

Bakalářská práce

**SROVNÁNÍ SOCIOLOGIE ÉMILA DURKHEIMA
A MARCELA MAUSSE**

2017

Michaela Fryčková

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra sociologie

Studijní program Sociologie

Studijní obor Sociologie

Bakalářská práce

Srovnání sociologie Émila Durkheima a Marcela Mausse

Michaela Fryčková

Vedoucí práce:

PhDr. Tomáš Kobes, Ph.D.

Katedra sociologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2017

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, srpen 2017

.....

Poděkování

Děkuji PhDr. Tomáši Kobesovi Ph.D. za cenné rady, ochotu a trpělivost při vedení mé bakalářské práce.

Obsah

1	Úvod.....	1
2	Émile Durkheim.....	2
2.1	Émile Durkheim – Společenská dělba práce.....	4
2.1.1	Dělba práce	10
2.2	Émile Durkheim – Elementární formy náboženského života	12
2.3	Shrnutí	16
3	Marcel Mauss.....	17
3.1	Marcel Mauss – Esej o daru	20
3.2	Srovnání.....	26
4	Závěr	26
5	Resumé.....	28
6	Použitá literatura	29

1

¹ Body 3 a 3.1 byly vytvořeny z výchozího textu – bakalářské práce „Srovnání sociologie Émila Durkheima a Marcela Mausse“ (obor sociologie, předmět BP, vedoucí PhDr. Tomáš Kobes Ph.D., odevzdáno duben 2016) V této bakalářské práci se objevuje maximálně 20% původního (neupraveného) textu. Původní text byl upraven a rozšířen.

1 Úvod

V této práci se hodlám zaměřit na dvě významné osobnosti, dva autory, kteří sociologii nepochybně přispěli svými poznatky a významně ovlivnili sociologické myšlení. Jedná se o Émila Durkheima a jeho synovce Marcela Mause. Oba dva, jak Émile Durkheim, tak Marcel Mauss, přišli s významnými koncepcemi týkajícími se vzniku sociálních vazeb ve společnosti; čím jsou tyto vazby podmíněné a jak přispívají k sociální integritě. Každý z autorů však vidí podmínky vzniku sociálních vazeb ve společnosti v rozdílných kritériích. Cílem této práce tak je srovnání obou autorů s důrazem na odlišné pojetí vzniku sociálních vazeb. Takto vymezenému cíli odpovídá struktura práce. První část je věnována É. Durkheimovi, jeho životu, jeho dílu, a jak na jeho dílo reagují jeho následovníci, případně současní sociologové. Durkheimova koncepce si našla mnoho příznivců (T. Parsons, A. R. Radcliffe-Brown, J. Alexander), ale samozřejmě i odpůrců (G. Richard, A. van Gennep), a v první části rozeberu, za co byl obdivován a za co kritizován. Ve druhé části se zaměřím na Marcela Mause s odkazem na Durkheima, jak jím byl ovlivněn samotný Mauss a jak Mauss ovlivnil své následovníky, a stejně jako v předchozí části, za co byl samotný Mauss obdivován (C. Lévi-Strauss, K. Hart, G. Rubin), ale i kritizován (A. Testart). V závěru této práce srovnám myšlenky obou těchto sociologů, protože i přes určité ovlivnění Mause Durkheimem lze očekávat jisté rozdíly, jak uvidíme, půjde o zásadní rozdíly mezi těmito koncepcemi obou autorů. Tato práce je převážně kompilačního charakteru.

2 Émile Durkheim

Émile Durkheim se narodil v roce 1858 ve městě Epinal ve Francii. Jeho otec byl rabínem a v dětství byl Durkheim také ovlivněn svým římskokatolickým učitelem, což mohlo zapříčinit jeho pozdější zájem o náboženství jako takové, nicméně ze samotného Durkheima nikdy věřící nebyl, považoval se za agnostika. Studoval historii a filozofii na prestižní École Normale Supérieure a po studiu vyučoval na středních školách a později na Univerzitě v Bordeaux, která speciálně pro jeho sociologický výzkum vytvořila katedru pedagogiky a společenské vědy. Zároveň byl také u zrodu *L'Année sociologique*, nového akademického časopisu, který publikoval články ze sociologické perspektivy a byl pro sociologii významnější, než kterékoliv jiné z Durkheimových děl (Pals 2015: 121-122). V jeho raných začátcích byl inspirován především Montesquieum, Saint-Simonem a snad nejvíce, nejvýznamnějším francouzským myslitelem té doby, Augustem Comtem. Od Comta Durkheim přejal smysl pro lidskou potřebu sociálních vazeb a hlubokou oddanost vědeckému studiu sociálních jevů (Pals 2015: 124). Pro Durkheima sociologie představovala nástroj s mnohem větším rozsahem a účelem, než by se mohlo zdát. Do doby, než Durkheim vydal svá *Pravidla*, neměla sociologie přesně vymezený předmět, ani metodu. Byl to právě Durkheim, který jako první jasně formuloval, čím by se sociologie měla zabývat, vymezil ji vůči ostatním vědám a zabránil tomu, aby se tato nová věda stala pouhou součástí na příklad psychologie či ekonomie (Collins 2005: 106).

Durkheim bývá označován za nejvýznamnějšího představitele sociologismu, směru, který předpokládá „maximalizaci role ‚sociálního‘ v životě jedinců i společnosti (Petrusek 2000: 46). Předmětem sociologie by podle Durkheimova názoru měla být jednak sociální morfologie, jednak sociální fyziologie. Sociální morfologie označuje to, jakým způsobem je společnost uspořádána, jakou má strukturu; sociální fyziologie označuje funkce a projevy společnosti. Durkheim dělí sociální fyziologii na sociologii náboženství, sociologii morálky, sociologii práva, ekonomickou sociologii, přidává také sociologii jazyka a sociologii umění (Durkheim 1998: 125-126). Podle Durkheima spočívá hlavní předmět sociologie ve zkoumání toho, jak se ustavily politické, právní, mravní, hospodářské, náboženské instituce, víra a tak dále (Durkheim 1998: 128).

Ve svých *Pravidlech* definoval sociální fakt/společenský jev, který je v podstatě základním kamenem tohoto díla.

„Společenským jevem je každý druh jednání, ustálený nebo ne, schopný vnějšího tlaku na jedince; anebo takový, který v rozsahu dané společnosti je všeobecný, ale má přitom svůj vlastní život nezávislý na svých individuálních projevech“ (Durkheim 1969: 46).

Durkheim také zdůrazňuje fakt, že se sociolog ocitá na začátku cesty zkoumání a musí se tedy vyvarovat pojmů, které by už předem daly jeho výzkumu rozhodující směr. Jeho pozitivismus zabraňuje tomu, aby byl společenský jev brán jako určitá představa, ale aby byl chápán jako věc, se kterou se dá dále pracovat jako na příklad při laboratorním experimentu v chemii, a přesto si zachovává svou kulturní povahu (Horák 2012: 20).

Jak Durkheim tvrdil, je naivní si myslet, že podstatu člověka lze pochopit jen skrze biologické instinkty, individuální psychické ustrojení nebo samostatně chápané soukromé zájmy. Jedince musíme chápat v kontextu celé společnosti, společnost pak musíme vysvětlovat v sociálních souvislostech (Pals 2015: 120).

Durkheim posloužil i mnoha jiným autorům sociologům jako stavební kámen jejich práce. Prvním ze sociologů, kteří se přihlásili k Durkheimovo odkazu byl Talcott Parsons, který považuje Durkheima za předchůdce své strukturně funkcionální teorie. Mezi další sociology patří na příklad Robert Bellah, Randal Collins, Steven Lukes či Jeffrey Alexandr, který se řadí k neofunkcionalistům (Cmíralová 1994: 215).

Následující kapitoly jsou věnované *Společenské dělbě práce*, na jejímž rozboru představím, jakou měl Durkheim představu o vzniku sociálních vazeb a jak se tyto vazby udržují, na čem závisí a jaký je rozdíl mezi tradiční a moderní společností; a *Elementárním formám náboženského života*, které jsou důležité hlavně z důvodu nové perspektivy chápání náboženství jako společnosti samotné. Toto řazení je zvoleno z důvodu lepší přehlednosti myšlenkového vývoje Émila Durkheima a zároveň kvůli lepší propojitelnosti s následující částí práce, která je věnovaná Marcelovi Maussovi.

2.1 Émile Durkheim – Společenská dělba práce

Společenská dělba práce existuje od samotného začátku lidstva, nicméně až na sklonku 18. století si lidé teprve začali uvědomovat její existenci. Může za to především rozvoj průmyslu, velké seskupování síly a kapitálu, který je právě důsledkem rozšíření dělby práce. Společenská dělba práce není jen typická pro ekonomický svět, dokonce v něm lze spatřovat vyšší zákon lidských společností a je podmínkou pokroku (Durkheim 2004: 39).

Ať už je každého z nás názor na dělbu práce jakýkoliv, všichni stejně vnímáme fakt, že je stále více a bude i nadále jedním z významných základů společenského řádu (Durkheim 2004: 41). Jak ale vůbec zjistíme, zda je dělba práce objektivní? Prvním krokem je zcela spekulativní způsob, zkrátka vytvořit si na ní co nejadekvátnější pohled a teprve potom ji budeme moci srovnávat s jinými morálními jevy a zjišťovat tak vzájemné vztahy. K tomu, abychom tak mohli učinit, si jako základní bod musíme vůbec určit, jaká je funkce samotné dělby práce, jaké společenské potřebě odpovídá. Velice důležité je si také určit, na jakých příčinách a podmínkách je dělba práce závislá (Durkheim 2004: 44). Podle Durkheima v dnešní době spatřujeme dokonalost v člověku, který je kompetentní a nesnaží se o jakousi ucelenost, nýbrž se zaměřuje na určitý vymezený úkol, kterému se věnuje. Tedy, že společnost neusiluje o „všeznátky“, ale o specialisty, kteří se zaměří pouze na jednu jedinou věc a tu vykonávají podle svého nejlepšího vědomí a svědomí. Jak říká Durkheim:

„Uschopni se k tomu, abys mohl užitečně plnit vymezenou funkci.“ (Durkheim 2004: 42).

Nicméně se najdou i tací, kteří hovoří opačným směrem, tedy, že se mají lidé specializovat, nikoliv však přespříliš, jelikož tak jednotliví lidé mohou ztrácet na své důstojnosti a nikdy neprojevit schopnosti například v jiném oboru (Durkheim 2004: 42).

Dělba práce je zdrojem civilizace. O dělbě práce nesmíme uvažovat jako o absolutní hodnotě, jinak by bylo zcela zbytečné se jí nadále zabývat a přisuzovat jí jakýkoliv mravní charakter. Nicméně i tak je dělba práce mravnímu životu téměř naprosto cizí a to vzhledem k tomu, že je v zásadě hospodářského charakteru (Durkheim 2004: 50). Morální vědomí národů se ale v tomto nenechá mýlit. Dává přednost spravedlnosti před všemi průmyslovými dokonalostmi světa. Vždyť

mravnost je naprosté minimum, to, bez čehož společnosti nemohou existovat a pouze věda za určitých okolností mravní charakter vykazuje, nikoliv však v celém vědním rozsahu. Není přece nijak postižitelné, že každý není vědec či umělec, nicméně pokud jedinec nemá ani potřebné znalostní minimum, je společností sankcionován (Durkheim 2004: 51). Jak je již zmíněno výše, nemá cenu o dělbě práce uvažovat jako o absolutní hodnotě. Dělbba práce a její hodnota ve společnosti závisí především na potřebách společnosti samotné. A sami tyto potřeby jsou důsledkem dělby práce (Durkheim 2004: 53). Na této Durkheimově definici si můžeme povšimnout dokonalého argumentačního klamu, tedy definice kruhem, na což upozornil i Pals při rozboru *Elementárních forem*, tedy je vidět, jakým směrem se ubíralo Durkheimovo myšlení, za což byl také kritizován (Pals 2015: 154).

Velice pěkný příklad pro vysvětlení nejjednoduššího modelu dělby práce Durkheim uvedl na partnerských vztazích, na přátelství.

„Marnotratní nevyhledávají společnost lakomců ani upřímní lidé přímého charakteru společnost pokrytců a potměšilých lidí; když má někdo přátelského a mírného ducha, neláká jej přítomnost tvrdých a zlomyslných povah.“ (Durkheim 2004: 53).

I u svých přátel hledáme podobné kvality, podobné povahy, jako jsme my sami, nicméně i přesto jsme každý z nás alespoň jednou za život setkali s tvrzením, že „protiklady se přitahují“. Ano, samozřejmě, ale pouze takové, které se vzájemně nevyklučují, neodporují si a s našimi vlastnostmi tvoří celek. S takovými lidmi se pak cítíme více úplní, jelikož nám tyto naše chybějící vlastnosti zprostředkovávají. Zde dochází ke skutečně vzájemné výměně služeb, jak dobře popsal Durkheim.

„Jeden ochraňuje, druhý utěšuje, ten radí, druhý koná...“ (Durkheim 2004: 54-55)

Tedy z toho vyplývá, že Durkheim vymezuje dělbu práce jako kompenzaci nedostatků vyplývajících z přirozených rozdílů mezi lidmi, na základě čehož vznikají jakékoliv mezilidské vztahy.

Z tohoto důvodu také nad dělbou práce začínáme uvažovat jakožto o hospodářské službě, jak je zmíněno výše, která nám může něco poskytnout a vytváří se tak pocit solidarity. To samé platí i pro partnerské vztahy, manželství. Je to nejzákladnější forma dělby práce na základě pohlaví, kdy si na základě podobností resp.

nepodobností jedinci vyměňují city, domácí práce apod. (Durkheim 2004: 55). Toho si můžeme všimnout v běžném životě, ač se tento model s postupem času, vývojem společnosti a snahou překonání určitých zažitých stereotypů mění. Klasický model je, že žena je pečovatelka, zaměřená na rodinu a muž je ochráncem rodiny, živitel. Dělbou práce nezávisí na tom, že se díky ní zvyšuje výkonnost a efektivnost rozdělení funkcí, ale na tom, že s dělbou práce vzniká solidarita, bez níž by společnosti vůbec nemohly existovat (Durkheim 2004: 58). Zde bychom si měli povšimnout, že v moderní společnosti tedy musí jedinci kooperovat, a to i bez ohledu na pohlaví, aby byla zachována integrita společnosti.

Jednotlivci jsou vzájemně propojeni, vyměňují si mezi sebou služby, takže se nerozvíjí individuálně ale společně. Jak si později ukážeme u Marcela Mause, často se uvádělo, že společenské vztahy, které se utvářejí, mají základ ve směně. Jedinci mezi sebou zkrátka hledají tyž jedince, se kterými zvyšují svoji integritu a díky nimž zvyšují své, na druhé straně i toho druhého, schopnosti (srov. Durkheim 2004: 59).

Pokud takto funguje dělba práce v užších společenských vztazích jako je přátelství, či partnerské vztahy, musí hrát nutně dělba práce naprosto stejnou roli i v mnohem širších skupinách, tedy, že integruje celek a zajišťuje solidaritu. Vzhledem k tomu se Durkheim domníval, že dělba práce je hlavním, snad možná i jediným zdrojem společenské solidarity. Do jaké míry však společenská solidarita přispívá k obecné integraci společnosti? Abychom si na tuto otázku byli schopni odpovědět, musíme si nejprve utřídit jednotlivé druhy solidarity. Durkheim viděl jako jedním z velkých symbolů pro uspořádání právo. Jedná se o právo restitutivní a právo represivní, z nichž, jak si níže ukážeme a zároveň na něm závisí společenská solidarita (Durkheim 2004: 61-66)

Vztah společenské solidarity, jemuž odpovídá represivní právo je takový, při němž se při porušení stává zločin a charakteristickou reakcí je trest. Toto je charakteristické pro mechanickou solidaritu, která je založena na podobnosti (Durkheim 2004: 67). Trest přichází na základě práva trestního, které je v podstatě neměnné, což spočívá na jakýchsi kolektivních citech. Durkheim byl díky tomu schopný formulovat určitý závěr, z něž vyšlo kolektivní vědomí (společenské). Kolektivní či společenské vědomí je podle Durkheima soubor toho, „co cítí a čemu věří průměr členů jedné společnosti, tvoří

determinovaný systém, který má svůj vlastní život“ (Durkheim 2004: 75). Kolektivní vědomí je nezávislé na zvláštních podmínkách, do kterých jsou jedinci zasazeni. Lidé se ale rodí a umírají, kolektivní vědomí však zůstává, realizuje se právě v jedincích. Kolektivní vědomí je:

„veškeré sociální vědomí, totiž vědomí, které se rozprostírá tak daleko, kam sahá psychický život společnosti“ (Durkheim 2004: 75).

Jsou v nás tedy dva typy vědomí. Jedno je čistě individuální, kdy záleží na jedinci, co a jak prožívá, představuje naši individuální osobnost a konstituuje ji. Oproti tomu je kolektivní vědomí, které je součástí všech a bez nějž by společnost neexistovala. Mechanická solidarita je charakteristická právě kolektivním vědomím, které spojuje jedince se společností. Ovšem nespočívá pouze v obecném přilnutí jedince k okolí, nýbrž uvádí v soulad i jednotlivé pohnutky (Durkheim 2004: 95). Existují různé vztahy, v nichž mechanická solidarita působí, vytváří svazky, s nimiž je jedinec provázán se skupinou, a proto sociální soudružnost zcela vyplývá z této příčiny a nese její znamení (Durkheim 2004: 98).

Organická solidarita vychází z restitutivního práva, tedy nespočívá na trestu jakožto odčinění viny, ale omezuje se na pouhé uvedení do původního stavu (Durkheim 2004: 99). Pravidla spojená s restitutivním právem pak v sobě nenesou žádné známky kolektivního vědomí, jako tomu je u solidarity mechanické. Restitutivní právo odpovídá tomu, co je samým jádrem kolektivního vědomí, ve své podstatě jde daleko za morální hodnoty a pravidla. Pravidla se tvoří bezprostředně mezi omezenými a zvláštními součástmi společnosti, které vstupují do vzájemných interakcí, nikoliv mezi jednotlivcem a společností (Durkheim 2004: 102). Skutečná podstata organické solidarity je v tom, že spojuje přímo věci s osobami, nikoliv osoby mezi sebou.

Durkheim toto dle mého vysvětluje dobře na domácím právu. Kdo je v rodině pověřen jednotlivými domácími funkcemi? Jaký je normální typ těchto funkcí a těchto vztahů? Domácí právo, tedy část občanského práva, má za cíl určit způsob rozdělení jednotlivých rodinných funkcí a jejich postavení ve vzájemných vztazích. Je tím vyjádřena zvláštní solidarita, která spojuje jednotlivé členy rodiny/domácnosti

v důsledku dělby domácí práce. Ani zdaleka se nejedná o druhotnou či nahodilou formu dělby práce, naopak v rodině a jejím rozvoji převládá (Durkheim 2004: 109).

Dělba práce je ve svém základu postavená na různosti a hlavně na spolupráci (Horák 2012: 21). Spolupracovat znamená rozdělit si jeden společný úkol. Dělbou práce dělíme na prostou, tedy na úkoly, které jsou si podobné a vzájemně nezbytné, a na složenou, tedy na úkoly, jejichž povaha je naprosto rozdílná, tedy úkoly, které jsou specializované (Durkheim 2004: 110). Tedy můžeme říci, že „vztahy, jež řídí kooperativní právo pomocí restitutivních sankcí, a solidarita, kterou vyjadřují, vyplývají ze společenské dělby práce.“ (Durkheim 2004: 112). Durkheim opět uvádí pěkný příklad s nervovým systémem organismu, na kterém se snaží vysvětlit právě organickou solidaritu. Nervový systém má totiž za úkol upravovat jednotlivé funkce těla takovým způsobem, aby harmonicky spolupracovaly, jde tedy o fyziologickou dělbu práce. Vztáhneme-li tedy tento model s nervovým systémem na společnost, můžeme říci, že organická solidarita spojuje jedince přímo se společností bez jakéhokoliv prostředníka, a na druhé straně model, kdy je jedinec zcela závislý na společnosti, neboť závisí na částech, které společnost tvoří (Durkheim 2004: 113).

Durkheim tvrdí, že každý jedinec na světě má vědomí, které ovšem obsahuje vědomí dvě. To jedno vědomí má jedinec společné s celou svojí skupinou, jak je výše zmíněno, jedná se o vědomí kolektivní, nejsme to tedy vlastně ani my, ale společnost, která v nás žije a přetrvává. Mechanická solidarita je založena na podobnosti a kolektivní vědomí umožňuje právě tuto solidaritu z toho důvodu, že se dokážeme vcítit do pocitů toho druhého. Jeho situace je potenciálně naše. Potencialita je základem solidarity. Může být pociťována i mezi velice odlišnými jedinci, zakládá se pouze na tom, co jim je společné (Horák 2012: 21). To druhé vědomí jsme ryze my, naše individualita, to, co máme osobního a odlišného. Solidarita dosahuje svého maxima ve chvíli, kdy se kolektivní vědomí kryje právě s naším individuálním vědomím a ve všech bodech se s ním shoduje. Nicméně naše individualita je v té chvíli nulová. Jsme v tu chvíli kolektivní bytostí. Solidarita závisí na tom, že v nás v danou chvíli převládá daleko více, než naše individualita, proto je naše individualita právě nulová. Tomuto druhu solidarity tedy říkáme solidarita mechanická (Durkheim 2004: 114). Tam, kde je

tento druh solidarity velmi rozvinutý, již jednotlivec nepatří sám sobě, je doslova „komoditou“, již disponuje společnost (Durkheim 2004: 115).

Naopak je tomu u tohoto typu solidarity, kterou Durkheim odlišuje od předchozí, mechanické. Mechanická solidarita předpokládá, že se lidé vzájemně podobají. Tato solidarita, organická, však vychází z dělby práce a předpokládá, že se od sebe jedinci navzájem liší. Mechanická solidarita předpokládá, že se jedinec se svým individuálním vědomím absorbuje do kolektivního vědomí, kdežto organická solidarita předpokládá, že každý jedinec má své pole působnosti a okruh činností, který je mu vlastní. Tam, kde je odlišnost, jen těžko mohu hledat něco společného, ale organická solidarita funguje na principu, že tuto odlišnost jedinci respektují a vzájemně se doplňují (Horák 2012: 21). Čím je činnost jedince specializovanější, tím je osobnější a zároveň je na ní každý člen společnosti závislejší (Durkheim 2004: 115). Můžeme tedy jednodušeji říci, že každý jedinec v rámci společnosti plní určitou funkci a zároveň je nějak funkčně důležitý. Ve chvíli, kdy by jeho činnost zmizela ze společnosti, o to funkčně důležitější by jeho činnost byla, protože by chyběla.

Čím více se zabýváme historií, tím více si můžeme všimnout stejnorodosti. Čím více se přibližujeme nejvyšším společenským typům, tím více se rozvíjí dělba práce (Durkheim 2004: 121). Jak Durkheim uvedl, organická solidarita v moderní společnosti velice progresivně převažuje. Důkazem toho je již zmiňované represivní právo, které v dnešních zákonících zaujímá podstatně omezenější místo, než právo kooperativní. Trestní právo zaujímá větší místo pouze ve chvíli, kdy se více vzdalujeme našemu současnému modelu (Durkheim 2004: 129).

S postupující dělbou práce se jednotlivé skupiny provázaly natolik, že se nemohou tak snadno oddělit a to z toho důvodu, že každý plní svou určitou funkci. Pro lepší vysvětlení Durkheim odkazuje na H. Spencera:

„Kdybychom Middlesex oddělili od jeho okolí, veškerá výroba by po několika dnech skončila, neboť by chyběl materiál. Oddělte oblast, kde se zpracovává bavlna, od Liverpoolu a dalších center a jeho průmysl se zastaví, jeho obyvatelstvo poté zahyne. Oddělte obyvatele uhelných pánví od sousedních oblastí, kde se nalézají hutě nebo strojní výroba textilu a velmi brzy začne umírat společnost, později jednotlivci...“ (Durkheim 2004: 130).

Spencer to přirovnává k lidskému organismu, kdy jsou jednotlivé orgány na sobě vzájemně závislé a jeden bez druhého nemohou fungovat správně a organismus zahyne.

Tuto myšlenku si Durkheim vypůjčil, a vztáhl ji na společnost a svou dělbu práce, a tak ji skvěle vysvětlil.

Mechanická solidarita však lidi nespojuje tolik, jako solidarita organická. Ke všemu je závislá na podmínkách, jež uvádí Durkheim: Vztahy mezi lidmi jsou tím silnější, čím více kolektivní vědomí překrývá vědomí individuální. Čím větší je intenzita individuálního vědomí, tím spíše bude mít jednatel možnost jít vlastním směrem a solidarita tak bude slabší (Durkheim 2004: 132). Celkově mechanická solidarita oslabuje, nelze říci, že by se kolektivní i individuální vědomí rozšiřovalo, bylo by to v rozporu. Společenský pokrok však nespočívá v průběžném rozpadu, naopak, čím více postupujeme, tím více mají společnosti hluboký pocit sebe sama a své jednoty, to vyplývá právě z dělby práce. Organická solidarita postupně nahrazuje solidaritu mechanickou. Je to dělba práce, která postupně stále více plní úlohu, kterou dříve zastávalo kolektivní vědomí, to dělba práce udržuje uskupení vyšších společenských typů pohromadě (Durkheim 2004: 149).

2.1.1 Dělba práce

Vývoj je tedy takový, že kolektivní vědomí je nahrazeno společenskou dělbou práce. Jak Durkheim tvrdí, pokud existují tedy dva typy solidarity, musí existovat i dva sociální typy, které zmiňovaným solidaritám odpovídají (Durkheim 2004: 150). V mechanické solidaritě jsou segmentační společnosti prochnuty náboženstvím, rodinným uspořádáním společnosti a lze zde vidět původ komunismu. Speciální vymezení má funkce tyrana. Jedná se o první dělbu práce na základě mechanické solidarity. Tyran nespojuje jednotlivce se společností, ale s jejím obrazem. Organická solidarita je systém různých orgánů, kde každý má svojí zvláštní úlohu, jednotlivci zde nejsou seskupeni podle původu, ale právě podle toho, jak specializovaná je jejich činnost, kterou vykonávají. Tato funkce určuje místo ve společnosti, organická solidarita nastupuje v míře, v jaké mechanická solidarita ustupuje. S postupujícím vývojem společnosti se vytrácí segmentární uspořádání. Klan je nahrazen hordou. Dělba práce zajišťuje soudržnost moderních společností, vymezuje konstitutivní prvky (Durkheim 2004: 164). Na základě sociologie H. Spencera se Durkheim obává, zda není historický pohyb cyklický a pokrok společnosti spočívá v návratu zpět.

Společenská harmonie v průmyslových společnostech vyplývá z dělby práce, jak již uvedl Durkheim v návaznosti na Spencera. Ta nastává za podmínky spolupráce, která ale spočívá ve sledování svých vlastních zájmů. Jediným společným poutem pro společnost se stává volná směna. Neexistuje žádné spontánní jednání, neexistuje průmyslová společnost v absolutním stavu (Durkheim 2004: 173). Dalo by se v podstatě říci, že na tuto koncepci navazuje Marcel Mauss, nicméně Durkheim tuto Spencerovu teorii vyvrací. S rozvojem dělby práce se totiž rozvíjí smluvní vztahy a restitutivní právo. Domácí právo je rozsáhlejší a více se rozvíjí administrativní a konstituční právo. Mravní a společenský život vychází ze dvou proudů. Prvním je podobnost jednotlivých vědomí a druhým je společenská dělba práce. V prvním proudu jedinec nemá vlastní individualitu a je zde silný výskyt morálky. Ve druhém proudu má jedinec vlastní individualitu, ale je závislý na ostatních lidech, altruismus je základem života společnosti, mravnost se posiluje v míře, v jaké se posiluje osobní individualita, každá funkce má místo pro svobodnou volbu. Z toho vyplývají dva typy struktur, které spolu splynou. První proud má základ v podobnosti, nemá konkurenci, posléze se zeslabuje a na jeho místo nastupuje proud druhý (Durkheim 2004: 194).

Jaké jsou ale vůbec příčiny dělby práce? Podle Durkheima se společenská dělba práce vyvíjí stejnoměrně. Avšak existuje i teorie, která tvrdí, že má dělba práce příčinu v touze po štěstí, štěstí však nesouvisí s pokrokem civilizace a tak můžeme tuto teorii vyvrátit. Podle Durkheima se příčiny dělby práce musí hledat ve změnách sociálního prostředí (Durkheim 2004: 217). Příčina společenské dělby práce je nárůst společnosti a její hustoty, který vyžaduje větší dělbu práce. Nárůst hustoty determinuje společenskou dělbu práce tím, že posiluje intenzitu boje o život a potřeba stále kvalitnějšího zboží je důsledkem příčiny, která vyžaduje specializaci. Život společnosti existuje mimo společenskou dělbu práce, která jej ale předpokládá. Individuální život vznikl z kolektivního a růst společenské dělby práce se zvyšuje právě s ústupem kolektivního vědomí. Překážkou pro vývoj dělby práce se však může stát dědičnost profesí. Je tedy nutné se dědičnosti profesí zbavit, aby byl pokrok dělby práce vůbec možný. Postupně však dědičnost ztrácí na významu, jelikož s vývojem lze určité činnosti předávat jen v malé míře. Důsledkem dělby práce je zvýšení hustoty obyvatelstva. Nárůst hustoty společnosti mění společnost i jednotlivce. Člověk je

závislý na třech typech sociálního prostředí. Na organismech, vnějším světu a společnosti. Pouze společnost se mění spontánně a člověk se přizpůsobuje jejím změnám (Durkheim 2004: 290).

Durkheim se zaměřuje i na možnost abnormálních forem dělby práce. Za abnormální formu společenské dělby práce se považuje ta, při níž nevzniká společenská solidarita. Poukazuje se na průmyslové krize, konflikty s postupem dělby práce, které ale vznikají kvůli nekontrolovatelnému postupu společenské dělby práce. Podle Comta by se měly posílit vládní orgány, které ale pro takovou funkci nejsou vhodné, ale podle Durkheima by takové řešení jen spělo ke vzniku odborů, nebo by se měla vytvořit filosofie vědy (Durkheim 2004: 300). Durkheim zmiňuje v rámci abnormálních forem anomickou a nátlakovou dělbu práce. Anomická dělba práce vzniká ve chvíli, kdy spolu jednotlivé funkce nespolupracují a jen těžko nebo vůbec je lze sladit. Díky nátlakové dělbě práce vzniká třídní boj. Je zde důležitost existence smluvní solidarity. Smlouva je platná pouze tehdy, pokud obě strany souhlasí a směnované hodnoty jsou stejné ceny (Durkheim 2004: 320).

Dělba práce vzniká na základě nutkání zajistit vlastní potřeby, ale zároveň být prospěšný společnosti, na které je jedinec sám závislý. Vzniká tedy organická solidarita, která zajišťuje integritu společnosti právě pomocí dělby práce. Oproti tomu Durkheim ustanovil ještě druhou solidaritu, tedy mechanickou, kterou doprovází kolektivní vědomí celé společnosti. Kolektivní vědomí je souhrnem přesvědčení, postojů a norem konkrétní společnosti. Toto vědomí je vytvořeno společností samotnou, ale zároveň společnost i utváří a integruje. Podle Durkheima je právě kolektivní vědomí klíčovým činitelem náboženství, a v následující kapitole představím, že pro Durkheima je náboženství projekcí celé společnosti, skrze kterou prostřednictvím rituálů oslavuje společnost samotnou.

2.2 Émile Durkheim – Elementární formy náboženského života

Elementární formy náboženského života jsou bezesporu Durkheimovým nejvýznamnějším, a také nejpozdějším dílem, které vzniklo na základě Durkheimovo desetiletého bádání a uvažování, jež bylo důsledkem rozvahy o mravních zvyklostech, které však nelze zcela zodpovědět bez zahrnutí náboženství (Pals 2015: 132).

Durkheimovo bádání v té době ze zcela nové perspektivy ho donutila zabývat se i zcela zásadním a velice starým tématem náboženského chování a přesvědčení a začal se zabývat otázkami, co je to vlastně náboženství, proč bylo odjakživa pro společnost tak důležité a jak se liší chápání náboženství pro jednotlivce a pro společnost. Ve snaze porozumět všem skrytým rozměrům toho, co je „společenské“, zjistil, že je i opakovaně přiváděn k tomu, co je „náboženské“. Durkheim viděl mezi společností a náboženstvím velice silnou vazbu, pro něj jsou v podstatě neoddělitelné a jedno pro druhé nepostradatelné (Pals 2015: 121).

Náboženství Durkheim definuje jako jednotný systém víry, vtahující se k posvátným věcem, které jsou odtažité a zakázané a systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství, nazývaném církev (Durkheim 2002: 55-56). V nižších společnostech dochází ke splývání kolektivního a individuálního vědomí. Durkheim právě pevně věřil, že morálka je neoddělitelnou součástí náboženství. A ani náboženství ani morálka nejsou oddělitelné od společenského rámce (Pals 2015: 127).

Durkheim rozlišuje několik pojmů. Jedná se o posvátno, které je podle Durkheima vyjádřením touhy po nekonečnu, tajemnu, čímž se zesiluje rozpor mezi iracionalitou a racionalitou. Durkheim si však nemyslí, že by s narůstající racionalitou posvátno vymizelo úplně, pouze se jeho forma přetvoří a přesune. Dalším pojmem, kterým se Durkheim zabývá, je víra. Náboženskou víru chápeme, alespoň v evropském kontextu, jako víru v něco nadpřirozeného, nadpřirozené bytosti, kde nejvyšším stupněm je bůh stvořitel. Tuto definici však musíme chápat relativně, vzhledem k tomu, že ji nelze aplikovat na veškerá známá náboženství. Kontaktem s nadpřirozenými bytostmi a nadpřirozenem obecně lze dosáhnout pomocí rituálů, náležitost je určena spásou a sepsaným a dodržovaným kodexem. Vnímání věřícího je profánní a sakrální, což následně určuje rituály, jejichž středobodem je posvátno. Jednotlivé rituály pak určují náboženské společenství, tedy církev (Durkheim 2002: 33-56).

Durkheim nebyl zastáncem teorie, že náboženství je přesvědčením o existenci jakýchsi dvou světu, v nichž jeden je ten náš, a druhý je svět nadpřirozených bytostí a bohů. Takovéto rozlišení takto chápou pouze lidé z vyspělých kultur, ale archaické společnosti nikoliv. Archaické společnosti považují všechny události v zásadě za stejné,

stejného druhu. To, co je skutečným prvkem náboženské víry, není víra v jakési nadpřirozeno, ale to, že určité věci jsou posvátné a jiné ne. Nerozlišuje na přirozený a nadpřirozený svět, ale na posvátné a profánní, kde posvátné je něco mocného, nadřazeného, zakázaného a profánní jsou události a věci všedního života. Svoji koncepci se snažil vysvětlit i vyvrácením teorií svých předchůdců, kteří se, jako on, snažili dopátrat prvopočátku náboženství. Odkazuje na J. G. Frazera a E. B. Taylora, kteří jako prvopočátek náboženství viděli magii a animismus. Durkheim na příklad tvrdil, že magie a náboženství mohou existovat vedle sebe, ale rozhodně se nejedná o základ náboženství. Magie je individuální a náboženství sociální. V magii jde o uspokojení individuálních potřeb, v čemž náboženství jako takové jde za hranice individuality a dostává se do hry ve chvíli, kdy jde o zájmy skupiny, protože posvátné funguje jako ohnisko nároků, které se týkají celé společnosti (Pals 2015: 134). Navíc si Durkheim všimá, že ve všech teoriích v té době je cosi podobného. Všechny teorie totiž pokládají náboženství jednoduše za přirozený instinkt lidského rodu a každá kultura si vytváří svůj vlastní systém náboženských představ. Takovými velkými teoriemi, od kterých se Durkheim odráží, jsou naturalismus a již zmiňovaný animismus. Tyto teorie jsou ale postavené na tom, že lidstvo prošlo jistou evolucí a teď se musí vrátit až na samý začátek lidské bytosti a zjistit, co je prvním bodem u zrodu náboženství. Durkheim samozřejmě ví, že to nelze a tak navrhuje řešení v podobě prozkoumání nejjednodušší známé společnosti. Podle něj by jedině tak bylo možné náboženství spjaté s nejprimitivnější společností pokládat za to nejelementárnější.

Proč byla ale Durkheimova teorie tak přijímána? Durkheimova perspektiva je oproti předchozím teoretikům zásadně odlišná. Dokázal vytušit moc „sociálního“ v lidském životě, jeho jedinečnost však spočívá v tom, že docenil jeho plnou důležitost a připsal mu ve svém zkoumání stěžejní roli (Pals 2015: 150). Odpovědí může být i to, že na rozdíl od jiných teoretiků, kteří se snažili v totemismu nalézt něco hlubšího, co představuje prvopočátek náboženství, Durkheim se domníval, že žádná dřívější forma, nic obsáhlejšího před totemismem zkrátka není. Byl přesvědčen o tom, že jeho teorie je správná, že ať se budeme snažit jakkoliv, nic základnější než je totemismus nenajdeme, protože nic takového ani neexistuje, krom toho, totemismus není omezen pouze na odlehlé oblasti Austrálie, ale můžeme si jich všimnout na příklad i u Melanésanů, kde se

totemický princip nazývá *mana*, nebo u amerických indiánů, kde se tyto principy nazývají *manitú* nebo *orenda*. Nicméně nezáleží vůbec na tom, jak tento princip nazveme, podstatné je, že každý tento pojem zprostředkovává totožnou představu všeprostupující neosobní síly, vládnoucí moci, která je skutečným centrem kmenového/klanového uctívání (Pals 2015: 138-139).

Co je to ale vlastně ten totem? V první řadě je to určitý symbol totemického principu, ale zde dělá Durkheim rozhodující obrat a tvrdí, že totem je zároveň i konkrétním, viditelným zpodobněním kmene. Samotné zvíře nebo rostlina nejsou tak silnými motivy na to, aby vytvořili náboženství, nicméně představuje obraznou formu, která dává náboženství ústřední povahu. Totem je zprostředkovatelem božské entity. Náboženství spojuje společnost a podle Durkheima je totem právě ten symbol, který představuje boha, i samotný kmen (Durkheim 2002: 229). Durkheim se toto snaží vysvětlit ještě pomocí společenské funkce. Společnost, a tedy i náboženství nemůže fungovat jinak, než v individuálním vědomí a skrze toto individuální vědomí. Společnost zkrátka potřebuje, aby jí byl jedinec určitým způsobem zavázán (Durkheim 2002: 232).

K náboženství, k totemismu patří rituály, které jsou nedílnou součástí a rozlišují posvátné od profánního. Rituály jsou jádrem pospolitého života kmene. Rituály jsou trojího druhu. Negativní, ty mají za úkol striktně oddělit a uchránit posvátné od profánního, tedy jde o tabu. Po negativních rituálech následují rituály pozitivní, které po veškerém utrpení, odříkání, obětování, půstu apod. přináší pomazání, požehnání. (Durkheim 2002: 327-346). Vedle těchto dvou typů existuje ještě typ usmiřovacího rituálu, jak jej označuje Durkheim. Je to rituál pokání a truchlení, zejména po úmrtí nebo jiné tragické události v klanu. Durkheim v tomto typu našel určitou sociální příčinu, totiž, neumřel jen člen rodiny, ale člen celého klanu, celé společnosti a je třeba pomocí tohoto rituálu „vrátit“ jeho duši zpět, tak aby klan jako celek neutrpěl (Pals 2015: 147). Durkheim v rituálech viděl primární prvek náboženství. Zatímco jeho předchůdci shledávali rituály sekundárními prvky, Durkheim byl přesvědčen o tom, že rituál je něco, co je v náboženství věčné. Společnost vždy bude potřebovat rituály, určité slavnostní akty obnovy a nového odevzdání se a skrze tyto rituály si právě jednotlivci připomínají a utvrzují se v přináležení ke skupině, společnosti (Pals 2015: 152).

Náboženské představy jsou v podstatě symbolickými výrazy sociálních skutečností. Rituálem, uctěním totému vlastně pouze jen stvrzujeme loajalitu ke kmenu/klanu, čímž se jednotlivec snaží dát najevo, že na celém kmenu, na jeho pospolitosti, záleží více, než na individuálním Já, ze kterých se tento kmen skládá (Pals 2015: 146).

Nicméně i přes veškeré Durkheimovo ambiciózní tvrzení, nevyhnul se ani on kritikům, ať už jeho současníkům či současným sociologům. Jak uvádí Daniel L. Pals (Pals 2015: 154), Durkheim ve svých úvahách o náboženství a následném bádání začal v podstatě tam, kde chtěl i skončit. Tedy, že náboženství je v podstatě pouhým projevem společnosti, která si náboženství žádá; protože co je posvátné, je společenské, a co je společenské, je náboženské, takže to, co je náboženské, je vlastně společenské. Dalším bodem kritiky Durkheimovy náboženské teorie je ten, že pro svou teorii vycházel hlavně z etnografických materiálů Spencera a Gillena, které jsou dosti pochybnými a během následujících deseti let by analýza těchto materiálů mohla být zcela odmítnuta. Veškerá tato kritika přišla od Gastona Richarda a Arnolda van Gannepa, kteří s Durkheimovými poznatky zcela nesouhlasili. (Pals 2015: 154-158). Spencer s Gillen svá data představují v systematické formě, která sice svou povahou určují směr v jejich době, nicméně podněcují spekulace v době dnešní, navíc mnoho Durkheimových úvah o prvopočátku náboženství prý vznikly ještě před vydáním studie Spencera a Gillena (Allen, Pickering, Watts Miller 2014: 14).

2.3 Shrnutí

Durkheimovi se během jeho života povedlo ustanovit hned několik koncepcí, důležitých pro současnou sociologii. Prvním velkým objevem, který Durkheim učil, bylo, že společenské vztahy, vazby a v podstatě celá společnost vzniká a následně se udržuje na základě určité solidarity. Tuto solidaritu rozdělil na mechanickou a organickou, kdy mechanická náleží tradičním společnostem, je v ní obsaženo kolektivní vědomí a doprovází ji represivní právo. Druhou solidaritou je solidarita organická, která náleží moderním společnostem, je v ní obsaženo individuální vědomí a doprovází jí právo restitutivní. Důležité jsou nepochybně obě, nicméně z pohledu vývoje společnosti, vývoje dělby práce, je důležitější solidarita organická. Durkheim se domníval, že dělba práce je hospodářská, jde o výměnu určitých citů, práce, hodnot.

Nicméně dělba práce jako taková je výměnou pouze těchto subjektivních „komodit“, na rozdíl, jak si později ukážeme, od Marcela Mausse.

Důležitým milníkem v životě Émila Durkheima byla jeho poslední práce, *Elementární formy náboženského života*. Durkheim si byl totiž vědom toho, že dokonalé sociální integrace lze dosáhnout jen skrze systém sdílené víry. Náboženství je v podstatě nemateriálním sociálním faktem a podle Durkheima je náboženství společností samou. V *Elementárních formách* se vrací opět k pojmu kolektivního vědomí, na kterém je podle Durkheima postaveno náboženství, je jeho zdrojem, a podle něj je náboženství potřebou společnosti, je však nadindividuální. Zaměřuje se na kolektivní rituály a sociální vztahy, které se mezi věřícími jedinci vytvářejí. Rozlišoval dva světy, profánní a sakrální. Skrze sakrální svět lidé uctívají ale společnost samotnou. Povýšení některých praktik na sakrální však není postačující, musí totiž existovat i určitý systém náboženské víry, rituálů a to vše sjednotit do církve. Jak došel ale Durkheim k závěru, že je totemismus tou skutečnou elementární formou? Totem je zdrojem klanu, je posvátný, a to proto, že je symbolem celé komunity, kterou představuje a jejíž hodnoty reprezentuje. Společnost tedy zbožšťuje sama sebe.

V následující části této práce překročím k druhému ze zmiňovaných autorů, kterým je Marcel Mauss. Marcel Mauss, jakkoliv vychází z Durkheimových principů, nám nabízí zcela odlišný pohled na náboženství, ale i na vytváření a udržování sociálních vztahů, za kterými Mauss vidí obdarování lidí, kterému se budu věnovat blíže níže.

3 Marcel Mauss

Marcel Mauss se narodil v roce 1872 ve francouzském Epinalu, pouhých čtrnáct let po narození Émila Durkheima. Studoval filozofii, ale svou doktorskou práci nikdy nedokončil, což nebylo v té době běžné (Fournier 2006: 9-16). Marcel Mauss byl synovcem Émila Durkheima, a na jeho celoživotní práci Marcel Mauss navazoval se svými díly. Dokázal tak během svého života propojit sociální antropologii se sociologií a stal se osobností obou těchto oborů. Na scénu se Marcel Mauss vynořil v době, kdy svět zaplavovaly empirické výzkumy mimoevropských kultur, které vědci získávali od cestovatelů či misionářů, zřídka, avšak přece i od samotných autorů antropologů. Díky

tomu, a zároveň i díky svému strýci Durkheimovi jevil Mauss velký zájem i o studium náboženství (Fournier 2006: 37). Zatímco Durkheim tvrdil, že náboženství je skupinovou záležitostí, magie má individuální charakter a nesnaží se o vytvoření jednotného společenství (Durkheim 2002). Právě magií se zabýval Marcel Mauss a byl podobného názoru jako Durkheim. Stejně jako Durkheim, tak i Mauss vycházel z toho, že myšlenka posvátného je sociální myšlenkou. Z tohoto vyplývá, že magické praktiky, které se odvíjejí od této myšlenky, jsou sociálními fakty stejně jako jimi jsou náboženské rituály. Tímto se ale dostáváme do konfliktu s myšlenkou individualistické povahy magie. Mauss došel k závěru, že magie se vyvinula z raných forem kolektivních reprezentací, které se později staly základem pro individuální chápání. Viděl magii spřízněnou s náboženstvím na jedné straně a vědou na straně druhé (Mauss 2001: 22-30). S magií jde ruku v ruce mana, jakási magická síla, která doprovází každý předmět, který se dává, přijímá či oplácí. Kvůli této vazbě mezi dárce a darováním, vytváří dárcovství společenský závazek s povinností recipacity ze strany příjemce. To vše popíši v následující kapitole.

Maussovými vrstevníky byli například Bronislaw Malinowski nebo Alfred Reginald Radcliffe-Brown. V té době bylo běžné, že se na trh dostávala nekvalitní zobecnění popisující životy archaických společností. Hned na začátku století dvacátého, kdy se kulturní a sociální antropologové začali jasněji profilovat, byla tato nekvalitní zobecnění prakticky k ničemu, protože zájem o tyto archaické společnosti rostl, čehož jsme si mohli všimnout již u Durkheima a studie Spencera a Gillena, která byla pro jeho *Elementární formy* základním kamenem. Tito antropologové tedy hledali cestu ke kvalitnějším informacím. To umožňoval terénní výzkum, na jehož základě mohli antropologové systematizovat a utvářet ucelené teorie. V Severní Americe se terénního výzkumu ujal Franz Boas a jeho žáci. V Evropě byl ale vývoj zcela odlišný. Tam se od systematiky na krátkou chvíli opustilo a antropologové se věnovali především empirickému zkoumání. Teoretické podněty pak antropologie čerpala ze sociologie. Amerika se pro svou kulturní antropologii inspirovala především z německé sociologie. V Evropě však antropologie a sociologie šla ruku v ruce. Tyto vědní obory si vzájemně předávaly data a teoretické náměty. Pro tento symbiotický vztah hrála klíčovou roli francouzská durkheimovská sociologie. Typický pro ně byl evolucionismus,

pozitivismus a funkcionalismus. V Evropě odcizení těchto dvou oborů můžeme sledovat až po druhé světové válce díky Claudu Lévi-Straussovi (Uherek 1999: 169-170). V roce 1901 začal Mauss vyučovat na École Pratique des Hautes Études v Paříži náboženství necivilizovaných národů. V roce 1925 se zasloužil o založení Etnologického ústavu na pařížské univerzitě, odkud pak přešel na College de France (Mayer 1995: 2).

V období, kdy šla antropologie se sociologií ruku v ruce, tvořil právě Marcel Mauss. Pro jeho práci se stalo základem pojetí kultur a společenského systému a snažil se o podchycení společenské a individuální roviny lidské existence. K tomu posloužil taky fakt, že mu jeho strýc Durkheim po založení *L'Année Sociologique* svěřil religionistickou rubriku, což Mausse vedlo k uplatnění antropologických dat. Zajímal se o duchovní kultury archaických společností a zároveň o obecné principy výzkumu těchto společností. Ovšem i on sám se pokusil o vlastní systematiku. Podle Mausse, a shodl se na tom i se Simmelem, jsou lidské vztahy pro ty, kteří se je snaží udržovat pravidelně, aby vydržely. Během života se tedy Mauss věnuje konceptu obětování, reciprocity - ta je funkční, protože představuje vnitřní okruh sociálních vazeb, a trvání (Pappiloud 2004: 432-435). Následně pak přešel ke srovnávacímu studiu obecně etnologické problematiky. To se zúročilo v roce 1903, kdy s Durkheimem jako spoluautorem vydává rozsáhlou studii z pomezí sociální antropologie a sociologie s názvem *O některých formách klasifikací jednoduchých společností, Příspěvek ke studiu kolektivních reprezentací* (Mayer 1995: 2). Nejjednodušší systém klasifikace společenské organizace autoři považovali australský systém, což opět odkazuje i na Durkheimovo myšlení o náboženství a jeho počátku (Durkheim, Mauss 1970: 6). V této studii vychází především z duchovní kultury, mýtů, postojů k vlastnictví apod., zatímco hmotná kultura a obživné aktivity zůstávají v pozadí. Nejjednodušší systém klasifikace společenské organizace autoři objevili tedy v Austrálii. K této studii přidává Mauss i další studie, které jsou především z antropologického oboru. Nicméně Maussovi se nikdy nepodařilo všechny jeho myšlenky, práce a eseje sjednotit v jedno ucelené literární dílo, nejbližší tomu byl s *Etnologickým manuálem* (Leacock 1954: 59). Maussovým nejznámějším a nejúspěšnějším, v podstatě stěžejním dílem je *Esej o daru*, které představím níže v návaznosti na výše rozebíraná Durkheimova díla. Toto dílo

ukazuje rozdílný pohled na utváření sociálních vazeb, ale i náboženství, jak jsem již popisovala u Durkheima.

3.1 Marcel Mauss – Esej o daru

Marcel Mauss si povšiml, že v archaických společnostech je jakákoliv směna či smlouva uzavírána a stvrzena pomocí daru (Justoň 2008). Dary jsou obecně považované za dobrovolné, skutečnost je však taková, jak nám ostatně i samotný Marcel Mauss ukázal, že jsou tyto dary v podstatě povinné a povinně opěťované. Mauss věnuje pozornost systému smluvního práva a soustavě ekonomických závazků v archaických společnostech. Mauss si ve svém díle pokládá otázku:

„Jaké je právní a zájmové pravidlo, jež v zaostalých či archaických společnostech způsobuje, že přijatý dar se závazně oplácí? Jakou moc má v sobě darovaná věc, že ji obdarovaný oplácí?“ (Mauss 1999: 10).

Mauss si všímá toho, že vše, co tvoří vlastní sociální život ať už moderních nebo archaických společností, je obsaženo a smícháno dohromady také v ekonomických jevech. Tak vznikl pojem totálních sociálních faktů, které se vyskytují v různých sociálních institucích; náboženských, politických a dalších jiných, ale hlavně ekonomických, a jak si správně Mauss povšiml, tyto ekonomické instituce zahrnovaly rozdělování a stanovení dávek. Mauss byl prvním badatelem, který si všiml, že v archaických společnostech představují právě dary takového „dávky“ (Justoň 2008). Koncept totálního sociálního faktu je považován za Maussův nejvýznamnější přínos k obecné metodologii vědy. Durkheim pracoval s pojmem sociálního faktu. Mauss opět tuto koncepci doplňuje a říká, že fakt se stává celostním díky ztělesnění v individuální zkušenosti a je poté trojrozměrný. K tomuto se Lévi-Strauss vyjadřuje tak, že říká, že chceme-li uchopit nějaký sociální fakt celostně, musíme jej uchopit jako věc, na což poukázal i Durkheim. Avšak Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1987: 30) ještě dodává, že stejně tak důležité, jako je uchopení z vnějšku, je i uchopení zevnitř, tedy uchopení subjektivní, vědomé či nevědomé ze strany účastníka. Nebezpečí subjektivismu se dá vyhnout jenom tak, že budeme systematicky bádát nevědomé fenomény, protože ty jsou vždycky vzhledem k subjektu vnější. Toto je však již radikální posun za Durkheima dokonce až někam k sociologii interpretativní (Petrušek 1999: 188). Pojem totálního

sociálního faktu tak mohl být upřesněn mnohem více, kdyby Esej o daru byl doprovázen textem, který je zaměřen stejným směrem, jako například *Esej o sezónních variantách eskymácké společnosti* (1905) (Lévi-Strauss 1987: 25-26). Totální sociální fakt je dvojnásobně dvoudimenzionální. V tomto právě Mauss překonal jednostrannost Durkheimova pojetí sociálního faktu tím, že říká, že každý psychický fenomén je sociální, že mentální je identické se společenským. Nemohli bychom si být jisti, že jsme uchopili význam nějaké instituce, pokud bychom nebyli schopni zažít její působení na individuální vědomí (Petrušek 1999: 189).

Jako metodologii pro svou esej Mauss použil přesné srovnání Polynéské a Melanéské kultury s několika velkými právními systémy (Mauss 1999: 11). Nevycházel však při tom ze své vlastní studie, ale pro svou práci použil již existující texty, které se týkají směny a výměny u Polynésanů, či vycházel z Malinowského a jeho práce z Trobriandských ostrovů.

V ekonomických a právních systémech ale v převážné části nikdy nedocházelo k výměně statků, výrobků a bohatství mezi jednotlivými lidmi, ale mezi celými společenstvími, rodinami, klany apod. Takováto společenství jsou pak ve smlouvě uváděné jako právnické osoby, jsou to však rody, kmeny či rodiny, u kterých směna probíhá. Je také zcela běžné, že se nevyměňují ani tak statky movité či nemovité, jako spíše zdvořilosti, hostiny, obřady, vojenská výpomoc, ženy, děti, slavnosti, tance, trhy apod., při nichž je obchod pouze jedním momentem, v zásadě jde ale o záležitost mnohem obecnější a trvalejší (Justoň 2008). Tyto dary jsou dobrovolné, avšak neobdarování či neoplacení daru znamená mezirodovou válku, tudíž jsou ve své podstatě povinné. Tento systém nazývá Mauss jako *systém totálního závazku*. Jde o jakýsi projev úcty mezi společnostmi. Příkladem jsou Tlingitové a Haidové, dva americké kmeny ze Severozápadu. Mezi těmito dvěma kmeny funguje však ještě jeden významný totální závazek, kterému se Mauss rozhodl říkat *potlač*, jehož význam je především „konzumovat“, „žít“. Tyto kmeny tráví zimu tím, že pořádají honosné oslavy a hostiny, při kterých panuje neustálá rivalita a nevraživost. Při těchto sešlostech se neumírněně ničí majetek, dochází k bojům, při kterých jsou usmrceni například náčelníci kmenů apod. Cílem těchto potlačů je zastínit soupeřícího náčelníka (případně jeho dědice či jinou část rodiny) a ukázat tak velikost svého majetku.

„Jde o totální závazek v tom smyslu, že celý kmen prostřednictvím svého náčelníka uzavírá smlouvu za všechny, za všechno, co má, a za všechno, co dělá.“ (Mauss 1999: 15).

Jedná se tedy o totální závazek soutěživého typu.

Tato soupeření probíhají také u Polynésanů, kteří však spíše než ničení svého majetku na důkaz jeho velikosti, tudíž nedůležitosti, pociťují nutnost oplátit dar větším darem. V tomto případě jde ale o mnohem umírněnější formu. V první řadě se v Polynésii, konkrétně na Samoi, systém smluvních darů nevztahuje pouze na manželství, ale na jakoukoliv událost v životě člověka, jako je narození dítěte, obřizka, nemoc, dívčí puberta či pohřební obřady. Jsou zde ale i prvky potlače, které se vážou na čest, prestiž, „manu“, která plyne z bohatství a hlavně bezpodmínečná povinnost opětovat dar. Existují zde dva typy statků, jež Mauss označuje jako *tonga* a *oloa*. Pojem *tonga* se váže především k nemovitým statkům, jako jsou talismany, rohože, posvátné modly apod., které se pojí s půdou, rodinou, či konkrétní osobou, je s nimi také spojen pojem *mana*, který byl zmíněn již výše u Durkheimových totemických principů. Oproti tomu statky zvané *oloa* jsou statky movité. *Tonga* jsou dále také úzce spjaté s magií a náboženstvím, jsou předurčeny ničit jedince, v případě, že by nebylo dodrženo právo a povinnost oplátit dar (Mauss 1999: 20). Mauss však popisuje i důležitost třetí osoby v tomto směřování. Toto je nazýváno *hau*, je to jakýsi duch darovaného předmětu. Maorové věří v to, že v případě, že proběhne obdarování mezi dvěma lidmi, kdy není stanovená smluvní cena, a obdarovaná osoba se po čase rozhodne darovat věc dál (jde vždy o *tonga*) třetí osobě, která mu však dar oplátí jiným darem, je druhá osoba povinna darovanou věc od třetí osoby darovat osobě první, jelikož právě s touto věcí je spojeno *hau*, a druhá osoba by tak mohla přijít k určité újmě, třeba i na zdraví, dokonce i umřít (Mauss 1999: 21-22). Jde v podstatě jen o to, že duch daru, *hau*, se chce vrátit ke svému původnímu majiteli, který s darem předal právě toto *hau*.

Dále Mauss popisuje, že totální závazek nespočívá jen v povinnosti dary oplácet, nýbrž i v povinnosti dary poskytovat a v povinnosti dary přijímat. Odmítnout dát nebo odmítnout si vzít je totéž, jako vyhlásit válku či odmítnout spojení nebo přátelství. Avšak tato pravidla nejsou uplatnitelná pouze u Polynésanů či Maorů, Mauss dále ukazuje, že jsou tato pravidla platná i pro jiné společnosti (Mauss 1999: 35). Kromě polynéského systému obdarování popisuje Mauss také melanéský systém. V Melanésii

se potlač rozvinul více, než u Polynésanů. Na Trobriandských ostrovech už Bronislaw Malinowski popisuje celý mezikmenový a vnitrokmenový systém obchodu, jež se nazývá *kula*. Kula je v podstatě velký potlač, který je rozsáhlý mezi mnoha kmeny všech Trobriandských ostrovů. Je to pojem v zásadě aristokratický, dotýká se hlavně náčelníků, kteří vedou plavby. Při takové plavbě není běžné brát jakékoliv předměty ke směně, počítá se s tím, že budou u hostitelského kmene obdarováni, a až příště navštíví tento kmen původně obdarovaný kmen, bude mu dar náležitě odměněn i s „úroky“. Jsou pak i kuly menšího rázu, při kterých se směňují jakási obecně uznávaná „platidla“. Ta jsou dvojího druhu. Prvním druhem jsou vyřezávané a hlazené mušlové náramky, které se nosí při slavnostních příležitostech a nosí je jejich majitelé či příbuzní. Druhým druhem platidla jsou perleťové náhrdelníky, které nosí při slavnostních obřadech ženy. Směna těchto předmětů má svůj řád, ale probíhá odlišně. Mušlové náramky se směňují ze západu na východ, náhrdelníky pak z východu na západ. Koloběh těchto předmětů nesmí probíhat moc rychle ani příliš pomalu. Vlastnické právo na tyto předměty zahrnuje vlastnictví i držbu předmětu, zástavu i pronájem, je to předmět prodaný i koupený a současně uložený, poukázaný a odkázaný třetí osobě. Dá se tedy říci, že je člověk obdarován jen za podmínky, že tento předmět bude darován třetí osobě či „vzdálenému partnerovi“, který se nazývá *muri muri*. Je to tedy ekonomický, právní a etický komplex, který Malinowski dokázal objevit a popsat (Mauss 1999: 37-46). Je to neustálý koloběh darů, kdy lidé přijímají a dávají, je to pravidelná a povinná směna předmětů. Analogický pojem ke kule je pojem *wasi*. Jedná se o směnu mezi zemědělskými a přímořskými kmeny. Zemědělci skládají svou úrodu ke svému přímořskému společníkovi a ten jim oplácí dar úlovkem z moře (Mauss 1999: 56). Velice často se stává, že dary, jež byly někomu darovány a následně předány dál, se ještě tentýž den vrátí k původnímu majiteli. Mauss popisuje i mnoho dalších směnných obchodů Trobriandů za jinými obřadními účely, či obdarování bohů apod.

Indiánské kmeny amerického Severozápadu mají podobné instituce jako melanéska a polynéska společnost. Zde však neprobíhá směna jinak než formou potlače. Jak je již výše popsáno, jedná se o Tlingity a Haidy. V porovnání s ostatními americkými kmenovými uskupeními jsou na velmi dobré úrovni a jejich kulturní bohatství je na velmi vysoké úrovni (Mauss 1999: 62-65). Potlač je v podstatě sociální fakt, který

funguje jako systém výměny darů. Charakteristický je hlavně svou intenzitou, nevraživostí a prudkostí. V těchto společnostech jde o soutěživost, vyhrává ten, kdo má samozřejmě více a tím pádem udělá ze sousedského kmenu dlužníka na opětování daru. Někdy musí tyto kmeny vydat skutečně vše, co mají a přitom jim samotným nic nezbyde, nicméně nesmí být poškozená jejich čest a prestiž. Mauss toto nazývá „zápasem bohatství“ (Mauss 1999: 68). Při těchto potlačích se ničí zásoby potravin, pálí se domy, rodinná dědictví jako pletené přikrývky apod., rozbíjí se cenné měděné předměty a tak dále.

Potlač je, jak jsem již výše uvedla, totální jev, je to jev náboženský, mytologický a šamanistický, protože náčelníci, kteří se těchto potlačů účastní, ztělesňují bohy a předky, jejichž jména nosí, jejichž tance tancují a jejichž duchové je ovládají. Je to též jev ekonomický a sociální (Mauss 1999: 72). Mauss také upozorňuje na to, že na americkém Severozápadě můžeme rozlišit čtyři druhy potlače. Z důvodu omezeného prostoru a z důvodu, že jiné druhy potlače popisoval již Davy, se jimi Mauss nezabývá, ale podotýká, že jde v podstatě o stejnou formu, vzhledem k tomu, že každý druh potlače má základní povinnosti dávat, přijímat a oplácet (Mauss 1999: 73). Této trojí povinnosti se ale Mauss věnuje blíže. První povinností je tedy povinnost dary dávat. Míní se tím, že náčelník uspořádá potlač za sebe a za své příbuzné a mrtvé. Velikost svého majetku dokazuje hlavně tím, že ho při potlači prohýří a rozdělí, a zahanbí tak svého soupeře. Pozvat se musí naprosto každý, a opomenutí pozvání má neblahé následky. Mauss zde ukazuje analogii s evropským folklorem, kdy na křtiny zapomněli pozvat zlou vílu, která na narozené dítě seslala kletbu, je tedy zde jasně vidět, že celý tento systém není běžný jen v archaických společnostech. Stejně zavazující je však povinnost přijímat dary. V této společnosti nemá člověk právo dar či potlač odmítnout. Jedinec pak ztrácí svou čest tím, že je na něj pohlíženo jako na někoho, kdo odmítl z důvodu, že by vše musel oplatit a tím pádem jeho jméno ztrácí váhu, jedinec přichází o svou „tvář“. S přijetím daru se však už jedinec zavazuje k tomu, že jednou bude muset dar oplatit. Povinnost oplácet prostupuje celý potlač, z velké části jde ale jen o nesmyslné ničení majetku. Oplácet se musí i s úroky. Tyto úroky jsou vysoké až do sta procent, takže jsou potlače pořád větší a bohatší. Trestem za neoplácení darů je otroctví kvůli zadlužení se. Avšak i přesto je potlač, stejně jako kula u Trobriandů, pouze extrémní výměnou darů.

Mauss rozebírá právo a jakým způsobem společnosti oddělovaly prodej od daru a výměny. Blíže se zaměřuje na indické a germánské právo. Zdůrazňuje, že bráhmanské právo je v určitých částech podobné právním zásadám v Polynésii, Melanésii a amerického Severovýchodu. Bráhmani však podle všeho dary nepřijímají, i když ovšem skutečnost je jiná. Avšak jsou přísná pravidla, kdy Bráhmani mohou dary přijmout, ovšem s určitým pokáním. Jsou i výjimečné situace, kdy Bráhman může dar přijmout s menším „studem“, jako například v dobách hladomoru. Dar je tedy něco, co je povinno dát a přijmout, ovšem i přesto je nebezpečné dar vzít. Dar vytváří nezrušitelné pouto mezi dárcem a obdarovaným, kdy obdarovaný je závislý na dárci (Mauss 1999: 122-123). V popisu germánského práva Mauss zmiňuje zástavu. Za obdarování se poskytne dárci do zástavy jakási maličkost, v textu se uvádí mince, či dokonce špendlík. Povinností obdarovaného je si v pozdější době tuto maličkost opět vykoupit zpět tím, že oplatí dar původnímu dárci. Je to jakási sázka mezi dárcem a obdarovaným, při které se obdarovaný zavazuje, že svůj dluh dárci splatí (Mauss 1999: 127-128). Za pojem „dar“ byl ale Mauss kritizován hlavně na základě Derridovy dekonstrukce. Podle něj je dar něco, co nemá potřebu samo o sobě se oplácet, což rozhodně nemůžeme říci o směňování darů u archaických společností, jak popisoval Mauss. Georges Bataille na příklad vysvětloval dar mnohem radikálněji než Mauss. Snažil se prozkoumat iracionální, ničivé a nadměrné aspekty daru samotného, konkrétně potlače (Olson 2002: 351-356).

Závěrem Mauss říká, že nejstarším ekonomickým a právním systémem je právě systém totálních závazků, při nichž jednotlivci, ale i celé skupiny směňují naprosto vše. Ten tvoří naprostý základ pro morálku daru-směny (Mauss 1999: 139). Celé dílo je studiem totálních sociálních faktů, tzn. hybatele, jež uvádějí do pohybu celou společnost a její instituce. Podle Mausse je studium sociálních faktů více než naléhavé, protože jedině tehdy, když začneme zkoumat společnost jako celek, můžeme se dobrat nových faktů (Mauss 1999: 153).

3.2 Srovnání

Émile Durkheim poukázal na to, že společnost funguje na určitém typu směny, při níž se vytváří solidarita. Jedná se o směnu práce, hodnot, citů, rituálů; které podle Durkheima udržují integritu společnosti. Během několika letého bádání došel k závěru, že pro udržení integrity společnosti je nezbytné náboženství, ve kterém sebe sama promítá společnost. Jedná se o společenský jev, který je nadindividuální. Díky náboženství společnost rozděluje svět na profánní a sakrální, tedy na světský a na božský svět, který zahrnuje veškeré rituály. Mauss šel s myšlenkami poněkud jiným směrem, ačkoliv základnu pro jeho myšlení mu poskytl právě Durkheim. Díky Durkheimově vlivu se i on sám zabýval náboženstvím, zaměřil se však na magii, kterou ale nespatořoval jako nadindividuální jev, i přestože připouštěl, že se magie vyvinula z kolektivních myšlenek, které daly prostor pro individuální chápání. Magie s sebou nese určitou magickou sílu, kterou Mauss nazval mana, ta doprovází všechny rituály, které se s magií pojí. Zde už si můžeme jasně všimnout zásadního rozdílu mezi Durkheimem a Maussem. Zatímco podle Durkheima je sociální integrita závislá na nemateriálních hodnotách, které se mezi sebou lidé vyměňují, podle Mausse je integrita udržována pomocí materiálních objektů, které s sebou nesou onu magickou sílu mana. Tyto objekty s sebou zároveň nesou závazek vůči společnosti. Dary mají podle Mausse jiný smysl, než směna samotná, právě kvůli zmiňovaným závazkům. Pro příklad, při dělbě práce jsou jedinci jeden na druhém závislí, při obdarování jsou společnosti jistým způsobem zavázáni. Podle Mausse má obdarování tři kritéria: dar dát, přijmout a oplatit. Společnost podle Mausse drží pohromadě právě kvůli maně, protože při nedodržení pravidel obdarování lidé věří, že by je mohlo postihnout něco strašného. Těmito myšlenkami se zcela liší od Durkheima.

4 Závěr

Na přelomu 20. století Émile Durkheim a Marcel Mauss přichází s myšlenkou, že ty nejzákladnější kategorie myšlení, včetně prostoru, času, třídy a kauzality jsou společenského charakteru. Jejich teze, že jazyk a zkušenosti jsou strukturovány podle kategorií, které jsou sociální povahy, měla hluboký dopad na myšlení 20. století, a to

zejména v sociálních vědách (Schmaus 2004: 1). Durkheim se během života věnoval ve svých pracích náboženství, sebevraždě, solidaritě, dělbě práce apod. Společenská dělba práce je morální. Vykazuje solidaritu, když si jedinec uvědomí, že je závislý na společnosti. Nezmenšuje individualitu jednotlivce, ale právě naopak ji zvýrazňuje. Plodí solidaritu pouze tehdy, pokud dává vzniknout právu a morálce. Je spojena s celým životem a díky ní lze uskutečnit těžko dosažitelný ideál lidského spojení, pokud se bude společenská dělba práce dále rozvíjet (Durkheim 2004: 336). Elementární formou náboženství je totemismus, který lze spatřit u nejprimitivnějších společností. Proč totemismus a nic jiného? Totemismus představuje prvky profánního a sakrálního, což je dle Durkheima přesně to pojetí náboženství, které je charakteristické úplně všem ostatním náboženstvím a z něj se i ostatní náboženství vyvíjela. Za tuto tezi byl Durkheim však kritizován a to hlavně z důvodu, že ve svém několikaletém bádání začal v podstatě tam, kde chtěl i skončit, pohyboval se v kruhu a pravděpodobně se mu bohužel povedlo pouze to, co mnohým badatelům před ním. I přesto byly *Elementární formy* Durkheimovým nejúspěšnějším dílem, protože se na otázku náboženství zaměřil ze zcela nového pohledu, takže jeho myšlenky můžeme považovat v podstatě za přelomové a to i v případě, že nám poskytnou jen prostor pro kritické myšlení. V jeho odkazu sociologii pokračoval následně Marcel Mauss. V jeho dnes nejčtenějším díle *Esej o daru*, můžeme jistě vidět určité durkheimovské prvky. V archaických společnostech v Melanésii a Polynésii rozhodně můžeme sledovat tendenci kolektivního vědomí a represivního práva při neopětování daru. Dále si můžeme všimnout totemického principu mana a rituálů, které směna archaických kmenů doprovází. Rituály jsou podle Durkheima primárním prvkem náboženství a zdá se, že u Mausse se tato teze v podstatě potvrzuje, i když on sám se přímo náboženstvím ve svém díle nezabývá. Podstatným rozdílem mezi těmito dvěma autory je však ten, že Durkheim vidí sociální vazby v nemateriálních prvcích, jako je směna hodnot a norem, Mauss si všiml, že sociální vazby vznikají a udržují se na základě materiálních prvků, jako je směna předmětů. Oba autoři by se dokázali shodnout na tom, že společnost je závislá na určitém „směnném obchodu“, neshodují se ale v tom, s čím se zde „obchoduje“, princip udržování vztahů, vytváření závazků vůči společnosti je však v podstatě stejný.

5 Resumé

At the dawn of the 20th century Émile Durkheim and Marcel Mauss came with an idea that the most basic categories of human mind, including space, time, class and causality are of a social character. Each of these authors sees the conditions for formations of social bonds in different criteria. Purpose of this work is to compare both of these authors with emphasis on different views on formation of social bonds. Structure of this work corresponds with this defined goal. First part is dedicated to É. Durkheim, his life, his work, and how his followers, eventually today's sociologists, react to it. Second part is dedicated to Marcel Mauss, his connection to Durkheim, how Mauss himself was influenced by him, and how Mauss influenced his followers. In the end of this work I compare thoughts of both of these sociologists because even though certain measure of influence on Mauss by Durkheim is apparent, some differences can be expected. As we can see, these are major differences between conceptions of these two authors. The fundamental difference between these two authors is, that Durkheim sees social bonds in unmaterialistic elements like an exchange of values and standards. On the other hand Mauss noticed, that social bonds are created and maintained on basis of materialistic elements like an exchange of items. Both authors managed to agree that society is dependent on certain „exchange trade“, however they disagree on what is the „commodity“. The principle of maintaining relations and formation of bonds to the society are basically the same though.

6 Použitá literatura

ALLEN, N. J., PICKERING, W. S. F. a MILLER, W. Watts. ed. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life (Routledge Studies in Social and Political Thought)*. Routledge, 2014. ISBN 1138007080.

CMÍRALOVÁ, Helena. Ohlasy amerických sociologů na dílo Emila Durkheima s přihlédnutím k jeho teorii sebevraždy. *Sociologický Časopis*. 1994, **30**(2), 215-218.

COLLINS, Randall. The Durkheimian movement in France and in world sociology. In: Alexander, Jeffrey C., P. Smith, eds. 2005. *The Cambridge Companion to Durkheim*. New York: Cambridge University Press.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002. Oikúmené. ISBN 80-7298-056-4.

DURKHEIM, Émile. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ, 1969.

DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filozofie*. Praha: Slon, 1998.

DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Přeložila Pavla DOLEŽALOVÁ. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-041-1.

DURKHEIM, Émile a MAUSS, Marcel. *Primitive classification*. Translated from the french and edited with an introduction by Rodney Needham. 2nd ed. London: Cohen & West, 1970. ISBN 0710068913.

FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss: A biography*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006. ISBN 9780691117775.

HART, Keith. Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole. A Review Essay. In: *Comparative Studies in Society and History* [online]. **49**(2), 473–485 [cit. 20.3.2017]. Dostupné z: doi:s10.1017/S0010417507000564.

HORÁK, Vít. Za návrat k ranému Durkheimovi. Kulturněsociologické inspirace v Pravidlech sociologické metody a Společenské dělbě práce. *Sociální studia*. 2012, **2012**(4), 13-26.

JUSTOŇ, Zdeněk. Marcel Mauss. *Kulturní magazín UNI* [online]. 2008, **2008**(5) [cit. 21.3.2017]. Dostupné z: <http://magazinuni.cz/ruzne/marcel-mauss/>.

JONES, Robert Alun. Émile Durkheim. In: RITZER, George. *The Blackwell companion to major classical social theorists*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, s. 193-238. ISBN 1-4051-0594-1.

LEACOCK, Seth. The Ethnological Theory of Marcel Mauss. *American Anthropologist*, New Series, 1954, **56**(1), 58-73.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introduction to the work of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987. ISBN 0710090668.

MAUSS, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. Klas (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-85850-77-X.

MAUSS, Marcel. *A general theory of magic*. New York: Routledge, 2001. Routledge classics. ISBN 0-415-25396-9.

MAYER, Françoise. (ed.) *Antologie francouzských společenských věd. Antropologie. Sociologie. Historie*. Praha: Cefres, 1995. ISBN 80-901759-2-9.

OLSON, Carl. Excess, Time, and the Pure Gift: Postmodern Transformations of Marcel Mauss' Theory. In: *Method & Theory in the Study of Religion*. 2002, **14**(3/4), 350-374.

PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente, 2015. Religionistická knihovna. ISBN 978-80-905211-2-4.

PAPILLOUD, Christian. Three Conditions of Human Relations: Marcel Mauss and Georg Simmel. *Philosophy & Social Criticism* [online]. 2004, **30**(4), 431-444 [cit. 20.3.2017]. ISSN 01914537. Dostupné z: [doi:10.1177/0191453704044038](https://doi.org/10.1177/0191453704044038).

PETRUSEK, Miloslav. Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola. In: MAUSS, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. Klas (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-85850-77-X.

PETRUSEK, Miloslav, MILTOVÁ, Alena. a VODÁKOVÁ, Alena. eds. *Sociologické školy, směry a paradigmata*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.

SCHMAUS, Warren. *Rethinking Durkheim and his tradition*. New York: Cambridge University Press, 2004.

UHEREK, Zdeněk. Marcel Mauss - antropolog. In: MAUSS Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. Klas (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-85850-77-X.