

A SZELLEM HELYE A TERMÉSZETBEN: A GONOSZ DÉMON-ARGUMENTUM A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁBAN

BLANDL BORBÁLA

Kant az 1790-ben Johann August Eberhard *A tiszta ész kritikája*-értelmezésére válaszul közreadott vitairatában azt a megjegyzést teszi, hogy a kétely általános metafizikai tanához¹ vezet, ha nem hajtjuk végre az észkritikát. Az „általános metafizikai kételytan” kifejezés egy olyan szükségképpen fellépő szkepticizmusra utal, amelyik nem pusztán az ész fogalmainak megismerésben való alkalmazhatóságát és az empirikus megismerés lehetőségében való szisztematikus kételkedést jelenti, hanem a külvilág létét és ezzel együtt a saját létezésének tudatát is kétségbe vonja.² Előadásomban azt szeretném megvizsgálni, hogy hogyan érvel Kant az általa problematikusnak nevezett descartesi szkepszis ellen. Ez utóbbi rekonstrukciójánál elsősorban Altrichter Ferenc olvasatának azokra a szakaszaira fogok támaszkodni, amelyekben azt mutatja meg, hogy milyen viszonyban van egymással a *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* tétele. Az előadás második részében pedig azt járom körbe, hogy milyen érveket használ Kant a karteziánus szkepszis leküzdésére.

Altrichter Ferenc cogito-érvről szóló tanulmányának XI. részében az érv több funkcióját is megkülönbözteti egymástól. Az első ezek közül a szkepticizmus cáfolata, méghozzá azé a szkepszisé, amelyik a szükségszerű igazságok kétségességét állítja. A gonosz démon-hipotézis szerepe lényegében ez, hiszen a hipotézis maga nem más, mint „...rendkívül szemléletes, képi kifejezése annak a logikai lehetőségnek [...], hogy a szükségszerű igazságok kétségbevonhatók.”³ A szükségszerű igazságok bizonyosságának biztosítását a cogito-

¹ Immanuel Kant: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. In. uő: *Der Streit mit Johann August Eberhard*. Szerk. Marion Lauschke, Manfred Zahn, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 158.

² A gonosz démon-argumentum fenti értelmezése (ti. az, hogy a cogito-érv lehetséges cáfolatkísérleteként az önmagáról való tudást kell kétségessé tennie) Altrichtertől származik. Ld.: Altrichter Ferenc: Cogito, ergo sum. In. uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1993. 119-184. különösen: 157-164.

³ Altrichter: I. m. 158.

érv Altrichter szerint egyébként nem tudja teljesíteni, hiszen az ész megbízhatósága iránti kételyt az észérvekre támaszkodva kellene eloszlatnia, ennél fogva az érv ebben a szerepkörében cirkuláris. A cogito-érv másik funkciója az, hogy „pozitívan is bizonyítson valamit” az emberi megismeréssel kapcsolatban, nevezetesen azt, hogy „mindent, ami a tudás nevére tart igényt, ugyanolyan módon kellene belátnunk, ahogy a 'vagyok' bizonyosságát belátom”. Ennek egyik fontos következménye az, hogy a „vagyok” érvényességének korlátai végső soron azonosak lesznek minden más tudásunk korlátaival. Ez elég nagy probléma, viszont elemzésem szempontjából a *sum res cogitans* kérdése még fontosabb. Következik-e a *cogito, ergo sum*-ból az, hogy amíg létezem, gondolkodom, azaz gondolkodó dolog vagyok? Erre a cogito-érv érvényességének kiterjesztése miatt lenne szükség, hiszen az csupán addig működhet a tudás megalapozásaként, ameddig gondolkodom, azaz gondolok valamit. A gondolkodásnak – pontosabban annak az állapotnak, hogy gondolok valamit – a létezéssel azonos metafizikai bizonyossággal kell rendelkeznie, különben öntudatlan állapotaimban, vagy amikor egyszerűen csak nem gondolok semmire, megszűnnék létezni. Descartes gondolatmenetének e második része Altrichter szerint a következő: „Úgy tűnik ..., hogy Descartes ahhoz hasonlóan, ahogy korábban megvizsgálta, el tudja-e gondolni, hogy nem létezik, most azt vizsgálja, el tudja-e gondolni, hogy semmit sem, azaz egyetlen gondolatot sem gondol. Mivel egy ilyen törekvés (...) ugyanolyan típusú inkonzisztenciához vezet, mint amelyet akkor veszünk észre, amikor saját létezésünk tagadását próbáljuk elgondolni, ezért sohasem gondolhatjuk, hogy 'semmit sem gondolok', hiszen a semmit sem gondolok maga is egy gondolat.”⁴ A *sum res cogitans*, vagyis a 'gondolkodó szubsztancia vagyok' a cogito-érvhez kapcsolódó fontos kiegészítése a descartesi doktrínának.

Nézzük meg, hogy hogyan értelmezi Kant a TÉK-ben a cogito-érvet és a *sum res cogitans* állítását! A következőkben a szükségszerű igazságokra vonatkozó bizonyosság hiányával kapcsolatos kanti gondolatmenetet a TÉK első felére, szűkebben „Az idealizmus cáfolatára” koncentrálva végzem el.

A descartes-i kétely rekonstrukciójának legtöbbet hivatkozott változata Kantnál „Az idealizmus cáfolatában” található, és így hangzik:

„Az idealizmus (a *materiális* idealizmusra gondolok) az az elmélet, mely szerint a térben rajtunk kívül lévő tárgyak létezése vagy pusztán kétséges és bizonyíthatatlan, vagy egyenesen hamis és *lehetetlen*; az előbbi Cartesius *problematicus idealizmusa*, mely csak egyetlenegy empirikus állítást ... tekint kétségbevonhatatlannak, nevezetesen azt, hogy „Vagyok”; az utóbbi Berkeley

⁴ Uo. 162.

dogmatikus idealizmusa, mely azt állítja, hogy a tér s mindaz, amivel mint elválaszthatatlan előfeltétel összefügg, önmagában lehetetlen, s ezért a térbeli dolgok is csupán a képzelet szüleményei.”⁵

A dogmatikus idealizmus álláspontját Kant gyorsan elintézi: ez akkor lenne érvényes, mondja, ha a teret a magukban való dolgok tulajdonságának tekintenénk, mert ebben az esetben a tér mindazzal együtt, amelynek feltételül szolgál, valóban képtelen dolog lenne. A dogmatikus idealizmust a transzcendentális esztétika kielégítően cáfolja. Más a helyzet azonban a descartes-i problematikus idealizmussal, és nemcsak azért, mert az maga is egy a szkepticizmus ellen megfogalmazott érv része, vagyis csak erősen jóindulatú perspektívából nézve fogadhatjuk el, hogy a szkepticizmus egy fajtáját képviselné. A cogito-érv, amelytől elválaszthatatlan a külvilág létezését vitató szkeptikus érvelés, és amelynek részét képezi a gonosz démon-argumentum is, azok közé a filozófiai gondolatmenetek közé tartozik, amelyek az egész kritikai transzcendentálfilozófia számára a legfontosabb, mondjuk úgy, történeti elrugaszkodási pontot jelentik. Ez kiderül abból is, hogy amikor Kant átírja a TÉK első kiadását, a lényegi változások pont az ezzel az érveléssel összefüggésben álló fejezeteket érintik: a kategóriák dedukcióját, a paralógizmus-fejezetet (különösen: a negyedik paralógizmust, amelyik a lélek és a külvilág viszonyáról szól), valamint a kategóriák tapasztalatra való alkalmazásához tartozó, gyakorlati útmutatásként szolgáló alaptétel-fejezetbe újonnan bekerülő szövegrészt, amelyből a fenti idézet is származik, vagyis az idealizmus cáfolatát.

Lássuk, hogyan érvel Kant „Az idealizmus cáfolatában” a problematikus idealizmus ellen, pontosabban amellett, hogy a külvilág létébe vetett hitünk nem lehet illúzió! Kant szerint a problematikus idealizmus nem állítja azt, hogy a tér, és vele együtt az, amit külvilágnak nevezünk, nem létezik, csupán azt mondja, hogy „saját létezésünkön kívül semmilyen létezést nem tudunk közvetlen tapasztalat alapján bizonyítani”⁶. Kant észszerű tannak nevezi a külvilág létével kapcsolatos kételyt, hiszen az „megfelel az alapos filozófiai gondolkodás követelményének”, vagyis bizonyítást keres. A bizonyításnak pedig azt kell megmutatnia, hogy a külső dolgokat „nem csupán elképzeljük, hanem tapasztaljuk is”⁷. A külvilág létére vonatkozó kétely kihívására Kant úgy kíván megfelelni, hogy igazolja: a belső tapasztalat csak a külső tapasztalat

⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája* (a továbbiakban: TÉK), Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 244.B 274. Ford. Kis János.

⁶ TÉK, 244. B 274

⁷ Uo.

feltételezése alapján lehetséges.⁸ Ez a megoldás eltér attól, amelyet Descartes fejt ki a cogito-érvben, és talán nem túlzás azt mondani, hogy a transzcendentális analitika egyik legfontosabb metafizikai eredményének tekinthető, amennyiben a transzcendenciára való hivatkozás nélkül éri el a célját. A problematikus idealizmust cáfoló, vagyis a külvilág létének realitását igazoló tézis a következő: „Tulajdon létezésem pusztá – ámbár empirikusan meghatározott – tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését.”⁹ Ez a tétel nem triviális, ahogy a Kant által adott bizonyítása sem nevezhető annak. Olyannyira nem, hogy a pusztán fél oldalnyi bizonyítást három, terjedelmesebb megjegyzés követi, valamint – eléggé szokatlan módon – a B-kiadás előszavában egy hosszabb lábjegyzet magyarázza.¹⁰ Sőt, ugyanitt „Az idealizmus cáfolatában” adott szöveg korrekciója is megtalálható. Maga a bizonyítás a következőképpen hangzik (az „Előszóban” adott korrekciós javaslatot is figyelembe véve):

„Tudatában vagyok létezésemnek mint az időben meghatározott létezésnek. Minden időbeli meghatározás feltételezi, hogy az észlelésben van valami *állandó*. Ám ez az állandó valami nem lehet bennem lévő szemlélet. Hiszen létezésem meghatározásának bennem föllelhető okai mind képzetek, s mint ilyenek, maguk sem nélkülözhetnek valami tőlük különböző, állandó létezőt, amihez képest meghatározható a képzetek váltakozása, s ennélfogva az én létezésem az időben, melyben ezek egymásra következnek.¹¹ Így tehát ezen állandó észlelését csupán egy rajtam kívül létező dolog teheti lehetségessé, és nem egy rajtam kívül létező dolog pusztá képzete. De mivel az időben létező tudat szükségszerűen összefügg ezen időbeli meghatározás tudatával, ezért szükségszerűen összefügg a rajtam kívül lévő dolgok létezésével mint az időbeli meghatározás feltételével is; tehát a tulajdon létezésem tudata egyszersmind más, kívülem lévő dolgok létezésének tudata is.”

A bizonyítás e pontján két irányban is elindulhatunk. Az egyik interpretációs lehetőség az, hogy létezésem időbeli meghatározhatóságának tudatából indulok ki: ez azt jelenti, hogy az idealizmus cáfolatát, azaz a külvilág realitásának bizonyítását nem csupán közvetlen kontextusával, vagyis az alaptételek

⁸ Uo. 245. B 275

⁹ Uo. 245. B 275

¹⁰ 45-47. B XI-XLI

¹¹ Uo. 46. B XL

analitikájának szöveghelyeivel magyarázzuk. Ezt az eljárást követi Allison¹² és Baumanns¹³ is, és alighanem ez a legkomplexebb, legnagyobb értelmezői erőfeszítést követelő eljárás, hiszen képes játékba hozni a transzcendentális én fogalmát is a külvilág létének igazolásakor. Az egyszerűség kedvéért azonban most Guyer¹⁴ összegzésére támaszkodom ennek az álláspontnak az ismertetésében. Ő az állandóság fogalmához kapcsolódva három érvet különböztet meg, amelyek segítségével értelmezhetővé válhat az idealizmus cáfolatának bizonyítása. Mindhárom érv a tapasztalat első analógiájának, a szubsztancia állandóságáról szólóknak a kifejtésében szerepel, és sorban a következők: 1. Mivel az idő maga nem érzékelhető, állandóságát csak valami bennelévő reprezentálhatja: ez az idő *szubsztrátuma* (A 182/B225–226); 2. Az állandóság fogalmán alapul a módosulás is: „csupán az állandó módosul (...) a változó-kony megváltozik”, illetve: „minden, ami módosul, megmarad, csak állapota változik” (B 230–31); 3. A változás percepciójának feltétele az állandó szubsztancia léte (A 188/B 231). Mindhárom érv klasszikus metafizikai argumentumok transzcendentális transzformációinak tekinthető, hiszen szerkezetükben nem sokban különböznek a kozmológiai érvektől, viszont nem valamilyen dolog létét kívánják bizonyítani, hanem egy olyan gondolkodásbeli funkció létét, amelyik a természet megismerésére irányuló emberi gondolkodás lehetőségfeltételének bizonyul.

Van a TÉK-ben egy, a szubsztancia állandóságát kimondó alaptételtől független, de a róla elmondottakkal ellentmondásban nem álló érv is. Ez a tér és az idő érzékelésének egymást kölcsönösen előfeltételező voltára épít, lényegileg különbözik az előbb felsorolt metafizikai/kozmológiai érvektől, és egy olyan megállapítás-sorozatra támaszkodik, amelyik középponti jelentőségű a kanti kritikai filozófia számára. Ezt az érvet több helyen, több formában is megismétli Kant, ezek közül a rendszerben elfoglalt helyét tekintve a dedukció 24. paragrafusában szereplő kifejtés a legimpozánsabb. Így szól:

„Míg a térről azonnal elismerhetjük, hogy semmi egyéb, mint a külső érzékek által adott jelenségek tiszta formája, addig az idő ugyan egyáltalán nem a külső szemlélet tárgya, mégis úgy tehetjük csak elképzelhetővé, hogy egy olyan vonal képéhez folyamodunk,

¹²H. E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, 2004. 298. skk.

¹³Peter Baumanns: *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997. 667. skk.

¹⁴Paul Guyer: The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism, In: Georg Mohr és Marcus Willaschek: *Kritik der reinen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Akademie Verlag, Berlin, 1998. 297–324.

amelyet mi magunk húzunk meg – ha nem így ábrázolnánk, nem ismerhetnénk meg mérésének egységét.”¹⁵

Vagyis az idő tartama csak a térbeli objektumok mozgásához hasonlítva mérhető a dedukció e közbevetése szerint. De ugyanezt mondja az idealizmus cáfolatában is: „minden időmeghatározást csupán olyan módon tudunk fölfogni, ha észleljük a külső viszonyok változását (a mozgást) a térben állandó létezőhöz képest (például a Nap mozgását a földi tárgyakhoz képest)” (B 278), ami annyit tesz: nem lennénk képesek fölfogni az idő változását, ha nem észlelnénk a térbeli mozgásokat.

És végül van még egy harmadik, a mozgás érzékelésének végső soron empirikus érvét és a partikuláris időmeghatározásokra építő érveket nem kizáró, ám náluk hatékonyabb érv a TÉK-ben a problematikus vagy szkeptikus idealizmus ellen, amely a kategóriák érvényességére épít: „hogyan megértsük a dolgoknak a kategóriákon nyugvó lehetőségét, és így kimutassuk a kategóriák objektív realitását, ehhez nem egyszerűen szemléletekre, hanem minden esetben külső szemléletre van szükségünk”, összegez Kant az „Alaptételek analitikája” végén, majd sorra veszi azokat a kategóriális viszonyokat, amelyek támaszkodnak a külső érzékelés realitására, és amelyek nélkül nyilvánvalóan nem lehetne szó semmiféle tárgymegismerésről. A szubsztancia/akcidens viszony esetében a térbeli meghatározottság adja az állandóságot (a nem anyagi, tehát nem térbeli szubsztanciákat nem tudjuk megragadni, mert szakadatlan áramlásban vannak). A kauzalitás esetében a változás fogalmának alapja a térbeli mozgás lesz: csak rajta keresztül tudjuk szemléletessé tenni a változást, hiszen: „hogyan magukat a belső változásokat utóbb elgondolhatóvá tegyük a magunk számára, az időt mint a belső érzék formáját egy vonallal, a belső változást pedig e vonal meghúzásával (mozgással) kell képi alakként ábrázolnunk, s így módon kell önmagunk különböző állapotokban való, szuccesszív létezését a külső szemlélet segítségével fölfoghatóvá tennünk.”¹⁶ Ez utóbbi transzcendentális érv a külvilág léte mellett.

A fenti bizonyítások abban az esetben működnek, ha rendelkezünk időtapasztalattal, vagyis tudatában vagyunk a létünknek. Ez a tapasztalat azonban elvben nem különbözik a külvilág bármely objektumának megtapasztalásától, vagyis saját létezésem tudata nem tér el attól, ahogyan bármely más objektum létéről tudok. Kant szavaival: „Az a priori elvek alkalmazásának sikere abban áll, hogy a tapasztalatra való használatuk során állandó megerősítést nyernek (...)”¹⁷ A létezés érintő szkepszis az észkövetkeztetések

¹⁵ TÉK, B 156.

¹⁶ TÉK 256. o., B 291-292.

¹⁷ Kant: *Der Streit mit Johann August Eberhard*, Szerk. Marion Lauschke, Manfred

területén válik legitimmé, ott, ahol „a tapasztalat semmit sem tud velük kapcsolatban sem megerősíteni, sem megcáfolni”.¹⁸

Vegyük végül szemügyre a *sum res cogitans* tételét! Ezügyben az előbb már érintőlegesen említett Paralogizmus-fejezethez kell fordulnunk útmutatásért. Eszerint a „Gondolkodom” fogalma (vagy állítása) az alapja minden transzcendentális kategóriának, és annak, hogy nem szerepel a kategóriák táblázatában (ahogyan az ítéletek táblázatában sem, pedig formája szerint oda inkább tartozónak gondolhatjuk), az az oka, hogy egyetlen dolgot foglal magában: az én „egyszerű és önmagában teljesen tartalmatlan” képzetét, „melyet még fogalomnak sem nevezhetünk, mert nem egyéb, mint ama puszta tudat, mely valamennyi fogalmunkat kíséri. E gondolkodó Én, vagy Ő, vagy Az (a dolog) révén pedig csupán a gondolatok transzcendentális szubjektumáról = X alkotunk képzetet, s ezt az X-et kizárólag predikátumai, a gondolatok révén ismerjük meg, önmagában soha semminemű fogalmat nem tudunk alkotni róla.”¹⁹ A „Gondolkodom” egyszerre fogalom, állítás és ennek appercepciója, melynek kapcsán „állandóan körben forgunk, mert szükségünk van már a képzetére, hogy kimondhassunk valamilyen ítéletet vele kapcsolatban”.²⁰ A „Gondolkodom” fogalmához kapcsolódó metafizikai állítások a racionális pszichológia négy toposzát alkotják, amelyek paralogizmusokként lepleződnek le. Az, hogy minden gondolatom „meghatározó szubjektuma” vagyok, annyit jelent csak, hogy a gondolataimhoz való viszonyomban szükségképpen szubjektumként vagyok jelen, azt pedig nem, hogy én önmagamban véve szubsztancia lennék. Hasonló módon: az, hogy a gondolkodásomban egyszerű szubjektumként jelenek meg, nem jelenti azt, hogy „valójában” akként is létezem. Az, hogy miközben gondolkodom, nem oldódom föl gondolataim sokféleségében, vagyis énem azonos önmagával, nem jelenti azt, hogy ettől függetlenül, „objektumként” szükségképpen önazonos lennék. És végül: az, hogy gondolkodó énemet megkülönböztetem más, rajtam kívül létező dolgoktól, nem jelenti azt, hogy létezhetnék a rajtam kívül álló dolgok közvetítése nélkül, pusztán gondolkodó lényként. Ezek a paralogizmusok végül egyetlen, csúsztatást magában foglaló szillogizmusra épülnek Kant szerint: „*Ami nem gondolható el másként, csak szubjektumként, az nem is létezik másként, csak szubjektumként, az tehát szubsztancia. De valamely gondolkodó lény, ha pusztán mint ilyet tekintjük, nem gondolható el másként, csak*

Zahn, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 157.

¹⁸ Uo.

¹⁹ TÉK, 334. B 404.

²⁰ Uo.

szubjektumként. Tehát nem is létezik másként, csak ilyenként, azaz szubsztanciaként.”²¹ A csúsztatás abban áll, hogy más a felső és az alsó tétel alanya: a felső tételben „olyan lényről van szó, amely minden vonatkozásban elgondolható”, vagyis reális (térben és időben is megjelenő) létezőként is lehetséges, míg az alsó tételben olyanról, amelyik „pusztán csak gondolkodóként” van tekintetbe véve. Ez a szillogizmus tehát semmiképpen sem helytálló.²²

A paralógizmus-fejezet következő része a gondolkodó lélek lehetséges létmódjairól szól: Kant (Moses Mendelssohn gondolatmenetének ürügyén) ismét a cogito-érv metafizikai kiterjesztése ellen érvel. A „gondolkodom, tehát vagyok” és a „gondolkodó szubsztancia vagyok” téziseinek összekapcsolása ugyanis a lélek halhatatlanságának doktrínáját is jelenti, figyelmeztet Kant: „A 'Gondolkodom' tétel, mint már mondtuk, empirikus ítélet, és magában foglalja a 'Létezem' ítéletet. Azonban nem mondhatom, hogy minden, ami gondolkodik, létezik is, mivel így a gondolkodás tulajdonsága valamennyi gondolkodó lényt szükségszerű lénné tenné.”²³

Nem követem most tovább a cogito-érv kanti elemzését. Zárásul Kantnak az Eberhard-írásra válaszul adott vitairatához szeretnék fordulni ismét. Kant ebben az írásában explicit módon arra vállalkozik, hogy a meghatározza a kritikai filozófia viszonyát a „régí” metafizikákhoz, amennyiben az írás célja az, hogy bebizonyítsa: a TÉK-ben vannak olyan gondolatok, amelyek Leibniz-nél nem szerepelnek. Ennélfogva ez az írás nem pusztán a kritikai filozófia tanításainak újbóli kifejtése, hanem filozófiatörténeti számvetés is. Itt a következőket írja az előadás elején már említett „általános metafizikai kételytannal” és annak legyőzésével kapcsolatban:

„Az a priori elvek alkalmazásának sikere abban áll, hogy a tapasztalatra való használatuk során állandó megerősítést nyernek (...). A szkepticizmushoz vezető kudarc (...) csak azokban az esetekben következik be, amikor csak a priori bizonyítékokat várhatunk el, mert a tapasztalat semmit sem tud velük kapcsolatban sem

²¹TÉK, 338-339. B 411.

²² A magyarázathoz tartozó lábjegyzetben Kant még világosabban fogalmazza meg a helyzetet: „A gondolkodás más és más jelentést kap a két premisszában (...). Az első esetben dologról van szó, amelyek csupán szubjektumként gondolhatók el, a második esetben azonban nem *dologokról*, hanem a (minden objektumtól elvonatkoztatott) *gondolkodásról*, melyben az Én mindenkor a tudat szubjektumát szolgál. [...] Ezért csak ennyit állíthatunk: midőn létezésemet elgondolom, énem csupán az ítélet szubjektuma lehet.” TÉK, 339. B 412. Ez tehát a cogito-érv „gyengébb” értelmezése, amelyik csupán annyit állít: ameddig gondolkodom, vagyok. Ez az állítás azonban csupán „logikai azonosság, és létezésem módjáról semmit nem mond”. (uo.)

²³ Uo. 346. B 423.

megegyeztetni, sem megcáfolni. [...] Az első esetben a [szóban forgó a priori elvek] a tapasztalat lehetőségének elvei és az analitikához tartoznak. De mivel ezek könnyen összetéveszthetők olyan elvekkel, amelyek nem csak a tapasztalat pusztá tárgyaira vonatkoznak, ha a kritika nem biztosította őket előzetesen (...), dogmatizmus-hoz vezetnek az érzékfeletti dolgokkal kapcsolatban. A második esetben a bizonyítás nem az értelem fogalmain alapul, hanem eszméken, amelyek a tapasztalatban soha nem adhatók meg. Mivel a bizonyítások, amelyek elvei csak a tapasztalat tárgyaira alkalmazhatók, ilyen esetben szükségképpen ellent kell, hogy mondjanak egymásnak, ezért (ha a elmulasztjuk azt a kritikát, amelyik egyedül képes a határok megszállására) nemcsak azokkal szemben kell szkepticizmusnak felmerülnie, amelyek pusztán az értelem eszméi által fogantak, hanem végül minden a priori ismeret gyanússá válik, és ez végül az általános metafizikai kételytanhoz vezet.”²⁴

Az általános metafizikai kétely tehát megalapozott lehet, azonban nem a világ felépítéséből vagy az emberi gondolkodás természetéből fakad Kant szerint, hanem a kritika elmulasztásából és az emberi gondolkodás természetének félreismeréséből.

²⁴ Kant: *Der Streit mit Johann August Eberhard*, szerk.: Marion Lauschke, Manfred Zahn, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 157-158.