

Wort, inneres; Rede, innere

(engl. inner/internal speech; frz. parole intérieure, langage intérieur).

Stephan Meier-Oeser

in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 2004, col. 1037-1050

1. Antike.
2. Mittelalter und scholastische Tradition.
3. Neuzeit.

An der Begriffsgeschichte von ‚i.W.‘ und ‚i.R.‘ zeigt sich die historische Entwicklung der Auffassungen über die sprachliche Verfaßtheit bzw. die Sprachabhängigkeit des menschlichen Denkens.

1. *Antike.* – Die Beschreibung des Denkens in Kategorien der Sprachlichkeit hat eine mindestens bis zu PLATONS Bestimmung der *διάνοια* als «innerer Dialog der Seele mit sich selbst» (*ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος*) [1] zurückreichende Tradition. Auch ARISTOTELES unterscheidet zwischen äußerer Rede (*ἔξω λόγος*) und dem «Logos in der Seele» (*λόγος ἐν τῇ ψυχῇ*) [2]. Während Platon über eine allgemein gehaltene Parallelisierung des abwägenden Denkens mit sprachlichen Akten des Fragens, Affirmierens oder Negierens nicht hinausgeht, zeichnet sich in Aristoteles’ kurzen Andeutungen bereits die Einführung logischer Verhältnisse in die i.R. ab, so daß diese als der eigentliche Ort des Beweises erscheint [3].

Historisch wirksam geworden ist vor allem die zumeist der Stoa zugeschriebene Unterscheidung von innerem und geäußertem Logos (*λόγος ἐνδιάθετος* – *λόγος προφορικός*) [4]. Erstmals terminologisch belegt ist das Begriffspaar bei PHILON VON ALEXANDRIEN [5], es wird aber, nachdem noch SEXTUS EMPIRICUS es allgemein als Lehrstück der Dogmatiker [6] referiert, erst von PORPHYRIUS [7] explizit der Stoa zugeschrieben. Zwar entspricht die Unterscheidung «zweifellos ... den Anschauungen der alten Stoa» [8], sie stellt jedoch, wenn sie nicht sogar auf die Akademiker [9] oder Peripatetiker [10] des 2. Jh. v.Chr. zurückgeht, zumindest keine exklusiv stoische Distinktion dar, sondern hat als allgemeines Bildungsgut «in der späten Antike eine ungeheure Verbreitung gefunden» [11].

Während das Begriffspaar im frühchristlichen Bereich in vielfältiger Weise für die theologische und literarische Exegese, insbesondere für die gleichnishafte Erklärung des «*verbum divinum*» genutzt wurde [12], steht der *λόγος ἐνδιάθετος* im philosophischen Kontext für das Vermögen der Erfassung oder Herstellung logischer Zusammenhänge im weitesten Sinne [13]. PLOTIN operiert mit einer ähnlichen terminologischen Unterscheidung, wenn er von *λόγος ἐν ψυχῇ* und *λόγος ἐν προφορᾷ* spricht [14].

Die unter Hinzunahme der Schrift zu einer Trichotomie erweiterte Differenzierung des *λόγος* geht bei PORPHYRIUS, AMMONIUS u.a. vielfach in die spätantiken Kommentare zum Aristotelischen «*Organon*» ein [15]. Von hier greift sie BOETHIUS auf und vermittelt die Idee einer «*triplex oratio*», einer dreifachen, geschriebenen, gesprochenen und mentalen Rede der lateinischen Tradition («*Porphyrius ... tres posuit orationes, unam quae litteris contineretur,*

secundam quae verbis ac nominibus personaret, tertiam quae mentis evolveret intellectus») [16].

Für diese nicht weniger bedeutend ist ein zweiter, weitgehend unabhängiger Überlieferungsstrang, der im wesentlichen über AUGUSTINUS vermittelt ist, welcher ebenfalls zwischen dem äußeren Wort («verbum quod foris sonat») [17] und dem Gedanken («cogitatio») als einem Wort des Geistes («verbum mentis») unterscheidet. Ist bereits für den gesamten Bereich der griechischen Philosophie eine Interpretation der i.R. wahrscheinlich, die diese nicht mit irgendeiner idiomatischen Sprache gleichsetzt und sie entsprechend als nicht nationalsprachlich differenziert betrachtet, so findet sich wohl erst bei Augustinus die ausdrückliche Betonung, daß das i.W. «weder griechisch noch lateinisch, noch irgendeiner anderen Sprache angehört» («nec graecum est nec latinum, nec linguae alicuius alterius») [18]. Auch Augustinus differenziert, unter Ausklammerung der Schrift als eines bloß sekundären Zeichenmediums, drei Formen des «verbum». Neben dem gesprochenen Wort unterscheidet er – im Unterschied zum porphyrianisch-boethianischen Modell – erstmals zwei Formen des i.W.: zum einen die in der «imaginatio» angesiedelten Lautvorstellungen oder Lautbilder («imagines sonorum») [19] und zum anderen die «verba nullius linguae» («Worte keiner Sprache») [20], in denen sich das eigentliche Denken in Form einer i.R. («locutio interior») [21] vollzieht.

2. *Mittelalter und scholastische Tradition.* – Die lateinische Rezeption der beiden Traditionsstränge des Begriffes «i.W.» bzw. «i.R.» hat ein umfangreiches Spektrum an terminologischen Varianten hervorgebracht. Bisweilen begegnen hier griechisch-lateinische Mischformen wie «logos fixus in mente» [22] bzw. «logos interior» [23] oder «verbum ἐνδιάθετον» [24] bzw. «sermo ἐνδιάθετος» [25]. An diesen zeigt sich bereits, daß aufgrund der Indifferenz des griechischen Terminus λόγος gegenüber den Bedeutungen von «Wort» und «Rede» [26] das Konzept eines «inneren Logos» im Lateinischen sowohl durch eine nähere Bestimmung von «verbum» wie durch eine solche der verschiedenen Ausdrücke für «Rede» wiedergegeben werden kann. So wird zum einen im Anschluß an Augustinus' Konzeption des geistigen Begriffs als eines «verbum cordis» jenes Wort näher qualifiziert als «innerlich» («verbum intrinsecum» [27], «verbum interius» [28]), «mental» («verbum mentale»; «verbum mentis») oder «intelligibel» («verbum intelligibile» [29]; «verbum intellectuale» [30]). Zum anderen finden sich analoge Qualifizierungen der zur Bezeichnung von Rede in Frage kommenden Termini «oratio» («oratio in mente» [31], «oratio mentalis» [32], «oratio intellectualis» [33]), «locutio» («locutio interior» [34], «locutio intrinseca» [35], «locutio mentis» [36], «locutio intellectualis» [37]), «sermo» («sermo interius dispositus» [38], «sermo internus» [39], «sermo in mente» [40], «sermo in anima fixus» [41]; «sermo intelligibilis» [42]) oder «enuntiatio» («enuntiatio in mente» [43]).

Wurde das Konzept des inneren Logos als inneres, geistiges Wort («verbum mentis») über Augustinus zu einem zentralen Terminus der scholastischen Theorien der inkomplexen geistigen Erkenntnis und mentalen Repräsentation, so wurde es, insbesondere über die Rezeption des Boethianischen Lehrstücks der «triplex oratio», als i.R. zum Ausgangspunkt für die scholastischen Theorien der komplexen geistigen Erkenntnis und der Struktur des Mentaldiskurses. Während die Unterscheidung von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός in der doppelten

Bedeutung des griechischen Ausdrucks λόγος gründet und somit in beiden Fällen die Eigentlichkeit der Bezeichnung bewahrt bleibt – wobei allerdings mitunter schwer oder überhaupt nicht zu entscheiden ist, inwiefern der Ausdruck λόγος ἐνδιάθετος im Einzelfall tatsächlich Sprachlichkeit impliziert –, besitzt die lateinische Adaptation genaugenommen solange metaphorischen Charakter, wie mit Augustinus davon ausgegangen wird, daß die i.W.e «verba nullius linguae» sind, es sich bei den Elementen der i.R. also um transidiomatische Termini [44] handelt. Und dies ist in der scholastischen Tradition bis auf wenige Ausnahmen durchgängig der Fall, so daß hier die paradoxe Situation vorliegt, daß «linguistische» Begrifflichkeit («verbum», «locutio», «oratio», «sermo» usw.) zur Beschreibung eines Bereiches verwendet wird, dessen Sprachfreiheit im selben Moment mit Nachdruck behauptet wird.

Für Augustinus und die augustinische Tradition des Mittelalters stellt sich auf der Grundlage der theologischen verbum-Spekulation der metaphorische Charakter dieser Redeweise jedoch nicht als ein solcher dar. Vielmehr gilt gerade das i.W., der geistige Begriff, als Wort im eigentlichsten Sinne («maxime proprium et principale verbum») [45]. Nicht also ist nach dieser Auffassung die Applikation von linguistischer Terminologie auf die Mentalsphäre eine bloß metaphorische Übertragung, sondern umgekehrt: Die äußere Rede verdient überhaupt erst aufgrund ihres signifikativen oder subordinativen Bezuges zur «oratio mentalis» eine solche genannt zu werden («nec oratio vocalis dicitur oratio nisi quia significat orationem mentalem») [46]. Rede im eigentlichen Sinn ist die «locutio mentis». Diese aber vollzieht sich, wie ANSELM VON CANTERBURY, das Augustinische «verbum mentis» mit der Aristotelischen Bestimmung der geistigen Begriffe verbindend, feststellt, in «natürlichen und bei allen Völkern identischen Wörtern» («verba ... naturalia ... et apud omnes gentes eadem») [47], welche zugleich «Ähnlichkeiten und Abbilder der Dinge» («similitudines et imagines rerum») sind [48].

Eine Sonderposition hinsichtlich der Beschreibung der i.R. vertritt PS.-ROBERT KILWARDBY. Der «sermo interior» wird, wie er unter Berufung auf JOHANNES DAMASCENUS ausführt, durch die diskursive Bewegung der «phronesis» oder «excogitatio» konstituiert [49]. Anders als in der gesamten älteren Tradition ist die i.R. nach PS.-KILWARDBY jedoch nicht unabhängig und abgehoben von jeder Sprache. Zwar unterscheidet er mit Augustinus den als «intellectus», «similitudo rei» oder «intentio significabilis» bezeichneten geistigen Begriff der Sache von der «intentio vocis», dem Begriff des konkreten sprachlichen Ausdrucks. Die i.R. vollzieht sich jedoch nicht allein im Medium des sprachfreien «intellectus», sondern umfaßt zugleich den Sachbegriff wie den Begriff des sprachlichen Ausdrucks [50]. Der metaphorische Charakter der ‘inneren’ oder ‘geistigen Rede’ ist damit, ohne daß jedoch die Ebene der «intentio significabilis» ausfällt, zurückgenommen. Denn die i.R. ist für Ps.-Kilwardby nur als Komplexion der geistigen Begriffe und der gedachten sprachlichen Ausdrücke konzipierbar.

Bereits bei PETER ABAELARD und ROGER BACON findet sich, wenn auch beiläufig, die Beschreibung des Denkens als eine Art mentalen Sprechens («propositio mentalis» [51]; «locutio in mente» [52]). Eine ausgearbeitete Theorie der mentalen Sprache, der eine eigene, natürliche, transidiomatische Mentalgrammatik zugrunde liegt, hat jedoch erst WILHELM VON OCKHAM

vorgelegt. Er verbindet dabei die augustinische Auffassung von der Präeminenz des geistigen Sprechens mit dem porphyrianisch-boethianischen Lehrstück der «triplex oratio». Rede im eminenten Sinne ist aus den «verba nullius linguae» [53] bzw. «nullius idiomatis» [54] gebildete geistige Rede («oratio mentalis»). Die aus der Parallelisierung der drei Arten von Rede sich nahelegende Annahme der prinzipiellen Korrespondenz von Vokal- und Mentalsprache erlaubt es Ockham, das theoretische und terminologische Instrumentarium der terministischen Logik [55] auf die Beschreibung der i.R. anzuwenden [56] – wenngleich nicht jede i.R. sich durch eine äußere ausdrücken läßt («multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt») [57]. Zwar gibt es verschiedene Abweichungen der Mentalgrammatik von der Struktur der gesprochenen (lateinischen) Sprache, indem all jene Elemente der Vokalsprache, die sich nur auf die «congruitas orationis» oder den «ornatus sermonis» beziehen, aber keine Relevanz für die «necessitas significationis» besitzen, von der «oratio mentalis» ausgeschlossen werden, so daß es in ihr z.B. weder Synonyme noch die Unterscheidung grammatischer Genera gibt. Insgesamt jedoch ist die Struktur des – sprachfreien – Denkens in Termini der Sprachlichkeit beschreibbar: «loqui mentaliter non est nisi cogitare actualiter» [58].

Obwohl eine solche Konzeption der i.R. auf die spätscholastische Logik einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat, haben bereits viele Zeitgenossen auf die mit ihr verbundenen grundsätzlichen Schwierigkeiten hingewiesen. Zum einen auf das Problem, wie die geistigen Begriffe zugleich Ähnlichkeiten der Dinge («similitudines rerum») und Elemente von mentalen Propositionen sein können, bzw. generell, wie sich Sätze aus Bildern herstellen lassen sollen. So bestreitet HUGH LAWTON, daß mentale Ähnlichkeiten logische Funktionen, wie das Supponieren für eine Sache innerhalb einer Proposition, erfüllen können: «Keine Ähnlichkeit, die subjektiv in der Seele ist, kann für irgendeine Sache supponieren. Also kann keine solche Ähnlichkeit Teil eines Satzes sein» («Nulla similitudo, quae est subiective in anima, potest supponere pro aliqua re. Igitur nulla talis similitudo potest esse pars propositionis») [59]. WILLIAM CRATHORNS Kritik an Ockhams Theorie der natürlichen Mentalsprache basiert auf der Überzeugung, daß Mentalsätze nicht aus als Ähnlichkeiten der Dinge aufgefaßten Mentaltermini bestehen können («nulla propositio mentalis ... fit ex terminis mentalibus, quae sunt similitudines rerum») [60]. Ihm zufolge kann von mentalen Sätzen nur dann sinnvoll die Rede sein, wenn davon ausgegangen wird, daß diese aus den Ähnlichkeiten der sprachlichen Ausdrücke («imagines vocis») gebildet werden – mit der Konsequenz, daß eine abstrakte Erkenntnis des Allgemeinen auf dem Gebrauch konventioneller Sprache basiert [61]. Eine weitere Schwierigkeit, auf die insbesondere GREGOR VON RIMINI aufmerksam gemacht hat: «ob die mentale Aussage wesensmäßig aus gewissen einfachen Teilbegriffen zusammengesetzt ist, von denen der eine das Subjekt und der andere das Prädikat ist, oder ob sie ein nicht aus solchen Teilbegriffen bestehender Akt ist» («utrum ipsa enuntiatio mentalis sit essentialiter composita ex partialibus notitiis quibusdam simplicibus, quarum una sit subiectum et alia praedicatum, an vero sit actus non ex talibus partibus constitutus») [62] und die bis ins 17. Jh. hinein intensiv diskutiert wurde [63], bestand darin, daß die Übertragung der für die Vokalsprache konstitutiven linearen und kompositiven Struktur auf die «oratio mentalis» mit der unterstellten

Einfachheit («simplicitas») des Geistes und seiner Akte unvereinbar zu sein schien [64].

Ist Ockham von der boethianischen Dreiteilung der «oratio» ausgegangen, so findet später gerade die in der augustinischen Trichotomie entwickelte Binnendifferenzierung des inneren Sprechens in eine Sphäre der «cogitatio rei» («verbum mentis», «conceptus rei») und eine der «cogitatio vocis» stärkere Berücksichtigung. GREGOR VON RIMINI setzt die im Geiste gedachten Vokalzeichen als ein eigenes «genus enuntiationum mentalium» [65] an. Dadurch tritt – wie schon bei Ps.-Kilwardby – die idiomatiche Sprache, die als innerlich rememorierte Sprache bei Augustinus und Anselm noch auf der Ebene der «imaginatio» angesiedelt war, in den Bereich des Geistes. PIERRE d'AILLY, der auch noch die Schriftzeichen konzeptualisiert, wertet, mit nachhaltigem Einfluß auf die scholastische Logik um 1500, den «conceptus vocis vel scripturae» als einen eigenen «terminus mentalis» – wenn auch nur im uneigentlichen Sinne. Zwischen diesem mentalen Konzept des stimmlichen oder schriftlichen Zeichens und dem eigentlichen Mentalterminus, dem mentalen Sachbegriff, besteht ihm zufolge kraft Gewohnheit eine so enge wechselseitige Verbindung («colligantia seu mutua concomitantia»), daß bei der Bewirkung des einen unmittelbar auch die des anderen erfolgt («uno conceptu moto per obiectum suum ... statim movetur alius conceptus») [66]. Die Parallelität der inneren Sprach- und Denkopoperationen, mit der die Prozesse des Sprechens und Verstehens, d.h. die Übersetzung geistiger Konzepte in Laute und umgekehrt, erklärt werden sollen, impliziert allerdings noch keinen Einfluß der Sprache auf das Denken. Denn die einfachen Elemente der Mentalsprache bleiben, auch wenn sie stets den Elementen einer Vokalsprache zugeordnet sind, als Ähnlichkeiten der Dinge in einem unmittelbaren Bezug zu denselben und in diesem Sachbezug von den sie lediglich begleitenden Wörtern gleichsam unbehelligt.

Vermutlich erstmals innerhalb der scholastischen Tradition weist D. BÁÑEZ im späten 16. Jh. darauf hin, daß die Struktur des Mentaldiskurses gemäß der unterschiedlichen Syntax der Nationalsprachen variieren kann. Während die einfachen Begriffe bei allen Menschen identisch sind, gilt dies für die «compositiones mentales» nicht, so daß, wie er mit Hinweis auf das Baskische betont, den verschiedenen Nationalsprachen jeweils eine eigentümliche Mentalphraseologie korrespondiert, die dazu führt, daß dieselben Tatsachen nicht nur jeweils unterschiedlich ausgedrückt, sondern auch unterschiedlich konzipiert werden: «so, wie hinsichtlich der sprachlichen Ausdrücke eine Verschiedenheit der Einsetzung angetroffen wird, so gibt es entsprechend bei den verschiedenen Nationen und Sprachen eine unterschiedliche Komposition der mentalen Reden. Denn es gibt bei den einzelnen Nationen und Sprachen je eigentümliche Mentalphrasen und differierende Weisen, dieselben Wahrheiten auszudrücken und zu begreifen» («sicut in vocibus differentia impositionis invenitur, sic etiam mentalium orationum compositio varia in diversis nationibus et linguis correspondet. Sunt enim propriae mentales phrases singulis nationibus et linguis, et differentes modi dicendi, et concipiendi easdem veritates») [67].

3. *Neuzeit.* – Die von Pierre d'Ailly in die Diskussion eingeführte gewohnheitsmäßige Verbindung der beiden Arten der i.R. bzw. von Denken und Sprechen, die im 17. Jh. bisweilen als so eng angesehen wird, daß eine Trennung

von beidem kaum mehr möglich zu sein scheint («conceptus rerum a conceptibus verborum vix unquam separare possumus») [68], ist genau der Punkt, an dem auch ein Einfluß von diesem auf jenes festgemacht werden kann. Da man im 17. Jh. jedoch im allgemeinen von dem prinzipiellen Primat des Denkens gegenüber der Sprache ausgeht, wird die nun bemerkte faktische Verkettung von beidem überwiegend kritisch und, wie etwa bei F. BACON und B. SPINOZA, als eine Art schlechte Gewohnheit betrachtet [69]. Die Wörter beginnen hiermit aus der bloßen Parallelisierung zum Denken auszuscheren und in den unmittelbaren Sachbezug der Gedanken selbst einzudringen, indem sie nun auch, wie G. W. LEIBNIZ sagt, «im innerlichen Selbst-Gespräch ... an die Stelle der Sache» treten [70]: «Omnis Ratiocinatio nostra nihil aliud est quam characterum connexio et substitutio» [71]. Das Lehrstück von der konstitutiven Funktion sinnlicher Zeichen für die menschliche Erkenntnis ist historisch wirksam geworden unter dem von Leibniz geprägten Begriff der «cognitio symbolica» [72].

Während der Cartesianismus diesen Einfluß zumeist als Deformation bewertet und die strikte Trennung der äußeren und i.R. bzw. der «conceptus rerum» und «conceptus vocum» postuliert («sermo internus et externus, sive ratio et oratio, sunt res distinctissimae. ... rerum et vocum conceptus confundi soliti, ut ab errore liberemur, omnino distinguendi sint»); «innere und äußere Rede, oder Verstand und Sprache, sind höchst unterschiedliche Dinge. ... Die Begriffe der Dinge und der Wörter, welche miteinander verwechselt zu werden pflegen, müssen, damit wir vom Irrtum befreit werden, gänzlich voneinander unterschieden werden») [73], erkennen TH. HOBBS [74] und J. LOCKE [75] in den Wörtern ein notwendiges Hilfsmittel zur «Fixierung» und Wiedererinnerung der zunächst sprachunabhängig gebildeten Konzepte. Das Denken wird zwar – je nachdem – von der Sprache partiell behindert oder befördert. Doch sowohl Hobbes («by the ratiocination of our mind, we add and subtract in our silent thoughts, without the use of words») [76] wie Locke [77] operieren noch mit dem Konzept einer nicht an sprachliche Ausdrücke gebundenen «mental proposition» [78].

Für E. B. de CONDILLAC ist es genau diese Annahme, die Locke die Einsicht in die konstitutive Funktion der Sprache für das Denken verstellt hat («Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'ame. Il suppose que l'esprit fait des propositions mentales dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'intervention des mots») [79]. Auch nach CH. BONNET wird das Denken notwendig begleitet und getragen von einer inneren, lautlosen Artikulation der die Gedanken ausdrückenden Wörter («Nous ne saurions penser à quelque sujet ... que nous ne prononcions intérieurement, mais très foiblement, les mots qui expriment ces idées») [80].

Hat der Rekurs auf die Unterscheidung von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς bzw. von äußerer und i.R., der seit dem 17. Jh. bei Autoren wie A. BURSIUS [81], F. BURGERSDIJK [82], J. JUNGIUS [83], P. GASSENDI [84], J. CLAUBERG [85], L. MEYER [86], J. VON FELDE [87] oder J. WALLIS [88] häufig anzutreffen ist, in der Regel die Funktion, die i.R. («Saying Interiorly») als einen rationalen Diskurs in Form sprachunabhängiger «Mental Propositions» zu beschreiben [89] oder zu fordern [90], so beruft sich CH. THOMASIIUS auf das Begriffspaar [91], um die – nun nicht mehr metaphorisch gemeinte – These zu vertreten, «daß die Gedancken in einer innerlichen Rede bestehen» [92]; CH.

WOLFF sagt: «Wir sprechen lautlos mit uns selbst, wenn wir über Sachen nachdenken wollen» («nos tacite nobismetipsis loqui, quando de rebus cogitare intendimus») [93]. Denken vollzieht sich in konventioneller Sprache. Bereits die deskriptive Definition, die THOMASIVS der «cogitatio» zukommen läßt, legt diese auf Sprachlichkeit fest: «Cogitatio est actus mentis, quo homo vel mens in cerebro ... aliquid per modum discursus et orationis verbis constantis vel affirmat vel negat vel quaerit» [94]; in der deutschen Fassung: «Der Gedanke ist eine solche Verrichtung des Gemüths, im Gehirn, wodurch der Mensch ... etwas durch einen Discurs oder aus Worten bestehende Redens=Art vorbringt, bejahet oder verneinet» [95]. Eine die Ausdrucksmöglichkeiten der konventionellen Sprachen übersteigende i.R., wie sie zeitgleich etwa M. ENGELMAN in seiner «Dissertatio de sublimitate sermonis interni» vertritt («nos multa clare atque evidenter satis animo percipere, quae accurate verbis eloqui atque exponere nequeamus»; «wir erfassen vieles klar und hinreichend evident, was wir nicht akkurat in Worten aussprechen und darstellen können») [96], ist für THOMASIVS undenkbar [97]: Wer nicht in Sätzen denkt, «siehet die Sache an, wie die Kuh ein neu Thor» [98].

Ähnlich heißt es bei J. G. HERDER: «Der Mensch gaffet so lange Bilder und Farben, bis er spricht, bis er, inwendig in seiner Seele, nennet». Die ihn hierzu befähigende «göttliche Bezeichnungsgabe» nennt Herder das «i.W.» oder die «innere Sprache». Für ihn sind «Vernunft und Wort nur Ein Begriff, Eine Sache: λογος » [99]. Auch der von Herder ob seiner Sprachvergessenheit gescholtene I. KANT konstatiert in der «Anthropologie» von 1798 einen Zusammenhang von Denken und Sprache, «diesem größten Mittel, sich selbst und andere zu verstehen». Dabei beruft er sich für seine These «Denken ist Reden mit sich selbst» allerdings nicht auf Platon und die abendländische Tradition, sondern zitiert «die Indianer auf Otaheite», welche «das Denken: die Sprache im Bauch» nennen [100]. Dadurch, «daß also das Denken im menschlichen Bewußtsein ein ... Benennen, Sprechen, Reden sein müsse», scheint für K. L. REINHOLD «der ‘Zusammenhang’ des Denkens mit dem Sprechen völlig einleuchtend und ausgemacht zu sein» [101].

Auch für W. VON HUMBOLDT sind «die intellectuelle Thätigkeit ... und die Sprache ... Eins und unzertrennlich von einander» [102]. Nach F. D. E. SCHLEIERMACHER wird «das Denken ... durch i.R. fertig, und insofern ist die Rede nur der gewordene Gedanke selbst» [103]. Daher gilt für ihn: «Denken und Sprechen ist so eins, daß man es nur als Inneres und Äußeres unterscheiden kann, ja auch innerlich ist jeder Gedanke schon Wort» [104]. In derselben Weise betont auch F. SCHLEGEL, daß «das Denken selbst nur ein innerliches Reden» ist [105]. Damit sagt er zwar wörtlich dasselbe, was ca. 200 Jahre zuvor P. HURTADO de MENDOZA, die scholastische Auffassung zum Ausdruck bringend, formulierte: «dicere intra se, et cogitare sunt idem» [106]. Gemeint ist damit nun aber, indem die i.R. nicht mehr als aus transidiomatischen natürlichen Zeichen, sondern aus Worten einer konventionellen Sprache bestehend gedacht wird, ganz etwas anderes (womit immerhin deutlich wird, daß dasselbe sagen und dasselbe denken zweierlei ist).

Der Topos der «parole intérieure» hat im Frankreich des 19. Jh. besonders über A. de RIVAROL Verbreitung gefunden, der die Korrelation von «parole» und «pensée» auf die später häufig wiederholte oder imitierte Formel bringt: «si la

parole est une pensée qui se manifeste, il faut que la pensée soit une parole intérieure et cachée. L'homme qui parle est donc l'homme qui pense tout haut» [107]. Das Thema des Verhältnisses von Denken und Sprach- bzw. Zeichengebrauch war hier in der Nachfolge von und Auseinandersetzung mit CONDILLACS Sensualismus besonders im Umkreis der Schule der 'Ideologie', ins Zentrum der philosophischen Diskussion getreten. Während Condillac vermeintlich zu weitgehende Betonung der kognitiven Funktion von Sprache («les mots nous sont absolument nécessaires pour nous faire des idées de toutes espèces») [108] von der Mehrzahl der Ideologen relativiert wird, indem sie entweder, wie etwa A.-L.-C. DESTUTT de TRACY, die Existenz sprachvorgängiger Ideen einräumen («Il ne faut pas se persuader ... qu'ils [sc. les signes] nous sont absolument nécessaires pour penser, car si nous n'avions pas eu d'idées auparavant nous n'aurions jamais créé des signes») [109] oder, wie P. LAROMIGUIÈRE, hinter der idiomatisch gebundenen «parole intérieure» eine natürliche und angeborene «langue du raisonnement» [110] annehmen («il existe chez tous les peuples une langue toujours présente, et qui toujours semble se cacher. Cette langue est distincte de toutes les autres; et cependant elle les pénètre toutes pour leur communiquer la vie») [111], geht L.-G.-A. de BONALD, eine dezidiert antisensualistische Position vertretend, noch über Condillac hinaus, indem er das Denken als «parole intérieure, dont la parole extérieure n'est que la répétition, et, pour ainsi dire, l'écho» charakterisiert [112] und die strikte Identität von Vernunft und Rede – aus der er die Notwendigkeit der göttlichen Sprachinstitution ableitet – behauptet: «l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée» [113]. Eine ähnlich strikte Gleichsetzung von Denken und Sprechen findet sich später u.a. in N. J. B. TOUSSAINTS These von der «connexion intime qu'il y a entre penser et parler» bzw. der «identité des idées et des mots» [114] sowie in L. PION d'ARDONNES Betonung der «inséparabilité de la pensée et de l'expression» [115], der zufolge «aucune pensée n'existe en dehors de l'emploi du mot ou d'une phrase» [116], so daß es unmöglich sei «de penser autrement que dans une langue déterminée» [117]. Aber auch dort, wo eine solche Reduktion des Denkens auf die i.R. nicht übernommen wird, bleibt der Topos präsent.

Für manche Autoren ist die i.R. mehr als nur eine psychische Reproduktion von Lautvorstellungen. So beschreibt J. F. HERBART das «stille Denken» als ein «größtenteils merklich ... zurückgehaltenes Sprechen», wobei «wirklich ein Handeln dabei vorgeht, welches für die Seele schon ein äußeres Handeln ist; nämlich ein Anregen der Nerven, welche die Sprachorgane regieren; nur nicht stark genug, um die Muskeln zu bewegen» [118]. B. BOLZANO nennt das «Sprechen mit sich selbst» jene «fast immer» vorliegende gewohnheitsmäßige Begleitung der Gedanken durch die «bloße Vorstellung» der Wörter oder die «Hervorbringung nur einiger jener Veränderungen in unserm Körper ..., die ihrer vollständigen Darstellung vorhergehen müßten» [119]. Von einer erklärtermaßen monistischen Position ausgehend, reduziert M. MÜLLER, für den λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός nur «two sides of the same thing» sind [120], die i.R. auf eine sympathetische Bewegung gewisser Muskeln. Durch Übung und Gewohnheit entsteht aus ihnen «a kind of algebra of language», von der die Wörter «in so abbreviated a form and in such compact and habitual clusters» generiert werden, «that nothing seems more quick than this so-called thought»; weswegen sogar «the

new name which is often given to it, namely thought without language, seems almost justified». Müller bezweifelt, «whether a truer name for this inaudible speaking and thinking can be found» als jene schon von Kant bemühte «Polynesian expression ‘speaking in the stomach’» [121].

Aber auch die traditionellen Varianten des Verständnisses der i.R. sind weiterhin in der Diskussion. So korrespondiert bei A. LEMOINE die «parole mentale» als inneres lautloses Sprechen («elle a son timbre et ses intonations comme la parole réelle et extérieure») [122] dem, was Augustinus die «*imaginatio vocis*» nannte und die Scholastiker seit Gregor von Rimini als die «*oratio mentalis*» im uneigentlichen Sinne verstanden haben. Zwar erkennt Lemoine die faktische Verbindung von Denken und i.R. an; er bestreitet jedoch die strikte Notwendigkeit sowie, gegen de BONALD, den göttlichen Ursprung einer solchen: «L’homme ... pense rarement sans parler mentalement sa pensée ...; mais cette ... fusion de la pensée et de la parole n’est chez l’homme qu’une habitude acquise et invétérée» [123]. Im Sinne des Augustinischen «*verbum mentis*» erscheint sie dagegen bei A. E. CHAIGNET, der die Idee als die «essence du mot interne» [124] betrachtet, welches charakterisiert ist als «mot intérieur, idéal, mental, forme intelligible de l’idée, dont le mot parlé, *προφορικός* n’est que la forme sensible. Le vrai verbe est esprit; le verbe sensible en est l’incarnation» [125]. Sich gegen die vorherrschende «école du muscle» wendend, nach der die «parole intérieure devient une image musculaire tactile» [126], beschreibt V. EGGER die i.R. als eine «parole mentale ... étrangère au monde physique, un simple état du moi, un fait psychique» [127]. Ihm zufolge ist die «parole intérieure» eine Art Privatsprache («il suffit que nous soyons compris de nous-mêmes»), die folglich nicht das treue Abbild der «langage audible» zu sein braucht, sondern sich dem eigenen Denken anzupassen hat («nous pouvons parler ... très vite, peu distinctement, abréger les phrases, remplacer les tournures et les expressions usuelles, ... modifier la syntaxe ... Le langage intérieur est notre chose; nous en usons à notre fantaisie; le plus adéquat à notre pensée ... est le meilleur») [128]. G. BALLETT stellt der «parole intérieure» als der «succession ... des images verbales auditives» im Geist [129] eine davon zu unterscheidende, umfassendere «langage intérieur» gegenüber: «Le langage intérieur comprend à la fois les représentations auditives, visuelles et motrices, tandis que la ‘parole intérieure’ désigne seulement l’audition mentale verbale» [130]. Gegen Ende des 19. Jh. ist die i.R., für die E. MORSELLI den Terminus «Endophasie» («endofasia») eingeführt hat [131], als festes Thema der Sprachpsychologie etabliert [132], und die «Frage ... nach der Beschaffenheit der Wortvorstellungen hat schon nachgerade fast eine ganze kleine Literatur geschaffen» [133].

Insofern ist es nicht verwunderlich, daß auch F. de SAUSSURE sich auf den «langage intérieur» beruft, um den psychischen Charakter der in seine Konzeption des Zeichens eingehenden «image acoustique» kenntlich zu machen: «Une manière simple de voir le caractère psychique de nos images acoustiques, c’est d’observer sur soi le langage intérieur: nous pouvons construire un discours intérieurement, ou entendre intérieurement» [134].

Das Thema der i.R. wird im Anschluß an L. S. WYGOTSKI von seiten der sowjetischen Sprachpsychologie (A. N. SOKOLOV; A. A. LEONT’EV u.a. [135]) aufgegriffen und fortgeführt. Während WYGOTSKI die i.R. bei den

«französischen Autoren» des späten 19. Jh. auf die bloße Reproduktion der Wortvorstellungen reduziert sieht, betrachtet er die innere Sprache (in englischer Übersetzung: «inner speech») als «besondere innere Ebene des sprachlichen Denkens, ... die die dynamische Beziehung zwischen dem Gedanken und dem Wort herstellt» [136]. In formaler Rücksicht ist die innere Sprache, die das Resultat einer von phonetischen wie syntaktischen Transformationen begleiteten Internalisierung der äußeren Rede darstellt, «dynamisch, inkonstant und fluktuierend und erscheint zwischen den geformteren und stabileren extremen Polen des sprachlichen Denkens – zwischen dem Wort und dem Gedanken» [137]. Dabei ist die «innere Sprache ... genau genommen eine fast wortlose Sprache» [138] und «in beträchtlichem Maße ein Denken mit reinen Bedeutungen» [139].

Die Frage, ob und inwiefern «das Denken eine Art Sprache» ist [140], spielt auch bei L. WITTGENSTEIN eine wichtige Rolle. Ihm zufolge gibt es ein Denken weder vor der Rede («In the process of thinking, the thought does not appear first, to be translated subsequently by us into words or other symbols. There is not something which exists before it's put into words or imagery») [141] noch neben derselben («Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch 'Bedeutungen' vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens») [142]. Insofern besteht zwischen i.R. und äußerer Rede, zwischen inneren und äußeren Symbolen, kein wesentlicher Unterschied. Denn Gedanke, «visual image, sentence on paper, spoken sentence, picture – all are on exactly the same level» [143]. «Denken ist kein unkörperlicher Vorgang, ... den man vom Reden ablösen könnte» [144], es ist «Sprechen in der Vorstellung, sozusagen ein 'Kopfsprechen'» [145].

Wittgenstein wirft Augustinus vor, er beschreibe «das Lernen der menschlichen Sprache so, als käme das Kind in ein fremdes Land und verstehe die Sprache des Landes nicht; das heißt: so als habe es bereits eine Sprache, nur nicht diese. Oder auch: als könne das Kind schon denken, nur noch nicht sprechen» [146]. Demgegenüber betonen Vertreter der kognitiven Psychologie und Linguistik wie J. A. FODOR: «Augustine was precisely and demonstrably right and that he was is prerequisite to any serious attempts to understand how first languages are learned» [147]. Denn wenn das Erlernen einer Sprache das Erlernen der Bestimmung der Extension der Prädikate derselben involviert und dieses darin besteht, zu lernen, daß sie unter gewisse Wahrheitsregeln fallen, ein solches Lernen aber wiederum nur möglich ist, wenn man bereits über eine Sprache verfügt, in der sowohl die Prädikate wie die Regeln repräsentiert werden können, dann folgt, so Fodor: «one cannot learn a first language unless one already has one» [148]. Dabei muß zur Vermeidung eines infiniten Regresses angenommen werden, daß diese «language of thought», die er in kritischer Absetzung von Wygotsky als «central code», «central computing language» [149] sowie als «medium for the computations underlying cognitive processes» beschreibt, selbst nicht erlernt, sondern angeboren («innate») ist [150]. Die «language of thought», die einen zentralen Bereich des umfassenderen Problems mentaler Repräsentationen [151] bzw. der «representational theory of mind» markiert, ist – auch unter den alternativen Benennungen «Mentalese» [152] oder «Brainese» [153] – bis in die jüngste Gegenwart hinein Gegenstand äußerst kontrovers geführter Diskussionen.

Anmerkungen.

- [1] PLATON: Soph. 263 e 2–4; vgl. Theaet. 189 e190 a; Phileb. 38 c–39 a.
- [2] Vgl. ARISTOTELES: Anal. post. I, 10, 76 b 24; Met. IV, 5, 1009 a 20; vgl. Cat. 6, 4 b 34.
- [3] C. PANACCIO: *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d’Ockham* (Paris 1999) 34–41.
- [4] Vgl. Art. ‹Stimme›. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 163–165; vgl. M. HEINZE: Die Lehre vom Logos in der griech. Philos. (1872) 140ff.; M. MÜHL: Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351. Arch. Begriffsgesch. 7 (1962) 7–56; FDS 528ff.
- [5] PHILO ALEX.: De Abrah. 83 (FDS 534); vgl. De spec. legibus IV, 69; De vita Moisis II, 127–129; weitere Stellenbelege bei PANACCIO, a.O. [3] 66.
- [6] SEXTUS EMP.: Adv. math. VIII, 275 (FDS 529).
- [7] PORPHYRIUS: De absentia III, 2 (FDS 529 A).
- [8] M. POHLENZ: Die Begründ. der abendländ. Sprachlehre durch die Stoa, Anhang: λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός (1939), in: Kl. Schr. 1, hg. H. DÖRRIE (1965) 79–86, hier: 83; vgl. C. CHIESA: Le problème du langage intérieur chez les stoïciens. Rev. int. Philos. 197 (1991) 301–21.
- [9] POHLENZ, a.O. 85.
- [10] PANACCIO, a.O. [3] 91.
- [11] POHLENZ, a.O. [8] 79.
- [12] Vgl. MÜHL, a.O. [4]; PANACCIO, a.O. [3] 94–108.
- [13] Vgl. PANACCIO, a.O. [3] 91f.
- [14] PLOTIN: Enn. I, 2 (19), 3; V, 1 (10), 3; vgl. J. H. HEISER: Logos and language in the philos. of Plotinus (Lewiston, N.Y. 1991).
- [15] vgl. PORPHYRIUS: In Arist. Cat. comm. CAG 4/1, 64, 28–30; 101, 26–28; AMMONIUS: In Arist. De int. CAG 4/5, 22, 13–21; 23, 12–15; JOH. PHILOPONUS: In Anal. post. CAG 13/3, 130f.; OLYMPIODOR: In Cat. CAG 12/1, 87; SIMPLICIUS: In Arist. Cat. CAG 13/1, 29; In Arist. Cat., a.O. 183, 20–22; 191, 14; DAVID: In Porph. Isag. CAG 18/2, 211, 20–22.
- [16] BOETHIUS: In lib. Peri herm. Arist., sec. ed., hg. C. MEISER (1880) 36, 10ff.; vgl. 42, 15f.; vgl. S. MEIER-OESER: Die Spur des Zeichens (1997) 40f.
- [17] AUGUSTINUS: De trin. XV, 11, 20, 1. CCSL 50 a, 486.
- [18] 10, 19, 76ff., a.O. 486.
- [19] XI, 10, 19, 65, a.O. 485.
- [20] XV, 14, 24, 32ff., a.O. 497.
- [21] 10, 18, 58, a.O. 485.
- [22] AL-FARABI: De scientiis, lat. GERHARD VON CREMONA, hg. A. G. PALENCIA: Catálogo de las ciencias (Madrid 1932) 136.
- [23] DOMINICUS GUNDISSALINUS: De divisione philos., hg. L. BAUR. Beitr. zur Gesch. der Philos. und Theol. des MA 4/2 (1903) 78; VINZENZ VON BEAUVAIS: Speculum doctrinale III, 2 (Douai 1624) 212.
- [24] AMBROSIUS VON MAILAND: De fide ad Gratianum IV, 7. CSEL 78, 182.
- [25] JOH. DAMASCENUS: De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus, hg. E. M. BUYTAERT (St. Bonaventure, N.Y. 1955) 135; AMMONIUS: Comm. sur le Peri

herm. d'Arist. Trad. de GUILLAUME de MOERBEKE, hg. G. VERBEKE. Corpus lat. Comm. in Arist. graec. 2 (Löwen/Paris 1961) 42.

- [26] Vgl. Art. «Wort I.».
- [27] HUGO VON ST. VIKTOR: De sacram. 2, XVIII, 19. MPL 176, 616 B.
- [28] THOMAS VON AQUIN: De veritate, q. 4, a. 1, ad 1. ed. Leon. 22/1, 2 (Rom 1970) 120.
- [29] BONAVENTURA: In 1 Sent., d. 27, pars 2, q. 4. Op. omn. (Quaracchi 1882) 489; RICHARD VON MIDDLETON: In 1 Sent., d. 17, a. 2, q. 1 (Brescia 1591) 1, 248.
- [30] PETER ABAELARD: Introd. ad theol. I, 11. MPL 178, 996; WILHELM VON AUVERGNE: De universo I, 20. Op. omn. 1 (Paris 1674, ND 1963) 613 b.
- [31] ROGER BACON: Summa de sophismatibus et distinctionibus, hg. R. STEELE (Oxford 1937) 180; PETRUS VON AUVERGNE: Quaest. super praed., q. 28, hg. R. ANDREWS. Cah. de l'Inst. du MA grec et latin 55 (1987) 47; MARTINUS de DACIA: Quaest. sup. lib. praed., q. 25, hg. H. ROOS. Opera (Kopenhagen 1961) 188; vgl. Art. «Sprache». Hist. Wb. Philos. 9 (1995) 1437–1495, hier: 1455ff.
- [32] AMMONIUS/WILHELM VON MOERBEKE, a.O. [25] 455. 479; WALTER BURLEIGH: Quaest. in lib. Periherm., hg. S. BROWN. Franciscan Studies 34 (1974) 248; JOH. BURIDAN: Summulae dial., tract. VII, hg. S. EBBESEN, in: J. PINBORG (Hg.): The logic of J. Buridan (Kopenhagen 1976) 139–158, 156; NICOLAUS TINCTOR: Dicta sup. Summ. Petri Hyspani (Reutlingen 1486) fol. B 4rb; JOH. LALEMANDET: Cursus philos. (Lyon 1656) 229ff.; vgl. W. HÜBENER: «Oratio mentalis» und «oratio vocalis» in der Philos. des 14. Jh. Misc. mediaev. 13/1 (1981) 488–497.
- [33] PETER ABAELARD: Glossae in Cat., in: Scritti filos., hg. M. DAL PRA (Rom 1954) 66.
- [34] AUGUSTINUS: De trin. XV, 10, 18, a.O. [17] 485; AVICENNA: Logyca. Op. philos. (Venedig 1508, ND 1961) fol. 3ra.
- [35] RICHARD VON ST. VIKTOR: De trin. VI, c. 12, hg. J. RIBAILLIER (Paris 1958) 242f.
- [36] ANSELM VON CANTERBURY: Monolog. 10. Op. omn. 1, hg. F. S. SCHMITT (1938, ND 1968) 24.
- [37] WILHELM VON AUVERGNE, a.O. [30] 614.
- [38] JEAN de LA ROCHELLE: Summa de anima, hg. J. G. BOUGEROL (Paris 1995) 204f.; vgl. ALBERTUS MAGNUS: Summa de creaturis II, q. 25, a. 2. Op. omn. 35, hg. S. C. A. BORNET (Paris 1896) 244–247; PS.-ROBERT KILWARDBY: Comment. sup. Priscianum maiorem, hg. K. M. FREDBORG u.a. Cah. de l'Inst. du MA grec et latin 15 (1975) 59f.
- [39] PETRUS HISPANUS: Sci. libri de anima, tract. 11, c. 10, hg. M. A. ALONSO (Barcelona 1961) 463–65; Conimbricenses: Comment. in universam Arist. dial. (Köln 1607, ND 1976) 2, 134ff.
- [40] PS.-ROBERT KILWARDBY, a.O. [38] 10; JOH. DACUS: Summa grammatica, hg. A. OTTO (Kopenhagen 1955) 180.
- [41] DOMINICUS GUNDISS., a.O. [23] 79, 11f.
- [42] WILHELM VON AUXERRE: Summa aurea II, t. 1, tr. IX, c. 3, q. 5, hg. J. RIBAILLIER. Specilegium Bonavent. 17 (Paris/Grottaferrata 1982) 266; PHILIPPUS CANCELLARIUS: Summa de bono, hg. N. WICKI (Bern 1985) 1, 427–433.
- [43] JOH. DUNS SCOTUS: In primum libr. Periherm. quaest., q. 1. Op. omn., hg. L. WADDING 1 (Lyon 1639, ND 1968) 186; WALTER BURLEIGH, a.O. [32]; RICHARD of CAMPSALL: Quaest. sup. prim. lib. Pr. anal., q. 2. The works, hg. E. SYNAN

- (Toronto 1968) 1, 50–68; PAULUS VENETUS: *Logica magna* (Venedig 1499) fol. 101ra; J. B. de BENEDICTIS: *Philos. peripat.*, t. 1: *Logica* (Neapel 1688) 534ff.
- [44] Vgl. Art. *Terminus*. *Hist. Wb. Philos.* 10 (1998) 1013–1020.
- [45] ANSELM VON CANT., a.O. [36] 25; vgl. DURANDUS a SANCTO PORCIANO: In 1 *Sent.*, d. 27, q. 2, a. 7 (Venedig 1571, ND Ridgewood 1964) fol. 77.
- [46] JOH. BURIDANUS: *Summulae, tract. 1*, hg. J. PINBORG, in: J. PINBORG (Hg.), a.O. [32] 71–90, hier: 84; vgl. P. HURTADO de MENDOZA: *Disp. de universa philos.* (Lyon 1617) 781.
- [47] ANSELM VON CANT., a.O. [36] 25.
- [48] a.O. 48.
- [49] PS.-ROBERT KILWARDBY, a.O. [38] 58; vgl. JOH. DAMASCENUS: *De fide orthodoxa* II, c. 22. MPG 94, 943 A.
- [50] PS.-ROBERT KILWARDBY, a.O. [38] 59.
- [51] ROGER BACON: *Summa grammatica. Op. hactenus ined.*, fasc. 15, hg. R. STEELE (Oxford 1940) 64.
- [52] PETER ABAELARD: *Theol. christ. I*, 20. CCSL 12 (Turnhout 1969) 79f.
- [53] WILHELM VON OCKHAM: *Summa log. I*, 1. *Op. philos. 1* (St. Bonaventure, N.Y. 1974) 7.
- [54] *Script. in lib. primum Sent. Op. theol. 2* (St. Bonaventure, N.Y. 1970) 136.
- [55] Vgl. Art. *Terminus*, a.O. [44].
- [56] Vgl. WILHELM VON OCKHAM: *Summa log. I*, 3, a.O. [53] 11ff.; zu den Übereinstimmungen und Abweichungen von *oratio mentalis* und *oratio vocalis* vgl. bes.: *Quodl. V*, q. 8. *Op. theol. 9* (St. Bonaventure, N.Y. 1980) 508ff.; vgl. W. HÜBENER: *Der theol.-philos. Konservativismus des Jean Gerson. Miscell. Mediaev. 9* (1974) 171–200, hier: 186f.; a.O. [32] 490f.; PANACCIO, a.O. [3] 265–272.
- [57] *Summa log. I*, 15, a.O. 42.
- [58] *Quodl. I*, q. 6, a.O. 37.
- [59] HUGH LAWTON, in: WILLIAM CRATHORN: *Quäst. zum ersten Sentenzenbuch*, hg. F. HOFFMANN. *Beitr. zur Gesch. der Philos. und Theol. des MA* 29 (1988) 174; vgl. H. G. GELBER: *I cannot tell a lie: Hugh Lawton's critique of William of Ockham on mental language. Franciscan Studies* 44 (1984) 141–179.
- [60] WILLIAM CRATHORN, a.O. 158; vgl. 201.
- [61] a.O.
- [62] GREGOR VON RIMINI: *Lectura sup. prim. et sec. Sent.*, hg. D. TRAPP/V. MARCOLINO (1981) 33ff.
- [63] Vgl. G. NUCHELMANS: *Late-scholast. and humanist theories of the proposition* (Amsterdam u.a. 1980) 94ff.; E. J. ASHWORTH: *Mental language and the unity of propositions. Franciscan Studies* 41 (1981) 61–96; *The structure of mental language. Vivarium* 20 (1982) 59–83.
- [64] Vgl. Art. *Terminus*, a.O. [44] 1014f.
- [65] GREGOR VON RIMINI, a.O. [62] 30.
- [66] PIERRE d'AILLY: 1. *Sent.*, q. 3, a. 1, hg. L. KACZMAREK: *Notitia* bei PETER VON AILLY, in: O. PLUTA (Hg.): *Die Philos. im 14. und 15. Jh.* (Amsterdam 1988) 385–420, hier: 403f.
- [67] D. BÁÑEZ: *Instit. minores dial.* (1599, Bologna 1631) 25f.

- [68] J. CLAUBERG: *Corporis et animae conjunctio*, c. 36, § 3. *Op. omn. philos.* (Amsterdam 1691, ND 1968) 240; vgl. A. ARNAULD/P. NICOLE: *La logique ou l'art de penser* (1662, 51683), hg. P. CLAIR/F. GIRBAL (Paris 1965) 38.
- [69] F. BACON: *Novum organum. The works*, hg. J. SPEDDING u.a. (London 1857–74, ND 1961–63) 1, 164. 170f.; B. SPINOZA: *Tract. de intell. emendatione* (1677). *Opera*, hg. C. GEBHARDT (1925–89) 2, 33.
- [70] G. W. LEIBNIZ: *Unvorgreifliche Gedancken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* § 5 [1697], in: *Collect. etymologica* (Hannover 1717) 257; ND, in: *Hauptschr. zur Grundleg. der Philos.*, hg. E. CASSIRER (1904–06, ND 1996) 2, 520.
- [71] *Die philos. Schr.* 7 (Einl.), hg. C. I. GERHARDT (1890, ND 1961) 31; vgl. M. DASCAL: *Quelques fonctions des signes chez Leibniz et ses contemporains*, in: *Akten des 2. int. Leibniz-Kongr. 2. Studia leibn., Suppl.* (1975) 239–255; *La sémiologie de Leibniz* (Paris 1978) 134–171.
- [72] Vgl. *Art. Symbol. Hist. Wb. Philos.* 10 (1998) 710–739, hier: 718f.
- [73] J. CLAUBERG: *Log. vetus et nova* (1754), a.O. [68] 44.
- [74] TH. HOBBS: *Elem. philos. sectio prima De corpore I, 2* (1655). *Op. philos. lat.*, hg. W. MOLESWORTH (London 1839–45, ND 1961) 1, 13f.
- [75] J. LOCKE: *An essay conc. human underst. III, 5, §§ 3f. 11* (1690), hg. P. H. NIDDITCH (Oxford 1975) 429. 435.
- 4 [76] HOBBS, a.O. [74] 3; vgl. W. HÜBENER: *Ist Th. Hobbes Ultra-nominalist gewesen?* *Studia leibn.* 9 (1977) 77–100.
- [77] LOCKE: *Ess. III, 5, § 15; IV, 5, §§ 1–4*, a.O. [75] 437. 574f.
- [78] Vgl. M. DASCAL: *Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on signs, memory, and reasoning*, in: *Leibniz, language, signs and thought* (Amsterdam/Philadelphia 1987) 31–45, hier: 34f.
- [79] E. B. de CONDILLAC: *Traité de l'art de penser* (1775). *Oeuvr. philos.*, hg. G. LE ROY (Paris 1946–51) 1, 738 a.
- [80] CH. BONNET: *Essai de psychol.* (London 1755, ND 1978) 45f.
- [81] A. BURSIVS: *Dial. Ciceronis* (Samosci 1604) 114ff.
- [82] F. BURGERSDIJK: *Instit. log. lib. duo* (Leiden 1626) 1f.
- [83] J. JUNGIUS: *Log. Hamburgensis*, hg. R. W. MEYER (1957) 4.
- [84] P. GASSENDI: *Syntagma philos. Op. omn.* (Lyon 1658, ND 1964) 31 a–b.
- [85] CLAUBERG, a.O. [73] 111.
- [86] L. MEYER: *Philos. S. Scripturae interpretes* (Amsterdam 1666) 4.
- [87] J. VON FELDE: *Tract. de sci. interpretandi* (Helmstedt 1689) 4ff.
- [88] J. WALLIS: *Logica I, 1. Op. math.* (Oxford 1699, ND 1972) 3, 87.
- [89] J. SERGEANT: *The method to sci.* (London 1696) 114. 117.
- [90] J. de RAEY: *Cogitata de interpret.* (Amsterdam 1692) 30.
- [91] CH. THOMASIVS: *Instit. jurispr. div.* (Halle 17130, ND 1963) 83.
- [92] *Einl. zur Vernunftlehre* (Halle 1691, ND 1968) 290; vgl. *Einl. zur Sittenlehre* (Halle 1692, ND 1968) 89f.
- [93] CH. WOLFF: *Psychol. empirica* § 284 (1738). *Ges. Werke*, hg. J. ECOLE II/5 (1968) 202.
- [94] CH. THOMASIVS: *Introd. ad philos. aulicam* (Halle 1688, 21702) 80.
- [95] *Einl. zur Hof-Philos.* (Halle 1710) 99f.

- [96] M. ENGELMAN: (praes.)/S. M. FRÖLING (resp.): De sublimitate sermonis interni diss. (Uppsala 1710) 12.
- [97] THOMASIIUS, a.O. [94] 81; vgl. *Fundamenta jur. nat. et gent. ex sensu communi deducta* (Halle 1705, ND 1979) 36.
- [98] a.O. 36f.
- [99] J. G. HERDER: *Vom Erkennen und Empfinden der menschl. Seele* (1778). *Sämmtl. Werke*, hg. B. SUPHAN (1877–1913, ND 1967f.) 8, 197.
- [100] I. KANT: *Anthropol. in pragmat. Hinsicht I*, § 39 (1798). *Akad.-A.* 7, 192.
- [101] K. L. REINHOLD: *Grundleg. einer Synonymik* (1812) 1.
- [102] W. VON HUMBOLDT: *Ueber die Verschiedenheit des menschl. Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geist. Entwicklung des Menschengeschlechts* [1830–35]. *Akad.-A.*, hg. A. LEITZMANN u.a. (1903–36) 7, 53.
- [103] F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik; kompendienartige Darst. von 1819*, hg. H. KIMMERLE (1959) 80.
- [104] *Dialektik*, hg. I. HALPERN (1903) 86.
- [105] F. SCHLEGEL: *Philos. der Sprache und des Wortes* (1828/29). *Krit. Ausg.*, hg. E. BEHLER (1958ff.) 10, 350.
- [106] HURTADO de MENDOZA, a.O. [46].
- [107] A. de RIVAROL: *De l'universalité de la langue franç.* (1793, Berlin/Paris 1874) 19; vgl. L.-G.-A. de BONALD: *Législation primitive* (Paris 1802) 241f.; G. BALLEST: *Le langage intérieur* (Paris 21888) 17; H. STEINTHAL: *Abriss der Sprachwiss. 1* (21881, ND 1972) 47f.; G. RUNZE: *Sprache und Relig.* (1889) 2.
- [108] E. B. de CONDILLAC: *La logique* (1780), a.O. [79] 2, 396 b.
- [109] A.-L.-C. DESTUTT de TRACY: *Eléments d'idéologie 1–5* (Paris 1801–15) 1, 66.
- [110] P. LAROMIGUIÈRE: *Discours sur la langue du raisonnement* (1811), in: *Leçons de philos. 1* (Paris 1823) 30. 45.
- [111] a.O. 27f.
- [112] de BONALD, a.O. [107] 41; vgl. E. GÉRUZEZ: *Cours de philos.* (Paris 41843) 137.
- [113] de BONALD, a.O. 40; vgl. 242; *Essai analyt. sur les lois nat. de l'ordre social* (Paris 1800) 47; vgl. L. E. M. BAUTAIN: *L'esprit humain et ses facultés* (Paris 21859) 2, 168. 173; J. J. S. de CARDAILLAC: *Etudes élément. de philos.* (Paris 1830) 2, 189–391; ausführliches Referat bei: V. EGGER: *La parole intérieure* (Paris 1904) 43–56.
- [114] N. J. B. TOUSSAINT: *Dela nécessité des signes pour la formation des idées* (1827) 86.
- [115] L. PION d'ARDONNE: *La philos. de l'expression* (Grenoble 1871) 59.
- [116] a.O. 60.
- [117] 61.
- [118] J. F. HERBART: *Bem. über die Bildung und Entwicklung der Vorstellungsreihen* (1839). *Sämmtl. Werke*, hg. K. KEHRBACH/O. FLÜGEL 11 (1906, ND 1964) 146f.; vgl. STEINTHAL, a.O. [107] 47ff.
- [119] B. BOLZANO: *Wiss.lehre* § 285 (1837). *Ges.ausg. I/13*, 1 (1989) 90.
- [120] M. MÜLLER: *Sci. of thought* (London 1887) 36.
- [121] a.O. 58.
- [122] A. LEMOINE: *De la physiognomie de la parole* (Paris 1865) 169.
- [123] a.O. 176.
- [124] A. E. CHAIGNET: *Philos. de la sci. du langage* (Paris 1875) 49.
- [125] a.O. 12.
- [126] EGGER, a.O. [113] 59.

- [127] a.O. 3.
- [128] 71.
- [129] BALLETT, a.O. [107] 16.
- [130] a.O. 18.
- [131] E. MORSELLI: Manuale di semeiotica delle malattie mentali (Neapel u.a. 1885) 2, 320.
- [132] Vgl. F. PAULHAN: Le langage intérieur et la pensée. Rev. philos. France Etr. 11/1 (1886) 26–58; S. STRICKER: De la parole et des sons intérieurs. Rev. philos. France Etr. 11/2 (1886) 1–29; A. NETTER: La parole intérieure et l'âme (Paris 1892); weitere Nachweise bei: EGGER, a.O. [113] 58ff.
- [133] E. MARTINAK: Zur Psychol. des Sprachlebens (1898), in: Psycholog. und pädagog. Abh., hg. E. MALLY/O. TUMLIRZ (Graz 1929) 120–144, bes. 126f.
- [134] F. de SAUSSURE: Cours de linguistique gén. (1916), hg. R. ENGLER (1968) 149, D 187. 1100f.
- [135] A. A. LEONT'EV: Inner speech and the processes of grammat. generation of utterances. Soviet Psychol. 7 (1969) 11–16; A. N. SOKOLOV: Internal speech and thought. Int. J. Psychology/J. int. Psychologie 6 (1971) 79–92; vgl. H. HÖRMANN: Meinen und Verstehen (41994) 283–309; E. HOLENSTEIN: Die Rede von der 'i.R.', in: Von der Hintergebarkeit der Sprache (1980) 122–32.
- [136] L. S. WYGOTSKI: Denken und Sprechen [russ. Moskau 1934] (51969) 349.
- [137] a.O. 350.
- [138] 342.
- [139] 350.
- [140] L. WITTEGENSTEIN: Notizbücher 1914–16: 9. 19. 1916, hg. G. H. VON WRIGHT/G. E. M. ANSCOMBE (Oxford 21979) 82; dagegen: Bem. über die Philos. der Psychol. Remarks on the foundations of psychol. II, § 7, hg. G. H. VON WRIGHT/H. NYMAN (Oxford 1980) 3. Werkausg. 7 (51991) 221.
- [141] Lecture C IX (1931), in: Wittgenstein's lectures. Cambridge 1930–32, hg. J. KING/D. LEE (Oxford 1980).
- [142] Philos. Unters. I, § 329 [1935–45]. Schr. 1 (1960) 411.
- [143] a.O. [141].
- [144] § 339, a.O. [142] 413.
- [145] Philos. der Psychol. II, § 9, a.O. [140].
- [146] § 32, a.O. [142] 305.
- [147] J. A. FODOR: The language of thought (Hassocks 1976) 64.
- [148] a.O.
- [149] Some reflections on L. S. Vygotsky's 'Thought and language'. Cognition 1 (1972) 83–95, hier: 85.
- [150] a.O. [147] 65.
- [151] Vgl. Art. «Repräsentation». Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 831–834.
- [152] J. A. FODOR: The Elm and the expert. Mentalese and its semantics (Cambridge, Mass. 1995); S. SCHIFFER: Does mentalese have a compositional semantics? in: B. LOEWER. REY (Hg.): Meaning in mind: Fodor and his critics (Oxford 1991) 181–199.
- [153] K. STERELNY: Mental representation: What language is brainese? Philos. Studies 43 (1983) 365–382.

Literaturhinweise.

M. POHLENZ s. Anm. [8]. – M. MÜHL s. Anm. [4]. – W. HÜBENER s. Anm. [56] und [32]. – E. P. BOS: Mental verbs in terminist logic. *Vivarium* 16 (1978) 56–69. – E. J. ASHWORTH s. Anm. [63]. – H. G. GELBER s. Anm. [59]. – J. C. MALONEY: The mundane matter of the mental language (Cambridge 1989). – C. G. NORMORE: Ockham on mental language, in: J. C. SMITH (Hg.): *Histor. foundations of cognitive sci.* (Dordrecht 1990) 53–70. – C. CHIESA s. Anm. [8]; Le problème du langage intérieur dans la philos. ant. de Platon à Porphyre. *Hist. Epistémologie langage* 14/2 (1992) 15–30. – C. PANACCIO: From mental word to mental language. *Philos. Topics* 20 (1992) 125–147; Le langage mental en discussion: 1320–1335. *Les Et. philos.* 3 (1996) 323–339; Angel's talk, mental language and the transparency of the mind, in: C. MARMO (Hg.): *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and logic in medieval theological texts* (Turnhout 1997) 323–335; Grammar and mental language in the Ps.-Kilwardby. *Historisk-filosofiske Meddelelser* 77 (1999) 387–413; s. Anm. [3] (grundlegend). – E. KARGER: Mental sentences according to Burley and to early Ockham. *Vivarium* 34 (1996) 192–230. – A. MAIERÙ: Il linguaggio mentale tra logica e grammatica nel medioevo: il contesto di Ockham, in: C. GUETTI/R. PUJIA (Hg.): *Momenti di storia della logica e di storia della filosofia. Atti del Conv. naz., Roma, 9–11 nov. 1994* (Rom 1996) 69–94. – M. LENZ: *Mentale Sätze. Wilh. von Ockhams These zur Sprachlichkeit des Denkens* (2003).