

УДК 1:3+1:93

doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.174-182

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПТА ИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ ЭКОНОМИКИ ВНИМАНИЯ

С.А. Либерман

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, 420008, Россия

Аннотация

История функционирует и определяется тем или иным способом в зависимости от исторического контекста. В эпоху модерна она может быть частью национальной идеологии, в Античности – частью литературного жанра, в Средние века – составной частью религиозной картины мира. В современной посткапиталистической эпохе распространены теории о «конце истории», что также может быть объяснено как часть той или иной идеологии или мифологии. Основная цель статьи – проследить механизмы отношений между историческим знанием и эпохой, в том числе установить функции истории в современном мире после объявленного «конца истории». В качестве основания определения специфики современного общества рассматриваются концепции экономики внимания и капитализма платформ.

Ключевые слова: историзм, капитализм платформ, социальные сети, история, субъект, «конец истории»

Введение

Цель настоящей статьи – попытка анализа современного общества с точки зрения как исторической, так и социально-философской. При этом главным предметом анализа является сам концепт истории и конкретные формы его актуализации. Рассмотрены как диалектический историзм, так и последующие формы его радикализации в неклассической философии и философии эпохи постмодерна. Однако основной интерес для нас представляют те формы ре-актуализации концепта истории, которые мы можем наблюдать сейчас, в конце второго десятилетия XXI в. Как функционирует и для чего воспроизводится концепт истории после объявленных в конце XX в. «конца истории» и «смерти социального»? Можно ли считать подобную ре-актуализацию «возрождением» социального? Эти вопросы являются ключевыми для понимания настоящей статьи.

Структурно статья поделена на две основные части. Первая часть посвящена рассмотрению исторических форм радикализации историзма как теоретической установки и философской парадигмы, начиная от гегелевского диалектического историзма и заканчивая критикой историзма адептами постмодерна. Вторая часть посвящена тем формам ре-актуализации концепта историзма, что мы можем наблюдать сегодня, после объявленного «конца истории», а также рассмотрению современного общества и его характерных особенностей как контекста

этой ре-актуализации. Ключевым для понимания современного общества в рамках данной работы является концепция капитализма платформ Н. Срничека [1].

От диалектического историзма к постмодерну

Общим местом является трактовка историзма, даже в условно «классической» его форме у Г. Гегеля, как попытки ухода от предшествующей метафизической парадигмы философствования. В этом привычном для отечественного дискурса противопоставлении диалектики и метафизики основанием деления является концептуализация негативности и отрицания. В отличие от метафизики диалектике приписывается способность описывать развитие и движение. Гегелевская триада «тезис – антитезис – синтез» представляет собой если не первую, то наиболее успешную с точки зрения влияния на последующую традицию попытку философии концептуализировать негативность в качестве момента движения и развития. Понимание мира не в качестве существующего, но в качестве становящегося и определение становления как синтеза бытия и ничто [2, с. 69] оказываются отправной точкой поворота от классической философии к неклассической.

Однако нельзя сказать, что История у Г. Гегеля лишена метафизических характеристик. Несмотря на весь пафос критики им предшественников за чрезмерную абстрактность и неспособность увидеть конкретное и настоящее [3], История у Г. Гегеля – это, конечно же, движение и отрицание, но движение Абсолюта. И поход Наполеона, проезжающего через город студенчества Г. Гегеля, – это не просто движение и развитие одного человека, страны или Европы, это движение Абсолютного духа, воплотившегося в конкретного человека [4, с. 66], или, проще говоря, движение Истории. Поэтому, когда Ю.В. Перов и К.А. Сергеев пишут о переходе европейской философии в лице Г. Гегеля от парадигмы субстанции к парадигме субъекта, они заостряют внимание на переходном характере гегелевской философии, обозначая историю в его трактовке как «субстанцию-субъект» [5, с. 20].

Уже К. Маркс критикует Г. Гегеля за излишнюю метафизичность. Если у Г. Гегеля: «...Разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно» [6, с. 64], то у К. Маркса: «История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [7, с. 102]. Здесь мы видим попытку окончательно порвать с метафизическими корнями философии истории и представить ее уже не как движение разумной субстанции, пусть и «субстанции-субъекта», но как движение человека, хотя для К. Маркса человек – это не просто индивид, но общественный человек. Можно сказать, что понимание общества у К. Маркса все еще метафизично в том смысле, что оно совершенно точно не сводится к простой совокупности индивидов. Это всегда особая надындивидуальная реальность, со своими законами и целями, противостоящая, так или иначе, конкретным целям индивидов. Как будет писать Ф. Энгельс в письме Й. Блоху, история – это «бесконечное количество перекрещивающихся сил... и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая – историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно

и безвольно» [8, с. 395–396]. История существует как «единая сила», но «бессознательная» и «безвольная».

А. Кожев трактует Г. Гегеля в неклассическом и анти-метафизическом ключе: «История есть трансценденция (в этот мир). Она есть “диалектическое снятие” Человека, который “отрицает себя” (как данное), “сохраняя себя” (как человеческое существо), и “сублимируется” (= прогрессирует) в своем сохраняющем само-отрицании. Это “диалектическое движение” включает в себя и предполагает конечность того, что “движется”, то есть смерть тех людей, которые создают Историю» [9, с. 176]. Такое понимание Истории как трансценденции, прорыва конечных субъектов, их самоотрицания и смерти в Истории качественно отличается от «субстанции-субъекта» у Г. Гегеля. Для Г. Гегеля Наполеон – это воплощение Абсолюта, который развивается, пусть и через конкретного генерала, но сами детали, вроде его личных переживаний и устремлений, не так важны [4, с. 66]; для А. Кожева – прорывающийся и трансцендирующий конечный субъект с его личными потребностями, переживаниями и т. д. Можно сказать, что А. Кожев закрепляет разрыв с метафизикой окончательно, радикализируя концепт отрицания.

Таким образом, в неклассике гегелевская триада «тождество – отрицание – синтез» оказывается «обрубленной», метафизическое основание гегелевских построений оказывается вне закона. Рассуждение теперь следует начинать не с определения тезиса, не с того, что есть, или бытия, но сразу же с отрицания и потом переходить к синтезу. Неклассическая логика движется от отрицания к синтезу, от человека к истории. История теперь не мировой процесс роста производительных сил, развития Абсолютного духа, но способ человеческого самоопределения, ретроспективный конструктор историков.

Однако постмодерн идет еще дальше в этой радикализации логики «отрицания отрицания»: если первоначальное неразличенное тождество запрещалось как метафизическое, то во второй половине XX в. синтетическое тождество запрещается как тоталитарное. Разум, отождествившись со своим небытием, с иррациональностью, обретает претензии на тотальность. Диалектика Г. Гегеля позволила помыслить противоречие как тождество бытия и ничто, прокладывая дорогу разуму к противоречивому и изменчивому миру. Разум, толкующий теперь мир явлений не как противостоящий себе мир, а как свое иное, свое проявление, получает доступ и выход за свои пределы, мир становится разумен, а разум всемирен. Известное положение Г. Гегеля о разумности действительного и действительности разумного уже К. Марксом и Ф. Энгельсом разворачивается в революционном ключе как священное право разума на преобразование мира [10, с. 276]. И в XX в. разум начинает реализовывать свою тотальность на деле.

Обличение разума в его претензии на тотальность является основной линией рассуждения в работе Т. Адорно и М. Хоркхаймера [11]. На их взгляд, тоталитарный режим фашистской Германии и советской России может быть определен как выражение и продолжение программы Просвещения, реализация кантовской установки «пользоваться своим умом». Но в полной мере это обличение и критика тотализирующих претензий разума разворачивается лишь в первой половине 60-х годов XX в..

Т. Адорно в «Негативной диалектике» предлагает свой вариант тождества бытия и небытия. Строго говоря, он запрещает их тождество, поскольку логика тождества есть логика тотализирующего разума. Отрицание должно оставаться последним движением в рассуждении. Мы не имеем права переходить от анти-тезиса к синтезу, должны запрещать себе последнее обобщение и снятие анти-тезиса, антитезис должен быть последней целью всякого размышления. Как только мы делаем обобщение, выстраиваем систему, момент диалектичности, момент отрицания и движения ускользает от нас, мы рискуем впасть в догматизм [12, с. 45–46].

На наш взгляд, этот принцип является сущностным признаком философской мысли второй половины XX в. Происходит, как подмечает Д. Гаспарян, онтологизация негативности [13, с. 363], которая есть обрубленная уже с обоих концов (или усиленная с обоих концов) диалектика. При этом, однако, сам концепт Истории нивелируется почти полностью, превращаясь в концепт Современности.

Концепт исторического призван был преодолеть дуализм классической метафизики, дуализм мира вещей и мира сущностей, трансцендентного и имманентного. История представляет собой способ связи и соотношения этих двух миров. Соответственно там, где торжествует имманентное, где трансцендентное совсем исчезает, не может быть никакой истории, исторического или социального. Для современной философии, в частности для Ж. Бодрийяра, История превращается в ушедший миф: «История была сильным мифом, возможно, последним великим мифом... [который] поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса» [14, с. 69].

После постмодерна – «post-post-mo»

Такова внутренняя логика развития историзма, обернувшегося «концом истории», «смертью социального» и пресловутой «глобализацией» – тотальная имманентизация, радикализация негативности и сбывание истории в современность. Помимо этих черт теоретики второй половины XX в. также выделяют размывание границ и нейтрализацию противоречий. Это характерно как для левых социальных критиков вроде уже упоминавшегося Ж. Бодрийяра, так и для либеральных утопистов вроде Ф. Фукуямы [15].

Однако сегодня общим местом теоретиков стало указание на очевидную неудачу попыток глобализации. Последняя книга Ф. Фукуямы «Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия» по своей задумке является ответом на те вопросы, что возникают к автору тезиса о «конце истории» в современной ситуации роста общего популизма, национализма и религиозного фундаментализма [4, с. 18]. Э. Цукерман пишет о невозможности построения мировой коммуникации по принципу «глобальной деревни». Мы действительно живем в век перепроизводства информации и всеобщей доступности всех для коммуникации. Тем не менее главным последствием этого оказывается не всеобщее соединение всех со всеми, но углубление разрыва между культурами, закрытие границ и радикализация позиций. Крупные медиа снижают долю международных новостей [16, с. 72–75], трафик авиасообщения группируется вокруг

отдельных регионов [16, с. 84], а английский теряет статус международного языка [16, с. 157–159].

Арабская весна, Крымский конфликт, ИГИЛ – как бы мы ни были пристрастны, игнорировать обострение международных политических отношений в последнее десятилетие невозможно. Эта тенденция получила название «глокализация» в противовес «глобализации». Однако она давно вышла за рамки «реакции» и стала вполне самостоятельным направлением развития. Дробление мирового сообщества на локальные сообщества или даже миры является очевидным фактом. Дж. Ваттимо называет современный мир «миром диалектов», противопоставляя его глобальному миру [17, с. 16].

Примечательно, что он связывает появление «диалектов» с крушением идеи единой истории: «С изживанием идеи некоей рациональности, центральной для истории, мир всеобщей коммуникации взрывается, превращаясь в множество “локальных” рациональностей» [17, с. 16]. Исторические же предпосылки он видит в «эффekte массмедиа»: «Она [невозможность мыслить историю как единое движение] является... результатом рождения средств массовой коммуникации. Эти средства: журналы, радио, телевидение... сыграли решающую роль в размывании центральных точек зрения, тех самых, которые французский философ Ж.Ф. Лиотар называет большими нарративами» [17, с. 11]. При этом мыслитель четко отделяет свое понимание «эффекта массмедиа» от понимания его у Т. Адорно: «[медиа у Т. Адорно] будет осуществлять эффект всеобщей гомологизации общества, открывая возможности для некоей демонической тенденции, ему изначально присущей, и даже благоприятствуя ей... Однако то, что произошло на самом деле, несмотря на все усилия монополий и больших капиталистических теле- и радиоконпаний, – это, скорее, превращение телевидения, радио, журналов в элементы всеобщего взрыва и преумножения Weltanschauungen, видений мира» [17, с. 11–12].

Дж. Ваттимо называет это изменение переходом от утопии к гетероутопии, где распад утопии понимается как следствие невозможности построения единой истории [17, с. 72]. И именно «эффект массмедиа», с точки зрения философа, является причиной этого перехода.

Нам бы хотелось развить его мысль, указав на то, что разница между эффектом гомологизации массмедиа и эффектом глокализации связана с разницей между современными медиа и массмедиа второй половины XX в. На наш взгляд, современные медиа перестали быть массовыми с распространением социальных сетей и других платформ, работающих в парадигме WEB 2.0. Из пассивного потребителя информации обыватель превращается в блогера – производителя контента. Если у Ж. Бодрийера массмедиа – это когда масса смотрит на себя [14, с. 45], то теперь масса не только смотрит, но и снимает, записывает и выкладывает себя. Медиа превратились из массовых в локальные. Как замечает Г. Ловинк, социальные сети нашли способ заставить «тенелюбивое молчаливое большинство» «трещать без умолку» [18, с. 32].

Локальные сообщества, группируясь вокруг «новых медиа», постепенно становятся все более закрытыми. На это влияют, в том числе, и современные алгоритмы подбора информации, которые, будучи основаны на наших политических, эстетических, региональных и других предпочтениях, предоставляют

только «нужную» информацию. Мнимая вседоступность информации в сочетании с невозможностью встретить мнение, способное шокировать, невозможностью испугаться или просто удивиться, порождает уверенность во всеобщности собственных взглядов и неизбежно приводит к радикализации позиций. Религиозный и политический радикализм во многом происходит именно отсюда.

Возвращаясь к теме истории, стоит отметить, что сегодня существуют явления, скорее относимые к уже преодоленным формам общественных отношений вроде «около-феодальных» отношений и традиционных обществ, свойственных странам мусульманского мира, новым национальным обществам и тоталитарным государствам. Эти феномены вполне реальны и существенны, подобные формы отношений являются сегодня, скорее, правилом, чем исключением. Появление социальных сетей сделало возможным оформление всех прежде маргинальных или устаревших форм общественного. Интернет дал этим формам язык, позволил окончательно оформиться. Феномен современного Интернета интересен тем, что он скорее разграничивает и оформляет различные методы и способы, нежели смешивает их в «единое причудливое полотно».

Социальные сети являются рекламными платформами, это означает, что главный источник их прибыли – сбор и обработка данных пользователей. Н. Срничек описывает платформу как особую цифровую инфраструктуру, предоставляющую своим пользователям условия для коммуникации, взамен сохраняя данные о каждом совершенном ими действии [1, с. 44]. Накапливаясь в должном объеме, эти данные становятся товаром или формой конкурентного преимущества.

Соответственно основной задачей платформ является побуждение своих пользователей к действиям, для чего они используют особые технологии управления вниманием. Как мы уже сказали, в социальных сетях основной такой технологией является производство и обмен контентом («Что у вас нового?», «Подведите итоги года!» и т. д.). С этой целью они инициируют так называемые “challenge”, заставляя пользователей обмениваться контентом и кликать мышкой. Если раньше капиталу для извлечения прибыли необходимо было заставить человека трудиться, превратив его в рабочего, или заставить покупать, превратив его в потребителя, то сегодня достаточно заставить человека проводить время на цифровой платформе, превратив его в пользователя.

Новая форма эксплуатации является особой формой отчуждения. А форма отчуждения определяет социальные потребности человека. При отчуждении труда, когда труд из естественной человеческой способности превращается в товар, производимый индустриально, рождается так называемая трудовая мораль. При отчуждении желаний, характерном для общества потребления, потребление и трата становятся мерилем успеха и общественной ценностью. При отчуждении внимания, когда из естественной способности человека оно превращается в товар, главным мерилем успеха становится количество лайков, просмотров и подписчиков.

Именно эта потребность в чужом внимании заставила «молчаливое большинство» превратиться в активных пользователей. Если раньше быть означало потреблять, то сегодня быть означает снимать “stories”. Эта интерактивность социальных сетей провоцирует, в числе других факторов, процессы глокализации, о которых мы говорили выше. Именно потребность во внимании, подогреваемая

социальными сетями, служит причиной возникновения сообществ и распада прежде гомогенной массы. Предельным результатом этого процесса является возрождение давно, казалось бы, ушедших исторических форм общества – новое рабовладение, новый феодализм, новый тоталитаризм и т. д.

Ежедневно создаваемый пользователями контент в погоне за чужим вниманием становится своего рода личной историей или летописью. Таким образом, история, превратившись в “stories”, снова становится основным инструментом самоидентификации. И именно эти личные истории из социальных сетей, набирая необходимое количество просмотров, лайков и подписчиков, становятся основанием для возникновения сообществ, способных возродить различные исторические формы.

Заключение

Таким образом, сосуществование многих исторических форм общества, пресловутая одновременность многих «времен» напрямую связаны с разрушением истории как «единой рациональности». При этом современные массы, включенные социальными сетями в постоянное производство контента и погону за вниманием других пользователей, вынуждены постоянно вести своего рода летопись или «историю» своей жизни. История снова становится центральной формой самоидентификации человека в качестве субъекта.

Однако, если в диалектическом историзме и тех формах его радикализации, что мы рассмотрели в первой части статьи, историзм был связан скорее с «творением истории», с действием и отрицанием, сегодня история – это, прежде всего, отчет о событиях повседневной жизни. История, или “stories”, стала особым видом пользовательского контента в социальных сетях, но, по нашему мнению, именно эта ре-актуализация концепта истории может дать ключ к пониманию современного обострения общественных противоречий.

Литература

1. *Срничек Н.* Капитализм платформ / Пер. с англ. М. Добряковой. – М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2019. – 128 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. – 799 с.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Кто мыслит абстрактно? // *Вопр. философии.* – 1956 – № 6. – С. 138–140.
4. *Фукуяма Ф.* Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 256 с.
5. *Перов Ю.В., Сергеев К.А.* Философия истории Гегеля: От субстанции к историчности // *Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.* – СПб.: Наука, 1993. С. 5–57.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993 – 480 с.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955. – Т. 2. – С. 3–230.
8. *Энгельс Ф.* Письмо Й. Блоху, 21–22 сентября 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1965. – Т. 37.– С. 393–397.

9. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. И. Фомина. – М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
10. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. – Т. 21. – С. 269–317.
11. *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. – СПб.: Медиум: Ювента, 1997 – 310 с.
12. *Адорно Т.* Негативная диалектика. – М.: Акад. проект, 2011. – 538 с.
13. *Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. – М.: РОССПЭН, 2011. – 398 с.
14. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / Пер. с фр. А. Качалова. – М.: ПОСТУМ, 2015. – 240 с.
15. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ, 2015 – 575 с.
16. *Цукерман Э.* Новые соединения. Цифровые космополиты в коммуникативную эпоху. – М.: Ад Маргинем Пресс. – 2015. – 336 с.
17. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / Пер. с ит. Дм. Новикова. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
18. *Ловинк Г.* Критическая теория интернета. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2019. – 304 с.

Поступила в редакцию
10.06.19

Либерман Самсон Александрович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии

Казанский (Приволжский) федеральный университет
ул. Кремлёвская, д.18, г. Казань, 420008, Россия
E-mail: samsonliberman@gmail.com

ISSN 2541-7738 (Print)
ISSN 2500-2171 (Online)

UCHENYE ZAPISKI KAZANSKOGO UNIVERSITETA. SERIYA GUMANITARNYE NAUKI
(Proceedings of Kazan University. Humanities Series)

2019, vol. 161, no. 5–6, pp. 174–182

doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.174-182

Reconception of History in the Context of Attention Economy

S.A. Lieberman

Kazan Federal University, Kazan, 420008 Russia
E-mail: samsonliberman@gmail.com

Received June 10, 2019

Abstract

History functions and is defined depending on the historical context: in the modern era, it can be part of the national ideology; in Antiquity, it was perceived as a literary genre; in the Middle Ages, it was a religious worldview. In the post-capitalist era, theories about the “end of history” can also be explained as part of an ideologeme or a mythologeme. The paper aims to formulate the mechanisms of relations between the historical knowledge and the historical era. The functions of history in the contemporary world after the declared “end of history” were discussed. The concepts of attention economy

and platform capitalism were considered as the basis for determining the specificity of contemporary society.

The research focuses on the forms of re-actualization of the concept of history, which we can observe now, at the end of the second decade of the 21st century. How does the concept of history function? For what purpose is it reproduced after the “end of history” and the “death of the social” proclaimed in the late 20th century? Can such re-actualization be considered a “Renaissance” of the social? These are the main questions covered by this paper.

Keywords: historicism, platform capitalism, social networks, history, subject, “end of history”

References

1. Srnicek N. *Platform Capitalism*. John Wiley & Sons, 2016. 120 p.
2. Hegel G.W.F. *Nauka logiki* [Science of Logic]. St. Petersburg, Nauka, 2005. 799 p. (In Russian)
3. Hegel G.W.F. Who thinks abstractly? *Voprosy Filosofii*, 1956, no. 6, pp. 138–140. (In Russian)
4. Fukuyama F. *Identichnost': Stremlenie k priznaniyu i politika nepriyatya* [Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment]. Moscow, Alpina Publisher, 2019. 256 p. (In Russian)
5. Perov Yu.V., Sergeev K.A. The philosophy of Hegel's history: From substance to historicity. In: Hegel G.W.F. *Leksii po filosofii istorii* [Lectures on the History of Philosophy]. St. Petersburg, Nauka, 1993, pp. 5–57. (In Russian)
6. Hegel G.W.F. *Leksii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. St. Petersburg, Nauka, 1993. 480 p. (In Russian)
7. Marx K., Engels F. *Svyatoe semeistvo, ili kritika kriticheskoi kritiki. Protiv Bruno Bauera i kompanii* [The Holy Family or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company]. Vol. 2. Moscow, Gos. Izd. Polit. Lit., 1955, pp. 3–230. (In Russian)
8. Engels F. A letter to J. Bloch, September 21–22, 1890. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Vol. 37. Moscow, Gos. Izd. Polit. Lit., 1965, pp. 393–397. (In Russian)
9. Kozhev A. *Ideya smerti v filosofii Gegelya* [The Idea of Death in Hegel's Philosophy]. Moscow, Logos, Progress-Traditsiya, 1998. 208 p. (In Russian)
10. Engels F. Ludwig Feuerbach and the outcome of classical German philosophy. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Vol. 21. Moscow, Gos. Izd. Polit. Lit., 1961, pp. 269–317. (In Russian)
11. Adorno Th., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment*. Verso, 1997. 258 p. (In Russian)
12. Adorno Th.W. *Negativnaya dialektika* [Negative Dialectics]. Moscow, Akad. Proekt, 2011. 538 p. (In Russian)
13. Gasparyan D.E. *Vvedenie v neklassicheskuyu filosofiyu* [Introduction to Non-Classical Philosophy]. Moscow, ROSSPEN, 2011. 398 p. (In Russian)
14. Baudrillard J. *Simulacra et Simulation*. Éditions Galilée, 1981. 164 p. (In French)
15. Fukuyama F. *Konets istorii i poslednii chelovek* [The End of History and the Last Man]. Moscow, AST, 2015. 575 p. (In Russian)
16. Zukerman E. *Novye soedineniya. Tsifrovye kosmopolity v kommunikativnuyu epokhu* [New Connection. Digital Cosmopolitans in the Communicative Era]. Moscow, Ad Marginem Press, 2015. 336 p. (In Russian)
17. Vattimo G. *The Transparent Society*. Johns Hopkins Univ. Press, 1992. 129 p.
18. Lovink G. *Kriticheskaya teoriya interneta* [Critical Theory of the Internet]. Moscow, Ad Marginem Press, 2019. 304 p. (In Russian)

Для цитирования: Либерман С.А. Переосмысление концепта истории в контексте проблем экономики внимания // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2019. – Т. 161, кн. 5–6. – С. 174–182. – doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.174-182.

For citation: Lieberman S.A. Reconceptation of history in the context of attention economy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2019, vol. 161, no. 5–6, pp. 174–182. doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.174-182. (In Russian)