

Philipp Richter and Andreas Kaminski:

„Before you even know ...“ – Big Data und die Erkennbarkeit des Selbst

Abstract:

Der Big Data-Technologie wird das Potenzial zugeschrieben, durch Mustererkennung in aggregierten Daten Verhaltensweisen von Personen zu prognostizieren, noch bevor diese intendiert und reflektiert würden. Zumeist widmet sich die Big Data-Debatte daher den Befürchtungen möglicher Einbußen von Privatheit und Freiheit. In unserem Beitrag wählen wir jedoch einen anderen Zugriff und fragen, inwiefern die Big Data-Visionen das Selbstsein betreffen, also das Konzept davon, wer ich selbst eigentlich bin. Wenn Selbstsein, Martin Heidegger zufolge, eigentlich bedeutet, in kritischer Distanz zu vorgegebenen Möglichkeiten zu leben, stellt sich die Frage, welches Kriterium hier eine klare Unterscheidbarkeit gewährleistet: Wie kann ich wissen, echt ich selbst zu sein, ohne nur wiederum andere Üblichkeiten nachzuahmen? Wir fragen daher, ob die Big-Data-Technologie subjektive Verzerrungen und Täuschungen über das Selbst ausschalten könnte. Hierfür wird der Begriff „Selbstsein“ bei Heidegger erarbeitet. Dabei lässt sich allerdings zeigen, dass dieser letztlich ohne Trennschärfe bleibt, da die nur negative Charakterisierung von eigentlichem Selbstsein, Heidegger zufolge, echt oder unecht ausgestaltet sein kann – der aus der Möglichkeit echter oder unechter Selbsterzählung resultierende Relativismus wurde bisher nicht hinreichend beachtet. Big Data kann zwar uneigentliche Erzählmuster vermeiden, nicht aber uneigentliches oder eigentliches Verhalten differenzieren; ob ich z.B. manches – unecht eigentlich – aus Trotz oder Kalkül gegen mein eigenes Selbstverständnis tat, bleibt verborgen. Fazit: Es muss entweder ein Kriterium für echtes Eigentlichsein entwickelt oder der Anspruch, darüber Auskunft zu geben, verworfen werden – bei Heidegger und Big Data. Verzichtet man jedoch auf die Idee einer (echten) Eigentlichkeit verzichtet man auf den Begriff des Selbst.

Agenda:

Die Idee der Big Data Analytics	46
Der Begriff „Selbstsein“ bei Heidegger	47

Authors:

Dr. Andreas Kaminski

- High Performance Computing Center Stuttgart (HLRS), Department of Philosophy of Science & Technology, Nobelstr. 19 D, D-70569 Stuttgart
- ☎ ++49 (0)711 685-64288, Fax: ++49 (0)711 685-87209, ✉ kaminski@hlrs.de

Dr. Philipp Richter

- TU Darmstadt, Institut für Philosophie, FG: Philosophie der wissenschaftlich-technischen Kultur, Marktplatz 15 / Schloss, Wallhaus, D-64283 Darmstadt
- ☎ ++49 (0)6151 16-24785, Fax: ++49 (0)6151 16-24785, ✉ richter@phil.tu-darmstadt.de

Einer üblichen Meinung nach kann keiner besser als ich selbst wissen, was mich eigentümlich ausmacht und wer ich eigentlich bin. Vor allem durch das introspektive Wissen davon, was ich eigentlich will, scheine ich einen privilegierten Status in der Frage zu haben, wer ich eigentlich bin. Doch kann von einer solchen Autorität⁶⁸ der 1. Person gesprochen werden? So dass der Person ein Vorrang (des Anspruchs, des Zugangs, der Relevanz) im Wissen über sich selbst zukommt? In der Moderne ist ein solches Privileg auf vielfache Weise bestritten worden. An die Stelle einer Autorität des Ich sind zahlreiche Kulturtechniken objektiver Selbsterkenntnis getreten: von der Psychoanalyse über Psychometrie⁶⁹ zum Coaching, von den kybernetischen Feedbackschleifen über Apps zur Beobachtung des eigenen Verhaltens sind Formen entwickelt worden, welche die Möglichkeiten unmittelbarer Selbsterkenntnis als begrenzt betrachten und daher auf einen technisch vermittelten Zugang zum eigenen Selbst setzen. Anlass hierfür könnten Erfahrungen der Intransparenz des eigenen Selbst sein, wie sie exemplarisch Peter Bieri veranschaulicht:

„Gibt es einen Willen, den ich haben kann, ohne davon zu wissen? Oder ist der Spielraum meines Wollens deckungsgleich mit dem Spielraum des mir bekannten Wollens? Wenn ich von jedem Willen, der mir möglich ist, automatisch auch wüßte, so läge darin eine vollkommene Nähe zu mir selbst. Ich wäre über mich selbst stets auf dem laufenden und mir ganz und gar durchsichtig. Doch in Wirklichkeit ist die Intimität zwischen mir als Wissendem und mir als Wollendem längst nicht so groß. Ich kann, was meinen Willen betrifft, Überraschungen erleben. [...] Das sind Erfahrungen, die eine Ahnung davon vermitteln, daß man über seine Wünsche und ihre mögliche Handlungswirksamkeit längst nicht alles weiß. Und natürlich gibt es auch längerfristige Beobachtungen, die mich darüber belehren können, daß es außer dem vertrauten noch einen verborgenen Willen in mir gibt. Wenn ich auf mein Tun zurückblicke, so mag ich darin ein Muster entdecken, das mich verblüfft sagen läßt: Es sieht ganz so aus, als hätte ich die ganze Zeit etwas anderes gewollt, als ich dachte.“⁷⁰

Was Bieri hier über das eigene Wollen ausführt, das erst rückblickend einem nicht intendierten Muster zu folgen scheint, bildet den Ausgangspunkt für eine Technologie, der auch das Potenzial zugeschrieben wird, das Selbst einer Person besser als diese selbst zu erkennen: Big Data. Ein wesentlicher Zug von Big Data-Technologien ist, in großen Datenmengen Muster zu erkennen. Dabei ist es zunächst gleichgültig, woher die Daten stammen und worüber sie handeln. Entscheidend ist vielmehr, dass durch Algorithmen Strukturen in den Daten erkennbar werden, die zur Prognose von Krankheiten, kriminellem Verhalten, Konsumpräferenzen und vielen weiteren Verhaltensweisen verwendet werden könnten. Big Data-Technologien können eingesetzt werden, um exakt die Muster, von denen Bieri spricht, freizulegen.

Bekannt geworden ist der Erfolg des US-Discounters Target mit seinem „pregnancy prediction model“ eine Schwangerschaft und sogar den Geburtsmonat vorherzusagen. Untern anderem wurde der Kauf größerer Mengen von 25 verschiedenen Produkten (wie unparfümierte Seifen oder Nahrungsergänzungsmittel wie Magnesium, Calcium und Zink) als ein Muster erkannt, das mit Schwangerschaften korreliert. Target interessiert sich für Schwangerschaften, um daraufhin mit personalisierten Angeboten die werdenden Eltern stärker an sich zu binden. Als ein Vater sich beschwerte, dass seine minderjährige Tochter Werbung für werdende Eltern erhielt, war Target zunächst in Erklärungsnot. Es stellte sich jedoch heraus, dass die Tochter tatsächlich schwanger war, nur der Vater davon nichts wusste. Dass unter anderem ihr Konsumverhalten eine Schwangerschaft indizierte, war der Tochter nicht bekannt, obgleich ihr klar war, schwanger zu sein. Andrew Pole, ein Statistiker und Ökonom, der bei Target an Vorhersagemodellen für Kunden arbeitet, führt Big Data genau im Sinne Bieris als Möglichkeit an, das Unbekannte des eigenen Willens zu erfassen: „Just wait. We’ll be sending you coupons for things you want before you even know you want them.“⁷¹

⁶⁸ Vgl. dazu Moran, Richard: Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge.

⁶⁹ Vgl. dazu die Geschichte der Psychometrie, etwa: Gelhard, Andreas: Entgrenzung der Psychotechnik: Der neue Geist des Kapitalismus und das Problem der Prüfungstechniken; oder: Kaminski, Andreas: Maßstäbe der Macht. Psychometrische Prüfungen als Techniken.

⁷⁰ Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit, S. 39f.

⁷¹ Vgl. den Artikel in der New York Times: Duhigg, Charles, How Companies Learn Your Secrets.

Vor dem Hintergrund dieser technologischen Entwicklung entsteht die Frage, ob Big Data das Selbst tatsächlich erfassen kann. Und wenn ja, in welchem Sinne? Viele der um Big Data geführten Debatten werden primär unter den Gesichtspunkten eines möglichen Verlustes von Freiheit und Privatheit geführt.⁷² In Artikeln zu Big Data werden aber wiederholt Verhaltens- und Persönlichkeitsmuster thematisiert. Dies legt den Gedanken nahe, dass es sich auch um eine Technik handelt, die unser Selbst in spezifischer Weise erfassen könnte. Allerdings muss hier zunächst geprüft werden, was mit „Selbst“ überhaupt gemeint sein kann. In einem 1. Schritt werden wir daher zunächst grundlegende Prinzipien von Big Data darstellen. In einem 2. Schritt wollen wir Martin Heideggers Überlegungen zum Selbstsein als eine philosophische Theorie einführen, um die Rede vom Selbst zu klären und zu differenzieren. Dabei, so die Hoffnung, soll nicht nur der Anspruch von Big Data an einem ausgearbeiteten philosophischen Begriff vom Selbst geprüft werden, sondern umgekehrt soll die Big Data-Vision auch als Impuls zu einer Klärung und kritischen Auseinandersetzung mit diesem Begriff beitragen. Dies wird Aufgabe des dritten Abschnitts sein.

Die Idee der Big Data Analytics

In der Moderne sind verschiedene Kulturtechniken der Selbsterkenntnis und -formung entstanden. Einige orientieren sich stark an Realtechniken wie etwa psychometrische Tests, andere setzen vielmehr auf Formen spezifischer Intellektualtechniken wie die Psychoanalyse. Worin besteht aber die Besonderheit von Big Data im Vergleich zu anderen Ansätzen? Big Data gilt primär als eine mathematisch-informationstechnische Methode, um Muster in großen Datenmengen zu entdecken. Diese Beschreibung ist sicherlich zutreffend, nur verdeckt sie das eigentlich relevante. Denn die Eigenheit von Big Data tritt erst dann hervor, wenn man die Idee der Reduktion auf eine solche Methode erfasst: Durch eine Verbindung von mathematisch-statistischer und informationstechnischer Methodik sollen fachlich-theoretische Annahmen über den Gegenstandsbereich minimiert werden. Im Kontext unserer Problematik wird Big Data häufig als neue Verhaltenswissenschaft („behavioral research“) beschrieben. Dabei ist der entscheidende Punkt, dass Mathematiker und Informatiker die führende Rolle in dieser Verhaltenswissenschaft spielen. Man die Idee daher so formulieren, dass es sich um eine Verhaltenswissenschaft ohne Verhaltenswissenschaftler handelt.⁷³ Warum diese Forschungsmethodik einen gegenüber klassischer soziologischer und psychologischer Forschung veränderten Anspruch aufweist, ist vermutlich durch drei Annahmen motiviert, die im Bild von Big Data konvergieren:

(1) Ubiquitäre und informelle Datenerzeugung: Big Data schaffe Möglichkeiten der Beobachtung von Personen, die neuartig sind; die zugleich informelle als auch ubiquitäre Datenerzeugung schließe nämlich Täuschungen, die beim Beobachten von Personen durch Personen ein methodisches Problem darstellen, weitgehend aus, und sie biete eine Beobachtungstiefe und -genauigkeit, welche unerreicht sei.

(2) Theorielose Mustererkennung: Dabei soll Big Data-Analysen auf Theorien verzichten können.⁷⁴ Gefordert seien allein mathematische Methoden der Mustererkennung. Die Muster fänden sich in den Daten, der (lernende) Algorithmus legt diese lediglich frei. Auf (subjektive) Interpretationen, auf Modelle, auf ein qualitatives bzw. intersubjektives Verstehen des zugrundeliegenden Zusammenhanges, wie in den Sozialwissenschaften notwendig, könne daher verzichtet werden.

⁷² Vgl. z.B. Roßnagel, Alexander, Big Data - Small Privacy, S. 562, 566; Zwitter, Andrej, Big Data ethics, S. 3f. Vgl. dazu auch die auf der Jahrestagung des deutschen Ethikrates gehaltenen Vorträge: Marquardt, Wolfgang, Was ist Big Data? Versuch einer Positionsbestimmung; Dabrock, Peter, Freiheit, Selbstbestimmung, Selbstkonstruktion – zur Ethik von Big Data.

⁷³ Wie gesagt der Idee nach: In vielen Projekten, aber keineswegs in allen, wirken Psychologen und Neurowissenschaftler mit. Gleichwohl ist die führende Rolle an Mathematiker und Informatiker übergegangen.

⁷⁴ Vgl. Chris Anderson, der in seinem Essay „The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete“ das Ende der Theorie gekommen sieht. Dort schreibt er: „Out with every theory of human behavior, from linguistics to sociology. Forget taxonomy, ontology, and psychology. Who knows why people do what they do? The point is they do it, and we can track and measure it with unprecedented fidelity. With enough data, the numbers speak for themselves.“

(3) Type und Token: Die Muster, welche (theorielos) in den ubiquitär und informell gewonnenen Daten erkannt werden, sollen Auskunft über die Person geben, in dem diese in einen Sozialzusammenhang⁷⁵ eingeordnet, als Token eines Typs bestimmt werden.⁷⁶ Der Zusammenhang zwischen einem Token und seinem Typ wird hier ausschließlich als probabilistische Ähnlichkeit der zugrundeliegenden Muster bestimmt.

Soweit das Bild von Big Data – es ist jedoch durchaus fraglich, ob reale Umsetzungen dieses erfüllen. So spielen Vorüberlegungen von Verhaltenswissenschaftlern zum Teil durchaus eine wichtige Rolle. Ferner dürfte es von Person zu Person und Situation zu Situation sehr unterschiedlich ausfallen, in welchem Maße die informelle Datenerzeugung nicht doch durch bewusstes Verbergen und verändertes Verhalten verzerrt wird. Gleichwohl ist es ungemein schwer, keine Daten zu erzeugen oder Muster zu verbergen; auch weil Algorithmen inzwischen daraufhin angepasst sind. Zunehmend bedeutet der Datenverzicht zugleich den Verzicht auf Teilnahme am Alltag. Schließlich: Wenn Muster den Personen selbst nicht bekannt sind, ist es fraglich, inwiefern sie verborgen werden können.⁷⁷

Eine Kritik der Umsetzung der methodischen Ansprüche ist sicherlich von großer Wichtigkeit. Im Rahmen unseres Aufsatzes wählen wir aber einen anderen Weg. Wir vergleichen nicht methodischen Anspruch und Umsetzung, Idee und Realität von Big Data. Wir nehmen eine Einklammerung vor und gehen davon aus, die Idee würde erfüllt: Kann selbst unter dieser Annahme davon ausgegangen werden, dass dann das Ziel erreichbar ist, nämlich das Selbstsein einer Person zu enthüllen? Also über deren Selbst und Eigenheiten präziser, verlässlicher und tiefgreifender Auskunft zu geben als es ihr selbst möglich wäre? Im Folgenden prüfen wir dies, indem wir die Idee von Big Data und den Begriff des Selbst bei Heidegger miteinander ins Verhältnis setzen. Dies soll aber nicht einseitig geschehen, so dass Big Data nur an einem vorgegebenen Begriff des Selbst gemessen wird; vielmehr soll die Idee dieser Technologie auch dazu genutzt werden, den Begriff des Selbst zu klären und philosophische Forschungsdesiderate aufzuweisen.

Der Begriff „Selbstsein“ bei Heidegger

Die beiden zentralen mit dem Begriff des Selbstsein verbundenen Fragen lauten: „Wer bin ich eigentlich?“ Und „wie kann ich eigentlich ‚ich selbst‘ sein?“⁷⁸ Auf den ersten Blick scheint es, als bin ich in besonderem Maße „ich selbst“, wenn ich mich kritisch vom alltäglichen Verhalten distanzieren und sichtbar unangepasst lebe: Wer also trotz Alltag in wachen Momenten in der Lage ist, seine „Eigenheit“⁷⁹ zu retten und gegen Gruppendruck und Üblichkeiten, das zu tun, was er eigentlich will, scheint dem eigenen Selbstsein besonders nahe zu sein. Mit dieser Auffassung sind allerdings theoretische Probleme verbunden, die wir zunächst an einem Beispiel verdeutlichen und dann mit Heideggers Ausführungen in *Sein und Zeit* (1927) vertiefen wollen.

Nehmen wir an, jemand arbeite im Finanzamt einer Kleinstadt; unauffällig und sachlich korrekt versieht er seit vielen Jahren den Innendienst. Von außen betrachtet scheint es sich um ein sehr angepasstes Leben ohne besondere Eigenheiten und Überraschungen zu handeln. Wenn dieser Beamte plötzlich ‚zu sich kommt‘ und feststellt, dass er bisher sein „Leben nur mitmacht, statt es selbständig zu führen“⁸⁰, muss er, um die Frage zu beantworten, wer er eigentlich ist und sein will, zunächst eine Geschichte von sich selbst erzählen. Wie wurde

⁷⁵ Dies klingt nach einer Wiederkehr der von Anderson verabschiedeten Taxonomie – und also nach einem Widerspruch? Für unser Argument müssen wir indes nicht zeigen, dass sich *dieses Bildes* von Big Data und Selbst bruchlos in allen zentralen Positionen aufweisen lässt – das Bild leitet unseres Erachtens die verschiedenen Positionen an und orientiert sie. Daher bräute eine Spannung zwischen Bild und Position unser Argument nicht in eine Bredouille. Allein, es liegt hier auch keine Spannung oder ein Widerspruch vor. Type und Token sollen nämlich nicht durch ein Verstehen und also theoretisch gewonnen, sondern allein mathematisch als Muster in den Daten aufgewiesen werden.

⁷⁶ Vgl. zur Rolle anonymer Sozialtaxonomien auch Wiegerling, Klaus et al.: Ubiquitärer Computer – Singulärer Mensch, S. 71-84.

⁷⁷ Vgl. den Fall der entdeckten Schwangerschaft durch die Modelle von Target.

⁷⁸ Luckner, Andreas: Klugheit, S. 20.

⁷⁹ Luckner, Andreas: Klugheit, S. 18.

⁸⁰ Luckner, Andreas: Klugheit, S. 21.

er zu dem, der er ist und sich nun in einer existenziellen Krise befindet? Ausgehend von der Erzählung seines bisherigen Selbstseins kann dann eine Neuorientierung, was er „wirklich und eigentlich will“⁸¹, stattfinden. Doch was ist das Wesentliche in dieser Selbsterzählung und welcher Schluss ist daraus für das Selbstsein zu ziehen? Der Beamte könnte sich sagen, um ich selbst zu sein, sollte ich sofort kündigen, denn bisher habe ich mich immer nur untergeordnet und mir selbst selten Raum gegeben. Es wäre jedoch ebenfalls denkbar, dass die Geschichte anders erzählt wird: Bisher habe ich, könnte der Beamte sagen, eigentlich nie etwas durchgehalten, außer meiner Arbeit. Z.B. habe ich alle Versuche, ein Hobby oder eine erfüllende Freizeitbeschäftigung zu finden immer abgebrochen. Ich sollte also nicht kündigen, sondern durchhalten: Vielleicht kann ich durch das Bewusstmachen meines Durchhaltevermögens auch etwas für die Gestaltung anderer Lebensbereiche gewinnen? So wird deutlich, dass sich je ein anderes Selbstsein ergibt, je nachdem, wie die bisherige Geschichte erzählt wird: Ist unser Finanzbeamter (eigentlich) einer, der kaum etwas durchgehalten hat, oder einer, der sich immer untergeordnet hat? Welche Geschichte ist die richtige? Und wie lässt sich also entscheiden, welche Neuorientierung dem eigentlichen Selbst des Beamten entspricht und welche nicht?

Die Frage eines *eigentlichen* Selbstseins diskutiert Martin Heidegger in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“.⁸² Die Problemstellung ist, wie Selbstsein gedacht werden kann, wenn die menschliche Existenz als etwas individuell Erlebtes nicht auf eine allgemeingültige Wesensbestimmung reduzierbar ist. Wesensbestimmungen erklären, was etwas oder jemand – in einer bestimmten Hinsicht – eigentlich ist und somit auch, was es bzw. jemand eigentlich sein sollte. Nimmt man z.B. an, dass der Mensch wesentlich ein vernünftiges Lebewesen ist, dann sind Phantasien oder Gefühlsregungen nur beiläufige und das eigentliche Selbstsein störende Einflüsse.⁸³ Im Rahmen *dieser* Wesensbestimmung gilt, dass das Menschsein desto besser realisiert wird, desto weniger lebensbestimmend Gefühle sind. Eine Wesensbestimmung der menschlichen Existenz könnte jedoch auch von der Empfindsamkeit her gedacht werden, sodass ganz andere Verhaltensweisen als wesentlich erscheinen würden. Weitere Wesensdefinitionen sind denkbar, nur treffen sie, so Heidegger, nie vollständig das, was es ausmacht, als ein Selbst zu existieren. Basaler als jede Wesensbestimmung sei das Erlebnis der eigenen Existenz, das Heidegger terminologisch als „Dasein“ fasst. Das Dasein „ist ein Wer, kein Was“ (§9, 45), d.h., dieses Seiende weist eine ursprüngliche Individualität auf. Eine erste formale Charakterisierung dieses Dasein ist, das es sich „in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“ (§12, 52f.). Selbstsein wird von Heidegger als ein praktisches „Selbstverhältnis“ konzipiert:⁸⁴ „In seinem Sein [geht es dem Dasein] um dieses Sein selbst“ (§4, 12). Dasein verhält sich also immer zu dem, was es war, ist und sein kann. Heidegger erklärt diesen Sachverhalt im Vokabular von Möglichkeiten. Dasein sei „je seine Möglichkeiten selbst“ (§39, 181). D.h., es ist ein Verhalten zu Möglichkeiten zu sein, womit jedoch auch gewählte, negierte, ignorierte, erhoffte, zukünftige etc. Möglichkeiten des Selbstseins gemeint sind.

Ist das aber nicht auch nur wiederum eine – freilich sehr formelle – weitere Wesensdefinition? Erklärt Heidegger hier nicht erneut, was die menschliche Existenz im Allgemeinen ausmacht, und widerspricht damit der eigenen Behauptung einer ursprünglichen Wesenslosigkeit bzw. Individualität des Selbst? Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass hier keine Inkonsistenz vorliegt, da Dasein als prinzipiell frei von einer *absoluten* wesentlichen Bestimmung gedacht wird. Allerdings sind die potenziell unendlichen Möglichkeiten, wer ich selbst sein will, durch meinen Umgang mit Seinsmöglichkeiten begrenzt, d.h., gewissermaßen durch ‚meine‘ eigenen bisherigen Wesensdefinitionen (vgl. §6, §12). So ist z.B. die Aussage „Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen“ eine der Möglichkeiten, was als das Wesentliche meiner Existenz bezeichnet werden kann. Diese Festlegung kann jedoch nicht absolut und endgültig sein, da sich jedes Dasein hierzu wiederum affirmierend, indifferent oder ablehnend o.ä. verhalten kann. Das Möglichsein des Daseins wird also durch die Aussage nicht vollständig erschlossen. Heidegger geht es hier um eine gleichsam ‚transzendente Figur‘ und deshalb ist die Definition von Dasein keine weitere Wesensbestimmung neben anderen. Diese transzendente Figur lässt sich

⁸¹ Luckner, Andreas: Klugheit, S. 22.

⁸² Im Folgenden zitieren wir „Sein und Zeit“ durch Angabe des Paragraphen und der Seitenzahl der 18. Auflage.

⁸³ Vgl. Sein und Zeit, §10, in dem Heidegger die Daseinsanalytik von verwandten Untersuchungen des menschlichen Seins (Anthropologie, Psychologie, Biologie) abgrenzt. Die drei genannten Einzelwissenschaften vom Menschen erforschen diesen stets selektiv als Seiendes mit einem bestimmten Wesen (z.B. der Mensch ist ein besonderes Lebewesen bzw. Organismus).

⁸⁴ Figal, Günter: Phänomenologie der Freiheit, S. 98, 404f. Vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Subjekt und Dasein, 30f.

analog zum Cogito-Argument bei Descartes erläutern: Was gedacht wird, kann, so Descartes, wahr oder falsch sein, somit ist jedoch das Gedachtwerden des Gedankens als eine Bedingung für sein Wahr- oder Falschsein unbezweifelbar. Analog dazu kann das Dasein sein Wesen in dieser oder jener Weise inhaltlich bestimmen (wie in der Analogie Gedanken wahr oder falsch sein mögen), woran als eine Bedingung ersichtlich wird, dass das Dasein eine solche Bestimmung aus einer Vielzahl von Möglichkeiten vornimmt und sich dabei notwendig zu dieser Vielzahl verhält (wie das „Ich denke“ alle wahren *und* falschen Gedanken begleiten können muss). Manche der Möglichkeiten erscheinen für das Dasein passend und werden affirmiert, andere negiert, obwohl sie auch denkbar wären etc. Diesen Sachverhalt, dass Dasein sich notwendig zu den in Aussagen geäußerten Auffassungen des Selbstseins wiederum verhält, bezeichnet Heidegger als „Jemeinigkeit“ (§9, 42f.): Die Möglichkeiten des Daseins (sich selbst zu verstehen und praktisch tätig zu werden) sind also im Sinne der transzendentalen Figur notwendig immer auch je seine. Wie im Falle des Arguments bei Descartes iteriert diese gedankliche Struktur: Die vermeintlich absolute Wesensbestimmung, „Ich bin wesentlich Dasein und sonst nichts“ wird als eine der vielen Auslegungen meiner Existenz durch mein Verhalten zu ihr begleitet und erscheint somit nicht mehr absolut (weil es z.B. „meines Erachtens zutrifft, was Heidegger schreibt und ich mich daher als derartiges Dasein verstehe“ oder ähnliche ‚jemeinige‘ Zusatzformulierungen sind denkbar). Heidegger charakterisiert das Dasein daher in zweifacher Hinsicht als ein Möglichsein. „Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist“ (§31, 143). Zur Vereinfachung wollen wir von Möglichkeiten₁ (vorliegende Möglichkeiten, „was es sein kann“) und Möglichkeiten₂ (Verhalten zu den Möglichkeiten₁, „wie es seine Möglichkeiten ist“) sprechen. An Heideggers Formulierung wird deutlich, dass es sich nicht um einen Klassenunterschied verschiedener Arten von Möglichkeiten handelt (z.B. bloß abstrakte Wünsche vs. echte Handlungsmöglichkeiten), sondern um Verhalten zu Aspekten dieser Möglichkeiten.

Was Selbstsein bei Heidegger ausmacht, kann nun ausgehend von Husserls Begriff der Intentionalität verdeutlicht werden. Erstens ist das Selbstsein unausweichlich ein Verhalten zu ..., es ist ein Wahrnehmen, Fühlen, Denken von etwas etc.; zweitens – und hier überschreitet Heidegger Husserls Überlegungen – handelt es sich stets um ein praktisches Verhalten zu ..., das nicht notwendig reflexiv-kognitiv sein muss. D.h., dass das Selbstsein nicht nur in ‚wachen Momenten‘ stattfindet, sondern auch implizit in jeglichen nichtthematischen Verhaltensweisen geschieht. Damit dieses vorbewusste oder bewusste Selbstsein praktisch stattfinden kann, muss es Entscheidungsoptionen – Möglichkeiten₁ – geben. Schließlich ist Dasein drittens – und das ist mit Blick auf das Beispiel des Finanzbeamten der entscheidende Punkt – stets als ein Verhalten zu Entscheidungsoptionen (Möglichkeit₁) zu denken. Der Finanzbeamte findet sich in der Entscheidungssituation vor, zwischen Kündigung und Nicht-Kündigung zu wählen (Möglichkeit₁). Wie er sich entscheidet, hängt in dieser existenziellen Situation davon ab, wie er sich versteht und wer er sein will. Hier eröffnen sich Möglichkeiten₂, die sein Selbstsein betreffen: Als ein Verhalten zu den Möglichkeiten₁ kann er tun, was man in diesen Situationen so tut (z.B. Verdrängen, zum Psychiater gehen etc.), oder er versucht, ‚ganz er selbst zu sein‘ o.ä. Letzteres hängt jedoch entscheidend davon ab, welche Geschichte er bei der Vergewisserung über sich selbst vorfindet bzw. rekonstruieren kann. Die Erzählung seiner Selbst ist nicht willkürlich, denn es hat sich „immer schon irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist“ (§9, 42). Die Möglichkeiten seines Seins hat „das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen“ (§4, 22). Zusammengefasst meint Dasein also – dem „formale[n] Begriff“ nach (§12, 53) – Möglichsein in zweifacher Hinsicht, ohne Verstellung durch *absolute* Wesensdefinitionen. Jedoch ist Dasein material betrachtet jemeinig, d.h., es findet sich in einer mehr oder weniger aktiv gestalteten Selbsterzählung mit zahlreichen, *nicht-absoluten* Wesensbestimmungen vor.

Mit dem Finanzbeamten haben wir hier ein Beispiel gewählt, in dem sich eine Person ausgehend von einer Krise explizit über das, was sie ist, vergewissern will. Dieser explizite Zweifel und die Selbstvergewisserung sind jedoch nicht notwendig der *eigentliche* Fall von Selbstsein. Es stellte sich ja die Frage, welche (materiale) Selbsterzählung des Beamten nun die richtige sei und welche weitere Verhaltensweise seinem eigentlichen Selbstsein stärker entspräche. Hier sind Heideggers weitere Ausführungen zu einem uneigentlichen oder eigentlichen Selbstsein relevant: Ob eigentliches oder uneigentliches Selbstsein vorliegt, lässt sich an der Wahl bestimmter Verhaltensweisen oder Lebenswege nicht ablesen. Die Möglichkeiten weisen keine *intrinsischen* Eigenschaften auf, die sie zu eigentlichen oder uneigentlichen machen. Dafür steht die aspektuelle Unterscheidung von Möglichkeit₁ und Möglichkeit₂; die verschiedenen Optionen (M₁) sind nicht dadurch eigentlich oder uneigentlich, weil sie bestimmte intrinsische Eigenschaften dazu machten, sondern durch mein Verhalten zu ihnen; und es gibt zwei Möglichkeiten (M₂) sich zu ihnen zu verhalten. Daher ist auch nicht-

konformes Verhalten nicht notwendig deckungsgleich mit dem eigentlichen Selbstsein.⁸⁵ Denn es bliebe die Frage, welche per Konvention vorgegebenen Möglichkeiten auf welche Weise negiert und welche dagegen als die eigentlich richtigen beibehalten werden sollten? Wie am Beispiel des Beamten deutlich wurde, könnte sowohl die radikale Lebensänderung als auch ein Durchhalten in bisherigen Rollenmustern als eigentliches Selbstsein beschrieben werden – jeweils geht es um Möglichkeiten₁, die sowohl eigentlich als auch uneigentlich gelebt werden könnten.

Heidegger würde zudem hinter seine Kritik an verfehlt absoluten Wesensbestimmungen zurückfallen, würde er ein eigentliches Selbstsein in einem inhaltlichen Sinne als die einzig richtige Lebensweise empfehlen – die Jemeinigkeit der Existenz und die Möglichkeiten₂ würden negiert. Dass Heidegger diese Fehler nicht macht, wird deutlich, wenn er erklärt, die beiden Weisen des Selbstseins könnten „wiederum echt oder unecht sein“⁸⁶. So wird deutlich, dass die explizite Reflexion auf das bisherige Leben, eine kritische Distanz zum alltäglichen Sein und das aktiv gewählte Ganz-Anders-Sein o.ä. nicht hinreichend sind, um von einem eigentlichen Selbstsein zu sprechen. Denn die explizit reflektierte und erzählte Geschichte des eigenen Selbst, kann unecht sein in dem Sinne, dass sie ausgehend von vorgegebenen Möglichkeiten des alltäglichen Man erzählt wird (§27), sich also wiederum vorgegebenen Strukturen anpasst: Sie kann z.B. in den typischen Erzählmustern des Aufsteigers oder eines Pechvogels erzählt werden („Manche – so auch ich – haben einfach immer Pech!“). Somit ergibt sich eine Kreuzklassifikation, die in der Literatur kaum Beachtung gefunden hat:⁸⁷

Selbstsein	echt	unecht
Eigentlichkeit	1.	2.
Uneigentlichkeit	4.	3.

Zunächst scheint es in der Tat, als ließen sich die Gegenbegriffspaare Freiheit bzw. Authentizität und Fremdbestimmung bzw. Angepasstheit auf die Unterscheidung des eigentlichen und uneigentlichen Selbstseins abbilden. Auch Heideggers Wortwahl legt dies nahe, denn das uneigentliche Selbstsein sei an die es „umgebende Welt verfallen“ und es existiere in „durchschnittlicher Alltäglichkeit“ etc. Dagegen tritt die Rede vom eigentlichen Selbstsein stets in aktivischer Konnotation auf (wählen, entscheiden, die Möglichkeiten ergreifen, entschlossen sein etc.). Wie aber verhalte ich mich, wenn ich (1.) im echten Sinne eigentlich ich selbst bin, wenn sich doch kein wesentliches Ideal des Existierens als Grundlage der Beurteilung angeben lässt und sich unterschiedliche Geschichten des Selbstseins erzählen lassen? Das explizite Verhalten zum „Möglichen als solchem“ (Möglichkeit₂), wie Heidegger Eigentlichkeit charakterisiert, kann ja wiederum echt oder unecht sein. Was aber heißt dann *echt* Eigentlichsein? Wann habe ich meine eigenen Möglichkeiten echt „eigens ergriffen“ (§27, 129)? In Abgrenzung zu den drei anderen Seinsweisen kann eine zunächst indirekte Erläuterung erfolgen.

Die unechte Eigentlichkeit (2.) wird ihrem Begriff nicht gerecht, denn sie entspricht nicht der Jemeinigkeit, sondern postuliert ein absolutes Wesen des Existierens. Es liegt das sog. „existenzialistische Missverständnis“ des Selbstseins vor.⁸⁸ Aus Naivität oder strategischem Kalkül wird eine Lebensform (eine bestimmte Möglichkeit₁) als die ausnahmslos richtige postuliert: Wer selbst sein wolle, müsse sich entsprechend dieses Ideals verhalten und sich somit von dem, „was man im Allgemeinen so tut“ und „was die Anderen für richtig

⁸⁵ Andreas Luckner hat dargelegt, dass das eigentliche oder uneigentliche Selbstsein keine exklusiven Lebensformen sind, die wie vorliegende Optionen gewählt und gelebt werden könnten, vgl. Luckner, Andreas: Wie ist es, selbst zu sein, S. 155.

⁸⁶ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, § 31, S. 146.

⁸⁷ So wird diese Stelle beispielsweise im Kommentar von Andreas Luckner gar nicht eigens behandelt, vgl. die Kommentierung des § 31 in: Luckner, Andreas: Martin Heidegger „Sein und Zeit“, S. 66-69.

⁸⁸ Luckner, Andreas: Wie ist es, selbst zu sein, S. 155.

halten“ abgrenzen. Die vermeintlich unangepasste Lebensform stellt sich jedoch bei genauerer Betrachtung, aufgrund der nicht hintergehbaren Institutionalität jeglichen Verhaltens, wiederum als allgemeiner Typus mit spezifischen Rollenerwartungen und vorgegebenen Möglichkeiten heraus.⁸⁹ Eigentlichsein kann nicht im Wählen einer bestimmten Lebensweise (z.B. mit ‚existenzialistischem Pathos‘ die Verachtung für jegliche Sinnsuche zur Schau stellen und sich als Nihilist inszenieren) oder in einem ständigen ‚aus der Rolle fallen‘ (also ein direkt nicht-angepasstes Verhalten zeigen) bestehen. Denn zu diesen Seinsweisen ist ja wiederum ein Verhalten im Modus der Möglichkeiten₂ denkbar, dann erscheinen sie als vorgegebene und nicht „ganz eigene“ Möglichkeiten.

Dagegen könnte mit einer unechten Uneigentlichkeit (3.) eine strategisch-manipulative Maskerade gemeint sein: Um bestimmte Ziele zu erreichen, werden vorgegebene Möglichkeiten₁, z.B. die Üblichkeiten einer Profession, einer Branche oder eine bestimmte Rolle, besonders stark im Sinne der Erwartungen anderer gelebt. Die Instrumentalisierung zeigt allerdings, dass die Rolle nicht als alternativlos begriffen wird, hier ließe sich weiter fragen, ob nicht im Modus der Möglichkeiten₂ ein Selbstsein im Sinne von 1, 2 oder 4 vorliegt.

Dem echten Uneigentlichsein (4.) fehlt mit Blick auf die eigene Existenz etwas, dass das echte Eigentlichsein aufweist. Im Gegensatz zum echten Eigentlichsein verhält sich das echte Uneigentlichsein nicht zum „Möglichen als solchem“, sondern ‚verbleibt‘ bei den Möglichkeiten₁. Echtes Uneigentlichsein wäre allerdings nicht die unreflektierte, totale Identifikation mit Rollenmustern und Institutionen (es wäre verfehlt, hier das Gegenstück zur unechten Eigentlichkeit zu sehen), sondern ließe, wie Heidegger schreibt (§41, 194f.), ein Wünschen alternativer Rollen etc. durchaus zu, z.B. „ich wünschte, ich hätte einen anderen Beruf ...“ oder „Ach, würde es sich doch nur so fügen, dass ...“. D.h., auch eine Person, die womöglich vom Standpunkt einer unechten Eigentlichkeit als bieder oder angepasst denunziert wird, muss nicht notwendig an sich uneigentlich sein. An Entscheidungen und Verhaltensweisen (Möglichkeiten₁) lassen sich eigentliches und uneigentliches Sein nicht ablesen, da es hier um die Möglichkeiten (M₂) sich zu Optionen (M₁) zu verhalten geht; aber dieses Verhalten zu Möglichkeiten kann eben nicht einfach *abgelesen* werden. Dies stellt in nuce die Problemsituation zu entscheiden, ob jemand eigentlich oder uneigentlich ist.

Die Charakterisierung einer echten Eigentlichkeit (1) muss – aufgrund des Auslöseerlebnisses der Angst vor dem Tode (§45, 233) – ausgehend von einem Erwachen aus den alltäglichen Handlungsroutinen und den zweifelhaft gewordenen Üblichkeiten erfolgen. Das echte Eigentlichsein ist also zunächst nur negativ als ein „nicht uneigentlich sein“ bestimmt. Wie aber lässt sich nun – in einem zweiten Schritt – der Fehler einer echten Uneigentlichkeit und einer unechten Eigentlichkeit vermeiden? Heidegger verbleibt hier zumeist in einem aktivischen Vokabular, begrifflich strenge Ausführungen zur Kriterien-Problematik finden sich wenige – trifft also Adornos Kritik an Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als inhaltsleeren „überhöhten Edelsubstantiven“ zu?⁹⁰ Auch in der Literatur, z.B. bei Andreas Luckner, fehlt ein positives Kriterium für das echte Eigentlichsein, das einen Relativismus vermeiden könnte. In einem Moment der Desorientierung, wenn (echtes) Eigentlichsein fehlt, werde deutlich, dass ich mir die Handlungsmöglichkeiten, vor denen ich stehe, zu fast „gar keinem Teil überhaupt, als die meinigen zurechnen kann.“⁹¹ Nun müsse man „sich selbst ins Spiel bringen“, dabei komme es „ganz auf die jeweilige Person selbst an“, nun sie selbst zu sein. „Erst wenn die betreffende Person ein Kriterium der Entscheidung darin finden kann, was sie wirklich und eigentlich will“, ist sie eigentlich sie selbst.⁹² Doch, wann genau ist das der Fall? Da eine Selbsterzählung echt oder unecht erfolgen kann, ist fraglich, wie ich überhaupt wissen kann, was denn nun *ich* eigentlich will und wer *ich* echt eigentlich bin.

Es liegt eine ähnliche Problematik wie angesichts des Begriffs der Freiheit vor: Immanuel Kant hat gezeigt, dass ein Freiheitsbegriff nach David Hume oder neuerdings Harry Frankfurt als ein Wollen 2. Ordnung nicht hinreichend ist, um von Freiheit in einem echten Sinne sprechen zu können. Denn ich kann mich darüber täuschen, irren oder später korrigieren, dass ich gerade dies eigentlich wollte. Dies führt in die Problematik eines Relativismus des Selbstseins: Ganz gleich, ob das echte Eigentlichsein ein bloßes Moment des Aufwachens

⁸⁹ Vgl. Andreas Luckners Kritik an Odo Marquarts Philosophie der Üblichkeiten, Luckner, Andreas: Klugheit, S. 157ff.

⁹⁰ Adorno, Theodor W., Jargon der Eigentlichkeit, S. 2; S. 9.

⁹¹ Luckner, Andreas: Klugheit, S. 20ff.

⁹² Luckner, Andreas: Klugheit, S. 20ff.

aus dem Alltag oder eine Lebensweise im Ganzen ausmacht, jeweils bleibt die Problematik bestehen, wie der Relativismus der Selbsterzählung vermieden werden kann, ohne ein absolutes und endgültiges Existenzideal (*unechte Eigentlichkeit*) zu postulieren. Denn wenn jede Selbsterzählung gleichermaßen richtig ist, dann ist auch keine falsch – der Finanzbeamte ist also stets echt eigentlich, ganz egal, wie er sich zu den Möglichkeiten₁ verhält und wie er sich angesichts der Optionen entscheidet. Das wäre freilich ein äußerst missliches Ergebnis für den Begriff eines eigentlichen Selbstseins, da dieser aufgrund des Relativismus hinfällig wäre: Die Aussage „Das muss eben jeder selbst wissen, wer er eigentlich ist“ überzeugt nicht und ist nicht korrekt formuliert, vielmehr müsste es heißen: „Es ist nicht möglich zu wissen, wer man eigentlich selbst ist.“ Kann die Big Data-Technologie, die bewusste und unbewusste Verhaltensweisen objektiv erfasst und auf Muster zurückführt, den Relativismus der Selbsterzählung vermeiden?

Big Data und Schluss

Das Problem in Heideggers Konzeption des Selbstsein ist also: An den gewählten oder negierten Optionen (M_1) lässt sich nicht ablesen, was eigentliche und uneigentliche Möglichkeiten sind. Eigentlichkeit erfordert, dass ich mich zu Möglichkeiten als meinen Möglichkeiten verhalte – sie erfordert also eine Bezugsweise auf Möglichkeiten. Aber es gibt kein Kriterium, das sicherstellt, dass ich mich zu Möglichkeiten als meinen verhalte. Das Problem könnte auch so verstanden werden, dass Heidegger einen formalen Begriff des Selbst bildet, aber dieser auf einen Übergang zu materiellen Möglichkeiten verweist: denn was *meine* Möglichkeiten sind, lässt sich formal nicht mehr durch Kriterien bestimmen. Ohne Kriterium lässt sich aber gar nicht mehr sagen, was ich bin und was ich nur sein zu glaube. Eigentlichsein und sich Für-Eigentlich-Halten sind ununterscheidbar. Somit ist auch die Möglichkeit eines introspektiven, unmittelbaren Zugangs zum eigentlichen Selbst hinfällig und muss als Illusion abgetan werden.

Big Data-Technologien scheinen der Idee nach eine Lösung aus dieser misslichen Lage anzubieten. Wie gesagt, akzeptieren wir dazu die Annahmen, dass die Technologie – ohne Verzerrung durch einen Beobachter – in der Lage ist, die Muster des eigenen Verhaltens freizulegen. In diesen Mustern findet sich demnach die Spur des eigenen Verhaltens – die materialisierte Geschichte meines Selbst; unverstellt durch Erzählungen, die immer dem Verdacht ausgesetzt sind, dass der Erzähler täuscht oder sich täuscht, in dem die Erzählung den Erzählmustern folgt, die *man* so in Erzählung verwendet und – damit diejenigen vermeidet, die sich etwa nicht ‚schicken‘. Man denke an die Erzählmuster von demjenigen, der immer Pech hat, der gegen Widerstände kämpft oder dem unaufhaltsamen Aufsteiger, oder einen, dem durch Zufall alles glückt usw. Solche vorgegebenen Erzählmuster werden durch Big Data vermieden. Eigentlichkeit besteht im Verhalten zu meinen Möglichkeiten – diese zeigen sich doch im Muster meiner bisherigen Geschichte, die unverzerrt in den Daten meines bisherigen Verhaltens verborgen ist und nun durch entsprechende Suchalgorithmen freigelegt werden können.

Auch wenn wir die bislang genannten Voraussetzungen akzeptieren, gibt es eine weitere Voraussetzung, die wir nicht akzeptieren können, wenn wir nicht die von Heidegger freigelegte Struktur des Begriffs Selbstsein verfehlen wollen: die bisherige Geschichte meiner Verhaltensweisen, so unverzerrt und unverfälscht sie auch wiedergegeben werden mag, verbürgt ja nicht, dass ich mich in dieser Geschichte immer eigentlich verhalten habe. Nun mag es zwar aus guten Gründen widersinnig erscheinen, dass ich mich in dieser Geschichte immer nur uneigentlich verhalten haben mag – und sich nicht etwa zumindest Kritik, Regungen, Impulse gegen dieses Verhalten als zumindest Spur meines eigentlichen Selbstseins zeigen.⁹³ Das Problem bleibt: Woher kann ich wissen, wann ich mich eigentlich und wann uneigentlich verhalten habe. Auch ein Impuls mag aus bloßem Trotz vorkommen – er ist per se nicht eigentlicher als anderes Verhalten. Und von diesem anderen Verhalten gilt, was wir weiter oben festgestellt haben: Es gibt kein Kriterium, das zwischen eigentlichem und uneigentlichem Verhalten zu unterscheiden erlaubt. Mein tatsächliches Verhalten daher ungebrochen für mein eigentliches Selbst zu nehmen, führt zu einem Fehlschluss (es wäre vielleicht zu suggestiv ihn als den ‚personalistischen Fehlschluss‘ zu bezeichnen). Mit Blick auf unser Eingangsbeispiel: Dass der Finanzbeamte

⁹³ Widersinnig, da ohne Spur das eigentliche Selbst eine Entität ohne Wirklichkeit wäre.

bislang immer alle seine Strebungen nicht durchgehalten hat (außer seiner Tätigkeit als Finanzbeamte), heißt weder, dass er eigentlich eine Art „Quitter“ sei, noch dass er eigentlich wäre, wenn er nicht vorzeitig aufgabe.

Ziehen wir ein Fazit: Wir haben die Idee von Big Data und Heideggers Begriff des Selbstsein miteinander konfrontiert und dabei ein zweifaches Defizit freigelegt. Heideggers formale Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bleibt ohne Kriterium. Vor allem die bisher in der Literatur nicht hinreichend beachtete Kreuzklassifikation unter Einbezug der Prädikate „echt“ und „unecht“ konnte dies verdeutlichen. Es ist fraglich, wie ein solches Kriterium ohne Bezug auf materielle Aspekte der jeweiligen Möglichkeiten gegeben werden könnte: Schließlich geht es um *meine* Möglichkeiten. Und dieser Bezug lässt sich ohne Beziehung auf mich und damit meine Geschichte nicht einlösen. Die Suche nach materiellen Mustern des Selbst steht aber vor dem Problem, eigentliche von uneigentliche Mustern zu unterscheiden – und führt damit wieder zu Heidegger zurück. In diesem Sinne profitieren beide Diskurse voneinander, das Ergebnis ist aber wie gesagt, ein zweifaches Defizit. Wir sehen es aber als Vorzug, dieses freizulegen, da der Big Data-Diskurs häufig unterkomplex im Begriff des Selbst bleibt. Umgekehrt treiben viele Interpreten Heideggers Theorie nicht so weit, dass sie an die Probleme herankommen; sie bleiben gleichsam in Distanz, wo die Übersicht gesichert scheint.

Doch wie von hier aus weiter verfahren? Liebe sich nicht vielleicht, wenn nicht auf den Begriff des Selbstseins, so doch auf die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die so viel Kritik erfahren hat, verzichten?⁹⁴ Unserem Verständnis nach hieße das letztlich, doch auf den Begriff des Selbst gänzlich zu verzichten oder dogmatisch eine Behauptung über das Selbst kritiklos als wahr zu betrachten – wobei sicherlich beides als äußerst unbefriedigend erscheint.

References

- Adorno, Theodor W. (1964): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Anderson Chris (2008): *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*. http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory, aufgerufen am 24.11.2015.
- Bieri, Peter (2012): *Das Handwerk der Freiheit: Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München, Hanser.
- Dabrock, Peter (2015): *Freiheit, Selbstbestimmung, Selbstkonstruktion – zur Ethik von Big Data*. Vortrag auf der Jahrestagung des deutschen Ethikrates. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/jt-21-05-2015-dabrock.pdf>. Zuletzt abgerufen am 16.1.2016.
- Duhigg, Charles (2012): 'How Companies Learn Your Secrets', *The New York Times*, 16 February. <http://www.nytimes.com/2012/02/19/magazine/shopping-habits.html?pagewanted=all&r=1>. Zuletzt aufgerufen am 28.12.2015.
- Figal, Günter (2009): *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gelhard, Andreas (2014): *Entgrenzung der Psychotechnik: Der neue Geist des Kapitalismus und das Problem der Prüfungstechniken*. In: Kaminski, Andreas; Gelhard, Andreas (Hg.): *Zur Philosophie informeller Technisierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 185-203.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2004): *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Kaminski, Andreas (2014): *Maßstäbe der Macht. Psychometrische Prüfungen als Techniken*. In: Kaminski, Andreas; Gelhard, Andreas (Hg.): *Zur Philosophie informeller Technisierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 171-185.

⁹⁴ Ökonomisch vielleicht, obgleich die Werbung teilweise von der Suggestion der Eigentlichkeit zehrt.

- Luckner, Andreas (2001a): *Martin Heidegger „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar.* Paderborn/München u.a., Schöningh/UTB.
- Luckner, Andreas (2001b): *Wie ist es, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60).* In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit.* (Reihe: *Klassiker Auslegen*), Berlin, Akademie Verlag, S. 149-168.
- Luckner, Andreas (2005): *Klugheit.* New York/Berlin, De Gruyter.
- Marquardt, Wolfgang (2015): *Was ist Big Data? Versuch einer Positionsbestimmung. Vortrag auf der Jahrestagung des deutschen Ethikrates.* <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/jt-21-05-2015-marquardt.pdf>. Zuletzt abgerufen am 16.1.2016.
- Moran, Richard (2011): *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge,* Princeton, Princeton University Press.
- Roßnagel, Alexander (2013): *Big Data - Small Privacy?* In: *Zeitschrift für Datenschutz* 3/11 (2013), 562-567.
- Wiegerling, Klaus; Heesen, Jessica; Siemoneit, Oliver; Hubig, Christoph (2008): *Ubiquitärer Computer – Singulärer Mensch.* In: Klumpp, Dieter; Kubicek, Herbert ; Roßnagel, Alexander; Schulz, Wolfgang (Hg.): *Informationelles Vertrauen für die Informationsgesellschaft,* Berlin, Springer, S. 71-84.
- Zwitter, Andrej (2014): *Big Data ethics.* In: *Big Data & Society* 1 (2).