

Sinn und Organismus

Fröhliche Wissenschaft 270

Matthias Jung

Sinn und Organismus

Wie Verkörperung Menschsein ermöglicht



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

1. Einführung: Der Leib, die Materie und die virtuellen Welten	7
2. Die Urszene der Bedeutung	31
3. Bedeutung, Vulnerabilität und Sterblichkeit	57
4. Verkörperte Freiheit	87
5. Resonanz mit der Realität	114
6. Wir sind keine Cyborgs: Zur Kritik des Transhumanismus	142
7. Ein ökologisches Modell des Geistes	168
Anmerkungen	189
Literatur	199

1. Einführung: Der Leib, die Materie und die virtuellen Welten

Was immer Menschen auch erfahren oder tun – in ihrem Leben geht es stets um den Sinn (oder die Bedeutung¹) einer Sache oder Handlung: Wir tun dies und vermeiden jenes, weil es uns eben als sinnvoll erscheint. Selbst unsere alltäglichsten Praktiken, wie das Grüßen, sind kulturell entstandenen Sinnformen unterworfen, und auch Kunst, Religion und Wissenschaft lassen sich als jeweils spezifische Bedeutungswelten interpretieren. Die Fähigkeit, Sinn oder Bedeutung(en) zu artikulieren und zu verstehen, macht uns erst zu der Art von Wesen, die wir sind. Aber warum werden Dinge und Ereignisse überhaupt als sinnvoll oder bedeutsam erfahren? Die klassische Antwort auf diese Frage lautet: Weil wir in einer von uns selbst geschaffenen kulturellen Wirklichkeit leben, die mittels gesprochener Sprache, durch Texte, Bilder, Musikstücke, Tanzaufführungen, Gesten aller Art, Kleidungsstile usw. mit Bedeutungen gefüllt wird.

Diese Antwort ist nicht falsch, aber sie lässt Entscheidendes außer Acht, nämlich zum einen, dass Sinn nicht nur für Menschen eine Rolle spielt,

sondern für alle fühlenden Tiere, und zum anderen, dass auch wir in einem evolutionären Prozess entstandene Lebewesen sind. Die Umwelt hat für jedes Tier einen spezifischen Sinn, weil es nur im Austausch mit ihr seine Lebensbedürfnisse befriedigen kann. Dieser biologisch begründete Sinn ist etwas, das *geföhlt* oder leiblich erlebt wird. Und weil wir Lebewesen sind, bleibt auch kulturell entstandener Sinn sehr eng mit unserer organischen Existenz, mit leiblichem Föhlen und physischem Handeln, verbunden.

So betrachtet, erweist sich Sinn als eine Resource, die nur lebendigen Wesen zugänglich ist. Weder Steine noch KI-Programme kennen so etwas wie Sinn. Sinn ist keine Eigenschaft, die beliebigen Systemen zukommen könnte, er ist immer verkörpert und entsteht im Austausch eines bedürftigen Organismus mit seiner Umwelt. Davon ausgehend, erweitert er sich immens durch die kulturellen Realitäten, die von Menschen hervor gebracht werden und die dann ihrerseits ihr Leben bestimmen. Materielle Artefakte vom Buch bis zum Computer sowie virtuelle Erweiterungen der Realität spielen dabei eine immer größere Rolle. Das beflügelt bei technophilen Trans- oder Posthumanisten die Vorstellung, es müsste doch möglich sein, den vergänglichen, biologischen Organismus immer weiter hinter sich zu lassen und vielleicht eines Tages sogar als Cyborg, als Mischwesen aus

Mensch und Maschine, eine Art von selbstgemachter Unsterblichkeit zu erlangen. Die Tatsache, dass das menschliche Bewusstsein von einem biologischen, daher auch vulnerablen und sterblichen Organismus (zusammen mit materiellen, sozialen und kulturellen Faktoren) hervorgebracht wird, erscheint aus dieser Perspektive als eine narzisstische Kränkung, an deren Überwindung mit aller technologischen Kraft gearbeitet werden muss.

In diesem Essay möchte ich die gegenteilige Perspektive einnehmen und zeigen, dass eine Welt, in der es Sinn und Unsinn, Bedeutung und Bedeutungslosigkeit, Freude und Leid gibt, nur eine Welt für lebendige Organismen sein kann. Organismen haben ein *Wohl und Wehe*, was sie grundsätzlich von unbelebten Dingen unterscheidet. Es kann ihnen gut ergehen oder schlecht. Das Wohlergehen jedes Organismus hängt eben nicht von ihm alleine ab, sondern elementar vom Gelingen seines Austauschs mit der Umwelt; es ist daher immer gefährdet und endet, wie auch sein Leiden, mit dem Tod des Individuums. Der menschliche Geist stellt dabei keine Ausnahme dar: Er entsteht aus dem Bewusstsein miteinander leiblich verbundener Lebewesen und ist daher so tief und essenziell verkörpert, dass jeder Versuch, ihn von der Endlichkeit des Organismus abzukoppeln, zu seiner Zerstörung führen muss. Sinn ist also schon deshalb immer knapp, weil seine Erfahrung

an die Qualität der Umweltinteraktion gebunden ist. Diese ist ständig durch ihre Auflösung, den Verlust der Integration bedroht, was den Organismus fundamental vulnerabel macht. Erst dadurch, dass bestimmte Aspekte der physischen, sozialen und kulturellen Umwelt eine Auswirkung auf das Wohl und Wehe eines lebendigen Wesens haben, entsteht überhaupt Relevanz, macht es einen Unterschied, ob dies oder jenes passiert. Das reicht vom Atemrhythmus bis zu den avanciertesten Produkten der Hochkultur. Ohne Relevanz für ein Lebewesen existiert nichts in der Welt, das eine Bedeutung hat. Der Organismus ist der »Bedeutungsindikator« des Menschen. Er erzeugt die geistige Spannung, die es braucht, um kulturellen Sinn zu produzieren. Der Versuch, ihn auszuschalten, indem der Geist auf neue materielle Träger, biotechnologische Maschinen oder gar vollständig in digitale Speicher umgesiedelt wird, führt daher – ganz unabhängig von der Frage nach der biotechnischen Machbarkeit solcher »Utopien« – zum Kollaps aller Bedeutungen. Dann steht vor der Tür, was Nietzsche den unheimlichsten aller Gäste genannt hat: der Nihilismus. Denn ohne das Wohl von Organismen ist alles gleichgültig, hat also nichts mehr einen Sinn.

Die Eigenschaft aller Organismen, ihren Lebensprozess mittels teilweise unverfügbarer, gefährdeter Bedingungen aufrechterhalten zu müssen,

bezeichne ich als *Vulnerabilität*. Für Menschen ist diese Verletzlichkeit nicht allein eine Qualität ihrer biologischen Existenz, sie wird auch bewusst erlebt sowie symbolisch gestaltet und durchdringt so soziale und kulturelle Verhältnisse. Es geht mir hier aber nicht um spezifische Diskurse über vulnerable Gruppen, deren Selbstwahrnehmung und die sich daran anschließenden Fragen nach Anerkennung, genauso wenig um das soziologische Phänomen einer zunehmend »vulnerable[n] Gesellschaft«², sondern um einen grundsätzlicheren, anthropologischen Sachverhalt. Menschsein bedeutet verletzlich sein – was natürlich nicht ausschließt, dass innerhalb dieser anthropologischen Konstante auch besonders vulnerable Gruppen entstehen können. *Vulnerabilität* und damit *Sterblichkeit* sind tief in die menschliche Lebensform eingelassene Grundeigenschaften lebendiger Organismen, ohne die ihr Leben weder misslingen noch gelingen könnte. Auch positive Sinnphänomene, wie die emphatische Erfahrung einer Fülle von Bedeutung, das Erleben eines sinndurchströmten Handelns, die Wahrnehmung einer erfüllenden Resonanz mit und in der Natur – all das ist nur einem Wesen möglich, für das das Scheitern jederzeit eine existenzielle Möglichkeit darstellt. Glücken kann nur, was auch misslingen kann, und leben nur, was sterblich ist. Für die Entfaltung dieser Einsicht braucht es heutzu-

tage jedoch weniger französische oder deutsche Existenzphilosophie als moderne Kognitionswissenschaft. Denn erst die dort entfaltete Lehre vom verkörperten Geist (*embodied cognition*) stellt jene theoretischen Schlüsselkonzepte zur Verfügung, die den Zusammenhang von Sinn und Organismus auf der Augenhöhe wissenschaftlicher Forschung verständlich machen können.

Der Ausgangspunkt ist stets das Wohl eines Lebewesens. Wie der portugiesisch-amerikanische Neurowissenschaftler Antonio Damasio gezeigt hat,³ registriert jeder fühlende Organismus kontinuierlich, ob und wie sich das Gleichgewicht (die Homöostase) seiner Lebensprozesse angesichts dessen, wie der Austausch mit der Umwelt verläuft, verändert. Diese Veränderungen werden *gefühlt* – positiv als angenehme, negativ als unangenehme Emotionen. Damasio nennt das »the feeling of what happens«, und durch dieses Gefühl aller Gefühle kommen Relevanz und Bedeutung erst in die Welt. Auf seiner Basis setzen sich Lebewesen praktisch mit der Realität auseinander und betreiben so, wie das in der Kognitionswissenschaft genannt wird, »embodied sensemaking«: Sie interagieren mit einer Umwelt, die ihnen Handlungsmöglichkeiten bietet und deshalb als bedeutsam empfunden wird. Die unendliche Vielfalt kultureller Bedeutungen erweitert diese organischen Grundgefühle und -aktivitäten im-

mens, verbindet sie mit intersubjektiven Werten und stellt einen Bezug auf objektive Geltungsansprüche her, aber sie kann den roten Faden zum Erleben niemals durchtrennen. Denn ohne Relevanz ist alles nichts, und Relevanz muss gefühlt werden, *bevor* sie sprachlich artikuliert werden kann. Umgekehrt öffnen uns die Bedeutungen der Sprache für eine ganze Welt komplexer Empfindungen und geistiger Zustände, die wir ohne diese gar nicht haben könnten. Dankbar sein für Großzügigkeit, sich sehnen nach Gerechtigkeit, interessiert sein an der Frage nach der Existenz des Higgs-Bosons, gläubig auf ein religiöses Jenseits hoffen – all das können nur sprachlich artikulierende Wesen, deren Bewusstsein über ihre physische Existenz hinausgeht. Der Philosoph und Kognitionswissenschaftler Shaun Gallagher hat es auf den Punkt gebracht: »Die Sprache transzendiert unsere Verkörperung und hängt gleichzeitig von ihr ab.«⁴ Denn auch für geistige Zustände, die über das Leben des Organismus hinausgehen, gilt: Ihre Relevanz wird leiblich gefühlt.

Ein Pionier der verkörperten Kognition war der amerikanische Psychologe und Philosoph William James. Er hat bereits am Ende des 19. Jahrhunderts ein Lehrbuch der Psychologie verfasst, in dem Selbst, Gefühl, Geist und Organismus stets im Zusammenhang ihres aktiven, physischen Austauschs mit ihrer Umwelt gesehen werden. Über

die Bedeutung des Relevanzgefühls schreibt er in seinem großen Buch über die *Vielfalt religiöser Erfahrung* Folgendes:

Stellen Sie sich, wenn es Ihnen möglich ist, sich selber plötzlich aller Emotion entkleidet vor, mit der Ihre Welt Sie gegenwärtig inspiriert, und versuchen Sie sich vorzustellen, wie sie existiert rein für sich selber, ohne Ihre günstige oder ungünstige, hoffnungsvolle oder besorgte Deutung. Es wird Ihnen fast unmöglich sein, einen derartigen Zustand von Negativität und Totsein zu realisieren. Kein Teil des Universums würde dann wichtiger sein als ein anderer, und die ganze Menge seiner Dinge und die ganze Reihe seiner Ereignisse würde ohne Bedeutung sein, ohne Charakter, Ausdruck oder Perspektive.⁵

Ohne gefühlte Bedeutung, so macht uns James klar, wäre das Herunterrollen eines Steins vom Abhang eines unbelebten Planeten irgendwo im Universum genauso gleichgültig – also gleichgültig – wie die Klimaerwärmung, das Gelingen des eigenen Lebens oder die Vermeidung von Grausamkeit gegenüber anderen Menschen. Eine Welt ohne gefühlte Bedeutungen ist die Nacht, in der alle Katzen grau sind. Relevanz beginnt und endet im Erleben des Organismus, aber sie ist bei uns

Menschen aufgeladen mit symbolischem, sprachlich – oder in Bildern, Tönen, leiblichen Gesten usw. – artikuliertem Sinn. Menschen sind diejenigen Lebewesen, die nicht nur fühlen, was bedeutsam ist, sondern es auch ausdrücklich machen: durch symbolische Ausdrucksmittel, unter denen die Sprache eine besondere Stellung einnimmt, weil sie einen selbstreflexiven Charakter aufweist. Man kann mit sprachlichen Mitteln über sprachlichen Sinn, aber eben auch über Bilder, Töne und Tanzaufführungen kritisch nachdenken, umgekehrt funktioniert das aber nicht oder nur sehr eingeschränkt.

Das leibliche Erleben von Relevanz ist also zwar elementar, aber doch »nur« Beginn und Ende des Bedeutungsphänomens. Erst durch symbolische Artikulation werden Erfahrungen expliziert, ausdrücklich gemacht und in öffentlich zugängliche Bedeutungen umgewandelt, die dann kulturelle Realität erlangen können und auf das Erleben tiefgreifend zurückwirken. Romantische Liebe kann zum Beispiel nur jemand als solche erleben, die oder der in einer Kultur aufwächst, die die entsprechenden Bilder, Geschichten und Handlungsskripte dafür bereitstellt. Dabei sind sowohl das Erleben wie sein Ausdruck Leistungen eines verkörperten Geistes, der sich immer weiter in die physische Welt ausdehnt und sie tiefgreifend umgestaltet.

Es zählt zu den auffälligsten Merkmalen der menschlichen Evolution, dass in ihrem Verlauf immer mehr Dinge aus der physischen Umwelt zu immer komplexeren Artefakten umgewandelt werden. Faustkeile und ihre Massenproduktion auf Vorrat, unabhängig vom konkreten Bedarf, zählen zu den ersten Manifestationen dessen, was die Kognitionswissenschaft *extended cognition* nennt, also die Ausdehnung des Geistes auf physische Strukturen, das Denken mit Dingen. Dabei sind Denken und Handeln wie immer zwei Seiten einer Medaille, denn die Fähigkeit, beispielsweise Faustkeile zu verfertigen und sie dann kompetent zu gebrauchen, ist nicht nur ein Fortschritt in der Aneignung der Natur, sie verändert auch die Weise, wie und was Menschen denken können.

In einer faszinierenden Studie hat der Archäologe und Kognitionswissenschaftler Lambros Malafouris das am Beispiel des Töpfern veranschaulicht und herausgearbeitet, wie das handwerkliche Tun und die kognitiven Prozesse kreisförmig miteinander verbunden sind.⁶ Einen weiteren wichtigen Schritt bildet, wie Merlin Donald gezeigt hat,⁷ die Entstehung externer Speichermedien (Felsbilder, Steininschriften, Papyrusrollen, Bücher, digitale Speicher), die das individuelle Gedächtnis immens erweitern und gleichzeitig kollektivieren. Nicht nur der lebendige Organismus zählt für den Geist, auch die Dinge, die er formt, mit denen er

sich umgibt und von denen er sich zunehmend abhängig macht.

Im weiteren Verlauf der menschlichen Evolution und ihrem Übergang in kulturelle Entwicklungsprozesse hat sich diese Verzahnung von leiblicher Praxis und materiellen Artefakten zu einer fast völligen Durchdringung der physischen Umwelt durch menschliche Gestaltung gesteigert. Der Computer, an dem ich gerade schreibe, kann nicht allein als bloßes Werkzeug für Zwecke verstanden werden, die von ihm unabhängig sind. Er befriedigt nicht bloß schon vorhandene Bedürfnisse, sondern erzeugt neue. Genauso wäre es ein grobes Missverständnis, die sozialen Medien als eine bloße Fortsetzung der Plauderei auf dem Marktplatz mit den Mitteln der digitalen Elektronik zu betrachten. Jede Anthropologie, die den Menschen, wie angemessen, als ein zutiefst verkörpertes Wesen begreift, muss sich daher dazu verhalten, welche Bedeutung nicht allein der menschliche Leib, sondern auch die materiellen Verkörperungen des Geistes für unser Selbstverständnis haben. Hinzu kommt, dass die vom Menschen geschaffenen Artefakte zunehmend auch eine Erweiterung der physischen Realität durch virtuelle Räume ermöglichen.

Eine idyllische Vorstellung von leiblicher Sinn- erfahrung und überschaubaren Interaktionen mit der physischen Welt greift deshalb viel zu kurz.

Schon Martin Heideggers Analyse der Umwelt und des »Zeugs« in *Sein und Zeit*⁸ krankte daran, überwiegend von einer Welt des handwerklichen Umgangs aus gedacht zu sein. Und in den fast hundert Jahren, die seit dem Erscheinen jenes Buchs vergangen sind, haben digitale und Biotechnologien die Lebenswelt viel massiver verändert, als es damals vorstellbar war. Künstliche Intelligenz beispielsweise ist zwar offensichtlich ein mächtiges Werkzeug – vielleicht das mächtigste, das bislang in der Geschichte der Menschheit entwickelt wurde –, aber sie ist mehr als das und wirkt auf unser menschliches Selbstverständnis tiefgreifend und oft verunsichernd zurück. Auch *scheint* sie genuin neue Bedeutungen hervorzu- bringen – man denke etwa an Programme wie ChatGPT, die auf natürlichsprachliche Eingaben hin Texte generieren können –, die eben nicht mehr aus dem Bedeutungserleben eines menschlichen Organismus hervorgegangen sind.

Wie steht es also um das Verhältnis von Sinn, Leib und digitaler Realitätserweiterung? Können wir demnächst durch unsere immer raffinierteren Technologien und die Externalisierung von Intelligenz an Algorithmen und mustererkennende Systeme auf den Leib als Bedeutungsgenerator verzichten und in eine virtuelle Zukunft aufbrechen, in der wir irgendwann den alten Adam und die alte Eva, den klassischen, verletzlichen, sterbli-

chen Organismus nicht mehr brauchen werden? Keineswegs. Auch die Fähigkeit, beispielsweise von künstlicher Intelligenz generierte Bilder oder Texte verstehen zu können, gründet nämlich noch im Bedeutungserleben des Organismus und dem *embodied sense-making*, das daraus hervorgeht. Die von KI hervorgebrachten *deep-fake*-Bilder und Filme beispielsweise sind etwas Neues, aber nur ein verkörperter Geist kann sie auch *als* Bilder verstehen und deshalb auf sie hereinfließen oder sie durchschauen. Für das KI-Programm handelt es sich lediglich um Abfolgen von 0/1-Zuständen und nicht um etwas Bedeutungshaftes. Die Vorstellung, man könne sich vom Leib lösen und sich nur noch in einer Welt virtueller Bedeutungen bewegen, ist sinnwidrig und basiert gerade darauf, dass emotionales Erleben und leibliches Handeln im Hintergrund weiter unauffällig ihre Arbeit verrichten. Sie setzt also voraus, was sie bestreitet – den Primat des lebendigen Organismus. Wohlgermerkt: Hier soll keineswegs behauptet werden, es sei gar nicht möglich, sehr weitgehende Verschmelzungen und Hybridisierungen zwischen (menschlichen) Organismen, biotechnologischen Innovationen und KI-generierten Welten hervorzubringen. Wie weit man hier gehen kann, ist letzten Endes keine begriffliche, sondern eine empirische Frage. Und die Fortschritte in der *artificial-life*-Forschung, die man im letzten Jahrzehnt

gesehen hat, etwa die Genomedition durch die CRISPR/Cas-Methode oder die Entwicklung von *brain-machine-interfaces*, legen eine offensichtliche Antwort nahe: Man kann sehr weit gehen. Wie sich auf diesem weiten Weg auch Bedeutungen verändern, daran wird in der Regel jedoch nicht gedacht. Denn mit dem alten fleischlich-sterblichen Menschen wird man auch die Sinnwelten los, in denen er so lange gelebt hat.

Gegen dieses Vergessen möchte ich herausstellen, dass zwischen der Existenz vulnerabler Organismen und der Relevanz und Bedeutung der Wirklichkeit ein unauflöslicher Zusammenhang besteht. Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter: Ohne Sterblichkeit, das heißt ohne die reale Gefahr, dass sich die funktionierende Einheit von Organismus und Umgebung jederzeit auflösen kann und irgendwann auflösen wird, verliert die Idee der Bedeutung selbst ihre Bedeutung. Wenn es also dereinst hybride »Lebe«-Wesen geben sollte, die der Sterblichkeit durch technologische Tricks auf unabsehbare Zeit entkommen könnten, steht eines bereits jetzt fest: Wir könnten sie nicht mehr verstehen, so wie umgekehrt auch sie uns nicht mehr verstehen könnten. Denn die gesamte menschliche Kultur ist ein dichtes Gewebe von Bedeutungen, in dem der Sinn und das Gelingen ebenso wie der Unsinn und das Scheitern vom Relevanz erleben endlicher Organismen grundiert

ist. Das gilt von den alltäglichsten bis zu den hochkulturellsten menschlichen Lebensäußerungen. Jemandem einen »Guten Tag« zu wünschen, macht nur Sinn, wenn der Tag auch schlecht verlaufen kann. Und Mozarts unvollendetem Requiem ist das Versterben des Komponisten während der Komposition ebenso eingeschrieben wie die kulturellen Deutungen von Leben und Tod, die es verarbeitet.

In diesem Zusammenhang drängt sich ein berühmtes Diktum von Ludwig Wittgenstein auf: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.«⁹ Damit wollte Wittgenstein herausstellen, dass Sprache und Lebensform eng zusammenhängen. Schließlich sind alle Bedeutungen Lebensbedeutungen. Deshalb gilt: Wenn sich die Lebensformen zu sehr unterscheiden, dann reißt der rote Faden der Bedeutsamkeit. Und was schon für den Löwen zutrifft, der immerhin einen vulnerablen Organismus hat und dieses Schicksal alles Lebendigen mit uns teilt, gilt umso mehr für einen imaginären Cyborg, der nicht mehr vulnerabel wäre. Von ihm müsste man nicht nur sagen, dass er, wie der fiktive sprechende Löwe, in *anderen* Bedeutungswelten lebt; er hätte die Fähigkeit, die Wirklichkeit als relevant zu empfinden, sogar komplett verloren. Radikale Unabhängigkeit von der Umwelt und radikale Sinnlosigkeit – das läuft auf dasselbe hinaus.

Die Einsicht in diesen unauflöslichen Zusammenhang von Sinn und Organismus hat eine ganze Reihe einschneidender Konsequenzen. Alle Utopien, die auf eine Erlösung von der Vulnerabilität und Endlichkeit des Organismus zielen – ob nun mit biotechnologischen Mitteln oder mit solchen der digitalen Informationsverarbeitung – übersehen, dass eine sinnerfüllte Realität nur um den Preis biologischen, also sterblichen Lebens zu haben ist. Solche transhumanistischen Träume, über das biologische Leben hinauszugelangen, sind in Wirklichkeit Dystopien, was ihre Verbreitung besonders in den Chefetagen der großen IT-Konzerne allerdings keineswegs verhindert hat. In ihnen verbinden sich kommerzielle Gewinnerwartungen mit einem Menschenbild, das den inneren Zusammenhang von Sinn und Organismus als Kränkung erfährt und deshalb verdrängt. Man kann sie als eine technologiegetriebene Neuauflage des alten platonischen Bildes vom Leib als Kerker der Seele verstehen. Eine »Verteidigung des Menschen«¹⁰ gegen solche Menschenbilder, die über das Vehikel digitaler Dienstleistungen und die Marktmacht der Konzerne immer tiefer in die Lebenswelt einzudringen drohen, ist dringend geboten.

Positiv gewendet, zeigt uns die Verkörpertenheit der Kognition aber auch, dass der Geist eben nicht von der Welt getrennt ist. Wir können uns in ihr zuhause fühlen, denn eine ontologische

Trennung von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur existiert nicht. Die meist auf René Descartes zurückgeführte Vorstellung, dass die Realität aus zwei verschiedenen Substanzen besteht, lässt sich nicht halten. In Wirklichkeit handelt es sich hierbei, wie bei anderen Dualismen auch, um nachträgliche Unterscheidungen innerhalb des grundlegenden Interaktionszusammenhangs von Organismus und Umwelt, also *innerhalb* der Natur. Wer das verstanden hat, für den wird auch eine Auffassung fragwürdig, die in den letzten Jahrzehnten immer häufiger das öffentliche Bewusstsein prägt: Die »Illusionsdoktrin« (Th. Fuchs). Damit ist die Vorstellung gemeint, wir kämen in unserem alltäglichen Erleben gar nicht mit der Welt, wie sie wirklich ist, in Kontakt, sondern seien in Konstrukte unseres Gehirns eingeschlossen. Es handelt sich hierbei um eine Art von neurowissenschaftlich gewendeter Neuauflage der cartesianischen Lehre von dem Subjekt, das von der materiellen Welt getrennt ist. Was wir im Erleben und Handeln erfahren, ist aber keineswegs, wie es von vielen Autoren suggeriert wird,¹¹ eine durch die Feuermuster von Neuronenverbänden im Gehirn erzeugte Illusion. Es ist die wirkliche Welt, die im dauernden leiblichen Austausch mit ihr erfahren und gedeutet wird.

Das schließt Täuschungen und Grenzen der Wahrnehmung natürlich nicht aus und darf nicht

Erste Auflage Berlin 2026
Copyright © 2026
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A, 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere die Nutzung des Werks für
Text- und Data-Mining im Sinne von
§ 44b UrhG.

Satz: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena
Druck und Bindung: Art-Druck, Szczecin
Printed in Poland
Umschlaggestaltung nach einer Idee von
Pierre Faucheux
ISBN 978-3-7518-3064-5
www.matthes-seitz-berlin.de