

# Actes socials i objectes socials

Kevin Mulligan

Les descripcions que dona Husserl dels actes i dels seus objectes en les *Investigacions* són descripcions d'estructures que poden ser instanciades per un subjecte solitari o fins i tot per actes mentals solitaris. Però poc temps després els fenomenòlegs van començar a descriure els aspectes socials dels fenòmens mentals i a analitzar l'essència dels objectes socials.

Entre els resultats més importants dels primers fenomenòlegs hi ha les seves descripcions del coneixement i del comprendre els estats mentals d'altres persones; dels motius, dels actes socials, de la intencionalitat col·lectiva; de les formes principals de la vida social i de l'essència dels objectes socials. Totes aquestes contribucions a la fenomenologia dels fenòmens socials foren també emprades en discussions de la filosofia política i social i en la creació per Scheler de la disciplina que és la sociologia del coneixement (per a contribucions a un panorama, vegeu Toulemont 1962, Theunissen 1977).

## **Empatia, comprensió i motivació**

La Maria és conscient de la tristesa de Sam. En què consisteix això? Dues tesis a propòsit d'aquest tipus de consciència, que es va anomenar moltes vegades «empatia», foren defensades per molts fenomenòlegs. Aquestes dues tesis corresponen a dues tesis a propòsit de la consciència d'objectes materials que ja coneixem. I constitueixen el realisme directe a propòsit de les altres ments. El realisme crític a propòsit de la nostra consciència dels objectes físics, ja ho sabem, és la tesi segons la qual no veiem directament les coses però fem una inferència des de les dades sensorials fins a l'existència d'aquests objectes físics. De manera anàloga, el realisme crític a propòsit de les altres ments és la tesi que Maria no pot ser directament conscient de la tristesa de Sam però que ha de fer una inferència sobre la tristesa de Sam partint de les seves dades sensorials. Segons els fenomenòlegs, la Maria pot veure directament en

Sam i la seva tristesa, i la seva percepció no conté necessàriament ni judici ni conceptes ni a fortiori una inferència.

Tradicionalment la variant més popular del realisme crític sobre altres ments ha invocat el raonament d'analogia. Sobre la base d'analogies observades entre el seu propi comportament i els seus estats mentals, d'una banda, i l'observació de Sam d'altra banda, la Maria seria capaç d'atribuir la tristesa a Sam. El *locus classicus* de la crítica fenomenològica de teories d'aquest tipus és l'apèndix «Sobre el jo aliè» del llibre de Scheler de 1913 *Essència i formes de la simpatia*. La teoria positiva de Scheler desenvolupa l'afirmació que la percepció dels estats mentals aliens pot ser tan directa i tan fal·lible com la percepció dels propis estats mentals, una afirmació ja proposada per Husserl en les *Investigacions* (sobre la teoria de Scheler, vegeu els articles en Schütz 1970, 1973). Defenses menys ambicioses i sòbries del realisme directe són donades per Edith Stein (1917), que forneix una anàlisi subtil de la relació d'expressió entre, d'una banda, els estats mentals i, d'altra banda, el comportament i els gestos; per Husserl després de les *Investigacions*, que argüeix que la Maria veu el cos de Sam com a semblant al seu propi cos sense jutjar això i sense aleshores cap raonament d'analogia; i per Schütz (1932).

Alguns fenomenòlegs discuteixen també la tesi que alguns tipus de consciència dels sentiments d'altres persones impliquen «quasi-emocions»; on un està en un estat de «quasi-emoció» si fa com si sentís aquesta emoció. Dels psicòlegs de la Gestalt, Köhler (1947, cap. VII) i Koffka (1946, cap. I) mantenen la tesi que ser conscient d'altres ments no és necessàriament jutjar, però accepten el realisme crític; Bühler (1927, § 9) defensa les dues parts del realisme directe dels fenomenòlegs, però dins una perspectiva naturalista i biològica que fa justícia a la dinàmica de la comprensió de les altres ments mostrant com els criteris diferents guien l'establiment del «contacte mental».

Cap anàlisi de l'empatia no és completa sense una anàlisi de la comprensió d'altres persones. La fenomenologia realista, des dels seus principis, s'ha fixat la tasca d'analitzar els motius, la motivació i la comprensió d'aquests. En particular la tasca era analitzar la relació entre la causació interna dels estats mentals, d'una banda, i la motivació, de l'altra. S'han distingit moments diferents en la relació de la motivació o justificació:

- el cas òptim on un estat mental o una disposició com una intenció justifica una acció;
- el conflicte entre motivacions;
- el cas en què un estat mental, com ara una emoció, no és justificat per les creences o les percepcions del subjecte.

Els fenomenòlegs discutiren moltes posicions diverses a propòsit de l'essència de la motivació:

- allò que motiva i allò que és motivat no són mai els termes possibles d'una relació causal; per exemple, perquè els continguts són proposicionals ideals;
- allò que motiva i allò que és motivat poden ser els termes d'una relació causal perquè són les instanciacions de continguts ideals;
- les relacions de causalitat i de motivació són sempre diferents però poden tenir els mateixos termes;
- hi ha una relació de superposició entre la motivació i les relacions causals;
- les relacions de motivació són relacions causals, però la causalitat mental és diferent de la causalitat física.

Finalment, fou argüït que la justificació de la motivació ha de ser distingida de la justificació inductiva i de la justificació deductiva en particular perquè molts cops connecta termes que no poden ser els termes de les relacions de justificació deductiva o inductiva, com ara, percepcions i emocions. Segons Husserl, és una «lleï fonamental» de tots els fenòmens psicològics que poden estar connectats per les relacions de motivació (Pfänder 1900, Husserl 1913, Stein 1917). L'altra «lleï fonamental» dels fenòmens psicològics que menciona Husserl és la intencionalitat. Ara bé, com que no tots els fenòmens psicològics manifesten la intencionalitat, com ja hem vist, podem dir que la lleï més fonamental dels fenòmens psicològics és que poden motivar o ser motivats.

En el seu llibre de 1932 *Der sinnhafte Ausbau der sozialen Welt*, Alfred Schütz introdueix la fenomenologia de l'experiència del temps en la seva anàlisi de la motivació i de la comprensió. Els motius «um zu» o *per a* expliquen com les accions es produeixen, els motius «weil» o *perquè* expliquen fent referència a experiències passades. El present temporal en el qual Sam és conscient dels seus propis motius, projecte i dels estats de coses que són els objectes d'aquests projectes, dóna a Sam una perspectiva temporal que no està disponible per a la Maria. Dir això, segons Schütz, no és negar que la Maria pugui comprendre la motivació de Sam. Dir això és dir solament que la perspectiva temporal que té la Maria sobre la motivació i el comportament de Sam ha de ser segmentada i discontinua (Schütz 1974; vegeu també Grathoff 1995).

Un últim pas cap a l'anàlisi de la connexió entre la comprensió i les perspectives temporals es deu a un dels primers fenomenòlegs realistes: Wilhelm Schapp, en el seu llibre de 1953 *In Geschichten verstrickt (Intrincat en històries)*. En aquest llibre les categories fenomenològiques tradicionals d'acció, els horitzons de l'acció, la intencionalitat, els estats de coses, són presentats en termes narratològics.

## Actes socials

Les promeses, deia Hume, són el ciment de la societat. Però, què és una promesa? La resposta que dóna Reinach en 1913 a aquesta pregunta és l'anàlisi més afortunada de tota la literatura fenomenològica (vegeu Mulligan 1987). Com les ordres, les peticions, les preguntes i les respostes, les promeses són actes socials. Típicament tals actes són dirigits a algú, copsats per una altra persona i s'executen en l'acte mateix de parlar. Tals actes generen canvis. Així, una promesa crea una obligació i un dret. Accions de tipus divers generen estats de coses que satisfan els distints actes socials; fer el que ha estat ordenat crea un estat de coses que satisfà l'ordre. Reinach adverteix sobre possibles malentesos de la categoria d'actes socials deguts a

«importar les idees a què estem acostumats. Una ordre no és ni una acció purament externa, ni és una experiència purament interna, ni és l'anunci d'una tal experiència als altres» (Reinach 1983, 19).

Allò que diu Reinach de la varietat dels actes socials i dels seus efectes constitueix sols el primer pas en la seva anàlisi del seu paper en l'intercanvi social. El segon pas és la descripció de sis possibles modificacions dels actes socials. Ja en les seves anàlisis d'actes mentals solitaris tals com veure o jutjar, Husserl havia notat la possibilitat de modificar aquests actes. Així una modificació del veure és la imaginació visual, una modificació del jutjar és el suposar. De manera anàloga, argüeix Reinach, cada tipus d'acte social admet diverses modificacions. Una promesa pot ser una pseudo –o falsa– promesa perquè el qui promet no té realment la intenció de fer el que promet. Una ordre pot ser una ordre condicional: «en cas que succeeixi tal i tal t'ordeno de fer això i això altre». És important notar que l'acte social d'informar algú o afirmar quelcom a algú no admet aquest tipus de modificació. Un acte social condicional s'ha de distingir d'un acte social el contingut del qual és condicional; per exemple, una promesa de fer una cosa si un altra cosa passa. Un acte social pot ser realitzat per més d'una persona:

«aquí ens trobem amb el cas en què cada persona realitza l'acte "en unió" amb els altres, en què cadascú sap de la participació dels altres, els deixa participar i ell mateix participa; tenim un únic acte que és realitzat per dues o més persones juntes» (Reinach 1983, 24).

De manera semblant, un acte social pot estar dirigit a més d'una persona. Finalment, una ordre o una promesa, per exemple, es poden realitzar en nom d'una altra persona; és a dir, hi ha actes socials representatius.

## La intencionalitat col·lectiva

La intencionalitat dels actes i dels estats mentals, la seva relació a un objecte o a un estat de coses és sempre la intencionalitat d'un subjecte. Però, mentre la intencionalitat d'actes solitaris tals com jutjar o veure impliquen típicament només una consciència més o menys explícita del subjecte que jutja o veu –si jo jutjo que plou sóc conscient que sóc jo que jutjo, encara que això no sigui una part del que jutjo– hi ha certs estats i activitats que contenen una consciència més o menys explícita d'altres que poden ser presentats com a «tu», «ell», «ella», «un»<sup>1</sup>, «nosaltres». Aquest fenomen es pot expressar en alemany molt fàcilment afegint a una expressió psicològica la preposició *mit* (amb). Afegint *mit* a *Schuld* ens resulta *Mit-Schuld*, la culpabilitat compartida. Avui es denomina sovint aquest tipus de fenomen «intencionalitat col·lectiva». Un altre exemple del fenomen, com ja hem vist, són els actes socials compartits. Reinach assenyala també que en el cas d'accions que no són actes socials és

«possible parlar de diversos subjectes realitzant una i la mateixa acció. Hi ha una manera d'actuar “en unió”. El concepte de “complicitat” del dret penal, segons el nostre parer, s'ha de basar en això, i tals accions col·lectives també són importants per al dret públic, el dret administratiu i el dret internacional» (Reinach 1983, 24-25).

Però el punt de partença per a una anàlisi de la intencionalitat col·lectiva no ha de ser la *Mithandeln* (acció conjunta), sinó més aviat l'anàlisi dels actes i estats mentals que impliquen una participació afectiva; per exemple, el *Mitgefühl* o *simpatia*, o que impliquen creences compartides, o que impliquen confiança o la creença en algú o quelcom (vegeu Scheler 1966, IV, B, 4; Reiner 1934, parts I i II).

La descripció que dona Scheler en 1913 de la simpatia distingeix entre la identificació o el contagi afectiu, sentiment vicari, sentir quelcom juntament amb algú (*Mit-einanderfühlen*), simpatia (*Mitgefühl*), la benvolença o l'amor a la humanitat i, finalment, l'amor personal. Argumenta que hi ha diferents tipus de relació de dependència o de fonamentació entre elles.

Els fenomenòlegs van mantenir tres tesis importants sobre la intencionalitat col·lectiva. Primer: encara que, per a qualsevol tipus d'intencionalitat col·lectiva, la consciència implícita de sentir, creure, voler o actuar conjuntament amb altres s'ha de distingir de pensaments que continguin els conceptes expressats pels diferents pronoms personals, tals conceptes depenen dels tipus rellevants de consciència implícita. Insistir sobre aquesta distinció és naturalment compatible amb la possibilitat que aquests conceptes pressuposin aquesta consciència implícita. Les representacions expressa-

1. Per a la descripció de la forma d'intencionalitat col·lectiva que s'expressa amb «un», vegeu Ortega y Gasset i la descripció, molt menys clara, de Heidegger.

des per «nosaltres», «ells» pressuposen les presentacions que contribueixen a fixar la referència dels nostres usos dels pronoms personals i d'expressions semblants: *Cosa Nostra*, *Sinn Fein*, *Mare Nostrum*, *Pater Noster*.

Segon: hi ha, segons Scheler, un tipus de vivenciar junt amb altres que no pot ser reduït dient que:

«A vivència quelcom que és vivenciat per B, i ambdós, a més, ho saben» (Scheler 1973, 526).

Finalment, el sentit o sentiment d'estar junt amb altres pot ser actual o habitual; en aquest últim cas constitueix un tipus de rerefons habitual (vegeu Walther 1923). La noció de rerefons, així com la d'horitzó, fou explorada en la fenomenologia primerament en connexió amb l'experiència perceptiva.

### **Les emocions i l'explicació: el ressentiment**

De tots els fenòmens psicològics analitzats pels fenomenòlegs, les emocions i els fenòmens vinculats a elles van gaudir de la més gran atenció. Una de les raons d'això sembla haver estat la convicció que una filosofia de la ment que es concentra exclusivament en les creences, els desitjos i les inferències està condemnada a una comprensió superficial de la ment, i que l'explicació i la comprensió en el domini de les ciències humanes quedaria afectada per una tal limitació. Aquesta convicció es funda al seu torn en la tesi que les disposicions afectives, les tendències afectives, els sentiments duradors, tant els dirigits al passat com els dirigits al futur, determinen els desitjos i les preferències. Per tal d'accentuar la importància de les emocions, Scheler emfasitza que la ment o l'esperit (*Geist*) inclou no sols fenòmens cognitius sinó també la voluntat, els fenòmens afectius i el desig. Trobem el mateix èmfasi en l'obra del pensador austríac Robert Musil.

Una il·lustració important d'aquestes tesis ens la proporciona l'anàlisi scheleriana del *ressentiment*. Utilitzant suggerències de Nietzsche i del sociòleg històric Sombart, Scheler presenta el ressentiment com una actitud psicològica duradora que es produeix quan emocions i sentiments com l'enveja, la rancúnia, la venjança, el ressentiment i l'esquírria són repetidament contingudes i condueixen a «il·lusions axiològiques» i avaluacions falses. En particular, és una impotència o incapacitat sentida de realitzar o conformar certs valors que porten el subjecte ressentit a avaluacions falses. En l'exemple (lleugerament modificat) de la fable de La Fontaine, la guineu inicialment dona un gran valor al raïm i canvia d'opinió sobre el seu valor sols a resultes de la seva incapacitat per a

agafar-lo. L'anàlisi de Scheler es basa en la seva teoria que les avaluacions són vertaderes o falses –el que avui en dia s'anomena «cognitivisme»–. Però no és necessari pressuposar el cognitivisme en l'anàlisi del ressentiment. Tot el que és essencial al mecanisme del ressentiment és que impliqui un mecanisme de reavaluació i no sols un canvi de preferència. En una versió més feble d'aquesta anàlisi, el ressentiment implica simplement la transició d'una atribució de valor a una atribució de valor negatiu (o viceversa) causada en el mode descrit per Scheler i que, per tant, en absència de qualsevol altra justificació, és injustificada, immotivada o irracional. L'exemple històric central discutit per Scheler és la tesi nietzscheana que el cristianisme primitiu es caracteritzava per un ressentiment difús. Un dels altres exemples que discuteix és la tesi que la disposició desinteressada a fomentar el càstig dels criminals juntament amb les valoracions rellevants i un tipus determinat d'indignació moral emergeix de l'enveja de la classe mitjana-baixa. Aquesta tesi fou l'objecte d'extenses investigacions empíriques per part del sociòleg danès Svend Ranulf (1930, 1938), el qual fustiga la despreocupació gairebé absoluta de Scheler pels cànons de la investigació empírica.

### **Tipus de coexistència**

La taxonomia scheleriana de les formes de la coexistència social utilitza distincions que es troben en les obres clàssiques de Tönnies, Weber i Simmel i empra la seva pròpia filosofia de la ment i psicologia moral. En particular distingeix quatre tipus de coexistència respecte a tipus diferents d'intencionalitat col·lectiva: masses, comunitats, societats i entitats d'ordre superior com les nacions-estats, els estats-nacions, imperis com l'Imperi belga, també l'Església catòlica-romana. Una massa es caracteritza pel contagi afectiu, els seus membres no es comporten com a persones autònomes. La comunitat –les famílies, les tribus, els clans, els pobles– manifesta formes tals d'intencionalitat col·lectiva com simpatia, confiança, pietat, reverència, lleialtat i la responsabilitat col·lectiva en comptes de la responsabilitat individual. Una comunitat constitueix un medi dins el qual certs valors compartits són prominents. En el si de la comunitat l'empatia i la comprensió són típicament automàtiques i no reflexives. Els filòsofs han assumit moltes vegades que l'elecció entre les dues teories de l'empatia distingides més amunt és exclouent: o la consciència de les altres ments és sempre immediata o és sempre un procés que implica inferències, com ara el raonament analògic. Scheler rebutja l'assumpció d'una elecció exclouent i argumenta que, mentre la primera teoria va bé per a les comunitats, la segona s'ajusta al que és típic de les relacions socials, és a dir, les relacions característiques del nivell d'abstracció pròpiament social.

En les societats, l'interès propi, la desconfiança i una falta de solidaritat es vinculen amb el predomini de les relacions artificials creades per actes socials tals com la promesa, i pels contractes que connecten persones autònomes amb responsabilitat individual. Les relacions que constitueixen la comunitat, a diferència de les creades per promeses i contractes, no tenen cap duració temporal determinada, cap *terminus*. En la seva anàlisi de les «persones col·lectives», com la nació-estat –una anàlisi que només esporàdicament Scheler es preocupa de fer consistent amb l'individualisme ontològic–, aquestes combinen trets de les comunitats i de les societats. S'assemblen a les comunitats en el fet que típicament no semblen tenir una duració determinada i en la importància afectiva que els seus membres atorguen al passat. Però, com les persones autònomes que són els termes de les relacions de societat, tenen responsabilitat personal. Finalment, cada forma de coexistència es caracteritza per valors diferents: els valors vitals de la comunitat –la seva vida, la seva supervivència, el benestar, la mort– contrasten tant amb els valors de la societat –la utilitat, l'harmonia, el civisme– com amb els valors espirituals dels estats-nacions i de les nacions-estats –la cultura, la llei, el llenguatge–.

Hi ha certes relacions entre totes aquestes formes de coexistència, segons Scheler. Les societats es funden en les comunitats, els estats es funden en les comunitats i en les unitats socials. Així les relacions de societat creades per les promeses i pels contractes depenen del fet que les persones connectades per aquestes relacions tenen una certa familiaritat amb el fenomen de la confiança, característic de les comunitats (vegeu Scheler 1966, VI, B,4; Scheler, 163, 334ss; Stein 1970).

### **Sociologia del coneixement**

Els extensos escrits sociològics de Scheler en els anys vint, en particular el seu llibre *Problemes d'una sociologia del coneixement* i altres assaigs en la seva col·lecció de 1925 *Les formes del coneixement i la societat*, manifesten una apreciació creixent pel pragmatisme americà. Ell i Mannheim van fundar la sociologia del coneixement. Scheler usa les seves anàlisis de la intencionalitat col·lectiva i dels fenòmens afectius per a formular comprensivament la idea que el coneixement científic i tecnològic estan connectats de manera inseparable amb l'«estructura instintiva» de la burgesia, el desig de dominar la natura, i amb el predomini dels valors vitals. El coneixement científic i la seva sociologia estan oposats, per a Scheler, al coneixement cultural i filosòfic (*Bildungswissen*) i al coneixement religiós (*Heilswissen*) i a les sociologies dels valors espirituals que



són essencials a aquests, tots els quals descansen sobre el punt de vista del món natural i del llenguatge natural. La seva anàlisi del lligam entre ciència i domini de la natura, i la distinció entre el coneixement científic i un coneixement superior i no científic, han exercit una remarcable influència al llarg del segle xx (vegeu Leiss 1994). Però sobre dos punts importants difereix Scheler de la majoria dels seus famosos successors. Primer, Scheler manté en la part més teòrica de la seva obra una visió realista del coneixement científic, a diferència de Heidegger i dels seus deixebles francòfons. Segon, els valors que Scheler distingeix dels valors de la ciència, tant en la seva filosofia com en la seva sociologia, són valors espirituals: la salvació no és l'emancipació d'un Habermas i fer filosofia no és escoltar la veu de l'ésser com ens predica Heidegger.

### **Objectes socials**

Quina mena d'entitat és un objecte social? Sembla que hi ha entitats socials de molts tipus diferents. Hi ha substàncies socials duradores, com ara els jutges i els aturats; hi ha processos, com les eleccions; esdeveniments, com votar; estats, com la propietat. Però, com va senyalar Reinach, cap de les dues venerables distincions filosòfiques  
físic *vs.* psicològic  
temporal *vs.* ideal  
no ens ajuda gaire a comprendre, per exemple, l'estatus de les obligacions i dels drets creats per les promeses:

«mitjançant l'acte de prometre, alguna cosa nova entra en el món. En una de les parts sorgeix un dret i en l'altra una obligació. Què són aquestes curioses entitats? És segur que no són no-res... Però no es poden classificar sota cap de les categories amb les quals estem familiaritzats. No són res físic; això és cert. Més aviat, un pot estar temptat a designar-les com una cosa psíquica o mental, és a dir, com les experiències d'aquell qui té el dret o l'obligació. Però, no poden un dret o una obligació mantenir-se durant anys sense cap alteració? Existeixen tals experiències? ... Recentment, s'ha començat altre cop a reconèixer, addicionalment amb allò físic i allò psíquic, el caràcter diferent dels objectes ideals. Però la marca essencial d'aquests objectes, com ara nombres, conceptes, proposicions, és la seva intemporalitat. Els drets i les obligacions, contràriament, sorgeixen, es mantenen durant un determinat període de temps, i després tornen a desaparèixer. Per tant, semblen ser objectes temporals d'un tipus especial del qual no ens hem adonat fins ara» (Reinach 1983, 9).

Husserl va batejar tals entitats com a «idealitats lligades». A diferència de les «idealitats lliures o pures» com els noms, les «idealitats lligades», com els tipus lingüístics, els significats de les paraules i altres entitats culturals, com ara les institucions i els utensilis, comencen a existir en un moment particular i són «lligats a la terra...

l·ligats a territoris particulars»; si hi hagués homes sobre Mart hi hauria «idealitats l·ligades» a Mart (Husserl 1973, § 65). Com moltes idealitats lliures, les idealitats l·ligades, tals com els significats de les paraules, les regles i els tipus de cerimònies, són múltiples i instanciables. L'anàlisi més fonamental d'aquestes entitats és l'ontologia que dona Ingarden en 1931 dels significats lingüístics i de les obres d'art.

[Traducció de K. Mulligan i Ingrid Vendrell]

KEVIN MULLIGAN  
 Département de Philosophie  
 Université de Genève  
 [Kevin.mulligan@lettres.unige.ch]

## BIBLIOGRAFIA

- R. BOUDON, «La théorie des valeurs de Scheler vue depuis la théorie des valeurs de la sociologie classique», en premsa (2000).
- J. ELSTER, *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge U. P. & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983.
- *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge U. P., 1999.
- R. GRATHOFF, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- E. HUSSERL (1900-1901, 1913), *Logische Untersuchungen*, Ed. Elmar Holstein, 1975, La Haia: Martinus Nijhoff, 1970. (*Logical Investigations*, traducció de J.N. Findlay, Nova York: Humanities Press, 1970).
- (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, edició de Walter Biemel, La Haia: Martinus Nijhoff, Husserliana 3, 1950 (*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, traducció de W.R. Boyce Gibson, Londres & Nova York: Collier-Macmillan, 1931).
- (1931) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, edició de S. Strasser, La Haia: Martinus Nijhoff, Husserliana 1, 1973 (*Cartesian Meditations*, traducció de Dorion Cairns, La Haia: Martinus Nijhoff, 1960).
- (1939) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, ed. L. Landgrebe, Academia, 1939 (*Experience and Judgment*, Londres: Routledge, 1973).
- R. INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk*, 1931 (*The Literary Work of Art. An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and Theory of Literature*, Evanston: Northwestern University Press, 1973).

- F. KAUFMANN, (1929/30) «Soziale Kollektiva», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 1, pp. 294-308, 1929/30.
- (1936) *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, Viena: Springer, 1936.
- (1944) *Methodology of the Social Sciences*, Oxford, 1944 (reimpressió a Nova York 1958, no és una traducció de KAUFMANN, 1936).
- K. KOFFKA, *The growth of the Mind. An Introduction to Child-Psychology*, Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1946.
- W. KÖHLER, *Gestalt psychology*, Nova York: Liveright, 1947.
- W. LEISS, *The Domination of Nature*, Montreal & Kingston: McGill & Queen's U. P., 1994.
- K. MULLIGAN, «Promisings and other Social Acts: their Constituents and Structures», dins Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht: Nijhoff, 1987, pp. 29-90.
- T. OTAKA, *Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*, Viena: Springer, 1932.
- A. PFÄNDER, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1900.
- S. RANULF, (1930) *Gudernes Misundelse og Strafferetens Oprindelse i Athen, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Historisk-filologiske Meddelelser XVIII*, I, Copenhagen, 1930. (*The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, vols. I-II, Londres: Williams and Norgate, 1933/4).
- (1938) *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, Copenhagen: Levin & Munksgaard, Ejnar Munksgaard, 1938.
- A. REINACH (1913), «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes», *Sämtliche Werke*, Bd. I, Eds. K. Schuhmann & B. Smith, 1989 («The Apriori Foundations of the Civil Law», *Aletheia*, vol. III, Philosophy of Law, 1983, pp. 1-142).
- H. REINER, *Das Phänomen des Glaubens. Dargestellt im Hinblick auf das Problem seiner metaphysischen Gehalts*, Halle (Saale): Max Niemeyer, 1934.
- W. SCHAPP (1953), *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden: B. Heymann, 1976.
- M. SCHELER, «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen», 1955 (una versió primerenca aparegué en 1912), *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, 3, pp. 33-148 (1961 *Ressentiment*, traducció de William W. Holdheim, primera edició de Lewis A. Coser, Nova York: Free Press of Glencoe, 1961; reimpressió: Nova York: Schocken Books, 1972. Segona edició: introducció de M. Frings, Marquette U. P., 1994).
- (1924), 1960, «Probleme einer Soziologie des Wissens», *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, 8 (*Problems of a Sociology of Knowledge*, traducció de Manfred S. Frings; ed. Kenneth W. Stikkers. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980).
- 1963, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke*, 6.
- (1913/1916), 1966, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, 2, ed. Maria Scheler, Berna i Munic: Francke Verlag, (*Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward A Foundation of An Ethical Personalism*, traducció de Manfred S. Frings i Roger L. Funk, Evanston, IL: Northwestern U. P., 1973).
- (1913), 1973, *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, 7 (*The Nature of Sympathy*, traducció de Peter Heath; introducció de Werner Stark. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954; reimpressió: Hamden, CT: Archon Books, 1970).

A. SCHÜTZ (1970), *Studies in Phenomenological Philosophy*, Collected Papers, III, La Haia: Martinus Nijhoff, 1970.

—(1973) *The Problem of Social Reality*, Collected Papers, I, La Haia: Martinus Nijhoff, 1973.

—(1932), 1974, *Der sinnhafte Ausbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehen - de Soziologie*, Frankfurt: Suhrkamp (*The Phenomenology of the Social World*, Northwestern U. P., 1967 traducció de G. Walsh and F. Lehnert).

E. STEIN (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, Munic: Kaffke, 1980 (1989, *On the Problem of Empathy*, traducció de Waltraut Stein, tercera edició revisada, *The Collected Works of Edith Stein*, Washington: Institute of Carmelite Studies).

—(1970), *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübinga: Niemeyer. Conté (1) (1919, 1922) «Psychische Kausalität»; (2) (1920, 1922) «Individuum und Gemeinschaft»; (3) (1921,1925) «Eine Untersuchung über den Staat».

M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín & Nova York: Walter de Gruyter, 1977.

TOULEMONT, *L'Essence de la Société selon Husserl*, París: PUF, 1962.

G. WALTHER (1923), *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI (Sonderdruck).