

LIBERTATE ȘI CAUZALITATE A RAȚIUNII LA KANT

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”
al Academiei Române

Abstract. Starting from the meaning of the phenomenon as having a double condition, as being a representation and also a result of a noumenal affection, the paper shows that the moral action may be conceived in the Kantian moral philosophy as being free and thus as a consequence of a causality of reason, and not of a phenomenal cause, without to violate the demand of the intellect that each phenomenon has to be determined from a causal point of view.

Keywords: noumenon, phenomenon, freedom, reason, causality.

În mod paradoxal, subiectul care este liber la Kant este subiectul inteligibil, nu subiectul real, înzestrat cu conștiință empirică. Acest aspect este adeseori trecut cu vederea atunci când se vorbește despre concepția morală kantiană. Cât de diferit este subiectul inteligibil de cel empiric, în concepția lui Kant, se poate vedea din faptul că în cel dintâi, afirmă Kant, „nu se întâmplă nimic” și „nu se întâlnește nicio schimbare”¹. De altfel, Kant face o precizare esențială în privința modului în care el înțelege termenul de inteligibil: „Găsesc totuși în scrierile modernilor o folosire cu totul diferită a expresiilor de lume sensibilă și lume inteligibilă, într-un sens cu totul diferit de sensul celor vechi, care fără îndoială nu prezintă nicio dificultate, dar în care nu se găsește decât vorbărie goală. După acest sens, unora le-a plăcut să numească ansamblul fenomenelor, întrucât e intuit, lumea simțurilor, iar întrucât înlănțuirea lor este gândită după legi universale ale intelectului, lumea intelectuală. Astronomia teoretică, care expune simpla observație a cerului înstelat, ar reprezenta pe cea dintâi, pe când astronomia contemplativă (explicată de exemplu după sistemul copernican sau chiar după legile gravitației ale lui Newton) ar reprezenta pe cea de-a doua, adică o lume inteligibilă. Dar o astfel de răstălmăcire de termeni nu este decât un subterfugiu sofistic pentru a se eschiva unei probleme dificile, schimbându-i sensul după bunul plac. Cu privire la fenomene, se pot folosi fără îndoială intelectul și rațiunea; dar se pune întrebarea, dacă acestea mai au vreo folosire când obiectul nu e fenomen (ci noumen), și în acest sens este luat, când e gândit în sine, numai ca inteligibil, ca dat adică numai intelectului și deloc simțurilor.”² Așadar, pentru Kant

¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 446.

² *Ibidem*, p. 258.

„inteligibil” este ceea ce ar fi dat exclusiv prin gândire, fără nicio componentă ori raportare sensibilă. Însă, într-un asemenea sens, chiar intelectul și rațiunea nu mai pot avea niciun fel de utilitate, pentru că instrumentele lor nu pot determina decât conținuturile sensibile, nu și ceea ce stă dincolo de sensibilitatea noastră. Iluzia că am putea utiliza aceste instrumente intelectuale dincolo de sensibilitate rezultă din faptul că cunoștințele formulate de cele două facultăți, având mereu un caracter general, depășesc întotdeauna experiența imediată, însă ele nu pot depăși experiența posibilă, respectiv experiența umană în general sau structura experienței umane în general. Atunci când au loc asemenea generalizări, suportul lor este unul în primul rând categorial, respectiv unul determinat de schemele categoriale, ce funcționează pentru noi precum niște ochelari intelectuali care filtrează tot ceea ce putem gândi cu privire la o realitate în genere. Astfel că orice lucru pe care l-aș gândi ca fiind real, oricât de sofisticat ar fi el și de paradoxal, aparent, va respecta inevitabil structura mea categorială transcendentală. De pildă, dacă îmi voi imagina un om care se naște bătrân și care, pe măsură ce trăiește, întinerește tot mai mult, ajungând în cele din urmă să moară la vârsta de copil, o asemenea reprezentare pare o forțare a realității, dar, în fond, ea continuă să se înscrie în schema mea temporală, doar că într-o ordine inversă. O reprezentare care să depășească această structură categorială ar fi aceea a unei ființe atemporale. (Dar, iarăși, nu de felul eroului din basmul românesc *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, în care nu avem propriu-zis de-a face cu o ființă atemporală, ci doar cu una sustrasă acțiunii timpului. Eroul trăiește în timp, pentru că chiar pe tărâmul în care a ajuns, schimbările există precum în lumea reală, doar că timpul nu-l schimbă, nu-l îmbătrânește ca pe un om obișnuit. El se aseamănă, din acest punct de vedere, cu fratele geamăn din experimentul einsteinian ideal privind viteza luminii, experiment în care unul dintre cei doi frați gemeni ar porni într-o călătorie în spațiul cosmic, atingând viteza luminii, iar celălalt ar rămâne pe Pământ. Dacă primul s-ar întoarce după o călătorie la o asemenea viteză, care pentru el a durat doar câteva ore sau zile, l-ar găsi pe cel de-al doilea îmbătrânit cu zeci de ani sau chiar mort. Însă aceasta nu înseamnă că cel dintâi a ieșit din timp, ci doar că timpul celor doi frați a curs în mod diferit.) Însă o asemenea ființă atemporală, adică o ființă în care să nu întâlnim niciun fel de schimbare (nici în privința gândurilor sale, nici a ceea ce trăiește și percepe în lumea din afara sa), este pentru noi imposibil de imaginat și de gândit. Acesta este, de altfel, și unul dintre motivele pentru care Dumnezeu nu poate fi imaginat și nici măcar gândit, ci doar postulat (respectiv construit prin credință). O ființă atemporală ar fi o ființă noumenală, o ființă „inteligibilă”, la care, ce-i drept, am putea aplica categoriile intelectului nostru, nu însă și schemele categoriale aferente. Astfel că o asemenea ființă, gândită exclusiv categorial, ar fi o entitate pe care, ca să spunem așa, am gândi-o doar pe jumătate, ca într-un fel de crochiu în care nu putem identifica nicio formă și care, deci, nu ne spune nimic. Iată cum exemplifică Imm. Kant o încercare *riguroasă* de a gândi ceva doar cu ajutorul categoriilor, fără niciun sprijin oferit de intuiții și sensibilitate: „Nimeni nu poate defini conceptul de mărime în genere decât cam astfel: că mărimea

este determinarea unui lucru care permite să se conceapă de câte ori unitatea este cuprinsă în el. Dar acest de câte ori se bazează pe repetarea succesivă, prin urmare pe timp și pe sinteza (omogenului) în timp. Nu se poate defini realitatea în opoziție cu negația decât atunci când gândim un timp (ca ansamblu al întregii existențe), care este sau plin, sau vid. Dacă fac abstracție de permanență (care este o existență în orice timp), atunci pentru formarea conceptului de substanță nu-mi rămâne decât reprezentarea logică despre subiect, pe care cred s-o realizez, reprezentându-mi ceva care poate avea loc numai ca subiect (fără a fi predicat a ceva). Dar nu numai că nu cunosc condiții care să permită acestei prerogative logice de a conveni ca propriu vreunui lucru, dar nici nu e de făcut nimic cu ea și nu se poate trage din ea cea mai mică consecință, fiindcă prin aceasta nu este determinat niciun obiect pentru folosirea acestui concept și deci nici nu se știe dacă acest concept semnifică în general ceva. În ce privește conceptul de cauză (dacă fac abstracție de timp, în care ceva succede unui altceva potrivit unei reguli), eu nu aș găsi în categoria pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existența unui altceva și nu numai că nu ar putea fi distins între ele cauza și efectul, ci, fiindcă această posibilitate de deducție cere îndată condiții despre care nu știu nimic, conceptul nu ar avea nicio determinare care să indice cum se aplică la un obiect oarecare.”³

Subiectul „inteligibil” kantian nu este, astfel, subiectul obișnuit, considerat doar din perspectiva activității de gândire (într-un soi de ignorare a sferei impulsurilor și dorințelor), ci este un subiect în care „nu se întâmplă nimic”, în care nu există mișcare, transformare, ba chiar la limită, s-ar putea argumenta, nici măcar distincția subiect-obiect, cu alte cuvinte un subiect care nu are nimic de-a face cu omul comun. Nu individul X, diferit de individul Y, este astfel liber, pentru Kant, ci un subiect identic, prezent atât în individul X, cât și în individul Y, precum și în oricare alt individ uman, un subiect identic care este sustras oricărei determinări temporale⁴. El este deci un subiect noumenal⁵, în fond, o *idee*. Aceasta și face ca problema libertății să fie discutată de Kant mai întâi în contextul explicării ideii cosmologice de libertate, adică în contextul discuției cu privire la faptul dacă putem admite un început al universului care să fie rezultatul unei cauze libere (adică, la rândul ei, care să nu mai presupună nicio altă cauză anterioară).

Există însă și un alt aspect al dualității sensibil-inteligibil în înțelegerea subiectului uman. Acesta face parte atât din lumea fenomenelor, cât și din aceea a noumenelor. Iar în cazul lumii fenomenale nu poate exista niciun fel de excepție de la determinarea cauzală, cu alte cuvinte, omul privit ca fenomen va fi întotdeauna o verigă într-un lanț cauzal oarecare. Astfel că orice investigație care va încerca să dovedească faptul că, anterior unei decizii conștiente, creierul deja dăduse comanda care se va exprima prin decizia conștientă, are practic șanse maxime de reușită. Dar lumea fenomenală kantiană nu este o lume a lucrurilor însele, după cum bine se

³ *Ibidem*, p. 247-248.

⁴ *Ibidem*, p. 445.

⁵ *Ibidem*, p. 446.

știe, însă din unele puncte de vedere se uită cu ușurință. O lume fenomenală nu are un început sau un sfârșit, ea este doar rezultatul filtrului transcendentă impus asupra celor pe care le receptăm din afară. Astfel că, dacă în experiența curentă orice fapt este mereu rezultatul acțiunii unei cauze anterioare, aceasta nu înseamnă că lanțul causal merge în urmă în timp fie la infinit, fie până la o cauză ultimă inițială, așa cum se argumentează de regulă în polemicile metafizice. Nici infinitul, nici cauza ultimă nu sunt concepte adecvate pentru o lume fenomenală. Fenomenele sunt mereu înlănțuite causal doar pentru că acesta este modul lor de a fi percepute, nu pentru că acesta ar fi și modul de a fi al lucrurilor însele. Ele nu se întind înapoi în timp la infinit. Ceea ce ne apare ca timp al experienței și al fenomenelor este mereu doar o secțiune, un decupaj *cu un scenariu propriu*, dintr-o lume la care nu avem altminteri acces. Iar eu, oricât aș merge înapoi pe firul fenomenelor, nu voi putea depăși acest decupaj, ci voi continua doar să-l reconstitui cu fiecare nou fenomen perceput. Câtă vreme omul are structura cognitivă pe care o are, el nu va putea niciodată avea de-a face cu fenomene care să aibă o alcătuire diferită. Astfel că determinarea causală a fenomenelor nu este deloc ceea ce se are în vedere prin așa-numitul determinism universal. Acesta din urmă privește o lume alcătuită din lucruri în sine, iar nu din fenomene. Într-un scenariu de tipul determinismului universal, tot ceea ce sunt, tot ceea ce decid și înfăptuiesc este determinat dinainte. Într-un scenariu de tipul determinării fenomenale, în schimb, determinarea ține nu de o ordine obiectivă, ci doar de una subiectivă. Eu, considerându-mă parte a lumii fenomenale, nu sunt determinat dinainte, ci doar sunt constrâns să mă percep și să mă gândesc pe mine însumi ca fiind determinat dinainte. Deși pare o simplă chestiune de exprimare, această interpretare kantiană îngăduie separarea a tot ceea ce este în două sfere *coexistente*, fenomenalul și noumenalul, în așa fel încât mereu în lumea fenomenală va rămâne un rest (firește, „problematic” în ceea ce privește posibilitatea de a-l concepe), care se va sustrage amprentei mele transcendente. În schimb, o lume a lucrurilor în sine, dominată de un determinism universal, este o lume fără un asemenea rest, determinismul fiind aici absolut. O lume a lucrurilor din experiența comună, care sunt pentru mine fenomene, va fi, ce-i drept, dacă o privesc doar fenomenal, o lume a înlănțuirii cauzale; însă nu a unei înlănțuirii cauzale absolute, pentru că fenomenele, prin chiar definiția lor, păstrează mereu în ele un *trompe-l'œil* al noumenalității lor latente. Ele nu *sunt* în ele însele produse ale determinismului causal, ci doar *îmi apar* (în mod necesar) ca elemente ale acestui determinism. De aceea, un fenomen oarecare poate fi gândit de noi mereu dintr-un unghi dublu: pe de o parte, ca fenomen, și atunci voi admite o cauză fenomenală anterioară, din același plan, dar și ca efect al unei cauze de alt tip, dintr-un alt plan, al unei cauze noumenale. Această a doua interpretare este însă una speculativă, adică, în sens kantian, goală sub aspect cognitiv. E doar admiterea unei posibilități conceptuale, pe care nici măcar nu o pot înțelege până la capăt, nimic altceva. În orice fenomen putem admite că un noumen își face încercarea, însă, noumenul fiind ceva (in)inteligibil, nu voi putea niciodată spune care este acel noumen și în ce fel determină el fenomenul.

Cauzalitatea noumenală este un concept care a creat probleme contemporanilor lui Kant. Este cunoscută butada lui Heinrich Friedrich Jacobi, care spunea că, fără conceptul de lucru în sine, nu poți intra în sistemul *Criticii rațiunii pure*, dar cu acest concept nu poți rămâne în interiorul acestui sistem, pentru că, așa cum este el folosit aici, el ar sparge cadrele acestui sistem. Jacobi avea în vedere faptul că autorul *Criticilor* afirmase că despre acest lucru în sine nu putem avea nicio cunoștință, pentru că conceptele prin care se procură o asemenea cunoștință pot fi folosite în mod legitim doar cu privire la experiență, nu și dincolo de aceasta. Or, deja conceptul de fenomen presupune reprezentarea subiacentă a lucrului în sine care acționează din afară asupra sensibilității mele și pe care autorul *Criticilor* este silit să-l postuleze aproape apodictic pentru ca întreaga sa construcție critică să se poată susține. „Căci, se întreabă retoric Kant, prin ce altceva ar putea fi deșeptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență?”⁶ Însă Kant admite în mod deschis utilizarea categoriilor și, în mod particular, a categoriei de cauzalitate și dincolo de sfera experienței, deși această utilizare este pentru el problematică. El admite că un fenomen poate fi determinat de o „causa noumenon”, însă atunci când vorbește de o asemenea determinare, categoria de cauzalitate nu mai este utilizată în același sens ca și pentru domeniul experienței. O cauză noumenală nu este o cauză temporală, pentru că dincolo de experiență structurile noastre sensibile nu mai au nicio însemnătate. Categoria cauzalității, în lipsa suportului oferit de schema sensibilă a imaginației productive, nu afirmă că orice existent este efectul unui alt existent (așa cum se întâmplă în determinismul universal), ci doar că un existent, conceput ca o cauză, conduce la apariția unui alt existent, conceput ca efect, în acest context primul existent, respectiv cauza, nefiind la rândul ei și efectul vreunei alte cauze. Conceptul de cauză utilizat în raport cu domeniul inteligibil se sustrage reprezentării caruselului nesfârșit al cauzalității din domeniul fenomenal. Însă noi, deși putem întrebuința, așa cum spune Kant, ca într-un joc intelectual gratuit, conceptele pure ale intelectului, și dincolo de experiență, pentru a vedea ce fel de castele de nisip am putea ridica cu ele, prin acest joc nu ajungem nicăieri, nu obținem niciun fel de cunoaștere, deci niciun fel de adevăr și în niciun caz vreo înțelepciune metafizică. De aceea, a spune că fenomenul are la bază cauza noumenală este admisibil sub aspect conceptual (nu ne contrazicem folosindu-l dincolo de experiență), însă acest uz nu are nicio utilitate cognitivă. Așa după cum, pe de altă parte, el poate fi utilizat într-o *Critică* a rațiunii pure, unde nu se urmărește elaborarea unei metafizici, ci doar determinarea sferei de utilizare legitimă a instrumentelor gândirii umane.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

Atunci când Kant argumentează cu privire la utilizarea dincolo de sfera experienței a categoriei de cauzalitate, el recurge adesea la discuția morală, arătând că în domeniul moral omul poate fi inițiatorul unei acțiuni și subliniind că important în acest context nu este faptul dacă el poate sau nu în mod real acționa liber, ci faptul că întotdeauna el poate gândi că o acțiune s-ar fi putut realiza altfel, după alte criterii. Cu alte cuvinte, prin faptul că într-o situație dată, în care se presupune că ar fi trebuit să acționez moral, dar eu am omis să fac acest lucru, încrederea în capacitățile mele de a putea urma conduita morală, chiar dacă în realitate nu am făcut-o, este argumentul fundamental al libertății mele. De pildă, omul care, pentru a se salva pe sine, îi trădează pe cei cu care a complotat pentru răsturnarea unui tiran, condamnându-i astfel pe toți la moarte, dar salvându-și, în schimb, propria viață, știe că ar fi putut refuza acest lucru și să nu divulge numele celorlalți, salvându-le viața, însă pierzându-și-o pe a sa. Dacă ar fi acționat în ultimul fel, el ar fi acționat liber, determinat nu de vreun interes sensibil, ci doar de pura poruncă morală. Într-o asemenea situație, distincția fenomen-noumen este decisivă. Omul acesta, dacă se privește pe sine ca fenomen, își va vedea toate acțiunile ca fiind rezultatul unor cauze care la rândul lor sunt efecte ale altor cauze și așa mai departe, la nesfârșit. Dar același om poate fi conceput și altfel, și anume ca noumen. Cu alte cuvinte, el va fi privit ca simplu inițiator al unei acțiuni, la care să nu fie condus de nimic din afara sa. „Libertatea nu este tratată aici, spune Kant în acest sens, decât ca Idee transcendentă, prin care rațiunea gândește să înceapă în mod absolut seria condițiilor în fenomen prin necondiționatul sensibil.”⁷

În general, această formulare a libertății kantiene este greșit înțeleasă, considerându-se că întotdeauna atunci când omul consideră că decide în mod liber, de fapt în spatele deciziei sale conștiente stau motive inconștiente, legate de interese, care-i suspendă în fapt libertatea. Pentru a înțelege însă corect intenția kantiană, trebuie să subliniem că pentru Kant libertatea este rezultatul unei cauzalități a rațiunii, cu alte cuvinte este rezultatul unui *act de gândire*. Așa se face că libertatea nu poate fi propriu-zis percepută, așa cum nu putem percepe o idee.

Dubla perspectivă de raportare la fenomene, dubla cauzalitate prezentă în ele nu înseamnă așadar o *serie* dublă de cauze. Serie cauzală există doar la nivelul fenomenului. „Dacă, dimpotrivă, spune Kant, fenomenele nu sunt considerate decât ceea ce sunt ele de fapt, anume nu ca lucruri în sine, ci ca simple reprezentări, care se înlănțuie după legi empirice, atunci ele însele trebuie să mai aibă cauze care nu sunt fenomene. Dar o astfel de cauză inteligibilă nu este determinată cu privire la cauzalitatea ei de către fenomene, deși efectele ei apar ca fenomene și astfel pot fi determinate de alte fenomene. Ea este deci, împreună cu cauzalitatea ei, în afara seriei: dimpotrivă, efectele ei se întâlnesc în seria condițiilor empirice. Efectul poate fi deci considerat ca liber cu privire la cauza lui inteligibilă și totuși, totodată, cu privire la fenomene, ca efect al lor, potrivit necesității naturii – o distincție care

⁷ *Ibidem*, p. 455.

trebuie să pară extrem de subtilă și obscură atunci când este expusă în general și foarte abstract...”⁸ La nivel noumenal, cauzalitatea nu mai este înțeleasă ca serie cauzală, ci doar ca o cauză singulară. Însă conceptul unei asemenea cauzalități ne este cu totul ininteligibil, pentru că întotdeauna atunci când gândim o cauză oarecare noi o gândim în același timp și ca fiind efectul unei cauze diferite, după cum și aceasta din urmă este la rândul ei efectul unei cauze anterioare ș. a. m. d. O cauză singulară ar fi o cauză care nu mai este ea însăși un efect. Atunci când încercăm să gândim o asemenea cauză suntem în aceeași situație în care ajungem când ne imaginăm că într-un anumit loc al universului spațiul s-ar încheia: inevitabil ne întrebăm ce este dincolo de acea graniță, iar acel dincolo rămâne pentru noi tot spațial, ceea ce ne împiedică să putem gândi o limită a spațiului. Tot astfel și în cazul unei cauzalități singulare, „libere”: inevitabil alunecăm în așteptarea de a găsi o altă cauză, un impuls care să fi condus la ea. De aceea și afirmă Kant, aparent paradoxal, că libertatea pentru el nu este ceva real și nici măcar ceva posibil⁹, realitatea și posibilitatea fiind categorii care au pentru noi un sens doar în sfera empirică, în prezența unei scheme categoriale temporale. Libertatea rămâne o idee, iar ideea este pentru Kant „un concept scos din noțiuni, care depășește posibilitatea experienței”¹⁰, respectiv un concept rațional. Acesta din urmă reprezintă „totalitatea condițiilor pentru un condiționat dat. Dar fiind că numai *necondiționatul* face posibilă totalitatea condițiilor și fiindcă, invers, totalitatea condițiilor este ea însăși totdeauna necondiționată, atunci un concept rațional pur în genere poate fi definit prin conceptul necondiționatului, întrucât el conține un principiu al sintezei condiționatului.”¹¹ Libertatea, ca idee sau concept rațional, este astfel pentru Kant reprezentarea a ceva necondiționat, definit ca un cap de serie în raport cu întreaga serie a ceea ce este condiționat. Așa după cum ideea de „lume” nu poate avea niciun corespondent în experiența noastră, nici ideea de libertate nu poate fi întâlnită nicăieri în experiență, tocmai pentru că ea depășește posibilitatea oricărei experiențe.

Cel mai clar apare această dualitate a cauzalității fenomenale și noumenale în felul în care omul religios gândește relația sa cu divinitatea: el adresează adesea rugă divinității pentru reușita unor scopuri personale. Întreaga realitate este structurată în așa fel încât, în cazul în care acele scopuri sunt atinse, ele vor putea fi explicate potrivit determinismului cauzal comun, atingerea acelor scopuri fiind considerată (de sceptici) doar rezultatul unei întâmplări. (De pildă, o comunitate se roagă pentru ca divinitatea să îndepărteze seceta, iar aceasta dispăre. Omul de știință va arăta condițiile naturale care au condus la apariția ploii, respingând ideea că divinitatea ar răspunde rugăciunilor oamenilor, în timp ce preotul va considera această apariție rezultatul voinței divine.) Desigur, nu poate exista niciun argument

⁸ *Ibidem*, p. 443-444.

⁹ *Ibidem*, p. 455.

¹⁰ *Ibidem*, p. 296.

¹¹ *Ibidem*, 1969, p. 297.

rațional pentru a putea demonstra realitatea intervenției divine, singurul argument fiind acela al credinței. Însă această credință utilizează tocmai această idee a unei duble cauzalități, credința fiind, din acest punct de vedere, chiar expresia subiectivă a modului în care ne raportăm la ideea unei cauzalități noumenale, în general.

O lume a lucrurilor în sine este o lume în care timpul și spațiul au o realitate absolută, sunt, ceea ce Newton spunea, „sensorium Dei”, fiind deci la fel de absolute precum Dumnezeu însuși. Nu la fel stau lucrurile într-o lume fenomenală, unde timpul, ca intuiție pură, este un produs al activității sintetice a imaginației productive. Fenomenele ca „aparitii” nu sunt în timp, ele doar îmi apar ca fiind în timp. De fapt, dinamica lor este una extra-fenomenală, prin însuși conceptul lor. Nu fenomenele sunt cauza care determină apariția în experiență a altor fenomene, și nici nu au cum să fie atâta timp cât la baza tuturor fenomenelor stă „lucrul în sine”, care „afectează” facultatea noastră de cunoaștere pentru a da naștere acestor fenomene. Condiția noastră seamănă, din acest punct de vedere, cu aceea a unor ființe care trăiesc permanent într-un caleidoscop, în care pot vedea succesiunea formelor, dar nu pot percepe mâna care-l rotește, având de-a face numai cu acele forme din interiorul caleidoscopului. Aceste ființe pot observa că o formă succede alteia, iar sesizând că acest lucru se petrece în mod regulat, ele concep cele două forme ca stând într-o relație cauzală. Însă adevărata cauză a succesiunii lor rezidă în forța care rotește caleidoscopul.

Lumea fenomenală este afectată de noumen. O serie fenomenală este astfel o succesiune în care subiacent se află noumenul, formal în schimb este o serie cauzală. Atunci când în lumea fenomenală se întâmplă ceva, intelectul nostru resimte nevoia de a lega acea întâmplare de o cauză. Intelectul va fi satisfăcut abia după ce va identifica respectiva cauză. Un efect oarecare nu poate fi acceptat astfel de intelect ca ivindu-se din neant. De pildă, dacă vom vedea că apa începe să fiarbă în frigider, fără niciun fel de acțiune termică asupra ei, vom considera că la baza acestui proces este un fenomen care deocamdată ne scapă. Nu vom putea admite că fierberea ei este rezultatul unei acțiuni noumenale. Pentru că în acest fel am admite o breșă în cauzalitatea naturală. În domeniul moral însă, acolo unde rațiunea se dovedește că poate iniția o acțiune în lipsa oricărei determinări sensibile, vădindu-și astfel condiția noumenală, avem de-a face cu o situație (singura în întregul câmp fenomenal) în care fenomenul are o cauză externă acestui câmp, rațiunea. Aceasta inițează în domeniul fenomenal o întreagă serie de fenomene. Însă trebuie spus că această serie de fenomene nu mai poate avea și o altă cauză în lumea fenomenală, pentru că astfel cauzalitatea rațiunii ar deveni o simplă iluzie, iar conceptul de responsabilitate morală și juridică s-ar anula.

Seria fenomenală deschisă de cauzalitatea liberă a rațiunii își găsește în acest fel o explicație pentru intelect: ea nu începe din neant, ci este rezultatul unei cauze: rațiunea. Despre aceasta din urmă el nu mai poate spune însă nimic. Dar nici nu mai are nevoie, de vreme ce el este satisfăcut în privința faptului că seria fenomenală este pe deplin determinată sub aspectul cauzalității sale.