

Sprache und Bilder im Geist

Skizzen zu einem philosophischen Langzeitprojekt

Stephan MEIER-OESER (Berlin)

Wolfgang Hübener zum 70. Geburtstag

Wir haben in unserem vorthoretischen Alltagsverständnis eine hinreichend klare Vorstellung davon, was es heißt, dass jemand spricht, sowie was es heißt, dass jemand ein Bild von etwas anfertigt. Wenngleich klar sein dürfte, dass zum Repertoire dessen, was man „mentale Operationen“ nennt, das eine so wenig wie das andere gehört, der menschliche Geist also im strikten Sinne weder spricht noch Bilder produziert (oder betrachtet), so gehören doch zu jenem Repertoire der mentalen Operationen eben auch solche, die sich scheinbar nicht anders beschreiben und erklären lassen als durch die Annahme, der Geist vollführe so etwas wie sprach- oder bildspezifische Operationen. Die Schwierigkeiten beginnen freilich genau dort, wo man zu erklären versucht, was mit diesem „so etwas wie“ gemeint sein kann.

Während die Auffassung, das Denken lasse sich adäquat nur durch die Annahme von *so etwas wie* Sprache und Bildern im Geist beschreiben, vermutlich so alt ist wie die philosophischen Reflexionen über die mentale Repräsentation selbst, scheint der Versuch, die darin enthaltenen Implikationen freizulegen, erst im Mittelalter unternommen worden zu sein. Befriedigend beantwortet ist diese Frage trotz vielfältigster Anstrengungen bis heute nicht. „Sprache und Bilder im Geist“ benennt daher einen zentralen Problemkomplex der gegenwärtigen Philosophie des Geistes. In den hier geführten Debatten über die Themen der Sprache des Geistes (*Language of Thought* = LOT)¹ und der Bilder im Geist (*mental imagery*)² wird allerdings kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommen, dass sie die vorläufige Spätphase eines bereits in der Antike begonnenen philosophischen Langzeitprojektes darstellen. Die Mehrzahl der Mitarbeiter am Projekt der Erforschung mentaler Repräsentationen bzw. der „Representational Theory of Mind“ würde vermutlich sogar bestreiten, dass es überhaupt so etwas wie ein gemeinsames Projekt gibt. Denn in den Debatten über die mentale Repräsentation stehen sich zwei konkurrierende Lager gegenüber (auch wenn die Zahl der Grenzgänger und derer, die beide Ansätze in ihrer einseitigen Ausprägung für verfehlt halten, wächst): Auf der einen Seite die

¹ Vgl. Fodor (1975); Loewer (1993).

² Vgl. Sachs-Hombach (1995).

sogenannten ‚piktorialistischen‘ Theorien, die behaupten, dass die Annahme der Existenz mentaler bildlicher Repräsentationen zur Erklärung zumindest einiger grundlegender kognitiver Operationen notwendig sei. Auf der anderen Seite die sogenannten ‚deskriptivistischen‘ oder ‚propositionalistischen‘ Theorien, in deren Analysen des Denkens die grundlegende Bedeutung linguistischer Elemente und Strukturen betont wird. Diese Theorien basieren im wesentlichen auf der Überzeugung, dass mentale Prozesse und insbesondere Denkprozesse als Formen einer ‚inneren Rede‘ (*inner speech*) oder inneren Sprache (*internal language*) zu charakterisieren sind. Bei dieser durch J. A. Fodor in die Diskussion eingeführten LOT (*Language of Thought*), die häufig auch die Namen „Mentalese“ oder „Brainese“ trägt, handelt es sich nicht um die internalisierte Version irgendeiner öffentlich gesprochenen Sprache, sondern um einen angeborenen, gleichsam ins Hirn eingeschriebenen Code, dessen Existenz es uns überhaupt erst ermöglichen soll, natürliche Sprachen zu erlernen. Für die radikalen Propositionalisten sind propositionale Repräsentationen nicht nur die notwendige, sondern auch die hinreichende Voraussetzung für ein adäquates Verständnis kognitiver Prozesse, so dass sich nach dieser Auffassung alle Theorieansätze, die mit mentalen Bildern operieren, durch Erklärungsmodelle ersetzen lassen, die ausschließlich auf propositionale Repräsentationen rekurren.

Wie die Kontroversen zwischen Piktorialisten und Propositionalisten deutlich machen, ist es sinnvoll, bezüglich der Beschreibung und Erklärung mentaler Prozesse zwischen einem Bildparadigma und einem Sprachparadigma zu unterscheiden. Die Tradition dieser Paradigmen reicht bis in die klassische Antike zurück, auch wenn sie, anders als in der gegenwärtigen Diskussion, zumeist nicht als einander ausschließende Konkurrenzmodelle, sondern eher – was die Sache allerdings nicht in jedem Fall einfacher macht – als einander ergänzende Komplementärmodelle betrachtet wurden.

I. Antike Grundlagen

So umschreibt Platon im *Philebos* die Akte der Vorstellung von Gegenständen oder Sachverhalten als die Kooperation eines „inneren Schreibers“ und eines „inneren Malers“.³ Die Form, in der Platon in diesem und in anderen Zusammenhängen die Thematik wahrer und falscher Meinungen entwickelt, erlaubt es, ihm ohne zwanghafte Aktualisierung eine ausgearbeitete Theorie propositionaler Einstellungen zuzuschreiben. Denn er vertritt die Auffassung, dass Meinung sich nicht allein ausschließlich in Form von Sätzen ausdrücken lässt,⁴ sondern dass sie auch allererst in Form einer sprachlichen und auf Propositionen bezogenen Tätigkeit des Geistes zu Stande kommt, nämlich in Form jenes inneren Dialogs der Seele mit sich selbst

³ Platon, *Phileb.* 39a-40a.

⁴ Dies ist im *Sophistes* der thematische Hintergrund der sich hier erstmalig findenden Differenzierung verschiedener Wortarten und der Beschreibung der Minimalbedingungen für die Konstitution eines sinnvollen Satzes.

(ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος),⁵ der nach Platon das Wesen der *dianoia*, d. h. des diskursiven Verstandes, ausmacht.

Für die spätere Entwicklung von größerem Gewicht sind jedoch die Ausführungen über die Bildlichkeit und Sprachlichkeit des Denkens bei Aristoteles. Auch er unterscheidet zwischen äußerer Rede (ἔξω λόγος) und dem „Logos in der Seele“ (λόγος ἐν τῇ ψυχῇ).⁶ In seinen kurzen Andeutungen zeichnet sich bereits deutlich die Einführung logischer Verhältnisse in die innere Rede ab. Denn diese, nicht die äußere Rede, bildet die Grundlage jeder Beweisführung (οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ).⁷ Genau in dieser Funktion ist die innere Rede für die Auseinandersetzung mit der sophistischen Dialektik von grundlegender Bedeutung. Denn lässt sich auch jeder äußeren Rede widersprechen, selbst wenn sie die ersten Erkenntnisprinzipien, wie den Satz vom Widerspruch, zum Ausdruck bringt, so gilt dies, wie Aristoteles in diesem Zusammenhang betont, für die innere Rede nicht. Daher ist sie für Aristoteles etwas grundlegend anderes als eine internalisierte Version der äußeren Rede. Sie dient vielmehr als Appellinstanz und ist gleichsam jene Rede, die auch der Sophist nicht zu verdrehen vermag. Für die Peripatetiker bildet daher die innere Rede den eigentlichen Ort, an dem die logischen Verhältnisse sowie die Wahrheit und Falschheit anzusiedeln sind.⁸

Die Idee, die dieser Verortung zu Grunde liegt, ist offenbar folgende: Wenn es – was der Fall zu sein scheint – intuitiv plausibel ist, dass zwischen zwei materiellen Gegenständen, wie einem Stein und einem Baum, keine logische Beziehungen von der Art „a widerspricht b“ oder „a folgt aus b“ bestehen, dann ist nicht einzusehen, warum solche zwischen zwei ebenso materiellen Gebilden wie zwei gesprochenen oder geschriebenen Sätzen bestehen sollten – es sei denn, man interpretiert diese als komplexe Zeichen. Das aber setzt eine zeicheninterpretierende oder allgemein, eine zeichenverwendende Instanz voraus. Und wenn unter Voraussetzung einer solchen möglich ist, was ohne eine solche offenbar unmöglich ist (nämlich das Bestehen logischer Verhältnisse zwischen vokalsprachlichen Sätzen), dann ist dies ein starkes Argument dafür, die logischen Verhältnisse jener zeicheninterpretierenden Instanz, d. h. dem Geist, bzw. der „enuntiatio in mente“ zuzuschreiben.⁹

⁵ Platon, *Soph.* 263 e 2–4; vgl. *Theait.* 189e–190a; *Phileb.* 38c–39a.

⁶ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.* I 10, 76 b 24; *Met.* IV 5, 1009 a 20.

⁷ *Anal. post.* I 10, 76 b 24. Vgl. Panaccio (1999b), 34–41.

⁸ Wenn Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VIII, 11 f. in: K. Hülsner, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987–88, Frgm. 67) berichtet, dass hinsichtlich der Frage nach dem genuinen Ort des Wahren und Falschen drei Positionen konkurrierten, „indem die einen“, nämlich die Stoiker, „das Wahre und Falsche in die Bedeutung (σημαινόμενον) setzten, während die anderen“, nämlich die Epikureer, „es mit dem Laut verbanden und wieder andere“, nämlich die Peripatetiker, „es auf die Bewegung des Verstandes (κίνησις τῆς διανοίας bezogen“, dann ist die hier angesprochene Bewegung des Verstandes nichts anderes als die innere Rede. Zur Gleichsetzung der Bewegung des Verstandes mit der inneren Rede vgl. etwa Nemesius Episcopus Emesenus, *De natura hominis*, Kap. 14, hg. M. Morani (Leipzig 1987), 71 f.: „Es ist aber die innere Rede die Bewegung, die im Verstand statt hat ohne irgend ein Aussprechen“ (ἔστι δὲ ἐνδιάθετος λόγος τὸ κίνημα τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινος ἐκφωνήσεως). Vgl. Anm. 32.

⁹ In dieser Weise hat etwa Johannes Duns Scotus die *peri hermeneias* zu Grunde liegende Idee aufgefasst; vgl. Johannes Duns Scotus, *In primum libr. Periherm.*, q. 1 (ed. Wadding (1639), 186a/Vivès (1891), 539): „[...] enuntiatio hic convenienter potest poni subiectum, et haec enuntiatio in mente, quia illa causatur ex

Die Schriften des Aristoteles sind die Grundlage sowohl für das Bild- wie für das Sprachmodell der Beschreibung mentaler Repräsentation. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem Einleitungskapitel von *Peri hermeneias* zu, welches mit Recht als „the common starting point for virtually all medieval theories of semantics“¹⁰ gilt. Aristoteles skizziert hier die Verhältnisse zwischen den für die semantische Analyse von Sprache grundlegenden vier Elementen, nämlich dem Geschriebenen (τὰ γραφόμενα), dem Gesprochenen (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), den Gedanken in der Seele (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα) sowie den äußeren Gegenständen. Dabei charakterisiert er das Geschriebene als Zeichen (σύμβολον) des Gesprochenen, das Gesprochene – zumindest unmittelbar – als Zeichen der Gedanken in der Seele und diese als Ähnlichkeiten (ὁμοιώματα) der äußeren Gegenstände. Die Selbstverständlichkeit, mit der späterhin in der gesamten philosophischen Tradition die mentalen Konzepte als ‚Ähnlichkeiten‘ (*similitudines*) oder sogar als Bilder (*imagines, simulacra*) der Dinge charakterisiert werden, hat hier ihr textliches Fundament. Zugleich ist jene Passage, wenn auch weniger offensichtlich, der zentrale Bezugspunkt für die Theorie der *oratio mentalis*.

Terminologisch wirksam geworden ist die Unterscheidung von innerer und äußerer Rede vor allem in der zumeist der Stoa zugeschriebenen Differenzierung von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός.¹¹ Zwar ist diese Zuschreibung nicht unumstritten, da die Distinktion verschiedentlich auch auf die Akademiker¹² oder die Peripatetiker¹³ des 2. Jh. v. Chr. zurückgeführt wird. Unzweifelhaft jedoch ist, dass sie den Anschauungen der alten Stoa entspricht,¹⁴ gleichwohl aber keine exklusiv stoische Distinktion darstellt, sondern als allgemeines Bildungsgut „in der späten Antike eine ungeheure Verbreitung gefunden“ hat.¹⁵ Die unter Hinzunahme der Schrift zu einer Trichotomie erweiterte Differenzierung des λόγος ist ein fester Bestandteil der spätantiken Kommentare zum aristotelischen Organon.¹⁶ Von hier greift sie Boethius auf und vermittelt die Idee einer „triplex oratio“, einer dreifachen, geschriebenen, gesprochenen und mentalen Rede unter Verweis auf Porphyrius sowie die Peripatetiker¹⁷ der lateinischen Tradition.

secunda operatione intellectus, quia omnia quae hic [sc. in *De interpr.*] determinantur, propter ipsam determinantur, puta primo de partibus eius integralibus Nomine, et Verbo: secundo de eius genere, quod est oratio [...], et consequenter de eius proprietatibus, oppositione scilicet, et habitudine, et caeteris huiusmodi. Si autem istae proprietates [sc. oppositio, habitudo etc.] insunt enuntiationi in voce, hoc non est primo, sed in quantum est signum eius enuntiationis, quae est in mente.“

¹⁰ Magee (1989), 8.

¹¹ Vgl. Panaccio (1999b), 53–93.

¹² Vgl. Pohlenz (1965), 85.

¹³ Vgl. Panaccio (1999b), 91.

¹⁴ Vgl. Pohlenz (1965), 83; Chiesa (1991). Das Konzept der inneren Rede, verstanden als der Vollzug des rationalen Diskurses, scheint die Verbindungsstelle der stoischen Semantik und Semiotik darzustellen. Vgl. Meier-Oeser (2000).

¹⁵ Pohlenz (1965), 79.

¹⁶ Vgl. z. B. 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, Johannes Philoponus, *In anal. post.* CAG 13/3, 130f.; Olympiodor, *In cat.*, CAG 12/1, 86; Simplicius, *In Arist. cat.* CAG 13/1, 29.

¹⁷ Vgl. Boethius (1880), *Commentarii in librum Aristotelis ‚Peri hermeneias‘*, hg. C. Meiser, Leipzig, 36, 10ff.; 29, 17–21.

Wenn trotz der enormen Verbreitung der Konzeption der mentalen Rede insgesamt relativ wenige explizite Ausführungen über die propositionale Verfasstheit des Denkens aus antiker Zeit vorliegen, so hat das seinen Grund wohl nicht darin, dass man auf *diesen* Gedanken einfach noch nicht gekommen war, sondern hat wohl eher damit zu tun, dass für das griechische Ohr – und den Geist dahinter – λόγος (Vernunft) so offenkundig etwas mit λόγος (Rede) zu tun hatte, dass darüber nicht viele Worte – aber eben deshalb auch nicht viele Gedanken – zu machen waren.

Ein weiterer, für die Theorie der Sprache des Geistes nicht weniger bedeutsamer Überlieferungsstrang hat seinen historischen Ausgangspunkt in der Augustinischen Schrift *De trinitate* und der dort entwickelten Theorie des *verbum mentis* (Wort des Geistes). Ist bereits für den gesamten Bereich der griechischen Philosophie eine Interpretation der inneren Rede 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 innere Wort „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 nimmt er, abweichend vom porphyrianisch-boethianischen Modell, erstmals zwei Formen innerer Rede an, indem er zwischen dem äußeren Wort und dem *verbum mentis* die Ebene der in der *imaginatio* angesiedelten Lautvorstellungen oder Lautbilder (*imagines sonorum*)¹⁹ einführt.

In der Frühschrift *De magistro*, wo der Begriff des *verbum mentis* noch nicht entwickelt vorliegt, ist das innere Sprechen (*intus loqui*) noch verstanden als das lautlose Memorieren idiomatischer Sprache. Gleichwohl wird diesem insofern eine gewisse Funktion für den Mentaldiskurs eingeräumt, als wir uns der Lautvorstellungen als Zeichen bedienen können, die bewirken, dass „das Gedächtnis, dem die Wörter immanent sind, dadurch, dass es auf sie zurückkommt, die Sachen selbst, deren Zeichen die Wörter sind, in den Geist treten läßt.“²⁰ Mit dem Auftreten des *verbum mentis* wird diese Funktion zumindest in der Darstellung ausgeblendet, und Augustinus scheint die der *imaginatio* zugeordnete Zwischenebene der „cogitatio vocis“²¹ nur noch zu erwähnen, um die grundlegende Differenz des *verbum mentis* gegenüber der imaginierten Rede zu betonen. Denn die Gedanken im eigentlichen Sinn vollziehen sich als – nun anders verstandene – *locutio interior*²² in „verba nullius linguae“ (Worten keiner Sprache).²³

¹⁸ Augustinus, *De trinitate* XV, 10, 19.

¹⁹ Ebd.

²⁰ *De magistro* I, 2: „[...] quamvis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutionem nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba.“ Vgl. *De magistro. Über den Lehrer*, übers. und hg. von B. Mojsisch (Stuttgart 1998), 10 f.

²¹ *De trin.* XV, 15, 25.

²² *De trin.* XV, 10, 18.

²³ *De trin.* XV, 14, 24.

II. Mittelalterliche Konzeptionen mentaler Rede

Verbreitung gefunden hat die Augustinische Konzeption des *verbum mentis* vor allem über Anselm von Canterbury, der es mit der aristotelischen Bestimmung der geistigen Begriffe verbindet. Hierdurch werden die beiden Momente des geistigen Wortes, die mindestens implizit schon bei Augustinus zu finden sind, explizit: Mentale Wörter sind einerseits natürliche Wörter und somit bei allen Menschen dieselben („verba [...] naturalia [...] et apud omnes gentes eadem“)²⁴, und andererseits Ähnlichkeiten und Bilder der Dinge („similitudines et imagines rerum“).²⁵ Das *verbum mentis*, einer der Schlüsselbegriffe der scholastischen Theorien kognitiver Repräsentation,²⁶ ist von nun an zugleich Wort und Bild, so dass es genau jene beiden Aspekte der Beschreibung mentaler Repräsentation umfasst, die in den gegenwärtigen Debatten die gegensätzlichen und scheinbar unvereinbaren Theorieansätze der Propositionalisten und Piktorialisten markieren. Die Amalgamierung beider Paradigmen beruht allerdings im wesentlichen auf der Unbestimmtheit des mentalen Sprachaspekts. Zwar finden sich eingehende Erörterungen, in denen mit Blick auf das *verbum mentis* oder die diesem gleichwertigen Termini wie *conceptus*, *intentio animae* usw. die Begriffe der Ähnlichkeit (*similitudo*) und des Bildes (*imago*) in ihrer Funktion für die geistige Erkenntnis thematisiert werden. Was es jedoch für das *verbum mentis* heißt, Wort zu sein, wird kaum gefragt; und wenn doch, dann zielt diese Frage in eine ganz andere, nämlich theologische Richtung. Denn das Modell, auf das hin das *verbum mentis* ausgerichtet ist, ist nicht das *verbum vocale*, sondern das *verbum divinum*.

So traditionell also das Konzept der inneren Rede als Beschreibung der Form des rationalen Diskurses und des Vollzugs mentaler Operationen ist; was – soweit wir wissen – nicht näher in den Blick kommt, ist der Umstand, dass jede Rede Rede in einer bestimmten Sprache ist. Wenn Augustinus das *verbum mentis* in Abhebung vom gesprochenen Wort als „*verbum nullius linguae*“, als Wort keiner Sprache, beschreibt, so fügt er zwar an einer Stelle erläuternd hinzu, „d. h. keiner jener Sprachen, die Nationalsprachen genannt werden“ („*ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium*“).²⁷ Die durch diese Erläuterung sich aufdrängende Frage jedoch, ob sie dann Elemente einer anderen, von allen Nationalsprachen verschiedenen und unabhängigen Sprache sind, und wenn ja, wie eine solche zu beschreiben wäre, bleibt zunächst ungefragt.

Ebenso wie die boethianische Konzeption der *triplex oratio* ist auch die Augustinische Binnendifferenzierung *zweier* Formen des inneren Wortes im Mittelalter allgemein verbreitet.²⁸ Die Rolle, die der *imago vocis* oder dem *conceptus vocis* zugewiesen wird, ist die der Übersetzung der Gedanken in Rede²⁹ und umgekehrt.³⁰ Eine

²⁴ Anselm von Canterbury (1938), *Monologion* 10, Op. omn. 1, hg. F. S. Schmitt, ND 1968, 25.

²⁵ Ebd., 48.

²⁶ Vgl. Hübener (1968); Meier-Oeser (2001); dort weitere Literatur.

²⁷ *De trin.* XV, 10, 19.

²⁸ Vgl. Panaccio (1999b), 153–173; Arens (1980), 20 ff.

²⁹ Vgl. Durandus a Sancto Porciano, *In 1 Sent.* 27, 2, 7 (Venedig 1571, ND 1964), fol. 77.

³⁰ Vgl. Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense* II, d. 42, q. 2 ad 2 (ed. Wadding 1639, 6/2, 1058 f.).

epistemische Funktion wird damit zunächst in der Regel nicht verbunden. Die Ausnahme von dieser Regel ist der unbekannte, heute allgemein unter dem Namen Ps.-Robert Kilwardby geführte Autor eines bedeutenden *Priscian*-Kommentars aus den Dezennien nach der Mitte des 13. Jahrhunderts, in welchem versucht wird, die Grammatik als rationale Wissenschaft von den Zeichen (*scientia de signis*) zu begründen.³¹ Indem hier die zuvor lediglich in theologischem Zusammenhang rezipierte Konzeption der inneren Rede in den Kontext der Grammatiktheorie eingeführt wird, eröffnen sich zwangsläufig neue Perspektiven.

Der *sermo interior* wird, wie Ps.-Robert Kilwardby unter Berufung auf Johannes Damascenus ausführt, durch die diskursive Bewegung der *phronesis* oder *excogitatio* konstituiert: „*phronesis [...] dilatata facit cogitationem endiantentum, id est interiorius dispositum sermonem, nominatam. Sermo autem interior secundum Damascenum est motus animi plenissimus in excogitativo factus sine aliqua enuntiatione*“.³² Anders als in der gesamten älteren Tradition vollzieht sich die innere Rede nach Ps.-Kilwardby nicht unabhängig und abgehoben von jeder Vokalsprache. Zwar unterscheidet er mit Augustinus den als *intellectus*, *similitudo rei* oder *intentio significabilis* bezeichneten mentalen Sachbegriff von der *intentio vocis*, dem Begriff des sprachlichen Ausdrucks. Die innere Rede bewegt sich jedoch nicht allein im Medium der transidiomatischen Konzepte (*intellectus*), sondern umfasst zugleich den Sachbegriff wie den Begriff des sprachlichen Ausdrucks.³³

Das Bildparadigma und das Sprachparadigma der Beschreibung des Denkens, die in Anselms Interpretation des *verbum mentis* in problematischer Weise miteinander verschmolzen wurden, sind hier in Form zweier einander ergänzender Teilstränge des *motus animi* parallel geführt. Die grammatischen Prinzipien betreffen insofern nicht die transidiomatischen Sachbegriffe, sondern die ihnen beigeordneten Begriffe oder Vorstellungen der Laute. Indem somit der den Gegenstandsbezug herstellende Bildaspekt (*similitudo rei*) und der durch grammatische Prinzipien und syntaktische Regeln gekennzeichnete Sprachaspekt des rationalen Diskurses auf zwei verschiedene, wenn auch miteinander verbundene Ebenen aufgeteilt sind, ist das in Anselms Beschreibung implizit enthaltene und im späten Mittelalter explizit gemachte Problem umgangen, wie etwas zugleich Bild und Wort sein kann.

Bei der Beantwortung der zum traditionellen Themenkanon der Grammatik gehörenden Frage nach der Spracheinsetzung (*impositio*) zeichnet sich ein weiterer innovativer Gedanke ab, wenn Ps.-Kilwardby zwischen allgemeinen, für jede Sprache notwendig vorausgesetzten grammatischen Prinzipien – wie etwa der kompositiven Struktur der sprachlichen Segmentierungseinheiten („*dictiones, orationes et modi pronuntiandi substantiales*“) oder den grundlegenden semantischen und syntaktischen Konstitutionsprinzipien („*modi significandi et consignificandi generales*“) – und akzidentellen, von Sprache zu Sprache variierenden Lautkonfigu-

³¹ Vgl. Meier-Oeser (1997), 65–72, Fuchs (1999), 127–140.

³² Ps.-Robert Kilwardby (1975), „The Commentary on ‚Priscian Maior‘ ascribed to Robert Kilwardby“, hg. K. M. Fredborg u. a., in: *Cahiers de l’institut du moyen-âge grec et latin* 15, 58; Vgl. Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II, 22, MPG 94, 943A.

³³ Ps.-Robert Kilwardby (1975), 59.

rationen unterscheidet.³⁴ Auch wenn nicht sicher sein mag, ob man diese Differenzierung im Sinne der Unterscheidung einer grammatischen Tiefen- und Oberflächenstruktur zu interpretieren hat, mit welcher Ps.-Robert Kilwardby, wie Panaccio bemerkt, „gets very close to what Chomsky took to be the main tenant of Cartesian linguistics“,³⁵ so ist damit in jedem Fall – vermutlich erstmalig – die Idee der Existenz aller Sprachen gleichermaßen betreffender universalgrammatischer Strukturen vorgezeichnet.

Diese Idee einer Universalgrammatik wird von der sich seit etwa 1270 in Paris formierenden Theorie der *grammatica speculativa* weiter ausgebaut. Eine wesentliche Grundlage jener spekulativen Grammatik ist das Bestreben, Grammatik nicht mehr nur als instrumentelle *ars* zu betreiben, sondern ihr den Status einer förmlichen Wissenschaft zu verleihen. Damit ist sie zur Erfüllung der aristotelischen Kriterien für Wissenschaftlichkeit verpflichtet, wie sie im Zuge der Rezeption der *Analytica posteriora* zu jener Zeit weithin verbindlich wurden. Diesem zufolge ist Wissenschaft dadurch charakterisiert, dass sie zum einen stets Allgemeines und Notwendiges zum Gegenstand hat und zum anderen die Phänomene nicht bloß beschreibt, sondern sie aus Prinzipien erklärt. Diesen Kriterien versucht die *grammatica speculativa*, die, anders als Ps.-Kilwardby, nicht an das augustininische Modell der zwei Ebenen innerer Rede, sondern an das aristotelisch-boethianische Modell des *ordo orandi* anknüpft, gerecht zu werden, indem sie die gemeinhin akzeptierte aristotelische Auffassung (*De int.* I, 16 a 3–9), dass die mentalen Konzepte ebenso wie die Dinge bei allen Menschen dieselben sind (*eidem apud omnes*), weiter ausbaut zu der These von der universalen, für alle Sprachen identischen Grammatik, welche auf der Strukturanalogie zwischen den Seinsweisen der Dinge (*modi essendi*), den intellektiven Verständnisweisen (*modi intelligendi*) und den Weisen der sprachlichen Bezeichnung (*modi significandi*) basiert. In diesem Sinne heißt es etwa bei Boethius von Dacien:

[...] alle Sprachen sind hinsichtlich ihrer Grammatik identisch (*omnia idiomata sunt una grammatica*). Der Grund dafür ist, dass die gesamte Grammatik von den Dingen her entwickelt ist (*tota grammatica accepta sit a rebus*); und weil die Naturen der Dinge bei allen Menschen ähnlich sind, so sind auch die Seinsweisen und die Erkenntnisweisen [selbst] bei all jenen ähnlich, bei denen die Sprachen unterschiedlich sind, und folglich sind auch die Bezeichnungsweisen ähnlich und somit ebenfalls die Weisen der Sprachkonstruktion oder des Sprechens (*et quia naturae rerum sunt similes apud omnes, ideo et modi essendi et modi intelligendi sunt similes apud omnes illos, apud quos sunt illa diversa idiomata, et per consequens similes modi significandi, et ergo per consequens similes modi construendi vel loquendi*). Und somit ist die ganze Grammatik, die sich in einer Sprache findet, ähnlich der in einer anderen Sprache (*tota grammatica, quae est in uno idiomate, est similis illi, quae est in alio idiomate*).³⁶

Zwar gibt es akzidentelle Differenzen in der Phonologie und Morphologie der idiomatischen Sprachen. Was Sprache ihrem Wesen nach ausmacht, ist jedoch ein

³⁴ Ebd., 28 f.; vgl. Hübener (1981), 490; Panaccio (1999a), 402–405; Lenz (2003), 59 ff.

³⁵ Panaccio (1999a), 403.

³⁶ Boethius Dacus (1969), *Modi significandi*, q. 2, Opera, hg. J. Pinborg / H. Roos, Kopenhagen, 12.

idiom-indifferenter Kernbereich universeller syntaktischer Strukturen,³⁷ den herauszustellen und prinzipientheoretisch zu begründen die eigentliche Aufgabe der wissenschaftlichen Grammatik ist. Hieraus ergibt sich ein Korrespondenzschema, nach dem die Struktur der allgemeinen Grammatik als Abbild der Struktur der Realität erscheint. Dem boethianischen Modell der ‚triplex oratio‘, der dreifachen Rede, wird hiermit das Lehrstück von der *triplex constructio*, der dreifachen Syntax, an die Seite gestellt. Mit dem Wechsel der Fokussierung von der *oratio* auf die *constructio* verschiebt sich die Perspektive auf die vier Elemente des aristotelisch-boethianischen *ordo orandi* (Schrift, sprachliche Äußerung, Gedanke, Ding). Hebt das Lehrstück der ‚triplex oratio‘ auf die drei ersten Elemente ab, indem es eine Parallelisierung zwischen geschriebener, vokalsprachlicher und mentaler Rede herstellt, wobei die jeweils frühere sich auf die jeweils spätere gründet und von ihr abhängig ist, so bezieht sich die ‚triplex constructio‘ auf die drei letzten Elemente des *ordo orandi* und parallelisiert, unter Betonung derselben Abhängigkeitsstruktur, die vokalsprachliche, mentale und reale Syntax (*constructio vocalis, mentalis, realis*).³⁸ Hiermit ist nicht nur die Idee einer transidiomatischen Mentalgrammatik oder mentalen Syntax angedeutet (*constructio mentalis*). Die These von der grammatischen Strukturiertheit der Realität (*constructio realis*) legt auch die Grundlage für eine Logifizierung der Außenwelt in Form der Gruppierung der Sachen zu Sachverhalten.

Die hiermit angedeutete Projektion der Propositionalität in die Sphäre der äußeren Realität³⁹ vollzieht, wiederum als Extrapolation der aristotelisch-boethianischen Idee des *ordo orandi*, Walter Burley mit seiner umstrittenen Konzeption der ‚propositio in re‘. Der *ordo orandi* erschien, nachdem sich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Auffassung durchzusetzen begann, die mentalen Konzepte seien natürliche Zeichen der Dinge (*signa rerum*),⁴⁰ als ein durchgängig in der Begrifflichkeit des Zeichens beschreibbarer ‚ordo signorum‘.⁴¹ Wenn der *ordo orandi*

³⁷ Vgl. Johannes Dacus (1955), *Summa grammatica*, Opera 1, hg. A. Otto, Kopenhagen, 53: „Gramatica enim quantum ad omnia sua principia essentialia et quantum ad omnes effectus suos essentialia, qui essentialiter sequuntur ex suis principiis, in quantum sua principia sunt, vna et eadem apud omnes est. Nichilominus tamen diuersa est gramatica apud diuersos diuersorum ydiomatum accidentaliter, quia vocaliter diuersa est apud Grecum et Latinum. [...] Greci habent vnam partem orationis, que vocatur articulus, nos autem non habemus articulum.“

³⁸ Vgl. ebd., Opera 2, 248 f.: „constructio est triplex: quedam enim est realis, cuius principia sunt modi essendi; alia est mentalis, cuius principia sunt modi intelligendi; alia est vocalis, cuius principia sunt modi significandi. [...] 249 [...] modi essendi [...] sunt principia constructionis realis [...], ab ipsis accipiuntur modi intelligendi, qui principiant constructionem mentalem, et per consequens modi significandi, qui principiant constructionem vocalem [...]“ Vgl. Martinus de Dacia (1961), *Modi significandi*, Opera, hg. H. Roos, Kopenhagen, 88: „Est enim quaedam constructio rerum, quaedam conceptuum, quaedam dictionum, et hoc est quod consuevit dici, quod constructionum quaedam est realis, quaedam mentalis, quaedam vero rationalis sive sermocinalis.“

³⁹ Vgl. Pinborg (1969), 395.

⁴⁰ Vgl. Meier-Oeser (1997), 77–86.

⁴¹ Vgl. Walter Burley, *Super artem veterem* (Venedig 1497, ND 1967), fol. k3^va. Vgl. Antonius Andreae, *Scriptum in arte veteri* (Venedig 1508), fol. 63^va: „littere, voces, passionis anime et res sunt adinvicem ordinata secundum rationem signi et significati, quia littere significant ipsas voces, et voces anime passionis, passionis anime autem significant ipsas res.“

so ausbuchstabiert wird, dass die geschriebenen Sätze die gesprochenen Sätze bezeichnen und diese wiederum die Sätze in der Seele, dann eröffnet sich unter der Voraussetzung, dass die Konzepte Zeichen und Elemente von mentalen Sätzen sind, ein Argument, das scheinbar zwangsläufig dazu führt, die propositionale Struktur auf den Bereich der Dinge selbst zu übertragen. Denn wird der Satz als eine Art „logisches Bild“ verstanden, dessen komposite Struktur auf ein ebenso kompositives Signifikat verweist, dann ist zu fragen, ob es sich bei letzterem um ein aus Dingen zusammengesetztes Kompositum (*compositum ex rebus*) oder um ein aus Konzepten zusammengesetztes Kompositum (*compositum ex conceptibus*) handelt. Wäre letzteres der Fall, so ergäbe sich, da die so bezeichneten Konzepte selbst wiederum Zeichen sind, etwas, dem erst Ch. S. Peirce eine positive Bedeutung abzugewinnen vermochte: eine infinite Semiose. Für Burley jedoch stellt sich diese Option als infiniter Regress dar, so dass er ein letztes Signifikat fordert, das selbst nicht wiederum Zeichen ist. Und dieses kann für ihn eben nur die als ein „compositum ex rebus“ verstandene „propositio in re“ bzw. der Sachverhalt sein,⁴² dem Nicolaus Tintoris später den Namen „propositio fundamentalis“ geben wird.⁴³ Hatte die *grammatica speculativa* die grammatische Struktur der Sprache in die Seinsweise der Dinge zurückprojiziert (um jene aus dieser ableiten zu können), so projiziert Burley die propositionale Struktur der Rede in den Bereich der äußeren Realität.

III. Ockhams Theorie der *oratio mentalis*

Genau gegen derartige Projektionen und die auf ihnen beruhenden Korrespondenzschemata wendet sich Wilhelm von Ockham, mit dessen Konzeption der *oratio mentalis* das Projekt „Sprache und Bilder“ in eine neue Phase tritt. Natürlich ist auch Ockhams Theorie in vieler Hinsicht historisch vermittelt und vorbereitet. Bereits die aristotelische Logik impliziert, dass der rationale Diskurs dem Kompositionalitätsprinzip unterliegt, demzufolge die Bedeutung (und der Wahrheitswert) eines elementaren Urteils die Funktion der semantischen Eigenschaften der es bildenden

⁴² Vgl. Walter Burley, *Super artem veterem* (1497), fol. c4^a: „[...] illud quod significatur per totam propositionem est complexum. ergo illud est compositum. aut ergo illud est compositum ex conceptibus aut ex rebus. si ex rebus, habeo propositum, scilicet quod propositio componitur ex rebus. [...] si sit compositum ex conceptibus, tunc cum conceptus significant, et non sunt ultimum significatum, quaerendum est de significato illius compositionis ex conceptibus sicut prius. [...] Est enim talis ordo in significando secundum Philosophum primo Perihermenias: litterae scriptae significant voces prolatae et voces prolatae passionis animae et passionis animae idest conceptus animae significant res. unde sicut in isto ordine est dare primum significans scilicet litteram scriptam, ita est dare ultimum significatum, quod sic significatur, quod ulterius non significat. et illud non potest esse conceptus. ergo est res [...]. ergo in rebus est aliquid compositum, cuius subiectum est res et praedicatum similiter, quod dicitur propositio in re.“

⁴³ Nicolaus Tintoris, *Dicta tintoris super Summulas Petri hyspani* (Reutlingen 1486), fol. B4^b: „[...] triplex est oratio scilicet mentalis vocalis et scripta cui potest addi fundamentalis in re. [...] fundamentalis est illa que componitur extremis fundamentalibus in rebus ipsis repertis. Et similiter posset distingui nomen mentale vocale et scriptum et fundamentale. Et similiter verbum mentale vocale scriptum et fundamentale. Quia dicit philosophus quod littere significant voces, voces significant conceptus, et conceptus significant res.“

einfachen Begriffe und der Weise ihrer Verbindung ist. Aber es gibt zunächst keine Theorie, die diese Implikation explizit gemacht und untersucht hat, was für den λόγος ἐν τῇ ψυχῇ und die Struktur des Mentaldiskurses daraus folgt. Zwar finden sich mit Bezug auf das Wort (*verbum, dictio*), den Satz (*enuntiatio, propositio*) und die Rede (*locutio, oratio*) bereits vor Ockham zahlreiche Bekundungen der Priorität der geistigen Ebene gegenüber der vokalsprachlichen. Aber nirgends wird dies über Wort, Satz und Rede hinaus auf die Sprache insgesamt ausgedehnt. Zwar beschreibt die *grammatica speculativa* syntaktische Regeln, die notwendig für alle Sprachen gelten. Aber man kommt nicht auf den Gedanken, dieses Korpus von Regelmäßigkeiten selbst wiederum als eine Sprache zu begreifen oder zu einer eigenen, allen idiomatischen Sprachen zu Grunde liegende Sprache zu hypostasieren.⁴⁴ Die grammatischen Strukturen und Regeln sind nicht in den Geist ‚eingeschrieben‘ bzw. ihm angeboren, sondern ergeben sich nach Überzeugung der *grammatica speculativa* auf natürliche Weise quasi von selbst aus dem kognitiven Kontakt spezifisch gleichgearteter Intellekte mit spezifisch gleichgearteten Gegenständen.

Es ist wohl erst Ockham, der den Versuch unternommen hat, eine ausgearbeitete Theorie der mentalen *Sprache* und der ihr zu Grunde liegenden natürlichen, transidiomatische Mentalgrammatik zu entwickeln. Dabei geht auch Ockham bei seiner Beschreibung der logisch-semantischen Struktur der *oratio mentalis* und der ihr zu Grunde liegenden grammatischen Prinzipien nicht so weit, dass er diese terminologisch zu einem förmlichen Begriff einer „Sprache des Geistes“ verdichtet.⁴⁵ Dass es gleichwohl gerechtfertigt, wenn auch keineswegs zwingend ist,⁴⁶ mit Blick auf Ockhams *oratio mentalis* von einer „mental Sprache“ zu reden, hat seinen Grund in Ockhams Aufkündigung der traditionellen Korrespondenzschemata, denen gemäß die Struktur der mentalen Rede, zumindest hinsichtlich der wesentlichen grammatischen Prinzipien, in strikte Analogie zu jener der vokalen Rede gesetzt oder die *modi significandi* und die *constructio mentalis* als natürlicher Reflex der *modi essendi* und der *constructio realis* betrachtet wurden. Ockham geht es, zumindest in der entwickelten Version seiner Theorie, gerade um die Freilegung von Differenzen. Die Grammatik der mentalen Sprache ist keineswegs das getreue Abbild der lateinischen Grammatik. Noch weniger entspricht das „Wörterbuch“ der mentalen Sprache dem der lateinischen. Und schon gar nicht wäre es legitim, für jedes Element der im philosophischen Diskurs verwendeten Terminologie Entsprechungen in der Realität anzusetzen. Hiermit erhält die *oratio mentalis* eine in der Struktur des Geistes selbst fundierte Eigenständigkeit, die durch die Bezeichnung „mentale Sprache“ nicht unpassend zum Ausdruck kommt.

Ockham beruft sich bei seiner Darstellung der *oratio mentalis* auf die augustianische Lehre von der Präeminenz des geistigen Sprechens sowie auf das boethia-

⁴⁴ Eine solche Hypostasierung liegt der LOT-Hypothese zu Grunde, wenn sie die Existenz einer „internal language in which the computations that underlie cognitive processes are carried out“ (Fodor (1975), 172) mit dem Hinweis darauf begründet, „that the modes of internal representation constitute, in some reasonable sense, a uniform and systematic whole“ (174).

⁴⁵ Der Ausdruck „lingua mentis“ ist zwar in der gegenwärtigen Diskussion der LOT-Hypothese geläufig, er scheint aber in den mittelalterlichen Texten nicht verwendet worden zu sein.

⁴⁶ Vgl. Lenz (2003), 13–17.

nischen Lehrstück der *triplex oratio*. Rede im eminenten Sinne ist aus den „verba nullius linguae“⁴⁷ gebildete geistige Rede, die mit dem aktuellen Vollzug des Denkens identisch ist: „loqui mentaliter non est nisi cogitare actualiter“.⁴⁸ Die Elemente dieser Sprache des Geistes sind die mentalen Konzepte oder *intentiones*, welche natürliche Zeichen und Ähnlichkeiten der Dinge sind.

Gegen die LOT-Hypothese wurde, etwa von Searle mit seinem *chinese room*-Argument, der gewichtige Einwand vorgebracht, dass sie lediglich syntaktische Strukturen ohne jede Semantik beschreibt.⁴⁹ Eine Sprache, die, wie Ockhams *oratio mentalis*, aus *intentiones animae* gebildet sein soll, hat mit Intentionalität und Semantik natürlich keine Probleme. Schwierigkeiten ergeben sich dafür jedoch zwangsläufig hinsichtlich der syntaktischen Verknüpfung der mentalen Termini zu Propositionen. Denn zum einen bestehen Sätze nicht allein aus kategorematischen Termini, sondern enthalten notwendigerweise auch synkategorematische Termini, nämlich zumindest die Kopula „est“, vielfach aber auch Konjunktionen („wenn“, ‚ob‘) oder Quantoren („alle“, ‚kein‘, ‚einige‘), die nicht als natürliche Zeichen und Ähnlichkeiten irgendwelcher Dinge aufgefasst werden können. Dasselbe gilt für negative und konnotative Termini. Zum anderen enthalten Sätze – will man sich nicht auf den notorisch restringierten Code logischer Beispielsätze („Sortes ambulat“, „homo est animal“) beschränken – flektierte Sprachelemente, wie deklinierte Substantive oder konjugierte Verben. Während die Vokalsprache solche Differenzierungen mittels der bekannten morphologischen Flexionsformen problemlos generieren kann, stellt sich für die *oratio mentalis* das generelle Problem, dass es alles andere als klar ist, wie eine Morphologie der mentalen Konzepte aussehen soll.

Ockham hat zunächst vorgeschlagen, die problematischen Termini sowie die grammatischen Modi der mentalen Rede als von der Vokalsprache abstrahiert zu betrachten.⁵⁰ Indem die mentale Rede nach diesem Modell die syntaktischen Strukturmomente der Vokalsprache in Dienst nimmt, scheint hiermit erstmals an die Möglichkeit gedacht zu sein, die *oratio mentalis* zumindest in Teilaspekten als der *oratio vocalis* logisch-genetisch nachgeordnet zu betrachten.⁵¹

Aufgrund der von Walter Chatton vorgebrachten Kritik an einer solchen Durchmischung der natürlichen Mentalsprache mit konventionellen Elementen⁵² hat Ockham später eingeräumt, man könne die mentalen Synkategoreme auch als gewisse natürliche Mentalqualitäten auffassen, denen „von Natur aus – in entsprechender Weise – das zukommt, was den sprachlichen Ausdrücken durch willentliche Einsetzung zukommt“.⁵³ Mit diesem Kunstgriff sind alle Momente der konventionellen Vokalsprache von der *oratio mentalis* ferngehalten, und die kategorematischen

⁴⁷ Ockham, *Summa log.* I, 1, Op. philos. I, 7.

⁴⁸ Ockham, *Quodlibet* I, q. 6, Op. theol. IX, 37.

⁴⁹ Searle (1986), 30.

⁵⁰ Ockham, *Quodlibet* IV, q. 35, Op. theol. IX, 471; *Scriptum in lib. primum Sent. (Ordinatio)*, d. 2, q. 8, Op. theol. II, 285 f. Vgl. Lenz (2003), 98 ff.

⁵¹ Bei Ps.-Kilwardby ist, indem er den Vorgang der Spracheinsetzung (*impositio vocum*) beschreibt, die *vox mentalis* nicht von der Lautsprache abstrahiert, sondern dieser modellhaft vorgeordnet.

⁵² Vgl. Gelber (1984), 152 f.

⁵³ Ockham, *Scriptum in lib. primum Sent. (Ordinatio)*, d. 2, q. 8, additio posterior, Op. theol. II, 289 f.

wie die synkategorematischen Termini werden gleichermaßen als transidiomatische, natürliche Mentalqualitäten oder mentale Akte bestimmt. In Ockhams entwickelter Theorie der *oratio mentalis*, wie er sie in der *Summa logicae* präsentiert, taucht dementsprechend das augustinische Konzept der *cogitatio vocis* nicht mehr auf. Die Unterscheidung der Weisen der Rede folgt streng dem aristotelisch-boethianischen Modell der *triplex oratio*.

Damit scheint das Verhältnis von Mentalsprache und Vokalsprache in einfacher und eindeutiger Weise festgelegt zu sein. Die sprachlichen Ausdrücke sind gemäß ihrer Einsetzung den entsprechenden mentalen Konzepten subordiniert, so dass sie stets das auf willkürliche Weise bezeichnen, was die Konzepte zuvor auf natürliche Weise bezeichnen:

[...] voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, [...] quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundo vox significat illud idem, in quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis [...].⁵⁴

Das klingt zunächst so, als ließe sich daraus folgern, dass 1) hinter jedem Ausdruck der lateinischen (oder irgendeiner anderen) Sprache ein mentales Konzept steht, dem dieser subordiniert ist, dass 2) diese Konzepte, als natürliche Zeichen, „eidem apud omnes“, d. h. bei allen Menschen dieselben sind, so dass, 3) wenn zwei denselben vokalsprachlichen Satz äußern und die Bedeutung der ihn bildenden Termini kennen, beide auch denselben Mentalsatz denken. Die Dinge liegen freilich komplizierter, als es zunächst scheint, weshalb auch keine der drei Folgerungen ohne erhebliche Einschränkungen zutrifft. Der Grund hierfür liegt in dem Umstand, dass die von Ockham im ersten Buch der *Summa logicae* gezeichnete Skizze der grammatischen Struktur der Mentalsprache eher der Idealentwurf der *oratio mentalis* ist. Das heißt freilich nicht, dass es sich bei ihr, wie verschiedentlich behauptet, um so etwas wie eine logische Idealsprache handelt.⁵⁵ Es heißt vielmehr, dass Ockham die *oratio mentalis* zunächst – ähnlich wie Chomsky bei seiner Darstellung der generativen Grammatik – unter der Annahme eines „idealen Sprechers“ beschreibt, eines Sprechers also, der weiß, wovon er spricht, indem er über eine nur durch intuitive Erkenntnis zu erlangende *simplex et propria notitia* desjenigen verfügt, worüber er spricht. Aber der durchschnittliche Sprecher ist nicht der ideale Sprecher. Die *oratio mentalis* ist daher keine Beschreibung der Weise, in der faktisch gedacht wird, sondern ein so nicht durchgängig und wahrscheinlich *in statu viae* niemals in vollkommener Form realisierbares ideales Modell des Mentaldiskurses.

IV. Mentalgrammatik und Sprachkritik

Die Zeichenelemente der Mentalsprache sind nach Ockham zwar natürlich, aber keineswegs angeboren in dem Sinne, dass alle Menschen denselben einfachen Be-

⁵⁴ Ockham, *Summa log.* I, 1, Op. philos. I, 7 f.

⁵⁵ Vgl. Trentman (1970); Gelber (1984), 146.

griff von *x* haben. Vielmehr gilt das Aristotelische Axiom von der Identität der Konzepte lediglich als hypothetischer Satz: *Wenn* jemand einen einfachen Begriff von *x* hat, *dann* ist dieser derselbe wie bei allen anderen, die einen einfachen Begriff von *x* haben. Da man einen solchen einfachen Begriff von *x* immer und nur hat, wenn man *x* intuitiv erkannt hat, ist es also sehr leicht möglich, dass einem einfachen sprachlichen Ausdruck, wie ‚leo‘, im Intellekt des Sprechers keine *simplex et propria notitia* der Sache zugrunde liegt. In einem solchen Fall korrespondiert dem einfachen vokalsprachlichen Ausdruck im Mentaldiskurs des Sprechers nicht *ein* Begriff (*conceptus absolutus*), sondern ein Komplex von einfachen Begriffen, von denen keiner eine *simplex et propria notitia* der durch den vokalsprachlichen Ausdruck bezeichneten Sache ist. Anstatt einer intuitiven ‚knowledge by acquaintance‘ verfügt der Sprecher lediglich über eine ‚knowledge by description‘. Die Konsequenz einer solchen, durchaus häufig anzutreffenden Situation, die eben überall dort vorliegt, wo wir über Dinge reden, die wir nicht unmittelbar intuitiv erkannt haben, ist kaum problematisch. Denn sie betrifft nicht die Korrektheit der Verwendung des sprachlichen Ausdrucks, da sich z. B. auch, ohne dass man einen Löwen gesehen hat, sehr wohl wissen lässt, wie man den Ausdruck ‚leo‘ korrekt verwendet. Sie betrifft vielmehr lediglich die subjektive Gewissheit des Sprechers hinsichtlich des Wahrheitswertes jener Sätze, in denen er diesen Ausdruck verwendet.⁵⁶ Immerhin ist hiermit bereits eine simplifizierende Interpretation von Ockhams Theorie der *oratio mentalis* ausgeschlossen, die davon ausgeht, dass aufgrund der Natürlichkeit der Begriffe identische vokalsprachlichen Sätzen bei den verschiedenen Sprechern oder Hörern identische mentalsprachliche Sätze zu Grunde liegen.⁵⁷ Hier liegt der Fall vor, dass ein einfacher vokalsprachlicher Ausdruck verwendet wird, ohne dass diesem, wie es bei einem idealen Sprecher der Fall wäre, ein einfacher mentalsprachlicher Terminus zu Grunde liegt. Der Defekt besteht also in der mentalen Substitution eines idealiter einfachen Terminus durch einen Komplex mehrerer Termini, die zusammen genommen eine Deskription des nicht intuitiv erkannten Gegenstandes darstellen.

Ungleich problematischer sind die möglichen Konsequenzen dort, wo einfache Termini verwendet werden, denen überhaupt keine *simplex et propria notitia* entsprechen *kann*, man sie aber in der Überzeugung verwendet, sie seien einer solchen subordiniert und würden deshalb auf Dinge in der Realität referieren. In diesen, z. B. bei relativen Ausdrücken (*similitudo*, *paternitas*, *causalitas*) und Benennungen

⁵⁶ Ockham, *Summa log.* III/2, 29, Op. philos. I, 559: „[...] propositio [...] mentalis quae componitur ex conceptibus compositis non est per se nota, quia potest haberi, quamvis nesciatur. Unde ego modo de facto scio quid significat hoc nomen ‚leo‘ et scio quid significat hoc nomen ‚animal‘ et tamen ignoro istam propositionem ‚leo potest esse animal‘, quamvis credam eam esse veram. Et habeo unam propositionem mentalem cuius subiectum est compositum ex multis notitiis incomplexis quarum nulla est simplex et propria leoni; sed propositionem mentalem cuius subiectum sit aliquod simplex mere absolutum proprium leonibus non habeo, quia si talem propositionem mentalem haberem, statim, sine syllogismo, scirem eam.“

⁵⁷ Ockham, *Summa log.* III/2, 29, Op. philos. I, 560: „[...] dico, proportionaliter, sicut dixi alias de illa propositione ‚Deus est‘, quam format beatus videns essentiam divinam et de ista propositione quam nos habemus modo de facto, quia sicut sunt distinctae propositiones, ita illae propositiones quarum unam posset habere de leone ille qui videt vel vidit intuitive substantiam leonis et illa propositio quam modo de facto habeo de leone sunt distinctae propositiones [...]“

abstrakter Gegenstände (*instans, generatio, mutatio*) gegebenen Fällen liegt genau die umgekehrte Situation vor: Dem einfachen Vokalterminus entspricht mental beim idealen Sprecher/Hörer kein einfacher Terminus, sondern vielmehr eine Deskription oder eine „lange Rede“ (*oratio longa*), die einen Umstand oder Sachverhalt beschreibt, aber keine Sache in der Realität benennt. Gleichwohl lassen sich, wie Ockham zu zeigen versucht, viele – und zwar insbesondere seine realistischen Gegner – von den Wörtern täuschen und meinen, solchen Termini Gegenstände in der Realität zuordnen zu können. Genau in dieser Neigung, die *entia* gemäß der Zahl der Termini zu vervielfältigen, liegt die Wurzel der realistischen Missverständnisse hinsichtlich der relativen⁵⁸ und abstrakten Termini⁵⁹ sowie der Grund für die verbreitete Fehldeutung der Namen für abstrakte Gegenstände.⁶⁰

Es scheint, dass die Intention, die Ockham mit seinen Ausführungen über die *oratio mentalis* und ihrem Verhältnis zur *oratio vocalis* verfolgt, aufs Ganze gesehen, weniger die umfassende universalgrammatische Kodifizierung der Mentalsprache ist als vielmehr die Schaffung einer theoretischen Grundlage, von der aus er jene sprachinduzierten Irrtümer als solche kenntlich machen kann.⁶¹ Denn vor diesem sprachkritischen Hintergrund erscheinen seine metaphysischen Gegner als Leute, die eigentlich gar nicht wissen, was sie sagen. Je weiter die Konsequenzen der von Ockham katalogisierten Prinzipien der mentalen Grammatik in die logischen Detailfragen hinein verfolgt werden, desto offenkundiger wird, dass die auf Chattons Kritik hin von der *oratio mentalis* ausgeschlossene konventionelle Vokalsprache bei der Beschreibung und Analyse der Weise des faktischen Denkens eine erhebliche, wenn auch von Ockham kritisch bewertete Rolle spielt.

⁵⁸ Ockham, *Summa log.* I, 51, Op. philos. I, 171: „[...] radix [sc. der realistischen Auffassung von den Relationen] est multiplicare entia secundum multitudinem terminorum, et quod quilibet terminus habet quid rei; quod tamen abusivum est et a veritate maxime abducens. Non enim quaerendum est in omnibus terminis quid rei sed tantum quid nominis in multis, quales sunt omnes termini relativi et nonnulli alii, quorum quilibet aequivalet in significando longae orationi. Et ideo propositiones in quibus ponuntur resolvendae sunt et exponendae, utendo aliquotiens descriptione loco nominis, quia *voces et conceptus decipiunt*.“ Hervorh. S. M.-O.

⁵⁹ Ockham, *Scriptum in lib. primum Sent. (Ordinatio)*, d. 31 q. un., Op. theol. IV, 405f: „[...] hoc est, ut credo, quod multos decepit quod quaecumque aliquid praedicatur de aliquo, volunt quod sit aliquod abstractum importans rem illam advenientem alteri propter quam dicitur ipsum tale. Immo volunt quod tot sint res distinctae quot sunt voces significativae, ita quod tanta sit distinctio inter significata quanta est distinctio inter voces significantes.“

⁶⁰ Ockham, *Tractatus de Quantitate*, Op. theol. X, 30: „Ita dico de talibus ‚generatio est in instanti‘, ‚generatio est subita‘, et huiusmodi, quod non sunt propriae locutiones sed figurativae. Et hoc, quia hoc nomen ‚instans‘ et hoc nomen ‚generatio‘ et huiusmodi non sunt nomina finita habentia finitas significationes, quasi significant praecise res quasdam pro quibus habeant supponere, ad modum quo talia nomina ‚homo‘, ‚asinus‘, ‚albedo‘, ‚nigredo‘, ‚calidum‘, ‚frigidum‘ habent finitas significationes. Sed sunt quaedam nomina derivativa a verbis vel aliis partibus orationis, vel consimilia talibus, quae non sunt instituta nisi causa metri vel ornatus vel brevitatis locutionis.“

⁶¹ Vgl. Panaccio (1999b), 270 ff.

V. Probleme der *oratio mentalis* – Der Aufstieg der Vokalsprache

Die historische Bedeutung von Ockhams Theorie der *oratio mentalis* liegt vor allem darin, dass die alte Idee der ‚Rede des Geistes‘ hier erstmals in einer solchen Ausführlichkeit ausbuchstabiert worden ist, dass die in ihr enthaltenen Probleme sichtbar wurden und damit Ockham selbst sowie seine Kritiker zu eingehenden Analysen derselben gezwungen wurden. So etwa das Problem der Vereinbarkeit des Sprach- und Bildparadigmas: Ockhams Abkehr von der augustinischen Binnendifferenzierung der inneren Rede hat die Konsequenz, dass die Elemente der Mentalsprache, d. h. die Konzepte, zugleich als Ähnlichkeiten der Dinge und als Teile von Sätzen aufzufassen sind. Hierdurch geraten die beiden Paradigmen in unmittelbaren Konflikt, da nicht ohne Weiteres einsehbar ist, wie Sätze aus Ähnlichkeiten der Dinge gebildet sein können – und wie etwa die Ähnlichkeit eines Esels im Genitiv aussieht. Dementsprechend wendet Hugo von Lawton, für den es Propositionen nur innerhalb der gesprochenen oder geschriebenen Sprache gibt, gegen Ockham ein, dass keine subjektiv im Geist existierende Ähnlichkeit logische Funktionen, wie das Supponieren für eine Sache innerhalb eines Satzes, ausüben kann: „Nulla similitudo, quae est subiective in anima, potest supponere pro aliqua re. Igitur nulla talis similitudo potest esse pars propositionis“.⁶²

Auch 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.“⁶³ Im Gegensatz zu Lawton gesteht Crathorn allerdings die Existenz mentaler Sätze zu; nur bestehen diese eben nicht aus den augustinischen *verba mentalia* im eigentlichen Sinn, sondern aus den *imagines sonorum*, d. h. aus den mentalen Bildern der konventionellen sprachlichen Ausdrücke.

Das Konzept der *similitudo rei* hat nach Crathorn zumindest für den Bereich der abstrakten Erkenntnis keinerlei Erklärungswert. Denn wollte man die Allgemeinbegriffe, wie z. B. den Begriff „Farbe“ (*color*), als eine *similitudo rei* auffassen, hätte das die absurde Konsequenz zur Folge, dass ein und derselbe Begriff als Ähnlichkeit einander entgegengesetzter Dinge gelten müsste – nämlich im vorliegenden Fall als Ähnlichkeit der Farbqualitäten schwarz und weiß.⁶⁴ Während nach Crathorn die mentale Repräsentation der konkreten Farben schwarz und weiß jeweils durch *verba mentalia* geleistet wird, die mentale Ähnlichkeiten dieser Farben sind, als solche aber nicht Elemente irgendeiner Sprache sein können, wird die mentale Repräsentation von Farbe im allgemeinen durch ein mentales Wort geleistet, das keine *similitudo rei* ist, sondern vielmehr die mentale Ähnlichkeit des sprachlichen Ausdrucks „Farbe“. Insofern basiert nach Crathorn

⁶² H. Lawton in: William Crathorn, *Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*, hg. F. Hoffmann, BGPhThMA, NF 29 (1988), 174; vgl. Gelber (1984); vgl. die analoge Argumentation gegen eine piktorialistische Erklärung des Denkens in J. Fodor (1975), 179 f.

⁶³ Crathorn (1988), 158; vgl. 201.

⁶⁴ Ebd., 169.

jede allgemeine Erkenntnis auf dem Gebrauch bzw. der Konzeptualisierung von konventioneller Sprache.⁶⁵

Eine weitere Schwierigkeit, auf die bereits Ockham selbst hingewiesen und für die er mehrere Lösungsmöglichkeiten aufgezeigt hat,⁶⁶ ist jene, besonders über Gregor von Rimini bekannt gewordene⁶⁷ und bis ins 17. Jahrhundert intensiv diskutierte Frage,⁶⁸ inwieweit die für die Vokalsprache charakteristische kompositive Struktur angesichts der vorausgesetzten Einfachheit (*simplicitas*) des Geistes und seiner Akte auf die *oratio mentalis* übertragbar ist. Während Ockham, zumindest an einigen Stellen, die Auffassung vertritt, dass eine mentale Aussage in genau derselben Weise aus einzelnen Intentionen oder kognitiven Akten zusammengesetzt ist wie die korrespondierende vokalsprachliche Proposition aus gesprochenen Wörtern,⁶⁹ votiert Gregor von Rimini, mit großem Einfluss auf die scholastische Erkenntnispsychologie des 17. Jahrhunderts⁷⁰, dafür, die *propositio mentalis* als einen einzigen mentalen Akt aufzufassen. Aus seiner Konzeption des Mentalsatzes, nach der auch die von Ockham scharf unterschiedenen Akte der *apprehensio* oder Bildung der *propositio* und der Zustimmung (*assensus*) zu dieser in den propositionalen Mentalakt integriert sind, folgt, dass wir stets meinen, was wir *mentaliter* sagen.⁷¹

Daraus ergeben sich weitere Schwierigkeiten, die sich scheinbar nur dadurch lösen ließen, dass man der in Ockhams Idealentwurf von der *oratio mentalis* abgeschlossenen idiomatischen Sprache wiederum gewisse kognitive Funktionen zuwies. So lassen sich offenbar mental Propositionen bilden, ohne dass man diesen zustimmt. Ein schon in der antiken Urteilstheorie geläufiges Beispiel hierfür ist der Satz „stellae sunt pares“ (Die Anzahl der Sterne ist gerade), der sich zwar denken, zu dem sich aber kaum eine zustimmende oder ablehnende propositionale Einstellung generieren lässt. Angesichts der von Gregor vertretenen Konzeption des Mentalsatzes als propositional-affirmativer Akt fallen derartige Sätze aus dem Bereich der *oratio mentalis* heraus. Um sie dennoch dem inneren Sprechen des Geistes in-

⁶⁵ Ebd. In all jenen Fällen, wo wir über keine intuitive Erkenntnis der Sache verfügen, denken wir sie im Medium willkürlicher Zeichen: „[...] de multis syllogizamus, quae nec in se nec in suis conceptibus naturalibus a nobis cognoscuntur sed tantum in eorum signis ad placitum institutis, ideo utimur signis vice significatorum“ (271).

⁶⁶ Vgl. Lenz (2003), 158 ff.

⁶⁷ Gregor von Rimini, *Lectura super prim. et sec. Sent.*, hg. D. Trapp/V. Marcolino, I, 33 ff.

⁶⁸ Vgl. Nuchelmans (1980), 94 ff.; Ashworth (1981 u. 1982).

⁶⁹ Vgl. Ockham, *Summa log. I*, 12, Op. philos. I, 41 f.; *Quodl. III*, q. 12, Op. theol. IX, 247 f.

⁷⁰ Meier-Oeser (2004a).

⁷¹ Zu Ockhams Unterscheidung vgl. *Quodl. V*, q. 6. Aus ihr folgt, dass die propositionalen Einstellungen, wie glauben, wissen, bezweifeln usw., nicht auf der Ebene der *propositio mentalis* selbst instanziiert sind und somit nicht alle Details des Denkens sich in der *oratio mentalis* abbilden. Vgl. dagegen Gregor von Rimini, *Lectura super prim. et sec. Sent.*, hg. D. Trapp/V. Marcolino, I, 27 ff. Die Conimbricenses, die, wie die meisten Autoren des 17. Jahrhunderts, die Auffassung Gregors übernehmen, kritisieren an der gegenläufigen Meinung gerade die Trennung von innerem Sprechen und Meinen (*existimare*). Vgl. Conimbricenses: *Commentaria in universam Aristotelis dialecticam* (Köln 1607, ND 1976) II, 136 f.: „[...] autores oppositae opinionis in eo falluntur, quod in intellectu distinguant existimationem ab eiusdem per conceptus locutione: quam unum proferat, et aliud apud se retineat; cum re vera ipsum eius cognoscere, et existimare sit per internum sermonem loqui: quare si quae pronuntiat apud se coniuncta [137], eodem modo illa esse opinatur.“

tegrieren zu können, unterscheidet Gregor unter Berufung auf Augustinus und Anselm ein „duplex genus enuntiationum mentalium“; zum einen das mentale Sprechen in den „verba nullius linguae“ und zum anderen den sich in den Bildern und Ähnlichkeiten vokalsprachlicher Sätze (*vocalium enuntiationum imagines vel similitudines*) vollziehenden Diskurs.⁷² Generell gilt, dass die Bildung all jener mentalen Sätze, denen wir nicht zustimmen, weil wir entweder über ihren Wahrheitswert im Zweifel sind oder sie schlicht für falsch halten, sich im Medium konzeptualisierter Vokalsätze vollzieht.⁷³ Woraus immerhin folgt, dass ein erheblicher Teil des „mental life“, wie z. B. alles fiktionale Denken, nur im Medium konzeptualisierter Vokalsprache möglich ist.

In den umfangreichen Diskussionen zur *oratio mentalis* wird der konzeptualisierten Vokalsprache schon im späten Mittelalter eine stärkere funktionale Bedeutung zugewiesen.⁷⁴ Nach Pierre d'Ailly besteht zwischen dem „conceptus vocis vel scripturae“ und dem eigentlichen Mentalterminus kraft Gewohnheit eine so enge Verbindung (*colligantia seu mutua concomitantia inter conceptum naturalem [...] et conceptum [...] vocis*), dass durch die Stimulierung des einen unmittelbar auch die des anderen erfolgt (*uno conceptu moto per obiectum suum [...] statim movetur alius conceptus*).⁷⁵

VI. Die neuzeitliche Konjunktur der idiomatischen Sprache

Etwas enger noch als die von Pierre d'Ailly behauptete permanente Begleitung von mentaler Rede durch Lautvorstellungen erscheint die Korrelation von Sprache und Denken im 17. Jahrhundert bei Giovanni Battista Giattini. Nach seiner Beschreibung des Spracherwerbs wird durch das wiederholte Hören von bestimmten Wörtern in Verbindung mit der sinnlichen Wahrnehmung ihrer Signifikate eine „komplexe Repräsentation“ (*species complexa*) generiert, die, genau wie das *signe* bei Saussure, das Lautbild und die Gegenstandsvorstellung umfasst.⁷⁶ Vermutlich erstmals innerhalb der scholastischen Tradition weist Dominicus Bañez im späten 16. Jahrhundert darauf hin, dass auch die Struktur des Mentaldiskurses selbst ge-

⁷² Gregor von Rimini, *Lectura I*, 30 f.

⁷³ Ebd., 38.

⁷⁴ Dadurch entstehen, wie W. Hübener (1981), 496, gezeigt hat, „Spielräume eines Mentalarbitrarismus“, die es z. B. ermöglichen, auch die Existenz willentlich eingesetzter Mentaltermini anzunehmen. So sind nach Gregor von Rimini und Hugolino von Orvieto alle Konnotativbegriffe *ad placitum* instituiert. Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura I*, 415; vgl. Hugolino von Orvieto, *In librum primum physicorum*, hg. W. Eckermann (Berlin – New York 1972), 78.

⁷⁵ Pierre d'Ailly, 1 *Sent.*, q. 3, a. 1, hg. L. Kaczmarek, in: Ders.: „Notitia‘ bei Peter von Ailly“, in: O. Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. Amsterdam 1988, 403 f.

⁷⁶ Johannes Baptista Giattini, *Logica*. (Rom 1651), 431: „advertendus est modus, quo pueri addiscunt primo voces tales cum existentiam talium obiectorum, v. g. audiunt pueri primo vocem ‚mamma‘ saepius cum ostensione Matris, et vocem ‚Tata‘ cum ostensione Patris. Sic vocem pappae cum existentia talis cibi; hinc generantur in ipsi species complexae talium vocum simul et talium obiectorum ex ipsa consuetudine; unde existentibus talibus obiectis, ipsi etiam pueri incidunt movere labia, et instrumenta loquutionis, ad quam naturaliter inclinantur, et paulatim proferunt eas voces.“ (Hervorh. S. M.-O.).

mäß der unterschiedlichen Syntax der Nationalsprachen variieren kann. Während nach ihm die einfachen Begriffe, gut aristotelisch, 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:

[...] 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.⁷⁷

Die im 17. Jahrhundert auch bei vielen nichtscholastischen Autoren anzutreffende Berufung auf die alte Unterscheidung von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς dient in der Regel dazu, die mentale Rede als einen rationalen Diskurs in Form transidiomatischer Mentalpropositionen zu charakterisieren.⁷⁸ Denn ausgegangen wird hier im allgemeinen noch von einer prinzipiellen Vorgängigkeit des Denkens vor dem Sprechen. Wenn zugleich jedoch die schon von Pierre d'Ailly betonte gewohnheitsmäßige Verbindung der beiden Arten der inneren Rede zum allseits anerkannten Gemeingut wird,⁷⁹ so liegt es nahe, dass unter der Voraussetzung der These vom prinzipiellen Primat des Denkens dessen nun festgestellte faktische Verkettung mit der Vokalsprache zunächst kritisch, nämlich als eine Art schlechte Gewohnheit bewertet wird. Zumal dort, wo man meint, die sprachlichen Ausdrücke, die in der scholastischen Logik als den mentalen Konzepten untergeordnete Zeichen, als „signa subordinata“, galten, der Insubordination bezichtigen zu müssen. So spricht etwa Francis Bacon im Rahmen seiner Idolen-Lehre davon, dass die „Wörter dem Intellekt regelrecht Gewalt antun“ („verba plane vim faciunt intellectui“).⁸⁰

Das Verhältnis von Sprache und Denken ist damit nicht mehr, wie bei der älteren Differenzierung der zwei Ebenen innerer Rede, das eines einfachen Parallelismus. Die Wörter bzw. die Wortvorstellungen beginnen vielmehr, in den Sachbezug der Gedanken selbst einzudringen. Dieses Faktum kann unterschiedlich bewertet werden. Während der Cartesianismus dies zumeist als Deformation der ‚pure intellectio‘ bewertet und daher die strikte Trennung der inneren von der äußeren Rede fordert,⁸¹ erkennen Hobbes und Locke, wenngleich beide noch mit der Idee eines

⁷⁷ D. Bañez, *Institutiones minoris dialecticae* (1599, Bologna 1631), 25f.

⁷⁸ Vgl. Meier-Oeser (2004c).

⁷⁹ A. Arnauld /P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, hg. P. Clair /F. Girbal (Paris 1965), 38: „[...] cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres“; vgl. J. Clauberg, *Corporis et animae conjunctio*, Opera omnia philos. (Amsterdam 1691) 240: „[...] conceptus rerum a conceptibus verborum vix unquam separare possumus: quia nimirum ab ineunte aetate notiones rerum simul cum verbis memoriae mandavimus.“

⁸⁰ Vgl. F. Bacon, *Novum organum*, in: The Works, ed. Spedding /Ellis /Heath (London 1857–74, ND 1963) I, 164.

⁸¹ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1654), Opera omnia philos. (Amsterdam 1691), 44: „[...] sermo inter-

nicht an sprachliche Ausdrücke gebundenen „Mental discourse“ operieren,⁸² in den Wörtern ein notwendiges Hilfsmittel zur „Fixierung“ und Wiedererinnerung der sprachfrei gebildeten Konzepte.⁸³ Auch Leibniz, der die erkenntnisfundierende Funktion der Zeichen noch wesentlich stärker akzentuiert als Hobbes oder Locke, bewertet den Umstand, dass die Wörter „im innerlichen Selbst-Gespräch [...] an die Stelle der Sache“ treten,⁸⁴ nicht oder zumindest nicht vorrangig als einen Irrtumsgrund. Denn die Symbole sind für ihn konstitutive Elemente des Diskurses selbst. All unser Denken ist nämlich, wie er in Übereinstimmung mit dem Credo der *Computational Theory of Mind* sagt, nichts anderes als eine Verbindung und Substitution von Symbolen: „Omnis Ratiocinatio nostra nihil aliud est quam characterum connexio et substitutio.“⁸⁵ Die Theorie der konstitutiven Funktion sinnlicher Symbole für die menschliche Erkenntnis ist historisch wirksam geworden unter dem Begriff der *cognitio symbolica*, den Leibniz in seinen 1684 veröffentlichten *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* einführt und der, besonders über die Vermittlung von Chr. Wolff, im 18. und 19. Jahrhundert eine zentrale Stellung innerhalb der Erkenntnistheorie besitzt.⁸⁶

Im Zusammenhang mit der sich durchsetzenden Auffassung von der „Abhängigkeit des Vernunftgebrauchs vom Sprachgebrauch“ („*dependentia usus rationis ab usu sermonis*“)⁸⁷ erhält der Begriff des *λόγος ἐνδιάθετος* eine neue Bedeutung.

nus et externus, sive ratio et oratio, sunt res distinctissimae. [...] rerum et vocum conceptus confundi soliti, ut ab errore liberemur, omnino distinguendi sint.“

⁸² Vgl. Meier-Oeser (1997), 395–400.

⁸³ Die Annahme einer erkenntniskonstitutiven Funktion der Vokalsprache seitens des Sensualismus oder Empirismus gründet nicht zuletzt darin, dass das hier vorliegende Verständnis der *simple idea* sich grundlegend vom scholastischen Konzept der *simplex apprehensio* bzw. des *conceptus simplex* unterscheidet. Während nämlich die *simplex apprehensio*, die einfache Gegenstandserfassung seitens des Intellekts, einen einfachen und unteilbaren Wesensbegriff der Sache, z. B. den Begriff „Mensch“, generiert, ist die *simple idea* der Empiristen eine bloße Sinnesempfindung, die erst in Verbindung mit einer Vielzahl weiterer Sinnesempfindungen die Idee einer Substanz bilden kann. Der *conceptus simplex* der Aristoteliker ist daher aus der Sicht der Empiristen eine *complex idea*, die eben auf Grund ihrer Komplexität zumeist nur durch ihre Bindung an einen einfachen sprachlichen Ausdruck für den rationalen Diskurs verfügbar ist. Vgl. J. Locke, *Essay concerning Human Understanding* II, 12, 3: „Ideas thus made up of several simple ones put together, I call complex; such as are beauty, gratitude, a man, an army, the universe; which though complicated of various simple ideas, or complex ideas made up of simple ones, yet are, when the mind pleases, considered each by itself, as one entire thing, and signified by one name.“ Hinzu kommt, dass der Empirismus mit einem enger am Modell des sinnlichen Bildes orientierten Bild-Begriff operiert. Während mit der in der scholastischen Tradition verbreiteten Bestimmung der Konzepte als *imagines* oder *similitudines rerum* die Möglichkeit der Existenz allgemeiner Bilder impliziert ist, kennt der Sensualismus nur konkrete Bilder (vgl. Hume). Die kognitive Funktion der Bilder ist auf die Ebene der *imaginatio* beschränkt, während bei der mentalen Repräsentation auf der Ebene des Verstandes Sprachlichkeit an die Stelle der Bildlichkeit tritt. Anders als die Imagination verfügt der Verstand über keine Bilder von den Dingen: „The only images it has of things [...] are the Words which signify them“ (R. Burthogge, *An Essay upon Reason and the Nature of Spirit*, London 1694, ND 1976, 27).

⁸⁴ G. W. Leibniz, *Unvorgreifliche Gedancken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache*, § 5, in: Ders., *Collectanea etymologica* (Hannover 1717), 257.

⁸⁵ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. C. I. Gerhardt (Berlin 1890; ND 1978), VII, 31. Vgl. Fodor (1975), 200: „Mental processes [...] are processes in which internal representations are transformed.“

⁸⁶ Vgl. Meier-Oeser (1997), 402–425.

⁸⁷ Chr. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 461, in: Ges. Werke, hg. J. École, 2. Abt., Bd. 6, 376.

Denn nun ist es nicht mehr metaphorisch oder, wie bei Augustinus, im eminenten Sinn gemeint, wenn die These vertreten wird, „daß die Gedancken in einer innerlichen Rede bestehen“.⁸⁸ Das Denken vollzieht sich, wie der Proto-Propositionalist Christian Thomasius deutlich macht, in Sätzen konventioneller Sprache:

Cogitatio est actus mentis, quo homo vel mens in cerebro ... aliquid per modum discursus et orationis verbis constantis vel affirmat vel negat vel quaerit⁸⁹ (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).⁹⁰

Eine die Ausdrucksmöglichkeiten der idiomatischen Sprachen übersteigende Expressivität der inneren Rede, wie sie im Anschluss an Augustinus noch Ockham betont hat,⁹¹ ist für Thomasius undenkbar: Wer nicht in Sätzen denkt, „siehet die Sache an, wie die Kuhe ein neu Thor“.⁹² In ähnlicher Weise bemerkt auch noch 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“, die allererst auch eine Logifizierung piktorialer Repräsentationen bewirkt, nennt Herder das „innere Wort“ oder die „innere Sprache“. Für ihn sind „Vernunft und Wort nur Ein Begriff, Eine Sache: λόγος“.⁹³

Die „innere Rede“ ist damit nicht mehr der transidiomatische Raum rationaler Diskursivität. Die Sprache, in der der Geist denkt und durch die oder in der er überhaupt erst vernünftig zu denken vermag, ist jeweils eine idiomatische Sprache. Damit ist die Ebene der *imaginatio vocis*, oder des *conceptus vocis*, die bei Augustinus lediglich eine marginale Rolle spielte und die auch bei jenen scholastischen Autoren, wie Gregor von Rimini und Pierre d'Ailly, die sich gezwungen sahen, ihr zumindest für gewisse mentale Operationen Funktionalität zuzuerkennen, nur als *oratio mentalis impropria* galt, ins Zentrum des Denkens getreten. Freilich ist damit noch nicht jene linguistische Relativitätsthese impliziert, die in pointierter Form als Sapir/Whorf-Hypothese im 20. Jahrhundert Bekanntheit erlangen wird. Denn weiterhin ist es die herrschende Meinung – und die seit dem 17. Jahrhundert zahlreich erscheinenden Schriften zur *Grammatica universalis* oder *Grammaire générale* basieren auf ihr – dass das, was an Sprache vernünftig ist, auch überall identisch ist. Zwar denken wir jeweils in einer bestimmten idiomatischen Sprache. Hinter den verschiedenen Sprachen und diesen zu Grunde liegt jedoch die bei allen identische Vernunft.⁹⁴

⁸⁸ Chr. Thomasius, *Einleitung zur Vernunftlehre* (Halle 1691, ND 1968), 290; vgl. *Einleitung zur Sittenlehre* (Halle 1692, ND 1968), 89 f. Vgl. Chr. Wolff, *Psychologia empirica*, § 284, Ges. Werke, hg. J. École, 2. Abt., Bd. 5, 173 f.: „[...] nos tacite nobismetipsis loqui, quando de rebus cogitare intendimus.“

⁸⁹ Chr. Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam* (Halle ²1702), 80.

⁹⁰ Chr. Thomasius, *Einleitung zur Hof-Philosophie* (Frankfurt – Leipzig 1710), 99 f. – Zur Bewertung des Zusammenhangs von Sprache und Denken bei Thomasius und Wolff vgl. Meier-Oeser (2004b).

⁹¹ Ockham, *Summa log.* I, 12, Op. philos. I, 42: „[...] multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt.“

⁹² Chr. Thomasius, *Einl. zur Hof-Philosophie*, 36 f.

⁹³ J. G. Herder, *Erster Versuch Vom Erkennen u. Empfinden*, in: Sämtl. Werke, hg. B. Suphan (1877–1913, ND 1967–68), 8, 197.

⁹⁴ Die LOT-Hypothese akzentuiert, obwohl sie sich auf Chomsky und dieser sich auf die Tradition der

Diese rationalistische Grundannahme problematisiert Etienne Bonnot de Condillac, bei dem sich das aufkommende entwicklungsgeschichtliche Bewusstsein des 18. Jahrhunderts mit einem radikalen Sensualismus verbindet, indem er einen grundlegend neuen Aspekt des Verhältnisses von Sprache und Geist zur Geltung bringt: Rationalität, Vernunft und Geist sind etwas, dessen Existenz nicht einfach vorausgesetzt werden kann, sondern dessen Entstehung und Entwicklung allererst erklärt werden muss. Bei dem Projekt „Sprache des Geistes“ kann es für Condillac daher nicht darum gehen, die Funktion einer fertig entwickelten Sprache in einem fertig entwickelten Geist zu betrachten. Aufgabe ist vielmehr, jenen Prozess zu rekonstruieren, in welchen die verschiedenen Seelenoperationen in Form gradueller Entwicklungen, Ausdifferenzierungen und Transformationen aus der einfachen Perzeption oder *sensation* entstanden sind.⁹⁵ Dabei meint er zeigen zu können, dass die sprachlichen Zeichen nicht allein die Konzepte des Geistes konstituieren, sondern dass sich auch in gattungsgeschichtlicher Perspektive die Entstehung des Geistes als eines intellektueller Operationen fähigen Subjekts wesentlich dem Einfluss der Zeichen verdankt. („l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire“).⁹⁶

Trotz des immensen Einflusses auf die Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts wird Condillacs vermeintlich zu weit gehende Betonung der kognitiven Funktion artifizieller Sprache von der Mehrzahl der späteren Autoren relativiert. Sei es, dass man auf die notwendige Existenz sprachvorgängiger Ideen hinweist,⁹⁷ sei es, dass man hinter der idiomatisch spezifizierten „parole intérieure“ – ähnlich wie Fodor – eine natürliche und angeborene, bei allen Menschen identische „langue du raisonnement“⁹⁸ annimmt: „[...] 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.“⁹⁹

Hatte die augustinisch-scholastische Tradition mit ihrer Konzeption der *cogitatio vocis* oder *vox mentalis* die Vokalsprache vergeistigt, so wird die innere Rede in der Psychologie des 19. Jahrhunderts materialisiert, wenn etwa J. F. Herbart das „stille Denken“ als ein „größtenteils merklich [...] zurückgehaltenes Sprechen“ interpretiert, bei welchem „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.“¹⁰⁰ B. Bolzano nennt das „Sprechen mit sich selbst“ jene „fast immer“ vorliegende gewohnheitsmäßige

Universalgrammatik beruft, genau umgekehrt: Hinter der Vernunft, oder ihr zu Grunde, liegt die bei allen menschlichen Organismen identische LOT.

⁹⁵ Vgl. E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Amsterdam 1746), 22.

⁹⁶ E. B. de Condillac: *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Amsterdam 1746), 65.

⁹⁷ Vgl. A. L. C. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, t. 1 (Paris 1804), 66.

⁹⁸ P. Laromiguière, *Discours sur la langue du raisonnement* (1811), in: Ders., *Leçons de philos.* 1 (Paris 1823), 30. 45.

⁹⁹ Ebd., 27 f.

¹⁰⁰ J. F. Herbart, *Bemerkungen über die Bildung u. Entwicklung d. Vorstellungsreihen* (1839), Sämtl. Werke, hg. K. Kehrbach / O. Flügel, 11 (1906, ND 1964), 146 f.

Begleitung der Gedanken durch die „bloÙe Vorstellung“ der Wörter oder die „Her- vorbringung nur einiger jener Veränderungen in unserm Körper [...], die ihrer voll- ständigen Darstellung vorhergehen muÙten.“¹⁰¹ Von einer monistischen Position ausgehend, reduziert M. Müller, für den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ nur „two sides of the same thing“ sind,¹⁰² die innere Rede auf eine sympathetische Stimulierung der Sprachmuskulatur. Durch Übung und Gewohnheit entstehe da- raus „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“.¹⁰³

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist das Konzept der inneren Rede (*parole intérieure, langage intérieur*) als Thema der Sprach- und Erkenntnispsychologie fest etabliert.¹⁰⁴ Während man im 18. Jahrhundert die internalisierten Sprach- oder sonstigen Zeichen vorwiegend als Mittel der Regulierung des Bewusstseinsstroms auffasste, insofern als erst durch sie „unser Denken in eine ununterbrochene Reihe von Empfindungen und klaren Vorstellungen verwandelt wird“,¹⁰⁵ ist das Interesse nun auf die individuellen Aspekte der inneren Rede und ihre Differenzen zur öffent- lich gesprochenen oder geschriebenen Sprache fokussiert. Man begreift sie als eine Art Privatsprache („il suffit que nous soyons compris de nous-mêmes“), die folglich nicht das treue Abbild des „langage audible“ ist, sondern sich dem individuellen Denken anzupassen hat („nous pouvons parler [...] très vite, peu distinctement, ab- grequer les phrases, remplace les tournures et les expressions usuelle, [...] modifier la syntaxe [...] Le langage intérieur est notre chose; nous en usons à notre fantaisie; le plus adéquat à notre pensée [...] est le meilleur“).¹⁰⁶ Noch L. S. Wygotski betrachtet die innere Rede als eine „besondere innere Ebene des sprachlichen Denkens, [...] die die dynamische Beziehung zwischen dem Gedanken und dem Wort herstellt.“¹⁰⁷ In formaler Rücksicht ist sie, als das Resultat einer von phonetischen wie syntakti- schen Transformationen begleiteten Internalisierung der auÙeren Rede, „dyna- misch, inkonstant und fluktuierend“.¹⁰⁸

Die mit der Rede von der „inneren Rede“ seit je her verbundene Verortung des Denkens lehnt Wittgenstein ab und wertet es als „eine der [...] gefahrllichsten Ideen, daÙ wir mit dem Kopf denken. [...] Man sagt freilich auch: ‚ich denke mit der Feder‘ und diese Ortsangabe ist mindestens ebensogut.“¹⁰⁹ Dabei spielt die Frage, ob und inwiefern „das Denken ... eine Art Sprache“ ist,¹¹⁰ auch bei Wittgenstein eine erheb- liche Rolle. Ihmzufolge 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

¹⁰¹ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 285, Ges. ausg. I/13, 1 (1989), 90.

¹⁰² M. Müller, *The Science of Thought* (London 1887), 36.

¹⁰³ Ebd., 58.

¹⁰⁴ Meier-Oeser (2004c).

¹⁰⁵ J. H. Lambert, *Neues Organon* (1764), in: *Philos. Schr.* 2 (1965), 12.

¹⁰⁶ V. Egger, *La parole intérieure: essai de psychologie descriptive* (Paris 1881), 71.

¹⁰⁷ L. S. Wygotski, *Denken u. Sprechen* (Moskau 1934, ⁵ 1969), 349.

¹⁰⁸ Ebd., 350.

¹⁰⁹ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe Bd. 4, 106.

¹¹⁰ L. Wittgenstein, *Notizbücher 1914–1916*, 9. 19. 1916, hg. G. H. von Wright/ G. E. M. Anscombe (Oxford ² 1979), 82.

words or other symbols. There is not something which exists before it's put into words or imagery",¹¹¹ 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“).¹¹² Die ‚Sprachlichkeit‘ des Denkens ist nicht im strengen Sinne propositionalistisch, sondern als Koordination und Kooperation verschiedenartiger Zeichensysteme konzipiert. Die traditionelle Unterscheidung von innerer und äußerer Rede ist außer Kraft gesetzt. Denn der Gedanke, der „sentence on paper“, der „spoken sentence“ und das Bild (*picture*): „all are on exactly the same level“.¹¹³ Denken ist somit kein „unkörperlicher Vorgang, [...] den man vom Reden ablösen könnte“.¹¹⁴ Wittgenstein macht daher Augustinus den Vorwurf, 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“.¹¹⁵

VII. Die LOT-Hypothese und die ältere Tradition

Im Gegensatz dazu betont 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.“¹¹⁶ Wenn daher das Erlernen einer Sprache das Erlernen der Bestimmung der Extension der Prädikate derselben impliziert 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“.¹¹⁷ Zur Vermeidung eines infiniten Regresses muss dabei angenommen werden, dass diese LOT, die er, in kritischer Absetzung von Wygotsky und der „silly theory that thinking is talking to oneself“¹¹⁸ als „central code“, „central computing language“¹¹⁹ sowie als „medium for the computations underlying cognitive processes“ beschreibt, selbst nicht erlernt, sondern angeboren (*innate*) ist.¹²⁰

Diese Argumentationsfigur ist nicht neu. In analoger Weise hat bereits Rousseau gegen Condillacs entwicklungsgeschichtliches Modell der wechselseitigen Begründung von Vernunft und Sprache betont, „si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour

¹¹¹ L. Wittgenstein, *Lecture C IX* (1931), Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930–1932, hg. J. King/D. Lee (Oxford 1980).

¹¹² *Philosophische Untersuchungen*, § 330.

¹¹³ *Lecture C IX* (1931).

¹¹⁴ *Philosophische Untersuchungen*, § 339.

¹¹⁵ Ebd., § 32.

¹¹⁶ Fodor (1975), 64.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Fodor (1998), 10.

¹¹⁹ Fodor (1972), 85.

¹²⁰ Fodor (1975), 65.

trouver l'art de la parole“, und daraus den auf einen göttlichen Sprachursprung deutenden Schluss gezogen, „la parole paraît avoir été fort nécessaire, pour établir l'usage de la parole.“¹²¹ Karriere gemacht hat das Zirkelargument, dass es unmöglich ist, ohne Sprache in den Besitz einer Sprache zu gelangen, vor allem im theistisch-spiritualistischen Milieu.¹²² Louis de Bonald meinte damit die Unmöglichkeit der menschlichen Spracherfindung beweisen zu können: „l'homme n'a pas pu inventer les signes, puis-qu'il ne peut inventer sans penser, ni penser sans signes.“¹²³

Wenn Fodor bemerkt, „the idea that the mind learns systematicity from language just sweeps the problem from under the hall rug to under the rug in the parlour“,¹²⁴ so wird seine Gegenthese, „one cannot learn a first language unless one already has one“ (nämlich die angeborene LOT) sich – mutatis mutandis – jenen Einwand gefallen lassen müssen, den schon Émile Durkheim gegen de Bonalds Begründung der Unmöglichkeit eines menschlichen Sprachursprungs formulierte, als er sie mit jener „légende Talmudique“ verglich, „qui dit: „Il faut des tenailles pour faire des tenailles; donc, les tenailles sont d'invention divine.“¹²⁵

Die LOT-Hypothese und die Konzeption der *oratio mentalis* weisen eine Reihe von Übereinstimmungen auf. Denn für beide gilt: Hinter den verschiedenen idiomatischen Sprachen liegt eine Sprache, die nicht erlernt, sondern natürlich und daher universell identisch ist. Sie hat eine eigene Grammatik, die gleichsam als Tiefenstruktur den Oberflächengrammatiken der verschiedenen Vokalsprachen zu Grunde liegt und die Systematizität des Denkens begründet; und da sie die primäre Sprache ist, besteht grundsätzlich die Möglichkeit eines sprachfreien bzw. von konventioneller Sprache unabhängigen Denkens.¹²⁶ Eine weitere Übereinstimmung zwischen der LOT-Hypothese und der mittelalterlichen Theorie der Mentalzeichen und Mental-sprache besteht in der ihnen gemeinsamen Funktion, zur Vermeidung des infiniten Regresses jeweils als nicht weiter hinterfragbare Letztbegründung von Semantik und Logizität zu dienen. Jede Form von Repräsentation oder Signifikation ist nur deshalb möglich, meint man, weil es ein System mentaler Repräsentationen oder Zeichen gibt, die *per se*, aufgrund ihrer Natur repräsentativ und signifikativ sind;¹²⁷

¹²¹ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Oeuvr. compl., Ed. de la Pléiade, I, 148 f.

¹²² In Deutschland erlangt es Bekanntheit über die von J. P. Süßmilch verfasste Schrift *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* (Berlin 1766). Zu Süßmilchs „ewigem Kreisel“ vgl. J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Sämtl. Werke, hg. B. Suphan, Bd. 5, 40.

¹²³ L. G. A. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (Paris 1800), 47. Schon zuvor hat Saint-Martin betont, man müsse deutlich machen „que la parole avoit été nécessaire pour l'institution de la parole“; vgl. L. C. Saint-Martin, *L'homme de désir* (Lyon 1790), 13.

¹²⁴ Fodor (1998), 26.

¹²⁵ Vgl. Émile Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens, Paris* (1884). Bibliothèque de la Sorbonne, Manuscript 2351, publiziert von R. A. Jones unter „<http://www.relst.uiuc.edu/durkheim/Texts/1884a/54.html>“.

¹²⁶ Vgl. Fodor (1998), 9: „RTM [= *Representational Theory of Mind*] tolerates the metaphysical possibility of thought without language.“

¹²⁷ Vgl. Meier-Oeser (1997), 142 f.

und jede gesprochene Sprache ist nur deshalb syntaktisch strukturiert, weil die „Sprache des Geistes“ dies von Natur aus je schon ist.¹²⁸

Gleichwohl ist vor übereilten Identifikationen zu warnen. Manches, was zunächst verblüffend ähnlich aussieht, weist, wenn man es in den jeweiligen ontologischen Kontext von Mentalismus einerseits und dezidierten Physikalismus andererseits stellt, massive Differenzen auf. So erfolgt der scholastische Rekurs auf das Mentalzeichen als das *per se* signifikative *signum propriissimum* gerade im Bewusstsein, dass es logische und semantische Beziehungen auf der Ebene physischer Strukturen nicht gibt. Zwar lassen sich nach mittelalterlicher Auffassungen physische Kausalbeziehungen von einem zeicheninterpretierenden Vermögen in Zeichenbeziehungen transformieren. Die These jedoch, dass die logischen und semantischen Beziehungen des Mentaldiskurses selbst durch physische Kausalbeziehungen zwischen materiellen Symbolen fundiert sind, dass also „mental processes are causal sequences of tokenings of mental representations“,¹²⁹ wäre für die Vertreter der *oratio mentalis* wohl nichts anderes als ein Kategorienfehler gewesen. Zudem ist die LOT nicht die Sprache, in der der Geist mit sich selbst spricht und sich selbst präsent ist; sie ist nicht das Medium, in dem der Geist denkt, sondern ein „medium for the computations underlying cognitive processes.“¹³⁰

Tritt man jedoch einen Schritt zurück und betrachtet das hier skizzierte Langzeitprojekt im Ganzen, zeigt sich, dass die Differenzen zwischen der *oratio mentalis* und der LOT, so gravierend sie sein mögen, selbst wiederum eher die Oberflächenstruktur eines noch tiefer liegenden Faktums betreffen; jenes Faktums nämlich, dass sich Logizität offenbar nur in Form von Sprachlichkeit denken lässt, auch wenn es, wie gesehen, ein breites Spektrum möglicher Weisen ihrer Bindung an Sätze oder Sprache gibt. Nämlich mindestens die folgenden:

1. die Sprache des Geistes, der λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, oder die *oratio* bzw. *propositio mentalis*, jene wohl früheste und, wie gesehen, in sich stark differenzierte Form des

¹²⁸ Vgl. *Destructiones modorum significandi*, hg. L. Kaczmarek (Amsterdam – Philadelphia 1994), 57 f. Der Autor (Thomas Maulfelt?) betont hier, dass die Momente der Syntax (*congruitas, regimen, constructio*) der *oratio mentalis* wesensmäßig zukommen, ja sogar eigentümliche Bestimmungsmomente derselben sind („competunt orationi mentali per se secundo modo“), da sie jeder anderen Form der Rede nur insofern zukommen, als sie der *oratio mentalis* zukommen („praedicta tria competunt orationi mentali et non competunt alicui alteri, nisi quia competunt orationi mentali“).

¹²⁹ Fodor (1987), 17.

¹³⁰ Insofern ist es nicht unproblematisch, Ockham als den „inventor of what [...] Jerry Fodor has labeled ‚the Language of Thought hypothesis‘“ zu bezeichnen (Panaccio (1992a), 140), oder von der „Ockham-Fodor hypothesis“ zu sprechen (Simons (1997), 38). Auch wenn Fodor (2000), 14, selbst seinen Ansatz neuerdings in die historische Fluchtlinie jenes Konsensus „about the nature of mental processes“ stellt, „that [...] has its roots in Aristotle and reaches us via such of the Scholastics as William of Occam.“ Zwar ist es verständlich, dass seitens der historischen Forschung dem in vielen Punkten begründeten Eindruck, die lange Tradition der philosophischen Reflexionen über die „Sprache des Geistes“ sei von systematischer Relevanz für gegenwärtig diskutierte Fragen, dadurch Gewicht zu verleihen versucht wird, dass man auf Parallelen zu aktuellen Ansätzen hinweist. Es besteht jedoch die Gefahr, dass man sich gerade des kritischen Potentials dieser Tradition beraubt, wenn man sich vorschnell auf die punktuellen Übereinstimmungen konzentriert und nicht versucht, die ganze Geschichte zu erzählen. Unter dieser Voraussetzung wäre das Langzeitprojekt „Sprache und Bilder im Geist“, an dem die Philosophie, Psychologie und Sprachtheorie seit der Antike arbeiten, selbst ein lohnender Gegenstand eines interdisziplinären Forschungsprojektes.

Zusammendenkens von Vernunft und Sprache, von *ratio* und *oratio*. Ihr gegenüber steht, als einer der vorläufig letzten Beiträge zum philosophischen Langzeitprojekt „Sprache und Bilder im Geist“ ein Komplementärmodell, das, weil es ebenfalls die Systematizität des Denkens erklären soll, nicht zufällig in mancher Hinsicht verblüffend ähnlich ist, nämlich:

2. die *Language of thought* oder das *Brainese*. Wo auf der Basis eines physikalistischen Ansatzes eine Verortung der allen Sprachen identisch zu Grunde liegenden Logizität in so etwas wie einer allgemeinen Natur des Geistes nicht in Frage kommt, müssen physikalische Strukturen angenommen werden, die, wie die zerebralen Symbole und Mechanismen der LOT, geeignet sind (oder erscheinen), die Kompositionalität und Systematizität rationaler Operationen zu begründen. In diesen beiden Ansätzen reflektiert sich bei näherem Zusehen deutlich das Dualismusproblem. Während sich die traditionelle Vorstellung von dem, was ‚Geist‘ heißt, problemlos mit der Idee der Intentionalität (und damit der Voraussetzung von Semantik) zusammendenken lässt, während dies für den Bereich materieller Gebilde nur schwer gelingen will, ist die kompositive Struktur (und damit die Voraussetzung für Syntax) materiellen Gebilden problemlos zuzuschreiben, wohingegen nicht recht klar wird, wie man sich die Instanziierung solcher Strukturen im Bereich des Geistes vorstellen soll (vgl. Gregor von Rimini). Aus genau dieser Schwierigkeit entspringen bereits früh (Ps.-Kilwardby), besonders aber seit dem 14. Jahrhundert (Crathorn), Modelle, die der Vokalsprache in Form der *cogitatio vocis* Funktionen im Mentaldiskurs zuweisen (Gregor von Rimini, Pierre d’Ailly). Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt, die Grundlagen der Rationalität und Logizität an jene Sprache zu binden, deren mentales Abbild die *cogitatio vocis* ist, nämlich an:

3. die *idiomatische Sprache I (die innere Rede)*. Die besonders seit dem 18. Jahrhundert vorangetriebene Idee, dass es ohne idiomatische Sprache (oder andere artifizielle Zeichensysteme) einen rationalen Mentaldiskurs nicht gäbe, da sich nur in dieser und durch diese gedankliche Operationen ausführen lassen (Leibniz, Thomassius, Wolff, Condillac usw.), führt im 19. Jahrhundert vereinzelt zu Ansätzen, in denen sich die Auffassung von der *Konstitution* des Denkens durch Sprache zur These von der *Substitution* des Denkens durch Sprache zu radikalieren scheint. Dort nämlich, wo behauptet wird: „What are called its [the mind’s] operations, are merely the operations of Language“¹³¹ und es als ausgemacht gilt, „that there is no such thing as intellect, understanding, mind, and reason, but that all these are only different aspects of language.“¹³² Zunächst wird dabei das Denken jedoch nicht in die äußere Sprache verlegt, sondern umgekehrt wird diese internalisiert zur „inneren Rede“. Weil aber schon die mentalen Propositionen als mentale Akte jeweils raum-zeitlich begrenzte, singuläre Ereignisse sind und man sich später unter dem Einfluss des Empirismus daran gewöhnt hat, die Konzepte mit den Vorstellungen gleichzusetzen und folglich nicht mehr davon ausgehen zu können meinte, die Begriffe der „inneren Rede“ seien „eidem apud omnes“, schienen die einen wie die

¹³¹ Horne Tooke, *Diversions of Purley*, hg. R. Taylor (London 1829, ND 1993), I, 48.

¹³² M. Müller, *The Science of thought* (Oxford 1887), X.

anderen wenig geeignete Kandidaten zu sein, der Logizität eine überindividuelle und überzeitliche Geltung zu sichern. Hieraus entspringt:

4. die Konzeption der „Sätze an sich“, d. h. jene lange, wenn auch vielfach unterbrochene Tradition, die, beginnend mit der stoischen Semantik des *lekton*, über die Theorie des *complexe significabile*, d. h. des in Form von Sätzen Bezeichnbaren (Wodeham, Crathorn, Gregor von Rimini u. a.), bis zu Bolzanos „Sätzen an sich“, Brentanos und Husserls „Vorstellungen“ bzw. „Bedeutungen an sich“ und Freges „Gedanken“ führt und die Logizität in eine Sphäre reiner Geltung projiziert. Eine solche Projektion hätte A. A. Cournot, entschiedener Vertreter des Leibnizschen Kontinuitätsprinzips, als eine naive Extrapolation der diskontinuierlichen bzw. kompositiven Struktur des sprachlichen Zeichensystems bewertet. Denn es ist für Cournot überhaupt erst die Anwendung artifizeller Zeichensysteme, welche, wie er ausführlich darlegt, notwendig eine kompositive Struktur aufweisen, die zu jener ‚Digitalisierung‘ der ihrer Natur nach kontinuierlichen Realität führt, durch die der Eindruck entsteht, es gäbe so etwas wie eine zählbare Menge von Wahrheiten¹³³ oder „Sätzen an sich“, oder als wäre die wirkliche Welt eine durch *propositiones in re* (Burley, Tinctoris) gebildete *Tractatus*-Welt, bestehend aus allem, was der Fall ist, d. h. aus der „Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“¹³⁴ und somit aus etwas, von dem Sätze Bilder sein können.

In M. Dummetts Rekonstruktion der Genese der analytischen Philosophie ist mit der „extrusion of thoughts from the mind initiated by Bolzano“¹³⁵ und der dadurch erfolgten Beseitigung des ‚Psychologismus‘ die Grundlage gelegt für die sich daraus unvermeidlich entwickelnde analytische Philosophie, die im Gegensatz gegen die „platonistic mythology“ der „Sätze an sich“ das Denken wiederum an eine andere Form der Sprache bindet, nämlich an:

5. die *idiomatische Sprache II (die öffentliche Rede)*.

Dummett bemerkt: „Given the initial step taken by Bolzano, and followed by Frege, Meinong and Husserl, whereby thoughts were removed from the inner world of mental experience, the second step, of regarding them, not as merely transmitted, but as generated by language, was virtually inevitable: it is puzzling only why it took so long.“¹³⁶ Ebenso „puzzling“ freilich ist, wie Dummett in seiner analytischen Familienchronik außer Acht lassen kann, dass die These, der zufolge die Gedanken nicht allein durch Sprache übermittelt, sondern durch Sprache allererst generiert sind, nicht nur hinter Husserl, Meinong und Frege zurückreicht, sondern auch vor Bolzano bereits weithin geläufig war. Offenbar benötigen wir präzisere Kriterien zur Bestimmung des historischen Standortes der analytischen Philosophie.

Was in all diesen unterschiedlichen und in sich vielfältig differenzierten Weisen der Konzeption und Projektion von Sprachlichkeit deutlich wird und gleichsam

¹³³ Vgl. A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (Paris 1851), 290 ff.

¹³⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus* 1.1.

¹³⁵ Dummett (1993), 130.

¹³⁶ Ebd., 25 f.

hinter differierenden Oberflächenstrukturen als deren Tiefenstruktur zu Grunde liegt, ist eben die Tatsache, dass sich Rationalität und Logizität scheinbar nicht anders als im Rekurs auf das Modell von Sprache (im weitesten Sinne) denken lässt – mit einem Wort: *Logos*.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arens, H. (1980), „Verbum cordis. Zur Sprachphilosophie des Mittelalters“, in: *Historiographia linguistica* 7, 13–27.
- Ashworth, E. J. (1981), „Mental language and the Unity of Propositions: a Semantic Problem Discussed by Early Sixteenth Century Logicians“, in: *Franciscan Studies* 41, 61–96.
- (1982), „The Structure of Mental Language: Some Problems Discussed by Early Sixteenth Century Logicians“, in: *Vivarium* 20, 59–83.
- Bos, E. P. (1978), „Mental Verbs in Terminist Logic (John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen)“, in: *Vivarium* 16, 56–69.
- Burri, A. (Hg.) (1997), *Sprache und Denken. Language and Thought*, Berlin – New York.
- Cain, M. J. (2002), *Fodor. Language, Mind and Philosophy*, Cambridge.
- Chiesa, C. (1991), „Le problème du langage intérieur chez les stoïciens“, in: *Revue internationale de philosophie* 197, 301–321.
- Dummett, M. (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, London.
- Fodor, J. A. (1972), „Some reflections on L. S. Vygotsky's ‚Thought and Language‘“, in: *Cognition* 1, 83–95.
- (1975), *The Language of Thought*, New York.
- (1987), *Psychosemantics*, Cambridge/Mass.
- (1998), *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*. Oxford.
- (2000), *The Mind Doesn't Work that Way. The Scope and Limits of Computational Psychology*, Cambridge/Mass.
- Fuchs, M. (1999), *Zeichen und Wissen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert*, Münster.
- Geach, P. T. (1957), *Mental Acts: Their Content and Their Objects*, London.
- Gelber, H. G. (1984), „I cannot tell a lie: Hugh of Lawton's critique of William of Ockham on mental language“, in: *Franciscan Studies* 44, 141–179.
- Hübener, W. (1968), *Studien zur Theorie der kognitiven Repräsentation in der mittelalterlichen Philosophie*, ungedr. Habilitationsschr., Berlin 1968.
- (1974), „Der theologisch-philosophische Konservatismus des Jean Gerson“, in: A. Zimmermann (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 9), Berlin, 171–200.
- (1977), „Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?“, in: *Studia Leibnitiana* 9, 79–100.
- (1981), „‚Oratio mentalis‘ und ‚oratio vocalis‘ in der Philosophie des 14. Jahrhunderts“, in: A. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Miscellanea mediaevalia 13/1), Berlin, 488–497.
- Hülser, K. (Hg.) (1987–88), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Karger, E. (1996), „Mental Sentences According to Burley and to Early Ockham“, in: *Vivarium* 34, 192–230.
- Lenz, M. (2003), *Mentale Sätze: Wilhelm von Ockhams Thesen zur Sprachlichkeit des Denkens*, Wiesbaden.
- (2004), „Oratio mentalis und Mentalesisch. Ein spätmittelalterlicher Blick auf die gegenwärtige Philosophie des Geistes“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 31 (erscheint demnächst).
- Loewer, B./Rey, G. (Hgg.) (1993), *Meaning in mind: Fodor and his critics*, Oxford.
- Magee, J. (1989), *Boethius on signification and mind*, Leiden u. a.
- Meier-Oeser, S. (1997), *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin – New York.
- (1999), „Thinking as an internal speaking. Some remarks on the relation of language and thought from the Middle Ages to Condillac“, in: H. S. Gill u. G. Manetti (Hgg.), *Signs and Signification*, vol. 1, New Delhi, 175–194.

- (2000), „The Stoic theory of sign and signification“, in: H. Narang (Hg.), *Semiotics of language, literature and cinema*, New Delhi, 13–24.
- (2001), „verbum mentis“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, 592–595.
- (2004a), „Mental Language and Mental Representation in Late Scholastic Logic“, in: S. Ebbesen u. R. L. Friedman (Hgg.), *John Buridan and Beyond. The Language Sciences, and their Connection to the Theories of Mind 1300–1700*, Kopenhagen (erscheint demnächst).
- (2004b), „Das Ende der Metapher von der ‚inneren Rede‘. Zum Verhältnis von Sprache und Denken in der deutschen Frühaufklärung“, in: H. G. Bödecker (Hg.), *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680–1720*, Göttingen (erscheint demnächst).
- (2004c), „Wort, inneres / Rede, innere“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12 (erscheint demnächst).
- Normore, C. G. (1990), Ockham on Mental Language, in: J.-C. Smith (Hg.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, 53–70.
- Nuchelmans, G. (1980), *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, Amsterdam – Oxford – New York.
- Panaccio, C. (1992a), From Mental Word to Mental Language, in: *Philosophical Topics* 20, 125–147.
- (1992b), „Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 97, 61–81.
- (1995), „La philosophie du langage de Guillaume d’Occam“, in: S. Ebbesen (Hg.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (Geschichte der Sprachtheorie, hg. P. Schmitter, Bd. 3), Tübingen, 184–206.
- (1999a), „Grammar and Mental Language in the Pseudo-Kilwardby“, in: S. Ebbesen, R. L. Friedman (Hgg.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Kopenhagen, 387–413.
- (1999b), *Le discours intérieure de Platon à Guillaume d’Ockham*, Paris.
- Perler, D. (1992), *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, Berlin – New York.
- (1997), „Crathorn on mental language“, in: C. Marmo (Hg.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and logic in medieval theological texts*, Turnhout, 337–354.
- (2002), *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt/M.
- Pinborg, J. (1969), „Walter Burleigh on the meaning of propositions“, in: *Classica et Mediaevalia* 28, 394–404.
- Pohlenz, M. (1965), λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς, in: *Kleine Schriften* 1, hg. H. Dörrie, 79–86.
- Sachs-Hombach, K. (1995), *Bilder im Geiste. Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktoraler Repräsentationen*, Amsterdam – Atlanta.
- Searle, J. (1986), *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Frankfurt/M.
- Sedley, D. (1996), „Aristotle’s De Interpretatione and Ancient Semantic“, in: G. Manetti (Hg.), *Knowledge Through Signs*, Amsterdam, 87–108.
- Simons, P. (1997), „Linearity and Structure. Notes on the Discrepancy between Speaking and Thinking“, in: Burri (1997) 30–41.
- Spade, P. V. (1975), „Ockham’s Distinction between Absolute and Connotative Terms“, in: *Vivarium* 13, 55–76.
- (1980), „Synonymy and equivocation in Ockham’s mental language“, in: *Journal of the History of Philosophy* 18, 9–22.
- Trentman, J. A. (1970), „Ockham on Mental“, in: *Mind* 79, 586–590.
- Tweedale, M. (1990), „Mental Representation in Later Medieval Scholasticism“, in: J.-C. Smith (Hg.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, 35–52.

ABSTRACT

„Sprache und Bilder im Geist“ benennt nicht nur den thematischen Schwerpunkt der gegenwärtigen Diskussionen über die mentalen Repräsentationen im Rahmen der Philosophie des Geistes, sondern verweist auch auf ein Langzeitforschungsprojekt, an dem die Philosophie seit der Antike kontinuierlich gearbeitet hat. Die hier versuchte Skizze der entscheidenden Stationen der philosophischen Reflexion über den Zusammenhang von Sprache und Denken soll zum einen zu einer fundierten und produktiven Konfrontation gegenwärtiger Ansätze, wie die *Language of Thought*-Hypothese, mit der philosophischen Tradition beitragen und zum anderen zeigen, dass Logizität nicht anders als im Rekurs auf – wie auch immer bestimmte – Sprachlichkeit zu denken ist.

„Language and images in the mind“ does not only describe the main subject of the contemporary debates on the philosophy of mind but also points to a long term research project continuously maintained by philosophers ever since the days of Plato. The present sketch of the main stages of the long tradition of reflexions on the connexion between language and thought intends to provide the basis for a productive confrontation of contemporary approaches as the *Language of Thought*-hypothesis with the philosophical tradition as well as to give evidence to the fact that logicity cannot be conceived except by recurring to language in what form so ever.