

Semiotik und Ontologie – Interpretation und ‘Mögliche Welten’

Alexandru BOBOC

Faculty of Philosophy, Bucharest University
Splaiul Independenței 204, Sector 6, cod 70609, București, Romania

Abstract. This paper brings in discussion some key moments in semiotic field in the process of modern reconstruction of logic and of philosophy of language. We are following the construction of logical semiotic (from Frege to Carnap and ‘semantic of the possible worlds’) and the central position of the concept ‘possible worlds’ in the interpretation process, which creates a meta-semantic. This concept is essential to understand ‘the worlds from the poetic space’.

Keywords: language, modern logic, meaning, semantics, Frege, Carnap, modality, interpretation, ontology, Heidegger, metasemantics.

I. Das semiotische Modell tritt von den ersten Versuchen der modernen Sprachwissenschaft bis zu den heutigen wissenschaftstheoretischen Untersuchungen über die Sprachsysteme auf, um verschiedene Erfahrungen auf eine homogene Betrachtungsweise zurückführen. Zu der semiotischen Auffassung der Sprache gesellt sich die Pluralisierung der Ontologie im Zeichen der ‘ontologischen Differenz’ (zwischen Sein und Seiendem) hinzu. Aus der Angleichung der Folgen dieser beiden Ereignisse kann eine ontologisch-semantische Erörterungsmöglichkeit erschlossen werden, da die Erforschung der Sprache (wegen seines ontologischen ‘Engagements’, das durch die Semantik gegeben ist) nur ontologisch vollzogen werden kann und die Rekonstruktion der Ontologie sich nur in einer durch die Semantik gegebenen sprachlichen Modellierung erfüllen kann.

In dieser Hinsicht hat Freges Einführung einer doppelten semantischen Funktion (Sinn und Bedeutung) eine entscheidende Rolle gespielt: dem Zeichen entspricht eine ‘bestimmte Bedeutung’, aber nicht direkt, sondern durch ‘einen bestimmten Sinn’, der dem Zeichen seinerseits entspricht¹. Ohne die zentrale Position des Sinnes kann die Bedeutung

¹ G. Frege, 1969. ‘Über Sinn und Bedeutung’ in *Funktion, Begriff, Bedeutung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), S. 42.

unmöglich erfaßt werden, d.h. ohne einen ausgedrückten Gedanken gibt es keine Gründe für das 'Streben nach Wahrheit'.

Der Wahrheitswert bleibt demzufolge dominierend, denn: a) die Richtigkeit von Sinn nimmt die logisch-formelle Richtigkeit vorweg und bedingt sie; b) der Sinn verbindet sich durch Zeichen mit der 'Art des Gegebenseins' in der Form eines Gedankens und nicht als Zeichenstruktur; c) das Zeichen erscheint als das Bezeichnende und darf weder mit dem Bezeichneten, noch mit der Bezeichnung verwechselt werden; d) der Sinn als Sinn ist etwas Kontextuelles, er kann nur in bezug auf eine bestimmte Bedeutung Sinn erlangen und kann kaum eine allgemeine Bedeutung haben. (Die semantische Funktion bestimmt sich als Sinn durch die Bedeutung, durch den Wahrheitswert).

II. Somit werden in der Ontologie zwei Wege eröffnet. Denn es treten zwei nichtsprachliche Gestaltungen auf den Plan: 1) Gegenstände oder Zustände der Welt; 2) abstrakte Gegenstände, aber nicht jedwelcher, sondern nur von zweierlei Art: als wahr und falsch, d.h. als Wahrheitswert. Die Unterscheidung wird zuerst semantisch, erst nachher ontologisch vorgenommen. 'Interessant am Problem der Ontologie' – schreibt Quine –

ist seine Einfachheit. Es kann mit drei Wörtern beschrieben werden: 'Was gibt es?'. Mehr noch, es kann mit einem einzigen Wort beantwortet werden: 'alles' – und jeder würde diese Antwort als wahr akzeptieren. Doch damit ist nicht mehr gesagt, als daß es gibt, was es gibt. Die Möglichkeit verschiedener Auffassungen über einzelne Fälle bleibt bestehen...²

Denn ein Kriterium dafür zu entwickeln, was die ontologischen Voraussetzungen einer Theorie ausmacht, ist etwas, und sich für eine ganz bestimmte Ontologie zu öffnen, ist etwas ganz anderes.

Die eigentliche Problematik der Ontologie ist mit einem 'Besser-Verstehen' der Interpretation eng verbunden. Das setzt aber eine Auffassung vom Denken vom Standpunkt der sogenannten 'ontologischen Differenz' voraus.

² W. V. Quine, 1979. *Von einem logischen Standpunkte* (Frankfurt a. M.: Ullstein), S. 9.

Die Problematik der ‘ontologischen Differenz’³ und – auf einer umfassenderen Ebene – der durch die Semantik in eine Ontologie sui generis engagierten ‘Welt’ wird dank des Begriffs der ‘möglichen Welten’ klarer umrissen. Jede von diesen ‘Welten’ tritt als Ergebnis einer teleologischen Setzung auf und verhält sich nach dem Prinzip des Besseren: ‘...und daß es unmöglich ist, die Welt besser zu machen, als sie ist’.⁴ ‘Welt’ – schrieb Leibniz –

nenne ich hier die ganze Folge und das Ganze Beieinander aller bestehenden Dinge, damit man nicht sagen kann, *mehrere Welten* könnten zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten bestehen. Man muß sie insgesamt für eine Welt rechnen, oder wie man will, für ein *Universum*. Erfüllte man jede Zeit und jeden Ort, es bleibt dennoch wahr, daß man sie auf unendlich viele Arten hätte erfüllen können und daß es *unendlich viele mögliche Welten* gibt, von denen Gott mit Notwendigkeit die beste erwählt hat, da er nichts ohne höchste Vernunft tut.⁵

Leibnizens Auffassung von ‘Welt’ impliziert auch die Idee der Kompossibilität⁶: d.h. zwei oder mehrere Dinge sind nur dann möglich, wenn sie koexistenzfähig sind: ‘mehrere Welten’ sind nur als ‘mögliche Welten’ (i.e. im Horizonte der Möglichkeit) verständlich.

Die bereits in Leibnizens Werk geführte Diskussion über ‘mögliche Welten’ wurde in der klassischen Semantik (von Frege bis Carnap), insbesondere als ‘Semantik der möglichen Welten’ (‘Possible Worlds Semantics’), von J. Hintikka und nachher in den neueren Entwürfen von Strawson, Kripke, Putnam fortgeführt.

So wie man festgestellt hat,

war nun Carnaps Idee, informationsreichere Interpretationen so zu bestimmen, daß sie die Wahrheitswerte der Sätze nicht nur in einer,

³ Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen 1990, S. 40ff. Heidegger schrieb: ‘Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden’; ‘die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens das sein kann, was sie ist’. (Ebda., S. 41-42.)

⁴ G. W. Leibniz, 1982. *Monadologie*, 90, in *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie* (Hamburg: F. Meiner), S. 69.

⁵ G. W. Leibniz, 1968. *Die Theodizee* (übersetzt von A. Buchenau. Einführender Essay von M. Stockhammer) (Hamburg: F. Meiner), S. 101.

⁶ Ebd., S. 100.

nämlich unserer Welt, der 'wirklichen' Welt festlegen, sondern ihre Wahrheitswerte *in allen möglichen Welten*. Eine mögliche Welt ist dabei nicht als ein ferner Kosmos zu denken, sondern als unsere Welt, wie sie aussehen könnte, wenn sie nicht so beschaffen wäre, wie sie ist.⁷

Denn der Diskurs wird auf dem Niveau der 'möglichen Sachverhalte' gehalten.

Wie unsere Welt laut Wittgenstein 'alles ist, was der Fall ist', d.h. die Menge der tatsächlich bestehenden Sachverhalte, so ist eine mögliche Welt nichts anderes als eine Menge möglicher Sachverhalte. Wenn man über unsere Welt redet, so redet man über bestehende Sachverhalte, d.h. Tatsachen; wenn man über mögliche Welten redet, so redet man über mögliche Sachverhalte, d.h. über Sachverhalte, die entweder bestehen oder bestehen könnten, wenn die Welt anders aussähe, als der Fall ist.⁸

Im Sinne von Carnap wurde dies wie folgt formuliert: 'Wenn die Bedeutung eines Ausdrucks festliegt, liegen auch seine Extensionen in allen möglichen Welten fest'.⁹ Wenn wir nicht von *Bedeutungen*, sondern von *Intensionen* reden, so ergibt sich daraus folgende Regel: 'Die Intension eines Ausdrucks bestimmt seine Extension in allen möglichen Welten, und umgekehrt'.¹⁰ Was die Intension eines Prädikates über die Extension hinaus leistet, ist folgendes: sie legt die Extension dieses Prädikates nicht nur für die tatsächliche Welt, sondern für alle möglichen Welten fest.

'Neuerdings – schrieb Carnap – erhebt sich das Problem der abstrakten Gegenstände erneut im Zusammenhang mit der Semantik, der Theorie der Bedeutung und der Wahrheit'.¹¹ Um diese besser zu verstehen,

muss man vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen zwei Arten von Fragen über die Existenz oder Wirklichkeit von Gegenständen erkennen. Möchte jemand in seiner Sprache über

⁷ Fr. von Kutschera, 1976. *Einführung in die intensionale Semantik* (Berlin / New York: W. de Gruyter), S. 23.

⁸ Ebd., S. 23.

⁹ Ebd., S. 24.

¹⁰ Ebd.

¹¹ R. Carnap, 1976. 'Empirismus, Semantik und Ontologie' (1950) in *Moderne Sprachphilosophie*, hrsg. von M. Sukale (Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag), S. 53.

eine neue Art von Gegenständen sprechen, so muss er ein System neuer Redeweisen mit neuen Regeln einführen; wir nennen das die Aufstellung eines *Sprachsystems* für die neuen Gegenstände. Dabei muss man nun zwei Arten von Existenzfragen unterscheiden: einmal die der Existenz bestimmter Gegenstände der neuen Art *innerhalb des Sprachsystems*, die wir *innere Fragen* nennen; zu anderen Fragen hinsichtlich der Existenz oder Wirklichkeit *des Systems der Gegenstände im Ganzen* die wir *äussere Fragen* nennen.¹²

Carnaps Überlegungen zeigen, daß für die Intension eines Prädikates nicht allein das maßgebend ist, worin seine Extension tatsächlich besteht, sondern auch das, worin sie hätte bestehen können. Somit haben die Semantiker das alte Leibniz'sche Konzept der möglichen Welten übernommen.

Frege, Carnap und ihre Nachfolger konzipierten deshalb Bedeutungen als abstrakte Gegenstände. Daraus ergibt sich eine besondere Interpretationsproblematik: Begriffe und Bedeutungen sind Funktionen von möglichen Welten auf Bezeichnetes (Gegenstände), denn die ganze Idee von 'möglichen Welten' besteht darin, daß sie alles umfaßt, zumindest alles, was für die spezielle Frage, die wir uns stellen, relevant ist.

III. Außer einer logisch-semantischen Auffassung von 'möglichen Welten' wollen wir einen weiteren Weg hervorheben.

Der Interpretationsbegriff selber hat nur eine Hilfsfunktion, er hilft uns etwas besser verstehen können. Das, was 'Welt' genannt wird, kann als eine Gesamtheit verschiedener Interpretationsprozesse aufgefaßt werden. Damit bedeutet eine veränderte Interpretation nicht bloß eine neue Auslegung einer immer gleichbleibenden Welt, sondern in der Tat eine *andere Welt*.¹³ Nietzsches Schlagwort – 'nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die *Welt ewig gerechtfertigt*'¹⁴ – folgend, könnten wir sagen: Es gibt genau so viele wirkliche Welten, wieviele kohärente Interpretationen es gibt.

Aufgrund dieser Überlegungen versuchen wir, in der Auffassung von den poetischen 'Welten' die Einheit von Semantik und Ontologie hervorzuheben. Die Hauptfrage dieser Erörterung betrifft als erstes den

¹² Ebd., S. 54.

¹³ G. Abel, 1987. 'Logik und Ästhetik' in *Nietzsche Studien*, Bd. 16, S. 116.

¹⁴ Fr. Nietzsche, 1980. *Die Geburt der Tragödie* in Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, dtv, de Gruyter, Berlin / New York: Bd. 1, S. 47.

poetischen Raum und die Möglichkeiten seiner Modellierung zu einem Werk, zu einer poetischen Schöpfung im allgemeinen.

Der poetische Raum tritt sowohl semantisch als auch monadologisch auf: als Raum der teleologischen Setzung ins Werk ist der poetische Raum durch seinen Sinn (i. e. *Intension*) geschlossen und durch seine Bedeutung (*Extension*) geöffnet. Anders gesagt, es gibt den poetischen Raum nur in Form eines Plurals sui generis: Das sind Räume der teleologischen Setzung, welche poetisch ganz verschieden, als Raum aber dieselben sind. Nach einigen Prinzipien von Leibniz hieße das so: 'Die Monaden haben keine Fenster'; 'Es muß sogar jede einzelne Monade von jeder anderen verschieden sein'; 'Obgleich somit jede geschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch mit besonderer Deutlichkeit denjenigen Körper vor, der ihr speziell angewiesen ist und dessen Entelechie sie ausmacht'.¹⁵

Genauso wie die 'monadologischen Welten' sind die im poetischen Raum anwesenden Welten durch Vollständigkeit, Pluralität, eigene Form und besonders durch *Nähe* und *Distanz* bestimmt. Ontologisch sind alle diese Welten nur 'mögliche Welten'; in einem Universum des Schaffens eingeräumt, sind all diese Welten auch poetisch real, und keine könnte 'besser zu machen [sein] als sie ist'. Neben ihrer Monadizität bringen diese poetischen Welten einen Raum und zugleich ein Raumgefühl zusammen.

Als 'Räume in Werden'¹⁶ engagieren sie Horizonte und mannigfaltige Perspektiven und geben jeder neuen gesetzten Welt einen bestimmten Sinn und eine eigene Gestaltung. In diesem Sinne entstehen z.B. Räume des Erlebnisses von Naturgefühl, Räume des Traumes, Sehnsuchtsräume u. a. teleologische Setzungen (Setzungen von Werten). Solche Räume (der Plural ist nicht zufällig) sind nur Erscheinungsformen für Orte, Entfernungen existentielle Niveaus, Formen des Erlebens, sogar in Metaphern, in Allegorien und Symbolen dargestellte Personen.

Treten diese Räume etwa monadologisch auf, so bedeutet dies, daß sie „keine Fenster“ haben. Eine solche Art von Sein bringt zugleich absolute Gegensätze und die Absolutheit von Gegensätzen (d. i. eine Form des Unmöglichen) zusammen. Als beispiel könnte man die letzte Strophe des berühmtesten Gedichts des rumänischen Nationaldichters Mihai Eminescu, *Luceafărul* (Der Abendstern), anführen, in dem es heißt:

¹⁵ Leibniz, *Monadologie*, 7, 9, 62, a. a. O., S. 28, 55.

¹⁶ G. Popa, 1982. 'Spațiul poetic eminescian' in *Eminesciana*, Iași 1982, S. 3.

In euren engen Kreis gestellt,
Ist euch das Glück gegeben;
Ich aber muß in meiner Welt
Kalt und unsterblich leben.¹⁷

Was die Eigentümlichkeit dieser Räume betrifft, so wäre folgendes zu sagen: a) sie haben keine gegebene Existenz (alle sind nur durch Metaphern anwesend); b) als *einmalig* und unwiederholbar existieren diese Räume nur insofern, als sie wachgerufen werden; c) durch dieses Wachrufen wirklich geworden, hören sie mit dem Aufhören des Wachrufens nicht auf. Etwa im Sinne von Monaden: 'sie können nur durch Schöpfung entstehen und durch Vernichtung vergehen' (*Monadologie*, 6), d. h. als 'Räume im Werden' bleiben sie außerhalb des Werdens bestehen, sie sind Perspektiven einer ideellen Harmonisierung. Dies geschieht beispielsweise im Gedicht *Revedere* (Wiedersehen) von Mihai Eminescu:

Doch wir dauern für und für:
Wie wir waren, bleiben wir,
So das Meer mit seinen Küsten,
Und die Welt mit ihren Wüsten,
Mond und Sonne auch, die hellen,
Und der Wald mit seinen Quellen.¹⁸

Es ist hier anzumerken, daß die poetischen 'Welten' auch von den durch das menschliche Schaffen in diesen Welten realisierten Werten bestimmt sind, also poetisch sind diese Welten als solches reel und nicht abstrakt im Sinne einer 'wahren Welt', d.h.: 'eine Idee, die zu Nichts mehr nützt, ist nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab'.¹⁹

IV. Anders gesagt, sind die *poetischen* Welten auch 'mögliche Welten', sie gehen jedoch über die *semantischen* Welten hinaus. Sie unterscheiden sich voneinander auch dadurch, daß in ihnen 'ein verschieden großer Grad der Realität auftritt':

¹⁷ M. Eminescu, 1964. *Gedichte*, ausgewählt von A. Margul-Sperber, Bukarest, S. 188.

¹⁸ Ebd., S. 108.

¹⁹ Fr. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* in Fr. Nietzsche, a.a.O., Bd. 6, S. 81.

die möglichen Welten bilden in Bezug auf die in ihnen vorkommende Realität eine Reihe, diese Reihe ist stetig und hat ein Maximum. Nur weil sie ein Maximum hat – eben die beste der möglichen Welten – kann überhaupt eine der möglichen Welten wirklich werden.²⁰

Da dies Maximum eine jede poetische Welt kennzeichnet, ist eine solche Welt immer ‘die beste der möglichen Welten’. Die sogenannte ‘vorkommende Realität’ liegt auf der Ebene der Setzung von Werten. Deswegen ist das poetische Schaffen eine eigene Art Theodizee, und so ergänzt sich das Syntagma ‘mögliche Welten’ mit dem Syntagma ‘unmögliche Welten’, ohne einen metaphysischen Unsinn zu riskieren.

Das Unmögliche ist aber eine Art des Modalen: ‘Um der gewordenen Problemlage der Metaphysik in unserer Zeit gerecht werden zu können’, müssen wir ‘mit den neugeschaffenen Grundbegriffen erst arbeiten lernen. Von jeder aber war es das Kapitel *de possibili et impossibili*, bei dem die wichtigsten Aufschlüsse über das Seinproblem lagen. Auf die Fassung des Möglichkeitsbegriffs kommt alles an’.²¹ Die Modalitätstheorie setzt so ein gutes Verständnis der Modi selbst voraus. Da der Modus selbst “etwas an der Sache, nicht an ihr selbst, nämlich eben ‘ihr’ Seinsmodus” ist und “ein ‘bloß Mögliches’ es in der Realwelt nicht” gibt²², so können wir sagen, daß es ein ‘bloß Unmögliches’ ebenfalls nicht gibt. Sein Nichtmöglichsein ist nicht dasselbe an ihm wie sein Nichtwirklichsein und wurzelt in der Struktur eines Zusammenhangs.

Deswegen mag auch eine solche ‘unmögliche Welt’ denkbar sein. Wer könnte anzuzweifeln wagen, daß die Welt von Nietzsches’ *Zarathustra* nicht denkbar sei? Nietzsche selbst schrieb: “Man ist um den Preis Künstler, daß man das, was alle Nichtkünstler ‘Form’ nennen, als *Inhalt*, als ‘die Sache selbst’ erfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte Welt*: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas Formalem, – unser Leben eingerechnet”.²³

Die metasemantische Sprache von Nietzsches’ *Zarathustra* schließt die Anwesenheit einer ‘Welt’ nicht aus. Das Eigenartige dieser ‘Welt’ weist aber auf die Musik hinter den Worten, auf das, was sich hinter dem Wort

²⁰ G. Martin, 1968. *Leibniz’ Logik und Metaphysik* (Berlin² W. Gruyter & Co.), S. 126.

²¹ N. Hartmann, 1957. *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff* in N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. II, W. (Berlin: de Gruyter & Co.), S. 100.

²² Ebd., S. 99.

²³ Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889* in Fr. Nietzsche, a.a.O., Bd. 13, S. 9f.

verbirgt, hin: "Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundkonzeption des 'Werks' ist 'der *Ewige-Wiederkehr-Gedanke*'; 'man darf vielleicht den ganzen Zarathustra unter die Musik rechnen'.²⁴

Natürlich wollen wir nicht behaupten, daß in diesem von Nietzsche geschaffenen narrativen Raum nur die Idee von 'möglichen Welten' wirkte. Anders als die monadologischen oder semantischen 'Welten' tritt die 'metasemantische Sprache' von *Zarathustras* Welt auch als eine 'mögliche Welt' auf:

Die Sprache überbrückt nur zum 'Schein' die individuellen Unterschiede im Verstehen. Sie erzeugt den ästhetischen 'Schein' von Verbindung, von Übereinstimmung, mit dem sich leben lässt. Die Sprache wird hier ganz als sinnliche Erscheinung einer eingebildeten Gemeinsamkeit verstanden, als Worte und Töne, die in ihrem *Zusammenklang* auch schon für Zeichen gemeinsamer Begriffe *gehalten* werden... Das ist der Geist der Sprache als 'Geist der Musik', aus dem nach Nietzsche die Tragödie geboren wird.²⁵

V. Mit den oben ausgeführten Überlegungen wollten wir die Aufmerksamkeit auf die komplexe Problematik von Semiotik und 'möglichen Welten' lenken.

Als zweckmäßiger Ausdruck für die moderne Rekonstruktion der Bezugstheorien bietet uns die 'mögliche Welt' – neben der 'Intentionalität' und neben der 'Gegenständlichkeit' – einen Weg zum Verständnis des 'Welten-Status' in der 'ontologischen Differenz', zum Verständnis der 'Welten' in den Texten, in den wertgebenden Gebilden, die die Form von Kunstwerken annehmen. Im Falle eines Gemäldes liegt z.B. der Unterschied zwischen Gemälde (dem Bild, der Zeichnung auf einer Leinwand) und 'dem Gemälde' (dem Werk als Wert), keinesfalls zwischen dem Letzteren und etwas Gegebenem (einer Naturlandschaft).

Durch die Anordnung als Werk ist 'die Welt' aus 'dem Weltbezug', das nicht für das Fallen in die Welt steht (von dem wir ausgegangen sind), durch ihren dem Schöpfungsvorgang eigenen *Selbstbezug* ein *Wertbezug*, der die Welt als bedeutungsvolle und wertvolle 'Welt', als wertreiche Alternative und nicht ihr Doppelstück darstellt. Vom Standpunkt dieser phänomenologischen Begriffe aus gesehen, erhalten diese semantischen

²⁴ Fr. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* in Fr. Nietzsche, a.a.O., Bd. 6, S. 335.

²⁵ J. Simon, 1994. *Nachwort* in Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Stuttgart: Philipp Reclan jun.), S. 345.

Begriffe, vor allem der der 'möglichen Welten', eine ontologische Dimension; sie werden somit nicht so sehr durch ihre Bedeulichkeit, durch ihre Beständigkeit und Wirksamkeit zu Alternativen zur Welt verständlicher, sondern eher als wesentliche Perspektive über die Welt als Welt. Der Hauptakzent fällt hier auf 'mögliche Welt'.

Die philosophische Problemstellung der Semantik weist sich somit als eine ontologische und nicht einfach als methodologische Grundlage aus. Die Bestimmung einer rationalen Theorie, im Sinne der Einhaltung der Erfordernisse der Vielseitigkeit, der Unzurückführbarkeit und der Selbständigkeit ihrer Dimensionen (Semiotik, Logik, Ontik u. a.) macht die Erhaltung des 'ontologischen Engagements' der Semiotik in einer Ontologie sui-generis konstant erforderlich.

Ebenso wie die Bezug-Theorien hebt auch die moderne Grammatik-Theorie noch einmal das Schwergewicht der ontologischen Problematik in der Erforschung von Sprache hervor und entwirft das Syntagma 'Sprache und Ontologie' als eine theoretisch-wertvolle Perspektive. Hiermit treffen Wittgensteins Aphorismus 'Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen'²⁶ und die kraftvolle Idee der berühmten Fregeschen Abhandlung: 'Das Streben nach Wahrheit also ist es, was uns überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt'²⁷, zusammen.

²⁶ L. Wittgenstein, 1980. *Philosophische Untersuchungen* in L. W., *Schriften*, 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), S. 398.

²⁷ G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, a.a.O., S. 48.
Keinen, 1994. (Stuttgart: Ph. Reclam Jun.), S. 345.