

HET GASTMAAL VAN IMMANUEL KANT¹

Joris van Gorkom

“Maar momenteel hebben we het niet over een legerleider, die, in tijden van oorlog, aan het hoofd zal staan van mannen bij een botsing tussen vijanden, maar over de man die de leiding zal hebben over vrienden, die, in geest van vriendschap, met andere vrienden samenzijn, in pais en vree.”
(Plato, *De wetten*, I, 640b)

“On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du ‘il faut bien manger’.
C’est une loi de l’hospitalité infinie.”
(Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*)

Alleen een biograaf maakt gewoonlijk gewag van de dagelijkse diners die Immanuel Kant (1724-1804) heeft georganiseerd.² Dit neemt niet weg dat het thema van het gastmaal meermalen terugkeert in zijn werk, al is het maar omdat filosofen geen eenzame bezigheid mag zijn. Een eenzame geleerde die van zijn maaltijd probeert te genieten is ongezonder en uitputtend bezig. De eenzame geleerde is geen welkome gast in Kants werk, aangezien filosofen geen “eenzaam zwelgen” mag zijn.³ De nadruk ligt op (het vermijden van) zwelgen, aangezien zwelgerij per definitie sociabiliteit uitsluit.⁴ Tegelijkertijd eten en lezen (of nadenken) leidt al snel tot “ziekelijke gevoelens”. Meer specifiek: het tegelijkertijd uitvoeren van deze twee bezigheden heeft hypochondrie tot gevolg. Het denkwerk leidt de maag af. “[H]et hoofd en de maag” houden zich tijdens deze “ontijdig (*invita Minerva*) gemaakte geesteswerkzaamheden” tegelijkertijd bezig met twee taken. Net zoals Friedrich Nietzsche en Jean Genet benadrukken, is het denken voor geleerden “een voedingsmiddel”.⁵ Maar door het denkwerk tijdens zijn eenzame maaltijd knaagt deze geleerde slechts aan zichzelf; hij teert op zichzelf (*an sich selbst zehrt*). Hij voedt zich niet met het denken van anderen of eventueel met een ander denken. Daarom is deze eenzame activiteit pure verspilling. De eenzame filosoof consumeert zichzelf, hij verteert zichzelf. Hij weet zich niet te ontworstelen aan zijn zwelgende vraatzucht.

De Filosoof is in de ogen van Kant een idee (begrip van de rede). Deze is niet als zodanig gegeven. De Filosoof als de idee van een persoon drukt het einddoel van al zijn weten als zijn object uit. Daarom drukt deze idee een absolute eenheid uit. Hoewel het geen zin heeft om te spreken over Filosofen – in het meervoud – moet de filosoferende geleerde gasten uitnodigen. Deze geven hem stof tot nadenken. Om het filosoferen te leren, vragen we daarom naar het goede eten. De gastmaal vertoont een doelmatigheid. De aanwezigen die van de maaltijd genieten winnen juist aan monterheid als tafelgenoten stof tot beleving aanbieden. Men wint aan gedachten die men zelf niet heeft kunnen opsporen. Het is daarbij

onvermijdelijk de vraag welke gedachten dit zijn. Zijn dit alleen de gedachten die tijdens het gastmaal besproken zijn? Of biedt de gehele setting – het gastmaal als zodanig – aanknopingspunten om nieuwe gedachten op te sporen? Net als bij het alleen-eten mag ook dit samenzijn geen zwelgerij (*Schwelgerei, luxuries*) zijn. Zwelgerij doet af aan de menselijkheid en houdt op een deugd te zijn. Het gastmaal mag geen smulpertij of vreetfestijn (*Schmaus*) zijn. Een smaakvol gastmaal dient zich te onderscheiden van deze twee extremen: het eenzame en het gezamenlijke zwelgen.

Volgens Kant manoeuvreren we met dit gastmaal niet tussen de twee extremen. Het gastmaal onderscheidt zich fundamenteel door de aanwezigheid van smaak. Deze maakt het verschil uit tussen ziek en gezond. Het vreetfestijn is in de eerste plaats een uitnodiging tot onzedelijkheid, mateloosheid, vraatzucht en dronkenschap, of meer formeel gezegd: een uitnodiging tot het overtreden van plichten jegens jezelf. Het vreetfestijn is zwelgerij. Als er meer dan negen gasten aanwezig zijn – “wanneer ze, zoals Chesterfield zegt, het aantal muzen overtreft” – nodigt dit slechts uit om alleen met de naasten te praten. Men is niet gericht het uitwisselen van gedachten met alle aanwezigen. Zwelgerij is op geen wijze met de voortgang van cultuur (kunst en wetenschap) te verenigen, waarbij Kant in het bijzonder denkt aan “*ein Lordmairerschmaus*”. Deze draagt in geen enkel opzicht bij aan de gezondheid. Deze maakt de mens ziek. Het vreetfestijn ontbeert smaak. Deze feestelijke opschepperij – want dit feestmaal is bovenal opschepperij – is onverteerbaar. Om dit te voorkomen is het gastmaal alleen mogelijk als er tussen de drie en negen gasten zijn. Dan ontstaan er geen geïsoleerde groepen.

Waarom hechten we een bijzonder belang aan het gastmaal? Kant antwoordt als volgt: “Er is geen plaats waar zintuiglijkheid en verstand, in een genieten verenigd, zo lang voortgezet en zo vaak met welgevallen herhaald kunnen worden als een goede maaltijd in goed gezelschap.”⁶ Het is dus niet verwonderlijk dat ook de socioloog Georg Simmel benadrukt dat het uitzonderlijke van het gastmaal erin bestaat dat het meest egoïstische – het eten en drinken – verbonden is aan het samenzijn.⁷ Hoe kunnen we dan door middel van smaak ontkomen aan zwelgerij? Hoe kan de gezamenlijke maaltijd bijdragen aan sociabiliteit? Dat dit mogelijk is, lijkt vast te staan. In dit artikel gaan we uitgebreid in op de kwestie van de smaak. Vervolgens verbinden we dit thema aan Kants gedachten over het gastmaal. Hoe kan de filosofie onze vraag beantwoorden? Alles draait volgens Kant uiteindelijk om de mond, de *logos*. Het gaat niet alleen om het eten en het drinken, maar tevens om het gesprek en de sociabiliteit.

Hierbij stellen we de bijkomende vraag waarom de esthetica spreekt over smaak. Hiermee stellen we eigenlijk twee vragen. Allereerst: welke rol speelt het smaakoordeel in Kants filosofie? We zijn hiermee geplaatst voor de vraag naar wat zorgt voor de overbrugging tussen natuur en vrijheid, tussen Kants eerste en tweede kritiek, tussen *phusis* en *technè*, tussen zijn en moeten, tussen kennis en ethiek. Ten tweede: waarom spreekt de esthetica over *smaak*? Waarom is één van

de zintuigen exemplarisch? Waarom wijzen “de nieuwe talen” uitgerekend op dit zintuig: smaak, *taste*, *Geschmack*, *goût*?⁸ Omdat smaak (*gustus*) een uitzonderlijke rol krijgt toebedeeld, gaan we na in welke zin de mond hierbij doorslaggevend is. We merken dan al snel dat de mond (de stem, de tong, de keel, het verhemelte, het spreken, de taal, de smaak, het voorschrijven, etcetera) cruciaal is voor Kants filosofie. De mond bepaalt de regels voor gemaakte onderscheidingen. De mond velt het laatste oordeel.

Allereerst bespreken we de rol van de smaakzin en de mond (1). We nadrukken de plek van de menselijkheid: schoonheid is iets voor mensen en niet voor dieren of zuiver rationele wezens. Met behulp van Kants *Kritik der reinen Vernunft* en *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* proberen we de eerste fundamentele kenmerken van smaak te achterhalen. Hierna gaan we meer uitgebreid in op het schone waarbij we dit proberen te onderscheiden van het aangename (2). Ook deze bespreking geeft aanleiding om het begrip van smaak nogmaals aan te stippen. In de derde paragraaf gaan we daarom meer uitgebreid in op de kwestie van smaak als esthetisch oordeelsvermogen (3). Zoals bekend onderscheidt Kant het schone niet alleen van het aangename. Dit dient ook onderscheiden te zijn van het goede. Toch moet de kloof tussen het zintuiglijke en het morele overbrugd worden. We gaan daarom na waarom Kant in schoonheid een symbool van de zedelijkheid herkent (4). Dit geeft ons tevens de mogelijkheid om de overbrugging van de kloof te herkennen in het smaakvol gastmaal (5). De esthetica vereist een ethiek van het eten en drinken. Aangezien we ons moeten afvragen of het gastmaal zich strikt laat onderscheiden van zwelgerij bespreken we tevens het onderscheid tussen smaak en het onsmakelijke (6) Zwelgerij getuigt van een slechte smaak en is zelfs weerzinwekkend. Daarmee lijkt het onderscheid tussen smaak en weerzin bepalend te zijn voor het systeem van schoonheid. Tot slot proberen we een voorlopig antwoord te geven op onze centrale vraag. Daarbij gaan we overigens niet alleen in op Kant, maar staan we stil bij Plato als deze spreekt over het nut van het symposium en de dronkenschap (7).

Zelfaffectie en de mond

Vele gerechten staan gereserveerd om de honger van de gasten te stillen en hun zintuigen te prikkelen. Met een impliciete verwijzing naar Horatius stelt Kant dat de gastheer zijn gasten door zijn “act van sociabiliteit volledig bevredigd (*ut conviva satur*)” naar huis wil laten gaan.⁹ Er staat veel op het spel: de menselijkheid van de mens. Dit begrip vormt de leidraad. Matigheid is van cruciaal belang om de menselijkheid te bewaren. Zowel gulzigheid als dronkenschap zijn een “onmatigheid in het gebruik van het genots- of ook voedingsmiddel”. Vraatzucht en dronkenschap zijn volgens Kant dan misschien geen hoofdzonden, maar de ernst van een dergelijke “*Laster*”, *vitium* of ondeugd

mogen we niet onderschatten. Net als zelfmoord is vraatzucht (*gula*) in strijd met de plicht jegens jezelf.¹⁰ In vraatzucht is geen spoor van menselijkheid te herkennen. Kant benadrukt bovendien dat vraatzucht nog erger is dan dronkenschap, omdat de laatste nog een actief spel van de verbeeldingskracht toelaat. Daarom schaarst Kant de vraatzuchtige mateloosheid onder het dierlijke. De zintuigen worden louter als “passieve bekwaamheden” gehanteerd. Vraatzucht ontleent de verbeeldingskracht elke activiteit. De veelvraat nadert het “vee”.¹¹

Op basis van de menselijkheid wil Kant het gastmaal als “smaakvol gastmaal” duiden. Maar waarschijnlijk geldt ook het omgekeerde: het gastmaal draagt bij tot een vorming van de menselijkheid. Zo is de esthetica van smaak inherent verbonden aan een ethiek van het eten en drinken. Dit maakt het voor Kant mogelijk om te stellen dat het “hoogst moreel-fysische goede [*höchsten moralisch-physischen Gut*]” ligt in het gastmaal. De overbrugging van beide domeinen (het fysische en het morele) is slechts mogelijk door analogieën en, zoals we zullen zien, door een symbolisme. Uiteindelijk probeert Kant immers aan te tonen dat het schone een symbool is van het zedelijke. De analogie vindt plaats op vele verschillende niveaus: de analogie tussen de natuur en de techniek, de natuur en de dichter, de esthetische orde en de morele orde, etcetera.

Kant probeert een brug te slaan door middel van het esthetische oordeelsvermogen (smaak). Daarvoor moet hij schoonheid tussen het aangename en het goede positioneren. Om een eigen plek te bemachtigen, onderscheidt schoonheid zich van deze twee typen van welbehagen: “*Aangenaam* voor iemand is iets wat hem *genoegen geeft*; *mooi* wat hem louter *bevalt*; *goed* wat hij *waardeert*, goedkeurt, d.w.z. waaraan hij een objectieve waarde hecht.”¹² Het schone is noch het aangename, noch het goede. Als een welbehagen staat het schone tussen beide in. Het laat zich desondanks niet reduceren tot de andere typen van welbehagen.

Hier herkennen we een uiterst bevreemdende (en toch typisch Kantiaanse) gedachtegang. Zodra Kant de betekenis van dit onderscheid aangeeft – schoonheid is iets voor mensen –, blijkt de mens *tegelijkertijd* het een en het ander te zijn: “‘Aangenaam’ betekent ook iets voor redeloze dieren; schoonheid alleen iets voor mensen, d.w.z. dierlijke, maar redelijke wezens [...]; en het goede heeft betekenis voor elk redelijk wezen in het algemeen.”¹³ De mens krijgt een plaats in het midden doordat deze tegelijkertijd participeert aan beide extremen. We benadrukken deze gedachtegang zodat we beter in staat zijn de gemaakte onderscheidingen te analyseren: de middenterm – schoonheid, de mens, etcetera – deelt in datgene waarvan deze zich juist onderscheidt. Wat noch-het-een-noch-het-ander is, laat zich misschien altijd kenmerken als zowel-het-een-als-het-ander. Dit geeft al het belang van de menselijkheid aan voor de duiding van de gastmaal als het hoogst moreel-fysische goede.

De pogingen om smaak te onderscheiden van kennis en moraal lijken al snel ongedaan gemaakt te zijn door analogieën. Dit komt bovenal door de noodzaak

om schoonheid te verbinden aan de subjectieve algemeenheid: in schoonheid vindt er een aanspraak op algemeenheid plaats, hoewel deze niet op begrippen gestoeld is. Als we zeggen dat iets mooi is, dan vat men dit oordeel allereerst op als een subjectief oordeel. Toch is er een aanspraak op algemeenheid, aangezien het nog steeds om een oordeel gaat.

[Men] zal dus over het schone spreken alsof schoonheid een eigenschap van het object, en het oordeel logisch is (namelijk door middel van begrippen kennis van dat object vormt). Toch is dat oordeel enkel esthetisch en bevat het alleen maar een betrekking van de voorstelling van het object tot het subject. Zijn oordeel lijkt op een logisch oordeel omdat we de geldigheid ervan voor iedereen kunnen veronderstellen. Die algemeenheid kan echter niet uit begrippen voortkomen. Want er bestaat geen overgang van begrippen naar het gevoel van lust en onlust (wel in het geval van zuivere praktische wetten, maar die gaan gepaard met een belang; met het zuivere smaakoordeel is geen belang verbonden).¹⁴

Het esthetische oordeelsvermogen is dus belangeloos. Wij kunnen pas bepalen wie smaak heeft nadat de honger gestild is. “Aangaande het belang van de neiging in het aangename, zegt iedereen: ‘Honger is de beste kok, en mensen met een gezonde eetlust vinden alles lekker wat maar eetbaar is’; en dus blijkt uit zo’n welgevallen [dat wil zeggen, het aangename] geen keuze op grond van smaak. Alleen wanneer de behoefte is bevredigd, kunnen we uitmaken wie van de velen smaak heeft, en wie niet.”¹⁵ Honger mag niet de leidraad vormen als het gaat om smaak. Men kan natuurlijk ook honger hebben zonder smaakzin. Schoonheid schept geen genoegen, maar bevalt louter. We beoordelen dat iets mooi is als dit ons bevalt, dat wil zeggen, als dit de gewaarwording of het gevoel van lust opwekt.

In het vervolg van deze paragraaf gaan we meer uitgebreid in op smaak. Kant heeft in zijn *Kritik der reinen Vernunft* reeds verteld dat de “smaak van wijn [...] niet tot de objectieve bepalingen” van het object behoort, “maar tot de specifieke zintuiglijke gesteldheid van het subject dat de wijn drinkt”.¹⁶ We zullen later nog zien hoe precair dit onderscheid is tussen de objectieve bepalingen en het esthetisch oordeel. Als iemand zegt dat iets lekker is, dan is dit een persoonlijk, zintuiglijk oordeel. “En dat geldt niet alleen voor de smaak van de tong, het verhemelte en de keel, maar ook voor alles wat voor ieders ogen en oren aangenaam kan zijn.”¹⁷ Het gaat louter om een betrekking tot het subject zelf. Het esthetische oordeel handelt over een specifieke gewaarwording, namelijk het gevoel van lust en onlust. Daarom gaan we in wat volgt kort in op het begrip van de gewaarwording. Dit stelt ons in staat om tot een eerste duiding van de smaak en de rol van de mond te komen.

Omdat het menselijk kenvermogen begrensd en eindig is, voelt Kant zich gedwongen om zijn *Kritik der reinen Vernunft* te beginnen met de mogelijkheid dat iets zich aan ons manifesteert. Anders gezegd: de analyse begint met receptiviteit (zintuiglijkheid). Een *oneindig* kenvermogen kan zelf het object van kennis constitueren. Voor zover dit vermogen nog een vermogen (potentialiteit) is,

moeten we zeggen dat dit oneindig vermogen zich onmiddellijk verwerkelijkt. Dit vermogen heeft niets buiten zich nodig om geaffecteerd te worden. Al wat het kent, komt onmiddellijk uit dit vermogen zelf voort. Het eindig, begrensd kenvermogen vereist dat iets zich van buitenaf aanbiedt. Daarom is receptiviteit het kenmerk van één van de bronnen van kennis. Kant begint zijn analyse dus met de zintuiglijkheid en meer specifiek met de mogelijkheid om een nog onbepaald object te aanschouwen. Dat wil zeggen: hij begint met dat wat zich toont (de *verschijning*). Onmiddellijk na de introductie van het concept van verschijning maakt Kant een onderverdeling: *vorm* en *materie*.

Wat ons voorstellingsvermogen (de zintuigen) prikkelt, heeft een gewaarwording als *materie* tot gevolg. De gewaarwording is de materie van de verschijning. Maar voor zover wij in staat zijn het menigvuldige van de verschijning te ordenen, moeten we ervan uitgaan dat er een *vorm* is. Hier gaat het niet om de inhoud (de materie, het bepaalde) van datgene wat zich toont, maar de mogelijkheidsvoorwaarde om het getoonde (de verschijning) als zodanig waar te nemen. De vorm is deze voorwaarde. We herkennen bepaalde verhoudingen – objecten staan naast elkaar of volgen op elkaar – en deze zijn pas kenbaar als er een vorm aan ten grondslag ligt. Zo blijven de (subjectieve) vormen over: ruimte en tijd. Deze vormen bepalen de eerste verhoudingen van het menigvuldige van de verschijningen. Het menigvuldige dat aan ons kenvermogen verschijnt, toont zich in een ruimtelijk en temporeel kader. Deze vormen liggen echter niet buiten ons, maar zijn de zuivere vormen van onze aanschouwing.

De vraag is echter wat het fundamentele onderscheid is tussen ruimte en tijd. Alles vindt plaats naast of na elkaar. Dit is nog niet fundamenteel genoeg, aangezien de tijd altijd nog op een ruimtelijke manier voorgesteld kan worden.¹⁸ Kant ontkomt zelf niet aan ruimtelijke metaforen van de tijd: het na-elkaar in de tijd duidt hij als ééndimensionaal. Daarom moet er een meer fundamenteel onderscheid zijn: de ruimte is de vorm van de *uiterlijke* aanschouwing, en de tijd is die van de *innerlijke* aanschouwing. Anders gezegd: de ruimte is de “subjectieve voorwaarde van de zintuiglijkheid, waaronder alleen uiterlijke aanschouwing voor ons mogelijk is”.¹⁹ Omdat tijd niets te maken heeft met positie of gestalte is deze de vorm van “het aanschouwen van onszelf en van onze innerlijke toestand”.²⁰ De uiterlijke zintuiglijkheid (ruimte) stelt het menselijke lichaam in staat om door lichamelijke dingen geaffecteerd te worden, terwijl de mens zich in de innerlijke zintuiglijkheid (de tijd) door het eigen gemoed laat affecteren. Tijd is dus de mogelijkheidsvoorwaarde van zelfaffectie. Tevens voegt Kant hieraan toe dat tijd de mogelijkheidsvoorwaarde is van *alle* verschijningen. Alle objecten van de zintuigen bevinden zich immers in (verhoudingen van) de tijd. Dan beseffen het grote belang van de zelfaffectie voor Kants filosofie.

In zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* gaat Kant meer uitgebreid in op de verschillende (uiterlijke) zintuigen. Smaak behoort daartoe. Kant onderscheidt twee groepen, waarbij hij direct de verschillen tussen de

groepen aangeeft. De eerste groep omvat de tastzin, het zicht en het gehoor. De smaak en de reuk vallen in de tweede groep. We stippen hier vier verschillen aan. 1) Van de vijf zintuigen zijn de eerste drie volgens Kant “meer objectief dan subjectief”. Het laat zich raden dat de andere twee dus “meer subjectief dan objectief” zijn. 2) De eerste drie dragen meer bij tot *kennis* van het uiterlijke object, terwijl de laatste twee eerder een voorstelling van *genot* tot gevolg hebben. 3) De eerste drie zintuigen ondergaan louter *mechanische* invloeden, terwijl de smaak en de reuk *chemische* invloeden ondergaan (bijvoorbeeld door middel van het speeksel). 4) De tastzin, het zicht en het gehoor – in tegenstelling tot de smaak en de reuk – stellen ons meer in staat een kennisverhouding aan te gaan tot iets buiten ons. De twee andere zintuigen betreffen daarentegen niet de waarneming van een oppervlak, maar het genot door de innigste inname (*innigste Einnehmung*). De geur en de smaak zijn reeds in ons zodra we deze ervaren.

Aangezien we voor nu geïnteresseerd zijn in de smaakzin benadrukken we de bijzondere rol van de mond en hieraan gekoppeld het gehoor. Als Kant het gehoor bespreekt, ontvouwt zich de beweging van zelfaffectie die hij juist heeft toegekend aan tijd. Het is dan niet louter een object van buiten dat ons aandoet: het subject affecteert zichzelf. Het gehoor is net als het zicht een zintuig van de *middellijke* waarneming. In plaats van licht is het middel in dat geval de lucht.

[Door] dit middel, dat door het stemorgaan, de mond, in beweging wordt gezet, kunnen mensen zich het meest gemakkelijk en meest volledig met anderen in gemeenschap van gedachten en gewaarwordingen brengen, voornamelijk wanneer de geluiden die ieder aan anderen horen laat, gearticuleerd zijn en in hun wettelijke verbinding door het verstand een taal uitmaken. – De gestalte van objecten wordt door het gehoor niet gegeven, en de taalgeluiden voeren niet onmiddellijk tot voorstellingen hiervan, maar zijn zelf daarom – en aangezien zij op zich niets, nog minder objecten, maar bovenal slechts innerlijke gevoelens betekenen – het meest geschikte middel voor de betekenis van begrippen; doofgeborenen, die zelf daarom ook stom (zonder taal) moeten blijven, kunnen niets meer dan een *analogon* van de rede bereiken.²¹

In de zelfaffectie van het jezelf-horen-spreken zijn het oor en de mond niet meer te onderscheiden. Het feit dat de dove ook stom is, is voldoende bewijs voor Kant. Dit geeft voor Kant allereerst de onvervangbare rol van het gehoor aan. “Welk gebrek of verlies is het meest belangrijk: dat van het gehoor of van het zicht? - Het eerste is, wanneer deze aangeboren is, van alle het minst vervangbaar [...]”.²² De doofstomme heeft slechts toegang tot een *analogon* van de rede. Hij heeft geen toegang tot de rede (*logos*) zelf. Hij kent slechts analogieën en imitaties van *logos*. De doofstomme kent slechts analogieën van wat elke analogie mogelijk maakt en wat zelf geen analogie is.

Het verband tussen het gehoor en het begrip (de taal, de rede) maakt dit tot een uitzonderlijk zintuig. Een gebrek hieraan is ongekend groot. En al verliest men op late leeftijd het gehoor en kan men zelfs door middel van gebarentaal of het

schrift communiceren met anderen, dan nog is de blinde gelukkiger dan de dove. Men kent vele blinden die "spraakzaam, sociaal [*gesellschaftlich*] en aan tafel vrolijk zijn", maar dit is onmogelijk voor een dove: men kan hem niet "anders dan verdrietig, wantrouwend en ontevreden aantreffen. Hij ziet in de gelaatsuitdrukkingen van tafelgenoten allerlei uitdrukkingen van affectie of tenminste interesse en poogt tevergeefs hun betekenis te raden en is dus zelfs midden in het gezelschap tot eenzaamheid gedoemd."²³

Hoewel Kant het gehoor en de mond kwalificeert als uiterlijke zintuigen kunnen we – gezien de zelfaffectie in het jezelf-horen-spreken – nog maar moeilijk ontkennen dat we hiermee dicht in de buurt van het innerlijke zintuig (de tijd) komen. Het innerlijke zintuig is bewust van "wat de mens *ondergaat* [leidet], in zoverre hij door zijn eigen gedachtespel geaffecteerd wordt. Hieraan ligt de innerlijke aanschouwing, daarmee de verhouding van voorstellingen in de tijd (zoals zij daarin tegelijkertijd of na elkaar zijn), ten grondslag."²⁴ Het is niet verwonderlijk dat Kant in het jezelf-horen-spreken een analogie herkent met het denken: "Denken is spreken [*Reden*] met zichzelf (de indianen uit Otaheite noemen het denken: de taal in de buik), en derhalve zich ook innerlijk (door de reproductieve verbeeldingskracht) *horen*."²⁵ Via deze omweg hebben we smaak nog slechts besproken als zintuig. Hierbij hebben we uiteindelijk de uitzonderlijke kenmerken van de mond in Kants denken weten te achterhalen. In het vervolg moeten we smaak nog als het esthetische oordeelsvermogen van schoonheid duiden.

Van het aangename naar het schone

Kants *Kritik der Urteilskraft* probeert een middenterm te vinden tussen twee heterogene domeinen: de overbrugging van de natuur en vrijheid. Zo wil het boek zichzelf positioneren tussen de eerste en de twee kritiek, tussen de natuur en de vrijheid, tussen de natuurwet en de morele wet. Het smaakoordeel, dat in het eerste deel van het boek centraal staat, geeft ons de kans om de natuur op een andere wijze te beoordelen. We richten ons dan niet op de natuur om te zeggen hoe deze is (volgens natuurwetten, waarvan de *Kritik der reinen Vernunft* de grondslagen formuleert) of hoe deze vanuit moreel oogpunt moet zijn (zoals de *Kritik der praktischen Vernunft* verder uitwerkt). Integendeel, de natuur verschijnt hier als een *techniek*. We beoordelen natuurlijke objecten hier namelijk "*alsof* de mogelijkheid ervan op kunst berust. In die gevallen zijn de oordelen noch theoretisch, noch praktisch". De alsof-structuur duidt op een analogie. Het klassieke onderscheid tussen *phusis* en *technè* is hiermee onmiddellijk op losse schroeven komen te staan. We bepalen dan niet de aard van het object of de wijze waarop dit object is voortgebracht.

Kant begint zijn analyse van het esthetische oordeelsvermogen met het

onderscheid tussen het aangename, het schone en het goede. Voor zover de gastheer een kunstenaar is en het gastmaal zijn kunstwerk is, noemen we deze maaltijd ogenschijnlijk aangenaam. Aangename kunst is louter gericht op genot. “Daartoe behoren alle bekeringen die een tafelgezelschap kunnen amuseren: bijvoorbeeld onderhoudend vertellen, de gasten tot vrijmoedige en levendige spraakzaamheid brengen, hen door scherts en lachen tot een bepaalde mate van vrolijkheid stemmen, waarbij, zoals men zegt, men voor de vuist weg kletst en niemand verantwoordelijk wil zijn voor wat hij zegt, omdat dit alleen bedoeld is voor de conversatie van het ogenblik en niet als blijvende stof die tot nadenken stemt of zich voor herhaling leent.”²⁶ Toch lijkt Kants gastmaal meer te behelzen dan het aangename. Als dit louter aangenaam is, dan is de maaltijd slechts gericht op genot en niets meer. Daar hebben we geen zuiver smaakoordeel voor nodig. En dan ontwaren we nooit een doelmatige techniek in de natuur. Als het smaakvol gastmaal uiteindelijk toch schoonheid met zich meebrengt, dan is deze schone kunst een doelmatige voorstellingswijze die “bevorderlijk [...] voor het cultiveren van de geestesvermogens tot sociale communicatie [*zur geselligen Mittheilung*]” is.²⁷

Hierbij is het noodzakelijk om het zuivere smaakoordeel te onderscheiden van het kennisoordeel en het morele oordeel. Net zoals de wetenschapper reeds heeft kunnen lezen dat lust geen basis vormt voor kennis – zie het voorbeeld van de wijn –, zo is de ethicus reeds ter ore gekomen dat dit gevoel van lust (of onlust) niet de basis kan zijn van moraliteit. De morele wet eist algemeenheid, terwijl ieder subject een individueel gevoel van lust of onlust beleeft. Daarom schreef Kant in zijn *Kritik der praktischen Vernunft*: als de bepalingsgrond van de wil (het vermogen tot begeren) “is gebaseerd op het gevoel van lust of onlust”, dan kan deze grond “nooit opgevat [...] worden als algemeen en gericht op dezelfde objecten”.²⁸ Smaak weet zich zo te onderscheiden van kennis en moraal. Maar daarmee lijkt Kant het smaakoordeel elke mogelijkheid te ontnemen om nog aanspraak te maken op algemeenheid.

In het geval van smaak is het oordeel niet bepalend maar reflectief: met behulp van een voorbeeld in de zintuiglijkheid (de verbeeldingskracht) zoeken we naar de manier waarop dit met ons gemoed harmonieert. We proberen de voorstellingen hier dus niet te bepalen op basis van gekende regels. De beoordeling van de natuur gebeurt naar analogie met de kunst (alsof de natuur kunst is), dat wil zeggen: in de reflectieve beoordeling van de natuur richten we de aandacht op een subjectieve betrekking tot ons kenvermogen en niet op de objectieve betrekking tot de objecten. Deze laatste betrekking is mogelijk voor het kennisoordeel, maar in het esthetische oordeel gaat het om de reflectie op het kenvermogen zelf.

Het verschil tussen het aangename en het schone ligt in de verhoudingen van voorstellingen tot het gevoel van lust en onlust. Schoonheid gaat niet over het welgevallen dat voortkomt uit een belang of uit het bestaan van een object. Hier

krijgt het onderscheid tussen het aangename, het schone en het goede een eerste duiding. De lust in het oordeel van schoonheid is belangeloos. Als men van mij wil weten of iets mooi is, dan wil men "alleen weten of louter de voorstelling van het object in mij met welgevallen gepaard gaat, hoe onverschillig mij verder de existentie van het object van die voorstelling ook mag zijn".²⁹ In het geval van het aangename en het goede is er altijd nog een zeker belang, en dit ligt in het bestaan van het object. Maar lust is geen genot. Voor zover iets moois ons bevalt, beleven we hierbij een *belangeloos* welbehagen. En voor zover schoonheid subjectief is, veronderstelt deze zelfaffectie. Zoals Derrida op basis van Kant stelt: "*Ik-schep-behagen-in-het-behagen-scheppen-in* – dat wat mooi is [Je-me-plais-à-me-plaire-à – *ce qui est beau*]."³⁰

Het aangename komt voort uit de prikkeling van de zintuigen door een materie. Schoonheid betreft echter de reflectie over de vorm. Deze vorm vinden we op basis van een principe. Als principe hanteert het esthetische oordeelsvermogen de subjectieve doelmatigheid (zonder doel). De natuur verschijnt volgens het oordeelsvermogen alsof deze doelmatig is voor het voorstellingsvermogen. Het esthetische oordeelsvermogen hanteert daarvoor dit *a priori* principe. Dit is niet ontleend aan de zintuiglijkheid, het verstand of de rede. De doelmatigheid betreft de harmonie of overeenstemming van (de voorstelling van) het object met het kenvermogen. Het leidt niet tot een begrip. In zoverre is de schoonheid van de natuur analoog aan de kunst. De "doelmatigheid van de vormen kunnen we de *figuurlijke* noemen en de techniek van de natuur ten aanzien van deze vormen evenzo (*technica speciosa*)."³¹ Het betreft alleen de beoordeling van de toestand van de geest. Maar toch laat deze subjectieve zelfaffectie zich aandoen door objectiviteit. Als ik een harmonie van het object met het kenvermogen ervaar en als ik dit vervolgens uitdruk in een esthetisch oordeel stel ik dat iedereen hetzelfde ervaart. Anders gezegd: ook het zuivere smaakoordeel is een oordeel ('dit is mooi') en als zodanig vindt er een aanspraak op algemeenheid plaats.

De analogie tussen smaak en smaak

Kant beschrijft dus in feite twee bijzondere kenmerken van het esthetische oordeelsvermogen. Zolang we over dit esthetische oordeelsvermogen spreken in termen van smaak maken we ogenschijnlijk misbruik van een homoniem. Het esthetische oordeelsvermogen omvat veel meer dan alleen de tong, het verhemelte en de keel. Waarom verbinden we het esthetisch oordeelsvermogen dan aan de smaak? Waarom is dit zintuig exemplarisch? Om hier een antwoord op te geven, gaan we kort in op de twee bijzonderheden van het smaakoordeel die Kant bespreekt. Vooral het tweede punt is van belang.

- 1) Dit oordeel drukt het welgevallen uit dat het object bij een subject

teweegbrengt. Net als het logische oordeel vindt hier een aanspraak op algemeenheid plaats. Als ik iets mooi noem, dan doe ik alsof dit oordeel objectief is. Ook het esthetische oordeel blijft een oordeel: dit *is* mooi. Ik maak aanspraak op de instemming van iedereen. Een object behaagt door de manier waarop ik dit in mij opneem. In zoverre drukt het subject het smaakoordeel ook *a priori* uit.

2) Toch is het smaakoordeel niet te bewijzen. Niemand is in staat om aan te tonen dat iets toch mooi is als ik reeds het tegenovergestelde oordeel heb geveld. Het betreft immers een smaakoordeel en geen oordeel van het verstand of van de rede. Uitgerekend in de gedachte dat de smaakzin meer subjectief dan objectief is, krijgt smaak een exemplarische plek. Kant merkt zelf hierover op:

Dit lijkt een van de voornaamste redenen te zijn waarom men dit esthetische beoordelingsvermogen nu juist de benaming smaak heeft gegeven. Want iemand kan alle ingrediënten van een gerecht voor me opnoemen en over allemaal opmerken dat ik ze anders altijd lekker vind, en dan ook nog eens op goede gronden het gezonde van deze maaltijd roemen – voor al die argumenten ben ik doof. Ik proef het gerecht met *mijn eigen* tong en gehemelte, en bepaal mijn oordeel op grond daarvan (en niet op grond van algemene principes).³²

Dat Kant dit punt maakt bij het tweede bijzondere kenmerk van smaakoordeel (en niet bij het eerste) benadrukt nogmaals dat de smaakzin “meer subjectief dan objectief” is. Dit neemt niet weg dat Kant in zijn *Kritik der Urteils kraft* uitgebreid ingaat op de objectiviteit van het smaakoordeel.

In de beoordeling van de natuur als kunst gaat het niet om een objectieve duiding van deze natuur (kennis), maar om het gevoel dat we ervaren. Ook in ons gastmaal gaat het vanzelfsprekend niet alleen om het eten en drinken. Als hierbij smaak centraal staat, kan dit niet louter gaan om het zintuig. Het is namelijk eigen aan de smaak – het esthetische oordeelsvermogen – dat deze tevens *de sociabiliteit bevordert*. Smaak is hier niet passief maar een vermogen, en wel “het vermogen van de sociabele beoordeling van uiterlijke objecten in de verbeeldingskracht”.³³ In ons gastmaal genieten de gasten “niet alleen gemeenschappelijk van een maaltijd”; de maaltijd heeft als bedoeling (*Absicht*) om “zelfs elkaar te genieten [...] : zo moet deze kleine tafelgemeenschap niet alleen de lichamelijke bevrediging – die iedereen ook voor zich alleen kan hebben – maar het sociale genoegen [*das gesellige Vergnügen*] [...] tot bedoeling [*Absicht*] hebben”.³⁴ De lichamelijke bevrediging fungeert hierbij louter als voertuig (*Vehikel*) voor het laatste.

Hiermee is het onderscheid tussen het zintuig en het esthetische oordeelsvermogen uiterst precair geworden. Als we nogmaals ingaan op smaak – smaak “in de eigenlijke zin” – dan herkennen we twee aspecten aan dit zintuig. “Smaak in de eigenlijke zin is [...] de eigenschap van een orgaan (de tong, het verhemelte en de keel) door zekere opgeloste materiën in het eten of het drinken specifiek geaffecteerd te worden. Deze is in zijn gebruik niet louter als *onderscheidings-*, maar ook tegelijkertijd als *welsmaak* te begrijpen”. Iets kan

door de smaak zoet of zout gevonden worden. Smaak maakt het echter ook mogelijk om iets aangenaam te noemen. In deze korte passage merken we al de stap die Kant wil maken: de smaak als onderscheidingsvermogen betreft zich op het object om hierover een oordeel te vellen: 'Dit is zoet of zout'. Smaak impliceert tevens de mogelijkheid van zelfreflectie: door middel van smaak kan het subject oordelen of iets hem behaagt. Zo vellen we een oordeel over onszelf. Deze maakt het tegelijkertijd mogelijk om de verhouding van het subject tot (de voorstelling van) het object en van het subject tot zichzelf te bespreken. Anders gezegd: dit zintuig laat zich niet alleen affecteren door iets van buiten (hetero-affectie); dit laat zich tevens begrijpen in termen van zelfaffectie.

Met het oordeel dat iets zout is, maakt men aanspraak op algemeengeldigheid. Het smaakoordeel lijkt daarentegen geen aanspraak op algemeengeldigheid te maken. Het gevoel van lust en onlust behoort immers niet tot het kenvermogen maar betreft een bepaling over het subject zelf. Dat deze aanspraak er weldegelijk is, hebben we hierboven reeds vernomen. De mond staat centraal, ook als het gaat om het esthetische oordeel: als we iets mooi vinden, dan is het alsof we "met een algemene stem [...] spreken".³⁵ Het smaakoordeel verlangt de instemming van iedereen alsof het oordeel een regel betreft. In zoverre is de algemene stem slechts een idee, aangezien smaak deze instemming slechts verlangt. Men kan de instemming niet op basis van objectieve regels funderen.

We hebben reeds meermalen vernomen dat gemaakte onderscheidingen uiterst precair zijn. Zo ook het onderscheid tussen het kennisoordeel en het esthetisch oordeel. Beide aspecten komen samen in de smaak. Hoewel lust geen rol lijkt te spelen in de bestudering van de natuur is er volgens Kant een periode geweest waarbij kennis gepaard ging met lust: "[D]ie lust is er beslist ooit geweest, en alleen omdat zelfs de gewoonste ervaring zonder hem niet mogelijk zou zijn, is hij gaandeweg versmolten met de kennis zonder meer en wordt hij als zodanig niet meer opgemerkt."³⁶ In deze vergeten tijd waren lust en kennis niet van elkaar te scheiden. De lust op het niveau van kennis verdrongen naar het onbewuste. Hoewel Kant dit niet zegt, is het misschien mogelijk om de dubbele rol van de smaak – als onderscheidingsvermogen en als esthetisch oordeelsvermogen – hieraan te verbinden. Tevens betekent dit dat we met de kwestie van lust, schoonheid en smaak een blik werpen op het begin en de beginselen van wetenschap. Dit voert ons terug naar een tijd die voorafgaat aan alle kritische onderscheidingen. De analogieën die we besproken hebben, voeren ons daarom misschien terug naar deze tijd waarin de kritische onderscheidingen en afbakeningen hun noodzaak verliezen.

Ons gaat het nog steeds om de analogie tussen smaak en smaak, tussen het zintuig en het esthetische oordeelsvermogen. Dit neemt niet weg dat het onderscheid steeds meer vervaagt in Kants werk. *Smaak als zintuig is namelijk zelf reeds een oordeelsvermogen.* De mond is het oordeelsvermogen bij uitstek. Zodra Kant zich afvraagt welk zintuig het meest ondankbaar is, dan wijst hij allereerst

op de reukzin. Vervolgens vergelijkt hij dit zintuig met de minder ondankbare smaakzin. De reukzin is het meest ondankbaar, omdat het eigenlijk geen zin heeft deze te cultiveren en te verfijnen. Er zijn voor de reukzin meer objecten van weerzin dan van geneugten. Toch is het reukorgaan niet onbelangrijk, omdat dit (als “negatieve voorwaarde voor het welzijn”) helpt bij het opsporen van bijvoorbeeld bedorven eten. Hoewel de smaakzin dezelfde negatieve waardering toekomt, heeft deze toch een bijkomend voordeel: deze bevordert “de sociabiliteit [*Geselligkeit*] in dit genieten”. Van groot belang is echter het volgende: dit zintuig “beoordeelt” bij “de poort de ingang van spijsen in het darmkanaal” op hun gunstigheid. Smaak is dus inderdaad een oordeelsvermogen, want smaak “is met iets aangenaams in dit genot [...] verbonden”. Smaak is de wachter voor de poort. De mond schrijft de wet voor. De mond bepaalt wie/wat mag binnenkomen en wie/wat niet.

Kant voegt terloops toe: zolang weelderigheid en zwelgerij (*Üppigkeit und Schwelgerei*) dit zintuig niet hebben aangetast. We komen tegen het eind van dit artikel terug op de rol van weerzin en zwelgerij.

Van het schone naar het goede

Via de mond hebben we dus een eerste stap gezet naar de morele orde. De mond schrijft de wet voor. Zolang er een morele aanleg is, bestaat er de mogelijkheid om de smaak verder te brengen dan louter lichamelijk genot. Daarom lezen we geheel aan het eind van Kants kritiek van de smaak: “De smaak is in wezen een vermogen om de verzinnelijking van zedelijke ideeën (door middel van een zekere analogie in de reflectie over beide) te beoordelen, en de lust die smaak niet alleen laat gelden voor ieders persoonlijk gevoel, maar voor de menselijkheid in het algemeen, komt voort uit die verzinnelijking en uit de grotere ontvankelijkheid voor het uit die ideeën voortvloeiende gevoel (dat het morele gevoel wordt genoemd), die op die verzinnelijking is gebaseerd.”³⁷

Smaak is dus door middel van een analogie verbonden met de morele orde. Deze beoordeelt de verzinnelijking van deze orde. De aanspraak op algemeengeldigheid – “voor de menselijkheid in het algemeen” – komt niet alleen voort uit de smaak zelf. Deze vereist ook de ontvankelijkheid voor morele ideeën. Cruciaal hierbij is de reflectie op deze ideeën en de verzinnelijking. Het gaat niet om een onmiddellijke voorstelling van een verstandsbegrip. Dat is nog op het niveau van het kennisoordeel en niet dat van het morele oordeel. De verzinnelijking betreft een analogische, indirecte voorstelling van de morele begrippen van de rede. De fundering van smaak vereist zodoende geen methode, maar een vooroefening (propedeutica), dat wil zeggen, “de ontwikkeling van zedelijke ideeën en het cultiveren van het morele gevoel”. Daarom vormt schoonheid ook de mogelijkheid van een overgang naar het goede. We richten ons

op de specifieke rol die het orale hierbij speelt.

Hoe maken we de overgang van de mond naar de mond, van het eten naar het praten en de rede: dat wil zeggen, naar de *logos*? Essentieel is nog steeds de analogie: de terugkeer of het terugverwijzen naar de *logos*. Het begint met de natuur zelf of zoals de natuur zich laat beoordelen. Er is een direct belang in het schone van de natuur, zoals we hierboven kort geschetst hebben. Deze natuur hanteert "een geheimschrift", en zo "spreekt" deze "in haar schone vormen op figuurlijke wijze tot ons".³⁸ Om de analogie van het zuivere smaakoordeel met het morele oordeel kracht bij te zetten, stelt Kant dat "de natuur [wordt] bewonderd omdat die zich in haar schone voortbrengselen manifesteert als kunst; niet zomaar bij toeval, maar als het ware met een bedoeling, wetmatig geordend en als doelmatigheid zonder doel".³⁹ Het is alsof de natuur ons hier een wet voorschrijft. Deze analogie tussen de esthetische orde en de morele orde is de regel. Meer concreet bepaalt de analogie de regels van het gastmaal. Daarom kan de kritiek van het smaakoordeel slechts eindigen met de constatering dat schoonheid een symbool is van het zedelijke. Het symbolisme is een herhaling van de analogie, maar in de herhaling komt de nadruk nog meer te liggen op betekenis, teken, spoor, taal, *logos*, etcetera.

De analogie tussen de twee genoemde ordes is niet zonder belang: de doelmatigheid in de natuur voert ons namelijk onvermijdelijk terug tot het subject zelf. De bedoeling die we in de natuur denken te herkennen, leidt tot zelfreflectie. Het subject buigt terug op zichzelf: "Dit doel zoeken we, omdat we het buiten ons nergens aantreffen, natuurlijkerwijs in onszelf, en wel in datgene wat het laatste doel van ons bestaan vormt, namelijk de morele bestemming."⁴⁰ Omdat de natuur verschijnt alsof deze kunst is en een bestemming heeft en omdat de esthetische ervaring dit doel in geen geval in de natuur zelf kan vinden, vindt er een reflectie op het subject zelf plaats. Door middel van tekens en sporen laat de natuur ons weten dat er een overeenstemming moet zijn tussen de doelmatigheid van zijn producten en het belangeloze welgevallen (het zuivere smaakoordeel):

De rede stelt er echter tevens belang in dat de ideeën (waarin ze met het morele gevoel een direct belang wekt) objectieve realiteit hebben, d.w.z. dat de natuur tenminste een aanknopingspunt [*Spur*] biedt of een teken [*Wink*] geeft voor een of andere grond om een wetmatige overeenstemming van haar voortbrengselen aan te nemen met ons van ieder belang onafhankelijke welgevallen (dat we *a priori* als wet voor iedereen erkennen zonder dat we dit op bewijzen kunnen baseren). Daarom moet de rede belang stellen in iedere manifestatie [*Äußerung*] van de natuur waaruit een dergelijke overeenstemming blijkt; de geest kan derhalve niet nadenken over de schoonheid van de *natuur* zonder daar ook meteen belang in te stellen. Dit belang heeft echter morele trekken [...].⁴¹

Reflecteren over het belangeloze welgevallen – dus: het oordeel over een doelmatige natuur – leidt tot de bewustwording van een moreel belang in schoonheid. Het belang dat we hechten aan de belangeloosheid komt voort uit het

teken, het geheimschrift, de figuurlijke wijze, het spoor, de bestemming of het voorschrift van de natuur. De doelmatige natuur waar we verder geen belang in hebben, geeft ons een teken waarmee we ons verzekeren van de mogelijkheid om ons doel te bereiken.

Dit is de taal tussen de natuur en de mens. De natuur bevat als het ware een taal en de mens consumeert deze taal. Kants inzet is het overbruggen van onderscheidingen door voortdurend op zoek te gaan naar een bemiddeling of een eenheid. Dit begint al in de inleiding van de *Kritik der Urteilkraft* zodra hij aangeeft dat de bovenzintuiglijke wereld – *alsof* er zo'n wereld is – invloed moet hebben op de zintuiglijke wereld. Zo kunnen vrijheidsbegrippen zich verzinnelijken in deze laatste wereld. De mogelijkheid van deze verwerkelijking vinden we in de taal van de natuur. Mensen die “zich beperken tot het genot van louter de zintuiglijke gewaarwordingen van de maaltijd en de fles” houden er “een grove en onedele denkwijze” op na.⁴² Zij hebben geen gevoel voor de schone natuur. Tijdens het gastmaal staat daarom niet alleen de voeding van het lichaam centraal, maar tevens die van de hogere, menselijke vermogens. Elk onderscheid treedt op een of ander moment via de mond binnen. Deze beoordeelt wat goed is, wat smaakt en wat binnengehouden kan worden. De mond bepaalt de overgangen van het aangename – “het genot van louter de zintuiglijke gewaarwordingen van de maaltijd en de fles” – naar het schone en van het schone naar de zedelijkheid. Daarom kan Kant over het gastmaal spreken als “het hoogst moreel-fysische goede”.

Waarom is smaak als “zinwerktuig (het binnenste van de mond)” dan exemplarisch? We hebben reeds gezien dat de samenkomst van de gasten en de gastheer tijdens de maaltijd de plek bij uitstek is van het samenkomen van de zintuiglijkheid en het verstand in een genieten. Zo heeft het kunnen gebeuren dat “het esthetische oordeelsvermogen met een uitdrukking (*gustus, sapor*) aangeduid” is; deze uitdrukking is de smaakzin. De smaakzin is misschien meer subjectief dan objectief, maar dat neemt niet weg dat er een objectiviteit bij betrokken is. Hoe herkennen we de algemeengeldigheid in het gastmaal? Omdat alle gasten een eigen smaak hebben, kan de gastheer voor de bijeenkomst alleen een diversiteit aan gerechten en dranken presenteren. Omdat hij niet met zijn eigen zintuig kan kiezen, kan hij alleen door middel van een menigvuldigheid algemeengeldig kiezen. Als men voor de lust van anderen kiest, dan is de keuze zonder belang. Daarom is de menigvuldigheid aan gerechten een keuze voor algemeengeldigheid. “En zo heeft een orgaan gevoel door een bijzonder zintuig de naam van een ideëel, namelijk een zintuiglijk-algemeengeldige keuze in het algemeen kunnen aangeven.”⁴³

De ethiek van het eten en drinken

Uit het voorgaande kunnen we misschien allereerst concluderen dat de esthetica gaat over een uitgebalanceerde en gezonde stofwisseling. Als we bedenken dat in Kants gastmaal smaak vereist is – “een tafelgezelschap van louter mannen van smaak (esthetisch verenigd)”⁴⁴ – dan herinneren we ons de gedachte dat schoonheid een symbool van de zedelijkheid is. Het gastmaal creëert ruimte voor deze symboliek en analogie. We moeten niet alleen goed eten, maar ook het goede eten. De stofwisseling betreft niet alleen het verteren van voedsel, maar ook van gespreksstof. Dit vereist dat de aanwezigen smaak hebben. Deze zijdelingse toevoeging van Kant is niet zonder belang. Hij geeft aan dat niet uit te maken is “welke vaardigheid” de gastheer moet hebben om zijn gasten te kiezen die in een wederkerige en gemeenschappelijke conversatie tot stand kunnen brengen. Dit heet ook smaak, maar “is eigenlijk rede toegepast op smaak, en toch ervan onderscheiden”.⁴⁵ Hij geeft niet aan welke regels de gastheer kan hanteren om te bepalen wie hij uitnodigt, maar de vier temperamenten (sanguïstische, flegmatische, cholericische en melancholische) bieden hierbij misschien aanknopingspunten. Dit kunnen we hier niet verder uitwerken. Ons gaat het nu om de regels van dit gastrecht.

Men dient in ieder geval de menselijkheid van de mens in acht te nemen. Hoewel het morele en het fysische niet vermengd kunnen worden, vindt er een vereniging plaats in de menselijkheid. De mens – het wezen dat zowel dierlijk als zuiver redelijk is – verenigt de domeinen. De ware gelukzaligheid is niet gelegen in het vermengen van beide aspecten, want een vermenging neutraliseert slechts. Beide zullen “in strijd met elkaar” moeten zijn, waarbij “de beperking van het principe van het eerste [het fysische] door dat van het laatste [het morele] [...] al botsend [*zusammenstossend*] het gehele doel van de welgemanierde, voor een deel zintuiglijke, voor een ander deel moreel verstandige mensen” uitmaakt.⁴⁶

Het fysische en het morele verenigen zich (al botsend) in de menselijkheid. Het primaat ligt hier bij de praktische rede, zodat de morele wet (hier de deugd) de grens bepaalt. We zagen reeds dat de mens voorbestemd is voor schoonheid. Voor zover de mens *tussen* het dier en het zuiver redelijke staat, weet deze tegelijkertijd beide in zich te verenigen. Dit betekent tevens dat schoonheid ook strikt onderscheiden is van het goede. Het goede laat zich allereerst onderscheiden van het aangename: “Over een gerecht dat de eetlust opwekt door specerijen en andere toevoegingen zeggen we zonder aarzeling dat het aangenaam is, terwijl we tegelijk toegeven dat het niet goed is, omdat het weliswaar de zintuigen direct *behaagt*, maar indirect mishaat, namelijk wanneer de rede het beschouwt en de gevolgen voorziet.”⁴⁷ Het goede bevat ons niet door een gewaarwording maar door het effect van de rede, namelijk door de begrippen die de rede ons oplegt. De rede bepaalt de wil, en in zoverre lijkt het goede dan weer wel op het aangename: ook het goede is namelijk verbonden aan een belang. Dit

betreft dan niet het bevredigen van een behoefte maar een moreel belang. Het goede is het object van de wil en iets willen impliceert al dat we er een belang bij hebben. Dit laat zich door een begrip voorstellen.

Als we vervolgens het schone hiertegenover plaatsen, herkennen we al snel de verschillen: het schone bevat zonder belang, doel, object en begrip.

De vraag is dus hoe we de vereniging van het fysische en het morele tot stand kunnen brengen? Wederom staat de mond centraal. Deze staat niet alleen centraal vanwege het eten en het drinken, maar ook vanwege het gesprek. De maaltijd is slechts een voertuig. Deze gedachte herinnert ons aan Plato's *Symposium*. Zoals bekend komt de dronken Alcibiades onverwacht binnen nadat Socrates zijn rede over de liefde heeft gehouden. Als hij eenmaal zit en een grote beker wijn heeft opgedronken, vraagt de arts Eryximachus: "Luister eens, Alcibiades. Wat doen we nu? Gaan we zomaar zonder meer drinken, zonder over iets te praten of een lied te zingen, gewoon als mensen die dorst hebben?"⁴⁸ De arts schrijft niet voor dat er niet gedronken mag worden, maar dat het beter is om niet zomaar zonder meer te drinken. Er moet meer zijn, zoals een gesprek. Ook volgens Kant vinden we het hoogst moreel-fysische goede niet in het "spraakloos" samenzijn zoals "muziek, dans of spel".⁴⁹ Tevens stelt Kant dat er geen betere uitdrukkingwijze (*Art des Ausdrucks*) is dan het spreken. Met het spreken kan de mens immers zijn begrippen en gewaarwordingen "zo volmaakt mogelijk" aan anderen meedelen.⁵⁰

Alles draait dus om de uitdrukking. Om doel op zich te zijn heeft de mens zijn rede nodig. Om vervolgens ook nog het ideaal van schoonheid te zijn moet de mens uitdrukking (*Ausdruck*) geven aan het zedelijke. Hier vinden we dan niet alleen de mens die een begrip heeft van het zedelijk-goede, maar tevens de mens die zich verplicht heeft om een zichtbare uitdrukking van deze idee te geven ("*sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen*"). Hier is de lichamelijke uitdrukking een effect van het innerlijk. Dat Kant spreekt over uitdrukking geeft bovenal aan dat hij een aanzet doet tot het formuleren van een tekenleer, symbolisme en de analogie. Het symbolische (de analogie) is vanaf dan begrepen als het uitdrukken van het innerlijk: een voorgestelde vereniging van binnen en buiten.

Om het fysische en het morele te verenigen in het gastmaal moeten er dus regels voor een "smaakvol gastmaal" zijn. Kants regels betreffen echter alleen die van het gesprek, de gesprekstof, de toon, etc. Voor een stimulerend gezelschap is allereerst de gesprekstof van belang. Deze moet iedereen aan tafel interesseren en iedereen moet aanleiding zien om een bijdrage te leveren. De stof moet dus voor iedereen verteerbaar zijn. Voor een betere vertering van de stof mogen er geen dodelijke stiltes vallen. Ogenblikkelijke pauzes zijn daarentegen wel gewenst om de stof beter op te nemen. Vervolgens mag men gedurende het gesprek niet van de hak op de tak springen en er is geen betweterij (dogmatisme) toegestaan. Gedurende een "ernstige strijd [*ernstliche Streit*]" dient men zichzelf en zijn affecten in bedwang te houden, waarbij het meer gaat om de toon dan de inhoud van het gesprek. Men moet alles kunnen zeggen in deze privéaangelegenheid.

Tevens beschrijft Kant de stadia van het gesprek. De stadia betreffen het meer natuurlijke verloop van het gesprek. Analooq aan de drie gangen van het menu kent het gesprek drie verschillende stadia. "Bij een volle tafel, waar de veelheid aan gerechten slechts op het lang samenhouden van de gasten (*coenam ducere*) afgestemd [*abgezweckt*] is, verloopt het onderhoud gewoonlijk volgens drie stappen".⁵¹ Hier verschijnt de natuur alsof deze een bestemming en een doel heeft. Het doel van de maaltijd is niet de maaltijd zelf. Dit doel overstijgt het zomaar zonder meer eten en drinken: het samenzijn van de gasten. Het is alsof de techniek van de natuur (zijn menigvuldigheid zoals de gastheer deze voorschotelt) hierop gericht is. Het eerste stadium, het voorgerecht: het bevredigen van de "eerste appetijt". Hier hebben we de vertellingen waarbij dagdagelijkse zaken worden besproken. Vervolgens het hoofdgerecht: al snel is het gesprek levendiger, wat leidt tot discussie. De verscheidenheid aan opvattingen over één en hetzelfde onderwerp die op tafel zijn komen te liggen, geeft onvermijdelijk aanleiding tot een verhitte discussie.

Volgens Kant kan het gastmaal echter maar op één manier eindigen. De derde stap is de scherts of grap, "die, wanneer deze luid en goedmoedig is, de natuur door beweging van het middenrif en de ingewanden geheel eigenlijk voor de maag tot spijsvertering als tot lichamelijk welbevinden bedoeld is".⁵² Lachen is gezond. Hiermee fundeert Kant het samengaan van het sociale en het fysische in de menselijke anatomie. In geestige humor vermaken we ons omdat de gespannen verwachting plotseling uitmondt in niets. In de afsluitende grap wordt niets gedacht. De spanning schiet plotseling los. Dit losschieten resulteert in een beweging van geest en lichaam. Het leidt tegelijkertijd tot vermoeidheid en opmontering. Beide effecten bevorderen de gezondheid. Het verlevendigende effect op het lichaam harmonieert met dat van de geest. De analogie tussen het lichaam en de geest lijkt gereduceerd te zijn tot iets mechanisch. Wat effect heeft op het lichaam heeft invloed op de geest.

Is het nog verwonderlijk dat Kant zijn zoektocht naar de waarborgen van subjectieve algemeenheid in het smaakoordeel in de *Kritik der Urteilkraft* afsluit met een bespreking van het lachen en de humor (*Laune*)? "*Het lachen is een affect dat voortkomt uit de plotselinge overgang van een gespannen verwachting in niets. [...] De oorzaak moet [...] liggen in de invloed van de voorstelling op het lichaam en de invloed die het lichaam dan weer uitoefent op de geest; en dan niet voor zover de voorstelling objectief een object van genoegen is (want hoe kan een bedrogen verwachting genoegen geven?), maar enkel en alleen doordat dit alles louter als spel van voorstellingen een evenwicht van levenskrachten in het lichaam teweegbrengt.*"⁵³ Het lijkt alsof we bij het lezen van het eerste deel van het boek een gastmaal hebben bijgewoond. Humor is een gedachtespel dat de geest verlevendigt zonder nieuwe belangwekkende gedachten op te roepen. Daarom kan het gastmaal maar beter zo eindigen. Het genoegen dat "een opgewekt gezelschap" beleeft bij stof tot lachen is uiteindelijk "het gevoel van gezondheid als gevolg van

een met dat spel corresponderende beweging van de ingewanden".⁵⁴

Het gelach en de humor behoren overigens niet tot de schone kunsten. Een geestig persoon kan "omwille van een levendige presentatie door middel van een contrast dat gelach teweegbrengt" zijn gasten in een "geesteshouding" verplaatsen "waarin alles heel anders dan gewoonlijk (zelfs omgekeerd), maar in zo'n geestestoestand toch in overeenstemming met bepaalde redeprincipes beoordeeld wordt".⁵⁵ De geestige humor is bovenal aangename kunst, terwijl schoonheid een ernst en waarde op zichzelf heeft, zoals de smaak in het beoordelen ervan. Als er toch sprake is van schoonheid in humor – zoals in de harmonie van geestige invallen – dan is lachen een "noodzakelijk vehikel". Het gevoel van genoeg is hier louter een gevoel van gezondheid. Maar zelfs als noodzakelijk vehikel krijgt het lachen aan het eind van de maaltijd een bijzondere betekenis: de natuur verschijnt alsof deze een bedoeling heeft. Tijdens het gelach menen de "deelnemers aan het gastmaal – men vraagt zich af hoeveel – geestescultuur in een bedoeling van de natuur te vinden".⁵⁶

Van het aangename maakten we de stap naar het schone om zo een doelmatigheid zonder doel in de natuur te vinden. Van het schone maakten we vervolgens de stap naar het goede. Alleen zo kan de overgang van het eten naar het praten een overgang van het fysische naar het morele voorstellen. We merken dat de gerechten afgestemd (*abgeweckt*) zijn en dat het gastmaal een bedoeling (*Absicht*) heeft. De natuur lijkt hier de Kunstenaar bij uitstek te zijn.⁵⁷ Daarom kan Kant regels van het gastmaal opstellen waarbij de menselijkheid de leidraad vormt. Deze gastro-nomie lijkt (*scheinen*) betekenisloos (*unbedeutend*) in vergelijking met het zuiver morele. Maar wat de sociabiliteit bevordert – ook al gaat het slechts om "bevallige maximen en manieren" – is als een gewaad waarin de deugd zich voordelig kleedt ("*ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand*"). In "ernstige consideratie [*ernsthafter Rücksicht*]" is dit in ieder geval aan te bevelen.⁵⁸ Het lachen vergaat de gasten als zij met ernst terugblikken op de genoten maaltijd.

Zwelgerij en weerzin

Onze stappen van het aangename naar het goede laten het onsmakelijke echter onbesproken. We stelden aanvankelijk de vraag hoe we zwelgerij kunnen onderscheiden van het smaakvol gastmaal? Schuilt er in het gastmaal niet altijd nog een zwelgen? Smaak moet dit voorkomen, maar wat laat zich niet door de mond innemen? Wat is onverteerbaar? Deze vraag kunnen we ook als volgt vertalen: wat laat zich niet opnemen door het systeem van schoonheid? Dit impliceert allereerst dat we weten waar het onderscheid tussen smaak en het onsmakelijke ligt. Kant noemt zwelgerij weerzinwekkend. Door middel van zwelgerij wil men van buiten schijnen door overvloed en menigvuldigheid. De

overvloed en menigvuldigheid is voor het smaakzintuig zo overweldigend dat deze niet meer mooi gepresenteerd kan worden. Zo gaat zwelgerij tegen de smaak in. Deze biedt – in tegenstelling tot het verhevene⁵⁹ – geen enkele aanknopingspunt meer voor een gevoel van lust. De weerzinwekkende zwelgerij druist volledig tegen de smaak in. Maar laat het gastmaal zich wel zo gemakkelijk onderscheiden van zwelgerij? Wanneer is de menigvuldigheid smaakvol en wanneer een overvloed?

In tegenstelling tot Aristoteles is er volgens Kant iets waarvan geen mooie voorstelling mogelijk is: het weerzinwekkende, dat wil zeggen, “de lelijkheid die weerzin wekt. Omdat het object in deze zonderlinge, op louter inbeelding berustende gewaarwording als het ware wordt voorgesteld alsof het zich opdringt als een genot waar we ons uit alle macht tegen verzetten, onderscheiden we de artistieke voorstelling ervan in onze gewaarwording niet meer van de aard van het object zelf, en die voorstelling kan dan onmogelijk als mooi worden beschouwd.”⁶⁰ Weerzin stelt datgene voor wat zich opdringt als een genot. Elke voorstelling hiervan heft zich echter onmiddellijk op. Een artistieke voorstelling van het weerzinwekkende valt uiteindelijk samen met de aard van het object zelf. Hier stuiten we op de grenzen van de voorstelling, want het weerzinwekkende is het onrepresenteerbare, of beter, de voorstelling van het onvoorstelbare.

Het is echter bovenal voor het systeem van schoonheid – bezien *vanuit* dit systeem – dat weerzin het andere is.⁶¹ Als we er een voorstelling van zouden kunnen maken, dan laat het weerzinwekkende zich opnemen, doorslikken en verteren door het systeem van schoonheid. Maar het is noch mooi, noch verheven. Weerzin is ook geen onlust. Het geeft juist *te veel* genot. Het weerzinwekkende begint met het opdringen van genot. Het dwingt ons het object met genot op te nemen en juist daarom roept dit weerzin op. Maar zo lijkt het weerzinwekkende hooguit het omgekeerde van smaak te zijn. Als smaak cruciaal is voor schoonheid, dan valt het weerzinwekkende inderdaad buiten het systeem. Wat zich niet laat innemen en verteren, laat zich alleen nog uitbraken. Daarmee bevestigt en constitueert het onderscheid tussen smaak en weerzin het systeem van zelfaffectie. De mond schrijft hier nog steeds de wet voor.

Maar als we in deze context spreken over de voorstelling van het onvoorstelbare, dan betekent dit misschien allereerst dat er ‘iets’ meer weerzinwekkend is dan wat voor de mond, de tong, het verhemelte en de keel weerzinwekkend is. De mond braakt uit wat deze slechts kan incorporeren als een substituuut van weerzin. Er is iets meer weerzinwekkend dan het weerzinwekkende. Wat weerzinwekkend is neemt misschien hooguit de plaats in van wat nog erger is. Hier zijn nog steeds analogieën werkzaam, zodat het weerzinwekkende hier alleen nog de plaats inneemt van ‘iets’ dat geen plaats kan hebben:

Aangezien er [...] ook een *geestesgenot* is dat in de mededeling van gedachten bestaat, waarvan het gemoed het vreselijk [*widerlich*] vindt als het aan ons opgedrongen wordt en toch niet als geestesvoedsel gunstig is (zoals bijvoorbeeld de voortdurende herhaling van

invallen die grappig of vrolijk moeten zijn voor ons zelfs door de eentonigheid ongunstig kan worden), wordt het instinct van de natuur om zich hiervan los te maken naar analogie ook wel weerzin genoemd, ook als het nu tot het innerlijke zintuig behoort. De *reuk* is als het ware een smaak in de verte, en anderen worden – of ze nu willen of niet – gedwongen mee te genieten, en daarom is deze minder sociabel [*gesellig*] dan de smaak doordat dit tegen de vrijheid ingaat; in het geval van de smaak kan de gast voor zijn behaaglijkheid kiezen uit vele schotels en flessen zonder dat anderen genoodzaakt zijn daarvan mee te genieten. – Vuil lijkt minder weerzin op te wekken door wat walgelijk is voor het oog of de tong dan door de daarvan te vermoeden stank. Want het innemen door de reuk (in de longen) is nog meer innerlijk dan die door de inzuigende vaten van de mond of de keel.⁶²

Het systeem van schoonheid beoogt het onvoorstelbare als *zijn* onvoorstelbare te duiden.⁶³ Dit systeem probeert dit andere te begrijpen vanuit de oppositie tussen smaak en weerzin. Het systeem kan echter niet het onvervangbare en het niet-voorstelbare (het weerzinwekkende) door iets anders vervangen dat onvoorstelbaar is. Het weerzinwekkende neemt de plaats in van wat nog meer weerzinwekkend is. Dit betekent allereerst, zoals Derrida betoogt, dat het de plaats inneemt van wat geen plaats kent. Betekent dit niet tevens dat er altijd het gevaar is dat het gastmaal zwelgerij blijkt te zijn? Ontwaren we in de gastro-nomie dan niet altijd nog een zwelgen?

Conclusie: de wijn

Het vreeftestijn ontbeert vorm, doelmatigheid en smaak. We vragen ter afsluiting nogmaals in hoeverre het smaakvol gastmaal te onderscheiden is van zwelgerij. Natuurlijk beseffen we dat dit gastmaal dan wel een vorm, doelmatigheid en smaak impliceert. Maar tegelijkertijd beseffen we dat de onderscheidingen uiterst wankel zijn. Voor een antwoord op onze vraag gaan we tevens in op Plato. Plato en Kant delen hun fascinatie voor symposia. Deze gelegenheden zijn volgens beiden geschikt om alles te zeggen, te bekritisieren en te bespreken. Toch is er een belangrijk verschil in accenten. Plato legt een grotere nadruk op de matigheid en laat critici aan het woord. Als deze matigheid voor Kant vanzelfsprekend is, komt dit misschien bovenal door de problemen die hij wil ontwijken met de vraag naar matigheid. Hij lijkt geen verdere conclusies te verbinden aan de eis van matigheid, zodat we uiteindelijk geneigd zijn te denken dat het gastmaal hooguit de plaats inneemt van iets dat nog meer zwelgt. Centraal staat de smaak en daarmee hoopt Kant ons te behoeden voor de gedachte dat het gastmaal slechts een gebeurtenis tussen de twee extremen van zwelgerij is. Maar waar is dit smaakvol gastmaal gegeven? Laat het kleed van de deugd zich zo gemakkelijk onderscheiden van de uiterlijke schijn van zwelgerij? Schuilt onder het gewaad van de deugd misschien alsnog een weerzinwekkend zwelgen? Plato's *De Wetten* begint met een discussie over dit thema.

In *De Wetten* stelt de Atheense vreemdeling dat we twee dingen in onze ziel moeten aankweken: een zo groot mogelijk zelfvertrouwen en een zo groot mogelijke bevreesdheid. We moeten tussen deze twee tegenpolen manoeuvreren. We moeten allereerst de schaamte overwinnen. Maar vervolgens moeten we bevreesd zijn voor roekeloosheid, zodat we niets schandelijks zeggen of doen. Welke systematische training is beter geschikt dan het drinken van wijn zolang dit met de nodige voorzichtigheid gepaard gaat? Dit spel is te verkiezen boven alle andere, aangezien dit niet leidt tot ernstige schade of schande.

Laten we de context van Plato's dialoog in herinnering brengen. De Athener spreekt met twee oude mannen waarvan één (Clinias) uit Knossos komt en de ander (Megillus) uit Sparta. Hun wetten schrijven voor dat men geneugten ontvlucht. Daarom wijzen zij symposia af. Beiden houden vast aan hun oude wetten die ze van goden hebben ontvangen, maar de vraag is hoe we wetten kunnen veranderen. Een oude, Dorische wet schrijft voor dat jongelui met één stem de wet moeten aanvaarden. We herkennen een soortgelijke gedachte in Kants categorische imperatief: de morele wet geldt voor altijd en voor iedereen. Maar de consequentie van de Dorische wet der wetten is dat oude mannen in privéfeer de gebreken van oude wetten mogen aankaarten. Hoewel Clinias en Megillos volledig afkerig zijn van symposia zoekt de Athener in het drankgelag een uitweg. In uitgeremd dit Atheense instituut probeert hij de mogelijkheid van variatie in de opvoeding te vinden. De oude mannen moeten voor die variatie wel een zekere verjonging doormaken. Daar vindt de Athener het nut van de wijn. Wijn zorgt ervoor dat men alles zegt. Onder het genot van wijn flapt men alles eruit, zoals Alcibiades aan het eind van Plato's *Symposium* schaamteloos ingaat op zijn liefde voor Socrates. Wijn stelt ons in staat om alles te zeggen. De Athener voegt er direct aan toe dat men tevens doof is voor wat anderen – en daarmee ook de wetgevers – te zeggen hebben. Men luistert niet meer naar de oude verhalen. Door deel te nemen aan symposia is de oude man nog steeds bezig met de opvoeding. Men is nooit te oud om te leren. De verjonging maakt de oude mannen zachter, zodat ze gemakkelijk te leiden en op te voeden zijn.

Om dit kracht bij te zetten, wil de Athener een misvatting de wereld uithelpen. Een oude mythe verhaalt over de god van de wijn (Dionysus) die door zijn stiefmoeder Hera krankzinnig is gemaakt. Als gevolg hiervan zou Dionysus de geestvervoering en waanzinnige dansen hebben ingevoerd. Maar bovenal: als gevolg van zijn waanzin heeft hij de wijn aan de mens geschonken. Deze mythe verhaalt over waanzin als een straf. In zoverre ondersteunt de mythe de wetten van Knossos en Sparta. De Athener is echter een andere mening toegedaan. Hij wil Clinias en Megillus laten geloven dat waanzin de oorspronkelijke toestand van elk levende wezen is. Waanzin is natuurlijk: "En wat nu speciaal de wijn betreft: [...] Onze stelling [...] beweert echter dat hij een geneesmiddel [*pharmakon*] is om juist het tegenovergestelde te bereiken, een geschenk voor de ziel om eergevoel te krijgen, een geschenk voor het lichaam om gezondheid en sterkte te krijgen."⁶⁴

Wijn is niet een oorzaak van waanzin maar juist het geneesmiddel daartegen.⁶⁵

De inzet van de Athener is het inzicht dat vrede de norm voor de wetgeving bepaalt en niet oorlog, zoals de Spartaan en Cretenzer aanvankelijk beweerden. Meer Kantiaans geformuleerd kunnen we zeggen dat deze laatste oude mannen niet geloven dat de eeuwige vrede de norm kan zijn. Voor hen is vrede slechts een woord. De natuurtoestand bestaat uit oorlog. De Athener wijst daarentegen wel op de vrede. Het symposium is exemplarisch om deze norm te duiden. Om conservatieve, oude mannen in beweging te krijgen, hebben ze iets nodig. De dronkenschap helpt hierbij zolang een nuchtere aanvoerder de leiding heeft. Dronkenschap bevrijdt mensen van hun remmingen en deze is het minst gevaarlijke middel om de aard en natuur van medeburgers te leren kennen. De jonge drinkers zijn na de nodige wijn slechts dronken. De geoefende drinker is daarentegen bovendien bevreesd voor roekeloosheid. De nuchtere leider is overigens geen geheelonthouder. Hij is immuun voor dronkenschap, zoals we meermalen over Socrates lezen in Plato's *Symposium*. Daarom vraagt de Athener: "Als nu de dronkenschap, en ook het spel, eens zulke kenmerken vertoonden, zouden dergelijke drinkenbroeders daar niet bij gebaat zijn? Zouden ze niet, als de nuchtere mensen de leiding hadden over de niet-nuchteren, van elkaar scheiden als betere vrienden dan voorheen, in plaats van als vijanden uiteen te gaan, zoals nu het geval is? En zou de reden dan niet te zoeken zijn in het feit dat ze, van het begin tot het eind van het samenzijn, hun omgang met elkaar lieten bepalen door wetten?"⁶⁶

Daarmee is het thema van het gastmaal verbonden aan de politiek. Veel thema's die Kant elders uitwerkt komen samen in zijn bespreking van het gastmaal: filosoferen, gastvrijheid, vriendschap, seksuele differentie, het gesprek, de menselijkheid, etcetera. Dit geeft reeds aan dat er tijdens deze gebeurtenis veel op het spel staat. Ook de Athener geeft aan waarom we het voortdurend over het symposium moeten hebben: "Dit – namelijk de kennis van de natuur en van de gesteldheid van de zielen – zal dan wel van uitzonderlijk nut zijn voor de kunst die tot taak heeft dat aan te kweken. En die kunst noemen we, als ik me niet vergis, de staatskunst." De Cretenzer, die nog nooit heeft deelgenomen aan een symposium, stemt toe: "Beslist." Waarschijnlijk beseft hij op dit moment nog niet dat hij daarmee uiteindelijk zal moeten instemmen met de gedachte dat de oorsprong van de stadstaat ligt in de waanzin. Voor nu wil de Athener nog slechts laten zien dat symposia bijdragen tot matigheid en zelfbeheersing.

Hiermee komen we aan bij een voorlopig antwoord op de vraag naar het onderscheid tussen het gastmaal en zwelgerij. Ook voor Kant is van belang dat men alles moet kunnen zeggen tijdens het gastmaal. Voor "ieder symposium" geldt een "zekere heiligheid en plicht tot zwijgzaamheid". Deze heilige wet van het gastmaal schrijft voor dat het een geheim blijft wat men zegt tijdens deze privéaangelegenheid. Kant zal zijn "beste vrienden" in het publiek verdedigen, maar hij laat zichzelf onder geen beding als werktuig gebruiken om hen

publiekelijk zwart te maken.⁶⁷ Deze ongeschreven regel is voor de aanwezigen de garantie om tijdens het gastmaal alles te kunnen zeggen. Hier vinden we tevens de meerwaarde van wijn, want juist wijn maakt de mens spraakzaam. Zoals we zagen is de dronkenschap volgens Kant niet zo te verachten als vraatzucht. Hoewel wijn – net als opium en bier – “tegennatuurlijk en kunstmatig” is, is het drinken ervan tenminste nog een middel voor de sociabiliteit. Een drinkgelag met wijn maakt de mens “vrolijk, luid, spraakzaam en geestig [*mit Witz redselig*]”.⁶⁸ Alle ingrediënten zijn aanwezig voor het gastmaal. “Drank maakt de tong los (*in vino disertus*)” en de mens openhartig. In zoverre verlevendigt deze het samenzijn.⁶⁹ Smaak bepaalt de norm. Matigheid staat ook bij Kant centraal. Maar Kants vraag is uiteindelijk: “Wie kan [...] de *maat* bepalen van iemand die zelfs bereid is zich over te geven aan de toestand waar hij geen heldere ogen voor het *meten* meer heeft?”⁷⁰ De vraag blijft onbeantwoord. Hij beseft natuurlijk ook dat het erg gemakkelijk is om de grenzen van zelfbeheersing te overschrijden.⁷¹ De grenzen (de vorm en de doelmatigheid) van het smaakvol gastmaal vervagen alsof het kleed van de deugd uiteindelijk toch meer de uiterlijke schijn van zwelgerij krijgt.

Clinias gaf aan dat oorlog de norm van de wetgeving is en niet vrede. Vrede is slechts een woord. Maar voor hem is niet alleen vrede een woord. Het symposium is niet veel meer, aangezien hij nooit een symposium heeft bijgewoond. Hoe kunnen we dit gastmaal afsluiten, zodat – zoals Kant stelt – “geen van de medegasten met anderen *verdeeld* [entzweitet] uit het gezelschap in de huiselijkheid terugkeren?”⁷² Hiervoor hebben we de gastronomie nodig. Zoals we zagen, wijst ook Plato’s Athener erop dat de symposia als doel moeten hebben dat we van “elkaar scheiden als betere vrienden dan voorheen, in plaats van als vijanden uiteen te gaan, zoals nu het geval is”. De opmerking van de Athener geeft niet alleen aan wat het doel van symposia moet zijn, maar tevens dat de symposia tot “nu” toe slechts uitmondde in vijandigheden. Vrede lijkt louter nog een regulatief idee te zijn. Hoewel de Athener ervan overtuigd is dat symposia nuttig zijn voor de opvoeding “zou men een god moeten zijn” om de waarheid hiervan aan te tonen.⁷³ Voor Kant is het gastmaal geen regulatief idee, maar eerder een gewaad waarin de deugd zich kleedt. Misschien moeten we echter hieraan toevoegen dat deze zich hier ook verhult. Hoe weten we immers dat onder dit gewaad geen eigenbelang schuilgaat? Plato’s oude leiders hebben een middel – een *pharmakon*, een gif en medicijn – dat hen flexibel maakt. Wijn is het middel tegen schaamte. Maar tot “nu” toe, zo beweert de Athener, hebben deze symposia nog niet plaatsgevonden.⁷⁴ In dat opzicht is het symposium van de Athener eerder een idee. Alles draait nog steeds om de deugd en de representatie ervan, maar zelfs het meest beroemde of beruchte symposium – Plato’s *Symposium* – mondde uit in “lawaai en wanorde. Het gezelschap werd gedwongen heel veel wijn te drinken.”⁷⁵

Noten:

1 Met dank aan Twan Meeuwssen voor zijn waardevolle commentaar bij een eerdere versie van dit artikel.

2 Een noemenswaardige uitzondering is Alix Cohen, 'The Ultimate Kantian Experience: Kant on Dinner Parties', in: *History of Philosophy Quarterly*, (2008) 25.4, pp. 315-366.

3 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 7, p. 280.

4 Cf. Peter Melville, 'A "Friendship of Taste": The Aesthetics of Eating Well in Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*', in: Timothy Morton (red.), *Cultures of Taste / Theories of Appetite: Eating Romanticism*, New York, Palgrave MacMillan, 2004, p. 205.

5 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 7, p. 109.

6 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 282.

7 Georg Simmel, 'Soziologie der Mahlzeit', in: *Der Zeitgeist. Beiblatt zum Berliner Tageblatt*, (1910) 41.10, pp. 1-7.

8 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 282.

9 Idem, p. 170.

10 Idem, p. 420.

11 Idem, p. 427. In zijn *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* bespreekt Kant vraatzucht als hij is aangekomen bij de dierlijke aanleg van de mens. Vraatzucht (*Völlerei*) is een "fysische en louter mechanische zelfliefde [...] waarbij geen rede vereist is". In deze "beestachtige ondeugd [*viehische Laster*]" verhoudt men zich louter tot zichzelf (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der der bloßen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 6, pp. 26-27; cf. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 6, p. 419).

12 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 5, p. 207; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, Amsterdam, Boom, 2009, p. 95.

13 Idem, p. 210/98.

14 Idem, p. 211/100.

15 Idem, p. 210/99.

16 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 3 en 4, A28; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, Amsterdam, Boom, 2004, A28.

17 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 212; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 101.

- 18 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A33/B50; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A33/B50.
- 19 Idem, A26/B42.
- 20 Idem, A33/B49.
- 21 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 155.
- 22 Idem, p. 159.
- 23 Idem, p. 160.
- 24 Idem, p. 161.
- 25 Idem, p. 192.
- 26 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 305; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, pp. 200-201.
- 27 Idem, p. 306/201.
- 28 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 5, p. 26; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, Amsterdam, Boom, 2006, p. 66.
- 29 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 205; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 93.
- 30 Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 55.
- 31 Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902, band 20, p. 233; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 428.
- 32 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 285; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 179.
- 33 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 241.
- 34 Idem, p. 278.
- 35 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 216; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 105.
- 36 Idem, p. 187/76.
- 37 Idem, p. 356/254.
- 38 Idem, p. 301/196.
- 39 Idem, p. 301/196.
- 40 Idem.
- 41 Idem, p. 300/195.
- 42 Idem, p. 303/198.
- 43 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 242. Kant voegt hier direct aan toe dat het nog meer bijzonder is “dat de bekwaamheid van de beproeving door het zintuig of iets een object van genot van een en hetzelfde subject is (*sapor*) (en niet of zijn keuze algemeen geldig is)” is een verbinding met wijsheid (*sapientia*) is gekomen; vermoedelijk daarom, omdat “een onvoorwaardelijk noodzakelijk doel geen reflectie en poging nodig heeft, maar onmiddellijk als het ware door het proeven [*Schmecken*] van het bevorderlijke in de ziel komt.”
- 44 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 278.
- 45 Idem, p. 242.

- 46 Idem, p. 277.
- 47 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 208; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, pp. 96-97.
- 48 Plato, *Symposium*, in *Verzameld Werk*, Kapellen en Baarn, Pelckmans/Agora, 1999, band 2, 214a-b.
- 49 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 277.
- 50 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 320; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 217.
- 51 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 280.
- 52 Idem, p. 281; cf. idem, p. 261-263.
- 53 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pp. 332-333; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, pp. 229-230.
- 54 Idem, p. 332/229.
- 55 Idem, p. 336/232-233.
- 56 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 281.
- 57 Als de verbale kunsten (de dichter en de redenaar) inderdaad bovenaan de hiërarchie van de kunsten staan, dan is de natuur hier bovenal een Dichter. Een dichter brengt namelijk “iets tot stand wat een bezigheid waardig is, namelijk het verstand spelenderwijs voeding verschaffen en zijn begrippen door verbeeldingskracht leven geven” (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 321; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 218).
- 58 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 282.
- 59 Het verhevene is niet per definitie weerzinwekkend. Het onvermogen dat we ervaren bij het vatten van een zogenaamd verheven object leidt in eerste instantie tot een gevoel van onlust. Maar omdat hierbij tevens een beroep wordt gedaan op de rede – die een begrip heeft van het onbegrensde – zijn we ons bewust van een ongekend groot vermogen in onszelf. Dit laatste leidt daarom tot een gevoel van lust. Daarmee bevindt het verhevene zich bovenal op de grens tussen schoonheid en weerzin. Het verhevene is niet het absoluut andere van schoonheid. Het verhevene zonder schoonheid is daarentegen ruw en barbaars. Zonder schoonheid leidt het verhevene tot ofwel onsmakelijkheid, ofwel weerzin, die “beide een voorstelling – die voor het genot aangeboden wordt – van zich afstoten”
- 60 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 312; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 207.
- 61 Past zwelgerij dan niet alsnog in het systeem van schoonheid in zoverre deze zich van schoonheid laat onderscheiden zoals het aangename dit doet? Hoewel tafelmuziek volgens Kant het meest smakeloos is – “[t]afelmuziek bij een feestelijke smulpertij van grote heren is het meest smakeloze ding dat de zwelgerij ooit kan hebben verzonnen.” (Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 281) –, schrijft hij elders: zoals de “manier waarop een dis omwille van het genot” bereid is, kan “bij grote gelagen zeker ook de tafelmuziek” ervaren worden als een “aangenaam geluid [dat] alleen bedoeld is om de aanwezigen opgewekt te laten blijven en dat, zonder dat iemand ook maar de minste aandacht schenkt aan de compositie, het vrije gesprek van de ene tafelbuur met de andere stimuleert” (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pp. 305-306; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, p. 201).
- 62 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, pp. 157-158.
- 63 Jacques Derrida, ‘Economimesis’, in: Sylvania Agacinski (red.), *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975, p. 92.

- 64 Plato, *De Wetten*, in: *Verzameld Werk*, Kapellen en Baarn, Pelckmans/Agora, 1999, band 4, p. 672d.
- 65 Voor een verdere uitwerking van het thema van dronkenschap: Jean-Luc Nancy, *Ivresse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013.
- 66 Idem, pp. 671e-672a.
- 67 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 279.
- 68 Idem, p. 170.
- 69 Idem, p. 171; cf. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 428.
- 70 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 428.
- 71 Cf. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 171.
- 72 Idem, p. 281.
- 73 Plato, *De Wetten*, 641d.
- 74 Cf. idem, 639d-e.
- 75 Plato, *Symposium*, 223b.