыночная сверхсистема, которая основывается на метафизике воли и планирования. Основывается в двух смыслах: она происходит из плана как его незапланированный результат, и в то же время императив для нее — попытка «все спланировать», т.е. все предсказать и просчитать, получить надо всем власть (пусть даже лишь как невинную «способность воплощать желаемое»), подвергнув гомогенизации. Это ни много ни мало европейская колонизация человечества, причем начинается она с колонизации «внутренней» — с порабощения Европы Европой [Fradin 2016]. «Всякий европеец в глубинном смысле является планировщиком» [Fradin 2005b: 169]. Даже если посмотреть на экономику как на научную дисциплину, а не уклад, этой дисциплиной описываемый, мы увидим технонауку, поскольку экономика была придумана инженерами, предполагает инженерный подход и поддерживается инженерами.

Фраден прекрасно осознает, что оппозиция «модерность — неприятие модерности», характерная для противостояния неолиберальной гегемонии и народной политики, сама конститутивна для политического модернизма, причем со всеми его приставками. Скорее, нам требуется

> ...базис для критической теории модерного общества, которая не была бы ни абстрактно универсалистским, рационалистическим утверждением модерна, ни антирационалистической и антимодернистской критикой. Она стремится преодолеть обе позиции, рассматривая их противостояние как исторически детерминированное и укорененное в природе капиталистических общественных отношений [Fradin 2005a: 354].

Некапиталистическая экономика попросту невозможна; посткапитализм — или коммунизм, как его бесстрашно определяет Фраден, — является неэкономическим по своей сути, предполагает развитие неэкономических форм и укладов жизни. Представление об этих укладах может дать нефилософская утопия, развиваемая как «слабая» и «нищая» сила [Fradin 2005b: 22]. Проблема утопического воображения в настоящее время заключается не в том, что оно недостаточно богато, а в том, что оно как раз купается в представлениях, внушенных капиталистической экономикой, тогда как воображение должно быть, прежде всего, силой вычитания, а вовсе не (преу)множения. «Заниматься политикой ... значит принимать

участие в утопическом мышлении» [Ibid.: 93], причем мышление это негативно (по крайней мере поначалу). Вполне возможно, что в таком случае вопреки Мангейму и прочим авторам именно утопия окажется имманентной, соответствующей нашему реальному (а не конструируемому Миром) опыту, в отличие от трансцендентных образов мышления и идеологий. Вопрос только в том, чем конкретно «участие в утопическом мышлении» оборачивается на практике.

Даже если не принимать все выводы Фрадена, а большая часть из них чрезвычайно радикальна, очевидно, что проект Срничека и Уильямса сталкивается с серьезными затруднениями. «Все эти материальные платформы производства, финансов, логистики и потребления» оказывается сложнее представить в качестве нейтральных технологий, т.е. отдельно от властных, колонизаторских отношений господства, — технологий, которые «можно перепрограммировать и переформатировать так, чтобы они служили уже нуждам посткапитализма» [Уильямс, Шрничек 2018: 15]. Срничек и Уильямс как в «Манифесте акселерационистской политики», так и в «Изобретая будущее» прибегают к парафразу цитаты из Спинозы, столь любимой Делёзом и делезианцами: «Нам все еще неизвестно, на что способно социотехническое тело» [с. 254, курсив мой]. Авторы, явно ориентируясь на делёзовское прочтение цитаты (мы еще не знаем, на что тело способно в принципе; вместо сознания как модель мышления следует взять непознанное, бессознательное тело), по всей видимости, толкуют ее так: мы еще не знаем, на что способно техническое тело без тех ограничений, которые на него накладывает капиталистический «социус», внешний по отношению к этому телу. Однако цитата Делёзом была урезана; возможно, стоит обратиться к тексту Спинозы.

> В самом деле, того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т.е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно неспособно, если только не будет определяться душою [Спиноза 1999: 337, 338].

Далее Спиноза рассматривает различные явления или случаи поведений, относительно которых затруднительно сказать, направляются ли они одними только законами природы или детерминациями души. Хотя Спиноза действительно склонялся к тому, что тело само по себе без детерминаций души способно на гораздо большее, чем мы себе представляем, здесь важна мысль о неясности границ между двумя видами действий или явлений. Так и в случае инфраструктурного «техносоциального тела» не до конца понятно,

насколько перемешаны друг с другом технологии и капиталистические отношения и установки. Непонятно также, насколько в самом деле последние можно отделить от экономики, и так ли уж необходимо для преодоления пессимизма левых представление о том, что можно (и нужно) построить некапиталистическую экономику.

Вдобавок становится не совсем ясно, чем же новые левые модерность и универсализм отличаются от старых. По словам Срничека и Уильямса, предлагаемый ими универсализм «всегда преодолевает сам себя, у него есть внутренние ресурсы для порождения имманентной критики, которая утверждает и расширяет его собственные идеалы» [с. 254], но разве не таков капитализм в описании Делёза и Гваттари, способный к экспансии даже в самокритике? К тому же ревизионистская, самокритичная тенденция универсализма и сопровождающего его нового гуманизма, по сути, воплощает в себе инженерный идеал планирования. Что же выходит, человеком *par excellence* становится белый европеец? Никогда такого не было...

Но даже если европеец, то всякий ли? Я бы хотел, как и обещал, вспомнить цитату из Ницше, предпославшую название акселерационистскому движению, манифест которого Срничек и Уильямс написали и от которого в настоящее время активно открещиваются (по всей видимости, из-за стремительной пролиферации правых форм акселерационизма и растущей дурной славы Ника Ланда). Делёз и Гваттари, приводя фразу Ницше, имели в виду под «ускорением процесса» интенсификацию рыночной экономики, коль скоро обетованная «новая земля» в их комбинаторике предполагала наличие экономики без власти. Но что имел в виду сам Ницше?

> Выправление европейского человека — это грандиозный процесс, который не остановить: но его следует еще более ускорить. <...> Коль скоро этот выправленный человек будет выведен, потребуется оправдание для его существования: оное заключается в служении новому, суверенному человеческому виду, который на этом новом типе человека будет основываться и лишь через него сумеет возвыситься до своей миссии [Ницше 2005: 491].

Что ж, если выправление и подразумевало дальнейшее движение в сторону рынка, то цели у него были не самые благие. Спрашивается, что это за тип? Это раса, более сильная в том, в чем европейцы, да и человечество в целом якобы ослабели — таковы «воля, ответственность, знание себя, умение полагать себе цели» [Там же: 491], т.е. качества, наличие которых явно требуется для удачного планирования и воспевается в различного рода литературе по селфхелпу, тайм-менеджменту и иным интересным вещам. Пожалуй, если сейчас кто и принадлежит к подобному типу, так это всевозможные финансисты, программисты, компьютерные инженеры и т.д.,

и т.п. вместе со своими начальниками. «Причудливые и изысканные растения». Формалистический подход к категории человека, однако, необязательно подразумевает экономико-инженерный идеал, который закреплен уже в самом вопросе акселерационистского ингуманизма: «что мы должны делать, чтобы считаться людьми?» [Негарестани 2021: 20]. Быть может, в определенный момент стоит перестать считать.

Библиография / References

Вахштайн В. (2014) Архитектура утопического воображения: попытка концептуализации. *Социология власти*, 26 (4): 13–37.

— Vakhshtayn V. (2014) Architecture of utopian imagination: conceptualisation attempt. *Sociology of Power*, 26 (4): 13–37. — in Russ.

Дьяконов В. (2019) Новые равные. *Strelka Mag.* (https://bit.ly/33PetFG)

— Diakonov V. (2019) New Equals. *Strelka Mag*. (https://bit.ly/33PetFG). — in Russ.

Матвеев И.А. (2018) Версии посткапитализма: борьба за будущее. Рецензия на книгу: Мейсон П. Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему. Социология власти, 30 (4): 207–218.

— Matveev I.A. (2018) Versions of Postcapitalism: Fighting for the Future. Books Review: Mason P. Postcapitalism: A Guide to Our Future. *Sociology of Power*, 30 (4): 207–218. — in Russ.

Морозов А. (2019) Навигация по акселерационизму: от некапитализма к посткапитализму через платформы. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 1 (2): 226–242.

— Morozov A. (2019) Navigating accelerationism: from non-capitalism to postcapitalism via platforms. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 1 (2): 226–242. — in Russ.

Негарестани Р. (2021) Работа нечеловеческого. *Логос*, 31 (3): 1–38.

— Negarestani R. (2021) Labor of the inhuman. *Logos*, 31 (3): 1–38. — in Russ.

Николаи Ф. (2020) Назад в будущее: контргегемония и новый sensus communis. *Неприкосновенный запас*, (129): 153–160.

— Nikolai F. (2020) Back to the future: counterhegemony and the new sensus communis. *Emergency Reserve,* (129): 153–160. — in Russ.

Ницше Ф. (2005) *Воля к власти*, М.: Культурная революция.

— Nietzsche F. (2005) *Will to power*, Moscow: Cultural revolution. — in Russ.

Павлов А.В. (2020) Постмодернистский ген: является ли посткапитализм постпостмодернизмом? *Логос*, 29 (2): 1–24.

— Pavlov A.V. (2020) The postmodern gene: does post-capitalism mean post-postmodernism? *Logos,* 29 (2): 1–24. — in Russ.

Сафронов Э. (2019) Как акселерационизм превратился в платформенный капитализм. *Логос*, 29 (3): 279–289.

— Safronov E. (2019) How accelerationism became platform capitalism. *Logos*, 29 (3): 279–289. — in Russ.

Спиноза Б. (1999) Этика. *Сочинения*: в 2 т. Т. 1, СПб.: Наука: 251–478.

— Spinoza B. (1999) Ethics. *Works: in 2 vols.* Vol. 1, SPb.: Nauka: 251–478. — in Russ.

Уильямс А., Шрничек Н. (2018) Манифест акселерационистской политики. Логос, 28 (2): 7–20.

— Williams A., Srnicek N. (2018) Manifesto for an accelerationist politics. *Logos*, 28 (2): 7–20.

Шалагинов Д. (2020) Антипроизводство будущего (недовольство техноспинозизмом). Неприкосновенный запас, (129): 136–152.

— Shalaginov D. (2020) Antiproduction of the future (dissatisfaction with technospinozism). *Emergency Reserve*, (129): 136–152. — in Russ.

Fradin J. (2005a) *La science des pauvres: traité de la richesse*, Paris: L'Harmattan.

Fradin J. (2005b) *La voie pauvre de la rébellion*, Paris: L'Harmattan.

Fradin J. (2016) *Economy and technical systems*. (https://no-new-ideas-press.tumblr.com/post/150934251041/the-exit-from-economy-has-nothing-to-do-with-a)

Рекомендация для цитирования:

Морозов А.В. (2021) Пробовали перезагрузить? Рецензия на книгу: Срничек Н., Уильямс А. (2019) Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда, М.: Strelka Press. *Социология власти*, 33 (1): 240-250.

For citations:

Morozov A.V. (2021) Have you tried restarting? Book Review: Srnichek N., Williams A. (2019) *Inventing the Future. Post-capitalism and a world without labor*, Moscow: Strelka Press. *Sociology of Power*, 33 (1): 240-250.

Поступила в редакцию: 08.01.2021; принята в печать: 30.01.2021

Received: 08.01.2021; Accepted for publication: 30.01.2021