

**SAMUEL CLARKE'S LEBEN UND  
LEHRE: EIN BEITRAG  
ZUR GESCHICHTE DES  
RATIONALISMUS IN ENGLAND**

Published @ 2017 Trieste Publishing Pty Ltd

ISBN 9780649777624

Samuel Clarke's Leben und Lehre: Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in England by  
Dr. Robert Zimmermann

Except for use in any review, the reproduction or utilisation of this work in whole or in part in any form by any electronic, mechanical or other means, now known or hereafter invented, including xerography, photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, is forbidden without the permission of the publisher, Trieste Publishing Pty Ltd, PO Box 1576 Collingwood, Victoria 3066 Australia.

All rights reserved.

Edited by Trieste Publishing Pty Ltd.  
Cover @ 2017

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out, or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form or binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser.

[www.triestepublishing.com](http://www.triestepublishing.com)

**DR. ROBERT ZIMMERMANN**

**SAMUEL CLARKE'S LEBEN UND  
LEHRE: EIN BEITRAG  
ZUR GESCHICHTE DES  
RATIONALISMUS IN ENGLAND**



# SAMUEL CLARKE'S LEBEN UND LEHRE.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES RATIONALISMUS IN ENGLAND

VON

DR. ROBERT ZIMMERMANN,  
WIRTLICHEN MITGLIED DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

(VORGELEGT IN DER SITZUNG DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE AM 19. JÄNNER 1870.)

## Erstes Capitel.

### Der englische Rationalismus vor Clarke.

Bacon, Hobbes und namentlich Locke haben der englischen Philosophie in den Augen des Auslandes einen so entschiedenen Stempel aufgeprägt, dass ein tieferes Eingehen auf entgegengesetzte Erscheinungen der britischen Literatur nicht selten versäumt worden ist. Insbesondere in Deutschland ist seit Schellings berühmtem: je méprise Locke, eine Gleichgiltigkeit wo nicht Geringschätzung derselben an der Tagesordnung gewesen, welche sich von dem verpönten Empirismus, Materialismus und Sensualismus der Obengenannten allmählig auf die gesammten philosophischen Bestrebungen Englands übertrug. In jüngster Zeit hat zwar die fortschreitende Geltung der Naturwissenschaften namentlich durch die Erfolge von Mill's inductiver Logik englischen Denkversuchen in naturwissenschaftlichen Kreisen Freunde und Gönner verschafft; die idealistischen Richtungen angehörigen Philosophen und die aus deren Schule hervorgegangenen Geschichtsschreiber der Philosophie verharren nach wie vor auf ihrem ablehnenden und ignorirenden Standpunkte.

Dieselben pflegen zu überschen, dass es in England jederzeit neben der realistisch-sensualistischen eine idealistisch-rationalistische Geistesströmung gegeben hat, die mit den gleichzeitigen ähnlichen in Deutschland, Frankreich und Holland Hand in Hand und mit diesen gemeinsam gegen jene vorging. Wie in den letztgenannten Ländern setzte dieselbe der Berufung auf den äusseren eine eben solche auf einen inneren Sinn, den sie Vernunft oder intellectuale Anschauung nannte, als ausschliessliche Quelle der Erkenntniss entgegen, und nahm je nachdem bald die Form eines schwärmenden Mysticismus, bald eines mehr

oder weniger nüchternen Rationalismus an. Parallel der theosophischen Richtung des Peter Poiret in Frankreich, des ältern van Helmont in Holland, der Valentin Weigel und Jakob Boehme in Deutschland verpflanzte der englische Arzt Robert Fludd durch seine *historia macro- et microcosmi metaphysica physica et technica* (Oppenh. 1617), so wie durch seine *philosophia mosaica* (Gudae 1638), durch seine *clavis philosophiae* und *alchymia* die phantastische Naturphilosophie des Paracelsus nach England, griff die auf Sinneswahrnehmung sich stützende Naturforschung und den Atomismus an und schrieb gegen Kepler und Gassendi, welcher letztere seiner Philosophie eine besondere Widerlegungsschrift widmete. Ein anderer Arzt und zugleich Prediger, John Pordage (1626—1698) bürgerte die Jakob Boehme'sche Mystik in England ein, suchte sie in ein System zu bringen und versicherte, die Wahrheit derselben sei durch eigene göttliche Offenbarungen bestätigt worden. Beide wandten die Formen der Kabbalisten, jener auf die Naturforschung, dieser auf die Theologie an. So wenig Fludd den Entdeckungen der neueren Physik abgeneigt erscheint, glaubt er doch wie jene alles in der Offenbarung anzutreffen. Das gelehrte Ansehen, welches Pordage seinen Werken zu geben sich bemüht, besteht doch nur in der Anwendung kabbalistischer und pythagoräischer Formen auf den Inhalt derselben, wenn er den Vater die Monas, den Sohn die Dyas, den Geist die Trias nennt und alles Seiende nach und nach aus dem göttlichen Urquell emaniren läßt. Dennoch hat dieser letztere nicht nur eine Schule, sondern in dem als Schwärmer bekannt gewordenen Thomas Bromley in England einen begeisterten Fortsetzer zurückgelassen.

Philosophisch ungleich bedeutender als beide erscheint der eigentliche Urheber der rationalistischen Denkweise in England, Lord Herbert von Cherbury (1581—1633), der früher als Descartes und fast ein halbes Jahrhundert vor Leibnitz in seiner 1624 zu Paris publicirten Schrift: *de veritate prout distinguitur a revelatione a verisimili et a falso* dem vier Jahre vorher in Bacon's neuem Organon (1620) aufgetretenen Sensualismus einen gemäßigten Rationalismus entgegenstellte. Geht er auch nicht so weit wie Descartes, dem äusseren Sinn allen Werth für das Erkennen abzusprechen, ist er doch eben so sehr entfernt, wie Bacon unser gesamtes Wissen auf denselben zu reduciren. Der äussere Sinn eröffnet uns die äussere Wahrheit, wie er sagt; aber sollen wir nicht auch eine Norm für die innere und ewige Wahrheit in uns haben? Indem er für sich das Verdienst in Anspruch nimmt, zuerst die Grenzen und Zwecke aller menschlichen Vermögen bestimmt, eine Theorie des Erkenntnisvermögens, wie später Locke that, entworfen zu haben, erklärt er sich ähnlich wie Leibnitz nach ihm, gegen die *tabula rasa*, als welche Locke und dessen empiristische Vorläufer wollen die Seele betrachtet wissen. Da wir weder von Natur leer noch durch die Sünde ausgeleert sind, sagt er, müssen wir unser Vermögen zu erkennen bei uns tragen. Mögen die äusseren Objecte dasselbe auch anregen, liegt doch die Fähigkeit, über Wahres und Falsches zu entscheiden, in unserem eigenen Geist, und ziehen wir alles von aussen Empfangene von uns ab, bleibt demungeachtet unsere eigene Natur. Der äussere Sinn, fährt er fort, ist zwar ein Zeuge, keineswegs aber der Richter der Wahrheit. Wir werden an das Leibnitz'sche: *nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*, gemahnt, das dieser Locke gegenüber geltend machte. Diese *dos naturae* betrachtet Herbert zwar nicht wie Descartes, der von Locke deswegen getadelt ward, als einen Vorrath fertiger angeborener Begriffe, jedoch als einen natürlichen Instinct, gegen dessen Aussprüche (als allgemeine Begriffe und Grundsätze) niemand streiten dürfe. Er nennt dieselbe einen *sensus internus*, der in seinem

Kreise mehr Glauben verdient als der *sensus externus*, dem seinerseits wieder mehr Zutrauen gebührt als dem blossen Schlussverfahren (*discursui*). Obiger innerer Sinn wird weder durch sinnliche Erfahrung, noch durch äussere Beobachtung ersetzt; vielmehr werden diese beiden unter Anwendung und Voraussetzung der durch ihn selbst kundgemachten Principien und Grundsätze erst möglich. Statt wie Bacon gethan, dieser unserer aller Erfahrung vorausgehenden und in die Ergebnisse des empirischen Verfahrens einflussenden, ja über dieselben schliesslich entscheidenden Natur um ihrer Subjectivität halber zu misstrauen, sollten wir ihr gerade, weil sie uns allenthalben begleitet, uns allen gemein und in jeder unserer einzelnen Thätigkeiten mithätig ist, desto mehr Zutrauen schenken. Diese Natur, die sich zu unserer durch Erfahrung, Beobachtung und Versuch erworbenen Erkenntniss wie das *Prisus* zum *Posterius* verhält, ist desshalb auch in jedermann, ja in allen lebendigen Wesen und zwar in allen als dieselbe vorhanden. Herbert gründet darauf die Voraussetzung allgemeiner Übereinstimmung in gewissen allgemeinen Überzeugungen, auf diese aber die Hoffnung auf die Erlangung mathematischer Gewissheit in der Wissenschaft.

Wenn er hierbei den *consensus universalis* für die *summa veritatis norma* erklärt, so scheint ihm offenbar weniger die Wahrheit Folge der allgemeinen Übereinstimmung, als vielmehr diese die Wirkung obiger allen gemeinsamer Natur zu sein. Ist der *sensus internus* in allen der nämliche, so entspringt daraus nothwendig der *consensus universalis*. Allgemeine Übereinstimmung macht zwar den Erkenntniss-, nur die gemeinsame Natur aber den Realgrund der Wahrheit aus. Herbert schärft seinen Lesern ein, dass sie *ex consensu universalis* jene *communia principia* gewinnen, ordnen und *tanquam providentiae divinae universalis ideam et typum optimum* hochhalten mögen.

Wie aus dem äusseren Sinn, der Beobachtung und dem Versuch alles Besondere, so stammt aus dem inneren, dem natürlichen Instinct, der allen gemeinsamen unverlierbaren erkennenden Natur, der *dos naturae*, alles Allgemeine der menschlichen Erkenntnisse. Die Aussprüche dieser letzteren bedürfen keiner Bestätigung, sie beglaubigen sich selbst (*a se ipsis unice fidem postulant*) und verlangen ohne Beweis durch Verstandeschlüsse (*supra rationem* i. e. *discursum*) geglaubt zu werden. Dieselben besitzen als Äusserungen eines Instincts unmittelbare Evidenz und schlechthinige Unfehlbarkeit, haben sonach den doppelten Vorthail, zugleich allgemein und nothwendig zu sein.

Der sich daraus ergebenden Schwierigkeit, Aussprüche des Instincts, denen als solchen Glaubwürdigkeit wirklich zukommt, von solchen zu unterscheiden, die sich dafür nur ausgeben oder für dergleichen genommen werden, entzieht sich Lord Herbert durch die Berufung auf die allgemeine Übereinstimmung. Weil die letztere nicht anders als Folge eines in allen identischen Instincts zu sein vermag, so muss das von allen übereinstimmend Behauptete auch als Edict dieses Instincts von jedermann anerkannt werden. Dass der *consensus omnium* den nämlichen thatsächlichen Beanständungen ausgesetzt ist, welche Locke nachher den angeborenen Ideen gegenüber in's Feld führte, beachtet er nicht. Wie dieser dort geltend macht, das Vorhandensein einer gewissen Idee bei jedem Einzelnen lasse sich niemals empirisch nachweisen, so würde er Herbert ohne Zweifel erwidert haben, die Übereinstimmung aller in einem und demselben Urtheil sei eben so wenig erweislich. Der angebliche *consensus omnium* schrumpfe zu einem *consensus plurium*, bestenfalls zur Einstimmigkeit einer Majorität zusammen und dessen vermeintliche apodiktische Nothwendigkeit verwandle sich in eine mehr oder weniger problematische Wahrscheinlichkeit.

Herbert selbst ist nicht ohne Misstrauen gegen die Aussprüche des natürlichen Instincts, allerdings nur, wenn sie rein theoretische Sätze darstellen. Wenigstens unterscheidet er streng zwischen den allgemeinen Kenntnissen, welche uns durch den Instinct unmittelbar geoffenbart werden, und jenen, welche nur durch Folgerungen aus solchen uns einleuchten. Während die allgemeine erkennende Natur uns sicher leitet, scheinen ihm diese der menschlichen Schwachheit unterworfen zu sein. Eine Ausnahme hievon macht nach ihm nur die Mathematik, die bei mannigfachen Abweichungen im Besonderen eine durchgängige Übereinstimmung im Allgemeinen aufweist, die ausser bei ihr in gleich hohem Grade bei keiner anderen Wissenschaft angetroffen wird.

Desto grösser ist sein Vertrauen auf die Urtheile des Instincts, wo sie das praktische Gebiet angehen. Über moralische Wahrheiten besteht die vollkommenste Übereinstimmung; denn ihre Erkenntnisse beruht gänzlich (tota) auf allgemeinen und durch sich selbst einleuchtenden Urtheilen, was mit Ausnahme vielleicht der einzigen Mathematik in keinem anderen Wissensgebiete der Fall ist. Der innerhalb des Umkreises physikalischer Betrachtungen mögliche Meinungsstreit, weil hier der ursprüngliche Wahrheitsinstinct nur allgemeine Principien an die Hand gibt, die Folgerungen daraus aber dem Einzelnen überlässt, bei dem sie der individuellen Verschiedenheit wegen sehr verschieden ausfallen können, findet innerhalb des Feldes moralischer und mathematischer Überlegungen nicht statt, weil die Lehrsätze (dieser beiden) sofort jedermann einleuchten. Beide, moralische wie mathematische Wahrheiten erfreuen sich einer ursprünglichen Evidenz, deren unter den physischen höchstens die allgemeinsten Axiome, keineswegs aber deren Corollarien sich zu rühmen haben. Ganz entgegen der Ansicht Bacon's kommt Herbert zu dem Schlusssatz, dass die sittlichen Wahrheiten (zu denen er auch die religiösen zählt) unserem Wesen näher und deshalb gewisser seien als die physischen, ungeachtet auch diese mit jenen, wie er vorsichtig hinzuzufügt, in einer unzweifelhaften und ewigen Verbindung stünden. Erstere werden durch den Instinct, unser eigenstes Wesen, unmittelbar, die Gegenstände der physischen Wahrheiten, die äusseren Dinge, dagegen unter Zuhilfenahme der Andeutungen durch die Sinnesorgane erst mittelbar erkannt. Object der ersteren sind wir selbst, ist unsere eigene Natur; Object der letzteren die Sachen und Vorgänge der Aussenwelt; was wir aber von dieser mittelst der Sinne gewahren, sind weder wir selbst, noch sind es die Dinge, sondern es sind Producte aus dem Zusammenwirken zweier Actionen, unserer eigenen (des Subjects) und jener der (empfundener) Sache (des Objects) (*resultantia ex collisione et concursu nata*).

Herbert drückt seine Verwunderung aus, dass bei so bewandten Umständen so viele beim äusseren Sinn d. i. auf halbem Wege stehen bleiben. Während das Ziel jedes Suchens nur die Erkenntniss des eigenen Selbst oder der Aussenwelt sein kann, lernt man mittelst des äusseren Sinnes weder jenes noch diese, sondern ein Drittes, von beiden Verschiedenes (die Empfindung) kennen, welches das Werk beider ist. Eben so weit entfernt das Innere der Sache wie das unserer selbst uns zu erschliessen, zeigt uns die sinnliche Wahrnehmung die Sache nur in ihren Wirkungen auf uns und uns selbst nur in unseren Einwirkungen auf die Sache. Was die Sache, abgesehen von ihrer Wirkung auf das wahrnehmende Subject, an sich, also ihrem eigentlichen Wesen nach ist, bleibt uns bei ausschliesslicher Anwendung des äusseren Sinnes ebenso unzugänglich, als was wir selbst, abgesehen von unserer Einwirkung auf die Sache, an sich, unserem Wesen nach sind. Inhalt der Sinneswahrnehmung ist Erscheinung, nicht Wesen, weder jenes des Objects, noch jenes des Subjects; wer



bei ihr beharrt, dringt nicht bis zum Kern weder des Äusseren noch seines Innern vor, sondern bleibt zwischen Subject und Object „auf halbem Wege“ (in media via) stehen.

Um desswillen weist Herbert dem inneren Sinn den Rang über dem äusseren an. Dieser lehrt uns weder die Sache noch uns kennen; jener dagegen sind wir selbst. Als natürlicher Wahrheitsinstinct macht er unsere eigenste Natur, unser innerstes Wesen aus. Zugleich aber ist er auch die Sache; denn wenn diese irgendwie anders, als der sich selbst überlassene Instinct sie deutet, d. i. wenn der Inhalt der Sache verschieden von dem Inhalt des Gedankens, so wäre der natürliche Instinct kein Wahrheitsinstinct. Entweder unsere Natur ist nicht die Wahrheit oder wenn sie es ist, ist sie Eins mit der Sache. Daher haben wir nur nöthig, unserem Instinct zu folgen, um gewiss zu sein, der Sache selbst, des Seins, statt des täuschenden Trugbildes der Sinne, des zwischen uns und der Sache schwebenden Scheins uns zu bemächtigen.

Den thatsächlichen Beweis für das Vorhandensein dieses Instincts liefert nach Herbert nur der consensus universalis. Bezüglich des Ethischen und Mathematischen finde derselbe factisch statt; die Abwesenheit desselben hinsichtlich des Physischen aber verschulde nicht der Instinct, sondern der trügende Sinnesschein. Da dieser selbst weder die Sache noch das erkennende Wesen, sondern das Werk des Zusammenwirkens beider ist, so kann er als beiden gemeinsames Product auch weder dem einen noch dem anderen beider Factoren ausschliesslich ähnlich sein. Nun aber sind das Subject (die schlechtthin erkennende) und das Object (die schlechtthin seiende Natur) jedes für sich die ganze (dort ideale hier reale) Wahrheit; folglich kann das, was seinem Gehalt nach keinem von beiden gleicht, der Schein, nicht das Wahre, und, da die Wahrheit (subjectiv) in dem consensus omnium besteht, kann der Schein, als das Unwahre, nicht für alle derselbe sein. Auf dem Gebiete der Erfahrung muss daher nothwendig Meinungsverschiedenheit herrschen, weil Übereinstimmung nur in der (subjectiven oder objectiven) Wahrheit, niemals aber im Schein anzutreffen ist.

Das Verhältnis zwischen Vernunft- und Erfahrungserkenntnis stellt sich daher folgendermassen: so weit blosser Schein in der Erfahrung ist, thut er sich durch augenfällige Nichtübereinstimmung, so weit dagegen Übereinstimmung in derselben herrscht, thut sich durch dieselbe Nicht-Schein (Wesen sei es des Subjects oder des Objects) in derselben kund. Mit anderen Worten: Erfahrung, in welcher Übereinstimmung aller stattfindet, ist mehr als Erfahrung, ist Werk, sei es des (von Seite des Subjects) in derselben mithätigen Instincts, sei es der (von Seite des Objects) in dieselbe eingegangenen Realität. Allgemeine Übereinstimmung bietet ein zuverlässiges Kennzeichen der Gültigkeit, das Gegentheil derselben ein gleiches der Ungültigkeit aller Erfahrungserkenntnis.

Ob jene das Werk des Subjects oder des Objects sei, ist dabei gleichgiltig. Da die Natur des ersteren natürlicher Instinct, die des letzteren die Sache selbst, in beiden Fällen die Wahrheit ist, so bringt das eine wie das andere die gleiche Wirkung hervor. Insofern der allen Subjecten gemeinsame Instinct in den Schein eingehend die Erfahrung erzeugen hilft, wird er ebenso nothwendig eine gemeinsame Erfahrung zu verschaffen im Stande, als rückwärts aus der Gemeinsamkeit der Erfahrung auf deren Wahrheit zu schliessen erlaubt sein. Insofern das für alle Subjecte identische Object (die Sache) in den Schein eingehend die Erfahrung miterzeugt, wird dieses nicht weniger eine gemeinsame Erfahrung nach sich ziehen, als aus der Gemeinsamkeit der Erfahrung den Rückschluss auf die Angemessenheit des Inhalts derselben an die Natur der identischen Sache gestatten.

Überall ist der consensus für Herbert entscheidendes Criterium. Er verräth die moralische wie die mathematische und, was bei Dingen der Sinneswelt zum Vorschein kommt, die physikalische und die historische Wahrheit. Obgleich aber Kennzeichen derselben, ist er doch nicht deren Grund; nicht weil wir alle übereinstimmen in einem gewissen Ausspruch, enthält dieser Wahrheit, sondern weil der uns allen innewohnende Instinct zu diesem gemeinsamen Ausspruch uns nöthigt, darum herrscht Übereinstimmung. Wir haben nichts weiter zu thun, als unserer eigensten Natur, der *dos naturae*, zu folgen, um zu aller theoretischen wie practischen Wahrheit zu gelangen. Letztere ist ein Urbesitz, welcher zwar durch die Wechselwirkung des Subjects mit der Aussenwelt mittelst der Sinnesorgane eine scheinbare Erweiterung und Bereicherung erfahren, streng genommen jedoch nicht durch dieselbe vermehrt werden kann. Denn in der Erfahrung ist nur so viel Wahrheit, als sie Übereinstimmung, und nur so viel Übereinstimmung, als sie Einfluss des Subjects enthält, mit anderen Worten, nicht mehr und nicht weniger, als das Subject in dieselbe hineingelegt hat.

Ob die Erfahrung daher aus dem Subject deducirt oder umgekehrt aus der Erfahrung die Wahrheit inducirt wird, macht für die innere Wahrheit der Empirie keinen Unterschied. Beides muss zu demselben Ergebnisse führen. Da das Subject als Wahrheitsinstinct alle Wahrheit in sich fasst, so schliesst es auch alle in der Erfahrung enthaltene Wahrheit ein; und da nur die allgemein geltende Erfahrung den Namen der Wahrheit verdient, so ist durch den inductiven Erweis der tatsächlichen Einstimmung aller in einem gewissen Punkt auch der zureichende Nachweis der Wahrheit des letzteren erbracht. Beide, Deduction und Induction, decken einander gegenseitig. Beide erreichen dieselbe Wahrheit, nur jene auf apriorischem, diese auf aposteriorischem Wege, jene folgernd, diese bestätigend, jene auf Gründe, diese auf Zeugnisse gestützt, jene nach Art der Geometrie, diese nach jener der Geschichte.

Bei diesem Gegensatze der Methoden ist es völlig erklärlich, wenn Herbert und Bacon von dem Werth der Empirie gänzlich entgegengesetzte Überzeugungen hegen. In den Augen des Ersten, dessen *dos naturae* alle mögliche Wahrheit explicite oder doch implicite in sich schliesst, erscheint der inductive Weg durch übereinstimmende Sinnes- oder historische Zeugnisse als Nothbehelf, welcher dem Menschen im besten Fall dasselbe auf weitem Umweg gewährt, was er ursprünglich schon besaß. In den Augen des Zweiten, dessen Subject einer *tabula rasa* gleicht, ist das wiederholte (Sinnes- oder geschichtliche) Zeugnis das einzige Mittel, der an sich unwissenden Seele Kenntnisse zuzuführen und in derselben festzusetzen. Folgerichtig legt jener auf die *dos*, den angeborenen, dieser auf die *mos naturae*, den erworbenen Besitz des Menschen, das Hauptgewicht; jener entfaltet, dieser begründet den inneren Reichthum des Geistes.

Der *sensus internus*, den Herbert dem *sensus externus* entgegenstellt, hat Verwandtschaft mit dem Hellschen. Wie dieses macht er für seine Ergebnisse die Prätension der Unfehlbarkeit; wie dieses weist er jede andere Rechtfertigung seiner Intuitionen ab als jene, die in seiner eigenen Natur liegt. Der Beweis des Hellschers für die Verlässlichkeit seiner Aussagen besteht darin, dass jeder andere Hellschende dasselbe sehen müsste; der Beweis des *sensus internus* für die Richtigkeit der seinen stützt sich darauf, dass um seiner Gemeinsamkeit willen jeder andere an unserer statt eben so urtheilen müsste. Beide erscheinen dem, der nicht im Besitze der Clairvoyance oder des *sensus internus* ist, nothwendig paradox; aber dieser Schein nimmt in dem Verhältnisse ab, als die Anzahl derjenigen, die

unter gleichen Verhältnissen die nämliche Wahrnehmung machen, dasselbe Urtheil fällen, im Steigen begriffen ist. Die Aussprüche des Hellsehers sind evidente Wahrnehmungen, diejenigen des *sensus internus* evidente Urtheile, die in dem Grade, als sie bei anderen allgemeine Zustimmung finden, die Würde ausgemachter Grundwahrheiten erlangen, finden sie keine, für willkürliche Einfälle gelten. An dem Schicksale derselben nimmt auch das auf dem discursiven Wege des Folgerns und Schliessens daraus Abgeleitete Theil, und wird jenachdem als berechtigte Folge aus anerkannten Principien oder als launische Consequenz aus willkürlichen Vordersätzen betrachtet. Charakteristischerweise wird dabei die Zustimmung der anderen nur bei den grundlegenden Sätzen abgewartet, für das aus diesem Gefolgerte eine äussere Bestätigung aber weder erhofft noch begehrt, sondern die Anerkennung der Folge aus dem anerkannten Grund jedem gemäss seiner denk- und schlussfähigen Natur sofort unweigerlich angeschlossen.

Der inductorische Weg wird daher zwar eingehalten, jedoch nur in Betreff der allgemeinsten Ausgangssätze. Diese einmal anerkannt, wird zum deductiven Weg übergegangen und an denselben ohne Rücksicht auf den wirklichen oder doch möglichen Einspruch wahrer oder doch vermeintlicher Thatsachen festgehalten.

In diesem Rationalismus findet demnach hinsichtlich der Aussprüche des allen gemeinsamen angeborenen Wahrheitsinstincts, d. i. der evidenten Vernunfturtheile dasselbe statt, was im Sensualismus hinsichtlich der Aussprüche des allen gemeinsamen äusseren Sinns, der evidenten Sinneswahrnehmungen üblich ist. Wie jener für seine Axiome, nimmt dieser für seine Wahrnehmungen die Zustimmung aller in Anspruch; wie die Urtheile des ersteren, so werden die Erfahrungen des letzteren, wenn sie Zustimmung erhalten, zu allgemeinen empirischen Wahrheiten; während sie, bleibt diese aus, als Sinnesidiotismen und individuelle Absonderlichkeiten bei Seite gesetzt werden.

Der Unterschied zwischen der auf den *sensus internus* (die Vernunft) gebauten (rationalistischen) und der auf den *sensus externus* (die Erfahrung) gegründeten (sensualistischen) Philosophie reducirt sich darauf, dass jene sich auf die innere, diese auf die äussere Evidenz beruft, jene für ihre inneren, diese für ihre äusseren Wahrnehmungen die unabweihsliche Zustimmung aller beansprucht. Da diese nun einerseits rücksichtlich der mathematischen und moralischen Urtheile eben so gross, als rücksichtlich der metaphysischen gering zu sein pflegt, andererseits Sinneswahrnehmungen sich mit grosser Leichtigkeit wiederholen und durch fremdes Zeugniß neuerdings bestätigen lassen, so begreift sich, dass der Rationalismus, den man auch einen Sensualismus des inneren Sinnes nennen kann, die moralischen und mathematischen, der eigentliche Sensualismus (jener des äusseren Sinnes) die Erfahrungswissenschaften in den Vordergrund zu schieben liebt. Folgerichtig suchen beide diese beschränkte Berechtigung ihrer einseitigen Standpunkte zu erweitern: jener den *consensus omnium* auf die theoretischen, dieser die augenfällige Evidenz der sinnlichen Thatsachen auch auf das practische und mathematische Gebiet auszudehnen.

Dieser Kampf, welcher der Streit des Rationalismus und Sensualismus heisst, aber im Grunde nur der zweier verschiedenen (nach Innen und nach Aussen gewandten) Richtungen des Sensualismus ist, macht noch heute wie zu Bacon's und Herbart's Zeit das bewegende Element der englischen Philosophie aus. Der Sinn des Wortes *ratio* ist hier nämlich kein anderer, als der jenes inneren Sinnes, des unmittelbaren Instincts für das (theoretisch- und practisch-) Wahre, durch welchen dieses direct, wie (vermeintlich) durch die Empfindung des