

*Методологически прийоми и термини на Шелер,
проследими в херменевтиката на Dasein на Хайдегер*

В „Бележки към Мартин Хайдегер“, номер 15 – „Към критиката на Хайдегер“ Ясперс отбелязва: „Той стои в съдържанието напълно в неосъзнатата традиция на по-новата философия.

Външно: Цитатите в *Битие и време* –

Посвещенията на Рикерт, Хусерл, Шелер –

Сетне типът: започване изцяло отначало, едва сега почва истинската философия.

1. Това бе ентузиастка действителност на повишената личност в ренесансовата философия.
2. Това беше стил и смисъл при Декарт.
3. То е било трагедия при Кант (който действително донесе нечувано ново, едно начало – и трябваше да недоразбере това начало като „наука“ в смисъла на традицията на новата научна философия).
4. Това е била последвалата сатирична пиеса при Хусерл.
5. Това е нихилистичното високомерие (Hybris) при Хайдегер. “

И в бел. 27 Ясперс изтъква многозначителните три посвещения: на Рикерт, Хусерл, Шелер; визират се произведенията на Хайдегер: „Учението за категориите и значението на Дън Скот“ 1916, „Битие и време“ 1927, и „Кант и проблемът за метафизиката“, 1929. Последното е публикувано в

сборник в памет на Шелер. Изглежда за Ясперс – да посвещаваш свои произведения на реномирани професионални философи, е нещо „лошо“! И пак критикува Хайдегер: за негативното решение – сериозността на нищото, за апела му към автентичност, за голямата истина на пустотата, противопоставянето на една професорска философия срещу мирогледа, отглеждането на езиково видима форма, двузначността – „да се разбира винаги също другояче“. Но и го хвали: за изначалността на възпитанието чрез Аристотел и схоластиката под подбуда, идеща от Киркегор и Ницше и професорската традиция на Наторп, Дилтай, Хусерл; за силната му историческа интерпретация и продуктивния коментар. Като негови големи способности – усета за форма, истинността на реторичното, магическата сила да привлича, истинността при завръщането при предсократиците, при началото и произхода на философията. И куп критики, сред които за неговото заблуждение за Дилтай и Киркегор (Срв. Jaspers, Karl. Notizen zu Martin Heidegger. Piper Verlag. München 1989. S. 59 – 60, 45).

В предговора към първото издание на „Кант и проблемът за метафизиката“, в самия край, Хайдегер казва: „Настоящото съчинение е посветено на паметта на Макс Шелер. Неговото съдържание бе обект на последния разговор, в който авторът още веднъж можеше да почувства свободната сила на този дух“.

Проследяването на методологическите референции: Шелер – Хайдегер е затруднено от обстоятелството, че двамата са последователи на Хусерл и критически преработват неговата феноменология, а в херменевтичната си онтология-феноменология Хайдегер върви по стъпките на Дилтай, задълбочавайки трансцеденталната аналитика чрез онтологическата диференция, която е негово откритие.

Георг Миш в студията си „Проблемът за метода: Херменевтика и онтология“ проследява критическото отгласване на Хайдегер от херменевтиката на Дилтай.

Неговото „разплитане“ на интересувания ни методологически „възел“, в което той следи „нишката“ Дилтай – Хайдегер, докато нас ни интересува другата: Шелер – Хайдегер, е накратко следното.

В качеството си на онтология Хайдегеровата херменевтика на **набъдното битие** (Dasein) пита за неговия вид на битие, за собствено присъщото му „как на битието“ или „смисъл на битие“. Ще рече тя противопоставя човешката жизнестойкост на платоновото или феноменологично питане за *usia*. Неутралният, детерминиран чрез „винаги моево“, термин Dasein се избира от Хайдегер вместо обичайното говорене за човешкия „живот“, за да означаи „битието на човека“ като „екзистенциалност“ в онтологично противостоене спрямо трансценденталнофилософския вид на Фихтевия термин „Ichheit“ (Азовост). Като своеобразен феномен, зад който, както казва Дилтай за „живота“, не може да се заходи, набъдното битие не може да се определи чрез дефиниция, тъй че, за да се доведе до понятийна определителност, трябва преди всичко да бъде фиксирано по описателен начин чрез обрисоващи го черти.

Самата възможност на цялата онтологическа интерпретация зависи от това, че в този начин на битие самото биващо е засегнато от (касае го в неговото битие) битието. Така се създава почвата, върху която може да започне феноменологическият анализ, тъй като набъдното битие се оказва самоопределящ се феномен, който може да бъде разчленен във вътрешния си строеж чак до своя фундамент и да бъде разбран в своята „възможност“.

Едновременно с това феноменологическият смисло-анализ върви в посоката на философия на живота, защото той постига и произхода на категорията на „фактичното“, като изважда смисъла от самия „фактицитет“ (термин в нем. език антоним на „логицитет“, означава нещо действително-съществуващо в противоположност на чисто мисловно такова!), при което се предпазва „да разделя същностната сфера като нещо чисто идеално представимо от историческата действителност на набъдното битие“.

Хайдегер изразително отбелязва, че аналитикът не би трябвало да поставя в основата на екзистенцията една „идея“.

Тази е, съгласно Миш, методологическата посока, в която се върви философски напред чрез връзката на изясняването на живота с феноменологията – „в един скок“ (от раз, отведнъж). Това става напълно ясно, ако напредъкът, постигнат в това поле, се сравни с наличните достижения на други автори, както прави и самият Хайдегер, конфронтирайки своето начинание от една страна с усилията на Хусерл, от друга с тези на Дилтай, от трета – със стоящия помежду им Шелер.

Навсякъде, било срещу изходната точка на Дилтай от „живота“ и неговото отношение към „духовния свят“, било срещу Хусерловия нахвърлек на една „феноменологична философия“, който въз основата на „чистото съзнание“ разчленява „конституцията“ първо на материалната природа, сетне на животинската и тогава, напредвайки към духовния свят, формулира темата: „персоналистична нагласа в противоположност на натуралистичната“, или срещу Шелеровата концепция за една философска антропология, която в аналогично разслояване изработва през силовия и виталния център духовния „личностен център“, отбелязва Миш, решаващият

аргумент на Хайдегер е, че изследването въобще не върви „в дименсията“ на онтологическото поставяне на въпроса, „на питането за битието на набъдното битие (Sein des Dasein)“ – сравни: Misch, Georg. Das Problem der Methode: Hermeneutik und Ontologie. In: Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984, S. 184 – 185.

Още преди издаването на ключовите произведения на Дилтай, по времето когато Рикерт и Хусерл, двама чуждеещи се на историческото чисти систематици, са налагали представата за него като „само историк“, Хайдегер проникателно схваща и хвали философското и онтологическото начало в него – усилието да осигури един херменевтичен фундамент в „самия живот“ (подразбира се човешкия живот), който е за Дилтай предметът на „науките за духа“, схванат в корена си като „**начина**, по който човекът е“ (Срв. Heidegger, M. Sein und Zeit. Niemeyer Verlag Tübingen 1986, S. 398 & 77, също: Миш, цит. съч., с. 186). Собствено философската тенденция на Дилтай цели „една онтология на живота“, ала неудовлетворяващото за Хайдегер е, че Дилтай оставя живота да стои в „онтологическата индиференция“ (срв. Хайдегер в нем. изд., с. 249 и 209). За Хайдегер задача на следващите поколения е да усвоят постиженията на Дилтаевите изследвания. Ала Миш поставя резонното питане: дали това следва да стане по пътя на онтологията и то разработената от самия Хайдегер, или другояче? Намекът е, дали не е по-добре това да стане по пътя на метода на херменевтиката, разработена от Дилтай за „науките на духа“? Защото, както Хайдегер се добира до една „пред-онтология“ и пред-предикативност, това важи също за „преживяването“, „израза“ и „разбирането“ при Дилтай, в контекста на интерпретационното изкуство, което той разработва херменевтично. Още повече, че Дилтай разработва и една логика различна от трансценденталната

на Кант, предвид на разликата между природни науки и науки за духа, едно разделяне, което и Хайдегер приема, а то пресича самата логика на две.

Засегнатото поле в този „срез“ е тъкмо априорното, което Дилтай замества с апостериорно, докато Хайдегер (подобно на Шелер) го измества от формално към битийно априори, заварвано в захвърлеността на набъдното битие заедно с другите в света.

Миш оспорва и предоверяването на Хайдегер на твърденията на граф Йорк, че Дилтай не се бил отказал достатъчно остро от „природонаучните претенции“ предвид на „родовата диференция между онтично и исторично“, макар Хайдегер да корегира граф Йорк, че изразът „онтично“ изглежда издава един предразсъдък, идещ обусловен от надмощието на гръцката онтология, явяваща се твърде тясно вторично схващане на понятието за битие, в което то се схваща като равнозначно с „налично битие“ (Vorhandensein) в най-широк смисъл, вместо в онтологическия въпрос за конституцията на битието на „ненабъдносъобразно биващото“ (срв. с „Битие и време“ в нем. изд., с. 403), употребеният израз е: *des nicht daseinsmäßigen Seienden!* В българския превод на това място стои: „биващото, нямащо характера на Бъденето-ето-на, на наличното в най-широк смисъл“ (стр. 305).

Сходен е упрекът на Хайдегер към феноменологията на Хусерл и Шелер, че и там онтологическото питане не достига до въпроса за „битието на набъдното битие“. И тук както заменя „живота“ (в човешкия му вид) с „набъдно битие“ срещу Дилтай, така Хайдегер постъпва в критиката срещу Шелеровата философска антропология и неговия персонализъм. На мястото на „личността“, която остава винаги неопредметима, никога не можеща да бъде „вещ“, бидейки единство на актове, а не субстанция, застава неговото

Dasein. И следва упрека за ненавлизване в питането за „битието на набъдното битие“.

Претенцията на Хайдегер е, че както „онтичното“, така и „историчното“ трябва да бъдат схванати в едно „**изначално единство**“ на възможната сравнимост и различимост, единство неможещо да бъде друго освен „битието“, което лежи в основата на всичкостта на биващото. Основният въпрос тук е за „как на битието“ – различаванията му на „видове битие“ откъм въпросното единство, с което историчността и онтичността биват преместени откъм живота и личността накъм набъдното битие.

По този начин феноменологичната посока на Хайдегер с разбирането на самия феномен като това, което се самопоказва и прави видимо откъм самото себе си насам, методологически се преплита с търсенията във философия на живота, касае се за пред-онтологично и пред-рефлексивно изначално единство от не-идейно естество. Сходно поведение у Дилтай за предонтологично разбиране показва Миш (там, с. 189 – 191). Хайдегер продължава да си служи с Дилтаевия термин „взаимна връзка на живота“, а и с термина на Шелер за „съизначалност“ (Gleichursprünglichkeit). Той е открил нова феноменологична възможност, преподавайки постигнатото в предходните търсения, теглейки и създавайки нови термини от резервоара на всекидневния език, поезията, древногръцкия и изкуството. Преди него Дилтай вече е отворил вратата към „езика“ като един от основните „изрази“ на Духа в науките за духа. Ала Хайдегер и езикотвори, преинтерпретира и създава много свои термини за целите на херменевтиката на набъдното битие, наличното битие и подръчното битие.

Що се касае до референциите Шелер – Хайдегер, ще отбележа:

– Ако в търсенето на изначално първно единство, от което да започне феноменологичният анализ, Шелер заявява във „Формализмът в етиката и материалната ценностна етика“: „При всяко схващане на среда ние схващаме напр. едновременно преди всичко неанализираното цяло и към това цяло неговата ценност; в ценността на цялото обаче отново частични ценности, в които след това се „вътренаочват“ (hineinstellen) отделните образни предмети“ (Срв. Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und der material Wertethik*. Felix Meiner Verlag Hamburg 2014, S. 39), то Хайдегер успява да се добере до едно още по-изначално свръхпървно единство, което е не само пред-аналитично и пред-предикативно логично, но и пред-ценностно, пред-етично, пред-онтологично и пред-естетично. Единственото „след“ при него е завареността в след-захвърляне в накъм-смъртта, незаходима за заварилите се в нея набъдни битиета, които могат само да подхванат захвърлека си и да го пре-нахвърлят в автентично свой „проект“. Само живото е захвърлено към смърт.

Напразни са опитите сетне на Левинас да постави „етиката“ пред „онтологията“. Единството, открито от Хайдегер, е пред-онтологично и пред-етично. Онтологичното и етичното, както и естетичното, са резултат от следващи разчленения. Фундаменталната онтология тръгва от него.

– Противно на Шелер, който феноменологично анализира „вечното“ в човека (Срв. Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen*. Francke Verlag Bern 1954), Хайдегер анализира смъртното (крайното) в човешкия начин на битие, и то не в религиозен план, както прави Шелер в накъм безсмъртие, а в екзистенциален краен план.

– Съгласно Шелер, само човекът като духовно същество е „светооткрит“, само той създава и притежава „свят“, само той се освобождава от околната среда, сдобивайки се със свобода, в отлика от животните, оставащи сляти, обвързани с околната среда. Само той въздига оказващите му съпротива центрове от околния свят в „предмети“ и схваща същността им в отлика от случайното им реално битие (Виж: Scheler, Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Otto Reichl Verlag Darmstadt 1930, S. 47 – 48). И само той – поради въпросната свобода и откритост схваща, разбира и превръща в „предмет“ също собствената си физиологична и психична устроеност (там, с. 51). Хайдегер сетне също приема, че само човекът има битие в „откритост“, само той схваща и има свой „свят“, който – под влияние на Дилтай – е винаги определен „исторически свят“. Шелеровото схващане за заедно-осъществяване и заедно-битие на „дух“ и „порив“, които са „съизначални“ (gleichursprüngliche) – там, с. 29 – Хайдегер преработва в своето за „съизначалност“ на екзистенциалите: разположение, разбиране и реч, и на екстазите на времето, разбрано автентично, а не вулгарно (Срв. пар. 29 до пар. 34, и в пар. 65 в нем. изд. Heidegger, M. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1986, S. 134 – 166; S. 329) и в „равнопървоначалността на Dasein в истината и в неистината“ (S. 223).

А по аналогия с възгледа на Шелер за „обездействителностяване“ на действителността (Entwirklichung) – виж в „Мястото на човека в космоса“, с. 65, Хайдегер ще развие своето за „обезнастояществуване“ (Entgegenwärtigung) на неавтентичното настояще на „днес“ чрез „отучване от обичайностите на безликата хоркост (des Man)“ – виж в нем. изд. на „Битие и време“, пар. 75, с. 391.

Освен методологическия прием за изнамиране на изначално фундаментално единство, нереклексивно, непосредствено дадено в самия човешки начин на битие (живот), от което да тръгне феноменологичния фундаментално-онтологичен анализ, Хайдегер изглежда е повлиян от склонността на Шелер да предлага нови термини, сложни неологизми и от конкретни негови изрази като: *Miteinandersein*, битие-заедно-един-с-друг; и *Zeiterstreckungen*, разпростирания на времето, първият от които (виж в регистъра към: Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. Franke Verlag Bern 1954, S. 648) усложнява още повече чрез по-обемното изначално единство, означено с: *Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein*, виж в нем. изд., с. 113, макар да го използва и самостоятелно, виж там, с. 239.

– В полето на онтология на чувствата са налице множество референции между Шелер и Хайдегер, макар различията да преобладават, ако тръгнем скрупулозно да съпоставяме Шелеровата феноменология на чувствата на симпатия, развита в обстойния му труд „Същност и форми на симпатията“, с екзистенциалната онтология на чувствата на Хайдегер от „Битие и време“. В пар. 29 там Хайдегер признава заслугите на Шелер, възприел подтици от Августин и Паскал, да насочи проблематиката за афектите и чувствата от странична тема сред психичните феномени на трето място редом с представянето и волеискането, принизени тъй до съпровождащи феномени, към фундаращите взаимни връзки между „представящите“ и „заинтересоващите“ актове. Упрекът му към Шелер е, че при него и тук „екзистенциално-онтологическите фундаменти на актовия феномен остават въобще в мрак“ (с. 139 от нем. изд.). Ще рече Шелер е упрекнат в недостатъчно фундиране на онтология на чувствата на към една

фундаментална онтология, каквато (подразбира се) едва Хайдегер развива при това в екзистенциална посока. Защото при Шелер онтологията остава метафизическа със силни референции към трансценденцията на вечното, святото, божественото чрез основополагащото чувство на любовта, а не на страха, както при Хайдегер, чиято онтология е крайна, неререферираща към никаква отвъдност извън полето, лежащо между: раждане и смърт.

Относно сходствата – след Дилтай, епистемологично проучил познавателните функции на преживяването, постигащо пред-рефлексивно непосредствено „разбиране“, Шелер също – още преди Хайдегер – признава: „**КОГНИТИВНАТА** функция на симпатията като „послепреживяване“ и „послечувстване“, при това в отлика от Хайдегер не абстрактно-феноменологично в съизначалието на екзистенциала „разположение“ с тези на „разбиране“ и „реч“, както е при Хайдегер, а конкретно, облягайки се на науки, на „разбиращата психология“ и „историческите науки за духа“, схващайки това изначално чувство (симпатията) като източник на „прелогическото осъзнаване на **реалността** на чужди съзнаващи субекти“ – виж в: Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Verlag von Friedrich Cohen in Bonn. 1923, S. XII. В този пункт Шелер стои по-близо до Дилтай.

Друго сходство: онтологията на чувствата на Шелер също е в известен план **пред-етична**, защото изследвайки съчувството, той заявява: „1. Етиката на симпатията полага (...), че тя не оставя нравствената ценност първо (primär) прикрепена към **битието** и към начините на поведение на личностите, към тяхното персонално-битие и такабитие, действие и искане и т.н., а иска да я изведе тепърва от отнасянето (Verhalten) на **зрителя** (или на този, който чувственосъобразно реагира на едно преживяване и обноска на един друг)“ – виж там, с. 1.

Следователно, още в началото на своята етика на съчувството (симпатията) Шелер въвежда проблема за „другия“, наличен сетне и в онтология на чувствата при Хайдегер, включително при изследване на грижата и погрижването, обгрижването на други, при съвестта, при общия „проект“ на генерацията, касаещ и разликата между „лична съдба“ и „участ“, както и при заедно-захвърлеността-един-с-друг-в-света. В тази връзка, освен с термина „битие-заедно-един-с-друг“, Шелер си служи и с друг: „чувстване-заедно-един-с-друг“ (там, с. 9), при това изтълкуван **персоналистично** – винаги, дори при едно и също събитие и по отношение на един и същ „любим“ човек, съчувстващите заедно, бидейки индивидуални и **незаменими** личности, изпитват свое неповторимо, ненапълносъщото с другия чувство! Следователно, Шелеровата етика на съчувството не допуска „обезличаването“ и уравниловката, приета за валидна в Das Man (усреднената хоркост) на Хайдегер. Дали това е преимущество или недостиг, е спорно.

Шелер критикува обстойно Фройд, включително за редуцията на любовта между половете до физиологично либидо, което е оскверняване и отнемане на божествения ѝ произход, докато Хайдегер negliжира Фройд.

Шелеровата онтология на чувствата е също социална и култур-историческа онтология, навлизаща в тънки разлики по епохи, култури, народи, религии, раси – от античността до съвременността – например: патриархалните чувства, при които в себечувството на робите има и „себепредаване“ на другия (господаря) чак до „всеотдайност“, а в това на господаря има освен господство и владееие, също обгрижващо и „смиляващо“ съчувство“ във Fürsorge, в погрижването за другия, той пръв е забелязал, че това може да спъва развитието и свободата на „другия“ (много

характерно за днешните общества на изобилието и социалните грижи за безработните, б.м.). Макар и Хайдегер да забелязва това изземане на чуждата свобода чрез непоискано притичване с пре-погрижване за другия, което му отнема „моженето-да-бъде-друг“, да се развие сам, а не да остане в пасивно очакване и зависимост в „безличието“ си; все пак в това отношение – именно загърбването на култур-историческата тематика в разнообразието на различните модуси „чувства“ – в сравнение с Шелер, той е едва ли не а-историчен и по-близък до неисторичността на Хусерл и Рикерт, отдалечен от историческата онтология в науките за духа на Дилтай. Виж при Шелер в посоченото произведение с. 50 – 51, 54 – 55. В тази връзка той говори също за ритми на „откритост“ и „закритост“ (затваряне, заключване) на сърцето за съчувствие към другите (с. 56 – 57). Сходна ритмика в откриване-закриване наблюдаваме при Хайдегер, касаеща истината като нескритост на битието. Обръщането в тотална съчувственост към хората като „равноценни“ помежду си същества се издига от Шелер в един вид религиозен акт на сърцето, наподобяващ „прелома“ на Буда, явява се познавателен, предпредикативен и неререфлективен акт, едно схващане, което става – „без представа и без понятие непосредствено“ и то като „смисълът“ (der Sinn) на „истината“, казва Шелер (там, с. 69). И при Хайдегер това откриване на битието става изначално-пръвно в разположението (настроението), в чувствеността. Преведено „във формата на съждение“ за Шелер този акт приблизително гласи така: „Другият е за теб равноценен като човек, като живо същество, другият екзистира толкова истинно автентично, колкото и ти; ...“ (с. 69).

Шелер критикува всяка метафизика, която обезличава личностите като самостоятелни реалности или конкретни „актови центрове“, които той нарича „персони“, снемайки ги в полза на едно „метафизично Ens“ (биващо),

там, с. 75. Всъщност Шелер още преди Хайдегер критикува метафизиката на биващото, включително по отношение на Бога, който за него също е „персона“, визирайки метафизиката на томистите, като оскверняваща Божието Битие. По този прокаран вече от него път тръгва и Хайдегер в своята критика на метафизиката, заостряйки я фундаментално-онтологично.

Особено удачно Шелер критикува метафизиката на Шопенхауер и Хартман за липсата на персонализъм, за това, че те допускат разтваряне на индивидуално-неповторимото лично битие в едно над-индивидуално единство. За него „принципа на индивидуацията“ при Шопенхауер е грешен, защото той го обосновава единствено чрез „пространственовремевия ред“, а не чрез интимната личност на другия, незаменимата другост на другия, която е априорен принцип, другият като „създаден“ – в спонтанното преживяване на съчувството (в любовта) – феномен, почувстван като различна индивидуална персона, напълно неизразима и трансинтелигибелна, срв. там, с. 76 – 78. Съгласно Шелер самият персоналистичен принцип е културно-исторически възникнал сравнително късно (с появата на християнството и наченките в будизма) редом с произхода на „всеобщата човешка любов“. Преди това любовта се е адресирала само към „приятелите“ и кръвно-родствените, а към чуждите и враговете е важала „омраза“, родените свободни се отличавали от „родените роби“, считани достойни единствено за презрение (срв. с. 118 – 119). Личностите (персони) не могат разсъдъчно да бъдат „опознати“, без те сами да се „открият спонтанно“, защото те могат също да „мълчат“ и да се прикриват. Автоматичните и произволни овъншностявания на израз достигат като познавателни фундаменти само до виталното и душевно-познавателно Аз на човека – не обаче до „познанието и разбирането на ностичните актове на неговата личност“ (персона).

Съществен за „схващане на персоналното съдържание“ е едва **езикът**, а с него също „възможното мълчание и премълчаване“ (с. 119). С това Шелер, преди Хайдегер, е стъпил върху единството на съизначалните настроение, разбиране и реч, макар още Дилтай да се е добрал в своята „разбираща психология“ и в метода на науките за духа до това херменевтично сплитане на езика като вид „израз“ с „разбирането“ на физиогномично външните душевни изрази и с „преживяването“ и вчувстването в чуждите преживявания чрез послепреживяване-вживяване.

Особено ценно е изследването на социално-материалното априори (дадено актово) на различните сърдечни сили и чувствена настроеност предвид на „различните културни кръгове и културни епохи“ в контекста на кооперацията (разбирайки единодействието) на симпатетичните функции – едночувстване, следчувстване, съчувстване, човеколюбова и акосмична персонна любов (срв. с. 120 – 154). Тука Шелер достига ненадминати дълбини. Той критикува между другото евгенетиката и национално-социалистическите идеи за подобряване на расата чрез рационален избор на партньори за възпроизводство на здраво и въздигнато поколение, като противодействие срещу „расовото израждане“ на народите.

От една бележка под линия (бел. 1 на с. 150) разбираме, че 1922 в Ню Йорк е имало конгрес за „расова биология“, на който болшинството от учени биолози и антрополози стигнали единодушно до извода, че „европейският човек е обхванат в един, засега неудържим, расов упадък“. От което става ясно, че и сред учения свят, а не само сред националсоциалистите, са се ширели расови теории!

Основният довод срещу националсоциалистическата политическа идея за „расов отбор“ на хората чрез контрол върху съчетаванията между мъже и жени с цел зачеване на потомство, което да не е изродено, е съображението на Шелер, че рационалният избор на партньор убива свободата на спонтанната симпатия (любов, съчувство) между личностите и ги приравнява до животни за размножаване, един вид добитък, чийто господар, грижещ се за тях, се оказва бюрократична инстанция, служеща си с държавна принуда и насилие (т.е. с неетически и нелегитимни) средства за уреждане на човешките взаимоотношения чрез „закон“. Впрочем това е основен довод на Шелер и срещу Кантовата етика и нейния априоризъм чрез заповядване (закон, категоричен императив), сходен със старозаветните заповеди, нещо неморално от гледна точка на персонализма.

В анализа си на различните модуси и видове чувства Шелер остава ненадминат. Обикновено Хайдегер заобикаля онези видове чувства, които вече са били подробно феноменологично анализирани от Шелер, като любовта, надеждата, вярата, доверието, съчувството и пр., търсейки и откривайки свои екзистенциално-онтологични настроения, и загърбвайки отвъдните трансценденции към святост, вечност и божественост.

Шелер е изследвал и зависимостта между засилването и отслабването на съчувстването (любовта към ближните) предвид на пространствено-времевите сетивни „близко“ и „далечно“, питайки се: как така съчувствието ни отслабва, научавайки (касае се за 1922 година), че 1000 японци са се удавили или пък дори „20 милиона руснаци са умрели от глад“, а ние изпитваме много по-голямо съчувствие от това, че „нашата жена си е порязала пръста или синчето ни Карл има стомашни болки“? Как така един „прост разказ на злощастие и присъствието на него действат толкова

различно“? И как така толкова често „семејната любов се оказва враг на племенната любов, а племенната любов – враг на народната любов и любовта към отечеството, а тя пък – враг на любовта към човека; а любовта към Бога даже „враг на автентичната любов към хората“? И защо съчувстването и любовта се разпространяват толкова **бавно** от „по-тесния“ към „по-широкия кръг“? И какво собствено означава тук „по-тясно“ и „по-широко“? Дали степен на заговоримост на нашата нагонална система от околни обекти? Дали „настоятелността на нагона“ или „силата на нагоналния порив“? Всички тези въпроси трябва да бъдат взети предвид в една херменевтика за тълкуването на подобни феномени и трябва да се обсъждат и опровергават също натуралистичните теории, да се имат предвид фактите и да се тълкуват правилно, включително фактите на „перспективите на интересите“ – тук той въвлича и перспективизма на Ницше (срв. с. 216 – 226).

Той поставя и питането за „съ-свят“, „пред-свят“ и „след-свят“ (с. 251), за възприемането на „чуждото“ (с. 273 – 307), за разчленяването и посоките на значимост на „нашия околен свят“ за „психологическите значения в езика“, пред-зададените „неизказуемости“ (с. 292) и други теми.
