

康德的「歷史」概念

李 明 輝*

關鍵詞：康德 歷史 目的論 永久和平

康德底「歷史」(Geschichte) 概念與歷史哲學對於中國的知識界而言，甚為陌生。中國的知識分子談起西方人底「歷史」概念與歷史哲學，首先一定想到黑格爾和馬克思，也許還會想到狄爾泰(Wilhelm Dilthey)、史賓格勒(Oswald Spengler)，乃至於蘭克(Leopold von Ranke)。儘管康德在中國的知識界中名氣不小，但是很少人了解他的歷史哲學，更不用說去討論了。在西方，情況也好不了多少。德國學者朗格雷貝(Ludwig Landgrebe)在其五十年代所發表的一篇論文中便指出：在有關康德研究的眾多文獻當中，討論康德歷史哲學的極少；甚至連新康德學派試圖根據康德哲學底基本方向發展出一套文化哲學及關於歷史知識的理論時，也不重視康德底歷史哲學著作。^①

康德歷史哲學之所以未受到重視，其部分原因在於康德本人並未撰寫一部討論歷史哲學的專著，譬如《純粹理性批判》之於知識論，《實踐理性批判》

* 本處研究員，國立臺灣大學三民主義研究所副教授。

① Ludwig Landgrebe: "Die Geschichte im Denken Kants", *Studium Generale*, 7. Jg. (1954), S. 533.

之於道德哲學，《判斷力批判》之於美學，《單在理性界限內的宗教》之於宗教哲學。康德只有幾篇短文，專門討論歷史哲學底問題，其篇目如下：

- (一) 〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉（1784年發表）
- (二) 〈評赫德爾《人類史底哲學之理念》第一、二卷〉（1785年發表）
- (三) 〈人類史之臆測的開端〉（1786年發表）
- (四) 〈萬物之終結〉（1794年發表）
- (五) 〈重提的問題：人類是否不斷地趨向於更佳之境地？〉（1797年所撰，收入次年出版的《學科之衝突》一書）

此外，其《論永久和平》一書（1795年出版）及〈答何謂啓蒙〉（1784年發表）、〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不切於實際〉（1793年發表）二文，亦部分或間接地涉及歷史哲學底問題。又由於其歷史哲學預設一套目的論，故欲了解其歷史哲學，亦不能不參考其〈論目的論原則在哲學中的運用〉（1788年發表）一文及其《判斷力批判》（1790年出版）第二卷〈目的論判斷力之批判〉。最後，康德還有一些未發表過的札記，亦涉及歷史哲學底問題。^②

康德有關歷史哲學的論著之所以如此分散，實有其進一步的原因。這是由於歷史哲學在其整個哲學系統中居於幾個主要領域交界之處：大略而言，其歷史哲學涉及形上學、知識論、道德哲學、宗教哲學及法哲學。因此，除非對康德底哲學系統有完整的理解，否則幾乎不可能正確地把握其歷史哲學，遑論對它提出恰當的評價。舉例而言，英國史學家柯林伍德（R. G. Collingwood）在其《歷史之理念》一書中對康德歷史哲學所提出的批評便無多大的價值，因為他竟然將康德哲學中「現象」（Erscheinung）與「物自身」（Ding an

^② 這批札記經過德國學者黎德爾（Manfred Riedel）之選錄，收入其所編的 *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*（Stuttgart: Reclam 1985）一書中。

sich) 之區分誤解為「自然」與「心靈」之區分。^③

康德歷史哲學之所以遭到忽視，除了上述的原因之外，朗格雷貝還歸因於一種流傳已久的看法，即是認為：康德哲學是「非歷史的」，而其歷史哲學係停留在啟蒙運動及其理性樂觀主義之基礎上。^④由於這種成見，康德歷史哲學之光彩遂為赫德爾（Johann Gottfried Herder）和黑格爾底歷史哲學所掩蓋。再者，由於康德底歷史哲學包含一種目的論的歷史觀，不少學者往往未加深究，便將它與黑格爾和馬克思底歷史哲學歸於同一類型。這使得康德底歷史哲學始終未受到應有的重視。因此之故，本文擬透過康德底「歷史」概念之勾勒，凸顯出其歷史哲學之特點。

二

在進一步討論康德底「歷史」概念之前，我們有必要澄清「歷史」一詞所包含的歧義。在德文中，Geschichte 和 Historie 這兩個字都可譯為「歷史」。從十九世紀末以來，德國的人文學界逐漸將這兩個字底意義加以區別，以前者指關於人類過去活動的記錄、以及這些記錄之編纂，以後者指存在於人類底精神或意識中的「歷史本身」。^⑤其實，這種用法上的區別可溯源於康

③ R. G. Collingwood: *The Idea of History* (Oxford: Clarendon 1948), p. 96。關於「現象」與「物自身」之區分在康德哲學中的意義，請參閱拙作〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）。

④ 參閱 Landgrebe: "Die Geschichte im Denken Kants", a. a. O., S. 533f.; 亦請參閱 Klaus Weyand: *Kant Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung* (Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1963), S. 31-33.

⑤ 參閱 Hans-Werner Bartsch: Artikel "Geschichte/Historie", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. J. Ritter & K. Gründer, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 398f.

德。他在其〈論目的論原則在哲學中的運用〉（以下簡稱〈目的論原則〉）一文中，爲了界定「自然史」（Naturgeschichte）——有別於「對自然的描述」（Naturbeschreibung）——底意義，寫道：「人們將 **Geschichte** 一詞當作希臘文中的 **Historia**（陳述、描述）之同義詞來使用已太多、太久了，因而不會太樂意賦予它另一種意義，這種意義能表示對於起源的自然探究…」^⑥ 康德所理解的「自然史」是從人類理性底有限觀點對於自然世界底起源所作的追溯；它不是「神祇底學問」，而是「人類底學問」。^⑦ 爲了追溯自然世界底起源，它必須引進目的論原則。對康德而言，我們之所以必須將目的論原則引進自然研究中，正是由於我們人類底理性是有限的；反之，在上帝底全知觀點之下，目的論原則根本是不必要的。

同樣的，康德亦將目的論原則引進其歷史哲學中，而言歷史底目的。這種意義的「歷史」是依人類底有限觀點來理解的歷史，因爲依其看法，「人類是地球上唯一擁有知性——亦即爲自己任意設定目的的一種能力——的存有者。」^⑧ 康德與黑格爾底「歷史」概念正好在這一點上顯示出其根本歧異。因爲依黑格爾底理解，世界史是「絕對精神」（或稱爲「絕對理性」）在時間中的展現，換言之，是全知觀點下的歷史。這點分判至爲重要，因爲它不但有助於把握康德底「歷史」概念，亦有助於區別康德與黑格爾底歷史目的論。儘管康德在實際的語言使用上未必嚴格遵守 **Geschichte** 與 **Historie** 之區別，但其歷史哲學係以 **Geschichte** 爲主要對象，殆無疑問。

若說康德所理解的「歷史」是依人類底觀點來理解的歷史，這項觀點是什麼呢？他在〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉（以下簡稱爲〈普遍歷

⑥ “Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”, in: *Kants gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 KGS), Bd. 8, S. 162f.

⑦ 參閱同前註, S. 161.

⑧ *Kritik der Urteilskraft* (以下簡稱 KU), KGS, Bd. 5, § 83, S. 431.

史之理念〉)一文開宗明義便寫道：

無論我們在形上學方面為意志底自由形成怎樣的一個概念，意志底現象（即人類底行爲）正如其他一切自然事件一樣，仍然按照普遍的自然法則而被決定。歷史以記述這些現象為務，而無論這些現象底原因隱藏得多麼深，歷史仍可使人期望：當它在大體上考察人類意志底自由之活動時，它能發現這種自由底一個有規則的進程；而且在這種方式下，就個別主體看來是雜亂無章的事物，就人類全體而言，將可被認為其原始稟賦之一種雖然緩慢、但卻不斷前進的發展。^⑨

根據這段說明，歷史係以「人類意志底自由之活動」為主要探討對象，而它所依據的觀點即是「人類意志底自由」之觀點。如果人類像其他的自然物一樣，不具有自由意志，便無歷史可言。但是在另一方面，自由意志並非歷史底直接對象，而是形上學（更精確地說，道德底形上學）之對象。歷史所要探討的主要對象是「意志底現象」，亦即人類的自由意志在現象界中的表現。這種「歷史」概念預設了現象與物自身之區分、以及人之雙重身分說。因此，我們可以說：康德底歷史觀是從人作為物自身的身分（自由的主體）底觀點來看他在現象界中所表現的行爲。

在〈重提的問題：人類是否不斷地趨向於最佳的境地？〉（以下簡稱〈重提的問題〉）一文中，康德以另一種方式來說明其歷史觀。他開門見山地表示：「我們期望有一部人類史，但並非關於過去、而是關於未來的人類史，亦即一部預示的（*vorhersagende*）人類史。」^⑩但是所謂「預示的人類史」可以有不同的意義。如果這種預示是以已知的自然法則為依據，便構成「預卜的（*wahrsagende*）人類史」；如果它是以超自然的感通或啓示為依據，便構成

^⑨ “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”（以下簡稱“G. i. weltbürg. Abs.”），KGS, Bd. 8, S. 17.

^⑩ *Der Streit der Fakultäten*, KGS, Bd. 7, S. 79.

「預言的 (weissagende) 人類史」。^① 我們可以舉馬克思底歷史觀為前者之例，而舉中國過去的讖緯、推背圖、燒餅歌等為後者之例。這兩種人類史都預設一種決定論 (determinism)，乃至於命定論 (fatalism)。康德在此文中所要討論的雖然也是「預示的人類史」，但完全屬於另一種型態。他寫道：

……如果要問：人類（就大體而言）是否不斷地趨向於最佳的境地？這裡所涉及的就不是人底自然史（例如，未來是否會產生新的人種），而是**道德史**，並且不是根據**種屬概念** (*singulorum*)，而是根據在地球上結合成社會、分散為部族的人底**整體** (*universorum*)。^②

因此，康德所理解的「歷史」並不是以人類底個別種屬為對象，而是將全人類當作整體，來探討其自由底進展。這便是他所謂的「普遍歷史」。這種「歷史」可以預示：人類就整體而言，在道德上不斷地趨向於最佳的境地。

然而，這種預示如何可能呢？或者用康德底話來說，「一部先天的 (a priori) 歷史如何可能呢？」^③ 康德自己回答道：「如果預言者自己造成並且安排了他事先宣告的事件。」^④ 換言之，這是因為人是行為底主體，可以藉其行為產生一定的結果；既然這種結果是他自己的行為所造成的，他自然可以預測。康德在此舉了三個例子：一是猶太先知預言以色列之滅亡，二是當時的政治家預言人類之冥頑不靈與反叛成性，三是當時的教士預言宗教之沒落與反基督者之出現。^⑤ 在這三個例子當中，預言者本身必須為它所預言的結果負責，因為正是他的行為造成了這些結果。這便是我們通常所說的「歷史底殷鑑」或「歷史底教訓」。為取得歷史底殷鑑或教訓而撰寫的歷史，康德稱為「實用的

① 同前註。

② 同前註。

③ 同前註，S. 79f.

④ 同前註，S. 80.

⑤ 參閱同前註，S. 80.

歷史」(pragmatische Geschichte)。⑩ 康德在此強調人在歷史中作為主體的地位，即是承認人在歷史中的自主性，這其中便隱含著一個非決定論的觀點。

然而，縱使我們承認人在歷史中的自主性，我們是否能對「人類就整體而言，在道德上是否有進步」這個問題有所論斷呢？這就要看我們從什麼角度來看這個問題。對於這個問題，我們有三種可能的答案：一是認為人類日益墮落，二是認為人類日趨於善，三是認為人類永遠停頓在目前的狀況，或者是始終繞著同一點兜圈子。康德稱第一項看法為「道德的恐怖主義」(moralischer Terrorismus)，稱第二項看法為「幸福主義」(Eudämonismus)或「千年至福論」(Chiliasmus)，稱第三項看法為「阿布德拉主義」(Abderitismus)。⑪ 依康德之見，這三種看法都無法直接從經驗得到證明。「因為我們所涉及的是自由的行動者；他們應當做什麼事，固然能事先規定，但是他們將會做什麼，卻無法預言。」⑫ 康德底意思是說：我們無法根據經驗法則去預測人底行為，因為這無異於否定人類意志底自由，而陷於決定論。

但是，承認我們無法根據經驗去預測人底行為，是否即意謂人類史是一齣荒謬劇，其中毫無道理可言？康德當然不會接受這種看法。他建議我們換個角度來看這個問題。正如他在知識論中一樣，他在歷史哲學中也提出一種「哥白尼式的轉向」。他寫道：

或許這也是由於我們在看待人類事務底進程的觀點上作了錯誤的選擇，而使這個進程在我們看來是如此荒謬。從地球上看來，諸行星時而後退，時而靜止，時而前進。但若從太陽底觀點來看（唯有理性才能做到這點），根據哥白尼底假說，它們始終有規律地在前進。但是有些平常並非無知的人卻喜歡固執於他們說明現象的方式以及他們曾採取過的觀

⑩ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 4, S. 417 Anm.

⑪ *Der Streit der Fakultäten*, KGS, Bd. 7, S. 81.

⑫ 同前註，S. 83.

點——縱使他們在這方面會糾纏於第谷之圓與周轉圓，而至於荒謬的地步。但不幸的正是：當問題牽涉到對於自由行為的預測時，我們無法採取這項觀點。因為這是天意（*Vorsehung*）底觀點，它超出人類底一切智慧。天意也延伸到人底自由行為上面。人固然能見到這些行為，但卻無法確切地預見它們（從神明底眼光看來，這其間並無任何區別）；因為他要預見這些行為，就需要有依乎自然法則的聯繫，但他對於未來的自由行為，必定欠缺這種引導或指示。^{①⑨}

換言之，人類史中的預示不但不能根據自然法則，亦不能根據超自然的啓示或感通。因為前者意謂對人類底自由的否定，後者意謂一種僭越，即以神明自居。這兩種預示雖有不同的依據，最後必然流於決定論，乃至於命定論。因此，康德視為可能的「預示的人類史」顯然不屬於波柏（Karl R. Popper）所批評的「歷史預定論」（Historicism）。^{②⑩}然則，我們還能依據什麼觀點來建立這種「預示的人類史」呢？康德底答案是：依據目的論底觀點。因此，我們必須進一步討論康德對於目的論的看法。

三

如上文所述，除了〈目的論原則〉一文之外，康德在《判斷力批判》一書底後半部對目的論原則也作了完整的說明。其實，他在《純粹理性批判》一書中對目的論原則已有清楚的定位。^{②⑪}筆者在此不可能（亦無必要）完整地介紹康德對於目的論的看法。為了說明康德哲學之特色，筆者僅就相關的論點作一

^{①⑨} 同前註，S. 83f.

^{②⑩} 波柏所謂的「歷史預定論」是指對於社會科學的一種特殊看法，即是認為：社會科學底主要目標在於歷史預測，而社會科學家可以藉著發現歷史發展底節奏、類型、法則或趨勢來達到這項目標。他將馬克思、史賓格勒底歷史哲學都看成一種「歷史預定論」。請參閱其 *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

^{②⑪} 參閱 Landgrebe: "Die Geschichte im Denken Kants", a. a. O., S. 537f.

提要。

首先要指出：康德將目的論原則視為一個形上學原則，也就是說，它不能藉經驗去證明，亦不虞為經驗所否定。借用邏輯經驗論者底術語來說，它不具有「可檢證性」(verifiability)。邏輯經驗論者將「可檢證性」視為科學命題底意義判準，康德不會反對。但是邏輯經驗論者將不具有「可檢證性」的形上學命題視為無意義（至少是無認知意義），康德卻在若干形上學原則中看出它們對於科學研究的意義。在《純粹理性批判》底〈先驗辯證論〉之「附錄」中，康德列舉了若干這類的形上學原則，例如「同質性原則」、「分殊性原則」、「連續性原則」，^②還有「目的論法則」。^③

一般而論，自然科學底解釋是從機械論底觀點出發，根據機械法則來進行。但是康德指出：在自然世界中有一類事物，其存在與形式無法從機械論底觀點得到充分的說明，這便是有機物。為理解有機物，我們必須引進目的論底觀點，根據目的因底法則，將它們視為「自然目的」(Naturzweck)。依康德底看法，「自然目的」包含兩項特性：(一)就其存在和形式而言，其部分僅通過它對全體的關係始成為可能；(二)在形式方面，其各個部分互為因果，因而形成一個統一的整體。^④但如果機械論與目的論底觀點在自然探究中均不可或缺，目的論原則之介入豈非意謂對機械論觀點的限制、甚至否定，因而形成一種理論上的「背反」(Antinomie)？康德認為：這種背反並非不可化解，因為只要我們藉批判工作釐清兩者之分際，就可以使它們在理論上不構成矛盾。用康德自己的術語來說，在自然探究中，我們不可將目的論原則當作「決定判斷力底構造原則」(konstitutive Prinzipien für die bestimmende Ur-

^② 參閱 *Kritik der reinen Vernunft* (以下簡稱 *KrV*)，hg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Meiner 1976)，A656ff./B684ff. (A=1781年第一版，B=1787年第二版)

^③ 同前註，A686f./B714f.；參閱A698ff./B726ff.

^④ *KU, KGS*, Bd. 5, § 65, S. 373.

teilskraft) ，而只能當作「反省判斷力底規制原則」(regulative Prinzipien für die reflektierende Urteilskraft) 來使用。²⁵ 用通俗的語言來說，目的論原則並不是一項客觀原則，能使我們的知識擴展到經驗對象之外，而只是一項主觀原則，能引導我們適當地運用我們的認知能力，對某類自然對象加以反省。根據目的論原則，我們可以將整個自然界視為一個依目的因底法則而形成的系統。可是這個系統底概念只是一個理念，其客觀實在性無法在知識上得到證明。

然而，將機械論底觀點與目的論底觀點加以區隔，並非意謂兩者各不相干，因為人類底理性基於其「建築學的興建」，必然要求兩者之統一。²⁶ 康德進而指出：這兩種觀點並非在對列關係中，而是在隸屬關係中統一起來；更明確地說，目的論底觀點將機械論底觀點統攝於其下。²⁷ 但是，這樣難道不會模糊自然科學與形上學之分際，而造成兩者之混淆嗎？康德認為不會，因為我們在此係將目的論原則當作自然科學底「外來原則」(auswärtiges Prinzip; principium peregrinum)，而非「內屬原則」(einheimisches Prinzip; principium domesticum) 引入其中。顧名思義，一門學問底「內屬原則」是在這門學問底系統內部的原則，而其「外來原則」則是自其系統之外引進的原則。康德解釋道：「包含外來原則的學問以輔助定理作為其學說底根據，也就是說，它們從另一門學問借取某個概念，並且連帶地借取安排其學說的根據。」²⁸ 換言之，自然科學家（例如，生物學家）在解釋有機體底存在與活動時，有必要從形上學中借取目的論原則作為其說明根據，並且為機械論的解釋在整個解釋

²⁵ 參閱同前註，§§70f.

²⁶ 關於人類理性之「建築學的興建」(architektonisches Interesse)，請參閱 *KrV*，A474/B502.

²⁷ 參閱 *KU*，*KGS*，§§78-81.

²⁸ 同前註，§ 68，S. 381.

系統中加以定位。在這種情況下，目的論原則固然主導了自然科學底研究，但並不取代機械論底觀點，故不會造成形上學與自然科學這兩個領域及其原則之混淆。

當我們根據目的論底觀點將有機體理解為自然目的時，我們係根據「內在合目的性」(innere Zweckmäßigkeit)底原則來理解它們。這個原則可以表達為：「在自然底有機產物內部，所有的東西均是互為目的和工具。」²⁹舉例來說，人體中的每個器官既可說是為了其他器官而存在，其他器官亦可說是為了它而存在，其間存在著互為目的和工具的關係，最後共同達成維持和延續整個人體的目的。如果我們進一步將目的論底觀點擴展到整個自然界（包括有機物和無機物）時，我們便可採取「外在合目的性」(äußere Zweckmäßigkeit)底原則來理解自然物底外在關係。³⁰譬如，現代生物學中「食物鏈」底概念便是這個原則之應用。在整個自然界中，只有人「能夠形成一個『目的』概念，並且憑其理性為一羣以合乎目的的方式產生的事物形成一個目的系統」，故我們可視之為自然底「最後目的」(der letzte Zweck)。³¹康德在另外一處也將文化視為自然底「最後目的」，其義並無不同，因為對他而言，「促使一個有理性者適合於達到任何目的（因而在其自由中），便是文化。」³²總而言之，康德係就人創造文化的能力，將人視為自然底「最後目的」。

至此，我們對於目的論原則的運用並未超出自然界，因此仍然停留在「自然目的論」(physische Teleologie)底範圍內。然而，自然目的論底解釋具有一種假設性格，或者說，具有相對性。即使就作為「最後目的」的人而言，我們也能在某方面將他視為自然底工具，譬如，就他殺戮動物的行為，將他視

²⁹ 同前註，§ 66, S. 376.

³⁰ 參閱同前註，§ 82.

³¹ 同前註，§ 82, S. 426f.

³² 同前註，§ 83, S. 431.

為自然為其本身的生產力量和毀滅力量謀取某種平衡的工具。^③這顯示出，自然目的論本身不能自我證成，而需要有進一步的依據。因為當我們採取自然目的論底原則，將人視為自然底最後目的時，這個「最後目的」底概念已預設一個「終極目的」(Endzweck)底概念。根據康德底解釋，「終極目的是這樣的目的：它不需要以其他目的作為其可能性底條件。」^④換言之，「終極目的」是無條件的目的。既然現象界中的一切事物都在因果系列中，因而都是有條件的，故「終極目的」不能存在於自然界(作為現象底總合)之中。^⑤故康德指出：只有「被看成理體(Noumenon)的人」才是這個「終極目的」。^⑥「理體」在此可當作「物自身」底同義詞。作為「物自身」的人即是作為「道德底主體」的人，並且是一個稟有自由的有理性者。^⑦由此我們便進至「道德目的論」(moralische Teleologie)。因此，「自然目的論」必須以「道德目的論」為依據。

四

在對康德底目的論思想作了以上的概述之後，現在我們可以回到其「歷史」概念上。其〈普遍歷史之理念〉一文包含九條定理，可說是其歷史哲學底提綱。其第一條定理便是：「一個受造物底所有自然稟賦均註定有朝一日會有完全且合乎目的的開展。」^⑧這條定理基本上只是自然史底原則。當康德進一步

^③ 同前註，§ 82, S. 427.

^④ 同前註，§ 84, S. 434.

^⑤ 參閱同前註，§ 84, S. 435.

^⑥ 同前註。

^⑦ 參閱同前註。

^⑧ "G. i. weltbürg. Abs.", *KGS*, Bd. 8, S. 18. 在《道德底形上學之基礎》一書中，康德已提出了類似的定理：「在一個有機的(亦即依生命底目的而被設計的)存有者底自然稟賦中我們假定一項原理：在這個存有者中的任何一個目的，除了最適合此目的且與之最相宜的器官外，不會有任何器官。」(*KGS*, Bd. 4, S. 395)

將這項原則應用到自然界中的一種特殊的受造物——人類——上面時，他才確立了人類史底原則；這便是第二條定理：「在人（作為地球上唯一有理性的受造物）身上，為其理性之運用而設的自然稟賦只會在種屬之中、而非在個體之中得到完全的發展。」³⁹ 根據這項原則，我們可將人類史理解為人類理性底發展過程，而人類理性之充分發展即是人類史底目標。康德在第八條定律中明確地指出這個目標：

我們可將人類底歷史在大體上視為自然底一項隱藏的計畫之履行，此計畫即是在國家之內實施一部完美的憲法，而且為此目的，在國家之外也實施一部完美的憲法——唯有在這種狀態中，自然始能完全發展人底一切自然稟賦。⁴⁰

根據康德後來在《論永久和平》一書中的解釋，所謂「在國家之內實施一部完美的憲法」，即是在每個國家之內實施一部共和制的憲法。⁴¹ 但縱使每個國家都實施了共和制的憲法，如果國際關係仍處於無法律規範的自然狀態——在康德看來，這並無異於戰爭狀態⁴²——中，人類理性依然未得到充分發展。故理性之進一步發展必然要求「在國家之外也實施一部完美的憲法」，亦即在聯邦主義底基礎上建立一個國際聯盟。⁴³ 這就是所謂的「永久和平」。在「永久和平」底狀態中，國家並未消失，而是在一個合理的國際秩序中共存。因為在他看來，國家就像個人一樣具有人格，因此才能作為權利底主體。⁴⁴ 反之，在馬克思所期待的共產主義烏托邦裡，國家已不復存在。相形之下，康德底「永久和平」顯然較為實際。

³⁹ “G. i. weltbürg. Abs.,” KGS, Bd. 8, S. 18.

⁴⁰ 同前註，S. 27.

⁴¹ 參閱 *Zum ewigen Frieden*, KGS, Bd. 8, S. 349ff.

⁴² 參閱同前註，S. 348f.

⁴³ 參閱同前註，S. 354ff.

⁴⁴ 參閱同前註，S. 344.

要正確地把握、乃至評價康德底歷史哲學，我們必須理解「永久和平」這個理念底雙重性格，這就是說：它一方面提供我們一個理解人類史的觀點，因而具有解釋的功能；另一方面，它又為人類指出一個奮鬥底目標，或者說，必須履行的義務，因而具有規範的功能。康德在〈普遍歷史之理念〉一文中的第九條定理明確地指出了它的解釋功能：「按照自然底一項計畫——它是以人類當中完美的公民聯盟為目標——去探討普遍的世界史之一項哲學性嘗試必須被視為可能的〔……〕」^④在《論永久和平》一書中，他又賦予「永久和平」底理念一項規範意義：

如果使公法底狀態實現（儘管在無窮的進步中接近之）是一項義務，而且我們也有理由期望其實現，那麼隨著至今被誤稱的和約締結（其實是停火）而來的**永久和平**並非空洞的理念，而是一項任務——這項任務逐漸得到解決時，便不斷接近其目標，因為產生同等進步的時間可望會越來越短。^⑤

但是「永久和平」底這兩項功能很容易被誤解，需要進一步的說明。

就「永久和平」底規範功能而言，康德固然將追求永久和平視為人類底一項「義務」，但是我們必須知道：這項義務並非嚴格意義的道德義務。它與道德義務不同之處有以下幾點：第一，它只要求行為之合法性(Legalität)，而不要求其道德性(Moralität)。第二，它的實現並非直接依靠道德動機底力量，反倒是從人底自然本能得到更大的助力。第三，它並非像道德理念（如「最高善」）那樣，在現實世界中永遠無法實現，而是具有歷史的可能性。這三點特徵構成它的「歷史性」，因而有別於道德義務；因為在康德底哲學系統中，「道德」是非歷史的，或者說，超歷史的。

就第一點特徵而言，「永久和平」底理念固然出於實踐理性之要求，但

^④ KGS, Bd. 8, S. 29.

^⑤ KGS, Bd. 8, S. 386.

它僅涉及法權關係之合理性，^④亦即人類行為底外在關係之合法性。依照康德底看法，永久和平之達成和保障一方面依靠「在最熱烈的競爭中所有力量底平衡」，另一方面依靠人類互利的動機，即「商業精神」。^④因此，在永久和平底狀態中的國際關係類似於在一個共和制憲法保障下的人際關係。康德指出：爲了實施共和制的憲法，並不需要每個人成爲一個道德上的好人，而只需要成爲一個好公民。^④同樣的，爲了保證永久和平，並不需要每個國家放棄對利益的追求。在〈重提的問題〉一文中，康德針對自設的問題「趨向於更佳的地境會爲人類帶來什麼收穫？」回答道：

並非存心中的道德性在分量上的不斷增長，而是這種存心在合乎義務的行為中之合法性底產物之增加（不論這些行為是由什麼動機所引發）。這就是說，人類向更佳的地境而趨之努力底收穫（成果）只能置於人類底善良行動（這種行動終究會越來越多，而且越來越好），亦即，人類底道德特質之事相（*Phänomenen*）之中。^⑤

這使得「永久和平」底理念較少烏托邦底色彩。

就第二點特徵而言，康德並不否認永久和平之實現必須依靠人底「道德稟賦」，^⑥但由於這種道德稟賦即是實踐理性本身，故在人底理性力量得到充分發展之前，他必須有其他的輔助力量。在〈普遍歷史之理念〉一文中，他把這種輔助力量稱爲「非社會的社會性」（*ungesellige Geselligkeit*），亦即人底自然稟賦在社會中的對抗。^⑥換言之，這是指人底自然欲望在社會生活中所造成

^④ 德文中的 *Recht* 一字包含權利、法律、正當、公道諸義，在中文裏很難找到相當或相近的詞彙來翻譯此字。但由於這些涵義之間的關聯構成康德法哲學底基本特性，我們不得不特別爲它創造一個中文詞彙。因此，筆者以「法權」一詞來翻譯此字。

^④ 參閱 *Zum ewigen Frieden*, KGS, Bd. 8, S. 367f.

^④ 同前註，S. 366.

^④ KGS, Bd. 7, S. 91.

^⑥ 參閱 *Zum ewigen Frieden*, KGS, Bd. 8, S. 355.

^⑥ KGS, Bd. 8, S. 20.

的衝突。康德在這種衝突中看出積極的意義，即是：它們可以激發人類理性底潛能，使之得到進一步的發展。黑格爾歷史哲學中所謂的「理性底詭詐」(List der Vernunft) 正是脫胎於此。表面看來，這種說法似乎與康德在倫理學中所強調的「實踐理性底自律」相矛盾；實則不然。因為「實踐理性底自律」意謂：實踐理性除了它自己所制定的法則之外，不受任何其他法則之制約；換個較通俗的說法，便是實踐理性之自作主宰。但這並不涵蘊：實踐理性作為一種能力，就不需要發展。進而言之，「實踐理性需要發展」這個命題亦不排除這種發展從其他來源取得助緣的可能性。李澤厚認為：康德底歷史觀點與其形式主義的道德理論之間有很大的距離，^{⑤③} 正是由於不了解上述的道理。

再就第三點特徵而言，康德並不否認追求永久和平之實現是一項艱難的任務。他甚至將達到永久和平底預備階段——在國內建立一套完美的公民憲法——都視為「最困難、且最後為人類所解決的問題」。^{⑤④} 在其理性樂觀主義之外表下隱含著他對人類底劣根性的深刻洞識，這便是他的「根本惡」(das radikale Böse) 之說。^{⑤⑤} 但是，對他而言，永久和平並非一個虛懸於人類底歷史視野之外的烏托邦。我們若以「最高善」底理念和「永久和平」底理念作個對照，此義便甚為顯豁。對他而言，「最高善」——幸福與道德之一致——是任何人在其有生之年都無法企及的「彼岸」，人類只能在無限的歷程中努力接近它；而為了保證這項目標不致落空，人類理性必須接受「靈魂不滅」之設準(Postulat)。^{⑤⑥} 反之，「永久和平」並非人類永無法企及的「彼岸」，而有可能透過世世代代的努力，在其歷史遠景中逐漸浮現。康德在〈普遍歷史之理

^{⑤③} 李澤厚：《批判哲學的批判——康德述評》（臺北：時代風雲出版公司，1990年），頁428。

^{⑤④} "G. i. weltbürg. Abs.", KGS, Bd. 8, S. 23.

^{⑤⑤} 請參閱拙作：〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，收入拙著：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）。

^{⑤⑥} 參閱 *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 122-124.

念〉中談到人類理性之發展時寫道：

……令人驚訝的是：先前的世代似乎只是爲了以後的世代而從事辛苦的工作，以便爲他們準備好一個階段，使他們能從這裡將自然視爲目標的建築物建得更高；然而，唯有最後的世代才會有福分住在這座建築物中，而他們的眾多祖先雖曾爲這座建築物工作過（當然是無意地），本身卻無法分享自己所準備的福分。然而，不論這點是多麼難以理解，它同時卻是必然的——只要我們假定：有一個動物底種屬具有理性，而且就他們屬於一概會死亡，而其種屬卻不會死亡的有理性者而言，仍可達到他們的稟賦之圓滿發展。⁵⁷

人類理性發展到圓滿之際，即是永久和平降臨人間之時！

進而言「永久和平」之解釋功能。如上文所述，康德所期望的人類史是關於未來的「預示的人類史」。但這種人類史並不是要提供客觀的法則、規律或趨向，藉以預測人類底未來。康德斷然否定人類史底這種預測功能。他在《論永久和平》一書中談到商業精神對人類史的積極作用時，清楚地表示：

依此方式，自然透過在人類底愛好本身中的機械作用來保證永久和平——當然，帶有一種擔保，這種擔保並不足以（在理論上）預言永久和平之未來，但是在實踐方面卻是足夠的，並且使我們有義務努力去達成這項（不止是空想的）目的。⁵⁸

在另一方面，這種人類史也有別於西方自中世紀以來所盛行的「歷史神學」（Geschichtstheologie）；後者將人類史視爲一部救贖史（Heilsgeschichte），其最有名的例子是奧古斯丁底《上帝之城》（*Civitas Dei*）。康德在〈普遍歷史之理念〉一文中寫道：

想要按照「如果世事應當合於某些理性的目的，它必然如何進行」這個

⁵⁷ KGS, Bd. 8, S. 20.

⁵⁸ KGS, Bd. 8, S. 368.

理念去撰寫一部**歷史**，這的確是一個奇怪的而且從表面看來荒謬的計畫；由這樣一種意圖似乎只能產生一部**小說**。⁵⁹

其實，就某個意義而言，這段話也可用來批評黑格爾底歷史哲學。

然則，康德賦予歷史的解釋功能何在呢？我們最好還是看看他自己的說明。他在〈普遍歷史之理念〉一文中寫道：

如果我們可以假定：甚至在人類自由底活動中，自然底運行亦非沒有計畫和終極目標，那麼這個理念就會變得有用。再者，儘管我們所見太淺短，而無法看透自然底策畫之秘密的必然過程，這個理念卻可以供我們作為線索，將人類行為底一個**集合**（它在其他情況下是無計畫的）至少在大體上呈現為一個**系統**。⁶⁰

因此，歷史底解釋功能在於提供我們理解人類底自由行為的先天線索。因為只要人類是有理性的行動者，也就是說，能依其目的而行動，我們就有理由假定：在人類史中可以發現某種條理，人類底行為不盡是盲動。借助於這條線索之引導，我們可以理解人類過去的各種活動之意義，並且將它聯繫到我們的未來，作為我們未來的行為之指引。

康德賦予歷史的這種解釋功能包含一項極其重要的涵義：歷史僅存在於歷史意識之中，故唯有已啓蒙的民族才有歷史可言。在〈普遍歷史之理念〉一文中，他清楚地表示這種看法：

如果我們從**希臘史**——經由這部歷史，其他一切更古老的或同時代的歷史已被保存給我們，至少必須經由它得到確證——開始；又如果我們探索希臘史對於併吞希臘國家的羅馬民族底政治體之形態與變形所產生的影響、以及羅馬民族對於轉而消滅他們自己的蠻族所產生的影響，直到我們的時代為止；再者，如果其他民族底國家史（當關於它們的知識正

⁵⁹ 同前註，S. 29.

⁶⁰ 同前註。

是由這些已啓蒙的國家逐漸傳給我們時) 像插曲一樣添加進來, 那麼, 我們將在我們的大陸(它日後或許會為其他所有的大陸立法) 上發現憲法改良底一個有規律的進程。^①

由此又可以引申出進一步的涵義: 單憑史料並不足以構成歷史, 只有通過歷史意識之反省, 史料才有意義。故康德說:

唯有從開頭就不間斷地延續到我們今天的一羣有知識的公眾才能確證古史。在此之外, 一切均是未知的領域 (*terra incognita*); 而生活在這羣公眾以外的民族底歷史只能從他們加入其中的時候開始。就猶太民族來說, 歷史在托勒密王朝底時代、經由希臘文聖經底翻譯而開始; 若無這種翻譯, 我們將很難相信他們的孤立訊息。從此時(在這個開端已先恰當地被考查出來之時) 起, 我們才能回頭探究他們的敘述。對其餘所有的民族來說, 也是如此。^②

康德在〈答何謂啓蒙〉一文中將「理性之公開運用」視為「啓蒙」之必要條件, 而所謂「理性之公開運用」則是指「某人以學者底身分面對讀者世界底全體公眾就其理性所作的運用」。^③ 在他看來, 如果一個民族已擁有「一羣有知識的公眾」, 亦即一個開放的知識階層, 這就表示這個民族已經啓蒙了。因此, 有些民族即使已有歷史記載, 但只要其文化尚未成熟到足以形成明確的歷史意識(這又以道德意識之成熟為先決條件), 嚴格而論, 他們尚未進入歷史世界。他們唯有透過其他已啓蒙的民族, 才能進入歷史世界。

如上一節所述, 康德就人創造文化的能力, 將人視為自然底「最後目的」。對他而言, 歷史意識是文化發展底結果。在「自然」與「文化」這一組對比性概念中, 歷史無疑屬於「文化」底概念。加拿大學者法肯海穆 (Emil L. Fa-

① 同前註。

② 同前註, S. 29 Anm.

③ 參閱 "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *KGS*, Bd. 8, S. 36f.

ckenheim)認為：康德似乎不得不將歷史歸諸自然底一部分，顯然是誤解。⁶⁴ 在康德底歷史哲學中，作為歷史底主體的人正是作為自然底「最後目的」的人。因此，他的歷史哲學不屬於純粹的道德哲學（即「道德底形上學」），亦不屬於自然哲學，而是如黎德爾所言，屬於「道德哲學底經驗部分」或「應用的實踐哲學之一章」。⁶⁵

五

最後，筆者想說明康德歷史哲學與史學（Geschichtswissenschaft）之關係，藉以顯示前者對於史學研究的意義。康德在〈普遍歷史之理念〉一文底結尾語重心長地寫道：

若說我想以世界史底這個理念（它在某個程度內有一條先天的線索）來排斥就本義而言的、純以經驗方式撰寫的歷史（Historie）之編纂，乃是誤解了我的意圖。這只是對於一個哲學頭腦（他必定也十分通曉歷史）還能從另一個觀點去嘗試的工作之一個想法而已。此外，人們在撰寫其當代史時的煩瑣通常是值得稱道的，但必定會使每個人不由地懷疑：我們的後代子孫將如何著手去把握我們在若干世紀後可能遺留給他們的歷

⁶⁴ Emil L. Fackenheim: "Kant's Concept of History", *Kant-Studien*, Bd. 48 (1956/57), S. 384.

⁶⁵ Manfred Riedel: "Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchungen zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant", *Philosophische Perspektiven*, Bd. 5(1973), S. 214 & 222. 作者此文係由另外兩篇論文改寫而成，故同樣的看法亦見於其中，此處不俱引。這兩篇論文分別為：

"Geschichte als Aufklärung. Kants Geschichtsphilosophie und die Grundlagenkrise der Historiographie". *Neue Rundschau*, 84. Jg. (1983), S. 289-308.

"Einleitung" zu *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam 1985, S. 3-20.

史重擔？毫無疑問，他們將僅從使他們感興趣的事情——亦即，各民族和政府在世界公民底觀點下已達到的成就或已造成的損害——底觀點來評斷可能早已無文獻可徵的遠古歷史。^⑥

所謂「就本義而言的、純以經驗方式撰寫的歷史」是指實證史學，它包括史料之蒐集、辨偽、考證、統計等工作。我們要注意，康德在這裡使用的字眼是 *Historie*，而非 *Geschichte*，正好符合他在〈目的論原則〉一文中所作的區分。他無意以歷史哲學來取代一般史學家底基本工作，正如他無意以形上學取代自然科學家底研究一樣。但是在另一方面，他再度強調歷史與史料之分別，強調歷史觀點對於史學研究的重要性。如果史學家僅留給後世一堆史料，而不能根據人類理性底興趣（其中最基本的是道德的興趣）賦予它們以意義，它們也不過是一堆「斷爛朝報」而已。

余英時先生曾在〈中國史學的現階段：反省與發展〉一文中分別評論中國現代史學發展中影響最大的兩派——「史料學派」和「史觀學派」。^⑦所謂「史料學派」，他雖未明言何所指，但顯然是以胡適、傅斯年為主要代表，因為前者主張「以科學方法整理國故」，後者主張「史學即是史料學」。自一九四九年中國大陸易幟後，這個學派憑藉其在臺灣大學和中央研究院的領導地位，幾乎全面主導了臺灣的史學研究。所謂「史觀學派」，他主要是指以馬克思底歷史唯物論為指導原則的史學家。眾所周知，在一九四九年之後，這個學派也全面主導了中國大陸的史學研究，而發展成中國大陸獨有的「影射史學」。這兩派各趨極端，相互攻訐，如水火之不相容。

從「史料學派」底觀點看來，馬克思底歷史唯物論脫胎於黑格爾，而溯源於康德。因此，康德底歷史哲學很自然地被歸於對立的一方，而加以抹殺。對於西方學者而言，康德底歷史哲學與黑格爾、馬克思底歷史哲學之間也有太多

^⑥ KGS, Bd. 8, S. 30f.

^⑦ 此文收入其《史學與傳統》（臺北：時報文化出版公司，1982年）一書中。

表面的類似點(例如，以目的論為基礎，預言歷史底進步，承認歷史有規律)，他們往往因厭惡黑格爾、馬克思底歷史哲學，連康德底歷史哲學一併加以抹殺。但是從「史觀學派」底觀點看來，康德底歷史哲學並不成熟，它只是過渡到黑格爾、乃至馬克思底歷史哲學的橋樑，終究要被後者所揚棄。⁶⁸ 在西方學者當中，抱持此論者亦不乏其人。⁶⁹ 因此，康德歷史哲學之不受重視，實非偶然。

在筆者看來，這種情形不但對康德極不公平，也是我們的重大損失。康德底歷史哲學經常遭受到的批評是：它無法克服理性與自然之背反，或者不如說，道德與歷史、實然與應然之背反。⁷⁰ 這項背反之克服往往被視為黑格爾、乃至馬克思底歷史哲學之重要貢獻。但是從黑格爾經過改頭換面的歷史神學發展成馬克思底歷史決定論，而引起波柏、柏林(Isaiah Berlin)等人底強烈批評⁷¹ 看來，這種發展恐怕反而是歷史哲學之不幸。當代英、美學者主張以「批判的(critical)歷史哲學」來取代「思辨的(speculative)歷史哲學」，主要也是肇因於此一不幸的發展。

如果我們換個角度來看康德底歷史哲學，則存在於道德與歷史、實然與應然之間的背反正好是其整個歷史哲學之支撐點，而非有待克服的缺點。我們切莫忘記：康德是從人類底有限觀點、而非從上帝底無限觀點來理解「歷史」。在這種意義的「歷史」中，實然與應然之間必然存在著一種張力。這種張力反映出作為歷史底主體之人之現實情境與應有分位，而其消失意謂歷史之終結。

⁶⁸ 李澤厚顯然持這種看法。請參閱其《批判哲學的批判——康德述評》，頁430-443。

⁶⁹ 以色列學者優威爾(Yirmiahu Yovel)是其中一例。請參閱其 *Kant and the Philosophy of History* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 300ff.

⁷⁰ 參閱同前註，.pp. 298-300.

⁷¹ 柏林對於黑格爾和馬克思底歷史目的論的批評主要見諸其 *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969) 一書，尤其是第二章“Historical Inevitability”。

正如康德底知識論是要說明人類底知識，其歷史哲學也要說明人類底歷史。嚴守人類理性底界限與分位，不妄求，不僭越，不增益，不減損，這是批判哲學之基本精神。

對於史學家底研究工作而言，康德底歷史哲學亦嚴守其應有的界限與分位，而無意越俎代庖。因此，康德不會接受黑格爾底「歷史神學」，也不會接受馬克思底「歷史意識形態」(Geschichtsideologie)，更不會同意「影射史學」之泛濫越位。史學家在其大部分研究工作中，或許不必理會歷史哲學底問題。但是當他們涉及歷史底意義問題時，康德底歷史哲學便提供了一個極佳的思考角度。這個角度並非任意揀選的，而是根植於人類理性底興趣。在這種意義之下，筆者同意黎德爾底看法，將康德底歷史哲學理解為「歷史編纂之批判」，進而理解為「歷史非理性之批判」(不是「歷史理性之批判」!)。^⑦最後，筆者還要借用他的一段話，作為本文之結論：

在赫德爾與康德之爭論中，論據較弱的一方得勝，這已經以某種方式成為德國歷史學之災難。赫德爾底歷史哲學預期十九世紀以還用來頂替形上學的那種「歷史的世界觀」，它預期歷史主義(Historismus)。康德底歷史哲學涉及史學底道德基礎、人對其過去的一種批判的、知其所限的關係底問題，以及在歷史中一般性陳述與個別性情境描述底關係之基本的方法論問題。在黑格爾之籠罩下，作為歷史哲學家的康德被哲學家所遺忘；在蘭克之影響下，他被史學家所遺忘——邁內克(Friedrich Meinecke)這位歷史主義底歷史編纂者事後將康德底「歷史」概念歸諸一種自赫德爾以來已被淘汰的、前現代的思考方式，而使得這種遺忘無所愧咎。[……]狄爾泰在嘗試為人文學(Geisteswissenschaften)奠定基礎時，並未取法於康德，而是取法於赫德爾底學生許萊爾馬赫(Schlei-

^⑦ Manfred Riedel: "Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie", a. a. O, S. 224.

ermacher) 和蘭克；新康德學派則取法於「科學底事實」。重新理解赫德爾與康德之爭論中的文獻，並且根據本文對原先的若干成見之修正，檢討有關其後續影響的判斷，現在正是時候了！⁷³

⁷³ 同前註，S. 226. 狄爾泰認為康德底批判哲學無法處理歷史底問題，因而計畫撰寫一部「歷史理性之批判」。業師許密特教授指出：狄爾泰在此弄錯了問題底重點，他應當撰寫的不是「歷史理性之批判」，而是「歷史判斷力之批判」。請參閱 Gerhart Schmidt: "Kausalität oder Substantialität? Zu Hegels Ontologie der Geschichte", in: *Logik und Geschichte in Hegels System*, hgg. Hans-Christian & Guy Planty-Bonjour, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1989, S. 148-151.

康德的「歷史」概念

李 明 輝

提 要

在康德底整個哲學系統中，其歷史哲學一向為學者所忽視，因為他們往往認為康德哲學是非歷史的，因而無法處理歷史底問題。此外，由於其歷史哲學底特性，它也常被視為過渡到黑格爾、乃至馬克思底歷史哲學的橋樑。依據康德底「歷史」概念，人類在歷史底進程中不斷地趨向於其最終目標——永久和平。因此，康德底人類史可以預示未來，並且預設目的論原則。這些特性使人很容易將其歷史哲學與黑格爾、馬克思底歷史哲學視為同一型態，而一併歸諸歷史決定論。

本文旨在說明康德底「歷史」概念在其整個哲學系統中的意義與地位，尤其著重於它與其他部分之間的一貫性，藉以凸顯其歷史哲學與黑格爾、馬克思底歷史哲學之根本差異。筆者認為：這種差異非但不表示康德歷史哲學之不成熟，反而顯示出其優點。

Kant's Concept of History

Lee Ming-huei

In the study of Kantian philosophy, Kant's philosophy of history is probably the most neglected branch. As Kant's philosophy is often viewed as ahistorical, it is therefore considered not apt for dealing with the problem of history. Furthermore, certain characteristics of Kant's philosophy of history render it to be seen as a passage leading to Hegel's philosophy of history and even to Marx's. According to Kant's concept, human history is an unending process of nearing its final destination, that is, the perpetual peace. History, therefore, anticipates human future and presupposes teleological principles. Due to characteristics like this, Kant's philosophy of history tends to be interpreted as akin to that of Hegel and of Marx and grouped as part of historical determinism.

This study intends to clarify the position as well as the significance of Kant's philosophy of history in relation to the totality of his system, with an emphasis on its consistency with his other thoughts, and thereby to highlight the fundamental differences between Kant's philosophy of history and that of Hegel and Marx. What these differences reveal, are the strengths rather than insufficiencies of his philosophy of history.

Keywords: *Kant history teleology perpetual peace*