

Gavens paradokser

Af Paul Ricœur

Mit foredrag vil handle om kampen om anerkendelse og gavens økonomi. At sætte disse to fænomener i forhold til hinanden kan synes at være som at ville forene ild og vand, ”kamp” og ”gave”. Men det er selve ordet ”anerkendelse”, ”den gensidige anerkendelse”, der er på spil. Mit foredrag i dag indgår i et mere omfattende forsøg på at give begrebet anerkendelse en filosofisk værdighed, som det ikke har sammenlignet med erkendelse. Der findes erkendelsesteorier, afhandlinger om erkendelse, men så vidt jeg ved har vi ikke noget stort værk, som bærer titlen ”anerkendelse”. Jeg er i øvrigt ikke sikker på, at man kan skrive det og jeg fremlægger her kun fragmenter. Og det er det afsluttende fragment i denne undersøgelse, som jeg fremlægger i dag.

Anerkendelsesbegrebet er kommet ind i filosofien takket være den tyske filosof Hegel som et væsentligt begreb næsten fra begyndelsen af hans filosofiske forfatterskab i Jena i årene 1802-1806. Dette anerkendelsestema er ikke ukendt for franske læsere takket være Kojève, der lavede et stort arbejde om den bog, som efterfulgte denne forberedende periode for Hegel, nemlig *Åndens Fænomenologi*. Det optræder i denne bogs kerne, som er kampen om anerkendelse, men hvis tema, kampen mellem herre og slave, er forekommet mig noget reducerende, og som da også i denne bog ender med på en måde at sætter herre og slave lige, idet de anerkender hinanden som to, der begge har del i tænkningen. Udfaldet af anerkendelseskampen i *Åndens fænomenologi* er derfor stoicismen, hvor herre og træl, kejser og slave, begge siger: vi tænker; og da begge tænker, er det uden betydning om de er herre eller slave. Og således udvikler stoicismen skepticisismen.

En ny forskergeneration, hvis arbejder jeg har fuldt, er gået længere tilbage end dette fuldendte, pragtfulde værk om åndens fænomenologi til netop Jena perioden, hvor fragmentariske, ufuldendte arbejder lancerer ideen om anerkendelseskampen, men med en langt mere lovende horisont for den senere udvikling end den lukkethed af stoicisme og skepticisme, som jeg talte om før. Jeg vil derfor give en summarisk og kort fremstilling af disse skrifter, især sådan som de er blevet taget op først og fremmest i Tyskland af unge forskere, men også i Louvain-la-Neuve omkring Jacques Taminiaux med udgivelser, oversættelser og kommentarer.

Ideen man almindeligvis hævder i dag er følgende: Hvis vi kun holder os indenfor anerkendelseskampens horisont, skaber vi et umætteligt ønske, en slags ny ulykkelig bevidsthed, et stadigt stigende krav. Derfor har jeg spurgt mig selv, om vi ikke også fra vores daglige erfaring har en erfaring af anerkendelse, at af at være virkelig anerkendt i en udveksling, der netop er en udveksling af gaver. Jeg gør altså et forsøg som jeg ikke ved, om lykkes, men som jeg er sikker på er frugtbart på at supplere og korrigere den oprindelige voldelig idé om kampen med den ikke voldelige idé om gaven. Dette er den røde tråd i min fremstilling.

I.

For at starte med nogle ord om Hegels værk i Jena, vil jeg pege på den konstante modstander som den politiske filosofi har forsøgt at bekæmpe og udelukke. Det drejer sig om Hobbes' bog *Leviathan*. Man kan sige, at hele naturretstraditionen fra Grotius, Löwendorf, Locke og Leibniz lige til Fichte søger at gendrive Hobbes. Hobbes' idé, som er almindelig kendt i grove træk, er, at i den tilstand, han kalder naturtilstanden, som i øvrigt er en fuldstændig konstrueret størrelse, ikke er en empirisk beskrivelse af tingenes tilstand, men en slags fabel om oprindelsen, drives mennesker kun af frygt for den voldsomme død for den andens hånd. De lidenskaber der dominerer denne frygt, er konkurrence, mistillid, "diffidence" og ære. Og det er denne ide om mistillid, vi vil fokusere på, eftersom anerkendelsen, som vi skal se, er modstykket til denne mistillid. For at komme ud af denne naturtilstand, som Hobbes skildrer, er løsningen en kontrakt, men vel at mærke en kontrakt mellem folk, der er knyttet sammen af frygt og som overgiver sig til en suveræn, der ikke slutter nogen kontrakt med dem og ikke deltager som partner i kontrakten, og så kan et kunstgreb, nemlig staten, fremstilles som det store dyr, Leviathan, der tales om i Jobs bob, kort sagt det store Bæst.

Det spørgsmål, man har stillet til Hobbes og alle hans efterfølgere er, om der kunne være et andet moralsk grundlag end frygten, et moralsk grundlag som man kan hævde giver en menneskelig, humanistisk vision til den store politiske sag. Det er på den linje den unge Hegel placerer sig, men bag ham ligger vægtige argumenter, anti-hobbesianske argumenter, dvs. den store tradition for naturret, som – det må nok indrømmes – er ret ukendt, med dens idé om menneskets oprindelige moralske anlæg. Tanken findes hos Grotius i hans idé om personens moralske kvalitet, *qualitas moralis personæ*, som gør at man har ret til at besidde, virke og handle.

Naturretten er den første reaktion på Hobbes. Den anden er naturligvis Kant med hans idé om selvbestemmelse, autonomi, hvilket egentlig vil sige, at selvet og normen er oprindelige og absolut forbundne, så der dannes et kategorisk imperativ, der ikke kan udledes af frygten, men er en oprindelig grundlæggelse af etikken.

Men problemet er, hvordan man skal uddrage en politisk filosofi af selvbestemmelsesprincippet, og det er derfor en tredje og sidste reaktion indgår i min fremstilling, den store filosof der måske er den sværest tilgængelige i hele den tyske filosofi; Fichte. Han har som den første knyttet ideen om selvrefleksion til en idé om opmærksomhed overfor den anden. Denne gensidige bestemmelse af selvbevidsthed og intersubjektivitet (fællesskabsbevidsthed) – det er Fichtes værk, og i denne periode er i det mindste Hegel en fichteianer i den forstand.

Jeg kan tilføje at blandt Hegels inspirationer er også en grænseløs beundring for den græske bystat og ideen om at genfinde den skønne stad på modernitetens vilkår. Dette er opgaven Hegel stiller sig i de to arbejder eller snarere to fragmenter jeg vil støtte mig til, og som jeg kort vil gengive, *Etikkens system* fra 1802 og *Realfilosofien* fra årene 1804-06.

Lad mig forklare ordene: på fransk oversætter vi det betydningsfulde tyske ord *Sitten*, sæd og skik, med ”det etiske liv”, dvs. i stedet for at udgå fra den abstrakte idé om moralsk pligt taler man om praksis ifølge sæd og skik. Her bemærker jeg, at der er en slags ekko af Aristoteles, der netop har skrevet en etik ud fra ordet *ethos*, sæd og skik. Da vi ikke kan benytte talen om sæd og skik på fransk ligesom tysk benytter ordet *Sitten*, har man benyttet ordet etik, det etiske, og der er almindelig enighed om at oversætte det med udtrykket ”det etiske liv”. Der er altså en vilje til at konkretisere menneskenes praksis og ikke blot tale om deres abstrakte og moralske pligter.

På dette projekt indpodes en metode, der består i at fremkalde det negative, dvs. alt det som på en eller anden måde opfattelser benægtelsen som drivkraften i udviklingen af ideer og handlemåder og således som udfrielsen fra det naturlige liv, der blot består i at være dér, *da sein*, som man siger tysk, denne virkning af det negative, der driver tanken stadig længere. Det hegelske projekt, der i grunden forbliver det samme lige til den mest overbevisende fuldbyrdelse af det hegelske værk som praktisk filosofi, dvs. som principper for retsfilosofien, består i at gennemløbe niveauerne og institutionerne, hvor benægtelsernes mangfoldighed lidt efter lidt konstruerer en menneskelig orden. Til grund for det politiske ligger således udfrielsen fra frygten takket være denne åndelige drivkraft, der takket være den levende og aktive negativitet frembringer stadig rigere institutioner, nemlig de institutioner som i Hegels sidste store værk om *Retsfilosofiens Grundlinjer* dannes omkring familien og det borgerlige samfund og kulminerer i det politiske samfund, hvor det hegelske ideal består i at genfinde en stat, der svarer til den skønne græske bystat, men nu bygget på den idé om individualitet, der opstår i Renæssancen og udvikler sig i oplysningstiden og igennem Kants og Fichtes filosofi.

Hovedtanken i de to første arbejder angives i titlen på det ene af dem, *Realfilosofi*. Lad mig i parentes besvare spørgsmålet: hvorfor ”real”? Svaret er: Fordi det gælder om at vise, hvorledes Ånden, *Geist*, der er slagordet i Fichtes filosofi, indgår i den historiske realitet. Man kunne sige, at den ledende idé er at vise, hvorledes friheden, der først er en abstrakt idé, virkeliggør sig, og hvorledes den bliver historisk. Det er således gennem hele historien af praktiske, pragmatiske og institutionelle erobringer, at menneskets politiske skæbne dannes. Og politik skal her forstås i bred forstand som det at leve sammen under love og institutioner.

I sine detaljer, som jeg sammenfatter her, gennemgår Hegel tre modeller for anerkendelse.

Først under ledelse af kærligheden, der hos Hegel er et meget stort ord, der omfatter følelseslivet både i seksualitet, erotik, venskab og respekt, altså et ord der omfatter alle nære forhold mellem mennesker der er følelsesmæssigt engagerede.

Dernæst på det andet niveau, det juridiske eller retslige niveau for kontrakter og aftaler; men kontraktforhold er for Hegel altid forhold af svag menneskelig kvalitet, fordi man i kontraktforholdet, der først og fremmest drejer sig om ejendom, snarere adskiller end med ”det er mit” og ”det er dit”, og adskillelsen i dit og mit er da heller ikke en anerkendelsesakt, men på en måde et mistillidselement i kontraktforholdet.

Jeg tror det er vigtigt at fremhæve den konstante anti-kontraktualisme i hele Hegels værk: kontrakten er et abstrakt forhold, der i øvrigt er selvbekræftende ved at medføre ideen om kontraktbrud, som Hegel lovpriser som en forbrydelse, hvad der er noget af det mest overraskende ved disse to essays. Jeg påstår ikke, at han forsvarer forbrydelsen, men han forsøger at forstå hvorledes forbrydelsen bidrager til fremskridtet i forholdet mellem mennesker og svækker således det rent retslige forhold ved at angive dets åndelige fattigdom. Lad mig i forbifarten bemærke, at når der i et samfund sker en virkelig nedbrydelse af de sande menneskelige forhold, som vedrører det borgerlige og det politiske samfund, er der ganske enkelt kun retsforholdene tilbage, og det er således kriminaliteten, der på en måde afslører den grundlæggende umenneskelighed i de forhold, der ikke er andet end retslige forhold. Ud over dette blot abstrakte, rent juridiske, kontraktmæssige forhold, de afsløres af kriminaliteten, søger Hegel det fællesskabsbånd, der for ham er staten. Der hersker her stor uenighed om, hvorvidt beskrivelsen og konstruktionen af den hegelske stat endnu ikke er belastet af gensidig mistillid, og det er det jeg vil tale om i sammenhæng med forsøgene på en ny tilegnelse og ny aktualisering af den.

Lad mig sige nogle ord om disse forsøg på at give den unge Hegels filosofi fornyet aktualitet. Det må ske ved at rekonstruere og genfinde hvad der i vores erfaring konkret svarer til det negative hos Hegel. Jeg har hentet det nøglebegreb, jeg nu vil indføre, fra Axel Honneths bog *Kamp om anerkendelse* (1992), og som siger at det er ved de negative erfaringer af foragt, *Missachtung*, at vi opdager vores eget ønske om anerkendelse. Vores ønske om anerkendelse er udsprunget af utilfredsheden eller ulykken ved foragten; det er således en hel fænomenologi om foragt der bestemmer Axel Honneths rekonstruktion af arven fra den unge Hegel. Det viser han på tre niveauer – det før-retslige, det retslige og det post-retslige - som Hegel gennemgår i sit værk. Jeg interesserer mig især for det første og det sidste niveau, for vi har allerede rigeligt med kommentarer og genfortolkninger af selve det juridiske spil, men det retslige fylder ikke det hele; og det er først på det før-retslige område og derefter på det post-retslige område, at Honneth ser udfoldelsen af foragten og provokationen for at overvinde foragten gennem anerkendelsen. Det er altså denne kobling af ideen om foragten og ideen om anerkendelse, der forekommer mig at være det vigtigste der er vundet ved denne nye læsning af Hegel.

Lad mig give nogle eksempler. Honneth præsenterer os for tre modeller for anerkendelse: først på følelsernes niveau, derefter på det retslige niveau og sidst på det politiske niveau. Den første model under kærlighedens fortegn dækker som jeg ha sagt hele skalaen af erotiske, familiære og venskabelige bånd, dvs. med Honneths ord implicerer de stærke følelsesmæssige bånd mellem et begrænset antal personer. Dette førretslige plan er værd at analysere i alle dets dimensioner på grund af den overfældende rigdom af negative følelser, det indeholder. I dag finder vi ganske vist i psykoanalysen, som Hegel naturligvis ikke havde den mindste anelse om, meget der i fuldt mål genlyder af det grundlæggende følelseslivs negative komponenter, f.eks. ideen om Ødipus komplekset. Men først og fremmest interesserer Honneth sig for psykoanalysens efter-freudianske periode, især for alle følelserne af forladthed, hjælpeløshed og ulykke, der optræder forud for dannelsen af Ødipus-komplekset, hvor han søger at blive beroliget, få tillid i livet (?????????). Lige fra barndommen opleves følelserne af hjælpeløshed, forladthed og ensomhed som mulige

kommentarer til denne negativitet eller til det ikke at blive bekræftet, ikke at blive godtaget for at kunne bære ensomheden. Denne erhvervelse af styrke til ensomhed udfra forladtheden og truslen om forladthed udgør for Honneth det der bedst i nutidig modernitet svarer til den hegelske analyse.

Jeg springer nu til den anden ende af dialektikken i konflikten om anerkendelse. Man kan sige, at hele Honneths projekt i kølvandet på Hegel netop er analysen af begrebet om den konstruktive anerkendelseskonflikt, for det er her Hegels fænomenologi måske finder sin begrænsning. Det er her den kræver en problematisering af den nærmest grundlæggende rolle den tillægger ideen om konflikt og kamp. Her handler det om et noget hinsides den retslige anerkendelse, som forfatteren beskriver således: vi kan kun forstå os selv som deltagere i et retssamfund, hvis vi samtidig har en erkendelse af vores normative forpligtelser overfor et andet menneske. Det er ideen om, at vi kun er os selv på betingelse af at vi opretholder gensidigt konstruktive forhold til den anden, ikke blot som i den tidlige barndom ved at blive i stand til at være alene for at undgå truslerne om forladthed, men her overfor den sociale foragt, der er den nye form for negativitet. Man kan her tale om ulykkerne i vores nutidige samfund, som Hegel i øvrigt klart havde foregribet i sin analyse af det borgerlige samfund, hvor han påviste at dette samfund, der væsentligt er kendetegnet ved industrialiseringen, netop ved den magt det opnår i den industrielle epoke samtidig producerer fattigdommen, og at der er en besynderlig forbindelse mellem produktionen af rigdomme og produktionen af uligheder; det vi i dag oplever så brutalt. Man kunne sige, at denne modsigelse, der er kilden til miskendelse, til mangel på anerkendelse, er den dybe modsigelse i vores samfund i tilskrivningen af rettigheder. I princippet er vi lige som borgere, lige for loven, og dog er der ulighed i fordelingen af goderne, det er den konflikt mellem tildelingen af rettigheder og fordelingen af goder, der er en slags uoverskridelig grænse for vores nutidige samfund, hvor demokratiske de end er. Heraf følger, at den der er retsligt anerkendt, men ikke anerkendt socialt lider under en dyb foragt, der er forbundet med selve strukturen i denne modsigelse mellem den lige tildeling af rettigheder og den ulige fordeling af goder. I Honneths bog er der et helt kapitel om de nutidige former for mangel på anerkendelse med følelser som skam, vrede, harme, oprør... Og de former for anerkendelse, der betyder social agtelse, vedrører den skjulte forbindelse mellem den erobrede rets universelle gyldighed og den sociale arbejdsdelings bestemmelse af personen. Det er denne skjulte forbindelse, der er kilden til foragt og til nægtelse af social anseelse, når manglen på offentlig anseelse går hånd i hånd med en indre følelse af krænket integritet.

Overfor denne uklare grænse mellem manglen på social anerkendelse som følge af voksende uligheder og livet i et samfund med lige rettigheder spørger jeg mig selv om ideen om kamp nu også er den sidste idé. Den fornyede læsning og den nutidige fortolkning af Hegels tekster fra Jena-perioden har bragt mig ud i en rådvildhed, som jeg sammenfatter således: at ville være anerkendt gennem en kamp om anerkendelse, er det ikke et ubegrænset krav, svarende til det Hegel kaldte den slette uendelighed, som både kan dække den umættelige vredes negative træk og det grænseløse kravs positive træk, altså en slags ulykkelig bevidsthed som civilisationsprodukt.

For at afværge denne moderne lidelse af ulykkelig bevidsthed og den fare for tragedier som følger med, har jeg tænkt mig at koble motiveringerne for den uophørlige kamp i samme forstand som Freud taler om den uophørlige analyse med de utvivlsomt sjældne men værdifulde erfaringer af anerkendelse, som opleves lykkelige. Det er således de ikke-voldelige former for anerkendelse, som jeg ville konfrontere med konflikt-formen for anerkendelse, der er den store hegelske arv.

II.

Af den grund er jeg vendt tilbage til overvejelser over gaven på et uventet tidspunkt i forløbet af min analyse. Jeg er helt bevidst om, hvilken sammenhæng jeg her indfører, når jeg går fra ideen om kamp til ideen om gave. Som det måske er bekendt findes der et stort værk af Marcel Mauss, der kaldes *Essai om gaven* med undertitlen ”Form og begrundelse for udvekslingen i de arkaiske samfund”. Marcel Mauss taler om de samfund, han kalder arkaiske, ikke i betydningen barbariske, men i den betydning, at de ikke er indgået i udviklingen af den almindelige civilisation, f.eks. de polynesiske eller amerikanske samfund. Dette er vigtigt, fordi mit problem er, om gaven forbliver et arkaisk fænomen eller om vi kan genfinde moderne fænomener, der svarer til det, Marcel Mauss fortræffeligt har beskrevet som gavens økonomi. Men for Marcel Mauss drejer det sig netop om økonomi, dvs.. han ser gaven på linje med markedsøkonomien hvoraf den er en særlig arkaisk form, og netop fordi den er en arkaisk form for markedsøkonomi elimineres den af den moderne verden fra markedsøkonomien. Men også Marcel Mauss bliver genlæst, sådan som jeg har talt om en genlæsning af Hegel, og genlæsningen af Mauss er i dag foretaget i en bog af Marcel Hénaff, der har titlen *Sandhedens pris* og undertitlen ”Gaven, pengene, filosofien”. Den er et forsøg på en dialektisk genfortolkning af gaveudvekslingen for at frigøre den fra dens arkaisme og, kunne man sige, gengive den en fremtid. Mauss have godt set at der var noget mærkværdigt i disse arkaiske livsformer, der ikke førte gaveudvekslingen i retning af markedsøkonomien, dvs. ikke var en forhistorie eller en forløber, altså blot en primitiv form, men som befandt sig på et helt andet plan: den havde en ceremoniel karakter, som jeg nu vil se nærmere på.

Udvekslingens ceremonielle karakter fandt ikke sted i de almindelige daglige vareudvekslinger, som disse samfund og disse folk var helt bekendte med som byttehandel eller endda som køb og salg med en slags penge. Men som Hénaff understreger er gaven, det der gives i udvekslingen, ikke nogen form for penge, den er ikke et betalingsmiddel, den er noget andet end penge, men hvad? Lad os genoptage Mauss’ analyse på det sted, hvor den standser op overfor en gåde, som han kalder gavens gåde. Den består i følgende. Gaven kalder på en tilsvarende gave. Og det store problem for Marcel Mauss er slet ikke: hvorfor skal man give noget? Men hvorfor skal man give igen? Det er altså gavens tilbagevenden der er den store gåde, og den løsning Marcel Mauss har givet på gåden bestod i at overtage den forklaring som disse folk selv gav. En metode, som i øvrigt er blevet kritiseret af Claude Lévi-Strauss i hans bog om *De elementære strukturer i slægtskabsforholdet* og i resten af hans forfatterskab, og som består i at sociologen eller antropologen overtager trosforestillingerne hos de folk, de iagttager. Hvad hævder så disse forestillinger? De siger, at der i den ting der udveksles er en magisk kraft, der tvinger den til at cirkulere og vende tilbage til sin oprindelse. Hvad vil det så sige at

give til gengæld? Det ligger i selve gavens gengældelseskraft at vende tilbage til sin giver. Men den fortolkning som Marcel Hénaff giver, og som jeg helt og holdent overtager, er at der ikke er en magisk kraft i gaven, som tvinger den til at vende tilbage, men dens karakter af erstatning og pant. Det betyder, at den ting, der gives, hvad den end er - om der er tale om perler eller udveksling til ægteskaber, ligegyldigt hvad foræringen, det givne, gaven er - kun er erstatningen for en tavs anerkendelse, dvs. at det er givere, der giver sig selv gennem gaven som erstatning, og samtidig er gaven pantet på genoprettelsen. Det er altså ideen om at gavens funktion i virkeligheden ikke ligger i den givne ting, men i forholdet giver-gavemodtager, nemlig en tavs anerkendelse der symbolsk udtrykkes i gaven.

Denne idé om et symbolsk forhold, en symbolsk anerkendelse vil jeg konfrontere med Hegels analyser af kampen. Det forekommer mig (**at gaveudvekslingen og anerkendelsesforholdet handler om det samme**) Dette vil jeg kort gøre rede for. Hvad kan begrunde en sådan fortolkning? Det er, at det ikke er den givne ting, der ved sin kraft kræver gengæld, men det er to personers gensidige anerkendelse, der så at sige ikke foregår ved deres spekulative erkendelses sprog, men med deres gestus sprog. Denne gestus konstruerer anerkendelsen igennem en ting, der er symbolsk, idet den symboliserer forholdet mellem giver og gavemodtager.

Det som støtter denne fortolkning er at man kan sætte den i forhold til en erfaring, der er om ikke moderne, så i hver fald absolut ikke arkaisk, nemlig vores erfaring af det der ikke har en pris, det ubetalelige, det uvurderlige. I gaveforholdet mellem de primitive, som man kaldte dem dengang, foregriber de den opdagelsen, der først udfoldes i græsk erfaring, og som handler om, at der er noget, der ligger udenfor enhver pris og er knyttet til ideen om sandheden. Deraf titlen på Hénaffs bog, *Sandhedens pris*, der i virkeligheden handler om sandheden, som man ikke kan prisfastsætte. Den grundlæggende erfaring er her udtrykt i Sokrates' udsagn overfor sofisterne: "jeg underviser i sandheden uden at blive betalt for det". Sofisterne var de professorer som man betalte, ligesom vi er det i dag. Vi ligger mere på linje med sofisterne end med Sokrates. Men et problem er blevet stillet fra begyndelsen: det drejer sig om forholdet mellem sandheden og pengene, et uvenskabeligt forhold. Dette fjendtlige forhold mellem sandheden eller det man tror er sandheden, det der undervises som sandhed på den ene side og pengene på den anden, har selv en lang historie, eftersom penge (og Hénaffs bog er for en stor del historien om pengene overfor sandheden) kun er simple tegn for lighed i værdi, for udvekslede ting; penge er selv blevet en ting af værdi og har taget form som kapital. Her er de marxistiske analyser helt på deres plads, analyserne af den måde hvorpå bytteværdien er blevet hvad den er, en merværdi. I øvrigt taler Marx i denne sammenhæng om en mystifikation, nemlig en mystifikation derved at pengene bliver mystiske, eftersom de producerer flere penge, medens de i virkeligheden kun burde være tegn på et reelt bytte af ting, der har deres værdi enten ved deres sjældenhed eller ved det arbejde der er nedlagt i dem eller ved den merværdi de får ved at blive stillet til rådighed for forbrugeren.

At penge således på en måde er blevet den universelle ting, de er blevet som betalingsmiddel, skærper konflikten mellem sandheden og pengene til det yderste.

Her henviser Hénaff til den betydelige tyske sociolog fra slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, Georg Simmel, der skrev en bog om *Pengenes filosofi*. I denne bog lovpriser Simmel om ikke pengene (der ikke behøver lovprisning), så i hvert fald forståelsen af deres rolle i civilisationen, nemlig at de udgør det universelle udvekslingsmiddel og således på en måde omfatter alle processer for universalisering. Det er det vi i øjeblikket oplever som globalisering. Men det første globaliseringsfænomen er pengenes cirkulation og Simmel går så vidt som til at hævde, at de er symbol på friheden i den forstand at man kan købe hvad som helst med penge. Valgfriheden i brugen af pengene ses som en af frihedens væsentlige former. Men samtidig viser Simmel, der er en ny-kantiansk moralist, at der er noget uhyggeligt, som Sokrates havde forudset, nemlig at begæret efter penge er en umættelig tørst. Man tænker på Horats' ord om "den hellige tørst efter guld", dvs. man genfinder det som alle moralister siden Aristoteles og stoikerne havde stemplet som ønsket om at have for meget, pleonexia, havesyge, umættelighed, en umættelighed der også er uendelighed. Deraf kommer den frigørende betydning i vores forhold til de goder, der ikke er på markedet – tænk på titlen på omslaget til et nummer for nylig af tidsskriftet *Esprit*, der stillede det foruroligende spørgsmål: "Findes der endnu goder udenfor markedet?"

Min idé er, at vi i de nutidige og daglige former for ceremoniel udveksling af gaver har en model for en anerkendelsespraksis, der er en ikke voldelig anerkendelse. Der behøves et arbejde, der kan være en replik til Honneths arbejde, der angik foragtens former. Der behøves her en undersøgelse af de diskrete former for anerkendelse i høfligheden, men også i det festlige, og jeg mener at en af de store spørgsmål, der stilles os, er: "Har forskellen mellem hverdag og fest ikke en grundlæggende betydning?", som om der kunne være en slags ophold i jagten på produktion og berigelse, et ophold, som på en måde gør det festlige til et ikke voldeligt modstykke til vores kamp for at blive anerkendte, fordi man kan sige, at i foræringen og udvekslingen af velgerninger har vi en levende erfaring af anerkendelse; vi ligger ikke mere under for et umætteligt behov, men vi besidder på en måde den stille lykke ved at være anerkendende og blive anerkendt. Eftersom ordet anerkendelse på fransk – reconnaissance – betyder to ting, dels en anerkendelse af det man er, en anerkendelse af ens identitet, dels en taknemmelighed, kan man sige at der foregår en udveksling af taknemmelighed i foræringen.

Til slut et spørgsmål som er mit eget personlige spørgsmål: Hvor langt kan man gå i at tillægge disse sjældne erfaringer en grundlæggende betydning? Jeg vil være tilbøjelig til at sige, at så langt som vi har en fornemmelse for det hellige og for ceremoniens ikke daglige karakter, er der i udvekslingens ceremonielle karakter et løfte, der angiver at vi i det mindste én gang i vores liv har været anerkendt. Hvis vi aldrig havde haft denne erfaring af at være anerkendt, af anerkendelse i den ceremonielle udvekslings taknemmelighed, ville vi være voldelige i kampen om anerkendelse. Det er disse sjældne erfaringer der hindrer kampen om anerkendelse i at falde tilbage i den voldelighed, Hobbess talte om.

Oversættelse april 2003 ved Peter Kemp af transskriberet foredrag på UNESCO's "Journée de la philosophie" i Paris den 21. november 2002.