

ИВАН МАРИНОВ* ШОПЕНХАУЕР В ПРЕДИСТОРИЯТА НА ПСИХОАНАЛИЗАТА? НЯКОЛКО БЕЛЕЖКИ

Abstract: This article examines Schopenhauer's impact on psychoanalysis in relation to Freud's intellectual evolution. The historical origin of some common psychoanalytic concepts is discussed in close connection to Schopenhauer's voluntaristic psychology.

Keywords: Schopenhauer, Freud, psychoanalysis.

Моето време и аз не съответстваме един на друг; това е ясно.

Артур Шопенхауер

Употребеното в заглавието понятие „предистория“ предполага известни методологически уговорки, от които въпросителният знак само отчасти ни освобождава. Интересът на Шопенхауер към психологията и нейните метафизични основания е дълбок и разностранен; нему дължим конститутивното обосноваване на жестокостта, насилието и егоизма. Шопенхауер не е и не би могъл да бъде социален мислител – дори там, където срещаме отделни бележки върху обществени явления като самоубийството, ходът на разсъжденията стига в последна сметка до вродения морален характер на индивида.

Един опит за прокарване на разделителна линия между метафизика и психология в границите на Шопенхауеровата мисъл е уместен само доколкото би ни предпазил от изкушението и непосилната задача да коментираме подробно философията на Шопенхауер в цялата нейна сложност. Позоваването на определени аспекти от етиката и естетиката ще следва плътно очерчанията на Шопенхауеровия проект за обяснение и разбиране на човека; така се налага да държим сметка до каква степен изведената от състраданието етическа система, изложена отчасти в двата тома на „Светът като воля и представа“ и по-пълно в конкурсните съчинения „За свободата на волята“ и „За основата на морала почива върху психологически закономерности.

Между Шопенхауер и Фройд съществува личностна идентичност, която се основава на отношението им към академизма. Остротата, с която Шопенхауер иронизира университетската философия в лицето на Хегел и хегелианството през целия си живот, е красноречива в своята комуникативност. „Когато човек види многобройните и най-различни институции, в които едни обучават, а други се обучават, както и тълпите ученици и учители, може да си помисли, че човешкият род е твърде загрижен за познанието и за истината. Но и в този случай външността е измамна. Едните обучават, за да печелят пари, и се стремят не към мъдрост, а към нейната видимост и към доверието на другите, което тя им осигурява. Другите пък учат не за да придобиват знания и да навлязат в същността на нещата, а за да могат да дърдорят и да си придават важност. (...) Тук дори не съм взел предвид учението, избрано заради бъдещите доходи“ (Шопенхауер 2013а: 592). В това отношение Шопенхауер е радикален. По-нататък възмущението прераства в натурализъм. Позволяваме си да приведем още един

* Студент в СУ „Св. Климент Охридски“. Email: ivan_ivov_marinov@abv.bg

дълъг цитат: „За по-голямата част от учените науката не е цел, а средство. Ето защо те никога няма да постигнат нещо велико в нея. За това се изисква онзи, който се занимава с наука, да гледа на нея като на своя цел, а всичко друго, дори собственото му съществуване, да е за него само средство. Защото всяко нещо, което се върши не заради самото него, се върши как да е. Каквото и да правим, само онова, което сме създали заради самото него, а не като средство за по-нататъшни цели, може да се получи наистина съвършено. (...) Учените обаче като правило изучават науките с цел да се научат да преподават и да пишат. Затова и главите им можем да оприличим на стомах и черва, от които храната излиза несмляна“ (Шопенхауер 2013а: 594). Дълбоката неприязън на Шопенхауер към господстващото по онова време хегелианство е засвидетелствана навсякъде в съчиненията му. Така например в „Учението за идеалното и реалното“ четем: „...моята преценка недвусмислено ми казва, че Фихте, Шелинг и Хегел не са никакви философи, при положение, че им липсва най-първото изискване за това, а именно сериозност и добросъвестност на изследването. Те са чисто и просто едни софисти: искат да имат вид, не да бъдат, търсят в света не истината, а собственото благо и преуспяване. Служба към правителствата, хонорари от студентите и книжарите, и като средства за постигането на тази цел възможно най-много шум и театър около тяхната мнима философия – това са пътеводните звезди и вдъхновяващите гении на тези последователи на мъдростта“ (Шопенхауер 2009а: 144). В тази позиция не бива да съзираме само личен антагонизъм, както смята например Исак Паси (Паси 2009: 28). Лаконично и достатъчно ясно е обобщението на Иван Георгов: „Той не само е против Хегел, но и против всички университети и против университетското образование“ (Георгов 2008: 216). Обобщено може да се каже, че „Въпреки решителната роля на Шопенхауер за появата на модерната култура философите са се въздържали да му отредят привилегирован статус във философския канон заедно с Кант, Хегел или дори Шелинг. Тъй като Шопенхауер представлява може би най-значителното скъсване с класическия рационализъм на академичната философия, не е трудно да разберем защо професионалните философи никога не са му обръщали много внимание“ (Luft 1983: 55, пр. м.).

Защитен от удобното укритие на материалната обезпеченост, Шопенхауеровият антиакадемизъм конституира автономността на оценяващия субект *sub specie aeternitatis*, за да проектира бинарната опозиция на ноуменално и феноменално върху екрана на научния живот, вероятно за да припознае извънакадемичното пространство като – парадоксално – единствено философско. Самотният и самостоятелен мислител, който не се нуждае от студенти, заплата или държавно покровителство, е поне с една крачка по-близо до посвещение в тайнствата на истината, но едва след като ѝ е принесъл в жертва всичките си жизнени и интелектуални сили. Истината е вечна и универсална, а подобна е (или би трябвало да бъде?) съдбата и на онези, които са снели булото ѝ пред света. Би било напразно да се опитваме да установяваме дали Шопенхауер транспонира Кантовото понятие за гений, така както е изложено в „Критика на способността за съждение от естетическото в интелектуалното поле, или изобретява елегантен механизъм за оправдание на собствения си академичен неуспех. Още тук са видни предпоставките, породили сходствата (засега избягваме

да говорим за проекции) в интелектуалната нагласа на Шопенхауер и Фройд; нека припомним само доклада на Фройд пред Имперското лекарско дружество: „Официалният доклад за това събитие е следното: На 15 октомври 1886 г. Фройд прочита едно съобщение за мъжката хистерия пред Лекарското дружество. То се посреща с недоверие и враждебност. Фройд е предизвикан да представи случай с мъжка хистерия пред Дружеството и той го прави на 26 ноември, но е посрещнат хладно и оттогава започва враждата на Фройд с виенския медицински свят, която трае през целия му живот“ (Еленбергер 2016: 513). И в двата случая ранният сблъсък с консервативната, херметична и строго йерархизирана научна общност (Gemeinschaft в смисъла на Тьонис) води до засилен скептицизъм и дори враждебност към нейните правила и институции, от една страна, но и до освобождаваща необвързаност, от друга, позволила автономното и търпеливо изграждане на две от най-влиятелните и оригинални мисловни системи в най-новата история.

Ако това сходство може да се приеме в значителна степен като външно по отношение ролята на Шопенхауер за формирането на предпоставките на психоанализата, то Томас Ман категорично акцентира върху съществената роля на немския философ за „изобретяването“ не само на психоанализата, но и за развитието на психологията на личността: „Шопенхауер като психолог на волята е баща на цялото съвременно учение за душата. От него през психологическия радикализъм на Ницше води права линия към Фройд и към всички ония, които изградиха неговата психология на дълбините и я приложиха в духовните науки. Ницшевият антисократизъм, неговата враждебност към интелекта не са нищо друго освен философско утвърждаване и прослава на Шопенхауеровото откритие за първенството на волята, на неговото песимистично схващане за вторичното и подчинено положение на интелекта спрямо волята. Това схващане, това неособено хуманно в класическия смисъл на думата становище, че интелектът е само за това, за да угажда на волята, за да я оправдава, да я снабдява с често твърде привидни и самозаблудителни мотиви, да рационализира инстинктите, крие в себе си такава скептично-песимистична психология, такова неумолимо проникателно учение за душата, че то не само проправя пътя на онова, което наричаме психоанализа, но и самото е вече психоанализа“ (Ман 1976: 452–453). Ако приемем проникновеното му наблюдение, то рефлексията върху произхода на психоанализата би ни довела до парадоксалното ѝ въобразяване като своя собствена следистория, или по-скоро като епилог и закъснел завършек на Шопенхауеровата волунтаристична психология. Подобно гледище застъпва и Йозеф Ратнер: „...Шопенхауер и Ницше (...) всъщност са родоначалниците на дълбинната психология, но [Фройд, б. м., И. М.] избягва да ги усвои из основи, тъй като иска да си запази „независимостта на погледа“ (Ратнер 2010: 15).

Ако тръгнем по следите на интуицията, бихме посетили за кратко Ларошфуко, Лабрюйер и Вовнарг, за да пристигнем в последна сметка при Паскал, чиито афористични формули показват удивителна близост с Шопенхауеровите възгледи, без обаче да доказват пряка приемственост или широка теоретична съгласуваност: „Сърцето има свои основания, които разумът не познава“ (Паскал 1978: 144), „Човешкото „аз“ е омразно“ (пак там: 201) и „Волята сама по себе си никога няма да донесе удовлетворение, дори и да постигне всичко, кое-

то желае. (...) Без нея – няма чувство на неудовлетвореност, с нея – няма чувство на удовлетвореност“ (пак там: 206).

Когато историята е свърнала встрани от пътя и е отказала да ни придружи до нашата цел, бихме могли да потърсим разрешение в генеалогията, която, тъй като е „сива, съвестна и богато документална“ (Фуко 1992: 118), би преградила забранените територии на всяка спекулативност зад стени от ерудиция, въоръжена с дребнава и затова неумолима скрупульозност. Извеждането на пряка генеалогична връзка между Шопенхауер и психоанализата е подмамващо лесно и за тази цел е достатъчен един поглед в индексирания съчинения на Фройд. Шопенхауер надничат оттам свенливо, за да бъде интерпретиран понякога превратно. Така например в края на лекцията „Страхът и животът на нагоните“ във връзка с конципирането на нагона към смъртта Фройд приписва погрешно на Шопенхауер схващането за смъртта като единствена цел на живота: „...всичко вече е казано, а преди Шопенхауер много хора са изrekli подобни мисли. А освен всичко друго това, което ние твърдим, дори не е истински Шопенхауер. Ние не смятаме, че смъртта е единствената цел на живота, не пренебрегваме живота заради смъртта“ (Фройд 1995а: 239). Действително и при най-скрупульозно изследване не бихме открили подобна теза у Шопенхауер. Обратно, смъртта засяга явлението и прекратява съществуването на интелекта. Индивидът е временно обиталище, акцидентия на нещото в себе си, което за Шопенхауер е лишена от съзнание воля. Волята е извън времето и не познава смъртта. Ясно е само, че вечният живот не е добра новина. Изглежда правилата на еристиката са позволили на Фройд да сгреша основното положение на Шопенхауеровата онтология, чийто дух обаче не остава твърде дълго прикрит зад прозирните одежди на отрицанието.

Независимо от това Шопенхауер несъмнено би приел знаменитото твърдение, че *Азът не е стопанин в своя собствен дом* (Фройд 1995а: 324). Именно поради това смислово родство Фройд подчертава голямата роля на Шопенхауер за зараждането на психоанализата. „Само много малко хора вероятно биха могли да си изяснят какви важни последствия за науката и живота има предположението за несъзнаваните душевни процеси. Но ще побързаме да добавим, че психоанализата не е първата, която е направила тази крачка. Можем да посочим ред знаменити философи като предшественици, преди всичко великият мислител Шопенхауер, чиято несъзнавана „воля“ може да се сравни с душевните нагони в психоанализата. Между другото, това е мислителят, който с незабравими по своята сила думи е напомнял на хората за все още значителното подценяване на техните сексуални стремежи“ (Фройд 1995а: 325).

Може би мястото, където необходимостта от експликация е най-явна, е една прочута Шопенхауерова алегория, появила се неочаквано на страниците на „Психология на масите и анализ на Аза“ (Мажор, Талагран 2009: 177) като илюстрация на криещата се в общуването апорийност. Тя по-късно става известна под името „Притча за таралежите“: „Един студен зимен ден стадо бодливи свинчета си легнали, притискайки се едно към друго, за да се топят и да не премръзнат. Но много скоро всяко усетило шиповете на другите и това ги накарало отново да се раздалечат. Когато нуждата да се стоплят ги накарала отново да се приближат, пак се повтори същата неприятност, и така те се мя-

тали между двете злини, докато не открили, че могат да легнат на такова разстояние едно от друго, за да понесат най-лесно студа. Така потребността от общество, произлязла от пустотата и монотонността на собствения ни вътрешен живот, гласка хората един към друг, но многобройните им неприятни качества и непоносими недостатъци отново ги отблъскват един от друг. Средното разстояние, което те най-сетне откриват като възможност да бъдат заедно, е вежливостта и добрият тон. В Англия казват на онзи, който не спазва тази дистанция: „Keer your distance!“ [Стой настрана!]. И макар при това потребността от взаимна съпричастност да се задоволява съвсем непълно, затова пък не се усеща убождането на бодлите. Ако някой си има достатъчно собствена топлина, нека по-добре се държи далече от обществото, за да не причинява главоболия на другите, нито сам той да страда“ (Шопенхауер 2013б: 810).

Недостатъкът на подобен скокообразен подход се разкрива в произволното редопологане на отделни фрагменти, които, макар и понякога ефективни в своята контекстуална оголеност, така и не успяват да се издигнат над реторическата орнаменталност, с която Фройд така добре си служи, за да се превърнат в носеща конструкция на една цялостна доказателствена система. Упоритото повтаряне на подобни цитати е метод с нисък херменевтичен коефициент, неспособен да прикрие колко маргинална е тяхната роля за функционирането на основата, върху която са присадени. Наистина научаваме все пак, че в стерилна атмосфера и с микроскоп в ръка виждаме не по-добре, отколкото в откритото поле на спекулацията, а още по-учудващ е проницателният критически поглед на Томас Ман, въоръжен единствено с интуицията на писателя.

Културната ситуация в краевековна Австрия потвърждава тезата на Т. Ман: периодът 1880–1900 г. бележи разцвета на Шопенхауеровото влияние и популярност, а неговата философия получава централно място в трескавия и песимистичен *Zeitgeist*. Когато пише „Тълкуване на сънищата“ (1900), Фройд все още не познава учението на Шопенхауер, без обаче да е останал незасегнат от неговото широко присъствие в интелектуалното всекидневие. В детайлния си обзор върху научната литература, отнасяща се до сънищата, Фройд нито веднъж не се позовава на Шопенхауер (Фройд 1993), чийто трактат „Опит върху духовидството и каквото е свързано с него“ предлага обяснение за произхода и функциите на съновиденията. Както и другаде, тук са видни сходства в някои основни положения, които досега са разглеждани в различен контекст¹. Така например не е необходимо твърде много въображение, за да разпознаем в следните съждения Фройдовите понятия за преработка и символизиране: „Защо обаче да не е възможно понякога дразнение, изхождащо (...) от самия организъм, да достигне до мозъка и той, с помощта на свойствената за него функция и съобразно с нейния механизъм, да го преработи по същия начин, както прави с другите дразнения? Само че след преработката различието в първоначалния материал вече няма да може да се разпознава: точно както по хилуса не се разпознава ястието, от което е бил получен“ (Шопенхауер 2009б: 388). Въпреки че не са запазени свидетелства за пряка приемственост между Шопенхауеровия „Опит...“ и „Тълкуване на сънищата експлицираната по-горе близост получава

¹ Вж. книгата на А. Чолакова „Пътят на Шопенхауер от основаване на познанието към метафизиране на волята“ (Чолакова 2016).

обяснение в общите корени на магнетизма и хипнотизма, чието по-нататъшно развитие води до някои от най-значимите прозрения на динамичната психология и открива възможност за изучаване на несъзнаваното.

Шопенхауер е радикално критичен към средновековната куртоазия и големите проекти на сантиментализма и романтизма: „(...) платоническата любов е глупост. (...) Влюбеният иска да чувства в мъжката си мощ обичаното, желаното същество и чрез неговото притежание да изпитва пълна наслада от чувствата си“ (Шопенхауер 1991: 6). Шопенхауер е мислителят² от Новото време (защото Античността далеч не е толкова свенлива), който с категорична убеденост защитава тъждеството на любов и сексуалност. „Метафизика на половата любов“ е наименувана една от главите във втория том на „Светът като воля и представа“, но нейното заглавие би могло да бъде и „Психология на сексуалността. Сексуалността заема фундаментално място в мисълта на Шопенхауер; тя е само физиология на волята, чиято фокусна точка и средоточие са гениталиите. Шопенхауер и Фройд споделят обща *негативна* визия за удоволствието³, която можем да обобщим в следните точки: 1) то е нагон, чиято цел е репродукцията, който поради това 2) се крие зад декорите на съзнанието, откъдето скришом управлява неговите действия. Човекът е обективация на волята, нейно явление и следователно според основанията на своята желаеща и (поради това) страдаща природа подобен на животното, от което се отличава само по степен. Качествената разлика между животно и човек е плод на интелекта, при това отнесен само към мъжа, тъй като единствената цел на жената е продължаването на рода. Мизогинията на Шопенхауер е пословична и несъмнено сред основните източници на „Пол и характер“ на Вайнингер – манифест и едновременно теория на мизогинията – е концепцията на Шопенхауер за жените. Макар да не може да бъде наречен женомразец, Фройд искрено вярва в мъжкото превъзходство: гледище, намерило отражение в концепцията за кастрационния комплекс. Това проличава и в неговия коментар върху възгледите на Джон Стюарт Мил за еманципацията на жените: „...какво беше толкова „абсурдно“ в идеите на Мил? Според Фройд абсурден е неговият възглед „за женската еманципация и... целия женски въпрос“ (...) Възгледите на Фройд по въпроса за еманципацията на жените определено не се различават от възгледите, характерни за всеки средно взет мъж в Европа през осемдесетте години на деветнадесети век. Но Фройд не беше просто средно взет мъж, той се бунтуваше против някои от най-дълбоко вкоренените предразсъдъци на своето време, въпреки че в това отношение той повтаря най-общоприетата линия на разсъждения по въпроса за жените и нарича Мил „абсурден“ и „нечовешки“ заради възгледи, които след не повече от петдесет години бяха всеобщо приети“ (Фром 2004: 25, 26).

От най-фундаментална значимост обаче е представата за човешката андрогинност: „Всяка личност намира естествено допълнение в личност от другия пол, представляваща частта, която липсва, която е необходима за пълния тип и която произвежда завършения образ на човечеството в новата твар, която трябва да се роди, тъй като всичко се стреми към създаване на това бъдещо същество.

² Макар и от литературноисторическо гледище подобни интуиции да застъпват в цялото си творчество Сад и Ф. фон Шлегел с „Луцинде“.

³ Т. е. като освобождаване от неудоволствието.

Физиолозите ни учат, че половата разлика между мъжа и жената се намира в безчислено много степени: между жените се срещат чудесни андрогини; мъжкият и женският хермафродитизъм произвеждат немощни индивиди, които заемат междинно място между двата пола и не принадлежат нито към единия, нито към другия“ (Шопенхауер 1991: 11, 12). В настойчивостта, с която Шопенхауер защитава идеята за несъзнавана репродуктивна комплементарност, Освалд Шпенглер разпознава проекции към еволюционната теория на Дарвин: „Интелектът като оръдие на волята за живот, като оръжие в борбата за съществуване – онова, което Шоу е изразил в гротескна драматична форма, – този възглед за света на Шопенхауер отведнъж го прави модерен философ при появата на основната Дарвинова творба (1859)“ (Шпенглер 2014: 550).

Сексуалното желание следователно не е нищо друго, освен хитрост на природата; ловко изигран фокус, чиято единствена тайна е общият за всички и затова незабелязван от никого стремеж към наслаждения. До това схващане Фройд и Вайнингер стигат независимо един от друг. Въпреки срещата си с Фройд, Ото Вайнингер не би могъл да се повлияе от психоаналитичната сексуална теория. „Пол и характер“ е издадена през 1903 г., две години преди „Три студии върху теорията на сексуалността“. Самият Вайнингер признава за свое основно вдъхновение Шопенхауер, с когото споделя и антисемитизма си (Вайнингер 1991). Известно е, че Фройд въвежда андрогинията в психоанализата под влияние на приятеля си Флийс.

Фройд полага като ръководен принцип за въобразяване на другите субектно конструираната индукция, която несъмнено би могла да бъде проследена до учението на Шопенхауер за представата като диспозиция, опосредстваща манифестирането на света в съзнанието, а според радикалността на интерпретационната оптика – и свят сам по себе си, в който тялото е едновременно субект и обект. Привилегированата позиция на тялото като фокус на интелекта и афектите е източник на самосъзнанието и следователно подстъп към метафизиката на егоистичната и разрушителна воля, която обуславя възприемането на другите единствено като обекти: „... без много разсъждения ние приписваме на всеки друг извън нас нашата собствена конституция, а следователно и нашето съзнание и (...) това отъждествяване е предпоставка за нашето разбиране [на другия]“ (Фройд 1995б: 14). Следователно познанието на субекта за другите произтича *per analogiam* от априорното съзнание за себе си. Нека обаче не смятаме, че Фройд или още по-малко Шопенхауер парафразира старото картезианско *cogito*, за да прегърне една вече изгубила легитимност митологема. Не е ясно дали това „разбиране“ има афективен или интелектуален произход, въпреки че второстепенната роля на Аза (или на представата) предполага психологически емотивизъм. Шопенхауер предлага две разрешения: то би могло да се постигне по пътя на етиката, в чиято основа лежи състраданието (актът на „вчувстване“ (Ворингер) на другия като единствена основа на морала) или посредством откровението на гения, чиито извънмерни интелектуални способности позволяват манифестирането на света в представата обективно. Волята отменя възможността за отчетливо съзерцание на действителността; тя прикрива зад мъглите на желанието всяка обективност, за да моделира перцептивните

способности на субекта според скритите основания, които ѝ диктува принципът на удоволствието.

Изброяването на всички скрити или явни позовавания на Шопенхауер, релевантни към генезиса на психоанализата, би надскочило обема на настоящия текст, но несъмнено Шопенхауер е един от мислителите, които създават интелектуалните предпоставки за нейното възникване и формиране, защото неговото влияние върху Ницше, Н. фон Хартман за безсъзнателното и др., които имат непосредствено влияние върху Фройд, е повече от очевидно.

ЛИТЕРАТУРА

- Вайнингер, О. 1991. *Пол и характер*. София: Ренесанс.
- Георгов, И. 2008. *Артур Шопенхауер. Лекции по история на философията*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Мажор, Р., Талагран, Ш. 2009. *Фройд*. София: Рива.
- Ман, Т. 1976. *Шопенхауер. Литературна есеистика*. Т. 2. София: Наука и изкуство.
- Еленбергер, А. 2016. *Откриване на несъзнаваното. История и развитие на динамичната психиатрия*. Плевен: Лега Артис.
- Паси, И. 2009. Артур Шопенхауер 1788–1860. // *Парерга и паралипомена*. Ч. 1. София: Издателство „Захарий Стоянов“.
- Паскал, Б. 1978. *Мисли*. София: Наука и изкуство.
- Ратнер, Й. 2010. *Психоанализа. Класиците*. София: Кибеа.
- Фройд, З. 1993. *Тълкуване на сънищата*. София: Евразия.
- Фройд, З. 1995а. *Нови уводни лекции в психоанализата*. София: Евразия.
- Фройд, З. 1995б. *Несъзнаваното. Аз и То*. София: Евразия.
- Фром, Е. 2004. *Мисията на Зигмунд Фройд*. София: Издателство „Захарий Стоянов“.
- Фуко, М. 1992. Ницше, генеалогията, историята. // *Генеалогия на модерността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Чолакова, А. 2016. *Пътят на Шопенхауер от основаване на познанието към метафизизиране на волята*. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“.
- Шопенхауер, А. 1991. *Що е любовта*. София: Софи – Р.
- Шопенхауер, А. 2009а. История на учението за идеалното и реалното, представена накратко. // *Парерга и паралипомена*. Ч. 1. София: Издателство „Захарий Стоянов“.
- Шопенхауер, А. 2009б. Опит върху духовидството и каквото е свързано с него. // *Парерга и паралипомена*. Ч. 1. София: Издателство „Захарий Стоянов“.
- Шопенхауер, А. 2013а. *За ерудицията и за учените. Парерга и паралипомена*. Ч. 2. София: Издателство „Захарий Стоянов“.
- Шопенхауер, А. 2013б. *Сравнения, параболи и басни. Парерга и паралипомена*. Ч. 2. София: Издателство „Захарий Стоянов“.
- Шпенглер, О. 2014. *Залезът на Запада. Т. 1*. София: Изток – Запад.
- Luft, D. 1983. Schopenhauer, Austria, and the Generation of 1905. // *Central European History*, vol. 16, № 1.