

Sarah Miriam Pritz und Greta Wagner

Zeitdiagnostische Konkurrenzen

Selbstoptimierung im Spannungsfeld von Quantifizierung und Singularisierung

»Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren sind Schlüssel aller Kreaturen« beginnt ein Gedicht von Novalis von 1800, der darin Kritik an der Quantifizierung der rationalistischen Moderne übt. Romantisch ist Steffen Maus Kritik an der *Quantifizierung des Sozialen* nicht, dafür soziologisch umso ertragreicher. In *Das Metrische Wir* trägt Mau Phänomene zusammen, die – auch wenn sie vielen bekannt sein mögen – in ihrer Zusammenschau den soziologischen Blick auf die Gegenwart verändern. Die Stärke des Buches liegt in der Synthetisierung von Einzelphänomenen. Diese reichen von der Bewertung der Kreditwürdigkeit von Personen über Universitätsrankings bis zum Gebrauch von Apps zur Steigerung des individuellen Gesundheitsverhaltens. Sie unterscheiden sich in Bezug auf die Ziele und Akteure der Quantifizierung. Gemeinsam aber ist diesen Phänomenen eine bestimmte Rationalität, die Steffen Mau in zehn Kapiteln entfaltet: Die Numerokratie gibt vor, nur zu messen und so die Wirklichkeit durch Zahlen handhabbar und steuerbar zu machen. Tatsächlich aber greift sie tief in die soziale Welt ein, strukturiert diese anhand bestimmter normativer Vorstellungen des Effektiven und bringt eigene Wertigkeiten hervor. Die Zuschreibungen von Wertigkeiten übersetzen sich in Hierarchien, wodurch Quantifizierung bestimmte Wertigkeitsordnungen institutionalisiert und auf diese Weise nicht nur Ungleichheiten abbildet, sondern auch verstärkt oder hervorbringt. Es ist dieser Fokus auf die Ungleichheitsdimension, der *Das metrische Wir* besonders lesenswert macht.

Das metrische Wir als Zeitdiagnose

Steffen Mau will *Das metrische Wir* als »Debattenbuch« (Mau Forum: S. 274) verstanden wissen, das »dem Genre der Zeitdiagnosen zuneigt« (ebd.). Zeitdiagnosen, so Mau, versuchten, ihren Untersuchungsgegenständen »durch Trendbehauptungen und zuspitzend-verallgemeinernde Thesen beizukommen« (ebd.) und über die »Extrapolation anlaufender, sich noch im Frühstadium befindlicher Entwicklungen« (ebd.) Szenarien gesellschaftlicher Zukünfte in der Gegenwart zur Diskussion zu stellen. Maus Bekenntnis zur soziologischen Zeitdiagnose folgt allerdings sogleich eine Apologetik, wie sie nicht untypisch ist für jene Art soziologischer Gesellschaftsanalyse, die oft mit dem Genre-

begriff der Zeitdiagnose belegt wird¹: Sein Buch öffne sich auf diese Weise zwar für den Diskurs, mache sich aber auch anfällig für Kritik (vgl. ebd.).

Und tatsächlich: Gerade am Genre soziologischer Zeitdiagnosen entzündeten sich immer wieder heftige Kontroversen, die insbesondere in den letzten Jahren auch verstärkt von einer selbstreflexiven Auseinandersetzung mit Zeitdiagnosen flankiert wurden (vgl. z.B. Osrecki 2011, Bogner 2012, Volkmann 2015, Dimbath 2016, Prisching 2018, Alkemeyer et al. im Erscheinen). Zeitdiagnosen wird dabei meist attestiert, dass sie in einem eingängigen Stil verfasst sind und so öffentliche Aufmerksamkeit generieren können – und diese Zuschreibung ist nicht nur wohlmeinend. Auch wird ihnen eine besondere »Sensibilität für neuartige Problemkonstellationen« (Bogner 2012: 13) bescheinigt und sie werden als »Seismograph[en] für Prozesse sozialen Wandels« (Dimbath 2015: 4) gelobt. Da aber Zeitdiagnosen in der Regel nicht nur etwas über die Gegenwart aussagen, sondern über die auch von Mau erwähnten Prinzipien der Zuspitzung und Extrapolation gesellschaftlicher Entwicklungen auch gerade die Zukunft in den Blick nehmen, beinhalten sie spekulative Elemente. Die Zeitdiagnose ist damit für einen Teil der soziologischen Disziplin eine illegitime Generatorin von Aufmerksamkeit. Der Zeitdiagnostiker² riskiert durch die einfache und pointierende Darstellungsweise den Vorwurf der Ungenauigkeit, des Mangels an Tiefenschärfe sowie, dass er Altbekanntes – nun mit einer Formel versehen – neu verwertere. So sind es nicht nur die der interpretativen Soziologie gegenüber skeptisch gestimmten Kolleginnen, die die »Feuilletonsoziologie« (Bogner 2012: 13) kritisieren, sondern auch die Theoretiker, die in Zeitdiagnosen einen Mangel an argumentativer Strenge oder gar nur eine »Schrumpfform der Gesellschaftstheorie« (ebd.: 8) erblicken. Nicht selten ist es aber auch eine tiefe Skepsis gegen die Beteiligung nichtsoziologischer Akteure an soziologischen Debatten. Massenmedien würden über den Erfolg von Zeitdiagnosen entscheiden (vgl. Osrecki 2011: 322) und Zeitdiagnosen würden ebenso wie die mediale Nachrichtenselektion zur Dramatisierung neigen und Neuartiges priorisieren (vgl. Peters 2007:168).

Im Streit um soziologische Zeit-, Gesellschafts- oder Gegenwartsdiagnostik geht es letztlich aber auch um nicht weniger als darum, welches Verhältnis die Soziologie eigentlich zu ihrem Untersuchungsgegenstand der Gesellschaft hat (oder haben *sollte*) und welchem method(olog)ischen und theoretischen Selbstverständnis sie anhängt (oder anhängen *sollte*).³ Derartige Auseinandersetzungen münden dabei nicht selten in der Frage

- 1 Siehe z.B. Ulrich Beck (1986) im Vorwort seiner berühmten Zeitdiagnose der »Risikogesellschaft«: »Repräsentativ, wie die Regeln der empirischen Sozialforschung dies fordern, sind die Ausführungen nicht. Sie verfolgen einen anderen Anspruch: gegen die *noch* vorherrschende Vergangenheit die sich heute schon *abzeichnende Zukunft* ins Blickfeld zu heben.« (S. 12)
- 2 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass das Genre soziologischer Zeitdiagnostik immer noch eine ausgesprochene Männerdomäne darstellt und als Statusindikator fungiert (eine Zeitdiagnose schreibt *mann* nicht zu Beginn einer akademischen Karriere...).
- 3 Siehe dazu beispielsweise jüngst den *Call for Papers* für den Gründungskongress der Akademie für Soziologie, die sich explizit von »apokalyptisch anmutende[n] Gesellschaftsdiagnosen« zur sozialen Ungleichheit abgrenzen möchte, https://akademie-soziologie.de/wp-content/uploads/2017/09/CfPAkademie_München2018.pdf (Zugriff: 19.07.2018).

zum Verhältnis von Soziologie und Kritik (vgl. Bröckling 2013). Nicht nur die Frage, ob die Soziologie selbst kritisch sein sollte, ist seit der Genese des Fachs im 19. Jahrhundert fortwährend umstritten. Heute wird überdies diskutiert, wie soziologischer Wissenstransfer eigentlich organisiert sein soll – soll sich die Soziologie kritisch *engagieren* oder kritisch *distanzieren* (vgl. Mevissen 2016)?

Wie lässt sich *Das metrische Wir* und Maus Prozessdiagnose einer zunehmenden *Quantifizierung des Sozialen* vor dem Hintergrund dieser Kontroverse nun verstehen und beurteilen und wie ist die Art der geübten Gesellschaftskritik zu charakterisieren? Maus Buch ist gleichermaßen überzeugend in seinem Versuch, unterschiedliche Entwicklungen der Gegenwartsgesellschaft unter dem analytischen Dach der Quantifizierung zusammenzuführen, wie es in der Betrachtung der empirischen Einzelphänomene bisweilen oberflächlich bleibt. Es will sich in einen breiten öffentlichen Diskurs einmischen und muss deswegen »den soziologischen Jargon (...) dosieren« (Mau 2017: 21), neigt eher dem argumentativen Modus der Exemplifizierung und Illustration zu als theoretischer Tiefenexegese und Methodendiskussion. Es zeigt alle Charakteristika einer »hybriden soziologischen Wissensform« (Volkman 2015: 142), die sich sowohl an ein fachinternes als auch an ein fachexternes Publikum wendet, sowohl die *professional sociology* überzeugen will wie als *public sociology* (vgl. Burawoy 2005) Einfluss gewinnen möchte.

Maus Zeitdiagnose entfaltet sich als Beschreibung einer *Prozesslogik* (vgl. Dimbath 2016: 251ff.) und versucht mit der *Quantifizierung des Sozialen* ein zentrales Prinzip sozialen Wandels in der Gegenwart herauszuarbeiten, zu charakterisieren und in seinen (Neben-)Folgen zu benennen. Die Logik der Quantifizierung vereint nicht nur verschiedene gesellschaftliche Einzelphänomene, sondern bringt die Gesellschaft der Gegenwart als Ganze begrifflich auf den Punkt: Aus der ubiquitär gewordenen Quantifizierung erwachse, so Mau, eine »Bewertungsgesellschaft« (Mau 2017: 16). An zahlreichen Beispielen mit starker Alltagsplausibilität (von Zufriedenheitsfeedbacks über Rankings aller Art bis hin zur Selbstquantifizierung) buchstabiert Mau aus, welche Implikationen diese Logik entfaltet: Sie verändert Wertigkeitsordnungen (vgl. z.B. ebd.: 29f.), schafft ein soziales Vergleichsdispositiv (vgl. z.B. ebd.: 52f.), universalisiert Wettbewerb (vgl. z.B. ebd.: 191f.) und verstärkt gesellschaftliche Hierarchien (vgl. z.B. ebd.: 73f.). Das kritische Potential seiner Analyse liegt in der Konzentration auf die Frage danach, *wie* Quantifizierung sozial »funktioniert«, was sie »tut« und welche (Neben-)Folgen sie produziert.

Die Zeitdiagnose der Quantifizierung des Sozialen schließt an das klassische Motiv der *Standardisierung* an, wie es sich schon in Max Webers Rationalisierungskritik findet (Weber 1980). Gerade in der Diagnose der Standardisierung, die in der Diagnose der Quantifizierung logisch enthalten ist, widerspricht Maus Zeitdiagnose allerdings einer anderen aktuell äußerst prominenten Zeitdiagnose: Andreas Reckwitz' (2017) *Gesellschaft der Singularitäten*. Bei Reckwitz ist es – spiegelverkehrt zu Mau – ja gerade die Logik des Besonderen, die die Logik des Allgemeinen in der Gegenwartsgesellschaft zunehmend verdrängen soll. Interessant ist nun, dass sowohl der Prozess der Quantifizierung wie der Prozess der Singularisierung als Bewertungs- und Valorisierungspraktiken beschrieben werden (vgl. z.B. Mau 2017: 14ff.; Reckwitz 2017: 14). Zudem machen beide Autoren in Ökonomisierung und Digitalisierung die gleichen Triebkräfte für die einan-

der entgegenlaufenden Prozesse der Singularisierung und Standardisierung (durch Quantifizierung) aus. Bei Reckwitz findet sich außerdem der Versuch der Auflösung dieses Widerspruchs zugunsten der Singularisierung: Zwar sei die digital-algorithmische Welt eine »Radikalisierung der Logik des Allgemeinen« (ebd.: 229), allerdings ermögliche sie als Infrastruktur gerade Singularisierung. Quantifizierung dient für Reckwitz also letztlich der Singularisierung, das Besondere fußt auf dem Allgemeinen.

Als mögliches theoretisches Scharnier zwischen diesen scheinbar so unvereinbaren Zeitdiagnosen möchten wir vorschlagen, die beiden Bücher (auch) als Beiträge zu einer Soziologie der Selbstoptimierung zu diskutieren.

Das *metrische Wir* als Beitrag zu einer Soziologie der Selbstoptimierung

Die Quantifizierung des Sozialen äußert sich für Mau auch in neuen Selbstoptimierungspraktiken, die auf der Verdattung körperlicher Leistungen und Zustände basieren, auf der Vermessung von Emotionen und Verhalten. Diese Daten werden an Norm- und Richtwerten orientiert. Die Verwandlung qualitativer Zustände in quantitative Daten und damit in Hierarchien betrachtet Mau als Teil eines problematischen Selbstverhältnisses im Kontext moderner Standardisierung:

»Diese Visibilisierung von Vitalparametern kann einem allgemeinen Trend der Selbststeuerung und der ›Selbstverdinglichung‹ zugeordnet werden, der im Zusammenhang mit der langen Welle der Rationalisierung und Verwissenschaftlichung steht und dieser einen weiteren Schub verleiht.« (Mau 2017: 176)

Mau bewertet den Prozess fortschreitender Verdattung an anderer Stelle als janusköpfig, weil er einerseits die Möglichkeiten der Selbststeuerung verbessere, andererseits die Gefahr der Fremdsteuerung durch Überwachung und Kontrolle in sich trage (vgl. ebd.: 233). Um welche Art der Selbststeuerung aber geht es bei der Quantifizierung des Sozialen? Eines der zehn Kapitel befasst sich mit der Quantifizierung des Selbst, bei der mithilfe von Apps, Körpersensoren und digitalen Aufzeichnungstools Nutzerinnen ihre Fitness und Gesundheit, ihr Schlaf- und Essverhalten sowie ihren Emotionshaushalt mit dem Ziel vermessen, etwas über sich zu erkennen, um sich zu optimieren. Die graphische Aufbereitung der über einen längeren Zeitraum ermittelten Daten verspricht ein objektives Wissen über das eigene Selbst, ein Wissen, das wissenschaftlich begründet ist und nun viel genauere und effektive Gestaltungsmöglichkeiten birgt. Häufig wird dabei dem subjektiven Körpergefühl misstraut und es werden stattdessen die Daten als handlungsanleitende Informationen priorisiert. Verhaltensempfehlungen entstehen dabei nicht nur als nachträgliche Interpretation der Daten, sondern auch durch Signale des Smartphones im Alltag, wenn die App beispielsweise daran erinnert, dass noch nicht genug Schritte an diesem Tag gemacht wurden. Auch die Veröffentlichung von Körperdaten in sozialen Medien, wie die tägliche Joggingstrecke, soll zu größeren Anstrengungen und Verhaltensänderungen motivieren. Der »Hawthorne-Effekt« ist ein sozialer Mechanismus,

demzufolge die Präsenz von Beobachtern die Leistungsbereitschaft erhöht (vgl. ebd.: 179). Die Datenerhebung der Selbstvermesser zielt also in der Regel auf eine Verhaltensänderung mit dem Ziel, *besser* zu werden. Was das genau bedeutet, scheint klar und orientiert sich an gesellschaftlich hoch geschätzten Zuständen wie leistungsfähig und aktiv, glücklich, fit und gesund zu sein. Es sei, so Mau, »gerade der Doppelcharakter von Selbstinspektion auf der einen und Unterwerfung unter das Diktat kollektiv erstellter Normen auf der anderen Seite, der den Trend der Selbstquantifizierung auszeichnet« (ebd.: 251f.).

Mau benennt die Akteure und Akteursgruppen, die diese Daten zum Ausbau von Kontrolle und der Vermehrung ihres Reichtums nutzen. Sowohl die *Tools*, die durch die Digitalisierung hervorgebracht wurden, werden beschrieben, als auch die *neoliberale Sozialordnung*, die durch die Institutionalisierung von Wettbewerben Leistungssteigerung als Handlungsmaxime popularisiert. Und doch stellt sich die Frage, ob nicht noch etwas fehlt, um zu verstehen, warum auch Akteurinnen an der Selbstvermessung partizipieren, die neoliberale Subjektivierungsformen durchschauen, kritisieren, ablehnen. Die Frage bleibt, welches Glücksversprechen die Selbstoptimierung in sich birgt. Warum glauben wir, dass wir *glücklicher* werden, wenn wir *besser* werden? Der Grund scheint uns zu sein, dass die sozialen Wurzeln der Möglichkeit zur Selbstoptimierung in Freiheitszugewinnen liegen und so die Praktiken der Selbstoptimierung noch den Bedeutungsgehalt der Emanzipation in sich tragen, auch wenn die Ziele der Selbstoptimierung davon längst losgelöst sind.⁴ Praktiken der Selbstoptimierung nämlich sind noch nicht allein deshalb attraktiv, weil sie möglich sind oder weil individuelle Leistungssteigerungen in der bestehenden Sozialordnung einen hohen Wert besitzen. Damit Menschen sich in so vielfältiger Weise selbst bearbeiten, müssen die Praktiken an eine Idee des Guten geknüpft sein.

Viele Formen der Selbstoptimierung wurden erst durch das Erkämpfen von Gestaltungsfreiheiten ermöglicht. Nur wer durch die Erfolge der feministischen Bewegung seinen Kleidungsstil selbst bestimmen darf, muss sich fragen, was das beste Outfit ist, nur wer seine Arbeitszeiten selbst bestimmt, muss sich dazu motivieren, nach dem Frühstück die Arbeit aufzunehmen. Erst die von den neuen sozialen Bewegungen gestärkten Versprechen auf Selbstentfaltung lassen die Frage drängend werden, wer ich eigentlich sein möchte. Mit der Abnahme restriktiver Handlungsnormen wachsen also die Anforderungen an die eigene Selbststeuerung und Selbstgestaltung. Darüber hinaus ist Selbstoptimierung an die Vorstellung gebunden, dass der Körper, die Psyche, die Emotionen und die kognitiven Fähigkeiten gestaltbar sind. Diese Sichtweise wurde durch die Verfügbarkeit von Techniken der Körperbearbeitung wie Schönheitsoperationen und Pharmaka ebenso gestärkt (vgl. Villa 2008, Wagner 2017) wie durch die Popularisierung psychologischen Wissens und psychologischer Märkte (vgl. Illouz 2009). Auch wissenschaftliche Entdeckungen wie die der Neuroplastizität prägen das Bild der Veränderbarkeit und damit auch der Optimierbarkeit des Selbst (vgl. Rees 2010). Dabei wirkt Selbstoptimierung

4 Boltanski und Chiapello (2003) verstehen den neuen Geist des Kapitalismus in ähnlicher Weise als Rechtfertigungsordnung, die durch die sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre und ihre Kritik an entfremdenden Verhältnissen hervorgebracht wurde und dem flexiblen Netzwerkkapitalismus nun Legitimität verleiht.

in ähnlicher Weise entpolitisiert und entsolidarisierend, wie Mau es für die Logik der Quantifizierung des Sozialen herausgearbeitet hat. Das »selbstoptimierte Wir« und das »metrische Wir« haben ihren gemeinsamen Nenner in der Individualisierung von Verantwortung und der Naturalisierung sozialer Ungleichheit.

Quantifizierung, Singularisierung und Selbstoptimierung – Das Beispiel der Gefühlsvermessung

Einen besonders interessanten Fall der Quantifizierung des Selbst stellen Praktiken der Gefühlsvermessung dar, die auch Mau in seinen Ausführungen kurz streift (vgl. Mau 2017: 171f.) und anhand derer wir abschließend den Zusammenhang von Quantifizierung und Singularisierung unter dem Vorzeichen der Selbstoptimierung diskutieren wollen.

Nicht nur *dass*, sondern vor allem auch *wie* Emotionen als subjektive und leibgebundene Phänomene zu Gegenständen von Selbstvermessung werden, verlangt nach einer soziologischen Erklärung. Gerade am Beispiel der Gefühlsvermessung lässt sich sehr eindrücklich zeigen, wie Quantifizierung mit kulturellen Wertvorstellungen einhergeht, wie sich das »Abschätzen von Werten im Prozess der Quantifizierung und Wertschätzung im Sinne sozialer Anerkennung« (ebd.: S. 31) verbindet. Auf den Punkt gebracht: Emotionen werden in westlichen Gesellschaften der Gegenwart *zählbar* gemacht, weil sie *zählen*. In dem Maße, in dem Emotionen seit den 1960er und 1970er Jahren im Zuge sozialer Bewegungen (z.B. Flam 2013), der Ausbreitung einer therapeutischen Kultur (z.B. Illouz 2009), aber auch des Strukturwandels der Arbeitswelt in Richtung einer Entgrenzung und Subjektivierung von Arbeit (z.B. Moldaschl/Voß 2002; Arbeitsgruppe SubArO 2005; Penz/Sauer 2016) zunehmend kulturell aufgewertet wurden, sind auch die Ansprüche und Aspirationen an die Fähigkeiten zur emotionalen Selbstkenntnis und -steuerung gestiegen. In der »kulturellen Inthronisierung von Emotionen« (Neckel 2014a: 11) haben sich dabei Prozesse der Ökonomisierung und In-Wert-Setzung auf höchst folgenreiche Weise mit Ideen emotionaler Selbstverwirklichung und Authentizität verbunden. Im kulturellen Wandel der Emotionalisierung (vgl. Neckel 2014b, Neckel/Pritz 2016) verschmelzen das Versprechen auf Erfolg und die Idee des Glücks: Emotionale Selbstentfaltung und Selbstverbesserung fallen in eins. Dieses ambivalente gesellschaftliche Bedeutsam-Machen von Gefühlen hat nun verschiedene neue Handlungsprobleme für das Individuum entstehen lassen: z.B. seine Emotionen überhaupt zu kennen, sie benennen und sich mit ihnen auseinandersetzen zu können, mit ihnen in einer bestimmten Weise umgehen zu können, sie gegebenenfalls zu verbessern und für vielfältige Zwecke nutzbar machen zu können. Die Programme der Gefühlsvermessung, welche meist unter dem Oberbegriff *mood tracking* firmieren⁵, stellen nun als *Emotionstechniken* in einem doppelten Wortsinn spezifische Strategien bereit, um diese Handlungsprobleme bearbeitbar

5 Auch von *happiness tracking* oder *wellbeing-tracking* ist mitunter die Rede, was deutlich auf die normative Schlagseite mancher Apps und Programme hinweist.

zu machen: Während eine Reihe von Programmen, die emotionale Selbstbeobachtung in standardisierter Form durch manuelle Eingaben anleitet, beanspruchen andere Programme, Gefühle automatisch über die Analyse unterschiedlicher Parameter⁶ messbar zu machen (vgl. Pritz 2016). Alle Programme funktionieren dabei als Visualisierungstechniken (vgl. auch Duttweiler/Passoth 2016, S. 12). Sie wollen ein Phänomen sichtbar und dokumentierbar sowie letztlich ›verrechenbar‹ und bearbeitbar machen, welches sich gerade durch seine Flüchtigkeit und häufig auch Diffusität auszeichnet: Emotionen sind nicht nur mitunter schnell wieder vorbei, sondern oft auch nicht eindeutig. Die Programme verändern also die Zeitlichkeit von Gefühlen, indem sie Emotionen dauerhaft festschreiben und von der Situation, in der sie erlebt werden, ›entbetten‹. Und sie überführen emotionale Gleichzeitig- oder Mehrdeutigkeiten in vermeintlich eindeutige Repräsentationen, die eine unmittelbare Abbildung der Wirklichkeit suggerieren. Die Programme schaffen so eine neue Sichtbarkeit von Gefühlen, die nicht nur mehr Selbsterkenntnis, sondern auch eine bessere Bearbeitbarkeit von Emotionen gewährleisten soll. In ihrem Versprechen nach ›besseren Emotionen‹, welches seine normativen Fluchtpunkte in kulturellen Idealen wie Glück, Erfolg und Gesundheit findet, weisen sie Ähnlichkeiten zu anderen populären Programmen und Praktiken der emotionalen Selbstführung auf, wie sie sich beispielsweise in Emotions-Ratgebern (vgl. Duttweiler 2007), Coaching für emotionale Intelligenz (vgl. Sieben 2007) oder auch der pharmakologischen Optimierung emotionaler Zustände durch *Neuroenhancement* (vgl. Wagner 2015) finden. Die Programme der Gefühlsvermessung heben sich davon allerdings in einer besonderen Weise ab: Sie operieren auf der Basis einer Rationalität der technologischen Quantifizierung *in Kombination* mit einem spezifischen Emotionsverständnis. Frappierend am Phänomen der digitalen Selbstvermessung der Gefühle ist ja, dass hier scheinbar Gegensätzliches ineinanderzugreifen und zu verschmelzen scheint: nämlich *Quantifizierung* auf der einen Seite – Gefühle sollen beobachtet, dokumentiert, analysiert, kurz: vermessen werden – und *Singularisierung* auf der anderen Seite – also eine besondere Wertschätzung von Emotionen für die Einzigartigkeit und den Wert des Selbst. Quantifizierung ist hier allerdings nicht bloß – worauf Reckwitz (vgl. 2017: 229f.) hingewiesen hat – der Modus bzw. die »Infrastruktur« der Singularisierung, sondern beide werden kulturell über das Ideal der Selbstoptimierung miteinander vermittelt. Erst die Verknüpfung von Effizienz und Authentizität, der Maxime des Besser-Werdens mit moralischen Fragen des gelingenden Lebens in der Subjektivierungsform der Selbstoptimierung kann verständlich machen, warum zwischen dem »quantifizierten Selbst« und dem »singulären Selbst« nur ein scheinbarer Widerspruch besteht, der sich vielmehr als paradoxer Zusammenhang entpuppt.

6 Steffen Mau (vgl. 2017: 171f.) nennt hier nur die Sentimentanalyse, welche darauf abzielt, Gefühle aus unterschiedlichen Merkmalen geschriebener Sprache ›herauszulesen‹. Es werden aber auch zahlreiche weitere Parameter zur automatischen Emotionsauswertung in der emotionalen Selbstvermessung herangezogen, z.B. die Verwendungsweise des eigenen Smartphones in der App *ginger.io*, elektrodermale Aktivität in *moodmetric* (eine Kombination aus einer App und einem *gadget* in Form eines Stimmungsringes) oder Charakteristika gesprochener Sprache in der App *moodies*.

Schluss

Steffen Mau hat mit *Das metrische Wir* ein Debattenbuch geschrieben und wir haben dies zum Anlass genommen, an seine in der Zeitdiagnose der Quantifizierung des Sozialen enthaltenen Überlegungen zur Selbstoptimierung anzuknüpfen und sie in Auseinandersetzung mit der Trendbehauptung der *Singularisierung* zu diskutieren und weiterzuentwickeln. Indem Zeitdiagnosen komplexe Prozesse gesellschaftlichen Wandels auf ein Grundprinzip hin zuspitzen, laufen sie Gefahr, gegenläufige Entwicklungen »einzugemeinden«. Dies scheint zunächst der Fall, wenn man die beiden derzeit meist diskutierten Zeitdiagnosen zueinander in Bezug setzt, die zu entgegengesetzten Befunden kommen. Schließlich ist die Pluralität soziologischer Zeitdiagnostik, also das Nebeneinander zahlreicher Bindestrich-Gesellschaften, in der ein Prinzip sozialen Wandels *pars pro toto* zum Signum der Gegenwart erhoben wird, berechtigter Gegenstand der Kritik. Doch gerade diese vermeintlich widersprüchliche Gleichzeitigkeit haben wir zum Ausgangspunkt unserer Argumentation gemacht und zu zeigen versucht, wie die beiden Prozessdiagnosen der Quantifizierung und Singularisierung über das Dritte der Selbstoptimierung vermittelt sind.

Man kann Mau vorwerfen, einzelne weithin bekannte Phänomene vor allem in Bezug auf ihre Gemeinsamkeiten zu untersuchen und damit der Komplexität dieser Praktiken nicht gerecht zu werden. Und doch hat Mau mit der zeitdiagnostischen Brille der Quantifizierung tatsächlich unseren Blick erweitert und geschärft, indem er viele zeitgenössische Entwicklungen und Phänomene auf einen gemeinsamen Nenner gebracht hat. Gute Zeitdiagnosen sind in unseren Augen nicht nur ein unverzichtbares Mittel, mit dem soziologisches Denken öffentliche Debatten initiieren und zur gesellschaftlichen Selbstverständigung beitragen kann. Sie sind nicht nur eine Möglichkeit, die *sociological imagination* von Nichtsoziologinnen zu stimulieren, die für Mills aus dem Bedürfnis erwächst, zu verstehen, was in der Welt und im eigenen Selbst passiert und die Fähigkeit darstellt, die eigene Biographie im Kontext der Zeit zu verstehen, wenn er fragt: »What are the major issues for publics and the key troubles of private individuals in our time?« (Mills 2000: 11). Gute Zeitdiagnosen können vielmehr auch innersozilogische Auseinandersetzungen bereichern, indem sie Debatten (wie dieses Buchforum) auslösen, sowohl Widerworte herausfordern als auch Anschlussmöglichkeiten schaffen und den Blick auf empirische Phänomene erhellen.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus/Etzmüller, Thomas (Hg.) (im Erscheinen): *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematierung in der Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Arbeitsgruppe SubArO (Hg., 2005): *Ökonomie der Subjektivität – Subjektivität der Ökonomie*. Berlin: edition sigma.

- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bogner, Alexander (2012): *Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Bröckling, Ulrich (2013): Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik. In: *Leviathan* 41 (2), S. 309–323.
- Burawoy, Michael (2005): »For Public Sociology«. In: *Soziale Welt* 56 (4), S. 347–374.
- Dimbath, Oliver (2015): »Die Ordnung der Dramatisierung. Disruptiver sozialer Wandel im Lichte soziologischer Zeitdiagnostik«. Online verfügbar unter http://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2014/article/view/89, zuletzt geprüft am 19.07.2018.
- Dimbath, Oliver (2016): *Soziologische Zeitdiagnostik*. UTB.
- Duttweiler, Stefanie (2007): *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*. Konstanz: UVK.
- Duttweiler, Stefanie/Passoth, Jan-Hendrik (2016): »Self-Tracking als Optimierungsprojekt?«. In: Duttweiler, Stefanie/Gugutzer, Robert/Passoth, Jan-Hendrik/Strübing, Jörg (Hg.): *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?* Bielefeld: transcript, S. 9–42.
- Flam, Helena (2013): »Mit groben Pinselstrichen über den Emotional Turn«. In: *Berliner Debatte Initial* (Schwerpunkt 3/2013), S. 5–14.
- Illouz, Eva (2009): *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mau, Steffen (2017): *Das metrische Wir – Über die Quantifizierung des Sozialen*. Berlin: Suhrkamp.
- Mevissen, Natalie (2016): »Ewig umstritten. Soziologie zwischen Engagement und Distanzierung«. In: Froese, Anna/Simon, Dagmar/Böttcher, Julia (Hg.): *Sozialwissenschaften und Gesellschaft. Neue Verortungen von Wissenstransfer*. Bielefeld: Transcript, S. 193–231.
- Mills, C. Wright (2000): *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Moldaschl, Manfred/Voß, Günter G. (Hg., 2002): *Subjektivierung von Arbeit. Arbeit, Innovation und Nachhaltigkeit*. München und Mering: Hampp.
- Neckel, Sighard (2014a): »Über Emotionssoziologie, Neid und die Emotionalisierung der Gegenwartsgesellschaft«. In: *Soziologie Magazin* (2), S. 4–12.
- Neckel, Sighard (2014b): »Emotionale Reflexivität – Paradoxien der Emotionalisierung«. In: Fehmel, Thilo/Lessenich, Stephan/Preunkert, Jenny (Hg.): *Systemzwang und Akteurswissen. Theorie und Empirie von Autonomiegewinnen*. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 117–132.
- Neckel, Sighard/Pritz, Sarah Miriam (2016): »Emotion aus kultursociologischer Perspektive«. In: Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof/Scherke, Katharina (Hg.): *Handbuch Kultursociologie. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*. Berlin/Heidelberg: Springer VS, 1–13. DOI 10.1007/978-3-658-08001-3_22-1.
- Osrecki, Fran (2011): *Die Diagnosegesellschaft. Zeitdiagnostik zwischen Soziologie und medialer Popularität*. Bielefeld: transcript.
- Penz, Otto/Sauer, Birgit (2016): *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Peters, Bernhard (2007) [1997]: *Über öffentliche Deliberation und öffentliche Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prisching, Manfred (2018): *Zeitdiagnose. Methoden, Modelle, Motive*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Pritz, Sarah Miriam (2016): »Mood Tracking. Zur digitalen Selbstvermessung der Gefühle«. In: Selke, Stefan (Hg.): *Lifelogging. Digitale Selbstvermessung und Lebensprotokollierung zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel*. Wiesbaden: Springer VS, S. 127–150.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Rees, Tobias (2010): »Being neurologically human today. Life and science and adult cerebral plasticity (an ethical analysis)«. In: *American Ethnologist* 37 (1), S. 150–166.

302 Forum: Das metrische Wir

- Sieben, Barbara (2007): *Management und Emotionen. Analyse einer ambivalenten Verknüpfung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Villa, Paula Irene (Hg.) (2008): *Schön Normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld: transcript.
- Volkmann, Ute (2015): »Soziologische Zeitdiagnostik«. In: *Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (2), S. 139–152.
- Wagner, Greta (2015): »Besser Werden. Emotionale Selbststeuerung mit Ratgebern und Pharmaka«. In: *Mittelweg* 36 (1-2), S. 77–98.
- Wagner, Greta (2017): *Selbstopтимierung. Praxis und Kritik von Neuroenhancement*. Frankfurt/New York: Campus.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Anschriften:

Dr. Greta Wagner
Exzellenzcluster »The Formation of Normative Orders«
Goethe-Universität Frankfurt
Max-Horkheimer-Str. 2
60323 Frankfurt am Main
greta.wagner@normativeorders.net

Sarah Miriam Pritz, Mag. Bakk. phil.
Universität Hamburg
Institut für Soziologie
Allende-Platz 1
D-20146 Hamburg
sarah.pritz@uni-hamburg.de