

Marcel Mauss — antropolog

Sociální antropologie (etnologie) a sociologie jsou ve Francii tradičně velice úzce provázány. Jestliže se Émile Durkheim stal jedním z nejdůležitějších inspiračních zdrojů pro britskou sociální antropologii a dnes je autorem, na kterého se odkazují antropologové a etnologové na celém světě, pak Marcel Mauss je osobností, která dokázala antropologii, resp. etnologii, a sociologii propojovat v jeden koherentní syntetický tvar. Marcel Mauss je příslušníkem obou vědeckých obcí. V žádné není hostem nebo „pouhým“ inspiračním zdrojem, ale organickou součástí.

Marcel Mauss patří ke generaci společenských vědců, která zahajovala svoji vědeckou dráhu v době, kdy svět začal být do slova zaplavován údaji z empirických výzkumů mimoevropských společností získaných od cestovatelů, misionářů nebo na základě osobní zkušenosti autorů. Narodil se roku 1872 a můžeme jej proto považovat za vrstevníka takových osobností sociální antropologie, jako byl Bronislaw Malinowski (1884—1942) nebo Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881—1955). Vedle monografických studií jednotlivých uzavřených komunit se na přelomu století na trh dostávala zejména kusá a nekvalitní zobečnění, která byla dále nepřiměřeně používána nastupujícími společenskými vědami jako vědecký ilustrační materiál pro jakoukoliv teorii. Zejména v oblasti sociologie a psychologie, ale též lingvistiky a dalších oborů se tehdy dostávalo do módy zvyšovat váhu teorií exkursy a důkazy ze života „primitivních společností“ — našich předchůdců. Reakce sociálních a kulturních antropologů, resp. etnologů, jejichž zájmové pole se začíná na přelomu století jasněji profilovat, byla na tuto záplavu nesourodých dat a zároveň rostoucí zájem o informace z jejich studijního oboru, následující. Na jedné straně začínají hledat cesty k získávání skutečně kvalitních a hodnověrných informací o mimoevropských kulturách terénním výzkumem a na druhé straně uvažují, jak tato data systematizovat a vytvořit na jejich základě ucelenou teorii. Zatímco v severní Americe se terénní praxe i systematiky od počátku zmocnila kulturní antropologie prostřednictvím Franze Boase a jeho žáků, jakými byli například Alfred Louis Kroeber, Alexander Goldenweiser, Robert Lowie, Edvard Sapir, Melville Herskovits a další, v Evropě došlo k odlišnému vývoji. Sociální antropologie a etnologie na určitou dobu tvorbu systematiky odsunula do pozadí a vytvářela si doménu především v empirickém sběru dat a dílčích zobečněních.

ních, tedy v oblasti etnografie. Systematiku a teoretické podněty pak čerpala zejména ze sociologie. Zatímco v Severní Americe byla inspiračním zdrojem pro kulturní antropologii německá sociologie v tom smyslu, že dala základní podněty, se kterými kulturní antropologové již pracovali nezávisle na původním zdroji a teoreticky je rozpracovávali, v Evropě první poloviny dvacátého století můžeme hovořit o symbiotickém vztahu vzájemného předávání dat a teoretických námětů mezi sociologií a sociální antropologií. Této symbióze, ve které hrála francouzská durkheimovská sociologie klíčovou roli, přály evolucionistické přístupy, pozitivismus a funkcionalismus. Tematické odcizení obou oborů po druhé světové válce má ve Francii ze strany sociální antropologie na svědomí především Claude Lévi-Strauss, který sociologii a sociální antropologii z hlediska teorie a metody vzdálil (jinde k tomuto metodologickému odcizení však došlo také).

Těžiště činnosti Marcela Mausse spadá do období těsné spolupráce sociální antropologie, resp. etnologie a sociologie a jeho tendence k propojování obou disciplín souvisí s jeho pojetím kultury a společenského systému a s jeho snahami o současné podchycení společenské a individuální roviny lidské existence. Dalším důležitým podnětem Maussovi pro úzkou kooperaci s antropologií a etnologií bylo, že mu Durkheim po založení časopisu *Année Sociologique* v roce 1898 po redakční stránce světil religionistickou rubriku. Mauss se tehdy dostal do blízkosti témat, která přímo vybízela k uplatnění antropologických dat. Zajímaly ho na jedné straně dílčí problémy z duchovní kultury jednoduchých společenství, ale také obecné principy výzkumu těchto společností. Nebyl by ovšem opravdovým Durkheimovým žákem, aby se nepokusil alespoň o jednu velkou systematiku. Učinil tak velmi záhy, a to za asistence samotného Durkheima. Již v roce 1903 vydávají Durkheim a Mauss jako spoluautoři v *Année sociologique* rozsáhlou studii z pomezí sociologie a etnologie *De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l'étude des représentations collectives* (O některých formách klasifikace jednoduchých společností. Příspěvek ke studiu kolektivních reprezentací, *Année sociologique* 6). Je příznačné, že jejich klasifikační schéma vychází z duchovní kultury, všimá si otázky mentalit, mýtu, postoje k vlastnictví a podobných témat, zatímco hmotná kultura a obživné aktivity zůstávají stranou. Zmíněný text otevírá sérii rozsáhlých studií, které Mauss v *Année sociologique* publikoval a z nichž většina souvisí s antropologií.

V roce 1904 přichází Maussova rozsáhlejší práce v oblasti religionistiky pod názvem *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Náčrt obecné teorie magie), kterou napsal společně Henri Hubertem a vydal v *Année Sociologique* č. 7. Celá studie je prostoupena polemikou zejména s Jamesem Georgem Frazerem a jejím základním stavebním kamenem je otázka, jak si vybírat z množství údajů z terénních výzkumů a jak s nimi pracovat při vytváření obecné teorie. Krátce po vydání Frazerovy *The Golden Bough* (Zlaté ratolesti, 1890), ze které je dodnes příležitostně používána terminologie i základní definice magie a poučky o jejím místě ve společnosti, Mauss ukazuje, že Frazerovy teoretické premisy jsou tvořeny bez dostatečného zřetele k tomu, co lze v terénu pozorovat. Mauss přesvědčivě ukázal, že velká část Frazerových závěrů jsou jeho vlastní apriorní konstrukce, na které jsou libovolně rozmístěna antropologická data tak, aby plasticky ilustrovala jeho předběžné představy. Mauss vyslovil pochybnost o Frazerově konstrukci magie jako přednáboženského a předvědeckého myšlení a stejně tak se zachoval ostražitě vůči jeho členění na homeopatickou a kontaktní magii. Magii Mauss pracovníčně definoval jako „každý obřad, který není součástí organizovaného kultu“. Při popisu magie vyšel z dynamické situace v terénu, ze vzájemných vztahů mezi třemi prvky magie — mezi čarodějem, předmětem působení a představami, které jsou při magických úkonech uplatňovány. Krátce po vydání Frazerova díla byl schopen publikovat rozsáhlou studii, která stylem práce s empirickými daty připomíná spíše pozdější díla Malinowského než Frazerovu Zlatou ratolest. Na svou dobu velmi moderní Maussova práce má však s Frazerem ten společný jmenovatel, že ani jeden z autorů empirická data sám nesbíral a oba zůstali odkázáni na hodnověrnost zprostředkovaných údajů o společenských skupinách, se kterými se nikdy nesešli. Frazerovy závěry Maussovou prací nejsou popřeny, jsou však rozšířeny a některé nabídnuty k přehodnocení. Je zde například ukázána volná vazba magie — technologie — technika — věda a vedle toho paralelně existující vztah magie a náboženství bez nezbytné hierarchizace jedné kategorie nad jinou. Vedle toho jsou však současně popsány vztahy s dalšími prvky společenského systému, jakými je právo, ekonomika nebo jazyk. Mauss zde etnologům a antropologům ukazuje, jak dobře volená metoda obohacuje výsledné zobecnění.

Ve studii o magii Mauss pracuje s magickými praktikami jako se společenským jevem. Společnost ve smyslu nadindividuálního celku však zů-

stává v pozadí. Jsou zde především lidé, aktéři určitého děje, a jejich představy. Zpracování tématu jakoby vybízelo k následné analýze z pohledu psychologa. Pozdější Maussovy práce ukazují, že tento přístup nevolil náhodou. Otázce náboženství a magie se věnuje nadále a v těchto intencích připravuje i svoji doktorskou práci z prostředí australských domorodců. Doktorskou disertaci však nikdy neobhajoval. Za to ji publikoval pod názvem *La prière* (Modlitba, 1909). V tomto díle, stejně jako v pozdější *L'idée de mort* (Představa smrti, 1926) je nápadná psychologizace tématu. Dominujícím motivem je zde nikoli společnost, ale jedinec ve společnosti. Maussova práce s terénními poznatky se pohybuje na pomezí sociologie, etnologie a psychologie. Jeho texty *L'idée de mort*, a pozdější *Les techniques du corps* (1936) proto také našly své uplatnění v psychologických časopisech (*Journal de Psychologie Normale et Pathologique* a *Journal de Psychologie*). Důraz na jednotlivce a na psychickou stránku sociálních jevů odkazuje na durkheimovské i Maussovo pojetí kultury jako sdílených představ, kde je kladen akcent na jedince nejen jako tvůrce kultury, ale také mediátora, jehož prostřednictvím se kultura projevuje (hmotné artefakty vyrobené člověkem pak spadají spíše pod pojem civilizace).

Claude Lévi-Strauss vidí v Maussovu přístupu paralely zejména s Američankami, kulturními antropoložkami Ruth Benedictovou a Margaret Meadovou, nejen díky důrazu na jednotlivce, který je zvláště ve srovnání s britskou školou markantní, ale i proto, že psychologizující přístup ústí zejména u Ruth Benedictové v hledání obecně platných kulturních vzorů a z nich vyplývající taxonomie lidských skupin. V roce 1934, kdy vycházejí její *Patterns of Culture* (Kulturní vzory), vydal také Marcel Mauss Svůj *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive* (Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie). Maussov projekt se jeví oproti přístupu Ruth Benedictové jako důslednější, obsáhlejší, klade důraz na širší spektrum společenských jevů, Benedictová však, na rozdíl od Mausse, byla schopna svoji systematiku naplnit konkrétními, byť poněkud zavádějícími daty.

V letech 1901—1924 přednášel Marcel Mauss na pařížské École Pratique des Hautes Études v Paříži religionistiku se zaměřením na necivilizované národy. Právě v této době však rozšiřuje spektrum svého zájmu i na další témata, která propojují společenské systémy jednoduchých komunit, jejich kulturu a hmotné podmínky života. Zajímavou prací z této doby

je jeho *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* (Esej o sezónních variantách eskymácké společnosti), kterou vydal v *Année sociologique* v roce 1906 se spoluautorem Henri Beuchatem. Práci bychom mohli bez nadsázky nazvat etnografickou monografií a prohlásit, že jej zcela přibližuje etnologické a sociálně antropologické obci. Mauss se však hned v úvodu proti takovému jednoznačnému čtení ohrazuje. Říká, že mu nejde o prosté etnografické studium, ze kterého by vyplynuly zvláštnosti života Eskymáků, ale že usiluje naopak o zjišťování společenských reakcí lidí na přírodní prostředí. Naznačuje zde, že rozdíl mezi sociologií a etnologií vidí především v tom, že první zkoumá obecné a druhá zvláštní. Mauss zde naznačil, že svoje místo vidí v obou těchto rovinách. Eskymáckou „monografií“ Mauss tvořil především jako vzor a návod, jak sbírat údaje, jak s nimi pracovat a co z nich lze vyčíst. Pečlivá práce s nashromážděným materiálem by měla mít v prvé řadě hodnotu v potvrzení hypotézy, že změny klimatu a přírodního prostředí obecně, ať již migrací nebo střídáním ročních období, působí změny v lidském chování a v uspořádání společnosti. Otázku jaké však může zodpovědět pouze pro zkoumaná společenství Eskymáků. Na obecnější odpověď mu chybí údaje z širokého spektra komunit na celém světě. Nepovažuje však za svůj úkol tato data shromažďovat. Plošné nashromáždění údajů o co největším počtu různých společenství z různých oblastí světa a jejich základní utřídění by podle Mausse neměl být úkol ani sociologa, ani etnologa, ale speciální disciplíny, kterou nazval geografii člověka. Maussova monografie nám pak ukazuje, že se změnou klimatických podmínek se podstatně (alespoň u vybraných eskymáckých společenství) mění nejen bydlení, odívání nebo obživné aktivity, ale také míra společenské koherence, sociální normy a vztahy. Mauss zde přímo hovoří o zimní a letní morálce, o zimním a letním právu, o zimním a letním náboženství.

Dalším významným dílem z období Maussova působení na École Pratique s vazbou na sociální antropologii a etnologii je jeho *Essai sur le don* (Esej o daru), která je dnes v antropologické literatuře nejcitovanějším Maussovým dílem. Vyšla v *Année Sociologique* 1925, tedy v roce, kdy se Mauss na čas viditelně zařadil mezi etnologu a začal přednášet na *L'Institut d'ethnologie de l'université de Paris I — Sorbonne* (od roku 1931 působil paralelně také na Collège de France).

V Eseji o daru se Maussovi podařilo mistrně spojit přístupy antropologa a sociologa. Samotné téma, pro Evropana zdánlivě banální, akt obda-

rování, jej mohlo zaujmout jen díky hlubokým znalostem mimoevropských civilizací, protože u některých se tento akt stává ústředním bodem, který ovlivňuje veškeré společenské dění. Sociální klasifikační schémata, která si přinesl od Durkheima a dále je rozvíjel, Maussovi umožnila vnímat společnosti jako soubor vzájemně souvisejících systémů. Díky tomu se dar pro Mausse stává *repräsentací* procesů, které se ve společnosti odehrávají, a obdarování zpětně ovlivňuje charakter jednotlivých společenských systémů. Mauss takto tvoří moderní dynamický způsob zobecnění empirických dat, který je řadou badatelů dodnes považován za velmi efektivní. Podchycení variability a závažnosti jevu na americkém kontinentu, v Polynésii, v Austrálii i v dalších oblastech světa dává autorovi podkladový materiál, se kterým se vrací k evropským příkladům a uvažuje o široce pojaté kategorii daru jako recipročního vztahu a projevu mezilidských kontaktů, jako o obecně lidském projevu kulturní výměny. Dar v tomto okamžiku vystupuje jako součást právního, ekonomického, náboženského i obecně etického systému. Do Maussova zobecnění zapadá také jeho úvaha o náboženské oběti i téma posvátno a dar. V aktu obdarování se odráží hodnotový systém společnosti, ukazuje se, kdo je přítel a nepřítel, ukazuje se, jak je v které kultuře určitý typ chování společensky závazný, je dešifrován vztah společnosti k majetku a k bohatství. Mauss zde ovšem hovoří také o omezující funkci daru, kdy se dar stává prostředkem společenského nátlaku. Maussova porovnávání mimoevropských společenství s evropskými civilizacemi mohou dnešnímu čtenáři připadat odvážná, ve své době však byla moderní, a dodnes je můžeme považovat za kvalifikovaná. *Dar* ostatně nebyl náhodně vybraným společenským jevem. Přednášky na téma daru, smlouvy a výměny jsou Maussovou doménou na Institutu français d'anthropologie. Přednáší je zde od roku 1910 a zejména od počátku dvacátých let. Později, ve třicátých letech, téma rozšířil zřetelněji ještě o dimenzi společenské koheze, která jej také dlouhodobě zajímala.

V roce 1950, kdy Mauss zemřel, vyšla jeho souborná publikace *Sociologie et anthropologie* s podrobnou předmlouvou Claude Lévi-Strausse. Je příznačné, že Lévi-Strauss se k Maussově Eseji o daru zachoval především jako k výzvě uvažovat o metodě. Lévi-Straussovy poznámky o celistvosti sociálního faktu, o interpretativním charakteru antropologie a etnologie, o komunikaci, včetně výtek k Maussovým psychoanalytickým excesům naznačují, že v sociální antropologii a etnologii přicházejí ji-

né priority. Přestože však francouzskou antropologii začíná od poloviny dvacátého století pohlcovat strukturalismus, témata otevřená Maussem i jeho přístupy, které se staly po jeho smrti předmětem širší diskuse, v této době zcela nevyhasly. I v době dominance strukturalismu se setkáváme nejen s životopisnými díly „o uzavřené kapitole — Maussovi“, ale s živým navazováním na dřívější nedořešené metodologické otázky. V letech 1968—1974 vyšly nejdůležitější Maussovy práce souborně. V úvodu k jeho třísvazkovému dílu Victor Karady vyzdvihl mimo jiné také Maussovy „sokratické“ pedagogické schopnosti, zaujetí pro metodu a dar improvizace.

Ústup strukturalismu z francouzské scény zájem o Mausse opět oživil. Začala vycházet další souhrnná díla a znovu byla rozehrána diskuse Marcel Mauss — Claude Lévi-Strauss. Příkladem může být vzájemná polemika těchto významných osobností v interpretaci Maurice Godeliera na stránkách časopisu *Social Anthropology* z roku 1995 (vol. 3, part. 1). Godelier ostatně na Mausse v otázkách směny a reciprocity tematicky dlouhodobě navazuje a vydal k tomuto tématu již několik publikací (v tomto „maussovském“ čísle *Social Anthropology* viz také článek *Nicholase J. Allena The division of labour and the notion of primitive society: a Maussian approach*). Metodologický spor se však již řeší se čtyřicetiletým nadhledem. V rozsáhlé publikaci Marcela Fourniera, *Marcel Mauss*, vydané roku 1994 jsou spíše akcentovány názory Georgese Gurvitche, že Lévi-Strauss byl „až příliš osobní“, nebo zvýrazněna úvaha Maurice Merleau-Pontyho o navazování Lévi-Strausse na Maussovo dílo.

Z pohledu etnologa či sociálního antropologa zůstává Mauss významnou, byť možná rozporuplnou osobností. Na jedné straně docenil význam etnografických sběrů pro obecnou sociální teorii. Sociální antropologie a etnologie v pojetí disciplín, které se tímto sběrem zabývají a připravují půdu širšímu zobecnění nebo spoluvytvářejí sociální teorii, se pro něho staly součástí odborného zaměření. Jeho zaujetí pro témata sociální antropologie a etnologie je patrné nejen z přednáškové a publikační činnosti, ale i práce organizační. V roce 1925 se Marcel Mauss stal spolu s Paulem Rivetem a Lucien Lévy-Brühlem zakladatelem již zmíněného etnologického ústavu a spolu s Rivetem ústav řídil až do roku 1940 (přednášel zde do roku 1942, kdy pro židovský původ musel s nástupem fašismu pedagogickou činnost ukončit). Časopis *Année Sociologique*, který po smrti Émile Durkheima od roku 1917 řídil, neustále obohacoval

o mimoevropská antropologická témata a programově nechával obě disciplíny prolínat. Dotkl se v jednotlivých studiích prakticky všech důležitých témat etnologie a sociální antropologie, včetně oblíbené problematiky příbuzenských systémů (studie z roku 1911), sexuality a příbuzenství, teorie mýtu a dalších. Maussovou doménou nebyly rozsáhlé práce. Psal spíše studie, přednášky, komentáře, počet jeho bibliografických záznamů se dnes pohybuje kolem osmi set. Faktografický materiál pro své práce čerpal ze všech kontinentů. Je považován za zakládající osobnost francouzské empirické etnologie vystavěné na terénních sběrech, sám však paradoxně terénní výzkumy nikdy nedělal. Zkoumal spíše obecné rysy lidské společnosti jako celku, prováděl zobecnění z pohledu sociologa. Jeho práce často působí dojmem vzorových příkladů, návodů, kterými naznačuje, jakými směry by se měly nebo mohly jednotlivé typy bádání ubírat. V tomto smyslu dovedl vystihnout podstatu i těch problémů, které znal jen zprostředkovaně. V roce 1947 např. Mauss vydal *Manuel d'ethnographie* (Etnografickou příručku), kde na 264 tiskových stranách vystihuje podstatu etnografie (terénního výzkumu etnologů a sociálních antropologů), její metody, techniky, základní poučky o materiální a duchovní kultuře a praktické rady, jak se pohybovat v terénu. Návod, pro terénní pracovníky psaný formou přístupnou i amatérům, misionářům, cestovatelům nebo jiným osobám, které z nějakého důvodu pobývají v cizích zemích, poskytuje odborné rady a praktická doporučení s naprostou jistotou a rozhledem, kterých by málokterý člověk, jehož terénní zkušenost se omezovala na vojenskou službu v Maroku za první světové války, mohl dosáhnout. Denise Paulmelová jej proto ve třetím vydání této příručky z roku 1989 opatrně označuje jako filozofa a teoretika, „který se přimkl, na rozdíl od svého strýce, Émile Durkheima, ke konkrétnímu“. Naproti tomu Paul Mercier v knize *Histoire de l'anthropologie* správně ukazuje, že se jednalo o osobnost, která hrála ve francouzské antropologii a etnologii obdobnou vůdčí úlohu jako Boas ve Spojených Státech a Malinowski s Radcliffe-Brownem ve Velké Británii.

Zdeněk Uherek

Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola

Marcel Mauss: sociolog nebo etnolog?

Několik velkých osobností světové sociologie potkal pozoruhodný posthumní osud: protože se významně zapsaly do vývoje a proměn více než jednoho vědního oboru, stávají se sice „klasiky“ ve dvou či více oborech, většinou však tak, že v jednom oboru je „klasik“ znám jako „klasik“, zatímco v druhém oboru není znám vůbec a vice versa.

To je případ třeba *Vilfreda Pareta*, jehož proslulé křivky patří k triviu ekonomického vzdělání, málokterý ekonom však byt jen tuší, že Pareto je také tvůrcem „teorie reziduí a derivací“ (jakési osobité „psychologie ideologií“) a proslulé koncepce „cirkulace elit“ (a tedy spoluzakladatelem sociologie politiky i politické vědy). *Josepha Schumpetera* znají ekonomové jako tvůrce teorie ekonomických cyklů, neznají jej však vůbec jako sociologa, tedy jako pozoruhodného analytika a vnímavého kritika pozdního (stále ještě „organizovaného“) kapitalismu, který se inspiroval mimo jiné přístupy a pohledy veblenovskými. *Thorstein Veblen* je ostatně případ týž, neboť tzv. Veblenův paradox („spotřebu ovlivňuje podstatně také to, co mají druzí“ nebo „lidé kupují drahé věci nikoliv proto, že jsou dobré, ale proto, že jsou drahé“) je v každé učebnici sociologie, ekonomové však většinou netuší, že Veblen byl tvůrcem základů sociologie volného času a spotřeby a pozoruhodným analytikem třídní struktury pozdního kapitalismu. A sociologové se odvděčují pilným zanedbáváním ekonomických (politologických, etnologických etc.) dimenzí díla svých vlastních klasiků. Ke škodě věci, samozřejmě.

Marcel Mauss, nesporný spolutvůrce francouzské sociologické školy, je nepochybně autor, který je proslulý především svým spisem o daru, studii — řečeno v terminologii frankofonní a durkheimovské tradiční — z oblasti etnologie. Mauss je zmiňován a uváděn — a jistě právem — v každém přehledu dějin kulturní a sociální antropologie téměř důsledně jako „autor jedné knihy“. Jistě je však zajímavé, že v roce 1971 zařadil Josef Wolf ve svém u nás dnes již klasickém výboru z kulturní a sociální antropologie Marcela Maussa mezi ty *sociology*, kteří překonali omezení klasického evolucionismu a difuzionismu, v jehož zajištění byli etnologové a antropologové britští a američtí, a kteří tedy mohli iniciovat „sociálně antropologické studium problematiky náboženství a magie založené...

hlavně na sledování ekonomicky určujících faktorů ve společnosti“ (Wolf 1971:61). A tak se Mauss mohl stát učitelem nejen Thurnwaldovým, ale dokonce i Malinowského.

O čtvrtstoletí později zmiňuje Václav Soukup Marcela Mause ve svých *Dějínách sociální a kulturní antropologie* (Soukup 1994) jako spoluzakladatele *ekonomické antropologie* — spolu s B. Malinowským, R. Firthem a M. J. Herskowitzem. Maussova práce o daru, píše Soukup, „měla značný vliv na ekonomickou antropologii také proto, že upozornila na neadekvátnost mechanické aplikace teorií i kategorického aparátu obecné politické ekonomie na studium rodových společností. Od vydání prací Malinowského a Mause se problematika distribuce, výměny a reciprocity stala jedním z dominantních témat ekonomické antropologie, zatímco studium produkce ekonomických statků byla věnována menší pozornost“ (Soukup 1994:24). Zde tedy vystupuje Mauss opět co *autor jedné knihy*, díky níž se stává spoluzakladatelem ekonomické antropologie.

Všechno, co řečeno, je pravda, jenom kontext je z dnešní perspektivy již poněkud chudý. Mauss a jeho dílo totiž žije nejen „samo o sobě“, jako autonomní artefakt, ale také a možná především v díle Maussových žáků a následovníků. A těmi byli nejen klasikové anglosaské či anglofonní antropologie z první poloviny století, tedy zejména Bronislaw Malinowski, ale téměř každý, kdo něco znamenal ve francouzském společenskovědním myšlení, tedy — historik Marc Bloch, sociolog George Gurvitch, psycholog Charles Blondel, ale také R. Bastide, R. Mounier, R. Caillois, J. P. Vernant (mnohé známe z českých překladů), především ovšem Claude Lévi-Strauss, který na Mause programově navázal, a později George Bataille a Jean Baudrillard, Bataillem inspirovaný. O Lévi-Straussovi bude ještě zmínka, o Bataillovi nutno poznamenat alespoň to, že svým spisem *Prokletá část* (původně z roku 1949) otevírá cestu k postmodernímu myšlení — rozhodně tematicky, ne-li ještě „metodou zpracování“. Bataille se pokusil konstituovat — na pomezí filozofie, ekonomie, psychoanalýzy a sociologie — cosi, co označil jako „obecnou ekonomii“, chtěje vysvětlit fungování společností tak odlehklých, jako je společenství aztéckých Indiánů a sovětských komunistů. Ambiciózní a dodnes inspirativní studie Bataillova (inspirativní zejména „dialektikou“ společností akumulujících a plýtvajících) stojí na premisách maussovských: „Na počátku studia, jehož výsledky zde předkládám, byla četba

Essai sur le don“ (Bataille 1998:77). Ale od Bataille přes Baudrillarda skutečně vede přímá cesta Mauss — *postmodernismus*, jakkoliv nepravděpodobně to zní. Maussovské motivy najdeme v postmoderní sociologii ostatně častěji, než se na první pohled zdá: o „kvalitě“ Maussova díla to neříká sice nic, ale jednoznačně to vypovídá o živoucnosti a atraktivitě jeho podnětů a ne vždy do konce dotažených nápadů.

Ve standardní učebnici kulturní antropologie *Svět člověka — svět kultury* (1991) polská autorka Ewa Nowicka uvádí Maussův význam nejen pro ekonomickou antropologii, ale i pro studium mýtu, pro pochopení „těla jako prvotního nástroje či nářadí, jehož prodloužením jsou všechny nástroje uměle člověkem vytvořené“, pro analýzu fenoménu strachu v preliterárních společnostech a především — pro studium společenských institucí a sociální morfologie (morfologie v durkheimovském smyslu: jde o část sociologie, která zkoumá fyzicko-materiální aspekty života společenství a různé sociální formy, zahrnuje tedy problematiku sociálních struktur, demografii, antropogeografii, studium komunikačních sítí, hranic, tzv. vystavěné struktury, tedy městských i venkovských sídel atd.).¹

Nowicka v kapitole o vztahu sociologie a antropologie jednoznačně přiřadila Mause k těm, kteří ač vyšli ze zcela odlišných myšlenkových tradic, totiž Alfred L. Kroeber, George P. Murdock z americké a M. Mauss z evropské, přece jen se vzácně shodli v zásadní tezi, že antropologie je svou podstatou nejobecnější vědou o člověku a jenom na jejím základě lze dosáhnout kýžené integrace humanitních oborů. Opačný názor však vždy měli a dodnes mají reprezentanti britské funkcionalistické školy, kteří tvrdí, že antropologie je spíše jen subdisciplínou sociologie: „sociologie zkoumá společnosti všechny, antropologie jen společnosti primitivní“ (Nowicka 1991:52).

Nebudeme tento spor meritorně otevírat, prostě proto, že nemá — trvejme na tom — jednoznačně uspokojivé řešení, zmíněn však být musí. Ostatně již Claude Lévi-Strauss ve své *Chvále antropologie*, která je mimo jiné také poctou Maussovi, tento problém naznačuje: katedra na Collège de France, kterou v roce 1958 přejímal, se sice jmenovala „ka-

¹ Radcliffe-Brown vytvořil k durkheimovsko-maussovsko-halbwachsovské sociální morfologii dynamický pendant, totiž sociální fyziologii, zkoumání „činnostních“ aspektů života společnosti, zkoumání toho, jak společnosti a lidé v nich jednájí a jak společenství a společnosti fungují.

tedra sociální antropologie", její intelektuální kořeny však byly podle Lévi-Strausse durkheimovské: "...chtějící založit katedru sociální antropologie, chtěli jste samozřejmě znovu zřídít Maussovu katedru. ... Maussova katedra byla nazvána ‚sociologie‘. Mauss, který dlouho spolupracoval s Paulem Rivetem na zplnoprávnění etnologie jako vědy, do roku 1930 v tomto směru ještě plně neuspěl. Ale abychom poukázali na nedílné pouto mezi našimi naukami, stačí připomenout, že díky Maussovi zaujímala etnologie stále významnější postavení" (Lévi-Strauss, in Wolf 1971:307—308).

Zmínka o „definičním“ a „demarkačním“ sporu *sociologie — antropologie — etnologie* musela být zmíněna také proto, že řešení, jež nabídl Mauss (již po Durkheimovi, který se „disciplinárními kompetencemi“ příliš netrápil: jeho sociologický imperialismus jej k tomu nijak nemotivoval), bylo výrazem obecnějšího *přístupu francouzského sociálněvědního myšlení* k tomuto typu sporu. Polská badatelka Elżbieta Tarkowska nejprve shrnuje to, co čteme u Maussa a třeba u Lukese, že totiž pro Maussa byla nejobecnější vědou o člověku (preliterárním i současném) *antropologie*, jejíž součástí jsou etnologie i sociologie arciť s tím rozdílem, že etnologie je „v tradicích francouzského myšlení spíše součástí sociologie“, která sama je vědou o *obecných zákonech společenského vývoje a změny*: zatímco etnologie zkoumá dynamiku a strukturu společností preliterárních („společností s jinou kulturou“, jak říkával Mauss), zkoumá sociologie „společnosti všechny“.²

A právě v tomto pojetí, v jehož rámci lze vést plodné diskuse o metodologii a úrovních obecnosti, nikoliv však o „demarkačních hranicích“, se vyjevuje osobitost *francouzské sociologie i etnologie* takto: „Francouzská sociologie nebyla nikdy vědou izolovanou z širšího společenství sociálních věd, vědou, která by pracovala v rigorózně uzavřeném a předmětně striktně vymezeném oboru. V tomto stylu ‚dělání vědy‘ se nikdy neobjevoval jev obvyklý ve vědě americké či britské, totiž ostré vyčlenění etnologie, která působí na vlastním přísně omezeném poličku. Fran-

² „Mauss vymezuje sociologii jako část antropologie, jejímž úkolem je zkoumání člověka, který je pojat jako bytost živá, nadaná vědomím a sociální. Naopak nevydělával etnologii od etnografie a nevyčleňoval je ze sociologie. Sociologii pak chápal jako obecnou teorii sociálních jevů, která je nutně vázána na popisné vědy, jako je historiografie a etnografie, které jí poskytují data o jednotlivých jevech, jejich ‚specifickém koloritu‘ v různých sociálních kontextech“ (Tarkowska 1974:107, s odvoláním na J. Cazeneuvea).

couzský způsob ‚dělání sociálních věd‘ byl charakterizován spíše pojetím sociologie jako metody nebo postoje k sociálním jevům než jako striktně definované vědy. Ostatně nebylo třeba být sociologem k tomu, aby bylo možné se zabývat sociologií“ (Tarkowska 1974:98).

Ostatně celá durkheimovská škola a její vývoj je důkazem platnosti této poslední věty — platnosti žel jenom dočasně a zásad žel zapomenutých.

Mauss byl — jak uvidíme — setrvalý a věrný durkheimovec, takže „ani při svých nejdůležitějších výzkumech neměl pocit, že se vzdaluje od durkheimovské linie“, jak říká třeba Prades (1990). Bylo v duchu a tradicích durkheimovského myšlení a *durkheimovské sociologické školy*, že etnologie (antropologie, etnografie) byly pokládány za součást sociologického pohledu na svět, za jeden z jeho podstatných a bytostných předpokladů. Ostatně Durkheimova zásadní práce — *Elementární formy náboženského života* z roku 1912 (k níž Mauss svému tehdy již velmi slavnému strýci nejen sbíral podkladový materiál, doporučoval literaturu /Jevons, Tylor, Frazer/ a v níž „opravoval etnologické chyby“, ale podle některých autorů k jejímu sepsání dokonce dal podnět — Prades 1990) je nepochybně prací, která je na *reálném pomezí etnologie (sociální a kulturní antropologie) a sociologie*, ať již k durkheimovské etnologii mají dnešní sociální antropologové výhrady jakékoliv. Durkheim sám ovšem nikdy nepochyboval o tom (viz závěrečnou kapitolu *Elementárních forem náboženského života*), že jeho spis je „příspěvkem sociologie k naukám o člověku“, příspěvkem, jehož nejsilnější stránkou je to, že je založen na kategorické premise, že „společnosti lze připsat nejvyšší formy duchovnosti“, na předpokladu, že „individuum není více *finis naturae*“ a že roli individua přejímá společnost, protože „od chvíle, kdy jsme pochopili a připustili, že nad individuem existuje společnost, a zejména to, že společnost není nominální myšlenkovou entitou, ale systémem působících sil, stal se možným nový způsob vysvětlování člověka“ (Durkheim 1912, cit. podle 1990:425). A Mauss byl durkheimovec, který vycházel po celý život právě z této durkheimovské premisy, premisy superiority sociálního nad individuálním (již se zjednodušeně říká *sociologismus*), tuto premisu však prověřoval, její platnost omezoval, podmiňoval, specifikoval a reformuloval, čímž přispěl k reformulaci, ba přímo *reformaci celého klasického durkheimovského sociologismu* do podoby sociologické koncepce značně obecně přijatelné.

Durkheim a Mauss: ve stínu velkého strýce?

Že byl Mauss durkheimovec, je tvrzení příliš triviální a obecně známé. Snad je dostatečně známo i to, že Mauss a Durkheim byli v těsném příbuzenském vztahu a že Durkheim, který byl Maussovým strýcem, původně dohlížel na Maussovu výchovu a vzdělání (v Epinalu), vybíral mu četbu atd. a nepřímo jej předurčoval pro dráhu „profesionálního sociologa“ a snad i svého budoucího spolupracovníka. Ať tak či onak — Mauss podle řady svědectví nepřekročil vědomě a programově rámec durkheimovské školy a durkheimovského pohledu na svět, ačkoliv do něho vnesl několik podstatných, rozhodně nikoliv nevýznamných korekcí.

Vztah Mauss — Durkheim lze asi vyjádřit nejpřesvědčivěji dvěma citáty. První je z pera C. Lévi-Strausse, který napsal: „Ačkoliv nenapsal nikdy nic, co by bylo v rozporu s Mistrovou naukou, vyhnul se chybám, jež jsou vytýkány Durkheimovi,“ a jeho metoda „byla v mnoha ohledech uspokojivější“ (Lévi-Strauss 1947, cit. podle Tarkovska 1974:83). A Jean Caze-neuve, znalec díla Maussova i Durkheimova, jakoby dodával: „V díle Mausse samotného nelze najít rozpory. Spíše — nikdy své koncepce nerozvíjel do krajností, do toho bodu, v němž by se rozpor mohl projevit“ (Cazeneuve 1968:9). Dodáme-li, že Mauss nebyl systematick, že se nesažil uvést své ideje do souladu a do podoby systémové harmonie, pak snadno pochopíme, že Mauss jako pozdější představitel durkheimovské školy byl přijatelnější než její radikálnější, mnohem, mnohem radikálnější zakladatel.

Durkheim by arcit nikdy sociologickou školu nezaložil, nikdy by neprosadil svůj krajní sociologismus a své dobově tolik odlišné vidění světa, právě kdyby nebyl radikální, jednostranný, někdy nesnášenlivý, „absolutizující“ a samozřejmě fakticky monotematický. Bez Durkheimova sociologického imperialismu by celá sociologie byla jiná. Mauss mohl harmonizovat, zklidňovat a rozvíjet ideje všude tam, kde už byly zformulovány v podobě dostatečně razantní. Ale Mauss nebyl rozmělnovatel. Mauss byl také samostatný a originální tvůrce, který se durkheimovskému „jámu“ vzepřel, byť decentně a pravděpodobně aniž věděl, že se vzpírá.

Hned první viditelný rozdíl zaznamenáme, povšimneme-li si odlišného vztahu Durkheimova a Maussova k tomu, čemu Durkheim říká „člověk dnešního dne“. Durkheim deklaruje, ano, přímo deklaruje poslání sociologie takto: „Sociologie si před sebe klade jiné problémy než historiogra-

fie nebo etnografie. Dávno minulé formy civilizací se nesnaží poznat pro samotné jejich poznání a rekonstrukci. Jako každá pozitivní věda má co hlavní svůj úkol vysvětlit skutečnost aktuální a nám blízkou, která právě svou blízkostí může působit na naše usuzování a činy. Touto skutečností je člověk a zejména člověk současný, na jehož dobrém poznání nám záleží nejvíce. Ono velice archaické náboženství, o něž nám tu jde, není předmětem našeho zájmu proto, že je příjemné povídat o věcech zvláštních, podivných a osobitých. Jestliže jsme je uznali za předmět hodný našeho zájmu, pak jenom proto, že se nám zdá vhodnější než cokoliv jiného k tomu, aby přispělo k vysvětlení náboženské podstaty člověka, to znamená jeví se nám jako užitečnější pro vysvětlení zásadního a stálého aspektu existence lidstva“ (Durkheim 1912, cit. podle 1990:1). Maussovo stanovisko je podobné i odlišné. Mauss, jak konstatuje řada autorů, se nezabýval současností pro ni samu (stejně jako Durkheim se nezabýval „minulostí“ pro ni samu), současné společnosti a „fakta“ v nich zjištěná mají Maussovi sloužit jako doklad toho, že zákony objevené ve společnostech „jednodušších“ skutečně platí univerzálně.

Rozdíl není vpravdě principiální, ukazuje však, že vektory badatelského zájmu byly u Durkheimova a Mausse obrácené — tam od minulosti k současnosti (a pro současnost), onde k minulosti pro ni samu a k současnosti pro důkaz platnosti univerzálních zákonů, jež ovšem odhalovali či odhalovat chtěli oba dva svorně a nerozlučně.

Právě v tom hledání univerzálních zákonů — přes mimořádnou poučenost ze studií etnologických — byli oba dítky 19. století, jakkoliv se oba s některými příliš kategorickými premisami minulosti dokázali rozejít možná ne lehce, rozhodně však poměrně kategoricky. Z hlediska dnešní optiky je asi nejpodstatnější, že se oba — s různým důrazem a s odlišnou argumentací — vzdali pojmu pokroku a nespojovali společenský vývoj s žádnou jednoznačně progresivní trajektorií. Durkheim je některými autory (například Mestrovicem) pokládán právě pro tento čin za „zakladatele opravdu moderní sociologie“ a je řazen k linii pesimistického vidění budoucího vývoje světa (spolu s Weberem, ale i Spenglerem, Veblenem aj.). Mauss se ideje pokroku odřekl ve studii, kterou napsal spolu s Paulem Fauconnetem (*Sociologie*, 1901),³ vlastně nepřímo, totiž tak, že se

³ Bylo by užitečné — už pro tu časovou shodu — srovnat celkové ladění tohoto proslulého textu Maussova a Fauconnetova s Masarykovou *Rukověťí sociologie*, která je z téhož roku.

odřekl *evolucionistického schématu* hledání vývojových zákonů, jež jsou současně „zákony lidského pokroku“. Mauss odmítá řadit jednotlivé kultury na hierarchii evolucionistického žebříčku, a nechce proto ani používat pejorativních označení („primitivní civilizace“ apod., což bylo v literatuře té doby obvyklé, ostatně slavná a klasická kniha B. F. Tylora z roku 1871 se jmenuje *Primitive Culture*), mluví velice „postmoderně“ o „lidech s jinou kulturou“ — označení se však v jeho době zdaleka ještě neujalo, asi proto, že čas *political correctness* byl přece jen ještě daleko v budoucnu.

Co se vztahu Durkheim — Mauss věcně tkne, je obtížné dát jednoznačnou odpověď na otázky, jež si programově položila Ewa Tarkowska: Tvůrce nebo pokračovatel? Kontinuace nebo změna? Ortodoxie nebo revize? Nejednoznačnost odpovědi vyplývá především z toho, že Mauss byl jednak loajální ke svému učiteli (a strýci), jednak reprezentoval po Durkheimově smrti durkheimovskou školu. Konečně pak — Mauss nebyl autorem rozsáhlých děl, značnou část své intelektuální kapacity spotřeboval mimo jiné na to, že spolupracoval na Durkheimových pracích (prokazatelně již na *Sebevraždě*), vydával je posthumně, psal drobnější články s jinými autory (s Hubertem, Fauconnetem aj.), udržoval při životě svými příspěvky *Année sociologique* a přes veškerý zájem o obecně metodologické otázky k Durkheimovým *Pravidlům sociologické metody* neticko-metodologický pendant nenapsal. Ani ve *Fragmentu projektu obecné deskriptivní sociologie* (z roku 1934, cit. 1995) nejde v podstatě v ničem podstatném za Durkheima.

Posun lze ale zaznamenat spíše implicitně než v deklarativních textech. Někteří badatelé si povšimli toho, že mezi Durkheimem a Maussem je vlastně nápadný rozdíl v tom, že Mauss se vymnil z durkheimovského „imperialismu kolektivního vědomí“ (Tarkowska). Durkheim skutečně akcentoval roli „*kolektivního vědomí*“, „*kolektivních představ*“, „*kolektivních reprezentací*“, dokonce tak, že právě *kolektivní vědomí* mu bylo rozlišovacím znakem mezi individuálními a *sociálními fakty*. A protože pojem *sociálního faktu* je konstitutivním pojmem a definičním znakem jeho sociologie, je celá koncepce bez dominance kolektivního vědomí a kolektivních představ nemyslitelná. Asi nejvýznamnější Durkheimův životopisec Steven Lukes uvádí oba pojmy — *kolektivní vědomí* („množina věr a citů společná průměrným členům dané společnosti, jež tvoří uzavřený systém, který žije vlastním životem“) a *kolektivní představy*

(reprezentace — „stavy kolektivního vědomí, jež jsou svou podstatou odlišné od stavů vědomí individuálního“ a „jež jsou způsobem, jímž skupina vnímá sebe samu ve vztahu k objektům, které na ni působí“, Lukes 1973:6) — jako základní pojmy celé Durkheimovy soustavy. Teprve po nich následuje sociální fakt a proslulé durkheimovské dichotomie sociální — individuální, sociologie — psychologie, pojmy — city, morální pravidla — smyslová chtění, posvátné — profánní a konečně normální — patologické. Mauss nejenže takovou hierarchii nemá, on především překládá důraz z kolektivního *vědomí* na kolektivní *jednání*, na kolektivní činnost. Tento činnostní důraz, akcent na jednání (byť interpretované stále durkheimovsky), přibližuje Mausse soudobé sociologii více než cokoliv jiného.

Rozdílů (věčných, ale někdy pouze či spíše jen v akcentech) mezi Durkheimem a Maussem lze jistě najít více, například Michel Lallement (1993) zdůrazňuje mimo jiné tyto:

- větší akcent na rozchod s evolucionismem u Mausse,
- v polemice s Lévy-Bruhlem kladl větší důraz na racionalitu „primitivního myšlení“ (tuto maussovskou ideu, že totiž myšlení „preliterárních společností“ není ani zdaleka primitivní, jakkoliv, jak ukázali s Durkheimem, nezřídka silně redukované na klasifikační procedury jako dominantní intelektuální aktivity, přejímá téměř bez výhrad Lévi-Strauss ve svém výkladu „myšlení přírodních národů“, srv. 1971),⁴
- věnoval pozornost nejen sociální podmíněnosti a vývoji kategorií (čas a prostor), ale i pojmů (osoba, duše) a praktik, činností (modlitba),
- vývoj kategorií, praktik a pojmů nakonec přece jen spojil s představou „*progresivní transmutace*“, kterou však nedramatizoval,
- vytvořil teorii rytmizovaného vývoje společností, jež se pohybují v periodách exaltace (ty jsou významné pro formování a změny kolektivního vědomí) a zpomalení, teorii, kterou doložil na etnologickém materiálu zejména z analýzy života Eskymáků,

⁴ Budíž zde zaznamenáno, že tato maussovská interpretace, podle níž je například „magie obrovskou pokladnicí představ“ a „primitivnímu myšlení nechybí kauzalita, ale žádá se v něm kauzalita důraznější“ atd., je nepřímo kritizována konzervativci typu Paula Johnsona. Ten v kontextu kritiky Lévi-Strausse konstatuje, že takový pohled „pěkně zapadá do pseudovědecké kritiky civilizace a do znevažování jejích institucí, neboť klade za vinu profesionálním antropologům, že zamlžují kvalitu divošské inteligence“ (Johnson 1999:193). Lévi-Strauss, žák a následovník Maussovův, je podle Johnsona tvůrcem teorie, „která má všechny charakteristické rysy pseudo-vědy“ a která „vytváří nejen mýtus, ale i mýtus o mýtech“.

— zdůrazňoval, ale nepřeceňoval význam sociální morfologie, zejména geografických podmínek, které hrají sice roli obrovskou, ale ne všechno se jimi dá v sociálním životě vyložit.

A konečně, liší-li se něčím Durkheim a Mauss zásadně, pak je to samozřejmě sám fakt existence Maussovy knihy o daru, která je konkrétním a argumentovaným dokladem toho, co to je *totální* (celostní) *sociální fakt*: dar — a nejen dar — není pouze ekonomickým fenoménem, ale výrazem komplexního hodnotového systému.

Lucien Febvre ve studii věnované „sociologické metodě“ u Mausse a Simianda“ (v souvislosti s „pamětním tiskem“ ke 100. výročí vydání Durkheimových *Pravidel sociologické metody*) shrnuje: „Durkheim prohlásil, že společnost je tvořena solidaritou, Mauss dodal, že je třeba vzít v úvahu také vzájemnost, reciprocitu. Strýc doložil, že udržování řádu vyžaduje konsensus, synovec upřesnil, že řád ale vede také k tomu, že se skupiny vzájemně dotýkají, překrývají a prolínají“ (Febvre, in Cuin 1997:66). Steiner dodává v téže souvislosti, že se Mauss podobně jako Durkheim „hodně zabýval metodou“, že však byl „metodologicky pružnější než Durkheim“, když stanovil pouze čtyři závazná metodologická pravidla: definici zkoumaného, pozorování, systemizaci faktů a vědecký charakter testované hypotézy (l.c.:41). Lukes mluví v podobné souvislosti o „zjemnění“ durkheimovských rigidních metodologických požadavků.

Učíme snad poslední poznámku, která je jaksi paradoxní, vnitřně rozporná, nicméně neopomenutelná. Ví se obecně, že Mauss, ač ideový odpůrce Frazerův (jehož *Zlatou ratolest* můžeme číst i česky), s ním sdílel jednu — řekněme — nectnost či jeden „etnologický handicap“: podobně jako Frazer „nikdy neviděl živého divocha“ (vyjádření Frazerovo), ač o nich celý život psal. Podal sice nepřímý důkaz, že „zúčastněné pozorování“ není *conditio sine qua non* studia a porozumění životu a mentalitě přírodních národů (a že tedy výtky Lévi-Straussovi, že se nedomluvil v žádném z domorodých jazyků, jsou také poněkud mimo terč), nicméně jeho direktiva *Vzhůru do terénu!* jako hlavní metodologická deviza sociologického i etnologického výzkumu zní aktuálně i dnes. Americký kritik Maussův Seth Leacock připisuje Maussovi zásluhu za to, že „za jeho časů došlo k podstatné změně ve francouzské sociologii, změně, jež spočívala v tom, že se vyrazilo ven z knihoven do terénu a že kabinetní teoretizování bylo postupně nahrazeno systematickým sběrem dat“ (cit. podle Tarkowska 1974:85). Maussova výzva je vpravdě nadčasová, a to bez

ohledu na to, zda on sám z knihovny do terénu vyrazil či nikoliv. Zakladatelé „kvalitativní metodologie“ opřené o tzv. zakotvenou teorii (*grounded theory*) neustále zdůrazňují, že solidního sociologického vědění (vědění o sociální skutečnosti) se lze dobrat jenom systematickým kontaktem se světem každodennosti sociálních aktérů, tedy na základě systematického, plánovaného a dobře koncipovaného „pobývání v terénu“ (Srauss — Corbinová 1999). Pochybuji, že tuší, že jde o Maussovu direktivu někdy z konce 20. let...

Koncept „totálního sociálního faktu“

Ewa Tarkowska dokládá Maussův vliv i jeho velikost mimo jiné na tom, že centrální Maussův koncept, totiž pojem *totálního sociálního faktu*, převzali myslitelé tak odlišní — profesně, koncepčně, osobnostně i metodologicky —, jako byli *Claude Lévi-Strauss* a *George Gurvitch*. Přesněji — oba se shodují na tom, že zavedení konceptu „totálního sociálního faktu“ je Maussovým nejvýznamnějším příspěvkem k obecné metodologii vědy. Zatímco Lévi-Strauss je u nás znám velice dobře (vše podstatné — kromě ústřední *Strukturální antropologie* — máme již přeloženo), Gurvitch byl vždy ve stínu svých velkých současníků francouzských i anglosaských, ač nepatří mezi autory marginální. Na rozdíl od Lévi-Strausse Gurvitch koncept a koncepci „totálního sociálního faktu“ použil ve své systematické sociologii: Gurvitch se snaží zkoumat sociální jevy a procesy (struktury a organizace)

- různými metodami, adekvátními danému objektu,
- z různých hledisek (včetně hlediska komplementarity),
- na různých úrovních.

Zejména pojem „hlubinné úrovně“ umožňuje Gurvitchovi zkoumat sociální jevy na různých úrovních strukturovanosti atd. Leč úvaha o Gurvitchovi do tohoto kontextu náleží pouze potud, pokud jde o variace na maussovskou inspiraci.

Lévi-Strauss systematicky vložil Maussovo pojetí totálního sociálního faktu, „seskládal“ je z různých textů, souvislostí a partikulárních výpovědí (ač podstata je vyložena v *Eseji o daru*), takže se můžeme v rekapitulaci přidržet tohoto postupu.

Tedy: Durkheim pracuje, jak známo, s pojmem *sociálního faktu* (viz dále), Mauss doplňuje tento koncept, který je přece jen příliš rigorózní

a jednostranný, několika novými hledisky. Fakt se stává „celostním“ (totálním) díky „ztělesnění v individuální zkušenosti“ a je poté trojrozměrný: musí spojit:

— rozměr striktně sociologický s různými aspekty synchronními (tzn. různé projevy toho, co je sociální — hospodářské, právní, náboženské),

— diachronními (různé momenty individuální historie, podle Lévi-Strausse narození, dětství, výchovu, sňatek, manželství a stáří) a

— rozměr psychofyziologický (různé formy exprese, počínaje fyziologickými reakcemi, jako je vyměšování, přes nevědomé a podvědomé kategorie až k vědomým představám, srv. Tarkowska 1974:130, Lévi-Strauss 1987:27).

Lévi Strauss dodává, že chceme-li nějaký sociální fakt uchopit celostně, pak jej musíme uchopit *jako věc* (durkheimismus par excellence), tj. zvnějšku, nicméně součástí této věci je její uchopení zevnitř, tj. uchopení subjektivní, vědomé či nevědomé, a to ne ze strany pozorovatele, ale účastníka, participanta — aktéra (řečeno v terminologii francouzské sociologie od let asi šedesátých). V Maussově vlastní díku — „jde o to uchopit sociální fakt *totálně*, tj. jako věc, zvnějšku, ale uchopit jej jako věc znamená uchopit ji tak, že zahrnuje sama v sobě také subjektivní porozumění — vědomé nebo nevědomé“ (cit. podle Lévi-Strauss 1987: 30). Nebezpečí subjektivismu, totiž přílišnému podlehnutí hledisku aktéra, se dá vyhnout jenom tak, že budeme systematicky bádát *nevědomé fenomény*, protože ty jsou vždycky vzhledem k subjektu vnější (srv. Lévi-Strauss 1987). To je samozřejmě radikální posun za Durkheima dokonce až někam k sociologii interpretativní.

Lévi-Strauss demonstuje koncepci totálního sociálního faktu především na rozboru slavné Maussovy studie o *technikách používání těla*. Sama tato studie — bez ohledu na použitou metodologii — je práci, jež patří do významné řady, kterou kontinuuje (zčásti nevědomě) *Norbert Elias* ve své grandiózní koncepci *civilizačního procesu*: jednou z komponent toho, jak jsme se civilizovali a jak jsme byli civilizováni, je nepochybně manipulace tělem, „sociální otisk na lidském těle“. Lévi-Strauss říká: „Tím, že Mauss kategoricky stvrdil pro vědy o člověku klíčovou hodnotu způsobů, jimiž každá společnost požaduje na individuálo rigorózně vymezené používání těla, avizoval neaktuálnější zájmy dnešní Americké antropologické společnosti, jak je vyjádřily Ruth Benedictová a Margaret Meadová“ (l.c.:4). Dodejme — nejen Americká antropologická společnost,

ale celý jeden dnes enormně vlivný proud *sociologie těla*, kterou reprezentuje např. Bryan S. Turner, jenž se na Mausse výslovně odvolává (Turner 1992), a jejíž výsledky přehledně shrnuje David Le Breton (1992).

Techniky těla nabízejí demonstraci povahy totálního sociálního faktu velice názorně, protože na tom, jak se „společnost otiskuje na lidském tělesném chování“, lze názorně a snadno demonstrovat onu výše uvedenou trojkomponentovou stavbu sociálního faktu. Lévi-Strauss říká, že totální sociální fakt je dvojnásobně dvoudimenzionální:

sociální — individuální a

fyziický — psychický.

Podle Lévi-Strausse překonává Mauss jednostrannost Durkheimova pojetí sociálního faktu tím, že „připomíná, že každý psychický fenomén je sociální, že mentální je identické se společenským, ale také naopak, že důkaz, test, sociálního nemůže být jiný než mentální“ (l.c.:28). Zcela konkrétně: nemůžeme si být jisti, že jsme uchopili (a pochopili) význam nějaké instituce, pokud nejsme schopni zažít její působení na individuální vědomí: „A protože toto působení je integrální součástí této instituce, pak každá validní interpretace musí vzít jako celek objektivitu historické a komparativní analýzy a subjektivitu prožité zkušenosti“ (l.c.). Připomeňme, že Lévi-Strauss mluví *explicitě o komplementaritě* obou přístupů a obou pohledů: zdá se, že jiné cesty než cesty „komplementárního kompromisu“ v realisticky koncipované sociální vědě či „vědě o člověku“ prostě není. Variace na toto téma jsou velice početné a nepřímě sahají až ke kvantové mechanice (integrace pozorovatele do pozorovaného procesu atd.). Ale to již maussovské téma překračujeme, byť nadále rozvíjíme plodnou Maussovu iniciativu.

Mauss, durkheimovci a durkheimovská škola

Celek, především však význam Maussova díla je málo pochopitelný bez jeho začlenění do souvislosti nejpřirozenější a nejorganičtější, totiž do durkheimovské sociologické školy, která se někdy (jistě ne právem) ztotožňuje se školou francouzskou. Je nicméně nepochybné, že není francouzského sociologa, který by svým vztahem k Durkheimovi (a ipso facto k Maussovi) explicitě nedeklaroval, lhostejno, zda vztah pozitivní, následnický, či kritický, distancovaný.

Učiňme nejprve obecnější poznámku o sociologických školách a o po-

stavení durkheimovské školy v souhvězdí škol ostatních. Sociologická škola je specifickým případem vědecké školy obecně. Ve velmi tradičním pojetí sociologické školy, jak je používal například ještě Sorokin (1936), byly pod pojem škola subsumovány osobnosti, které „mohly být odděleny v prostoru i čase, které však sdílely určitý obecný základní společný postoj ke zkoumání sociální skutečnosti“ (Tiryakian 1979:216). Proti tomuto příliš širokému pojetí sociologické školy navrhuje pojetí, jež je užší a pravděpodobně i funkčnější, protože více odpovídá empirické zkušenosti s reálnými sociologickými školami. Sociologickou školou budeme tedy rozumět *reálnou sociální skupinu*, která je charakterizována obvykle těmito základními znaky:

- má v čele jako „otce zakladatele“ charismatického vůdce,
- je místně lokalizována, takže mezi členy školy existuje bezprostřední osobní kontakt,
- má obvykle jakýsi „manifest“, typický text, který ji reprezentuje,
- je obvykle vnitřně strukturována na okruh osob přímo spjatých s „tvůrcem“ (kteří jsou mu obvykle generačně blízko) a na okruh spolupracovníků (včetně studentů),
- má velice často „interpreta“ či „popularizátora“, který „překládá osobám zvnějšku, outsiderům, to, co je školou pokládáno za relevantní sdělení pro veřejnost“ (Tiryakian 1979:219).

Takto pojatá škola je tedy *reálným vědeckým společenstvím (komunitou v užším slova smyslu)*.

Podle Tiryakianova ambiciózního pokusu „přehodnotit“ dějiny sociologie působily v sociologii pouze tři vlivné, významné a formativní školy — durkheimovská, chicagská a parsonsovská. Jen stěží lze vést spor o relevanci (historický význam) uvedených sociologických škol, spor by bylo možné vést o „úplnost“ tohoto výčtu. Z tohoto hlediska by bylo nepochybně nutné přiřadit jednu z neznámějších sociologických škol, která měla vliv jistě srovnatelný se všemi uvedenými školami, totiž školu frankfurtskou v obou jejích vývojových fázích (německé a americké) a se všemi velmi diferencovanými představiteli (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, ale také Benjamin aj.). Durkheimovská škola tedy patří sem — do souhvězdí školy chicagské, parsonsovské, frankfurtské.

Nejvýznamnější škola nejen francouzské, ale evropské sociologie vůbec, *durkheimovská škola*, byla centrována kolem vskutku charismatického vědce, pedagoga i organizátora Emila Durkheima.

Durkheim sám ve svých základních dílech otevřel (nebo reanalyzoval) řadu sociologicky podstatných témat, zejména problém sociální solidarity (durkheimovské rozdělení mechanické a organické solidarity je východiskem uvažování o modernitě dodnes), problém sebevraždění jako sociálního jevu a v té souvislosti rozlišení patologického a normálního (jakož i zavedení podstatného pojmu *anomie*), problém vzniku a funkcí náboženství v preliterárních, tradičních i moderních společnostech („v důsledku širokého pojetí náboženských jevů se jeho práce proměnila v analýzu sociálních aspektů ideologií, rituálů a některých dalších jevů“, srv. Istorija, sv. 1, 1997:337) atd. Sorokin pěkně a přehledně ukázal, že Durkheim nezkoumal sociální jevy osamocené, „izolované“, ale zcela v duchu svého pojetí sociologie „v korelacích“, konkrétně například „dělba práce“ je vzata jako nezávisle proměnná, která je uvedena do souvislosti s jinými sociálními jevy, jež jsou vnímány (chápány, pojaty) jako účinky, důsledky. Ale důsledně domyšleno šlo především o to, aby se prokázalo, že „sociopsychické proměnné“, stavy ducha, vědomí a poznání, tedy „psychické změny“, jsou „funkcemi“ příslušných variací (v tomto případě) dělby práce (srv. Sorokin 1936:368).

Durkheimovi stoupenci se rekrutovali z řady oborů a *škola*, ač sevřena premisami durkheimovského sociologismu (pojetí sociálního faktu jako zvnějšku pozorovatelné věci), byla reálně interdisciplinární. Přesněji — durkheimovská škola vědomě a programově čerpala z řady příbuzných oborů, které stejně tak programově ovlivňovala. Již z tohoto důvodu je ve vztahu k této škole a k Maussovi osobně pofiderní a klamavé klást otázku „disciplinární příslušnosti“: durkheimovcům se — velice předvídavě a velice anticipativně — sociální vědy jevíly spíše jako *celek* než jako soubor partikulárií. Je ovšem pravda, že tento celek byl sevřen, ovládan a dominován *sociologií*, jejíž postavení bylo superiorní: životopisec Durkheimův nikoliv náhodou mluví o *sociologickém imperialismu durkheimovské školy*. Vyplývalo to ostatně z toho, že Durkheim byl přesvědčen, že právě jemu se podařilo přesně a jednoznačně vymezit, v čem je *specifikum sociologie* na rozdíl od ostatních věd zabývajících se sociálními skutečnostmi (koncept „sociálního faktu“).

David Walsh s odstupem více než třicetiletým ukazuje, v čem je zásadní význam durkheimovské školy, která přerostla v paradigma, v určitý specifický způsob vidění světa, který nelze obejít (jako nebylo mož-

né obejít marxismus a dnes postmodernismus): „Všechny druhy sociologického pozitivismu byly ovlivněny Durkheimem, zejména jeho knihou *Pravidla sociologické metody*, v níž byl učiněn smělý pokus vytvořit vědecky fundovanou sociologii. Podstatu Durkheimova programu lze shrnout do jeho výzvy zkoumat sociální fakta jako věci. Tam, kde lidé vstupují do interakce, vzniká nová úroveň reality, kterou nelze redukovat na individuální vědomí, je to realita *sui generis*... Způsob konstituce této reality prostřednictvím každodenních interpretačních procedur, jež jsou individuím vlastní, a to, jak se tento svět stává předmětem zkoumání, nebylo u durkheimovců pokládáno za problematické“ (Waish, in: Filmer, Phillipson et al. 1978:90—91). Zproblematizování *durkheimovské premisy* znamená novou vývojovou etapu v dějinách sociologie, znamená *paradigmatický obrat od sociologismu k interpretativismu*.

Ještě jednu *generální charakteristiku* durkheimovské školy nutno uvést. Durkheim nikoliv náhodou uvozuje své životní dílo studií *Pravidla sociologické metody*, jež v duchu francouzské tradice descartovské rozvíjí centrální ideu o *dominantní roli metody* ve vědě vůbec a v sociologii zvláště: sociologie se může stát vědou potud, pokud zvládne svou, specifickou metodu, která ale vede ke generálnímu cíli, tj. k popisu a vysvětlení, tedy k *pravdivému poznání* světa sociálních faktů. Durkheim a durkheimovci jsou tedy *modernisté par excellence* — rozhodně alespoň z tohoto hlediska. Jak kategoricky lpěl Durkheim na osvojení si *metody*, dokládá Steven Lukes anekdotickým příběhem, podle něhož Durkheim trýznil („terorizoval“) studenta dotazy po metodě a uzavřel:

— *Pane, buď máte vlastní metodu, která se liší od mé, ale které rozumím, nebo sdílíte mou metodu a pak jsem zcela spokojen, či jak se zdá nemáte metodu vůbec a pak vám také vůbec nemohu rozumět* (Lukes 1973:404).

Je jisté pravda, že durkheimovská škola proslula právě „pokusem revolucionizovat sociální vědy rigorózním důrazem na racionálně obhajitelnou metodu, svým důrazem na evidenci a snahou formulovat obecné zákony, které vykračují nad prosté sociální typy“, jakož i „radikální kritikou všeho, co mohlo být nepřiměřenou, neadekvátní metodou“ (Lukes, l.c.). Proto také Durkheim podrobil kritické analýze *metodologii* K. Marxe, J. S. Milla, G. Tarda, G. Simmela, F. H. Giddingse, A. Smalla, L. Gumpłowicze aj.⁵

Durkheimovská škola byla první vlivnou sociologickou školou v ději-

nách, byla poměrně kompaktní, někdy se dokonce — jak uvádějí Fournier a Leroux — mluvilo o „durkheimovské církvi“ pro značnou rigiditu výchozích obecných postulátů. Jádrem durkheimovské školy — vedle „otce zakladatele“ — tvořili *Marcel Mauss* (1872—1950) a *Henri Hubert* (1872—1927). Mauss byl, jak jsme viděli, specialista v etnologii a v dějinách náboženství, *Hubert* spolupracoval s Maussem na studiu posvátného, oběti a magie, zabýval se archeologickým výzkumem Keltů a napsal pozoruhodnou studii o pojetí času ve vztahu k magii a náboženství.

Maurice Halbwachs proslul svými studiemi o „sociální paměti“, stal se zakladatelem sociologických studií kolektivní (národní) paměti, pokračoval v durkheimovsky laděných studiích o sebevraždě, v neposlední řadě se ale také zabýval (ve velké monografii) životním standardem a položil základy sociologie spotřeby. *Célestin Bouglé*, který spojoval durkheimovce intimněji s filozofií, se sám zabýval studiem sociálních podmínek růstu rovnostářských idejí, ale také kastovním systémem v Indii, *Paul Fauconnet*, s nímž *Mauss* občas psal, zkoumal sociální determinaci odpovědnosti, *François Simiand*, vůdčí ekonomický duch školy, studoval sociální podmíněnost tvorby cen a mezd, ekonomické fluktuace a obecněji (snad v duchu simmelovském) původ a roli peněz v sociálním životě. *Henri Beuchat* pracoval v americké archeologii a filologii a spolupracoval s Maussem na rozpracování konceptu *sociální morfologie* (oblíbeném, ale dnes zapomenutém pojmu durkheimovské školy), dokonce v kontextu slavných Maussových studií Eskymáků, *Robert Hertz* se zabýval kolektivním pojmem smrti v tzv. primitivních společnostech a *Georges Davy* zkoumal mj. sociální podmínky uzavírání smluv (instituce smlouvy). Egyptolog *Alexandre Moret* psal o počátcích egyptské civilizace.

Celá tato skupina byla ve své integritě ohrožena první světovou válkou a smrtí Emila Durkheima — válka ji, jak říkají pamětníci, „decimovala a téměř zničila“ (podle Lukes 1973:403). *Marcel Mauss* se pokusil školu rekonstituovat, vydal ještě dva ročníky *Année sociologique*,⁶ ale étos pomalu vyvanul a durkheimovská škola se stala součástí spíše dějin než aktuální sociologické současnosti. Známy francouzský sociální psycholog *Jean Stoetzel* napsal v roce 1946 provokativní studii pod stejně provoka-

⁵ Tyto kritiky jsou součástí recenzí prací těchto autorů: recenze jsou většinou dominantně metodologické nebo pozornost věnovaná metodologii je aspoň větší, než je obvyklé.

⁶ O tom, o jak obrovskou práci šlo, se přesvědčíme z jednoduchých číselných údajů: *Mauss* sám do *Année sociologique* napsal celkem 326 recenzí různého rozsahu a několik studií (většinou v kooperaci — s Durkheimem, Hubertem či Fauconne-

tivním názvem — *Oublier Durkheim!* Zapomeňme na Durkheima! A paradoxní argument Stoetzelův byl tento: dnes (tedy po druhé světové válce a pod americkým vlivem) je sociologie a celý komplex sociálních věd „empirický“ a z tohoto hlediska je durkheimismus prostě beznadějně zastaralý... Durkheimovci prý „vymysleli jakousi *sociologickou flogistiku*, sterilní a paralyzující“, s níž musí „mladá generace radikálně skoncovat, chce-li porozumět takovým jevům, jako je kolektivní vědomí a kolektivní panika zprostředkované rozhlasem nebo jako je válka z hlediska občanské a vojenské morálky“ (cit. podle Cuin — Gresle 1992:62). Inu, mladé generace bývají většinou velice nespravedlivé ke svým otcům, jejich zásluhy se jim zdají nicotné, jejich zápasy zanedbatelné, jejich statečnost⁷ teatrální, jejich polemiky patetické a vůbec — nezajímavé. Snadno ale zapomínají, že podobný osud čeká s nesmlouvavou nekompromisností také jejich práci, zápasy, vítězství i prohry.

Miloslav Petrušek

Citovaná literatura

- Bataille, G.: *Prokletá část. Teorie náboženství*. Herrmann & synové, Praha 1998
- Benoit-Smullyan, E.: The Sociologism of Emile Durkheim and His School. In: H. E. Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*. Chicago 1958
- Cazeneuve, J.: *Sociologie de Marcel Mauss*. PUF, Paris 1968
- Cuin, Ch.-H.: *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*. PUF, Paris 1997

tem. Průměrně v jednom čísle bylo 27 Maussových recenzí. Náš Emanuel Chalupný podrobil *Année sociologique* nespravedlivě kruté (v mnoha ohledech však i věcně) kritice, kterou uzavřel konstatováním, že „L'année nelze považovat za podnik objektivně vědecký, nýbrž za Korán, podle něhož jest jediný Allah a Durkheim jeho prorok“ (Chalupný 1948:341). Necitoval bych tuto kuriózní kritiku, kdyby také nenažadovala jednu z charakteristik sociologické školy: škola je skutečně většinou uzavřená (a připomíná „náboženské společenství“), vůdce školy je charismatická osobnost („prorok“) a mladší členové školy jsou oddanými služebníky a žáky. Bylo tomu nejnak i ve škole durkheimovské.

⁷ Všichni významní durkheimovci, zejména ovšem Durkheim a Mauss, se aktivně účastnili tzv. Dreyfusovy aféry: postavili se na obranu nespravedlivě obviněného důstojníka francouzského generálního štábu. V pozadí obvinění byl obyčejný antisemitismus.

- Cuin, Ch.-H. — Gresle, F.: *Histoire de la sociologie. Tome 2: Depuis 1918*. Éditions La Découverte, Paris 1992
- Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912. Citováno z polského překladu *Elementarne formy žycia religijnego*. PWN, Warszawa 1990
- Featherstone, M. — Hepworth, M. (eds.): *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Sage Publ., London 1991
- Ferréol, G. (ed.): *Histoire de la pensée sociologique*. Armand Colin, Paris 1994
- Filmer, P., Phillipson, M. et al.: *New Directions in Sociological Theory*, London 1974. Citováno z ruského překladu *Novyje napravlenija v sociologičeskoj teorii*. Progress, Moskva 1978
- Gane, M.: *Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. Harper and Row Publ., London 1992
- Chalupný, E.: *Sociologie II-2. Vývoj sociologie v 19. století (1835—1904)*. Samcovo knihupectví v Praze, Praha 1948
- Istorija teoretičeskoj sociologii*. Izd. Kanon, Moskva 1997
- Johnson, P.: *Nepřátelé společnosti*. Rozmluvy, Praha 1999
- Lallement, M.: *Histoire des idées sociologiques. Tome 1: Des origines à Weber*. Éditions Nathan 1993
- Leacock, S.: The Ethnological Theory of Marcel Mauss. *American Anthropologist*, vol. 56, 1954, No. 1
- Le Breton, D.: *La sociologie du corps*. PUF, Paris 1992
- Lévi-Strauss, C.: La sociologie française. In: *La sociologie au XX^e siècle*. PUF, Paris 1947
- Lévi-Strauss, C.: *Myšlení přírodních národů*. Československý spisovatel, Praha 1971
- Lévi-Strauss, C.: Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa. In: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*. PWN, Warszawa 1973. Citováno také z anglického překladu *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Routledge & Kegan Paul, London 1987
- Lukes, S.: Mauss, Marcel. In: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 10. The Macmillan Co. and Free Press 1968
- Lukes, S.: *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Allen Lane The Penguin Press, London 1973

- Mauss, M.: Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie. *Cahiers du CeFReS*, č. 8, březen 1995
- Mauss, M. — Fauconnet, P.: Sociologie. In: *La Grande Encyclopédie*, 30. Paris 1901
- Nowicka, E.: *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. PWN, Warszawa 1991
- Prades, J. A.: *Durkheim*. PUF, Paris 1990
- Shilling, Ch.: *The Body and Social Theory*. Sage Publ., London 1993
- Sorokin, P. A.: *Sociologické nauky přítomnosti*. Laichter, Praha 1936
- Soukup, V.: *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Univerzita Karlova, Praha 1994
- Strauss, A. — Corbinová, J.: *Základy kvalitativního výzkumu*. Sdružení Podané ruce, Brno a Nakladatelství Albert, Boskovice 1999
- Tarkowska, E.: *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*. PWN, Warszawa 1974
- Tiryakian, E. A.: The Significance of Schools in the Development of Sociology. In: W. Snizek (ed.), *Contemporary Issues in Theory and Research: A Metasociological Perspective*. Aldwych Press, London 1979
- Turner, B. S.: *Regulating Bodies*. Routledge, London — New York 1992
- Wolf, J. (ed.): *Kulturní a sociální antropologie*. Svoboda, Praha 1971

Marcel Mauss

Stručná biografie

- 1872 — narodil se v Épinal (Vosges), kde vyrůstal ve zbožné ortodoxní židovské rodině
- 1890 — rozchází se se židovstvím a stává se „nenáboženským člověkem“
- 1895—1899 — aktivně se účastní zápasu za osvobození kapitána A. Dreyfuse (spolu se Zolou a Durkheimem) jako vedoucí tzv. Dreyfusovy skupiny „kolektivistických studentů“
- 1896 — spolupracuje na přípravě statistického a faktografického materiálu pro Durkheimovu *Sebevraždu*; až do Durkheimovy smrti bude jeho mlčenlivým spolupracovníkem a konzultantem zejména ve věcech etnografických a historických, často na úkor vlastní původní práce
- 1897 — po studii filozofie, která přísně vedl sám Durkheim, jenž Maussovi vybíral četbu, odjíždí na studijní pobyt do Leidenu a Oxfordu; v Oxfordu krátký čas spolupracuje s Tylorem; v téže době studuje dějiny náboženství na École Pratique des Hautes Études, kde se seznamuje se Célestinem Bouglém, který se stává jeho přítelem
- 1898—1913 — stává se hlavním spolupracovníkem časopisu *Année sociologique*, do něhož píše desítky recenzí a anotací a několik studií (některé spolu s Durkheimem, Hubertem aj.)
- 1900—1902 — studuje jako asistent profesora Fouchera sanskrit a indické texty a zabývá se filozofií předbuddhistické Indie
- 1901 — nastupuje na katedru dějin náboženství „necivilizovaných národů“ na École Pratique, kde působí až do roku 1924
- 1903 — vydává první společnou práci s Durkheimem *O některých formách klasifikace jednoduchých společností*, která je rozvinutím základní ideje durkheimovské školy o vztahu mezi symbolickou klasifikací a sociální strukturou
- 1904 — spolupracuje se socialistickými vůdci při zakládání novin *L'Humanité*, do nichž krátký čas přispíval, podporuje socialistické kandidáty ve volbách a stává se „socialistou jaurèsovského ražení“, tj. stoupencem „socialismu pluralitního, liberálního a evolučního“, spolupracovníkem družstevního hnutí a spoluzakladatelem tzv. lidových univerzit
- 1917 — umírá Durkheim, Mauss se stává hlavním představitelem durkheimovské školy

1919 — publikuje studii o „sociologii bolševismu“
1920 — pokouší se znovu vydávat *Année sociologique*, ale vydá jen dva ročníky
1925 — vydává své nejslavnější dílo *Esej o daru*; stává se spoluzakladatelem a zástupcem ředitele L'Institut d'ethnologie pařížské univerzity, kde přednášel až do roku 1942
1926—1927 — píše zásadní studie z metodologie sociálních věd, v nichž umírněně koriguje některé příliš kategorické durkheimovské metodologické premisy a požadavky (zejména ve vztahu sociologie a psychologie)
1931—1939 — pedagogicky působí na Collège de France
1932 — opakuje pokus s vydáváním *Année sociologique*, opět bez trvalého úspěchu
1934 — vydává *Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie*
1936 — vydává studii o technikách používání těla a pokračuje v metodologických studiích
1940 — německá okupace Francie přetrhla Maussovu kariéru, zbavila jej přátel a kolegů a silně ovlivnila jeho duševní stav: proto také nedokončil své studie o modlitbě a národu
1947 — Maussovi žáci kompilují z jeho přednášek z let 1926—1939 *Etnografickou příručku*
1950 — Marcel Mauss umírá; většina jeho významných děl vyjde souborně nebo vůbec poprvé až po jeho smrti

Hlavní díla Marcela Mausse

Esquisse d'une théorie générale de la magie (spoluautor H. Hubert). *Année sociologique*, 7, 1902—1903, Félix Alcan, Paris 1904, s. 1—146. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Etude de morphologie sociale (dílní spolupráce H. Beuchat). *Année sociologique*, 9, 1904—1905, Félix Alcan, Paris 1906, s. 38—132. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (od 2. vydání 1966).

L'Expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens). *Journal de psychologie normale et pathologique*, 18, 1921, s. 425—434. Přetištěno v: M. Mauss, *Oeuvres*, sv. 3.

Une forme archaïque de contrat chez les Thraces. *Revue des études grecques*, 34, 1921, s. 388—397. Přetištěno v: M. Mauss, *Oeuvres*, sv. 3.

Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année sociologique*, 2. série, 1923—1924, Félix Alcan, Paris 1925, s. 30—186. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie: communication présentée le 10 janvier 1924 à la Société de Psychologie. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 21, 1924, s. 892—922. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande): communication présentée à la Société de Psychologie. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 23, 1926, s. 653—669. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société). *Annales sociologiques*, série A, sešit 1, 1934, s.

1—56. Přetištěno v: M. Mauss, *Oeuvres*, sv. 3. Česky: Fragment projektu obecné deskriptivní sociologie. *Cahiers du CeFRÉS*, č. 8, březen 1995, s. 35—104.

Les Technique du corps: communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 32, 1936, č. 3—4, s. 271—293. Přetištěno v: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de „moi”: Huxley Memorial Lecture, 1938. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), 1938, s. 263—362. Přetištěno v M. Mauss, *Sociology and Psychology*. Routledge & Kegan Paul, London 1979.

Sociologie et anthropologie. Presses universitaires de France, Paris 1950. S předmluvou C. Lévi-Strausse „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss.

Oeuvres, 3 svazky (1. *Les fonctions sociales du sacré*, 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, 3. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*). Editions de Minuit, Paris 1968—1974. Spisy obsahují většinu dalších Maussových děl, která nebyla zahrnuta do výboru *Sociologie et anthropologie*.

Anglické překlady:

The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Cohen & West, London 1954.

A General Theory of Magic. Routledge & Kegan Paul, London 1972.

Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology. Routledge & Kegan Paul, London 1979.

Sociology and Psychology. Routledge & Kegan Paul, London 1979. Svazek obsahuje: Real and practical relations between psychology and soci-

ology, The physical effect on the individual of the idea of death suggested by the collectivity, A category of the human mind: the notion of person, the notion of „self”, Body techniques.