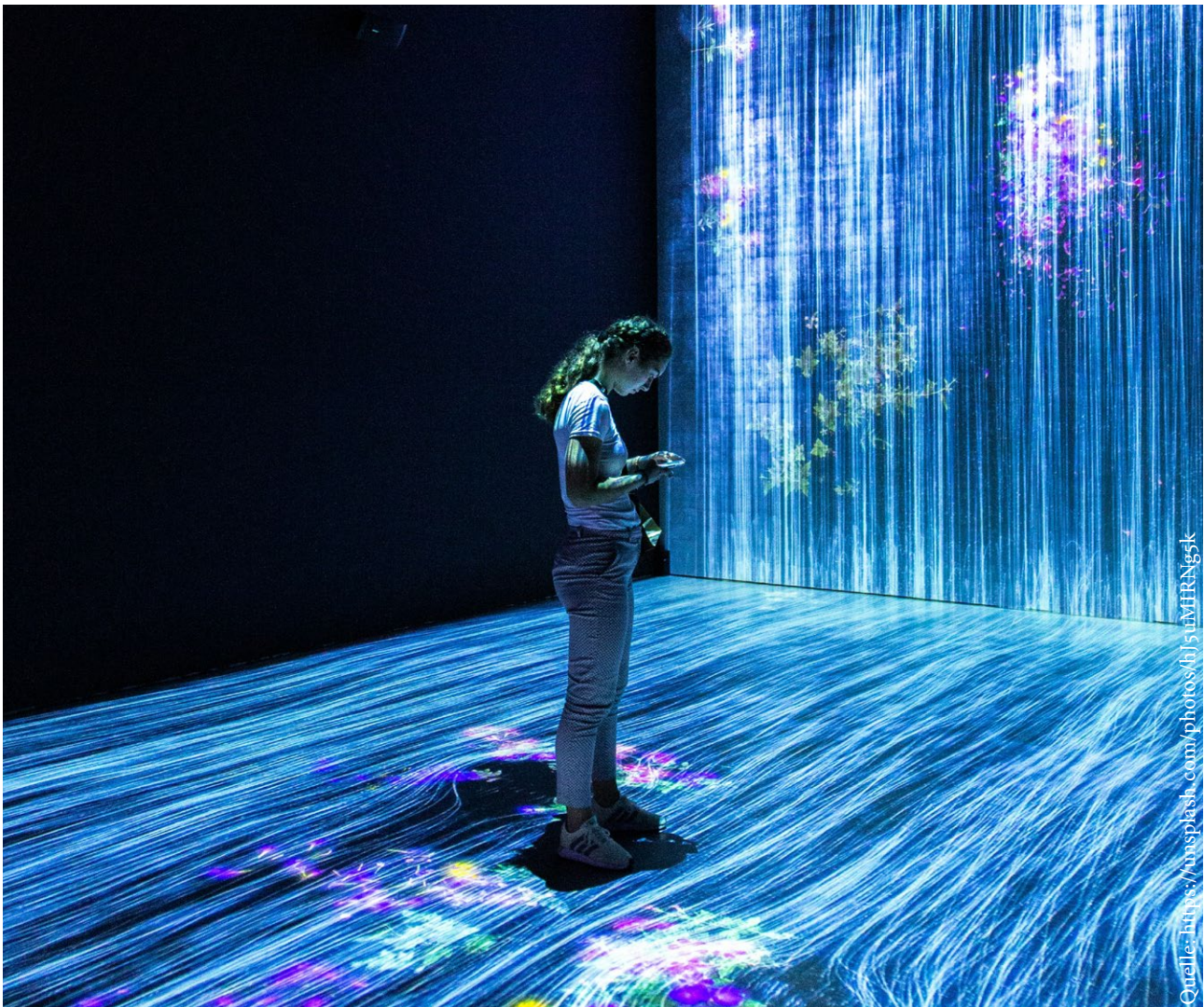


Was bedeutet es, in der digitalen Gesellschaft zu leben?

Zur digitalen Transformation des Menschen



von Beate Rössler

In digitalen Gesellschaften werden die Systeme immer leistungsfähiger, Algorithmen immer komplexer, effizienter, lernfähiger. Immer mehr menschliche Aktivitäten werden von Computern, Robotern und Künstlicher Intelligenz (KI) übernommen, die Technologien werden immer tiefer und weitreichender in unsere sozialen Praktiken integriert. Es ist unmöglich geworden, Personen, Beziehungen und soziale Strukturen unabhängig von diesen Technologien zu sehen und zu verstehen. Dass dies unmittelbare Konsequenzen für das menschliche Leben hat, ist evident. Aber es geht dabei nicht nur um einzelne Aspekte des menschlichen Lebens. In einem vor kurzem erschienenen Artikel fassen Alessandro Acquisti et al. ihr Argument so zusammen: »Technologies, interfaces, and market forces can all influence human behavior. But probably, and hopefully, they cannot alter human nature.«¹

¹ Acquisti, Alessandro et al.: Secrets and Likes: The Drive for Privacy and the Difficulty of Achieving It in the Digital Age. In: *Journal of Consumer Psychology*. 2020.

Mir geht es im Folgenden um genau diese grundlegende und in gewisser Weise programmatische Frage: Was bedeutet es zu hoffen, dass Technologien, die mittlerweile so vollkommen in unsere Praktiken integriert sind, unsere menschliche Natur nicht verändern – und was wäre diese menschliche Natur? Oder anders ausgedrückt: Was würde es bedeuten, die menschliche Natur durch Technologien zu verändern, und warum wäre es schlecht, dies zu tun?

Auch diese grundlegenden Fragen werden in der letzten Zeit zunehmend in der Literatur diskutiert, besonders interessant und hilfreich beispielsweise in Brett Frischmann und Evan Selingers Buch *Re-Inventing Humanity*. Die beiden schreiben bereits 2015 in einem Artikel in *The Guardian*:

Alan Turing hat sich gefragt, ob Maschinen menschlich sein können, und in letzter Zeit hat dieses Thema viel Aufmerksamkeit erhalten. Aber vielleicht ist eine wichtigere Frage ein umgekehrter Turing-Test: Kann der Mensch maschinenartig und ganz und gar programmierbar werden? ¹ (Eigene Übersetzung; B.R.)

Diese letztere Frage ist auch das Thema ihres Buches. In der Einführung dazu schreiben sie:

Wenn wir gemeinsam den Weg zu intelligenten technozentralen Systemen beschreiten, die immer größere Teile von unserem Leben effektiv beherrschen, laufen wir Gefahr, uns selbst dabei zu verlieren. Wir laufen Gefahr, zunehmend vorhersehbar und, schlimmer noch, programmierbar zu werden, wie bloße Zahnräder in einer Maschine. ² (Eigene Übersetzung; B.R.)

Auf der einen Seite sehen wir also Alan Turing bei dem Versuch, einen Computer zu entwerfen, der mit einem Menschen verwechselt werden könnte, auf der anderen Seite zeigen uns Frischmann und Selinger, dass umgekehrt Menschen Maschinen immer ähnlicher werden. Auch Acquisti et al., die ich oben zitiert habe, argumentieren in die gleiche Richtung: Wir sollten gerade solchen technologischen Entwicklungen kritisch gegenüberstehen, die die Menschlichkeit des Menschen gefährden.

Beide Seiten gehen – intuitiv plausibel – davon aus, dass wir wissen, was ein ›Mensch‹ ist und wo die Grenzen liegen, die wir nicht überschreiten sollten: Technologien sollten unsere menschliche Natur nicht verändern. Nun wird in den meisten kritischen Ansätzen der letzten 20 Jahre die Kritik an technologischen Entwicklungen, die einer ›Veränderung der Natur‹ gefährlich nahekommen, nicht mit dem Bezug auf einen Begriff der menschlichen Natur, sondern mit Bezug auf *normative praktische Konzepte* formuliert, wie Freiheit, (relationale) Autonomie, Handlungsfähigkeit, Privatsphäre, Demokratie.

Wir kritisieren Technologien, weil oder wenn sie bestimmte Handlungen oder Praktiken gefährden, die wir als maßgeblich für das gute menschliche Leben erachten. Diese Form der Kritik will ich als praktische oder *ethisch-politische Form der Kritik möglicher Transformationen* bezeichnen.

Die kritische Forschung, der wir auf diesem Gebiet begegnen, umfasst viele unterschiedliche Themen und Analysen: etwa die Kritik rassistischer Algorithmen, die Kritik digitaler Manipulationen, zum Beispiel durch das ›behavioural microtargeting‹, das nicht nur schlichte Werbung betrifft, sondern etwa auch Werbung für politische Parteien;³ oder die Kritik von ganz unterschiedlichen Formen von Verletzungen der Privatsphäre; außerdem, weitergefasst, die Kritik digitalisierter kapitalistischer Machtstrukturen. Die (zumindest implizit) zugrundeliegenden normativen Richtlinien oder Prinzipien sind etwa die der sozialen Gerechtigkeit, der Gleichstellung der Geschlechter, der demokratischen Teilhabe; aber auch die Kritik an Entfremdung oder Verdinglichung sozialer Beziehungen kann als normative Basis dienen. Die Idee ist, dass neue Technologien in unser menschliches Leben eingreifen und diese zwar einerseits positive Effekte haben, dieses Leben aber auch gefährden können, indem sie jene normativen Prinzipien oder Werte einschränken, verletzen oder sogar zerstören und in jedem Fall transformieren. Die Grundfrage wäre hier dann: welche Technologien tragen zur Beförderung von Freiheit, Autonomie, demokratischen Prozeduren, zur sozialen Gerechtigkeit bei – und welche tun dies gerade nicht, sondern werden vor allem gebraucht oder missbraucht, um diese menschlichen Praktiken zu gefährden?

Ich denke, dass diese Form der ethisch-politischen Kritik sowohl angemessen als auch wesentlich für eine kritische Perspektive auf die digitale Gesellschaft ist. Zunächst möchte ich jedoch eine andere Richtung einschlagen und deshalb die Frage stellen: Was ist diese menschliche Natur, die wir nicht ändern wollen? Und wie können wir diese Frage so beantworten, dass die Antwort uns noch bessere Möglichkeiten bietet, Technologien zu kritisieren, von denen wir glauben, dass sie jene Grenze überschreiten?

Ich möchte im Folgenden, nicht völlig überraschend, argumentieren, dass es nicht so etwas gibt wie die menschliche Natur, aber dass die menschliche Natur auch nicht rein zufällig, historisch vollkommen variabel und relativ ist. Ein Begriff oder eine Idee der menschlichen Natur sollte uns für die Analyse digitaler Gesellschaften eine kritische Anleitung geben können, ohne das Risiko einzugehen, ›menschlich‹ zu nennen, was auch immer Menschen unter sich digital ändernden Bedingungen (lernen zu) tun. Dabei sollte man allerdings auch den naturalistischen Irrtum

vermeiden: den Irrtum, der meint, aus deskriptiven Befunden normative Aussagen ableiten zu können.

Ich kann in den folgenden summarischen Bemerkungen nur eine programmatische Skizze zeichnen, eine Skizze, die viel genauer ausgearbeitet werden müsste und selbst nur höchstens den Anfang einer Theorie darstellt. Beginnen will ich diese Skizze mit einer kurzen Interpretation des Romans von Ian McEwan *Maschinen wie ich* um ausgehend von diesem Roman Begriffe des Mensch(lich)en zu entwickeln, die uns Möglichkeiten der Kritik vor Augen führen.⁴ Danach will ich kurz auf verschiedene Konzeptualisierungen der ›menschlichen Natur‹ eingehen und am Schluss noch ganz programmatisch auf einige Szenen aus dem digitalen Leben verweisen, die als Anknüpfungspunkte dienen könnten, um die oben skizzierte praktische und anthropologische Kritik zu vereinbaren.

Der Roman *Maschinen wie Ich*

Ian McEwans Roman *Maschinen wie Ich* spielt in England, in einem anderen Jahr 1982: Der Krieg gegen die Falklandinseln ist verloren, der Streik der Bergleute dauert an, die Arbeitslosigkeit steigt täglich, John Lennon und John F. Kennedy leben noch – und vor allem auch Alan Turing: »Sir Alan Turing, Kriegsheld und größtes Genie des digitalen Zeitalters«⁵. Turing hat jahrzehntelang erfolgreich an KI und dem Bau eines Roboters gearbeitet, und das erste Set dieser Roboter wird verkauft: Zwölf *Adams* und 13 *Eves*, wie sie subtil genannt wurden. Der Protagonist des Romans, Charles Friend, gibt das kleine Erbe, das er nach dem Tod seiner Mutter erhalten hat, für den Kauf eines dieser Roboter aus, und da er zu spät dran ist für eine Eva, bekommt er einen Adam. Der Plot des Romans besteht aus ganz verschiedenen Themen: zum einen wird die Beziehung zwischen Charles und Miranda, seine Nachbarin im Obergeschoss, beschrieben, in die er sich vor langer Zeit verliebt hat und mit der er nun tatsächlich eine Beziehung beginnt. Miranda selbst hat später im Roman eine Affäre mit Adam; darüber hinaus hat sie selbst nicht nur eine komplizierte persönliche Geschichte, die sie Charles lange vorenthält und die nur nach und nach enthüllt wird. Diese Zurückhaltung führt letztlich zu dem katastrophalen Höhepunkt des Romans, auf dem Charles Adam tötet. Dieser Faden in der komplexen Handlung ist deshalb wichtig, weil er Miranda und Charles zum Lügen zwingt – und als Adam in Mirandas Vergangenheit diese Episode findet, will er die Polizei informieren. Denn Roboter können nicht lügen. Er muss, er will geradezu unerbittlich aufrecht sein. Ganz unabhängig von diesem Erzählstrang wird im letzten Drittel des Romans über eine unheimliche, zunehmende Anzahl von Selbstmorden von Adams und Eves berichtet.

Aber der Kern der Handlung bleibt einfach: Charles kauft Adam, programmiert ihn zusammen mit Miranda, *entwickelt* eine freundschaftliche Beziehung zu ihm und zerstört ihn am Ende.

Wichtige Fragestellungen des Romans

Ich will hier nur einige Punkte hervorheben: zunächst die Idee und den Prozess der Programmierung von Adam. Zu den Robotern gibt es ein 470-seitiges Online-Handbuch, in dem erklärt wird, wie man sie programmiert, aber Charles meint dazu:

Ich verstand mich nicht als Adams ›Benutzer‹ und war davon ausgegangen, dass es nichts über ihn zu lernen gab, was er mir nicht selbst beibringen konnte. Das Handbuch in meinen Händen aber hatte sich zufällig bei Kapitel vierzehn geöffnet, hier war die Sprache klar und deutlich: Präferenzen – Persönlichkeitsparameter. Dann eine Reihe von Überschriften: Extraversion. Verträglichkeit. Offenheit für Erfahrungen. Gewissenhaftigkeit. Emotionale Stabilität. [...] Ein Blick auf die nächste Seite verriet mir, dass ich diverse Parameter auf einer Skala von eins bis zehn einstellen sollte.⁶

Charles fühlt sich unwohl bei der Auswahl der Einstellungen, da er sich – als Geisteswissenschaftler⁷ – ihres reduzierenden Charakters sehr wohl bewusst ist.

Ein zweiter Punkt betrifft das Problem der Selbsterkenntnis und Entscheidungsfindung: Gegen Ende des Romans erklärt Turing:

Meiner Meinung nach waren die A.s und E.s [die Adams und Evas; Anm.; B.R.] zu schlecht dafür gerüstet, menschliche Entscheidungsfindung verstehen zu können – wie unsere Prinzipien im Kraftfeld unserer Emotionen entstellt werden, unserer persönlichen Vorurteile, Selbsttäuschungen und all unserer anderen hinreichend bekannten kognitiven Mängel. Daran sind diese Adams und Eves schon früh verzweifelt. Sie konnten uns nicht verstehen, weil wir uns selbst nicht verstehen. Ihre Lernprogramme waren mit uns überfordert. Wenn wir unser eigenes Innerstes nicht begreifen, wie sollten wir da ihres gestalten und erwarten, dass sie mit uns glücklich werden?⁸

Einen dritten Aspekt, auf den ich hinweisen möchte, ist das Problem des Lügens: Turing erklärt Charles:

Maschinenlernen aber hat seine Grenzen. Sie müssen diesem Geist einige Regeln geben, nach denen sie leben können. Wie wäre es mit einem Verbot gegen Lügen? [...] Aber das soziale Leben ist voller harmloser oder sogar hilfreicher Unwahrheiten. Wie trennen wir sie? Wer wird den Algorithmus für die kleinen Notlügen schreiben, die das Erröten eines Freundes ersparen? [...] Wir wissen noch nicht, wie man Maschinen das Lügen beibringt.⁹

Und zum Schluss will ich die Körperlichkeit von Adam und die Beziehung zwischen Adam und Miranda nennen. Nachdem Miranda mit Adam geschlafen hat, besteht sie darauf, dass er nicht mehr als ein Vibrator in menschlicher Form ist, dass er »eine verflochtene Maschine«¹⁰ (Herv. i. Orig.) ist. Während Charles die Situation anders sieht: »Weißt du [...] wenn er aussieht, sich anhört und benimmt wie ein Mensch, dann ist er für mich auch einer.«¹¹

Diese Themen scheinen entscheidend für das Verständnis der charakteristischen Unterschiede zwischen Charles und Adam, zwischen Menschen und Robotern und daher für das Verständnis der wesentlichen Merkmale von Menschen. Körperlichkeit und Verletzlichkeit ebenso wie das Faktum der Endlichkeit und die (subtile, kompetente, gerade auch nicht-konventionelle) Verwendung von Symbolen gehören zu den klassischen Merkmalen des Menschen. In McEwans Roman geht es auch um die Unordnung, das Chaos, das das menschliche Leben immer wieder bestimmt, weil Menschen ohne ein »Programm« in die Welt geworfen werden und deshalb häufig nicht fähig sind, mit dieser Welt fertig zu werden, mit ihr umgehen zu können.

Schaut man sich diese kurze Liste von charakteristischen Unterschieden an, dann ist es nicht unplausibel, in einem nächsten Schritt genauer nach dem hier zugrundeliegenden Begriff des Menschen zu fragen. Denn um zu verstehen, wie hier über technologische Entwicklungen und die Beziehung zwischen Mensch und Maschine geschrieben wird, scheint es nicht ausreichend zu sein, die Begriffe Freiheit, Autonomie, Gleichheit etc. heranzuziehen und zu versuchen, Kritik in einem solchen normativen Rahmen zu formulieren. Vielleicht ließe sich beispielsweise die Idee der Programmierbarkeit des Menschen mit der der Freiheit zurückweisen, aber schon bei Ideen wie der der Endlichkeit oder Verletzbarkeit wird dies schwieriger.

Deshalb denke ich, dass es hier erfolgversprechender ist, auf Formen der Kritik zurückzugreifen, die man als in einem weiten Sinn *anthropologisch* bezeichnen kann. Eine solche Kritik bringt eine andere Perspektive auf die digitale Transformation zum Ausdruck: Sie setzt mit der Grundfrage an, wie man einen Begriff der menschlichen Natur entwickeln kann, der weder zu abstrakt, noch biologistisch, noch auch (vollkommen) kulturrelativ ist. Dabei sollte man diese Form der Kritik keineswegs als Alternative, sondern als Ergänzung zur ethisch-politischen Kritik begreifen, um so noch besser verstehen zu können, welche technologischen Entwicklungen, oder eingeschränkter, welche Formen der Digitalisierung man als verfehlt beschreiben müsste.

»Mensch« als »dichter Begriff«

Beginnen will ich hier mit dem Vorschlag, die Theorie dichter evaluativer Begriffe aus der Ethik auf die (sen Aspekt der) Anthropologie zu übertragen: man kann nämlich den Begriff des Menschen deshalb als dichten Begriff analysieren, weil er sowohl normative wie deskriptive Elemente enthält. Bekanntlich hat Clifford Geertz in der kulturellen Anthropologie im Anschluss an Gilbert Ryle den Begriff bzw. die Theorie der dichten Beschreibung entwickelt, um sich in der Analyse von Kulturen nicht auf experimentelle Wissenschaften stützen zu müssen, sondern auf hermeneutische Verstehenswissenschaften und Interpretationen zurückgreifen zu können.¹²

Bezieht sich Geertz auf das Verstehen von kulturellen Praktiken, so verwendet Bernard Williams die »dichten Begriffe« im Kontext des Verstehens von ethischen Begriffen. Auch Williams knüpft an Ryle an, geht aber in eine andere Richtung: Bei ihm stehen nicht die kulturellen Bedeutungen von gelebten Praktiken im Mittelpunkt, sondern das Verstehen von bewertenden, ethischen, normativen Begriffen, wie etwa »Feigling«, »Lügner« oder »Frechheit«. Auch Tugenden können mit solchen dichten Begriffen bezeichnet werden, wie etwa »Dankbarkeit« oder »Freundlichkeit«. Dichte Begriffe sind solche, die nicht entweder rein normativ oder rein beschreibend sind, sondern Elemente beider Dimensionen zum Ausdruck bringen. »Wenn ein solcher Begriff angewendet werden kann«, schreibt Williams, »dann gibt dies nicht nur einen Grund zum Handeln [...]. Gleichzeitig wird seine Anwendung durch die Welt bestimmt.«¹³

Deshalb ist sein Ansatz besonders hilfreich für meine Frage nach dem Begriff des Menschen: denn was Williams hier für ethische Begriffe oder auch Tugenden reklamiert, lässt sich, so will ich vorschlagen, auch auf den Begriff der menschlichen Natur übertragen. Es ist ein dichter Begriff, der sowohl deskriptive wie normative Elemente enthält. Auf diese Doppelseitigkeit des Begriffs der menschlichen Natur haben schon eine Reihe von Autor:innen in der Geschichte der Philosophie hingewiesen und sie wird in der Gegenwart wieder aufgenommen, etwa bei Moira Gatens, die Spinozas Begriff des »Exemplars« interpretiert.¹⁴ Die Beziehung zwischen Anthropologie und Ethik ist folglich komplizierter als die zwischen einer beschreibenden Wissenschaft, und einer solchen, die uns Antworten auf Fragen geben kann, wie wir handeln sollen.¹⁵ Ich will an genau diese Ansätze anknüpfen und versuchen, einen Begriff des Menschen zu entwickeln, der als Anleitung für die Kritik der digitalen Gesellschaft dienen kann. Wenn man diesem methodischen Weg folgt, so denke ich, dann lässt sich einerseits überzeugend gegen den naturalistischen Fehlschluss argumentieren und andererseits

gegen das Risiko, menschlich zu nennen, was immer Menschen je (auch digital) sind oder tun.

Nun wäre es zu einfach, wenn ich mich auf diese sehr grobe methodologische Skizze beschränkte, der ich folgte, hätte ich mehr Zeit und Raum; deshalb möchte ich wenigstens ganz kurz auf zwei der oben benannten Charakteristika des Menschen zurückkommen um zu sehen, inwieweit ein Begriff des Mensch(lich)-en beim Verstehen und der Kritik digitaler Entwicklungen anders und eventuell besser helfen kann.

Quantified Self

»Self-knowledge through numbers«¹⁶ lautet bekanntlich das Motto des *quantified-self-movement*, auf deren Website man alles findet, was der Selbstbeobachtung dient: dem Beobachten, Messen, Notieren und Registrieren aller Aktivitäten der eigenen Person rund um die Uhr. Diese Form der Digitalisierung der Selbsterkenntnis kann man als Versuch der Reduktion spezifischer Erkenntnisprozesse auf Daten interpretieren – den Versuch, uns zu verstehen auf eine Weise, die gewissermaßen reduzierbar ist. Dies widerspricht jedoch grundlegend der Idee, die wir eigentlich – traditionell – von Selbsterkenntnis haben: zu ihr gehört die Reflexion darauf, wer man ist und wer man sein will. Wenn die Selbstbeobachtung aus einer Perspektive der dritten Person versucht, die Selbsterkenntnis zu verdaten, dann kommt dies dem Versuch gleich, uns selbst als auf Daten reduzierbare Wesen zu verstehen. Dies aber scheint dem zu widersprechen, was wir als »die Natur des Menschen« beschreiben wollen. Ich hatte oben McEwan zitiert: »Daran sind diese Adams und Eves schon früh verzweifelt. Sie konnten uns nicht verstehen, weil wir uns selbst nicht verstehen.«¹⁷

Eine zweite Perspektive knüpft hieran an: McEwans Beschreibung, wie Charles seinen Adam programmieren muss, um ihn zum Leben zu erwecken. Diese Programmierbarkeit, die einhergeht mit der Vorhersagbarkeit von Adams Verhalten, schließt an Analysen, wie Internetunternehmen versuchen, das online-Verhalten von Kund:innen vorherzusagen. Die genaue Beobachtung und Sammlung von Daten, aufgrund derer Kund:innen dann Werbung usw. empfangen, entspricht dabei in gewisser Weise dem »Programmieren«. Diese Vorhersagbarkeit des Verhaltens, auf die die Algorithmen trainiert werden, widerspricht jedoch einem grundlegenden Charakteristikum menschlichen Verhaltens: selbst wenn man nicht so weit gehen will wie Hannah Arendt, die die Unvorhersagbarkeit des menschlichen Handelns als dessen Definiens begreift; und selbst wenn menschliche Interaktion weitgehend auch auf die Vorhersagbarkeit dieser Interaktionen angewiesen ist, so bleibt doch genau dieses Moment des nicht Erwar-

teten, Überraschenden, Unvorhersehbaren, das als menschlich bezeichnet werden muss.¹⁸

Was bedeutet »Menschsein«?

Die Untersuchung der Frage, was Mensch oder Menschsein bedeutet und wie man ein kritisches Verständnis der menschlichen Natur entwickeln kann, will ich, das habe ich oben schon behauptet, als anthropologischen Ansatz bezeichnen. Der anthropologische Ansatz fügt dem praktisch-normativen Diskurs nicht nur dichte Beschreibungen des menschlichen Lebens, sondern auch eine historische Dimension hinzu – von der Vergangenheit hin in die Zukunft: So waren wir, so wollen wir sein oder eben gerade nicht sein. »Menschliche Natur« kann dabei nicht auf sich selbst gestellt die Funktion haben, bestimmte digitale Praktiken zu kritisieren, sondern nur in einem Netzwerk anderer dichter und normativer Begriffe, die uns Kriterien oder Standards für das gute, das richtige menschliche digitale Leben geben können und so auch wieder die Brücke schlagen zur ethisch-politischen Kritik. Bei dem Versuch, die irreduziblen Eigenschaften des menschlichen Lebens zu formulieren, kann man sich leiten und inspirieren lassen von Romanen oder auch Filmen. Sie können uns helfen, plausible Narrative zu entwickeln, und damit bei der Frage, wo die Grenzen liegen sollten, über die hinaus die Technologien nicht weiter ins menschliche Leben eingreifen dürfen.¹⁹

Prof. Dr. Beate Rössler

Inhaberin des Lehrstuhls für Ethik und Geschichte der Ethik an der Universität von Amsterdam

Endnoten

- 1 Frischman, Brett/Selinger, Evan: Will the internet of things result in predictable people? In: *The Guardian* vom 10.08.2015. Online: <https://www.theguardian.com/technology/2015/aug/10/internet-of-things-predictable-people> (14.05.2021).
- 2 Frischmann, Brett/Selinger, Evan: *Re-Engineering Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press 2018, S.1.
- 3 Vgl. Daniel Susser et al.: Online Manipulation: Hidden Influences in a Digital World. In: *Georgetown Law Technology Review* Bd. 4, Nr. 1, 2019, S. 1-45.
- 4 McEwan, Ian: *Maschinen wie ich. Und Menschen wie ihr*. Zürich: Diogenes 2019.
- 5 McEwan 2019, S.10.
- 6 McEwan 2019, S. 16.
- 7 Vgl. ebd.
- 8 McEwan 2019, S. 395.
- 9 McEwan 2019, S. 303.
- 10 McEwan 2019, S. 129.
- 11 McEwan 2019, S. 132.
- 12 Vgl. Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003; sowie Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Ditzingen: Reclam 2015.
- 13 Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg: Rotbuch Verlag 1999, S. 197.
- 14 Vgl. Gatens, Moira: Frankenstein, Spinoza, and exemplarity. In: *Textual Practice*. Bd. 33, Nr. 5, 2019, S. 739-752.
- 15 Vgl. zum Beispiel Heilinger, Jan-Christoph/Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Anthropologie und Ethik*. Berlin: De Gruyter 2015.
- 16 Quantified Self: *Homepage*. Online: <https://quantifiedself.com/> (14.05.2021).
- 17 McEwan 2019, S. 395.
- 18 Vgl. das 5. Kapitel in Hannah Arendt: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 2002.
- 19 Für die Einladung, in Passau zu reden, bedanke ich mich herzlich bei Kai von Lewinski. Ich empfinde es als eine wirklich große Ehre, dass ich nicht nur bei der Eröffnung im Mai 2012 sprechen durfte (woran ich mich sehr gut und sehr gerne erinnere), sondern nun auch zum Abschluss dieses sehr beeindruckenden und erfolgreichen Graduiertenkollegs. Lieber wäre ich allerdings tatsächlich nach Passau gekommen! Für die freundliche Begleitung und Betreuung danke ich Lea Watzinger sehr herzlich.