



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Überwachen und Belohnen

Sozialkreditsysteme als Anthropotechniken des Kapitalismus

verfasst von / submitted by

Maximilian Gurschler BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /

degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt / degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

Danksagung

Nach Fertigstellung dieser Arbeit möchte ich mich bei den folgenden Personen herzlich bedanken:

Bei Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl, der sich bereit erklärt hat, meine Masterarbeit zu betreuen, als sie nicht mehr als ein ambitioniertes Konzept war, welches nicht so recht in eine spezifische philosophische Schule passen wollte, und durch dessen Inputs die Arbeit Form annehmen konnte und einen roten Faden verliehen bekam.

Bei meinen Eltern und meiner Familie, deren Unterstützung es mir ermöglicht hat mit diesem Studium meinen Interessen nachzugehen und mich auf akademischem Level mit Themen zu befassen, die mich begeistern, was letztendlich in die vorliegende Arbeit gemündet ist.

Bei den Freunden und Kommilitonen, durch deren Einfälle, Rückmeldungen und angeregte Diskussionsbeiträge ich meinen Verstand wetzen und meine Argumente und Ideen für diese Arbeit weiterentwickeln konnte.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	1
Einleitung:.....	3
Fragestellung und Arbeitshypothese	3
Einbettung der Fragestellung in die aktuelle Fachdiskussion	3
Zielsetzung und Erkenntnisgewinn	12
Methodisches Vorgehen und Materialauswahl.....	13
Struktur der Arbeit.....	14
1. Kapitel: Von der Marter zum Sozialkreditsystem – Die Entwicklung der Strafsysteme.....	16
1.1 Wie die Entwicklung zu verstehen ist.....	16
1.1.1 Die drei Modelle der Organisation der Strafgewalt im späten 18. Jahrhundert.....	17
1.1.2 Der Übergang zur Disziplinarmacht	18
1.1.3 Das Amalgam an historisch, technologisch und ideengeschichtlich verknüpften Prozessen	20
1.2 Wodurch die Veränderungen bedingt sind und wodurch nicht	23
1.2.1 Schwächelnde Moral als falscher Sündenbock	24
1.2.2 Die wirtschaftliche Ausgangslage und ihre Folgen	28
1.3 Die digitalisierte Disziplinarmacht	33
1.3.1 Die allgemeine Ausrichtung des Sozialkreditsystems.....	33
1.3.2 Die technische Funktionsweise	45
2. Kapitel: Das Sozialkreditsystem als ein Ethiksystem.....	56
2.1 Die Entwicklung der Anthropotechniken.....	56
2.1.1 Wozu das Konzept der Anthropotechnik in dieser Arbeit verwendet wird	56
2.1.2 Menschenformung durch Übungsverfahren	60
2.1.3 Von der Religion zur Technik als Mittel zur Menschenformung	62
2.2 Die Strukturgleichheit der Anthropotechniken	67
2.2.1 Warum sich eine ethische Kritik als Kritik am Sozialkreditsystem nicht eignet	68
2.2.2 Überwachung als Kernstruktur der Ethik.....	70
2.2.3 Das Sozialkreditsystem als Paradies auf Erden	73
3. Kapitel: Das Sozialkreditsystem als Ablösung der westlichen Liberaldemokratie?	80
3.1 Der aktuelle Stand im Westen	81
3.2 Die sich anbahnende Krise der Ökonomie der Züchtigungen im Westen.....	85
Konklusion.....	90
Literaturverzeichnis	95
Abbildungsverzeichnis	99
Abstract.....	100

Einleitung:

China versucht sich zurzeit am bisher ambitioniertesten Experiment in digitaler Sozialkontrolle aller Zeiten, dem „chinesischen“ Sozialkreditsystem (vgl. Benrath / Bartsch 2018). Der Überwachungsstaat in China sammelt dafür eine für Menschen unüberschaubare Menge an Informationen über seine 1,4 Milliarden Bürger¹ und lässt sie von einer künstlichen Intelligenz auswerten. Aus diesen registrierten Verhaltensweisen ergibt sich für alle Bürger ein Punktestand (vgl. Botsman 2017, S. 154f.), durch den sie entweder auf „schwarze“ oder auf „rote“ Listen gesetzt werden, was negative oder positive Konsequenzen für sie zur Folge hat (vgl. Kühnreich et al. 2019, S. 121).

Fragestellung und Arbeitshypothese

Diese Arbeit will sich an einer philosophischen Untersuchung des chinesischen Sozialkreditsystems versuchen, und zwar insbesondere an einer Untersuchung des Verhältnisses beziehungsweise des Zusammenhangs zwischen *Ethik* und der vom Sozialkreditsystem ausgeübten totalitären *Überwachung*. Die **a)** Hauptthese, welche die vorliegende Analyse ergeben wird, ist, dass Überwachung nicht unethisch, sondern als fundamentaler Aspekt in jeder Ethik strukturell angelegt ist. Zudem wird als weitere Folge der Untersuchungen die **b)** zweite These aufgestellt werden, dass das Modell des Sozialkreditsystems seinen Ursprung nicht in der chinesischen Kulturtradition hat (wegen mangelnden Rechtsstatus des Individuums etc.), sondern dass dieser gerade in der *westlichen* Ideen- und Gesellschaftsgeschichte angelegt ist. Dies bedeutet, dass sich das chinesische Modell auch im Westen etablieren könnte. Und es lassen sich auch gute Indizien dafür finden, dass dies in den nächsten Jahrzehnten geschehen wird bzw. dass der Prozess der Entstehung eines ähnlichen Systems im Westen bereits begonnen hat.

Einbettung der Fragestellung in die aktuelle Fachdiskussion

Die beiden genannten Thesen stehen in großen Teilen, wenn auch nicht gänzlich, diametral entgegengesetzt zu dem, was sich im gegenwärtigen westlichen Diskurs bereits über das Sozialkreditsystem zusammengetragen hat. Dort widerfährt dem chinesischen Modell starke Kritik, die hier gleich wiedergegeben werden soll. Das Verhältnis zwischen Ethik und

¹ Aus Gründen der angenehmeren Les- und Schreibbarkeit wird in dieser Arbeit bevorzugt das generische Maskulinum bei personen- und gruppenbezogenen Substantiven verwendet, womit selbstverständlich Personen jeden Geschlechts gemeint sind.

Überwachung wird implizit als ein negatives ausgelegt: Das Sozialkreditsystem sei auch aufgrund seiner Totalüberwachung unethisch und vor allem mit westlichen Werten nicht kompatibel. Die klassische liberale Kritik, die sich in westlichen Medien, aber auch in der Fachliteratur breitmacht, dient gleichzeitig als hervorragende Einführung in die Funktionsweise des Sozialkreditsystems. Der daher folgende Einblick ist hauptsächlich westlichen Zeitungs- und Fachzeitschriftenartikeln sowie dem Buch *Who Can You Trust* von Rachel Botsman entnommen:

Zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit ist bekannt, dass acht verschiedene Firmen (darunter Tech-Größen wie der WeChat-Anbieter Tencent und der Handelskonzern Alibaba) in China mit ihren jeweiligen Testversionen um die Entwicklung des Kreditsystems konkurriert haben. Das erfolgreichste dieser Testsysteme war wohl Sesame Credit der Ant Financial Service Group (und deren Muttergesellschaft Alibaba). Dadurch, dass die Firma auch Betreiber des Zahlungsdienstes Alipay ist und dadurch, dass sich in China eine große Digitalisierungswelle in Gang gesetzt hat (zunehmendes Verschwinden von Bargeld und Aufkommen von Bezahlung via Smartphone-Apps), hat die Firma Zugang auf viele registrierte Aktivitäten ihrer Kunden und kann diese problemlos auswerten lassen. Im spezifischen Fall von Sesame Credit hängt der eigene Punktestand jedoch nicht nur mit den eigenen Aktivitäten zusammen, sondern auch mit dem Punktestand der Freunde, mit denen man sich umgibt. Dies soll „unmoralischen“ Menschen eventuelle soziale Anerkennung noch mehr verneinen (vgl. Kleinz 2017). Es kann nämlich jedermann zu jeder Zeit den Punktestand anderer nachkontrollieren und somit herausfinden, welche Bekanntschaften ihm oder ihr schaden könnten (vgl. Stanley 2015).

Chinas Oberster Gerichtshof teilte 2017 mit, dass im Laufe der Testphase 6,15 Millionen Chinesen auf die schwarze Liste des Sozialkreditsystems gesetzt und somit von der Buchung von Flugzeugen, Schnellzügen etc. ausgeschlossen wurden. Botsman berichtet von einer Übereinkunft zwischen 44 verschiedenen Regierungsabteilungen, die dafür sorgen soll, dass diskreditierte Bürger auf *mehreren* Ebenen Limitationen erfahren (vgl. Botsman 2017, S.170). Durch welche komplexen Algorithmen Sesame Credit die Bevölkerung genau bewertet, wurde von Alibaba nie preisgegeben. Was man weiß, ist, dass das Punktesystem von 350 bis 950 reicht und fünf verschiedene Faktoren in der Bewertung berücksichtigt. Erstens die Kreditgeschichte (bezahlt man seine Rechnungen zeitgemäß?), zweitens Vertragserfüllung (hält man sich an vertraglich festgelegte Verpflichtungen?), drittens persönliche Merkmale (persönliche Informationen wie Telefonnummer oder Adresse werden

überprüft), viertens Verhalten und Interessen und fünftens zwischenmenschliche Beziehungen, also zum Beispiel der bereits erwähnte eigene Freundeskreis (vgl. S. 156ff.).



Abb. 1: Visualisierung des „Sesame Credit“-Punktestands auf der Alipay-App. Jede Ecke des Pentagons repräsentiert einen der fünf aufgelisteten Faktoren: Kreditgeschichte, Vertragserfüllung, persönliche Merkmale, Verhalten und Interessen und zwischenmenschliche Beziehungen (vgl. Ahmed 2017).

In einer anderen Testversion (siehe Abb. 1) werden die Bürger anfangs allesamt mit 1000 Punkten ausgestattet. Durch positives Verhalten können sie sich auf einen Punktestand von maximal 1300 hinaufarbeiten, während negatives Verhalten sie bis auf einen Tiefpunkt von 600 Punkten sinken lässt. An den aufgelisteten Beispielen für positives Verhalten lässt sich festmachen, dass das System nicht nur auf soziale Solidarität („Wohltätige Arbeit leisten“, „Ältere Familienmitglieder pflegen“, „Den Armen helfen“) oder wirtschaftliches Intakt-Sein setzt („Keine Schulden haben oder sie fristgerecht zurückzahlen“), sondern auch stark auf Regierungskonformität aus ist („Die Regierung in sozialen Medien loben“). Dieser Punkt sorgt natürlich im Westen für starke Kritik.

Negatives Verhalten wie „Teilnahme an der Regierung nicht genehmen religiösen Gruppen“ trifft beispielsweise religiöse Minderheiten wie die muslimischen Uiguren der Provinz Xinjiang besonders hart. Doch auch schon jenen, die Kritik an der Regierung aufbringen („Sich regierungskritisch in sozialen Medien äußern“), droht eine Abschiebung in Umerziehungslager der Partei (vgl. ZDFinfo Doku 2020).

In Chinas totaler Überwachung durch künstliche Intelligenz kann jedoch auch so etwas Harmloses wie Einkaufsgewohnheiten zu einem Maßstab für den Charakter des Betroffenen werden. Alibaba steht beispielsweise offen dazu, Bürger anhand ihrer Einkäufe in verschie-

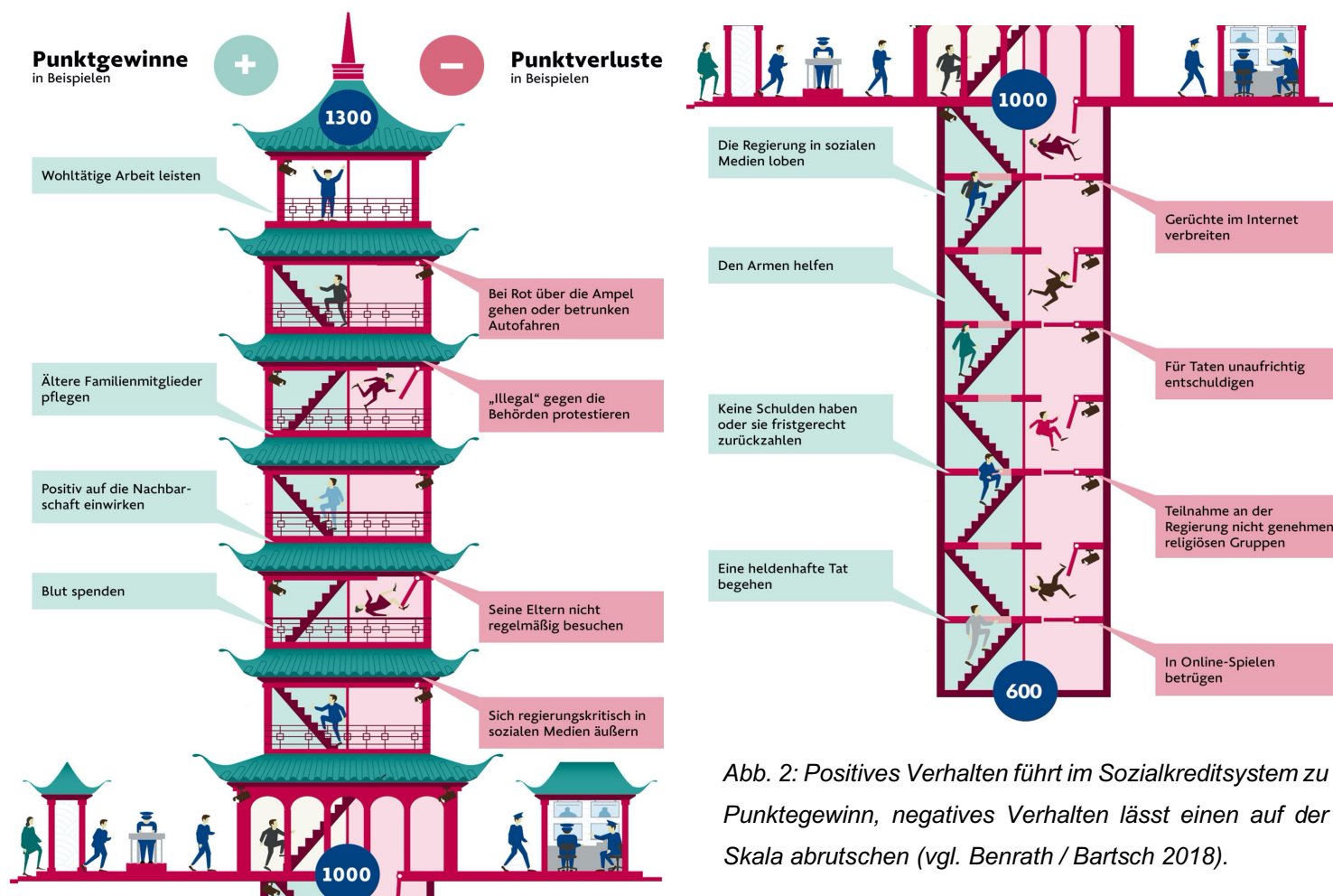


Abb. 2: Positives Verhalten führt im Sozialkreditsystem zu Punktegewinn, negatives Verhalten lässt einen auf der Skala abrutschen (vgl. Benrath / Bartsch 2018).

dene Kategorien zu unterteilen. So wird jemand, der Videospiele kauft und spielt, als eher faule und unproduktive Person eingestuft, während Bürger, die regelmäßig Windeln kaufen, als Eltern eingestuft werden und somit, da dies bei Eltern statistisch zuzutreffen scheint, als verantwortungsbewusst. Der (geplante) Loopingeffect davon ist natürlich, dass das System die Gewohnheiten der Bürger nicht bloß beobachtet, sondern auch beeinflusst, da es den Bürgern Ansporn gibt, Gewohnheiten, die der Regierung nicht gefallen, abzulegen (vgl. Botsman 2017, S. 156ff.).

Botsman bezeichnet es als „albtraumhaft“, auf welcher ungerechten Weise die Vertrauens-Algorithmen die Wirklichkeit in ihrer Auslegung reduzieren, indem sie keine Berücksichtigung für den Kontext einer aufgezeichneten Information zeigen. Als Beispiel bringt sie die Aufzeichnung einer verpassten Zahlung aufgrund eines Krankenhausaufenthaltes (vgl. S. 170f.). Ungenauigkeiten der künstlichen Intelligenz, aber auch der Programmierung der Algorithmen sind generell ein Problem des Sozialkreditsystems.

Neben den genannten Beispielen (wie unbezahlte Rechnungen etc.) werden nämlich auch andere Handlungen unverständlicherweise als Zeichen mangelnder Kreditwürdigkeit

gedeutet. Es handelt sich dabei um sehr subjektive Kennzeichen, die aber einen Einfluss auf den sozialen und finanziellen Status eines Bürgers haben: Wenn man beispielsweise seine Adresse oft ändert, sinkt ebenfalls der Punktestand, oder wie bereits erwähnt, wenn der Punktestand der Freunde niedrig ist.

Umgekehrt ist es naheliegend, dass der Algorithmus häufige Spenden als positives Verhalten registriert, ohne miteinzukalkulieren, wie viel Geld die Person besitzt. Reiche könnten sich laut dieser Logik einfach der Skala entlang hinaufkaufen. Kritiker behalten also recht, wenn sie hervorheben, wie groß das Potential der falschen Darstellung von alltäglichen Abläufen auf Basis dieser aufgestellten Faktoren ist. Das größte Problem ist dabei die zumindest noch nicht gelöste Unmöglichkeit, Einspruch gegen aus dem Kontext gerissenen Informationsaufzeichnungen zu erheben. Ein kritischer Zeitungsartikel im Westen bringt beispielsweise den Fall einer Frau, die das personalisierte U-Bahn-Ticket ihres Sohnes verwendet: Für den Algorithmus wäre dies ununterscheidbar von Diebstahl (vgl. Ahmed 2017).

Bisher beharrte Alibaba zwar vehement darauf, dass negative Kommentare auf Social-Media-Plattformen den Punktestand auf Sesame Credit nicht beeinflussen (ob das wirklich stimmt, kann man nicht überprüfen, weil die genauen Algorithmen des Systems geheim sind), es bleibt jedoch unklar, ob sich dies ändern wird, nachdem die Regierung das Sozialkreditsystem offiziell als landesweites Sozialkreditsystem lanciert hat, was zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit noch nicht geschehen ist. Obwohl es im Moment nicht danach aussieht, als würde die Regierung eine der acht Firmen, die an den Pilotprojekten arbeiten, ins offizielle Sozialkreditsystem miteinbinden², wird sie deren gesammelte Daten inklusive der Kommentare auf den sozialen Medien höchstwahrscheinlich übernehmen. In diesem Fall ist es schwer vorstellbar, dass private Plattformen von der Regierung nicht zu Überwachungszwecken verwendet werden (vgl. Botsman 2017, S. 158f.).

Ein weiteres Bedenken, das Botsman in ihrem Buch auflistet, ist, dass die freiwillige Anmeldung von Millionen von Menschen, welche für die Testphase stattgefunden hat, mit mehr zu tun haben könnte als mit dem Ansporn durch die versprochenen Belohnungen. Viele könnten auch Angst haben, negativ aufzufallen, wenn sie nicht begeistert auf den Zug aufspringen. Andererseits wird auch bestritten, dass der gebotene Ansporn in erster Linie überhaupt etwas Gutes darstellt. Ein hoher Punktestand ist in China bereits so etwas wie ein

² Das Management der Daten im Sozialkreditsystem wird von Chinas Wirtschaftsplanern, der Kommission für Nationale Entwicklung und Reformen, der chinesischen Zentralbank und Chinas Gerichtssystem in die Hand genommen werden (vgl. Lee 2020).

Statussymbol, womit viele auf Social-Media-Plattformen (beispielsweise auf Weibo, dem chinesischen Äquivalent für Twitter) angeben. Dadurch entwickeln sich die Folgen des Punktestandes über die von der Regierung eingeleiteten Konsequenzen hinaus auf die gesellschaftliche Ebene (was wahrscheinlich auch beabsichtigt ist), sodass der Punktestand sogar Einfluss darauf hat, ob man ein Date oder einen Partner findet (beispielsweise wird der eigene Score auf der chinesischen Dating-App Baihe angezeigt, vgl. S. 159f.).

Den Chinesen sollten viele dieser Dinge bereits bekannt vorkommen, da es sich praktisch um eine auf Big-Data-Level erhobene Version des „dang'an“ (auf Deutsch so viel wie „Archiv“ / „öffentliche Daten“) handelt. Das dang'an war ein Dossier mit Informationen über auffällige Individuen (insbesondere politische Überschreitungen wurden notiert), welches die kommunistische Partei durch Überwachung zusammenstellte und welches die jeweilige Person ihr ganzes berufliches Leben lang verfolgte. Dies führte unter anderem zu einem Vertrauensdefizit in der Bevölkerung, da Leute anfangen, eigene Familienmitglieder oder Freunde zu melden, wodurch sich eine Atmosphäre des Argwohns bildete (vgl. S. 162f.). Ironischerweise stellt das Sozialkreditsystem für die chinesische Regierung auch eine Methode dar, das in China bestehende Vertrauensdefizit zu beheben, weil man die Vertrauenswürdigkeit anhand des Punktestandes ja ablesen können soll. Da stellt sich vielen jedoch die Frage, warum diese digitalisierten dang'ans das Problem jetzt mit seinen gleichen Ursachen bekämpfen können sollen, wenn es doch naheliegender wäre, dass sich das Problem verschlechtert.

Laut Politikwissenschaftlerin Katika Kühnreich wird genau diese Folge eintreten. „Die Räume, in denen wir nicht überwacht oder quantifiziert werden, verschwinden rapide [...]. [F]ür mich ist damit einhergehender Vertrauensverlust des Menschen zu seiner Umwelt verbunden.“ (Kühnreich et al. 2019, S. 122).

Auch ein anderes Prinzip, nach welchem das Sozialkreditsystem offiziell ausgerichtet sein sollte, wird im westlichen Diskurs angezweifelt: Menschen sollen für ihre mangelnde Vertrauenswürdigkeit nämlich nicht direkt bestraft werden, weil das System ja nicht mittels Abschreckung vorgehen soll, sondern mittels Ansporn zu und Belohnung von Vertrauenswürdigkeit (Stichwort Gamification³). Und dennoch eröffnet Hu Tao, Geschäftsführerin von Sesame Credit, dass ihre Testversion darauf ausgelegt ist, vertrauensunwürdigen

³ Gamification beschreibt die Anwendung von Spieldesignprinzipien wie etwa Punkte, Ranglisten oder Highscores auf spielfremde Kontexte mit dem Ziel einer Motivationssteigerung bei ansonsten anstrengenden oder unmotivierenden Arbeiten oder Ähnliches.

Menschen die Möglichkeit zu nehmen, Autos zu mieten, Geld zu leihen oder einen Job zu finden (vgl. Botsman 2017, S. 164). Die Mechanismen hinter dem Sozialkreditsystem wären konkret also durchaus andere als auf dem Papier, wobei sich auch auf dem Papier eine Tendenz in die geschilderte Richtung verstärkt wiederfinden lässt. Das Prinzip einer von der Regierung 2016 publizierten Aktualisierung der Richtlinien besagt ganz klar, dass es den „Diskreditierten“ schwer gemacht werden soll, auch nur einen einzigen freien Schritt zu machen (vgl. S. 164f.).

Ein anderer Punkt, der aus klassisch liberaler Sicht am Sozialkreditsystem kritisiert wird, ist die Missbrauchsgefahr, die es in sich birgt und die auch sicherheitstechnische Konsequenzen haben könnte. Kreditinformationen könnten gefälscht werden, um leichteren Zugang zu Flugzeugen zu erlangen, da der Flughafen von Peking Nutzern von Sesame Credit beispielsweise erlaubt, strenge Sicherheitschecks zu umgehen, wenn man genügend Vertrauenswürdigkeit vorweist (vgl. Ahmed 2017). Dies macht innerhalb der Logik des Systems durchaus Sinn, könnte aber schnell gefährlich werden, wenn sich Vorteile dieser Art für Musterbürger häufen.

Aber der Missbrauch eines solchen Punktesystems droht natürlich nicht nur vonseiten von Hackern oder Terroristen. Es wird als noch größeres Problem angesehen, dass sich natürlich auch die Regierung selbst des Algorithmus bedienen kann, um Dissidenten härter und effektiver zu bestrafen. Auch Regierungskritiker Murong Xuecun hat diese Vorahnung und zählt sich zu den großen Verlierern des Sozialkreditsystems. Das Problem sei auch, dass Kritiker des Systems in China keine Wahl haben, als auch Teil des Systems zu sein (Benrath / Bartsch 2018).

Es besteht beispielsweise das Risiko, dass Bürger über das Sozialkreditsystem für Protestaktionen bestraft werden. Wenn das Sozialkreditsystem und der Punktestand der Sozialkredite im heutigen China lebensnotwendig für den Einzelnen sind, dann sei eine solche Form von Zensur immens wirkungsmächtig und ein großes Problem für die persönliche Freiheit. Nicht nur könnten sich die Kriterien niedriger Punktestände schnell und in unvorhersehbarer Weise ändern, sondern die Macht, dies zu tun, läge stets gefährlich fest in den Händen der Regierung (vgl. Ahmed 2017).

Zum anderen birgt das System, und das selbst aus westlicher Perspektive, auch auf oberflächlichem Level durchaus positive Aspekte, wenn die westlichen Medien sich auch im Moment nicht darauf fokussieren. Abgesehen von sozialen Pathologien im gesellschaftlichen Bereich und Sicherheitsstiftung im wirtschaftlichen (so sollen dringende Probleme wie die mangelnde Nahrungsmittelsicherheit, die viele Tote gekostet hat, gelöst werden, vgl.

Kühnreich et al. 2019, S. 122) geht das Sozialkreditsystem nämlich auch gegen Korruption und Vetternwirtschaft in der Regierung und im Beamtentum vor und sorgt dort für mehr Transparenz. Botsman erwähnt in ihrem Buch den Ansatz, das Sozialkreditsystem im Kontext Chinas langer Geschichte der autoritären Überwachung als sogar erfrischend neue Herangehensweise ebendieser Transparenz zu sehen, die einem mehr Überblick über die Informationen gibt, welche die Regierung sammelt (vgl. Botsman 2017, S. 173).

Folgendes wird von der chinesischen Regierung als Prinzipien, Methoden und Ziele ihres Sozialkreditsystems in „Planning Outline of the Construction of a Social Credit System (2014-2020)“ ausgelegt: China sieht es als notwendig, eine neue Kultur der Aufrichtigkeit zu errichten. Dies soll durch ein System erreicht werden, welches anhand eines Mechanismus der Ermutigung von Vertrauenswürdigkeit und Entmutigung von Vertrauensbruch operiert, mit dem Ziel der Steigerung einer Mentalität der Ehrlichkeit auf allen Ebenen der Gesellschaft. Die langfristigen Ziele der kommunistischen Partei sind es, eine harmonische sozialistische Gesellschaft zu errichten, eine Methode zur Perfektionierung Chinas „sozialer Marktwirtschaft“ zu entwickeln, Sozialordnungspolitik voranzutreiben, ein sicheres Kreditumfeld zu schaffen, die Wettbewerbsfähigkeit Chinas zu steigern und nicht zuletzt den Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit voranzutreiben (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

Kritiker des Systems wie der oben erwähnte Murong Xuecun halten diese Ziele für absurd. Er meint: „Unter Harmonie versteht Präsident Xi eine strenge Ordnung, in der nur eine Stimme zugelassen ist und keine Opposition. Aber eine Gesellschaft, die so strikt von der Regierung kontrolliert wird, kann weder innovativ noch kreativ sein.“ (Deutschlandfunk Kultur 2017) Auch die bereits erwähnte Politikwissenschaftlerin Katika Kühnreich ist der Meinung, dass fortgeschrittene Technologien keine Lösungen für soziale Probleme bieten können, im Gegensatz zu dem, was sich viele Menschen in China und anderswo erhoffen (vgl. Kühnreich et al. 2019, S. 122). Sie weist auch darauf hin, dass solche Formen der technologischen Kontrolle (wie z. B. „Predictive Policing“⁴) bisher hauptsächlich in sozial schwachen Gebieten gegen Menschen aus der Unterschicht eingesetzt wurden und noch nie Algorithmen verwendet wurden, um Steuerhinterziehung oder Wirtschafts- und Umweltkriminalität zu bekämpfen, also Verbrechen, die von der reichsten Bevölkerungsschicht begangen werden (vgl. S. 125).

⁴ Polizeiarbeit auf Basis von Vorhersagen durch Algorithmen etc.

Laut momentaner Entwicklung scheint China jedoch auch diesen Mangel beheben zu wollen, zumindest der kommunistischen Partei zufolge. Zwar vermutet man bereits, dass man einige Regierungsbeamte wahrscheinlich als über dem Sozialkreditsystem stehend einstufen wird (dass es also parallel zu Problemen wie Steuerhinterziehung auch zu solchen wie Reputationsbetrug kommen wird, vgl. Botsman 2017, S. 180), die *Konzipierung* des Sozialkreditsystems orientiert sich jedoch an den folgenden Erfordernissen, die im dritten Plenum des 18. Nationalen Parteitags der Kommunistischen Partei Chinas vorgelegt wurden: Aufrichtigkeit zu fördern und Vertrauenswürdigkeit zu stärken, und zwar nicht nur in Handels- und sozialen Angelegenheiten, sondern auch in den juristischen und administrativen Bereichen der Regierung. Soll heißen, die Regierung sind nicht nur die Wächter, sondern durch die Selbständigkeit künstlicher Intelligenz in der Theorie zumindest auch die Überwachten selbst⁵ (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

Die Regierung behauptet auch, dass das System dazu konzipiert sei, endlich die vergessenen Interessensgruppen, von denen oben die Rede ist, in das „gute Leben“ miteinzubeziehen (damit sind die Unterschicht, aber auch Studenten etc. gemeint). Ohne Sozialkreditsystem sei es nämlich zu gefährlich, in China Geschäfte zu machen, da die Hälfte aller unterzeichneten Verträge nicht eingehalten werden. Es ist daher wichtig, dass wirklich jeder Bürger schnell überprüfen kann, ob sein Gegenüber vertrauenswürdig ist. Und dadurch, dass sozialistische Werte durch das System propagiert werden, würden sich die Bürger im Umgang miteinander allesamt anständiger verhalten (vgl. S. 173).

Botsman schreibt (im Jahr 2017), es sei noch zu früh, um einzuschätzen, wie die Totalüberwachung und Totalbewertung der chinesischen Bevölkerung wirklich ausfallen wird. Immerhin in einem Fall ist auch sie derselben Meinung, die in dieser Arbeit vertreten wird: Diese Entwicklung ist nicht auf China begrenzt, sondern könnte sich durchaus schon „morgen“ auch in anderen Orten umsetzen. Für Botsman sind die Fragen, die unser Verhältnis zu solchen Entwicklungen wie Chinas Sozialkreditsystem betreffen, jedoch nicht technologischer und wirtschaftlicher Art (solche sollen hingegen im ersten Kapitel dieser Arbeit stark aufgegriffen werden), sondern es sind ethische Fragen (vgl. S. 180). Diese Arbeit wird demonstrieren, dass diesem Blickwinkel ein falsches Ethikverständnis zugrunde liegt.

⁵ Eine Idee, die sich bereits bei Bentham findet, der sein dem Prinzip des Sozialkreditsystems nicht unähnliches Panoptikum auch als eine Lösung für das berühmte Problem des „Quis custodiet ipsos custodes?“ (Wer wacht die Wächter selbst?) ansah (vgl. Bentham 2013, S. 33).

Zielsetzung und Erkenntnisgewinn

Der Fokus dieser Arbeit liegt in Teilen also gewissermaßen auf der Frage nach der Ethizität des Sozialkreditsystems. Es handelt sich dabei jedoch, wie bereits angedeutet, nicht um eine ethische Analyse des Systems (die sich wohl anhand einer Reihe von Kritikpunkten entlang der nicht respektierten Freiheitsrechte etc. äußern würde, wie im oben angeführten Einblick in den westlichen Diskurs zu diesem Thema). Stattdessen soll hauptsächlich die „ethische“ Grundstruktur des Sozialkreditsystems aufgedeckt werden. Ziel ist es, das Sozialkreditsystem als eine Form von ethischem System zu entlarven und sich der daraus folgenden Implikationen zu bedienen, um ein verfälschtes Verständnis von Ethik einer Kritik zu unterziehen.

Die aus dieser These folgende Erkenntnis ist auch, dass sich eine ethische Kritik nicht als Kritik am Sozialkreditsystem eignet. Genauso wenig eignen sich Forderungen nach „moralischer Erneuerung“ (wie man sie bei Jürgen Habermas und Tu Weiming findet, vgl. Habermas 2018 und Tu 2003) als Antwort auf oft fehlerhafte Diagnosen gesellschaftlicher Mängel und als schlecht vernommene soziale Verhältnisse. Zumindest eignen diese sich dann nicht, wenn man nicht auch ein Modell wie das Sozialkreditsystem gutheißen würde. Dieses ist *ethisch* gesehen nämlich strukturgleich mit jeglicher ethischen Forderung (siehe Kapitel 2) und unterscheidet sich davon nur durch seinen spezifischen Modus des „Panoptismus“, der jedoch lediglich als eine Art von „Verstärker“ betrachtet werden kann, den man auf jedes Normensystem anwenden könnte (vgl. Foucault 2016, S. 265).

Dies alles wird im Laufe der Arbeit natürlich aufgegriffen und genau offengelegt werden. Es wird zudem klargemacht werden, dass der Grund dafür, dass sich mit dem Modell des Sozialkreditsystems dieser panoptische „Verstärker“ über das gängige Normensystem in China entwickelt hat (im Gegensatz zu einem anderen Modus, wie es zum Beispiel der konfuzianistische Humanismus wäre), nicht der Zufall oder die Willkür ist. Ebenso wenig ist es eine abstrakte Kraft wie der Weltgeist des Fortschritts (wie bei Hegel⁶) oder die vernunftgetriebene Tendenz zur Totalverwaltung der Welt (wie bei Horkheimer und Adorno⁷). Es ist hingegen das kapitalistische sozio-ökonomische System, welches, wie wir sehen werden, durch sein Wesen inhärent determiniert, dass sich anstatt der Religion oder vernunftbasierter Ethiken das Sozialkreditsystem als Regulierer der Verhaltensweisen, ergo als *Anthropotechnik*, etabliert hat.

⁶ Siehe *Phänomenologie des Geistes* (vgl. Hegel 2017).

⁷ Siehe *Dialektik der Aufklärung* (vgl. Horkheimer / Adorno 1971).

Implizit bietet sich, aus der Argumentation dieser Arbeit hervorgehend, als Ersatz für eine ungeeignete ethisch strukturierte Kritik also eine Kritik des Kapitalismus als Instrument zur Verhinderung der Etablierung eines Sozialkreditsystems im Westen an. Oder aber auch allgemeiner eine prinzipielle Kritik an jedweder Form von Ethik, die gewissen Konzeptionen nach sowieso als bloße Internalisierung des geltenden Rechtes gesehen werden kann. Die Eignung dieser beiden implizit bleibenden möglichen Instrumente zur Kritikübung am Sozialkreditsystem sollen jedoch der Interpretation des Lesers überlassen werden; unter anderem auch deshalb, weil das Sozialkreditsystem in dieser Arbeit nicht als negativ oder positiv bewertet, sondern einer neutralen wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen werden soll. Die vorliegende Analyse lässt es der Interpretation des Lesers auch offen, das Modell des Sozialkreditsystems für gut zu befinden, beispielsweise in Hinblick auf die geeignete Methode zur Bekämpfung des Klimawandels (siehe Kapitel 3).

Methodisches Vorgehen und Materialauswahl

Die beiden oben genannten Hauptthesen, also **a)** dass Überwachung strukturell im Fundament der Ethik enthalten ist und das Sozialkreditsystem eine Manifestation davon ist und **b)** dass das Sozialkreditsystem seinen Ursprung im westlichen kapitalistischen Gesellschaftssystem hat und sich daher auch im Westen etablieren kann und wird, werden durch zwei verschiedene Analysen hervorgetragen.

Die erste These wird sich aus einer allgemeinen Strukturanalyse kollektiver ethischer Systeme, also *Anthropotechniken*, ergeben, mit besonderem Augenmerk darauf, wie sich das Ausarbeiten dieser Struktur auf das chinesische Sozialkreditsystem anwenden lässt. Dafür werden hauptsächlich die Werke von Peter Sloterdijk (*Du musst dein Leben ändern* und *Regeln für den Menschenpark*) zur Hilfe gezogen werden sowie Ausschnitte aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

Für die Belegung der zweiten These wird hingegen eine konkrete historische Analyse der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage betrieben werden, die im Europa des 18. Jahrhunderts zum Durchbruch des modernen Strafsystems führte (welches sich auch schon des panoptischen Schemas bedient) und die im gegenwärtigen China nun die Weiterentwicklung dieses Strafsystems zum Sozialkreditsystem bedingt hat. Ersteres wird mithilfe von Foucaults *Überwachen und Strafen* vonstattengehen, während für Letzteres eine Reihe von kleineren Quellen (mitunter offizielle Dokumente der chinesischen Regierung) herbeigezogen werden, um sozusagen eine Art von Archäologie im Sinne Foucaults zu betreiben (wenn in diesem Fall auch eine Archäologie der Gegenwart).

Struktur der Arbeit

Diese Arbeit besteht aus drei großen Kapiteln, die jeweils in mehrere Unterkapitel und Unterunterkapitel aufgeteilt sind. Der erste Abschnitt soll eine Grundlage für die Argumentationen bieten, welche in den weiteren beiden Abschnitten stattfinden werden.

Im *ersten Kapitel* wird in Form einer Analyse der wirtschaftlichen und historischen Lage im modernen China und im Europa des 18. Jahrhunderts die Entstehung des Sozialkreditsystems in die allgemeinere Entwicklung der verschiedenen Strafsysteme eingeordnet, deren Entschlüsselung von der Marter bis zum Gefängnis Foucault in *Überwachen und Strafen* bereits vorgenommen hat. Die Art dieser Untersuchung legt offen, wie die genannte Entwicklung zu verstehen ist, und zwar als Zusammenspiel komplexer historischer sowie wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Prozesse und nicht so sehr als eine ethische Entwicklung oder eine Entwicklung von Rechten oder Werten. Die parallele Rekonstruktion der Entwicklung des modernen Strafsystems im Westen und des Sozialkreditsystems in China wird bereits wichtige Aufklärung dazu leisten, weshalb das gängige Ethikverständnis im westlichen Diskurs ein falsches ist und weshalb das Sozialkreditsystem seine Wurzeln im westlichen Kapitalismus findet und nicht im chinesischen Konfuzianismus, der das Individuum der Gemeinschaft unterordnet.

Auf Basis der Grundlagen für die weitere Argumentation, die sich aus der detaillierten sozio-historischen Rekonstruktion des ersten Kapitels ergeben, wird im *zweiten Kapitel* vorerst das Ethikverständnis aufgegriffen. Wie bereits etabliert, wird das Verhältnis zwischen Ethik und Überwachung im westlichen Diskurs als ein entgegengesetztes eingeschätzt. In diesem Kapitel sollen schrittweise die Strukturschichten, die der Funktionsweise des Sozialkreditsystems unterliegen, abgebaut und analysiert werden: Begonnen mit einem Vergleich zwischen der Funktionsweise des Sozialkreditsystems und des Panoptikums des utilitaristischen Ethikers Bentham (einem Vergleich, den bereits Foucault bezogen auf das moderne westliche Strafsystem vornimmt) hin zu Kants Kritik der praktischen Vernunft (wo sich herausstellen wird, dass das Sozialkreditsystem eine Konkretisierung von Kants Funktion der Postulierung Gottes ist). Letztlich wird die grundlegendste Schicht der Funktionsweise des Sozialkreditsystems mithilfe von Sloterdijks Konzeption von Anthropotechniken aufgedeckt. Sloterdijk beschreibt die rudimentärste Grundstruktur jeglicher Ethik: Die Konklusion des zweiten Kapitels wird sein, dass in dieser rudimentärsten Grundstruktur ein Überwachungselement konstitutiv enthalten ist, das sich im Sozialkreditsystem auf legitime Weise manifestiert.

Im *dritten und letzten Kapitel* wird nochmals iteriert werden, dass die Art, auf die sich das konstitutive Element der Überwachung im Sozialkreditsystem manifestiert (ergo auf die effektivste Weise, die der technische Stand der Möglichkeiten bietet), kein Zufall ist. Dieser Modus der höchsten Effizienz durch Techniken entsteht zur Zeit der sozio-ökonomischen Umbrüche im Europa des 18. Jahrhundert. Da Europa noch immer in ähnlichen Verhältnissen lebt (was Reichtum, Eigentum und Wirtschaftssystem betrifft), ist es naheliegend, dass sich das Sozialkreditsystem auch in Europa (und in Amerika) etablieren könnte. Ein Großteil des dritten Kapitels wird sich damit befassen, welche Hinweise sich dafür finden lassen, dass es tatsächlich dazu kommen wird. Das Fazit dieses Kapitels wird es sein, dass es hauptsächlich die Defizite des mit dem westlichen Kapitalismus verknüpften Liberalismus sind, die (unter anderem in Hinblick auf die Klimakrise) zu einem Sozialkreditsystem führen könnten.

In der Konklusion werden die wichtigsten Punkte der Arbeit erneut aufgeschlüsselt und die Argumente in übersichtlicher Form nochmals wiedergegeben. Es werden auch noch kurze weiterführende Reflexionen über das Verhältnis zwischen Ethik und Effektivität ihren Einzug in diesen Abschnitt finden.

1. Kapitel:

Von der Marter zum Sozialkreditsystem – Die Entwicklung der Strafsysteme

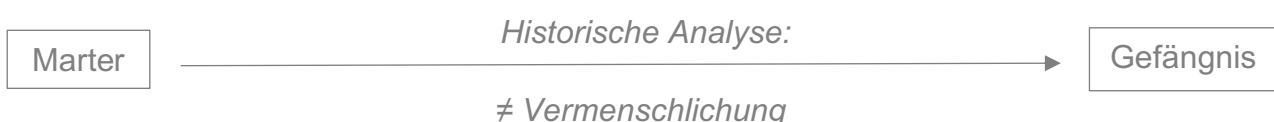
In diesem Kapitel wird die Entstehung des Sozialkreditsystems in die allgemeinere Entwicklung der verschiedenen Strafsysteme eingeordnet, beziehungsweise wird die Beschreibung dieser Entwicklung, wie man sie in Foucaults *Überwachen und Strafen* findet, um die Entstehung des Sozialkreditsystems ergänzt und weitergesponnen.

1.1 Wie die Entwicklung zu verstehen ist

Foucault beginnt seine Ausführungen mit der Schilderung der *Leibesmarter*, also der öffentlich zur Schau gestellten körperlichen Peinigung von Verbrechern, die fast bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Norm in der Organisation der Strafgewalt in Europa und in den Vereinigten Staaten darstellte, und endet mit seiner Erklärung für die allumgreifende Etablierung des Gefängnisses in seiner heutigen Form und Funktion. Im Vergleich zur Marter handelt es sich beim Gefängnis zwar auch um eine Einnahme des Körpers des Verbrechers, aber in Form einer minutiösen Zeitplanung anstatt einer Leibespeinigung. Über diese Entwicklung schreibt Foucault:

Die beiden sanktionieren nicht dieselben Verbrechen, sie bestrafen nicht ein und denselben Typ von Delinquenten. Aber sie definieren jeweils einen bestimmten Strafstil. Zwischen ihnen liegt kaum ein Jahrhundert: innerhalb dieses Zeitraums wurde [...] die gesamte Ökonomie der Züchtigungen umgestaltet. (Foucault 2016, S. 14)

Wodurch war diese Umgestaltung motiviert und weshalb verlief sie in die oben angegebene Richtung? Der Entstehungsgrund für Foucaults detaillierte historische Analyse des Übergangs zwischen diesen zwei Strafstilen liegt auch in der Unzulänglichkeit der bis dahin gängigen Erklärung, laut welcher das Verschwinden der brutalen körperlichen Bestrafung durch eine Vermenschlichung der Strafjustiz bedingt gewesen sei (vgl. S. 14).



1.1.1 Die drei Modelle der Organisation der Strafgewalt im späten 18. Jahrhundert

Foucault deckt hingegen auf, wie aus den der Anzahl nach eigentlich *drei* großen Modellen der Organisation der Strafgewalt, die er Ende des 18. Jahrhunderts im Umlauf sieht, gerade das dritte, also der Verwaltungsapparat des Gefängnisses, als klarer Sieger hervorgehen konnte. Das **(a)** Monarchenrecht und die darauf basierende Marter zielten, wie in der absoluten Straftheorie⁸ üblich, auf *Wiederherstellung* des verletzten Rechtes, das, personifiziert durch den Souverän, durch das Verbrechen beleidigt worden war. Die Reetablierung dieses „natürlichen“ Gleichgewichtes kam in Form von Rache zustande, die den Körper des Verbrechers brandmarkte und dabei durch seinen Vollzug als festliches Schauspiel einen terrorisierenden Effekt auf die Untertanen haben sollte (vgl. Foucault 2016, S. 169f.).

Die zwei alternativen Modelle, also **(b)** die *Reformprojekte* der Rechtstheoretiker und Juristen einerseits und **(c)** die angelsächsischen Modelle der Verwaltungsapparate, die sogenannten „*Reformatorien*“ und Vorläufer der heutigen Gefängnisse andererseits teilten sich hingegen gemeinsame Grundlinien, die dem obigen Konzept komplett entgegengesetzt waren: Der Zeitbezug der Bestrafung wurde demjenigen der Marter gegenüber umgekehrt. Es ging nicht mehr darum, ein vergangenes Verbrechen „wiedergutzumachen“ oder den Verbrecher für das bereits Vollbrachte büßen zu lassen, sondern darum, den Verbrecher umzuformen, um eine Wiederholung seiner Tat zu verhindern. Die Strafe war in dieser Konzeption also auf die Zukunft ausgerichtet und sah ihre Legitimation vor allem in der Prävention von Gesetzeswidrigkeiten (vgl. S. 164). Folglich lassen sich die beiden neuen Strafmodelle im Gegensatz zum ersten vorerst der relativen Straftheorie zuordnen⁹.

Allerdings wollten die Reformer durch die Strafe auf die Vorstellungen der „Seele“ des Verbrechers und präventiv auch auf die der gesamten Bevölkerung einwirken, während das Konzept der „Reformatorien“ eine Dressur des Körpers mittels Übungen vorsah. Der Unterschied zwischen den Ideen der Reformjuristen und dem Projekt der Gefängnisinstitution lag also nicht in den zugrunde liegenden Prinzipien, sondern stattdessen in der Methodik, mit der die Umformung des verbrecherischen Individuums erreicht werden sollte, und im

⁸ Man kann die verschiedenen Strafzweckstheorien in absolute und relative Straftheorien unterteilen. In der absoluten Straftheorie kommt der Strafe kein Zweck zu, sondern sie dient nur der Vergeltung für die Straftat. Die Marter ist daher eher der absoluten Straftheorie zuzuordnen. In den relativen Straftheorien kommt der Strafe der Zweck zu, eine Wiederholung der Straftat zu verhindern (vgl. Ostendorf 2018).

⁹ An einer späteren Stelle schreibt Foucault jedoch, man sei „(wenn auch im Widerspruch zur eigenen Rechts-
theorie), [...] im Gefängnis [...], um ‚seine Schuld zu zahlen‘.“ (S. 297)

Verhältnis, welches laut der jeweiligen Methode die Strafe zum Körper oder zur Seele des Verbrechers einnehmen sollte (vgl. S. 165).

Der Kerker diene nun während der Epoche der Leibesmarter bloß als zwischenzeitliche Sicherstellung des Verbrechers, bis dieser schließlich seiner eigentlichen Strafe, der öffentlichen Peinigung, übergeben wurde (vgl. S. 152). Aber auch das Projekt der Reformer sah das Gefängnis nur als eine seltene Strafe vor, welche konkret für das spezifische Verbrechen des Freiheitsraubes an anderen Individuen bereitgehalten werden sollte (vgl. S. 147). Dies resultierte aus der Konzeption, es müsse eine gewissermaßen „natürliche“ Verbindung zwischen dem Verbrechen und der Strafe etabliert werden (in diesem Fall Freiheitsraub für Freiheitsraub), was wiederum daher rührte, dass man der vernommenen Willkür der reformbedürftigen Strafgewalt Einhalt gebieten wollte (vgl. S. 133f.). Wie es schließlich dazu kommen konnte, dass das Gefängnis am Ende dieses kurzen Prozesses von Umwälzungen den *gesamten* Bereich an Verbrechen sanktionieren sollte und so zur „wesentlichen Form der Züchtigung wurde“ (S. 148), liegt für Foucault an der *Effizienz*¹⁰ einer sich im 17./18. Jahrhundert verbreitenden neuen Form von Macht, die sich durch das Gefängnis besonders gut manifestierte: der Disziplinarmacht (vgl. S. 176).

1.1.2 Der Übergang zur Disziplinarmacht

Laut Foucaults Definition „[kann man die] Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen, und sie gelehrig / nützlich machen, [...] ‚Disziplinen‘ nennen.“ (S. 175) Das Auftreten der Disziplinarmacht ist markiert durch die Entstehung eines Mechanismus (ausgeführt durch das Gefängnis, aber nicht nur), der bewirkt, die Körper (der Gefangenen, aber auch der gesamten Bevölkerung) umso gelehriger werden zu lassen, desto (ökonomisch) „nützlicher“ sie sind und umgekehrt (vgl. S. 176). In Foucaults eigenen Worten deutet dies eine marxistische Interpretation der Etablierung des Gefängnisses als Manifestation der Disziplinarmacht an:

Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper. Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam [ergo gelehrig] zu machen). Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine „Fähigkeit“, eine „Tauglichkeit“, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie,

¹⁰ Dieser Aspekt der Effizienz wird im späteren Verlauf dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielen, wenn es zum Effizienzvergleich verschiedener „Übungssysteme“ kommt.

die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um. Wenn die ökonomische Ausbeutung die Arbeitskraft vom Produkt trennt, so können wir sagen, daß der Disziplinarzwang eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung im Körper miteinander verkettet. (S. 177)

Foucault bezeichnet das Prinzip der Umformung des Individuums, dessen sich sowohl die Reformprojekte als auch die angelsächsischen Gefängnismodelle bedienen, zwar ganz allgemein als Form der „Unterdrückung“ von Individuen. Der Grund, weshalb sich dennoch das Gefängnis durchgesetzt hat, wird jedoch verständlicher, wenn man den in *Überwachen und Strafen* herausgearbeiteten Unterschied heranzieht: Zielt die Methode der Reformjuristen¹¹ eher darauf ab, das rechtsbrüchige Individuum durch die Umformung in den „Gesellschaftsvertrag“ zu reintegrieren, so sind die Methoden der Verwaltungsapparate hingegen auf die „Formierung eines Gehorsamssubjekts [ausgelegt], das den allgemeinen und ausgeklügelten Prozeduren irgendeiner Macht unterworfen ist.“ (S. 167)

Foucault geht allerdings nicht so weit wie Rusche und Kirchheimer, welche in ihrem Buch *Sozialstruktur und Strafvollzug* (vgl. Rusche / Kirchheimer 1991) alle Strafmechanismen *direkt* an eine politische Taktik knüpfen. Sie gehen wie Foucault davon aus, dass verschiedene Strafsysteme in den jeweiligen Gesellschaften nicht nur die negative Funktion des Strafens innehaben, sondern auch an positive Effekte (wie die gesteigerte Nützlichkeit) gebunden sind. Für sie ist der Strafmechanismus jedoch die geradezu perfekte Widerspiegelung des gängigen Produktionssystems. So ist seine Funktion in der Sklavenwirtschaft ganz klar die Herbeischaffung zusätzlicher Arbeitskräfte, während unter dem industriellen System und seinem freien Arbeitsmarkt die Zwangsarbeit der Internierung und Umformung Platz machen musste (vgl. Foucault 2016, S. 35f.).

Für Foucault hingegen handelt es sich bei den Strafmechanismen, insbesondere beim Verwaltungsapparat des Gefängnisses, um Technologien (den oben genannten Disziplinen), welche *diffus* operieren und nicht direkt an konkrete Institutionen und Mächte geknüpft sind, auch wenn diese sie gerne einsetzen. Die Macht, die Foucault hier im Spiel sieht, geht also nicht von oben nach unten aus, also von den unterdrückenden Institutionen gegen die Bevölkerung oder die Verbrecher, sondern sie agiert auf einer anderen Ebene, *zwischen* den Individuen und den Staatsapparaten. Diese Konzeption, die Foucault von Rusche und Kirchheimer unterscheidet, bezeichnet er als *Mikrophysik der Macht* (vgl. S. 37f.).

¹¹ Die Methode lief auf eine Art „Straftheater“ hinaus, in dem ein Spiel der Zeichen öffentlich klar die Verbindung zwischen Verbrechen und Strafe kennzeichnen sollte etc. (vgl. S. 135ff.)

1.1.3 Das Amalgam an historisch, technologisch und ideengeschichtlich verknüpften Prozessen

Aus dem Obigen folgt also: Obwohl die drei Modelle der Strafmechanismen zur Zeit der großen Umwälzungen von neuen Rechtstheorien über die Gesetze, Verbrechen und neuen politischen und moralischen Legitimationsargumenten für die Strafausübung umgeben waren (vgl. S. 14), kann man die Entwicklung der Strafsysteme von der Marter zum Gefängnis nicht einer ideengeschichtlichen Linearität gleichsetzen. Man kann die Strafsysteme nämlich „nicht auf Rechtstheorien reduzieren (obwohl sie sich damit decken), man kann sie nicht mit Apparaten oder Institutionen identifizieren (obwohl sie sich darauf stützen) und man kann sie nicht von moralischen Wertungen herleiten [...]“ (S. 170) Dies sollte bei der in den nächsten Unterkapiteln folgenden Beschreibung im Kopf behalten werden.

Dass sich das Gefängnis durchgesetzt hat, lag nicht an einer Vermenschlichung der Strafjustiz, aber auch nicht an einer direkten Unterwerfungstaktik der Mächtigen, sondern an komplexen gesellschaftlichen Prozessen, die gewisse Änderungen hervorriefen oder erforderten und die sich manchmal (teilweise auch zufällig) miteinander vermengten.

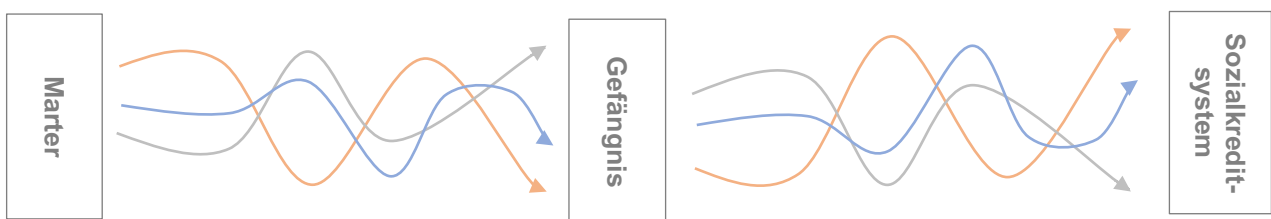
Foucault sieht im Übergang zwischen den zwei Strafsystemen beispielsweise auch die Vermengung der zwei *unterschiedlich begründeten* Entwicklungen **(i)** des Verschwindens des Strafschauspiels und **(ii)** der Beseitigung des gezielten körperlichen Schmerzes (vgl. S. 15-20). Er sieht die Verbindung der „beiden Elemente **[iii]** ‚Mäßigung‘ und **[iv]** ‚Menschlichkeit‘, die in allen Forderungen nach einem gemilderten Strafsystem enthalten waren, zu einer einzigen Strategie [...]“ (S. 95). Den Disziplinen schreibt er, wie bereits etabliert, **(v)** die Vermengung einer gesteigerten Tauglichkeit des Körpers mit **(vi)** einer vertieften Unterwerfung desselben zu (vgl. S. 177). Und im neu aufkommenden Konzept des *Delinquenten* entdeckt er die Zusammenführung zweier zuvor gängiger Möglichkeiten „der Objektivierung des Kriminellen [...]: einmal **[vii]** die Serie der moralischen und politischen ‚Monster‘, die aus dem Gesellschaftsvertrag herausgefallen waren; und dann **[viii]** die Dimension des Rechtssubjekts, das durch die Bestrafung wiedereingebürgert wird.“¹² (S. 329)

Neben den gesellschaftlichen Problematiken und Prozessen sind es aber auch die *technologischen* Neuerungen, welche die Entwicklungen in bestimmte Richtungen lenken und ihnen sozusagen ihre spezifische Form verleihen. Dieser Aspekt wird vor allem in Kapitel

¹² Diese Prozesse werden aus Platzgründen hier nicht genauer ausgelegt. Für eine ausführliche Beschreibung sei auf den Originaltext *Überwachen und Strafen* verwiesen. Diese Arbeit wird sich damit begnügen, den Fokus auf die Prozesse und Entwicklungen zu legen, die schließlich zum Sozialkreditsystem geführt haben.

1.3.2 aufgegriffen werden. Die kreisförmige Architektur des späten 18. Jahrhunderts verlieh beispielsweise durch vorteilhafte Eigenschaften wie die leichte Zentralisierbarkeit und Überblickbarkeit der Vorgänge im Gebäude der aufkommenden Disziplinarmacht eine gute Manifestationsfläche (vgl. S. 225). Aber auch der *Mangel* an technologischen Möglichkeiten bestimmt die konkreten Formen der Entwicklung. Die Umsetzung der neuen Strafkonzeppte hätte also nicht notgedrungen die Form des Gefängnisses annehmen müssen, sondern wäre auch gänzlich anders konzipierbar gewesen. Das chinesische Sozialkreditsystem ist das beste Beispiel dafür, wie ein Disziplinarmachtapparat mit den potenzierten technischen Möglichkeiten des digitalen Zeitalters aussehen kann.

Die Entstehung des Sozialkreditsystems fügt sich ebenfalls in dieses Amalgam aus zufälligen und sich gegenseitig bedingenden historischen, gesellschaftlichen und technischen Entwicklungen ein. Zwar unterscheidet sich das Sozialkreditsystem in vielen Punkten nicht nur technisch oder den gesellschaftlichen Erfordernissen des heutigen Chinas entsprechend, sondern auch auf der theoretischen Ebene von der im Gefängnis mündenden Konzeption eines Strafmechanismus, wie ihn Foucault beschreibt. Aber das Weiterspinnen der Entwicklung der Strafsysteme hin zum Sozialkreditsystem lässt sich aus Foucault'scher Perspektive ganz klar weiterhin „als eine Vielfalt von oft geringfügigen, verschiedenartigen und verstreuten Prozessen [verstehen], die sich überschneiden, wiederholen oder nachahmen, sich aufeinander stützen, sich auf verschiedenen Gebieten durchsetzen, miteinander konvergieren [...]“ (S. 177).



Man würde also falsch liegen, wenn man, angelehnt an Rusche und Kirchheimer, von einer allzu direkten politischen Taktik der chinesischen Regierung zur Steigerung der Produktionsmechanismen und Unterdrückung der Bevölkerung als einzige und ausreichende Erklärung für die Entstehung des Sozialkreditsystems ausginge¹³. Man würde aber ebenso falsch

¹³ Im Falle des Sozialkreditsystems werden wir jedoch sehen, dass das Narrativ der politisch geplanten Taktik der Wirklichkeit näherkommt, als es bei der Entstehung des Gefängnisses der Fall war. Im Falle Chinas gibt es nämlich tatsächlich auf Regierungskongressen erstellte staatliche Dokumente, welche die präzise Planung

liegen, wenn man die Entwicklungen zu abstrakt und ideengeschichtlich betrachten würde und, angelehnt an Thomas Assheuers Rhetorik in seinem Artikel über Hegel in der *ZEIT*, gar den Weltgeist wiederbeleben würde, welcher nun doch nicht im Westen enden würde, sondern in Asien, wo die Weltgeschichte begonnen hatte:

Gut möglich, dass der Weltgeist derzeit nach Peking weiterzieht, denn immerhin hat das chinesische Regime eine Lösung gefunden für das, was Hegel als den größten Gefahrenherd der modernen Gesellschaft ausgemacht hat: den sozialen Zusammenhalt, die Verbindung der individuellen „Willensatome“ zu einem staatlichen Ganzen. Die chinesische Lösung von Hegels Problem ist einfach, effizient und pervers. Sie besteht in einer Digitaldiktatur, in der kybernetischen Menschensteuerung mittels eines Punktesystems. (Assheuer 2020)

Die selbst hier nur noch rhetorische Annahme einer solchen „Kraft“ als Zugpferd für die beschriebenen Entwicklungen ist natürlich abzulehnen. An der Abstraktion des notwendigen Zusammenführens von Willensatomen zur Etablierung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts – einer Abstraktion, die sich also *über* die historischen Besonderheiten und spezifischen Manifestationen der von Foucault beschriebenen Macht erhebt – ist allerdings trotzdem etwas dran. Schließlich sind gewisse Grundmuster der Bevölkerungskontrolle gezwungenermaßen in jeder vorstellbaren Gesellschaftsform vorhanden.

Foucault selbst schreibt in Anspielung auf das oben zitierte Denkmuster zwar, man dürfe die Mutationen des Strafwesens *nicht nur* im Zusammenhang einer Funktion (also wie hier dem gesellschaftlichen Zusammenhalt) sehen, sondern müsse auf Details und Kleinigkeiten achten: „Es handelt sich nicht um die List der großen Vernunft [Anspielung auf Hegel], die noch in ihrem Schlaf am Werk ist und dem Unbedeutenden einen Sinn gibt, sondern um Listen der aufmerksamen ‚Böswilligkeit‘. [...] Die Disziplin ist eine politische Anatomie des Details.“ (Foucault 2016, S. 178) Aber die zwei verschiedenen Analysemethoden schließen sich nicht gänzlich aus. Man kann im Gegenteil durchaus sagen, dass es zum vollen Verständnis für die Entstehung des Sozialkreditsystems *und* für seine Einordnung in die ganz große Geschichte der Gesellschaftsorganisation sowohl des Konkreten und Detaillorientierten der Foucault'schen Analyse als auch des Abstrakten bedarf, wie man es zum Beispiel in Sloterdijks Abhandlungen findet (vgl. Sloterdijk 2017 und Sloterdijk 2019).

der Entwicklung des Sozialkreditsystems und dessen Ziele offenlegen (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

Sloterdijk sieht in den Religionen, in der Moral und zum Beispiel auch im Humanismus, welche in ihrer Funktion der Umformung von Individuen allesamt als Vorgänger oder als Verknüpfungen der Disziplinen gesehen werden können¹⁴, bloß in der Form unterschiedene und eigentlich strukturgleiche *Anthropotechniken*, also Verfahren der Menschenzüchtung. Er orientiert sich dabei an Nietzsche, der erkannte, dass die Menschen „mit Hilfe einer geschickten Verbindung von Ethik und Genetik [...] sich selber kleinzüchten.“ (Sloterdijk 2017, S. 40) Die noch prominentere von Nietzsches Thesen ist jedoch, dass er jenseits dieser Züchtung / Erziehung / Formung einen Raum für den Kampf zwischen verschiedenen Züchtungsrichtungen ausmachte: Kleinzüchter wie die bisherigen Inhaber der Züchtungsmonopole, die Priester und Lehrer, gegen zukünftige Großzüchter, denen er sich selbst zuordnete (vgl. S. 39f.).

Die Position, die Sloterdijk selbst bezüglich der Entwicklung von Anthropotechniken einnimmt, ist jedoch viel näher an Foucault zu verorten. Er kritisiert an Nietzsche, dass dieser „einen planenden Täter unterstellt, wo eher mit einer Zucht ohne Züchter, also einer subjektlosen bio-kulturellen Drift zu rechnen wäre.“ (S. 42). Durch dieses gemeinsame Konzept der Funktionsweise dieser groß angelegten Entwicklungen eignet sich eine Parallellektüre Foucaults und Sloterdijks hervorragend, um die Entstehung des Sozialkreditsystems zu untersuchen: Einerseits in Hinblick auf ideengeschichtliche Kontinuitäten und Differenzen zu den im 18. Jahrhundert aufkommenden Disziplinarmaßnahmen sowie in Hinblick auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen seiner Etablierung und andererseits, um das Sozialkreditsystem in die Entwicklung der Anthropotechniken einzuordnen, die weitreichender ist als die Entwicklung der Strafsysteme. Die Herausforderung in den folgenden Unterkapiteln und Kapiteln wird es sein, während der Untersuchung all dieser konkret parteipolitischen oder abstrakt anthropotechnischen Aspekte diesem Zusammenführen der Foucault'schen und Sloterdijk'schen Linien treu zu bleiben.

1.2 Wodurch die Veränderungen bedingt sind und wodurch nicht

Im nächsten Unterkapitel sollen die gesellschaftlichen Umstände im Europa des 18. Jahrhunderts und des gegenwärtigen Chinas beleuchtet werden, um die Parallelen und Diskontinuitäten der Manifestationen der Disziplinarmacht aus dieser Perspektive zu beleuchten.

¹⁴ Sowohl laut Sloterdijk als auch laut Foucault (vgl. Foucault 2016, S. 271f.). Dies wird im zweiten Kapitel näher beleuchtet.

1.2.1 Schwächelnde Moral als falscher Sündenbock

Bevor wir zu den konkreten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen kommen, die der Foucault'schen Analyse im Falle des europäischen 18. Jahrhunderts entstammen und ihr im Falle des zeitgenössischen Chinas entsprechen, kommen wir zu einer Parallele zwischen beiden, der eine Sonderstellung zukommt. Eine Sonderstellung insofern, dass es keine Parallele gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Natur ist, sondern dass sie einen falschen Sündenbock darstellt, der dazu geführt hat bzw. dazu führt, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aspekte der jeweiligen Entwicklungen wenn nicht zu *vernachlässigen*, dann eben zumindest zu oberflächlich zu betrachten. Dieser Sündenbock wird im späteren Abschnitt dieser Arbeit, in dem es stärker um das Verhältnis zwischen Ethik und dem Sozialkreditsystem geht, noch von Relevanz sein und soll deshalb hier angesprochen werden. Es handelt sich um das falsche Bild einer *abnehmenden Moral*, das sowohl damals als auch heute unter anderem im öffentlichen Diskurs zu verschiedenen Fehlinterpretationen gesellschaftlicher Probleme geführt hat.

Durch diese Fehlinterpretationen kann es schnell passieren, dass eine genauere Analyse des vom Gesellschaftssystem abhängigen Aspektes der Entwicklung von Verbrechen und Strafsystemen (vgl. Rusche / Kirchheimer 1991 und Foucault 2015) zu kurz kommt. Stattdessen wird oft das Bild einer wie auch immer ausgelösten nachlassenden Moral kultiviert (meistens wegen eines Relevanzverlustes der Religion), die in kausalem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Problemen steht, welche der Staat dann auf eine von der Moral gänzlich losgebundene Weise zu unterbinden vermag oder eben nicht vermag. Diese Idee zieht sich ziemlich linear vom ersten der zu untersuchenden Zeiträume bis zum zweiten hindurch.

Was das Europa des 18. Jahrhunderts betrifft, so war die Idee so verbreitet, dass sich sowohl Befürworter der Marter als auch jene, die für eine Mäßigung der Strafgewalt eintraten, einig waren, neben den schlechten Lebensverhältnissen führe auch eine *Verderbnis der Sitten* zu einem drastischen Ansteigen krimineller Aktivitäten. Entgegen dem aktuellen Stand der historischen Forschung, welche ein starkes Zurückgehen großer Verbrecherbanden und allgemeiner Gewaltausübung in dieser Epoche verortet, was bereits suggeriert, dass etwas an diesem Bild nicht stimmen konnte, nahmen Zeitgenossen eine starke *Zunahme* der Delinquenz wahr (vgl. Foucault 2016, S. 98).

Was die heutige westliche Welt betrifft, so sieht beispielsweise die Frankfurter Schule (darunter Honneth, Habermas und auch Horkheimer) die *untergrabene Moral* für die Zunahme davon verantwortlich, was von Axel Honneth, einem der ehemaligen Direktoren des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, als soziale Pathologien der Gegenwart bezeichnet

wird. Darunter versteht er jegliche Fehlentwicklung sozialer Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung in einer Gesellschaft mit der Konsequenz, dass egoistisches Verhalten und mangelnde Solidarität gegenüber den Mitmenschen sich in der Gesellschaft breitmachen (vgl. Honneth 2000). Sah man in den juristischen Entwicklungen am Ende des 18. Jahrhunderts bereits die Ära der Revolution in Frankreich anklingen (vgl. Foucault 2016, S. 98), so sieht Habermas genau in dieser Zeit auch den Ursprung der Probleme von heute: Die Aufklärung und die laut ihm dadurch entstandene Ideologie des Kapitalismus und des Fortschritts sollen die an die Religion gebundene Moral verdrängt haben (vgl. Habermas 2018 und Habermas 2012).

Die Lücke, die dadurch entstanden sein soll und die sich eben durch Atomisierung der Individuen im Konkurrenzkampf und durch den Sieg des Egoismus über die Solidarität äußert, vermag laut ihm auch der im Westen etablierte Rechtsstaat nicht zu füllen, wie hingegen politische Denker wie John Rawls (vgl. Rawls 1999) geglaubt hatten. Dabei entgeht Habermas in seiner Analyse, dass es gerade der Rechtsstaat ist, wie wir später bei Foucault sehen werden, der sein Räderwerk durch das Aufrechterhalten eines gewissen Zyklus von Verbrechen und Strafe am Laufen hält und der auch durchaus erfolgreich als Übernehmer der alten Rolle der Religion fungiert (vgl. Foucault 2016, insb. S. 396f., S. 208, S. 271, S. 273).

Tu Weiming, Professor für chinesische Philosophie und Geschichte in Harvard, der für das gegenwärtige China eine dem gleichen Muster entsprechende Analyse vorlegt, schätzt das Verhältnis des Nationalstaates zu den im Fokus liegenden Entwicklungen realistischer ein (eben deshalb, weil dieses Verhältnis in China expliziter ist), verbleibt jedoch im gleichen religions- und ethikaffinen Modus. Ihm ist klar, dass sich in China die Aufklärungsmentalität ausbreitete, wenn auch etwas verspätet im Gegensatz zu Europa, weil man um die nationale Konkurrenzfähigkeit Chinas besorgt war. Das Verhältnis des Staates zu diesen Entwicklungen ist deshalb offensichtlicher, weil China im Zuge der Sicherstellung dieser nationalen Konkurrenzfähigkeit die in diesem Hinblick weniger effizienten Aspekte der Aufklärung nicht mitübernommen hat. Um genauer zu veranschaulichen, was Tu Weiming dabei meint:

[T]he conflict between enlightenment and the concern for national survival eventually led to the total subsuming of Enlightenment ideas, such as liberty and individual rights, under the rubric of patriotism. Once the survival of China, not only as a civilization-state but also as a unified nation, became an overriding concern, liberal democratic values were either relegated to the background or instrumentalized as expedient means. [...] It was in the political arena,

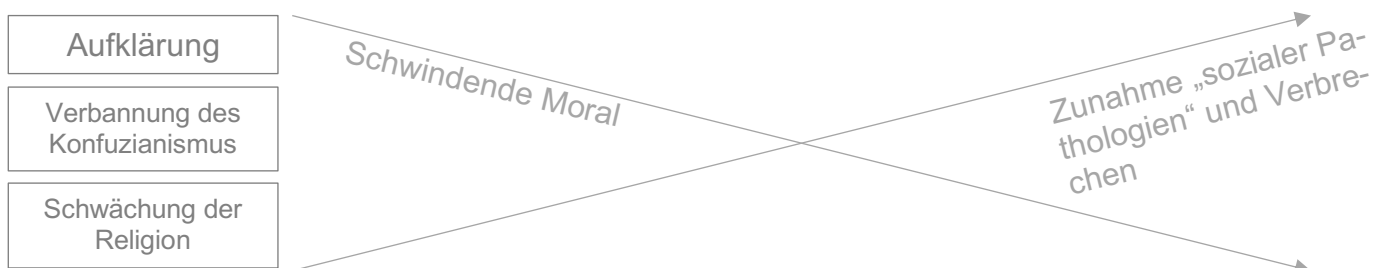
dictated by the orienting question of how to make China wealthy and strong, that the drama of the praxis of the Chinese intellectuals since May Fourth unfolded. Specifically, the Enlightenment symbolized to modern Chinese intellectuals not liberty and human rights as ends in themselves but the "Faustian spirit" unleashed by the social Darwinian quest for superiority. (Tu 2015, S. 105)

Tu bezieht sich dabei auf die „Bewegung vom vierten Mai“, welche, ausgehend von einem Studentenprotest gegen den Versailler Vertrag am vierten Mai 1919, schließlich die geistig-politischen Strömungen der Bewegung für eine neue Kultur in China vereinte. Aus Besorgnis um das Überleben Chinas wollte man den bis dahin in China einen hohen Stellenwert genießenden Konfuzianismus ausrotten und sich westliche Ideologien aneignen. Die angeeigneten Ideologien waren jedoch, wie Tu schreibt, in ihrem Wesen entkernt, weil zentrale Punkte wie das Primat des Individuums über dem Kollektiv außen vorgelassen wurden (vgl. S. 115).

Die chinesische Intelligenzija glaubte wohl, dass die in der westlichen Kultur so geschätzten demokratischen Werte und Freiheiten Chinas Weg zum Erfolg behindern würden, und schrieb deshalb den westlichen Individualismus ab. Allerdings wäre es tatsächlich eine weitere Fehlkonzeption (neben jener der nachlassenden Moral), wenn man glauben würde, die kollektivistischen Überbleibsel der vorangegangenen konfuzianistischen Tradition Chinas seien der Grund, weshalb sich das Sozialkreditsystem in China entwickeln konnte, und im Umkehrschluss, weshalb es sich im Westen schwerer oder gar unmöglich entwickeln kann. Dieser Aspekt wird im dritten Kapitel dieser Arbeit aufgearbeitet, wenn es eben darum geht, genau die Frage zu ergründen, ob so etwas wie das Sozialkreditsystem sich auch in der westlichen Welt etablieren wird. Mit Foucaults Analyse wird sich zeigen, dass gerade in Gesellschaften, deren Hauptelemente nicht das Kollektiv und öffentliche Leben, sondern Individuum und Staat sind, die „Beziehungen“ in Form von Überwachung geregelt werden (vgl. Foucault 2015, S. 278).

Wie dem auch sei, auch für Tu Weiming sind die Aufklärung und ihre Mitbringsel (unter Deng Xiaoping wurde schließlich auch die freie Marktwirtschaft eingeführt) ein „entfesselter Prometheus“, der im Gegensatz zum Westen etwas verspätet, aber doch bestimmt nun auch in China für Probleme sorgt. Für Tu sind es die „dunklen Seiten“ der Aufklärung, die zu den sogenannten „sozialen Widersprüchen des Zeitalters der Vernunft“ führen. Dazu gehören beispielsweise Ungleichheit, Egoismus und Gier (vgl. Tu 2003, S. 163-165).

Die Zeitpunkte, an denen der Rückgang der Moral als Auslöser für steigende Verbrechen und „soziale Pathologien“ angesetzt wird, sind also verschieden, der Inhalt der Analyse aber der gleiche. Ob die aufkommende Aufklärung im Europa des 18. Jahrhunderts, die Verbannung der konfuzianistischen Tradition im China des 20. Jahrhunderts oder, in Habermas ganzheitlichster Auslegung, die neuzeitliche Etablierung einer instrumentellen Einstellung staatlicher Bürokratie gegenüber einer von moralischen Normen losgelösten politischen Macht (vgl. Habermas 2021, S. 98), allen Analysen ist eines gemeinsam: Da das Verschwinden der jeweiligen Kraft Auslöser aller Probleme ist, wünschen sie sich auf die eine oder andere Weise jeweils Moral, Religion und Konfuzianismus zurück und sehen darin die Lösung für die diagnostizierten Probleme.



Dabei entgeht den genannten Autoren wie gesagt, inwiefern die beschriebenen Entwicklungen von sozio-ökonomischen Veränderungen beeinflusst sind und inwiefern der Staat durchaus auch „gelingen“, in Hinblick auf die Funktion, die er erfüllen will, die Rolle übernommen hat, die vorher Moral, Religion oder Konfuzianismus innehatten. Mehr dazu im zweiten Kapitel dieser Arbeit, in dem es auch um den Übergang der Anthropotechniken von den Religionen zu den Techniken geht (in Foucault'scher Auslegung könnte man vorwegnehmen, dass der Übergang auch dadurch bedingt ist, dass sich mit der Religion schlechter Kapitalismus betreiben lässt).

In Wahrheit verursachte im 18. Jahrhundert, wie bereits etabliert, weder eine gesteigerte Moral die Milderung der Strafjustiz in Form einer Vermenschlichung, noch führte eine *verminderte Moral* zur Zunahme der Verbrechen und daher der Gerichtsprozesse, wobei letztere tatsächlich zunahmen (vgl. S. 95). Eine vertiefte Analyse der *Art* von Verbrechen, welche sanktioniert wurden, wäre aber bereits ausreichend gewesen, um die schwankende Moral als Erklärung unzureichend zu machen. Dazu gleich mehr.

Auch in der Gegenwart ist man durch den falschen Sündenbock leicht verleitet, eine *Zunahme* sozialer Pathologien zu entdecken¹⁵, wobei sich eigentlich hauptsächlich die Art der „Pathologien“, welche für die Entwicklungen des Gesellschaftssystems als hinderlich erachtet werden, geändert hat. Die Bezeichnung „Pathologie“ ist also keine Konstante, sondern eine Variable, die je nach Bedürfnissen der Gesellschaftsorganisation eine andere zuvor unbeachtete soziale Gegebenheit denominiert. Entsprechend die soziale Lage in China und im Westen also genau einer kapitalistisch organisierten Gesellschaft, so bedeutet ihre Problematisierung vonseiten des Staates (wie gerade in China), dass gewisse Änderungen in der Gesellschaftsorganisation in Konflikt mit der sozialen Lage stehen, die ihr zuvor gedient hat oder ihr gleichgültig war. Dieser Konflikt ist im Kapitalismus, wie wir gleich sehen werden, primär wirtschaftlicher Natur.

1.2.2 Die wirtschaftliche Ausgangslage und ihre Folgen

Tatsächlich handelt es sich bei der Volksrepublik China um einen Staat, der, ganz wie es Tu Weiming beschreibt, seinen Erfolg als Nation um jeden Preis sicherstellen will. Es war jedoch lange nach der Verbannung der konfuzianistischen Tradition durch die Bewegung des vierten Maies und erst nach der tiefen Krise am Ende der maoistischen Kulturrevolution, dass die Machtelite unter Deng Xiaoping vom Modell der Kommandowirtschaft in ein stärker über den Markt geregeltes System überging (vgl. ten Brink 2010, S. 9). Die Abruptheit, mit welcher der Kapitalismus in die sozialistische Gesellschaft Chinas eingeführt wurde, ist wohl mitunter ein Grund, weshalb sich das Sozialkreditsystem als quantensprungartige Steigerung in der Entwicklung der Strafsysteme zuerst in China entwickeln sollte und nicht im Westen.

Durch das plötzliche Eindreschen der Marktwirtschaft in ein Land, in welchem zuvor nicht viele im Besitz von Häusern, Autos oder Kreditkarten waren, konnte der Staat sich nicht wie andernorts schrittweise auf die Systemänderung vorbereiten und wurde auch viel härter mit den gesellschaftlichen Folgen konfrontiert. Es ergab sich eine Datenlücke für die staatlichen Institutionen, beispielsweise für die chinesische Zentralbank, welche keine Einsicht in Informationen hatte, die anderen Ländern wie Deutschland bereits zur Verfügung standen. Solche Datenlücken haben dem chinesischen Handelsministerium nach einen jährlichen

¹⁵ Der Psychologe Steven Pinker legt in seinem Buch *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined* anhand von Daten dar, dass die Gewaltvorkommen im Laufe der Weltgeschichte gar stetig gesunken sind (vgl. Pinker 2012).

wirtschaftlichen Verlust von rund 600 Millionen Yuan (~ \$97 Milliarden) zu verantworten (vgl. Botsman 2017, S. 172).

Die ökonomischen Vorhaben der Machtelite hatten rückkoppelnd auch die für den Kapitalismus typischen sozialen Effekte auf die Gesellschaft. Lohmann schreibt: „Das moderne China setzt viel mehr als früher auf Profit und Gewinne, schnelles Wirtschaftswachstum und Wettbewerb. Auch persönlicher Reichtum, gesellschaftliche Anerkennung und Streben nach Erfolg bekommen für viele Chinesen eine immer wichtigere Bedeutung.“ (Lohmann 2015, S.3) Zwar entspricht die soziale Situation also genau jener einer kapitalistischen Gesellschaft und garantiert somit auch ihren Erfolg (immerhin hat China in den letzten Jahrzehnten ein erstaunliches Wirtschaftswachstum hingelegt und liefert sich dabei ein Kopf-an-Kopf-Rennen mit den USA), allerdings gibt es, wie bereits erwähnt, ein durchaus beachtliches wirtschaftliches Defizit, dass durch ein Vertrauensdefizit in der Bevölkerung ausgelöst wurde.

Es ist also *hier* das zentrale Moment, in welchem eine soziale Gegebenheit, welche zuvor ungeachtet blieb, ja insgesamt gar förderlich war, als eine Pathologie erkannt wird. Sie ist als Pathologie keine Konstante. Sie wurde nicht durch eine ideologische Zerstörung alter Sitten ausgelöst, wenn sie auch teilweise damit korreliert (nämlich mit der von Tu beschriebenen Idee des homo oeconomicus, welche die Aufklärung mitangeschleppt hat und mit seinem präferierten konfuzianistischen Humanismus inkompatibel ist, vgl. Tu 2003, S. 163-165). Die soziale Gegebenheit kam durch ökonomische und soziale Umstände zustande oder wurde dadurch vermehrt (gleichermaßen, wie es im 18. Jahrhundert in Europa der Fall war, den wir uns gleich parallel anschauen werden) und wurde ab einem gewissen Maß wegen mangelhafter Vorbereitung im Gesellschaftssystem von diesem zu ebenjenem Maß als Pathologie erkannt.

In China führte das inhärente Wesen des Kapitalismus trotz verhältnismäßig starker Marktregulierung¹⁶ durch andere mangelnde technisch-systemisch-institutionelle Vorbereitungen zu einem verhältnismäßig großen Vertrauensdefizit in der Bevölkerung und beim Handel. Es fehlte im Gegensatz zur westlichen Welt an Informationen um die Vertrauens- und Kreditwürdigkeit der Bevölkerung, die untereinander Handel betreiben soll. Laut der OECD (Organization for Economic Cooperation and Development) stammen 63% aller

¹⁶ China bezeichnet sich selbst als „soziale Marktwirtschaft“. Es handelt sich dabei um eine Form von marktliberalem Staatskapitalismus, in dem marktliberale Unternehmensaktionen von auf makroökonomische Parameter ausgerichteten Staatsinterventionen geleitet werden (vgl. ten Brink 2010, S. 10).

gefälschten Waren auf dem Weltmarkt, man denke an Markenimitate bei Handtaschen oder Uhren, aus China. Dazu gesellen sich Probleme wie mangelnde Regelkonformität von Unternehmen, Verkauf von minderwertigen Produkten und mangelnde Ernährungssicherheit für die Bevölkerung, wie es Roger Creemers, Postdoc an der Leiden Universität mit Spezialisierung in chinesischem Recht, beschreibt. Laut ihm ist in China das Maß an Korruption in der Mikrofinanz gewaltig (vgl. Botsman 2017, S. 172).

Machen wir einen Schritt zurück und schauen uns die sozio-ökonomische Situation im Europa des 18. Jahrhunderts an. Auch hier finden Veränderungen statt, die zu großen wirtschaftlichen Defiziten führen. Foucault wählt als illustratives Beispiel eine Beschreibung der Verluste, welche allein die Stadt London durch das Aufkommen einer neuen Art von Gesetzeswidrigkeiten erleiden musste:

[N]ach den Schätzungen der Unternehmer und der Versicherungen belief sich der Diebstahl an Produkten, die aus Amerika importiert worden und an den Ufern der Themse gelagert waren, im Jahresdurchschnitt auf 250.000 Pfund; insgesamt wurden allein im Hafen von London jährlich Waren im Wert von annähernd 500.000 Pfund entwendet (wobei die Arsenale nicht berücksichtigt sind); für die Stadt selbst kamen noch einmal 700.000 Pfund dazu. (Foucault 2015, S. 109)

Die von Foucault zitierte Quelle spricht dabei auch von Korruption unter den Angestellten und Arbeitern, wie wir es auch im Falle des gegenwärtigen Chinas gehört haben. Und sie spricht auch, es ist nach dem, was in Kapitel 1.2.1 etabliert wurde, nicht weiters überraschend, von einem gewissen Verhältnis zwischen schlechtem Lebenswandel und gesunkener Moralität (vgl. S. 109). Foucault geht indes den sozio-ökonomischen Faktoren nach, die äquivalent zur Einführung des Kapitalismus in China tatsächlich die Problematisierung bzw. Pathologisierung der gesellschaftlichen Lage im 18. Jahrhundert zu verantworten haben.

Als Erstes gilt es festzuhalten, dass die soziale Gegebenheit der Gesetzeswidrigkeiten in Europa in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts für das damalige Gesellschaftssystem vorerst ebenfalls (wirtschaftlich) förderlich war. (Sie auch hier wiederum mit dem Terminus „soziale Pathologien“ im Sinne Honneths zu bezeichnen, wie man es bei den „Korruptions- und Vertrauensdelikten“ der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaft tun kann, wäre allerdings zynisch wegen des hohen Ausmaßes an Brutalität und Gewalttätigkeit). Foucault schreibt in seiner Recherche von „Mord, Körperverletzung und Handgreiflichkeiten. [...] Banden von Übeltätern (Räuber in kleinen bewaffneten Einheiten; Schmugglerbanden, die auf

die Angestellten der Pachthöfe schießen; entlassene Soldaten oder Deserteure, die zusammen herumstreifen) [...]“ (S. 96)

Diese Gesetzesbrüche, die also hauptsächlich von den unteren Volksschichten begangen wurden, formten im Zusammenspiel miteinander ein System, in dem das ökonomische Wachstum florieren konnte, wovon hauptsächlich die oberen Volksschichten profitierten. Foucault nennt zur Veranschaulichung Beispiele: Die volksangetriebenen Gesetzeswidrigkeiten provozierten den Zerfall der Korporationen sowie die Nicht-Einhaltung der Zollschränken im französischen Königsreich. Die Bourgeoisie bereicherte sich also vorerst durch die beschriebene soziale Lage in einem derartigen Maße, dass sie diese sogar ermutigte. Dies änderte sich jedoch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (vgl. S. 107).

Im gegenwärtigen China entstand die im öffentlichen Diskurs als „unsittlich“ bezeichnete soziale Lage durch eine Transformation des Wirtschaftssystems und wurde, obwohl ihrer Natur nach für das kapitalistische System eigentlich förderlich, aufgrund ihres abrupten Auftretens und mangelnder institutioneller Vorbereitung schnell in einem zu hohen Ausmaße als (wirtschaftlich) schädlich erkannt. Im neuzeitlichen Europa war es etwas anders. Dort war die „unsittliche“ soziale Lage lange Zeit systemfördernd, bis schließlich durch gesellschaftliche Veränderungen, die wiederum *durch* den Erfolg des sozio-ökonomischen Systems zustande kamen, eine Änderung der Gesetzeswidrigkeiten verursacht wurde.

Der gerade angesprochene Erfolg des sozio-ökonomischen Systems, welches eben auch durch das Zusammenspiel der gewalttätigen Gesetzeswidrigkeiten zusammenkam, sorgte nämlich für folgende Transformationen der gesellschaftlichen Lage (Foucault zitiert hier P. Chaunu aus *Annales de Normandie*, vgl. Chaunu 1966): **1)** Eine allgemeine Erhöhung des Lebensstandards, **2)** eine Vermehrung der Reichtümer und Güter, **3)** aus den beiden vorherigen folgend ein stärkeres Sicherheitsbedürfnis (vgl. Foucault 2015, S. 97). Damit ist auch (oder in hohem Maße) Schutz des Eigentums gemeint. Die Prinzipien des neuen Strafsystems, welches basierend auf diesen aufgelisteten Entwicklungen am Entstehen ist, sieht Foucault nicht ohne Grund innerhalb einer allgemeinen Vertragstheorie ausdrückbar (vgl. Foucault 2015, S. 114). Schließlich geht es bereits bei einer der frühen und bekanntesten Auslegungen einer Vertragstheorie (nämlich Thomas Hobbes' *Leviathan*, vgl. Hobbes 1986) hauptsächlich um Schutz des Eigentums und der eigenen Person.

Die Häufigkeit der Diebstähle nimmt im 18. Jahrhundert zu. Die Justiz beginnt strenger damit umzugehen und geht generell härter gegen (verhältnismäßig zu den damals gängigen Brutalitäten) kleinere Verbrechen vor, die sie zuvor durchgehen ließ. Dafür muss der Polizeiapparat umfangreicher werden: Seine Umstrukturierung entspricht nun dem Modus der

in Kapitel 1.1.2 erörterten Disziplinarmacht, die ihre Kontrolle auf alle Lebensbereiche verästelt ausweitet (vgl. Foucault 2015, S. 97). Die Kriminalität, die sich wegen des zunehmenden Reichtums und der wachsenden Bevölkerung vom Bereich der Rechte auf den Bereich der Güter verlagert hatte (vgl. S. 107), wird durch diese präzisere und effektivere Strafverfolgung nun grundsätzlich zu unauffälligeren und kleindimensionierteren Ausübungen gezwungen (vgl. S. 98). Die Zeit der großen Gewaltverbrechen ist somit eigentlich vorbei.

Die neue Art von Verbrechern, die „Delinquenten“, sind nicht mehr große Banden, die durch die neue effektive Strafverfolgung verschwinden, sondern oft kleine Gruppen „professioneller“ Diebe, die sich auf schnell abwickelbare Aktionen spezialisieren, bei denen Kraftaufwand und Tötungsrisiko gering bleiben. Entgegen dem, was von großen Teilen des damaligen öffentlichen Diskurses deklariert wird, nimmt die Massenkriminalität ab und nicht die Moral. Die Verschiebung von Gewalt- auf Eigentumsverbrechen stellt im Gegenteil eine bessere Kontrolle gewalttätiger Triebe dar (vgl. S. 96), welche man im Vergleich zu vorher gar als Zunahme von Moralität hatte betrachten können.

Dass es anders wahrgenommen wurde, lag, wie bereits vorweggenommen, daran, dass das Strafsystem sich neu ausrichtete und die Verfolgung von Verbrechen zunahm, bis sich schließlich das dritte Modell der Strafsysteme aus Kapitel 1.1.1, das Modell der „Reformatorien“, durchgesetzt hat. Foucault fasst die eben geschilderten historischen Prozesse wie folgt zusammen:

In der Tat ist die Verlagerung des Schwergewichts von den Gewaltdelikten zu den Betrugsdelikten Teil eines komplexen Mechanismus aus Produktionsentwicklung, Vermehrung der Reichtümer, rechtlicher und moralischer Aufwertung der Eigentumsbeziehungen, strengeren Überwachungsmethoden, sorgfältigerem Durchkämmen der Bevölkerung, besseren Erfassungs-, Ergreifungs- und Ermittlungsmethoden: der Verschiebung der gesetzeswidrigen Praktiken entspricht eine Ausweitung und Verfeinerung der Strafpraktiken. (S. 99)

Die in diesem Unterkapitel parallel erörterten gesellschaftlichen Veränderungen in Europa und in China eröffnen in ihren jeweiligen Epochen das, was man mit Foucaults Terminologie als „Krise der Ökonomie der Züchtigungen“ (vgl. S. 95) bezeichnen kann. Aus den beschriebenen Ausgangslagen entwickeln sich schließlich die jeweiligen Strafsysteme (das Gefängnis und das Sozialkreditsystem), zu deren genauerer Beschreibung wir folglich kommen werden. In beiden Fällen handelt es sich um eine als (unter anderem ökonomisch) notwendig erachtete Verfeinerung der Machtapparate, welche die Verhaltensweisen der Individuen

überwachen und erfassen *und lenken*. Damit operieren beide Systeme im Modus der Disziplinarmacht sowie ganz klar als Form von *Ethik*.

Im Falle Chinas fehlten dem Staat einfach die ausreichenden Informationen um die Kreditwürdigkeit seiner Bürger. Anstatt allerdings ein Kreditsystem nach Vorbild westlicher Länder aufzubauen, hat China dieses Stadium übersprungen und einen Machtapparat ausgebaut, der die Vertrauenswürdigkeit der Bürger lenken soll und auf dem maximalen Potential der heutigen technischen Möglichkeiten fußt. Im nächsten Unterkapitel wird es daher unter anderem um die naheliegenden technischen Unterschiede zwischen dem uns bekannten Strafsystem und dem Sozialkreditsystem gehen.

1.3 Die digitalisierte Disziplinarmacht

In diesem Abschnitt folgt nun eine ausgiebige Untersuchung der technischen Funktionsweise des Sozialkreditsystems sowie seiner konzeptuellen Ausrichtung und seiner Einbettung in und Prägung durch das gegenwärtige chinesische Gesellschaftssystem aus wirtschaftlicher und politischer Perspektive. Um im größeren Kontext der Entwicklung der Strafsysteme zu verweilen und zur besseren Veranschaulichung wird dies, in derselben Vorgehensweise Foucaults, im Direktvergleich beziehungsweise in Abgrenzung zu den von Foucault bereits beschriebenen Strafsystemen und ihren jeweiligen technischen Funktionsweisen und konzeptuellen Ausrichtungen vonstatten gehen.

1.3.1 Die allgemeine Ausrichtung des Sozialkreditsystems

Bevor wir zu den technischen Aspekten kommen (Stichwort „Digitalisierung“), soll die allgemeine Ausrichtung des Sozialkreditsystems erörtert werden, da es sich auch in wichtigen Aspekten seiner Ausrichtung und nicht nur im Auskosten neuen technischen Potentials von den im 18. Jahrhundert aufkommenden Strafsystemen unterscheidet. Diese Ausrichtungsunterschiede ergeben sich stets mehr aus den aufgelisteten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen als aufgrund von ideologischen Theorien und Prinzipien, wie wir gleich sehen werden:

Zum Teil aufgrund sozialer Bedürfnisse, aber natürlich auch wegen damit einhergehender wirtschaftlicher Defizite führte die Entwicklung in China also dazu, dass die Regierung 2007 erstmals im Dokument „Guiding Opinions Concerning the Construction of a Social Credit System“ die Errichtung eines Sozialkreditsystems ankündigte. 2014 folgten im Dokument „Planning Outline for the Construction of a Social Credit System (2014-2020)“ erste Richtlinien zur genauen Einführung eines solchen Systems in China über den Zeitraum von

sieben Jahren hinweg bis zur geplanten landesweiten Lancierung im Jahr 2020¹⁷. In dieser Zeitspanne wurden verschiedene regionale Testvarianten in etwa 70 unterschiedlichen Gebieten durchgeführt. Vereinfacht gesagt, setzt das System Bürger, je nachdem ob sie sich (aus Sicht der kommunistischen Partei) durch positives oder negatives Verhalten auszeichnen, auf „schwarze“ oder „rote“ Listen, weshalb sie dann mit positiven oder negativen Konsequenzen rechnen müssen (vgl. Kühnreich et al. 2019, S. 121).

1.3.1.1 Die damit einhergehenden Prinzipien

Inwieweit teilen die zwei neuauftkommenden Modelle im Europa des 18. Jahrhunderts (die Projekte der Reformjuristen und die sich stattdessen durchsetzenden „Reformatorien“) ihre Ausrichtung mit diesem eben beschriebenen Modell? Foucault hebt an ihnen hervor, es handle sich um neue Ökonomien und Technologien der Strafgewalt. Es gehe darum, die Wirksamkeit des jeweiligen Strafsystems zu steigern und auch auf die Bereiche auszuweiten, auf die es eine Wirkung haben soll. Dies trifft auch auf das Sozialkreditsystem zu. Prinzipienbasiert entsprächen die zwei neuzeitlichen Modelle, wie bereits etabliert, einer allgemeinen Vertragstheorie. In dieser Konzeption bekämpft der Verbrecher im Gegensatz zum klassischen Feind die Gesellschaft von innen. Die Idee, die Rechte einer kohäsiven Gesellschaft mit ihrer gebündelten Macht gegen einzelne Verbrechen zu verteidigen, entsteht jetzt (vgl. Foucault 2016, S. 113f.).

Auch das Sozialkreditsystem kann man auf diese Konzeption zurückführen, wodurch es kein die ideengeschichtliche Revolution der Volkrepublik Chinas ignorierendes Zurückführen auf den Konfuzianismus mehr bedarf. Im offiziellen Outline der Regierung heißt es explizit, es werde mit dem Sozialkreditsystem eine neue Aufrichtigkeitskultur geschaffen, die der *marktwirtschaftlichen Vertragsmentalität* des neuen Chinas entsprechen soll (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

Natürlich speist Chinas politisches Denken zusätzlich zu einer Auseinandersetzung mit westlichen Theorien auch aus seiner eigenen Tradition. Eine allgemeinere, über den Fokus dieser Arbeit hinausgehende Veranschaulichung davon bietet Zhao Tingyangs Buch *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung* (vgl. Zhao 2020). Etwas konkreter und im Gegensatz zu Foucaults Auslegung der Reformmodelle komplett explizit ist die Garantie der kommunistischen Partei, die geplanten Entwicklungen des Sozialkreditsystems und die diesbezüglich eingesetzten Methoden stünden im kompletten Einklang mit

¹⁷ Zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit wurde das Sozialkreditsystem allerdings immer noch nicht landesweit lanciert, wie bereits erwähnt.

den Grundprinzipien der Partei: Dies wären **1)** die Deng-Xiaoping-Theorie (welche die marxistisch-leninistische Lehre den realen sozio-ökonomischen Umständen Chinas anzupassen gedachte und als eine Form von politischem Pragmatismus beschrieben werden kann), **2)** das dreifache Vertreten („three represent“) der Partei **2a)** der Erfordernisse der Entwicklung fortschrittlicher Produktivitätskräfte in China, **2b)** des Fortschritts der chinesischen Kultur und **2c)** der Interessen der Mehrheit der chinesischen Bevölkerung und schließlich **3)** die wissenschaftliche Entwicklungstheorie, eine Erweiterung der beiden vorangegangenen Theorien (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

1.3.1.2 Der Doppelmechanismus von Belohnung und Propaganda

Zurück zu den „neuen“ Strafkonzeptionen im 18. Jahrhundert: Eines ihrer charakteristischen Merkmale ist es, dass bezüglich des Erlaubten und Nichterlaubten neuerdings vollkommene Gewissheit herrscht. Anstelle des Gewohnheitsrechts tritt die solide schriftliche Gesetzgebung (wiederum ein Ausdruck des Gesellschaftsvertrags, vgl. Foucault 2016, S. 122). In diesem Aspekt ist es noch zu früh, die Kontinuität oder den Bruch zum Sozialkreditsystem festzustellen, da das einheitliche landesweite Modell noch nicht eingeführt wurde und die Normen der Testversionen teilweise unterschiedlich sind (aber das kann auch am Wesen von Testversionen liegen).

An einem anderen Punkt unterscheidet sich die Ausrichtung des Sozialkreditsystems hingegen stark (gemeint ist natürlich vom Gefängnis und nicht von anderen Modi der nicht-digitalen Disziplinarmacht wie zum Beispiel dem Schulmodell, mit denen es den Aspekt hingegen gemeinsam hat): In unserem westlichen Strafsystem wird das Überwachungsorgan, das allen beschriebenen Systemen gemeinsam ist, nämlich von der Polizei betrieben und ist an den Justizapparat angeschlossen. Die Überwachung operiert also über die Instanzen der Justiz und der Polizei, um Verbrecher festzunehmen und (wenn auch in einem rehabilitierenden Sinne) zu bestrafen (vgl. S. 123).

Das Sozialkreditsystem ebenfalls dieser Hobbes'schen Auslegung des Gesellschaftsvertrags im Sinne einer Leviathan-artigen, polizeilichen, zwangsausübenden und richtenden Institution zuzuordnen, wäre hingegen ein Fehler. Es hat nämlich, wie in Kapitel 2 erörtert werden wird, zumindest vom Prinzip her mehr mit Kants Konzeption von Vernunftgesetzen gemein (insbesondere in Hinblick auf die dafür notwendige Postulierung Gottes) als mit einer zwangsbasierten Gesetzgebung. Ein niedriger Punktestand als Ausdruck von „sozialen Pathologien“ wird schließlich nicht, wie hingegen Gesetzesbrüche, welche immer noch dem normalen Strafsystem unterliegen, mit polizeilichen Mitteln wie Inhaftierung oder Ähnlichem bekämpft. Stattdessen sei das System darauf ausgelegt, den Bürgern *Anreize* zu bieten,

höhere Sozialkredite zu erlangen. Somit ist auch trotz Totalüberwachung der auf den ersten Blick naheliegende Vergleich mit dem dystopischen Roman *1984* auch nicht ganz angebracht, da dieser eine Geschichte der Gewalt darstellt. Mit dem System der „Gamification“ fühlt sich der Bürger (theoretisch) hingegen wohl und geborgen (vgl. Kleinz 2017).

Diese Logik der gebotenen Anreize als Ansporn guten Verhaltens könnte man als Spiegelbild der *Regel der minimalen Quantität* der Reformjuristen etc. betrachten, die hingegen Nachteile kreieren soll, welche Anreiz bieten, ein Verbrechen nicht zu begehen: Das rationale Kalkül des Verbrechers, von dem man annimmt, er begehe seine Untaten aufgrund der errechneten Vorteile, soll also durch die Miteinberechnung der verknüpften Nachteile anders ausfallen. Der Unterschied zur Marter war hierbei, dass es dort galt, das Ausmaß an negativen Folgen des Verbrechens „äquivalent“ am Verbrecher zu verüben (und seinen Körper zu brandmarken). Bei der Regel der minimalen Quantität hingegen verschiebt sich dieser Ausgleich der Rentabilität auf die Ebene der Interessen (vgl. Foucault 2016, S. 120).

Das Sozialkreditsystem, welches sich also der gleichen Regel bedient, nur um den Aspekt der positiven Anreize ergänzt, auf welchen es auch das Hauptaugenmerk legt, macht

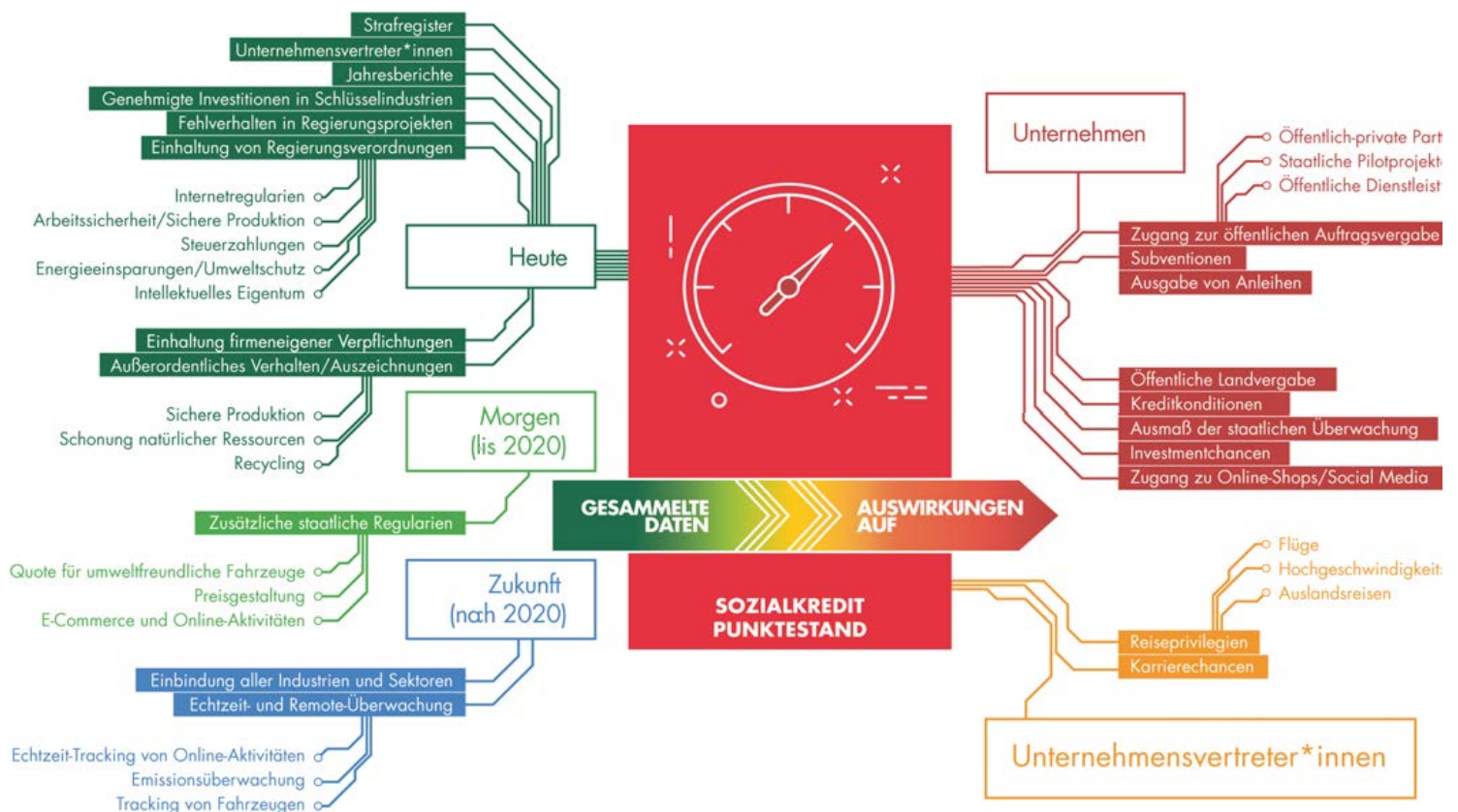


Abb. 3: Der Einfluss des Sozialkreditsystems auf unternehmerische Entscheidungen ergibt sich durch die Auswahl von Daten, die gesammelt werden, und die auf ihrer Evaluierung basierenden Auswirkungen (vgl. Kühnreich et al. 2019, S. 122).

das Gleiche, nur in viel ausgeweiteter Form: Anstatt nur beim rationalen Handlungskalkül der Subjekte zu verbleiben, will es über Algorithmen die Vor- und Nachteile des gesamten Bereichs wirtschaftlicher Aktivitäten direkt ins Wirtschaftssystem verankern. Makroökonomisch sollen Monopolbildung eingedämmt und unfaire Konkurrenzbedingungen unterbunden werden. Klassische Fälle von Marktverzerrung und Korruption sollen negativ aufgezeigt werden; die Kosten von Vertrauensbruch vonseiten der Unternehmen sollen (durch Sanktionierung aufgrund von niedrigerem Punktestand) drastisch erhöht werden, sodass es ökonomisch am rentabelsten ist, aufrichtig zu sein. Ehrlicher Handel und fairer Wettbewerb sollen dadurch gefördert werden (siehe Abb. 3). Wirtschaftlich gesprochen entspräche das der Logik der Internalisierung externer Effekte, wie es zum Beispiel auch eine CO₂-Steuer wäre.

Dies zeigt, dass es sich bei diesem Umbruch in der Ökonomie der Züchtigungen in China gleichzeitig um einen Umbruch des ökonomischen Systems allgemein handelt. Die chinesische Regierung schreibt in ihrem Outline, eine der wichtigsten und notwendigsten Funktionen des Sozialkreditsystems sei es, die administrativen Eingriffe der Regierung in die Wirtschaft zu reduzieren bzw. in ihrer Funktion zu ersetzen, wodurch die soziale Marktwirtschaft perfektioniert wäre. Dies alles soll zu einer Zeit geschehen, die als Periode tiefgehender Veränderungen in Wirtschaft und Gesellschaft identifiziert wird (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

Zurück zum Konzept der Gamification: Es ermutigt Vertrauensbewahrung und bestraft Vertrauensbruch und hat dadurch eine wichtige Funktion für das „Kreditverhalten“ aller sozialen Subjekte. Belohnen und Bestrafen sind, wie etabliert, das Herzstück des Sozialkreditsystems. Den betroffenen Subjekten soll also ein Ansporn geliefert werden, sich richtig zu verhalten, aber auch falsches Verhalten zu melden. Um dies zu erreichen, operiert die Regierung auf zwei parallelen Schienen, die sich durch ihr gesamtes Outline hindurchziehen: Belohnung eben und auch „Propaganda“. Belohnt werden sollen Unternehmen und Bürger, die sich nach den von der Regierung aufgestellten Richtlinien als vertrauenswürdig erweisen. Diese Richtlinien sollen über die Medien so stark propagiert werden, dass die öffentliche Meinung (z. B. durch moralische Verurteilung oder öffentliche Anprangerung) dahingehend geformt wurde, Vertrauensbewahrung als höchsten Wert zu erachten. Es sollen umgekehrt also auch Vertrauensbrüche publik gemacht, aber in sehr negativem Licht dargestellt werden. Spitzel hingegen sollen belohnt und in ihren Rechten und Interessen gesetzlich geschützt werden. Laut der Regierung müssen die genannten Mechanismen die institutionelle Basis sein, welche die Koordination aller Bereiche des Sozialkreditsystems

garantieren (des sozialen Bereichs, des wirtschaftlichen, aber auch des juridischen und des administrativen, vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

Dieser zweite propagandistische Aspekt (neben dem ersten Aspekt der Belohnung) erinnert an das Prinzip der dauerhaften Rekodifizierung der Gesetzesnormen im Modell der Reformjuristen, welche auch, sozusagen von den damaligen „Medien“ propagiert, zustande kommen sollte. Foucault schreibt:

Wenn die strafende Recodierung richtig vollzogen wird, [...] wird das Verbrechen nur mehr als ein Unglück erscheinen können [...]. Die positive Mechanik wird sich in der Sprache des Alltags voll durchsetzen und ihrerseits durch neue Erzählungen ständig verstärkt werden. Der Diskurs wird zum Vehikel des Gesetzes: zu einem dauerhaften Prinzip der universalen Rekodifizierung/Recodierung. Die Dichter des Volkes werden sich endlich mit jenen verbinden, die sich selber die Missionare der „ewigen Vernunft“ nennen: sie werden Moralisten. (Foucault 2016, S. 144f.)

Unter den Bürgern soll also in beiden Fällen ein moralisches Bewusstsein kultiviert werden (wenn auch an dessen Zentrum im Falle Chinas offiziell ein „sozialistisches Wertesystem“¹⁸ stehen soll und kein dem Kapitalismus entsprechendes). Es soll ein Trend kreiert werden, welcher in China Vertrauenswürdigkeit und im damaligen Europa Gesetzestüchtigkeit als heldenhaft und wiederum mangelnde Integrität sowie Gesetzeswidrigkeit als Schande in den Köpfen der gesamten Gesellschaft festsetzt.

Während Foucault als Beispiel für die Methode der damaligen Errichtung dieses Diskurses die Dichter erwähnt, ist im heutigen China der Staat aktiver daran beteiligt. So werden beispielsweise Massenaktivitäten zur Formung dieser auf China zugespitzten moralischen Urteilskraft organisiert werden, um die Menschen effektiver zur Aufrichtigkeit und zur Aufrechterhaltung von Höflichkeitsnormen hinzuführen. Die Regierungskampagne für mehr Vertrauens- und Kreditwürdigkeit hat sogar ein eigenes Lied¹⁹ herausgebracht sowie ein eigenes Magazin (vgl. Brühl 2019). Propaganda soll auch mittels Vorbilder der Aufrichtigkeit

¹⁸ Offiziell hat die Erziehungskultur, welche China errichtet, das Ziel, zum einen diese sozialistische Moral, zum anderen aber auch ein Verständnis für saubere Arbeitsmoral und individuelle Ethik zu vermitteln. So sollen zum Beispiel im Klassenzimmer moralische Normen wie Patriotismus, harte und ehrliche Arbeit etc. vermittelt werden. Außerdem sollen die traditionellen Werte Chinas weitergegeben werden (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

¹⁹ Siehe <https://www.echinesesong.com/shuo-dao-zuo-dao-说到做到-no-sooner-said-than-done-lyrics-歌詞-with-pinyin-by-wang-yuan-王源-roy/> für das Lied mit englischer Übersetzung.

vonstatten gehen²⁰, und zwar in Fernsehshows, im Radio, in Zeitungen und anderswo im Internet. Es soll dafür gesorgt werden, dass die Bürger Beispiele haben, in deren Fußstapfen sie treten können. Das Motto der Aufrichtigkeit soll auch konkret im Kalender verewigt werden, durch Kennzeichnungen wie „Sincerity Activity Week“, „Quality Month“, „Safe Production Month“, „International Consumer Rights Protection Day“ (15. März), „Credit Record Care Day“ (14. Juni) und „National Legal System Propaganda Day“ (4. Dezember). Im Outline der chinesischen Regierung wird zusammengefasst, dass die genannte Kultur vorangetrieben werden soll mit **a)** den Mitgliedern der Gesellschaft als Zielgruppe, **b)** Aufrichtigkeitspropaganda als Methode und **c)** Erziehung als Träger dieser Methode (vgl. State Council of the People's Republic of China 2014).

1.3.1.3 Der Zusammenhang von Verbrechen und Strafe

Wir haben in Kapitel 1.1.1 im Vergleich zwischen den drei im 18. Jahrhundert neu aufkommenden Strafmodellen festgestellt, dass der Kerker zur Zeit der Marter als Aufbewahrungsort des Verbrechers bis zur Übergabe an den Strafvollzug (vgl. Foucault 2016, S. 152), in der Vorstellung der Reformer hingegen als eine Strafe, aber nur eine von vielen, angesehen wurde (vgl. S. 147) und sich schließlich im Modell der „Reformatorien“ als das Strafmodell, das über alle Verbrechensbereiche hinweg geeignet war, durchgesetzt hat. Das Sozialkreditsystem unterscheidet sich in dieser Hinsicht stark von den beiden neuen Konzeptionen des 18. Jahrhunderts: Es sieht weder eine direkte (oder als natürlich geltende) Verbindung zwischen Vergehen und Strafe (oder eben Leistung und Belohnung) vor, noch arbeitet es mit einer „monopenalen“ Konzeption eines Straf- oder Belohnungstyps für alle registrierten Verhaltensweisen²¹.

Stattdessen birgt das Modell des Sozialkreditsystems einen anderen geheimen Zusammenhang, der viel banaler ist und sich mit Kants Notwendigkeit der Gottespostulierung deckt (siehe Kapitel 2): Der Zusammenhang ist nicht der zwischen der spezifischen Art der Handlung und der spezifischen Art der Reaktion (wie zum Beispiel Geldstrafe für Diebstahl und

²⁰ Kurze Vorwegnahme: Dies ist ein Punkt, an den man mit Sloterdijks Beschreibung der „religoiden“ Funktionsweise von Anthropotechniken, der wir uns in Kapitel 2 widmen werden, gut anknüpfen kann: Als eines der zentralen Module der inneren Operationsweisen jeglicher ethischen Systeme identifiziert Sloterdijk nämlich ebendieses Schauen „auf einen Vollendeten [...], von dem man ungläubig-gläubig die Botschaft empfängt, man könne es ihm eines Tages gleichtun“ (Sloterdijk 2019, S. 125f.).

²¹ Wobei natürlich auch das Gefängnis im Ausmaß seiner Strafe zwischen verschiedenen Verbrechen differenzieren konnte, beispielsweise bezogen auf die Dauer des Gefängnisaufenthaltes (vgl. Foucault 2016, S. 313).

Freiheitsentzug für Entführung), welcher ein einfaches Kalkül ermöglichen sollte und als mimetische Imitation des natürlichen Laufs der Dinge gelten wollte (vgl. S. 134f.). Der viel einfachere und banalere Zusammenhang, den das Sozialkreditsystem herstellen soll, ist der: Wer Gutes tut, dem Gutes widerfährt. Es führt die eigene Glückseligkeit (in durchaus materieller und konkreter Form und nicht abstrakt oder erst im Jenseits) mit den eigenen moralischen Handlungen zusammen. Und zwar im Verhältnis einer *kausalen* Folge. Dabei operiert es aber totalitär und alle Ebenen betreffend.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, wird es „unethischen“ Personen erschwert, auch nur einen einzigen freien Schritt zu machen (vgl. Botsman 2017, S. 165). Anhand der bisher bekannten Methoden verschiedener Testversionen könnte dies konkret wie folgt aussehen: Verweigerung von Lizenzen, Genehmigungen und Zugang zu einigen Sozialleistungen; Ausschluss von der Buchung von Flügen oder Schnellzügen; weniger Zugang zu Krediten; eingeschränkter Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen; Sperre für Jobs im öffentlichen Dienst; kein Zugang zu Privatschulen und auch öffentliches Anprangern (Darstellung der Namen, Fotos und ID-Nummern online oder im öffentlichen Raum bis hin zu behördlich vorgeschriebenen Telefon-Freizeichen, die darüber informieren, dass man einen „unehrlichen Schuldner“ anruft.

Umgekehrt lässt sich anhand der Testversionen ablesen, dass ethisches Verhalten konkret belohnt werden könnte durch Vorrang bei Schulzulassungen und der Vergabe von Arbeitsplätzen; leichteren Zugang zu Krediten; kautionsfreies Leihen von Fahrrädern und Autos; kostenlosen Eintritt in Fitnessseinrichtungen (was biopolitisch einen schönen Looping-Effekt ergibt, da die „richtige“ Verhaltensweise, einen gesunden Lebensstil zu führen, mit dem Ansporn belohnt wird, einen gesunden Lebensstil zu führen); billigeren Zugang zu öffentlichen Verkehrsmitteln; kürzere Wartezeiten in Krankenhäusern; schnellere Beförderungen; Überspringen von Wartelisten im sozialen Wohnungsbau und Steuererleichterungen (vgl. Benrath / Bartsch 2018).

1.3.1.1 Die gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Zusammenhänge

Die spezifischen Beispiele festgelegter positiver und negativer Verhaltensweisen und die (der „Monopenalität“ des Gefängnisses entgegengesetzte) Mischung aus hauptsächlich materiellen Bestrafungen und Belohnungen als Reaktion darauf bergen zwei Hinweise zur Entschlüsselung der Natur des neuen Strafsystems (welches man also auch als Belohnungssystem bezeichnen könnte): **1)** Zum einen weist die materielle Form von Belohnungen und Bestrafungen auf den wirtschaftlichen Zusammenhang des Ganzen hin (zu dem wir in den nächsten Absätzen auch wieder kommen werden). Mit Rusche und Kirchheimer könnte man

sagen, das Sozialkreditsystem kreierte die diesem spezifischen chinesischen Wirtschaftssystem tauglichen vertrauenswürdigen Arbeiter und Händler, welche man durch das „normale“ Strafsystem nicht hervorzubringen vermochte, und belohnt sie für ihre Tauglichkeit mit einer noch größeren Erleichterung an der Teilnahme an demselben System.

2) Zum anderen deutet die Einstufung von Kritik an der Regierung etc. oder generell des „Betruges“ als negative Verhaltensweise sowie der harte, alle Lebensbereiche betreffende und auch ökonomisch sanktionierende Umgang damit darauf hin, dass es sich beim Sozialkreditsystem teilweise auch um eine Rückentwicklung zu gewissen Aspekten des Prinzips der Marter handelt. Foucault hatte bezüglich des Übergangs von der Marter zu disziplinar-machtartigen Strafsystemen und der jeweiligen Verbrechenarten darauf hingewiesen, dass es sich dabei um einen „Übergang von einer Gesellschaft rechtlich-politischer Unterdrückung zu einer Gesellschaft der Aneignung von Arbeitsmitteln und -produkten“ handelt. Dort „wird der Diebstahl zur ersten Chance, der Gesetzlichkeit zu entgehen: die Ökonomie der Gesetzeswidrigkeiten hat sich der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft angepasst, die Gesetzeswidrigkeit gegen Güter hat sich von der gegen Rechte getrennt.“ (Foucault 2016, S. 110)

Die Anpassung des Strafsystems an die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft und des dazugehörigen Wirtschaftssystems trifft eindeutig auch auf das Sozialkreditsystem zu. Wie bereits etabliert wurde, führte die Einführung des Kapitalismus in China dazu, dass gewisse Verhaltensweisen als „pathologisch“ erkannt wurden, weil sie diesem Wirtschaftssystem eben schaden etc. **2a)** Da es sich bei der Volksrepublik China jedoch noch immer um ein autoritär bis totalitäres Staatssystem handelt (welches im Westen von nicht wenigen als Diktatur bezeichnet wird), wurde der oben zitierte Aspekt der rechtlich-politischen Unterdrückung vom Übergang zu einer Gesellschaft der Aneignung von Arbeitsmitteln und -produkten nicht abgelöst, sondern lediglich um ihn ergänzt. Dies erklärt nun vorerst, warum das Sozialkreditsystem als „Belohnungs- und Strafsystem“ auch gegen politische Gegner und Beleidiger des „Monarchenrechts“ (personifiziert durch den „Souverän“: Staat) mit unterdrückenden Mitteln vorgeht, welche zwar nicht ihre Körper brandmarken, aber dennoch als existenzbedrohlich ausgelegt werden können.

2b) Andererseits ergibt sich diese Rückentwicklung des Sozialkreditsystems zu gewissen Aspekten des Prinzips der Marter auch durch eine weitere Begebenheit: nämlich durch die Rückentwicklung der oben zitierten Trennung der Gesetzeswidrigkeiten gegen Güter und derjenigen gegen Rechte. Die spezifische gesellschaftliche Situation im heutigen China ist nämlich eine sich durchaus von der spezifischen gesellschaftlichen Situation im Europa des

18. Jahrhunderts unterscheidende (siehe Kapitel 1.2.2). Dadurch bedingt ist die wirtschaftlich schädliche Form von „Diebstahl“ in China (äquivalent zum wirtschaftlich schädlichen materiellen und tatsächlichen Diebstahl im 18. Jahrhundert) eigentlich der *Betrug* (wegen Vertrauensbruch, Vertragsbruch, gefälschter Waren, fälschlich vorgegebener Kreditwürdigkeit etc.).

Dies ist deshalb von großer Relevanz, weil dem Betrug als Teil der Gesetzeswidrigkeit gegen Rechte von Foucault eine besondere Stellung innerhalb des neuen uns heute bekannten Strafsystems zugeschrieben wird. Während sich aufgrund der gesellschaftlichen Veränderung in Europa (zunehmender Reichtum und strengere Verfolgung von Verbrechen, siehe Kapitel 1.2.2) die Gesetzeswidrigkeit des Volkes von den Rechten auf die Güter verschob (vgl. Foucault 2016, S. 107) und dies dem Gesellschaftssystem zum (wirtschaftlichen) Schaden und daher hart unterbunden wurde, blieben die Gesetzeswidrigkeiten gegen Rechte (Betrug etc.) aus Sicht des Gesellschaftssystems tolerabel. Im damaligen Europa konnte das ökonomische System nämlich von der Gesetzeswidrigkeit gegen Rechte weiterhin profitieren, im Gegensatz zum Diebstahl.

Wurde der Diebstahl von den unteren Volksschichten begangen, so machte sich den Betrug, die Steuerhinterziehung, die unregelmäßigen Geschäftstätigkeiten etc. die Bourgeoisie zu eigen. Die für Foucault dieser Zeit entspringende Trennung der Verbrechen gegen Rechte und gegen Güter geht also auch stark mit einer jeweiligen Überschneidung mit den beiden Gesellschaftsklassen und somit mit einer *starken Trennung* der Gesellschaftsklassen einher. Die Härte, welche den Verbrechern der unteren Volksschichten gegenüber aufgebracht wurde, wurde der Bourgeoisie vom Strafsystem nicht entgegengebracht. Sie kam mit Abfindungen und Geldstrafen davon (vgl. S. 110f.).

Dieser Punkt, den Foucault macht, ist deshalb so erhellend, weil er auch das westliche Strafsystem damit bis heute ins Mark trifft. Tatsächlich werden nämlich auch in Europa bereits Algorithmen in der Strafverfolgung eingesetzt (das in der Einleitung erwähnte „predictive policing“). Allerdings wird diese Art der technologischen Polizeiarbeit beziehungsweise -kontrolle hauptsächlich „in sogenannten sozial schwachen Gebieten und gegen Menschen mit niedrigem Einkommen eingesetzt [...], obwohl es genauso einfach wäre, Algorithmen zur Aufdeckung der Steuerhinterziehung in den reichsten Gebieten, überhaupt zur Wirtschafts- und Umweltkriminalität²², zu schreiben.“ (Kühnreich et al. 2019, S. 125)

²² Siehe diesbezüglich nochmals Abb. 3, die aufzeigt, dass Umweltschutz vom Algorithmus des Sozialkreditsystems hingegen sehr wohl beachtet wird.

Der Grund für diese Milde oder gar Toleranz des Strafsystems gegenüber der Bourgeoisie entspringt dem gleichen Muster, welches bereits in Kapitel 1.2.2 etabliert wurde: Was dem ökonomischen System förderlich oder zumindest gleichgültig ist, wird von diesem nicht (oder in diesem Fall nicht so stark) pathologisiert. Sobald es hingegen, wodurch auch immer ausgelöst (zum Beispiel durch Veränderung des Gesellschaftssystems oder der allgemeinen sozialen Lage), für das Gesellschaftssystem (ökonomisch) schädlich wird, löst es eine Krise in der Ökonomie der Züchtigungen aus, deren etabliertes Strafsystem nicht konzipiert wurde, damit umzugehen. Ein neues Strafsystem entsteht, welches gegen die neuen Verbrechen (die als Verhalten gar nicht so neu sind, sondern vielleicht nur zugenommen haben) vorgeht und dadurch bedingt komplett neu ausgerichtet sein kann.

Diese Theorie, welche das unterstellte Motiv mangelnder Härte gegenüber den Verbrechen der Oberschicht im Westen damals und heute darstellt, bestätigt sich nun im Falle Chinas tatsächlich. Dort haben wir es nämlich mit einer Gesellschaft zu tun, in welcher (aufgrund der Abruptheit der Veränderungen und der mangelnden Vorbereitung, siehe Kapitel 1.2.2) eben der *Betrug*, die Vertragsbrüchigkeit etc. zu wirtschaftlichen Schäden kolossalen Ausmaßes führen²³. Hier schließt sich also wieder der Kreis dieses komplexen Zusammenhangs, indem wir wieder an Punkt **1**) dieser Ausführung anknüpfen können: dass es dem Strafsystem darum geht, für das jeweilige Wirtschafts- beziehungsweise Gesellschaftssystem taugliche Subjekte hervorzubringen.

In China muss dafür heute nicht nur gegen die Gesetzeswidrigkeiten gegen Güter, sondern auch gegen die Gesetzeswidrigkeiten gegen Rechte vorgegangen werden, und somit auch gegen die Verbrechen, die im Westen klassischerweise der oberen Bevölkerungsschicht zugeordnet werden. Anders gesagt: In China fallen die Gesetzeswidrigkeiten gegen Güter und gegen Rechte zusammen, sie sind, gemessen an ihren negativen Auswirkungen für das System, *eins*. Die gesellschaftliche Situation im Osten hebt also die Sonderstellung des Betrugs, der im Westen mit der Oberschicht korreliert, auf und hebt somit in gewisser Weise auch die Klassentrennung, die durch diese Unterscheidung stark hervorgetreten war, auf.

Ob es sich deswegen bei China nun tatsächlich um eine klassenlose(re) und somit „kommunistische“ Gesellschaft handelt, soll dahingestellt bleiben²⁴. Offiziell ist das

²³ Zur Erinnerung: Das chinesische Handelsministerium errechnet einen Verlust von 600 Millionen Yuan (\$97 Milliarden) im Jahr (vgl. Botsman 2017, S. 172).

²⁴ Man denke jedoch an das in der Einleitung angeführte Beispiel, dass der Algorithmus des neuen Züchtungssystems in China häufige Spenden als positives Verhalten registriert, ohne miteinzukalkulieren, wie viel

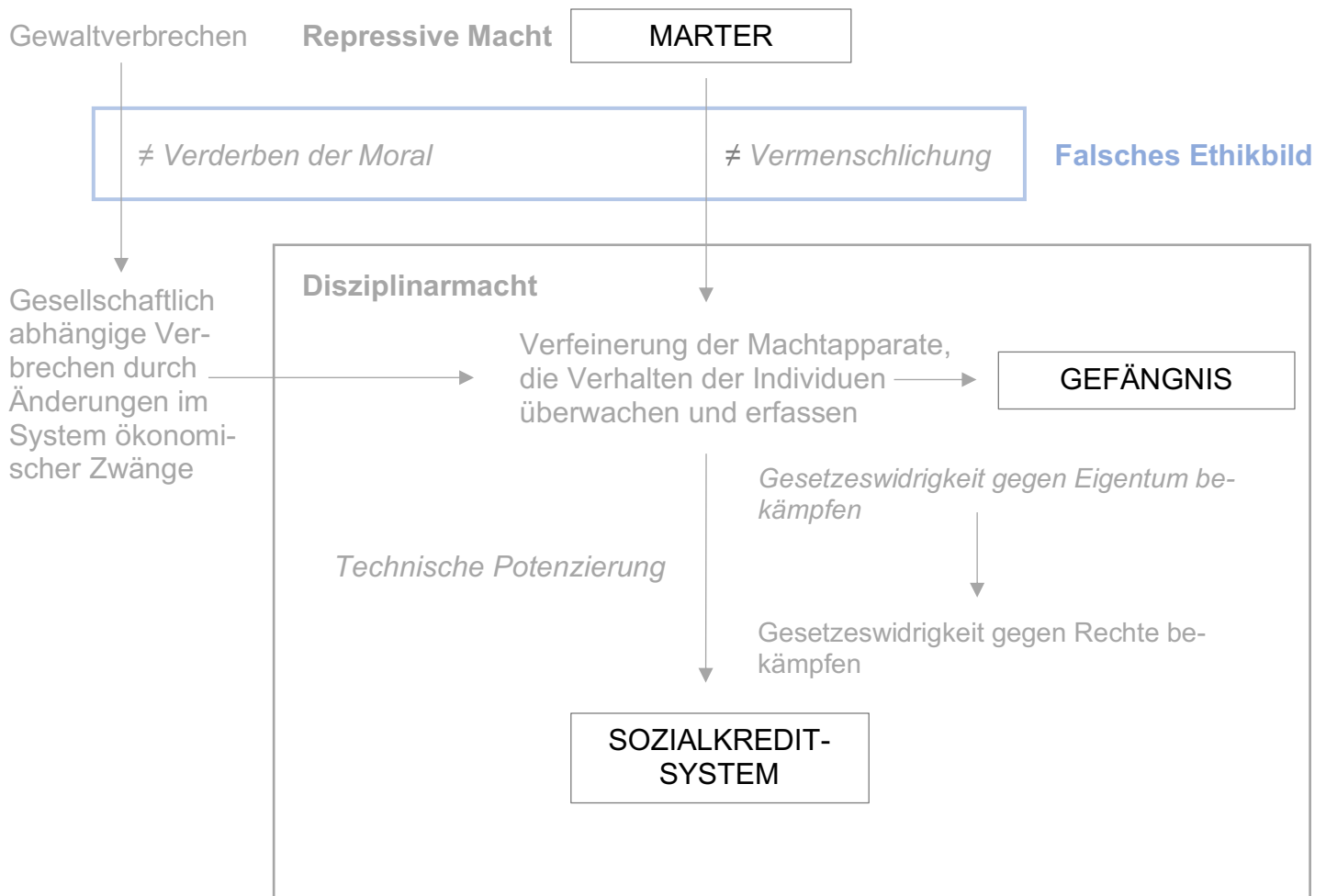
Sozialkreditsystem (was die Herausarbeitung des politisch-unterdrückenden Aspekts aus diesem komplexen Zusammenhang wieder etwas relativiert) durchaus auf die Etablierung einer „sozialistischen Gesellschaft“ aus und nicht auf die Herausfilterung und Beseitigung politischer Gegner. Das zeigt sich daran, dass Bildungsmechanismen etabliert werden sollen, anhand derer beispielsweise Minderjährige, die auf der Vertrauensskala gesunken sind, lernen sollen, wie sie sich rehabilitieren können (vgl. State Council of the People’s Republic of China 2014).

Die Testversion Sesame Credit von Alibaba bietet ihren Nutzern beispielsweise bereits Tipps, um ihren Score zu bessern. Es kündigt sich also die Entstehung einer neuen Berufsklasse von Score- oder Reputationsberatern an, die Expertise und Strategien anbieten könnten, um von der „blacklist“ herunterzukommen. Um jedoch auch hier wieder auf die Problematik einer Zwei-Klassen-Gesellschaft zurückzukommen, könnte es durch dieses Prinzip auch zur Entstehung eines Schwarzmarktes mit illegalen Methoden zur Reputationsausbesserung kommen: Auf die gleiche Weise, mit der man sich im Westen Facebook-„Likes“ und Twitter-Abonnenten bereits kaufen kann, würde man sich dann einen besseren Punktestand kaufen können. Davon würde natürlich die reiche Bevölkerungsschicht profitieren, während die Armen benachteiligt wären (vgl. Botsman 2017, S. 160).

Auf jeden Fall verspricht die Regierung den Bürgern, die ihre „Vertrauensbrüche“ bereuen und sich gebessert haben, auf dem Papier zumindest ausreichend Schutz an. Der operative Mechanismus arbeitet schließlich, wie oben erwähnt, damit, Vertrauensbrechern Ansporn zu liefern, sich zu bessern, anstatt Vergehen herauszufiltern und die Personen für immer zu brandmarken (vgl. State Council of the People’s Republic of China 2014).

Zusammenfassend für alle bisherigen Abschnitte und unter Ausklammerung der technischen Potenzierung, zu der wir im nächsten Unterkapitel kommen werden, lässt sich die Entwicklung der Strafsysteme inklusive der Entstehung des chinesischen Sozialkreditsystems vereinfacht also vorerst so darstellen wie in der folgenden Grafik:

Geld die Person besitzt, und dass Reiche sich laut dieser Logik nach einfach der Skala entlang hinaufkaufen könnten (vgl. Ahmed 2017). Hier lässt sich auch die Problematik der Spannung erkennen, die in einer Analyse entsteht, die sowohl aus Quellen theoretischer „Planung“ und Beschreibung als auch aus der Beobachtung der realen praktischen Umsetzung schöpft.



1.3.2 Die technische Funktionsweise

In diesem Abschnitt kommen wir nun zur technischen Funktionsweise, anhand welcher erörtert werden soll, wie die technische Potenzierung der Disziplinarmacht, unabhängig von den auf die spezifische Gesellschaftssituation zugeschnittenen inhaltlichen Aspekten, in China konkret aussieht. Auch hier soll dies wiederum im Vergleich mit der „alten“ von Foucault beschriebenen Disziplinarmacht vonstatten gehen, die sich auf die damals existierenden technischen Möglichkeiten beschränken musste (materielle Architektur, Zeitorganisation etc.).

1.3.2.1 Die erreichte Totalität der Überwachung

Die grundlegendste technische Funktionsweise der Disziplinarmacht, die sich als Basis durch *all* ihre Manifestationsweisen (Gefängnis bis Sozialkreditsystem und alles dazwischen) durchzieht, ist der Mechanismus der *Überwachung*. Folglich soll etwas ausführlicher wiedergegeben werden, was Foucault über den Zusammenhang von Überwachung und „Techniken“ in der Disziplinarmacht schreibt:

Die hierarchisierte, stetige und funktionelle Überwachung gehört gewiß nicht zu den großen technischen „Erfindungen“ des 18. Jahrhunderts – vielmehr beruht ihre schleichende Ausweitung auf den neuen Machtmechanismen, die sie enthält. Mit ihr wird die Disziplinargewalt ein „integriertes“ System, das von innen her mit der Ökonomie und den Zwecken der jeweiligen Institution verbunden ist und das sich so zu einer vielfältigen, autonomen und anonymen Gewalt entwickelt. [...] In der hierarchisierten Überwachung der Disziplinen ist die Macht keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert. [...] Die Disziplin hält eine aus Beziehungen bestehende Macht in Gang, die sich durch ihre eigenen Mechanismen selber stützt und aufsehererregenden Kundgebungen ein lückenloses System kalkulierender Blicke vorzieht. Dank den Techniken der Überwachung vollzieht die „Physik“ der Macht ihren Zugriff auf den Körper nach den Gesetzen der Optik und der Mechanik und in einem Spiel von Räumen, Linien, Schirmen, Bündeln, Stufen und verzichtet zumindest im Prinzip auf Ausschreitung und Gewalt. (Foucault 2016, S. 228f.)

Aus dem, was bisher über die Disziplinarmacht gesagt wurde (hier und in Kapitel 1.1.2), sollte ersichtlich werden, dass es sich beim bereits in einigem Detail beschriebenen Sozialkreditsystem um eine eindeutige Disziplinarmacht*maschine* beziehungsweise -maschinerie handelt (um auf die genaue Formulierung im obigen Zitat Bezug zu nehmen). Es handelt sich dabei ebenso klarerweise um eine Biomachtmaschine, wie sie Foucault hingegen in *Der Wille zum Wissen* (vgl. Foucault 2017) näher beschreibt: Es geht dem Algorithmus des Sozialkreditsystems nämlich auch um eine gesunde Lebensweise, Nahrungsmittelsicherheit, generell *Bevölkerungskontrolle*²⁵.

Das obige Zitat lässt auch erkennen, dass die Disziplinarmacht, wie bereits in 1.1.2 angesprochen, sich nicht auf das Gefängnis als Manifestation davon beschränkt, sondern dass multiple Bereiche der Gesellschaft, die verschiedene Techniken oder Mechanismen dafür

²⁵ Um diesen Aspekt etwas zu konkretisieren: Einer der vier Bereiche, auf die sich das Sozialkreditsystem fokussieren soll, ist (neben Regierung, Handel und Judikative) der Gesellschaftsbereich und eine wichtige Sparte davon die soziale Sicherheit, beispielsweise auch im *Gesundheitsbereich*: Unter Ärzten soll professionelle Integrität und Kompetenz valuiert werden sowie Gutmütigkeit mit den Patienten. Auch Kosten im Gesundheitssystem sollen auf ihre Legitimität hin geprüft werden, sodass man nicht über den Tisch gezogen werden kann; insbesondere die Pharmaindustrie soll also kontrolliert werden. Der soziale Bereich inkludiert also nicht nur das Verhalten von Privatpersonen, sondern ist eine generelle Systemkontrolle. Es finden auch „Verhaltenskontrollen“ der Ersten Hilfe, der Pflegedienste, aber auch der Kultur- und Sportinstitutionen und der Gastronomie statt (vgl. State Council of the People’s Republic of China 2014). In letzterem Fall, also bei der Gastronomie, hat sich bereits im Westen auch ein Online-Bewertungssystem etabliert, was wieder zeigt, dass die Idee der Sozialkredite, je nach Teilbereich, im Westen gar nicht so fremd erscheint.

anwenden, seit dem 18. Jahrhundert von ihr durchzogen sind. Die Gesetze der Mechanik und das Spiel der Räume, Stufen etc. treffen nicht nur auf das Gefängnis zu, sondern auch auf die Schule, das Krankenhaus, die Kaserne und die Armee (vgl. Foucault 2016, S. 301). Das Sozialkreditsystem hat sich nicht vom Gefängnis ausgehend weiterentwickelt (welches neben dem Sozialkreditsystem bestehen bleibt²⁶), sondern ist als etwas *Neues*, als neue Institution entstanden, welche sich der Überwachungstechniken der *Digitalisierung*, also der modernsten Kameras mit Gesichtserkennungssoftware und der programmierbaren Algorithmen künstlicher Intelligenz, bedient. Dank der neuen Manifestationsmöglichkeiten, die sich durch diese technische Potenzierung ergeben, hat das Sozialkreditsystem in seiner Funktionsweise nur noch wenig mit dem Gefängnis gemein (welches anhand von minutiöser Zeitplanung des Alltags der Gefangenen und anhand von Mechanismen²⁷ wie zum Beispiel räumlicher „Isolierung“ etc. funktioniert, vgl. S. Foucault 2016, 302-307). Es gleicht stattdessen am ehesten noch der sich in der Institution der Schule manifestierenden Art der Disziplinarmacht.

Schauen wir uns die Funktionsweise des Sozialkreditsystems, die bereits aus den vorherigen Abschnitten hervorgegangen sein sollte, auf den Kontext der technischen Potenzierung bezogen noch einmal an: Das System soll also das finanzielle, sozio-moralische und politische Verhalten der Bevölkerung überwachen und bewerten. Doch was für Daten werden dafür wie genau ausgewertet? Zum einen werden noch immer traditionelle und analoge Quellen²⁸ verwendet, wie Kreditbewertungen, Strafregister, Meldedaten und Schulzeugnisse. Es fließen jedoch auch Daten aus dem digitalen Bereich mit ein, die ein größeres Maß an Überwachung erfordern. Gemeint ist natürlich das Internet, aus welchem beispielsweise Suchbegriffe der Personen geschöpft werden, Shoppingvorlieben und Kommentare

²⁶Wie Jeremy Daum, Chinaexperte von der Yale Law School, beschreibt, stehen die Sanktionen des Sozialkreditsystems in vielen Fällen nicht für sich, sondern werden bloß zusätzlich zu den intakt bleibenden rechtlichen Strafen des etablierten Strafsystems verhängt: Wenn man Diebstahl betreibt, kommt man also immer noch in das im 18. Jahrhundert in dieser Form entstandene Gefängnis, und nur zusätzlich sinkt auch der eigene Score, mit den dazugehörenden Konsequenzen (vgl. Brühl 2019).

²⁷ Für die genaue Funktionsweise des Gefängnisses wird hier aus Platzgründen wiederum auf *Überwachen und Strafen* (vgl. Foucault 2016) verwiesen. In diesem Abschnitt werden nur vereinzelt Aspekte beziehungsweise Funktionsweisen aufgelistet werden, die durch den Modus des Vergleichs oder der Abgrenzung der Darstellung der Funktionsweisen des Sozialkreditsystem, um die es hier primär geht, dienlich sind.

²⁸ In manchen Testversionen sind es sogar Privatpersonen, die sogenannten „Information Collectors“, welche die Aufgabe haben, Informationen über ihre Mitmenschen zu sammeln. Siehe folgende Reportage: https://www.youtube.com/watch?v=Dkw15LkZ_Kw

in den sozialen Medien. Schließlich wird auch der gesamte öffentliche Raum videoüberwacht, womit alles aufgenommen wird, was die Bürger dort „falsch“ machen (man denke beispielsweise an Verkehrssünder). Auch dies ist nur durch den heutigen Stand der Technik möglich geworden, wodurch die räumliche Ausrichtung gewisser Institutionen, die eine stichprobenartige Überwachung ermöglicht hat, an Relevanz verliert. Natürlich wäre auch im Falle Chinas die gesammelte Datenmenge viel zu groß, um von einem oder mehreren Menschen, und wenn auch nur stichprobenartig, ausgewertet zu werden²⁹. Hier kommt jedoch die mit Gesichtserkennung ausgestattete künstliche Intelligenz ins Spiel, welche nun eingesetzt werden kann, um die Datenmengen auszuwerten und die dementsprechenden Punktestände zuzuordnen (vgl. Benrath / Bartsch 2018).

Eine konkrete Auswirkung dieser neuen Funktionsweise der Überwachung könnte wie folgt aussehen: Wenn man bei Rot über die Ampel geht, erhält man quasi im selben Moment eine Benachrichtigung über den gesunkenen Punktestand, da die Überwachungskamera das Gesicht erkannt hat und die künstliche Intelligenz simultan die Punkte abgezogen hat. Und all das, ohne dass ein Mensch dahinter gewesen wäre, um diesen Prozess in die Wege zu leiten oder zu begleiten. Die betroffene Person weiß, dass sie nun mit negativen Konsequenzen in allen Lebensbereichen zu rechnen hat. Foucault beschreibt den wohlgerneht aus seiner Sicht und zu seiner Zeit nur *hypothetischen* perfekten Disziplinarapparat als denjenigen, der es ermöglicht, mit einem einzigen Blick *dauernd alles* zu sehen (vgl. Foucault 2016, S. 224). Das Sozialkreditsystem ermöglicht also genau das.

Bezüglich dieser *Totalität*, die das Sozialkreditsystems umfasst, ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die Disziplinarmacht, wie teilweise in Kapitel 1.1.2 und Kapitel 1.1.2 angedeutet, bei Foucault per Definition *über* das Strafsystem hinausgeht. Die Disziplinen etablieren in der Gesellschaft nämlich eine Art Subjustiz: Sie erfassen einen Raum, der von den Gesetzen im 18. Jahrhundert und auch zu der Zeit, in der Foucault lebte, übergangen wird, und sie bestrafen Verhaltensweisen, die den Bestrafungssystemen, die Foucault kannte und beschrieb, entwischt (vgl. S. 230). Insofern ist das Gefängnis als Manifestation dieser Totalität der Disziplinarmacht an sich, also durch seine Zugehörigkeit zur *Justiz*, schon ein schwaches Beispiel.

²⁹ Zwar ist das von Foucault erwähnte analog-räumliche Panoptikum Jeremy Benthams schon ein sehr effizientes System im Umgang mit dem Problem der mangelnden Überwachungskapazität, da der Betroffene sich nie sicher sein kann, ob er gerade überwacht wird, und somit davon ausgehen muss, dass dies jederzeit sein könnte (vgl. Bentham 2013), doch mit dem Sozialkreditsystem erreicht die Überwachung eine neue Dimension der Möglichkeiten.

1.3.2.2 Die Ablösung der Architektur

Sowohl beim Beispiel des Gefängnisses als auch bei den restlichen Manifestationen der Disziplinarmacht in der Gesellschaft wurden im 18. Jahrhundert jedenfalls stark räumliche Techniken bedient. Nicht umsonst stellt Foucault die Verbindung zwischen dieser „politischen Utopie“ der „richtig“ geformten Individuen und der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorherrschenden Vorliebe für kreisförmige Architektur (leichte Zentralisierbarkeit und Überblickbarkeit der Vorgänge im Gebäude) her (vgl. Foucault 2016, S. 225). Dieser disziplinarmachtartige Aspekt der Architektur wirkte sich zur damaligen Zeit auf den gesamten Städtebau aus. Beispielsweise wurde das disziplinarmachtartige Modell des „Lagers“ mit dem sich darin manifestierenden Prinzip der räumlichen Verschachtelung hierarchisierter Überwachung nicht nur bei der Errichtung von Gefängnissen angewendet, es wurde auch in die Bauweise neuer Arbeitersiedlungen, Spitäler und Erziehungsheime inkorporiert. Die Architektur ist in der von Foucault beschriebenen „analogen“ Disziplinarmacht ein zentrales Instrument zur Formung der Individuen beziehungsweise ihrer Verhaltensweisen. Sie formt das Verhalten derjenigen, die sie verwahrt, eben durch ihre räumliche Ausrichtung zur Überwachbarkeit hin (vgl. S. 222).

Zwei der grundlegendsten Merkmale der Disziplin waren bis zur Zeit von Foucaults Beschreibung räumlich zu verstehen: die *Klausur* und die *Parzellierung* des Raumes. In beiden Fällen handelte es sich, beziehungsweise handelt es sich außerhalb des Sozialkreditsystems immer noch, um Techniken zur Verteilung der Individuen im Raum. Die **a)** Klausur sieht die bauliche Abschließung des Ortes von anderen Orten vor. Diese Technik war bereits lange im Modell des Klosters verkörpert (der Übergang von der Religion zur staatlich eingesetzten Technik wird in Kapitel 2 von Relevanz sein) und wird vom Sozialkreditsystem eigentlich nicht mehr gebraucht (vgl. S. 181).

Die **b)** zusätzliche Parzellierung des von der Klausur abgeschlossenen Raumes teilt jedem Individuum einen Platz zu. Dies hat auch mit der mangelnden Effektivität der analogen Disziplinarmacht zu tun: Da sie eben noch von keinem perfekten Disziplinarmachtapparat verkörpert werden kann, der jederzeit alles sieht, muss sie Übersichtlichkeit räumlich herstellen. Sie muss gegen gefährliche und unnütze Anhäufung vorgehen. Auch hier wiederum kann man die religiöse Vorläuferversion in der Zelle des Klosters erkennen (vgl. S. 183) und hingegen feststellen, dass das Sozialkreditsystem dieser Technik zumindest räumlich nicht mehr bedarf. Höchstens sozial wird in China heute gegen gefährliche Anhäufung vorgegangen, zum Beispiel durch die bereits erwähnte Taktik der Senkung meines eigenen

Punktestandes im Falle eines niedrigen „Scores“ meiner Freunde: Auf dass ich mich von ihnen distanzieren.

Es steht also fest: Das Sozialkreditsystem kann im Vergleich zu seinem analogen Vorgänger durch die neuen Überwachungs- und Auswertungsmöglichkeiten größtenteils auf diese räumlichen Techniken verzichten. Es arbeitet an den Verhaltensweisen der Bürger stärker über die gleichen Mechanismen, die auch wir im Westen heute von den sozialen Medien kennen. Es geht um Status, neben dem ökonomischen also auch um das soziale Standing (man denke eben daran, dass der eigene Score für alle transparent einsehbar ist³⁰). Diese Vorgehensweise beim Aspekt der Verhaltensformung gleicht also gewissermaßen mehr dem ursprünglichen Instrument, welches die Reformer im 18. Jahrhundert für die Strafgewalt vorgesehen hatten, um die Verhaltensweisen zu kodifizieren: nämlich die Technik der Strafzeichen (vgl. Foucault 2016, S. 120). Dazu gehört beispielsweise, wie im vorherigen Unterkapitel bereits erörtert, die Regel der minimalen Quantität (siehe Kapitel 1.3.1.2).

Zurück zur technischen Funktionsweise: Während potentielle Dauerüberwachung in den Gebäuden die Subjekte dazu bringen sollte, die richtigen Verhaltensweisen zu internalisieren, um eventuelle negative Folgen zu vermeiden, kann das Sozialkreditsystem diesen indirekt über den Gedanken an die eigene Überwachung funktionierenden Schritt beschleunigen und konkretisieren. Es muss nichts über den Geist internalisiert werden, sondern die Externalitäten (positive oder negative Folgen), welche materiell realisiert und allgegenwärtig sind, prägen den Subjekten die gewünschten Verhaltensweisen *direkt* ein: ergo über Gewohnheit und Übung. Es muss keine Architektur errichtet werden, die das Subjekt jederzeit daran erinnert, es könnte zur Bestrafung oder Belohnung kommen. Die Kraft und Reichweite des Sozialkreditsystems sind so gesteigert, dass es nicht so effizient denken muss, um Energie zu sparen und seine Schwächen zu kompensieren: Es teilt *permanent* und in *jedem Fall* und *nicht nur potentiell* Bestrafung und Belohnung aus. Wozu also einen Raum so gestalten, dass ich trotz mangelnder Sehfähigkeit potentiell alles sehe beziehungsweise die Subjekte im Raum dies meinen? Der räumliche Aspekt wird, wie bereits anfangs erklärt, viel irrelevanter.

³⁰ Dieser Aspekt, der allerdings nur ein Teilaspekt des Mechanismus des Sozialkreditsystems ist (zur Erinnerung: Hauptaugenmerk liegt auf Anreizen durch Belohnung und Vorteile sowie mediale Propagierung richtiger Verhaltensweisen), wird von der britischen Science-Fiction-Fernsehanthologie „Black Mirror“, die oftmals technische Dystopien der nahen oder fernen Zukunft aufzeigt, in der Folge *Nosedive* (vgl. Wright 2016) erörtert.

Dass die Architektur durch den Algorithmus und die künstliche Intelligenz ersetzt wird, ist jedoch nicht nur für den verhaltensformenden Aspekt der digitalisierten Disziplinarmacht von Relevanz. Auch für den produktivitätssteigernden Aspekt, für die maximierte Effizienz des gesamten Gesellschaftsapparates, beispielsweise des Transport- und Verkehrssystems und des Krankensystems³¹ ist dieser Übergang bedeutsam. Und im Gegensatz zur Verhaltensformung ist die Effizienzsteigerung durch Algorithmen auch im Westen kein Tabu. Nehmen wir zur Veranschaulichung das konkrete Beispiel der Spitäler. Foucault schreibt, dass bei der analogen Disziplinarmacht der *Spitalbau* selbst zum Instrument ärztlicher Behandlung wurde (vgl. Foucault 2016, S. 222): „Er muß die Beobachtung der Kranken und die Abstimmung der Pflege fördern; die Form der Gebäude muß durch sorgfältige Trennung der Kranken Ansteckungen verhindern [...]. Es ist auch in seiner baulichen Materialität ein Heilmittel.“ (S. 223)

Nun, da auch im Westen die digitalisierte Disziplinarmacht begonnen hat, sich über ihre neuen digitalen und technischen Möglichkeitsräume zu verfeinern und auszuweiten (mehr dazu in Kapitel 3), hat das US-amerikanische Gesundheitssystem hingegen begonnen, auch Algorithmen zur Organisation der öffentlichen Gesundheit einzusetzen (zum Beispiel beim Einteilen, welchen Patienten wie viel Hilfe zukommt, welche Dringlichkeiten Vorrang haben, bei der Aufnahme in Spitälern etc.). Auch hier sind es die Algorithmen, welche *bewerten*, *Punkte verteilen* und infolgedessen Zugänge zum Gesundheitssystem *verschaffen oder verwehren*. Umso problematischer ist es, dass diese Algorithmen, wie von Forschern aufgedeckt wurde, zumindest zum Zeitpunkt ihrer Untersuchung einem klaren rassistischen Bias unterlagen:

At a given risk score, Black patients are considerably sicker than White patients, as evidenced by signs of uncontrolled illnesses. Remedying this disparity would increase the percentage of Black patients receiving additional help from 17.7 to 46.5%. The bias arises because the algorithm predicts health care costs rather than illness, but unequal access to care means that we spend less money caring for Black patients than for White patients. Thus, despite health care cost appearing to be an effective proxy for health by some measures of predictive accuracy, large racial biases arise. (Obermeyer et al. 2019, S. 447)

³¹ Ein Beispiel, welches die beiden Bereiche verbindet: Die intelligenten Ampeln in China erkennen einen Krankenwagen und schalten für ihn stets auf grün um. Dadurch wird die Zeit, welche man braucht, um einen Patienten ins Krankenhaus zu bringen, verkürzt und seine Überlebenschancen gesteigert (vgl. Jourdan 2018). Eine klare Ausübung von Biomacht durch KI-gesteuerten Verkehr.

Die Algorithmen, über die sich etliche Kommentatoren innerhalb des westlichen Diskurses bezüglich der Verhaltensformung in China solche Sorgen machen, sind also bei der *Ökonomisierung* der Gesellschaftsorganisation in anderen Bereichen (wie eben im Krankensystem) im Westen bereits in Verwendung. Und ihre Fehlbarkeit scheint genauso groß zu sein wie jene, die man bei den Algorithmen in China befürchtet und vorhersagt.

1.3.2.3 Die „Gamification“

Für seine positive, ergo produktive Aufgabe der Umformung der Individuen griff das Strafsystem seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf drei große Modelle zurück: **a)** das politisch-moralische Modell der individuellen Isolierung, **b)** das ökonomische Modell der Kraft, welche für Zwangsarbeit nutzbar gemacht wird, und **c)** das technisch-medizinische Modell der Heilung (auch seelisch gemeint) und Normalisierung. Diesen Modellen entsprechen klassischerweise **a)** die Zelle, **b)** die Werkstatt und **c)** das Spital. Foucault sieht im Gefängnis deshalb eine so vollkommene Inkorporierung der Disziplinarmacht, weil die Institution des Gefängnisses all diese Modelle, also Zelle, Werkstatt und Spital, miteinander vereint (vgl. Foucault 2016, S. 318).

Das Sozialkreditsystem, welches ja ein perfekter Disziplinarmachtapparat ist, vereint diese Modelle hingegen nicht eindeutig und ähnelt daher auch nicht so sehr dem Gefängnis. Stattdessen bedient es sich vorwiegend dem Modell der Schule und des Klassenzimmers. Ein anderes grundlegendes Merkmal der Disziplin, welches das Sozialkreditsystem jedoch im Gegensatz zu den räumlichen Merkmalen **a)** Klausur und **b)** Parzellierung beibehalten hat, ist nämlich der *Rang*. Der Rang ist der Platz in der Klassifizierung. Am besten exemplifiziert ist dieses Merkmal in der Schulklasse, in der die Schüler arbeiten und lernen und dabei klassifiziert werden im Vergleich untereinander (vgl. S. 187). In China soll diese Klassifikation anhand einer einzigen, die gesamte Bevölkerung als „Schulklasse“ inkludierenden Skala vonstatten gehen.

Die Parallelen und die Unterschiede (die wiederum im räumlichen Aspekt liegen) werden klarer, wenn man sich in Foucaults Recherche zur damaligen Entstehung dieser Form des Schulunterrichts vertieft: Man träumte vom Schulraum als „einer Überwachungs-, Hierarchisierungs-, Belohnungsmaschine“ und man träumte „von einer Klasse, deren räumliche Ordnung gleichzeitig eine Reihe von Unterscheidungen gewährleisten konnte: [...] nach dem Fortschritt der Schüler, nach dem Wert eines jeden, nach ihrem Charakter, nach ihrem Eifer, ihrer Sauberkeit und dem Vermögen der Eltern.“ (S. 189)

Der räumliche Mechanismus dieser Klassifizierung verschiebt sich beim Sozialkreditsystem also, wie bereits erwähnt, ins Digitale. Dies ist äquivalent zur in Kapitel 2 zuvor

erörterten Entspiritualisierung der Anthropotechniken (also ihrer Loslösung von der Religion), nun die Digitalisierung der Anthropotechniken: also ihre Loslösung vom Raum. Die Anwendung dieser schulischen Art der Klassifizierung weitet sich hingegen so stark auf alle Bereiche des Lebens aus, dass sie zur „Gamification“ wird (also zur Anwendung von Spielformen auf spielfremde Kontexte).

Äquivalent zu dem, was in Kapitel 1.3.1.2 über den Doppelmechanismus von Belohnung und Propaganda des Sozialkreditsystems etabliert wurde, wusste der Schullehrer bereits seit dem 18. Jahrhundert, dass er mehr belohnen muss als bestrafen. Man erkannte bereits, dass die Faulen durch den Wunsch, ebenso belohnt zu werden wie die Fleißigen, mehr Motivation erfahren würden als durch die Furcht vor Strafen (hier sei noch einmal auf die fundamentale Inkompatibilität dieses Aspekts mit der von Georg Orwell in 1984 beschriebenen Überwachungsgesellschaft hingewiesen). Den großen Unterschied zur Strafjustiz hebt Foucault selbst hervor: In einem Fall wird eine harte Scheidelinie angewendet (legal / illegal), deren Überschreitung ins Gefängnis führt, im anderen Fall hingegen gibt es eine breite Skala zwischen Gut und Schlecht („Gutpunkte“ und „Schlechtpunkte“ werden vergeben). Diese von Foucault als „Mikro-Ökonomie der Privilegien und der Strafaufgaben“ bezeichnete Art der Klassifizierung und Belohnung beziehungsweise Bestrafung wurde zu Foucaults Zeiten nur vom Schulsystem angewendet und fand sich nur in kleinen Spuren bei der Arbeit in den Werkstätten oder in der Armee (vgl. S. 232f.).

Während der Erfolg und die hohe Einstufung in der Schulklassifizierung jedoch nur indirekt die eigene Existenz (ökonomisch oder anderwärtig) beeinträchtigt, weil der spätere Erfolg vielleicht vom Erfolg in der Schule abhängt, zielt die Klassifikation des Sozialkreditsystems direkt auf die Grundbedürfnisse der materiellen Existenz des Lebens. Ist die Schule nur Ausbildung, so treibt die Klassifikation des Sozialkreditsystems diesen Mechanismus in eine neue totalitäre Dimension.

Gleich dem räumlichen Aspekt des Klassenzimmers wird durch das neue technologische Potential auch der Akt der Prüfung obsolet. Bei Foucaults Beschreibung der Schule galt er noch als sichtbarster Ausdruck der Macht, der die Klassifizierung der Schüler abprüfte und aktualisierte und die Individualität überprüfbar machte (vgl. S. 243). Doch das Sozialkreditsystem hat *stets alles* im Griff und braucht diese Art der Stichkontrolle nicht. In China ist in Zukunft die gesamte Existenz eines Individuums eine ewig durchgedehnte, alles durchziehende Prüfung (ihre Funktion bleibt somit erhalten, es bedarf nicht mehr des Aktes beziehungsweise der Zeremonie dahinter).

1.3.2.4 Die vollkommene Manifestation der Disziplinarmacht

Es sollte aus dem Vorangegangenen hervorgegangen sein, dass das Sozialkreditsystem im Vergleich zu anderen Verkörperungen, inklusive des Gefängnisses, eine vollkommene Manifestation der Disziplinarmacht darstellt: wegen des technischen Fortschrittes, auf welchem es fußt.

Zwar ist das Gefängnis ein erschöpfender Disziplinarmachtapparat, der sich der physischen Dressur, der Arbeitseignung, der Moralität und vieler weiterer Facetten des Individuums annimmt. Zwar ist es, im Gegensatz zu den spezialisierten Institutionen der Schule und der Werkstatt, eine Gesamtdisziplin (vgl. S. 301). Aber das Sozialkreditsystem ist eine viel weitreichendere Gesamtdisziplin, obwohl es das Gefängnis nicht ersetzt, sondern nur ergänzt (und in diesem Sinne komplett im Modus der Subjustiz verbleibt, wie für die Disziplinarmacht eigentlich typisch) und überwiegend die Methodik der Schule übernimmt, mit der sich nun jedoch die Gesamtheit der Verhaltens- und Produktivitätsaspekte eines Lebens am effizientesten verwalten und steuern lässt.

Foucault beschreibt die Totalität der Gefängnisinstitution damit, dass sie weder ein Außen noch Lücken habe und erst dann zum Stillstand komme, wenn ihre Aufgabe erledigt sei (vgl. S. 301). Das Sozialkreditsystem wird jedoch der Lückenlosigkeit erst richtig gerecht. Sein Außen sind vorerst noch die Staatsgrenzen Chinas, aber es gibt viele Hinweise, die darauf hindeuten, dass diese Grenzen fallen werden. Zum Stillstand kommt es *nie*. Es ist so effizient, dass es ohne Unterbrechung alles durchdringt und pausenlos weiterarbeiten kann.

Fazit dieses Unterkapitels ist: Der Stand der technischen Möglichkeiten spielt eine *enorme* Rolle bei der Manifestation der Disziplinarmacht. Unabhängig von den gesellschaftsabhängigen inhaltlichen Aspekten der kodifizierten Verhaltensweisen und ihrer konkreten Problematisierungen und Pathologisierungen hätte das Gefängnis trotzdem ganz anders aussehen können. Das Sozialkreditsystem ist nur ein Beispiel dafür, wie eine mögliche potenzierte Disziplinarapparatur aussehen kann, und es ist eine bessere, weil effizientere Version als das Gefängnis (wobei die teilweise krasse Ineffektivität bei der Rehabilitierung der Gefangenen durchaus ihre Funktion in einer kapitalistischen Gesellschaft hat, wie Foucault im letzten Kapitel von *Überwachen und Strafen* andeutet, vgl. Foucault 2016).

Die Disziplinarmacht ist im Falle des Sozialkreditsystems am ehesten noch gänzlich mit einer Institution gleichzusetzen (entgegen dem, was in Kapitel 1.1 festgestellt wurde). Auch weil es am klarsten und direktesten von allen Strafsystemen von machthabenden Individuen geplant und umgesetzt wurde. Im Unterschied zum Gefängnis, welches immer noch der

Strafjustiz unterliegt und nicht auf die Gesamtheit der beobachtbaren Phänomene ausgerichtet ist, sondern eben nur auf die Gesetze, und welches daher *nicht komplett* homogenisierend wirkt, sondern immer noch *eher* verurteilend, ist das Sozialkreditsystem tatsächlich ein *Strafsystem der Norm* (vgl. S. 236).

Dies heißt, das Sozialkreditsystem macht nicht (nur) gesetzestauglich, basierend auf Gesetzesregeln, sondern es macht verhaltenstauglich, basierend auf einem System von Normen. Dabei verwendet es zumindest *im Prinzip* keinen Zwang und keine Gewalt. Das Sozialkreditsystem ist ein ethisches System.

2. Kapitel:

Das Sozialkreditsystem als ein Ethiksystem

Der vorangegangene erste Teil der detaillierten Analyse des Sozialkreditsystems und seines sozio-ökonomischen Kontextes sowie seiner Einordnung in die Entwicklung der Strafsysteme dient als gute und fundierte Anhäufung an Grundlagen für die weitere Argumentation. Nun folgen zwei kürzere Kapitel, in denen die zwei Thesen dieser Arbeit, welche sich beide bereits in ihren Grundzügen aus dem ersten Teil herauslesen lassen, etwas besser untermauert werden. In diesem zweiten Kapitel soll zuerst die These expliziert werden, dass es sich beim Sozialkreditsystem in gewisser Form um ein Ethiksystem handelt. Es soll gezeigt werden, dass die Überwachung, welche im westlichen Diskurs als unethisch kritisiert wird, ein struktureller Teil ethischer Systeme *jeglicher* Art ist und dass das Sozialkreditsystem, welches ja auch über die Überwachung seiner Subjekte vonstatten geht, dieses konstitutive Überwachungselement **a)** auf eine legitime Art verwendet, welche **b)** nicht zufällig ist, sondern dem Gesellschaftssystem entspricht, in welchem es entsteht. Dadurch wird nun zum einen **a)** das falsche „Ethikverständnis“, das im westlichen Diskurs vorherrschend ist, aufgedeckt und kritisiert, und andererseits **b)** das Sozialkreditsystem, als ein perfekter Disziplinarmachtapparat, als die dem Kapitalismus angemessene Form von Ethik etabliert.

2.1 Die Entwicklung der Anthropotechniken

Es folgt nun also nach der Einordnung des Sozialkreditsystems in die Entwicklung der Strafsysteme, welche strikt an die gesellschaftliche Lage gebunden war, seine Einordnung in die Entwicklung der sogenannten Anthropotechniken, also Modellen der Menschenformung und Züchtung, die, wie wir sehen werden, jegliche Ethiken, Religionen und auch Erziehungstechniken unter ihren Schirm subsumieren.

2.1.1 Wozu das Konzept der Anthropotechnik in dieser Arbeit verwendet wird

Das Konzept der Anthropotechniken hat vor allem der Philosoph Peter Sloterdijk in seinen Werken *Du mußt dein Leben ändern* und *Regeln für den Menschenpark* verwendet. Er versteht darunter „die mentalen und physischen Übungsverfahren, mit denen die Menschen verschiedenster Kulturen versucht haben, ihren kosmischen und sozialen Immunstatus angesichts von vagen Lebensrisiken und akuten Todesgewißheiten (sic) zu optimieren“ (Sloterdijk 2019, S. 23). Dies klingt sehr abstrakt, doch vor allem in Bezug auf den Punkt mit

den „vagen Lebensrisiken“ und somit in Bezug auf die diesem Punkt entgegenwirkenden sozio-immunologischen Praktiken (vgl. S. 22), welche unter den Begriff Anthropotechnik fallen, wird eines deutlich: Und zwar, dass sich das Konzept der Anthropotechniken bestens eignet für die Erläuterung der gesamten Fülle an Ethiken, Systemen etc., welche beispielsweise für gesellschaftliche Stabilität ins Spiel gebracht wird:

Das Wort Anthropotechnik verweist auf ein Universum, über das Autoren wie Arnold Gehlen (mit seinem Beharren auf der Notwendigkeit der Bindungen des von Verwilderung bedrohten Einzelnen an die „Institutionen“), Jacques Lacan (mit seiner Parteinahme für die vaterrechtlich verstandene „symbolische Ordnung“) und Pierre Bourdieu (mit seiner Aufmerksamkeit für die Grundlegung des klassenspezifischen Verhaltens im „Habitus“) bereits wichtige Teilansichten formulierten. Auch von Wittgenstein inspirierte Ethno-Linguisten, strukturalistische Ritualforscher und foucaultianische Diskurs-Historiker haben seit längerem einen Fuß auf das Terrain gesetzt. (S. 174)

Sloterdijk betreibt also „eine anthropotechnische Neuschreibung der religiösen, ethischen und asketisch-artistischen Phänomene“ (Sloterdijk 2019, S. 133). Soll heißen, er betrachtet die Reihe an Phänomenen, die traditionell als Ethik, Moral, Frömmigkeit, Spiritualität, Askese etc. (teilweise spricht er auch von Kultur) bezeichnet wurden, durch eine neue, man könnte sagen ganzheitliche Optik, und zwar mittels der Einführung der alternativen Terminologie der Anthropotechniken (vgl. S. 14).

Dieser Rahmenbegriff ermöglicht es, die Ethik (im Sinne einer Anthropotechnik also) mit einer gewünschten Funktion, die sie erfüllen sollte (zum Beispiel Behebung sozialer Pathologien etc.) in Verbindung zu bringen, da er öfters von effektiveren oder weniger effektiven „Übungssystemen“³² spricht, genauso wie von personalisierten oder kollektiven oder von ausbreitungswürdigeren und solchen, die es nicht sind (vgl. Sloterdijk 2019). Hier muss man jedoch vorsichtig sein und sich an die in Kapitel 1.1 dargebrachte Erklärung erinnern, wie die Entwicklung der Strafsysteme zu verstehen sei: Es sei keine List der Vernunft und keine große Abstraktion und die verschiedenen Modelle der Strafsysteme seien nicht mit Ideen oder geistesgeschichtlichen Strömungen gleichzusetzen oder darauf zu reduzieren. Das soll auch hier nicht passieren.

³² Gleich mehr dazu, welche Rolle der Übung zukommt, die sowohl von Sloterdijk als auch von Foucault als zentral für die Formung der Individuen innerhalb einer Anthropotechnik oder eben konkreter innerhalb der Disziplinarmacht festgemacht wird.

Außerdem ist die höhere oder geringere Effektivität einer Anthropotechnik (in Bezug auf ihre Verbreitungschancen und eben auf die Erfüllung einer Funktion wie zum Beispiel gesellschaftliche Stabilität oder auch erhöhte Produktivität), wenn man sie in diese Begrifflichkeiten und diese Art der Veranschaulichung setzt, der Foucault'schen Analyse des Details im ersten Kapitel ziemlich entgegengesetzt. Sie ist aber nicht mit ihr inkompatibel: Mit Foucault liegt der Fokus nämlich darauf, weshalb ein System (man könnte sagen, eine Anthropotechnik) plötzlich nicht mehr effektiv war, weshalb überhaupt ein Bedürfnis nach größerer Effektivität aufkam etc. Man kann die von Sloterdijk abstrakt beschriebenen Entwicklungen also um die konkreten, teils zufälligen Gründe ergänzen.

Umgekehrt erlaubt es die Abstraktheit des Konzeptes der Anthropotechniken aufzuzeigen, welche Verwandtschaft zwischen Foucaults kritischen Beschreibungen der Disziplinar-macht und Habermas' ethischen Forderungen (beides anthropotechnisch, weil beides menschenformend ist oder sein soll) herrscht, und in einem weiteren Schritt, Habermas zu kritisieren beziehungsweise aufzuzeigen, dass er falsch liegt. Folgendes zur Veranschaulichung:

Habermas hat ein falsches Ethikverständnis, welches bereits in Kapitel 1.2.1 aufgezeigt wurde, da er glaubt, eine schwindende Moral löse soziale Pathologien und Probleme aus. In Kapitel 1 wurde nun aufgezeigt, was tatsächlich hinter der Pathologisierung gewisser Verhaltensweisen steckt beziehungsweise wodurch dieses Bild zustande kommt, welches sich oftmals nicht einmal mit den historischen Fakten deckt. In diesem Kapitel soll nun hingegen aufgezeigt werden, dass die Moral *eben nicht* schwindet, sondern nur Form geändert hat. Der Begriff Anthropotechniken erlaubt es, diesen wechselnden Formen einen gemeinsamen Begriff zu geben. Wenn Habermas also in seinem Ethikverständnis, laut welchem die Ethik an die Religion gebunden bleibt, schreibt, dass *trotz* der kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft viele Kinder das Glück hätten, in Familien aufzuwachsen, in denen sie moralisiert werden würden (vgl. Habermas 2012, S. 130f.), dann erlaubt es der Begriff der Anthropotechniken aufzuzeigen, dass Foucault, in ganz anderer Herangehensweise und in anderem Kontext, das gleiche *anthropotechnische* Phänomen beschreibt: „Nicht nur von geschlossenen Institutionen, sondern auch von Kontrollpunkten aus, die in der Gesellschaft verstreut sind, schwärmen Disziplinarprozeduren aus. Lange Zeit haben religiöse Gruppen [...] diese Rolle der Disziplinierung der Bevölkerung gespielt.“ (Foucault 2016, S. 272)

Die Aufgaben der Disziplinierung, die also früher von der Religion vorgenommen wurden, waren unter anderem auch so ausgelegt wie in Habermas' lobender Beschreibung: Moralisierung und „Bekehrung“ (vgl. S. 272). Allerdings geht Foucaults Beschreibung so weiter:

Immer unter Aufrechterhaltung seiner Klarstellung, die Disziplinarmacht sei nicht mit konkreten Entitäten und Institutionen gleichzusetzen, erkennt er dennoch die Entwicklung an, dass gewisse gesellschaftliche Funktionen von der Religion an den Staat übergegangen sind, und dass dieser technische Mittel (die bereits erwähnte Architektur) für ihre Umsetzung verwende (vgl. S. 276-278). Dies hat sich aus den Gründen, die in Kapitel 1 beschrieben wurden, entwickelt (sozio-ökonomische Gründe), ergo durch das Gesellschaftssystem, in welchem wir immer noch leben.

Wenn Habermas also schreibt, *trotz* unseres Gesellschaftssystems würden viele Kinder moralisiert werden, verkennt er die Kontinuität zwischen der Moralisierung, von der er spricht, und dem Gesellschaftssystem, das er im Gegensatz dazu sieht. Sloterdijk selbst geht zwar nicht auf den konkreten sozio-historischen Kontext der Verwandlung von den religiösen Disziplinierungen zu den staatlichen ein, sondern bleibt überwiegend in seiner ganzen Ausführung zu den Anthropotechniken auf der Ebene der Geistesgeschichte. Dort aber beschreibt auch er es als ein großes Ereignis in der Geistesgeschichte, dass die Religion sich von ihrer anthropotechnischen (man könnte auch sagen, *disziplinierenden*) Funktionsweise getrennt hat und umgekehrt die Anthropotechniken sich entspiritualisiert haben (vgl. Sloterdijk 2019, S. 65).

Mit den Anthropotechniken lässt sich also **a)** Foucaults These vom Übergang der Disziplinen von der Religion zu den Techniken (und zwar vermehrt in staatlicher Hand), welche nutzbringende und konforme Individuen hervorbringen sollen, stützen. Es lässt sich aber auch **b)** aufzeigen, dass Habermas' religiöse ethische Forderungen (zu denen wir noch kommen werden) strukturgleich sind mit den Disziplinarmachtmaschinen, wie zum Beispiel dem Sozialkreditsystem, welche gerade wegen des Gesellschaftssystems entstanden sind und ihm entsprechen, welches das gleiche System ist, wogegen Habermas mit seinen Forderungen vorgehen will.

Ein zentraler Fokus dieses Kapitels ist es also, **a)** den gesellschaftlich bedingten Akzentwechsel von Religion als Motivationsmittel (oder als notwendige Hintergrundstruktur bei Kant) hin zur Technik zu beleuchten und gleichzeitig **b)** die Kontinuität dieser verschiedenen Anthropotechniken aufzuzeigen. Der Akzentwechsel hat sich vollzogen, weil er ein gesteigertes Effektivitätspotential repräsentierte (was wirtschaftlich eine starke Rolle spielte), das von Autoren wie Habermas oder Horkheimer gänzlich außer Acht gelassen wurde. Die Moral ist also nicht verschwunden, sondern hat sich nur weiterentwickelt: Habermas hat es nur nicht gemerkt.

2.1.2 Menschenformung durch Übungsverfahren

Bevor wir uns den Übergang von der Religion zur Technik genauer anschauen, seien hier noch ein paar wichtige Punkte zum Verständnis des Begriffes Anthropotechnik angeführt, und zwar spezifisch, was seinen Zusammenhang mit Übungspraktiken angeht:

Sloterdijk zufolge gehen die Anthropotechniken auf so etwas wie ein als Ergänzung zum natürlichen, biologisch verstandenen, kulturellen Immunsystem zurück, welches den Menschen einen sozio-immunologischen Schutz im Raum des konfliktreichen Zusammenlebens in Form von juristischen, solidarischen, aber auch militärischen Praktiken bietet (vgl. Sloterdijk 2019, S. 22). Dieses Immunsystem lässt sich nun durch mentale oder *physische Übungsverfahren* (die Parallele zur Disziplinarmacht ist klar ersichtlich) optimieren (vgl. S. 23). Unter solchen Übungsverfahren versteht Sloterdijk ein Arbeiten an sich selbst (unabhängig davon, ob dies nun aus eigener Kraft geschieht oder von anderen organisiert wird) zur Optimierung einer konkreten Handlung oder einer abstrakten Verhaltensweise bei ihrer nächsten Ausführung. Es spielt keine Rolle, ob dies als Übung deklariert wird oder nicht, oft sind es durchaus keine bewussten Übungen (vgl. S. 14).

Dabei können die Übungen natürlich in verschiedene Richtungen verlaufen. Religiöse Übungen werden ein Subjekt nicht in die idealste Richtung für ein gutes Zurechtkommen in einer kapitalistischen Gesellschaft formen (oder umgekehrt gesehen, ein kapitalistisches Gesellschaftssystem lässt sich mit primär religiös geformten Menschen nicht so gut aufrechterhalten). Dieser Foucault'sche Blickwinkel auf die verschieden gearteten Übungssysteme, welcher bei Sloterdijk fehlt, sollte, wie erwähnt, zu Sloterdijk Ausführungen hinzuge-dacht werden.

Auch Foucault fällt in seiner Analyse der Disziplinarsysteme auf, dass sie nicht mehr wie zuvor Rache wegen eines verletzten Gesetzes ausüben wollen, sondern dass sie nun Bestrafungen bevorzugen, welche in den Bereich des Übens (er definiert Üben als eine Art vervielfachtes Lernen) fallen: „Der erwartete Besserungseffekt resultiert weniger aus Sühne und Reue als vielmehr direkt aus der Mechanik einer Dressur.“ (Foucault 2016, S. 232) Den Ursprung dieser Bestrafungstechnik, welche Foucault auch als charakteristisch für die Gefängnisse beschreibt, sieht er in den pädagogischen Theorien der geistigen Umformung von Individuen durch stetes Üben, welche im 16. Jahrhundert stark im Umlauf waren. Raspius von Amsterdam, der Urheber eines der ältesten Gefängnismodelle, sei eine Schlüsselfigur für die Vermittlung dieser geistigen Umformungstheorien und der neu erdachten Straftechniken des 18. Jahrhunderts gewesen (vgl. S. 156).

Foucault beschreibt mit dem Gefängnis sowie mit dem Schulsystem und anderen Manifestationen der Disziplinarmacht, die im 18. Jahrhundert aufkommen, ein Übungssystem, welches eben disziplinären Charakter hat. Allerdings erkennt er, dass die „Übung“ als Menschenformung eine größere Geschichte hat (auch wenn er das Ausmaß, welches Sloterdijk der Rolle dieser Übung später verliehen hat, sicher nicht ahnen konnte). Er schreibt, die Übung sei vorher schon in den Praktiken des Militärs als Initiationsritual (und somit seit archaischen Zeiten) und eben in den Praktiken der Religion vorhanden gewesen. Der Ursprung der Übung, so erkennt Foucault, sei religiös (vgl. S. 208).

Auf Basis von Sloterdijks Definition von Anthropotechniken lässt sich eindeutig sagen, dass die Religion eine große Anthropotechnik ist oder war, die sich weit verbreitet hat, lange gehalten hat und die eine gewisse Effektivität innehatte in ihrer menschenzüchtenden Funktion (wobei wir gleich sehen werden, dass die Anthropotechniken vor der Disziplinarmacht alle große Effektivitätsprobleme hatten). Basierend Sloterdijks Definition ist auch die Disziplinarmacht ganz klar eine Anthropotechnik, so, wie jedes ethische System synonym mit einer Anthropotechnik ist. Es gibt aber eine Verschiebung, die man wiederum in Foucault Auslegungen vorfindet:

Die Übungen (und ergänzend mit Sloterdijk: durch diese Übungen auch die *Ethik* und die *Religion* selbst) formen das Individuum, indem sie sein Verhalten auf einen Endzustand ausrichten. Allerdings kam mit der Disziplinarmacht vermehrt die ständige Charakterisierung des Individuums in Bezug auf dieses Ziel und in Bezug auf die anderen Individuen ins Spiel. Aus dem Übungsziel des Strebens der gesamten Gemeinschaft nach Heil wurde zunehmend „der ständige kollektive Wettbewerb der Individuen, die sich im Vergleich qualifizieren und klassifizieren.“ (S. 208)

Fazit: Die vorangegangene Entwicklung der Strafsysteme (Kapitel 1) kreuzt die Entwicklung der Anthropotechniken und beeinflusst sie. Während die Marter noch Anwendung von rächender Gewalt war, unproduktiv und oftmals willkürlich, ist die Disziplinarmacht und somit auch das Gefängnis eine Anthropotechnik, welche das Individuum durch Übungen formt.

Man muss hier sagen, dass Sloterdijks Definition von Anthropotechniken so weit ausgelegt ist, dass wahrscheinlich sogar die Marter hineinpasst. Auf Foucault anspielend, spricht nämlich auch Sloterdijk von einer gesellschaftlichen „Umstellung von einer Theorie der Klassengesellschaft (mit Vertikaldifferenzierungen durch Herrschaft, Repression und Privileg) zu einer Theorie der „Disziplinengesellschaft“ (mit Vertikaldifferenzierungen durch Askese, Virtuosität und Leistung)“ (Sloterdijk 2019, S. 209) im Kontext von Kultur als Lebensform.

Als Ethik lässt sich die Marter auf jeden Fall nicht bezeichnen, schon allein deshalb, weil es sich bei der Marter nicht um ein Strafsystem der *Norm* handelt.

Auf jeden Fall verändern das Wesen der Disziplinarmacht und insbesondere die damit verknüpften technischen Möglichkeiten im Falle des Sozialkreditsystems die Kontinuität der Anthropotechniken. Diese sind nun auf mehr Effektivität ausgelegt und parallel dazu, sowie damit zusammenhängend, verlegen sie ihre Ausrichtung nicht mehr ins Jenseits (mehr dazu in Kapitel 2.2), wie es fast alle ethischen (und religiösen sowieso) Anthropotechniken bisher tun mussten.

2.1.3 Von der Religion zur Technik als Mittel zur Menschenformung

Nun wurde etabliert, dass das Sozialkreditsystem eine Form von Ethik ist, wie auch im ersten Kapitel schon öfters angedeutet, und zwar schon allein deshalb, weil es wie alle Disziplinarmachtapparate das Verhalten der Individuen überwachen, erfassen und formen will. Da die oben aufgelisteten Unterschiede (religiös vs. technisch, gesteigerte Effektivität, Übernahme durch den Staat) mit Sloterdijk gesprochen lediglich als Akzentwechsel in der Kontinuität der Anthropotechniken zu bezeichnen sind, kann man sich nun anschauen, welcher Aspekt all diesen Akzentsetzungen gemeinsam ist und wie die Entwicklung der Akzentwechsel funktioniert. Folglich soll keine sozio-historische Entwicklung der Anthropotechniken wiedergegeben werden, wie es hingegen bei der Entwicklung der Strafsysteme der Fall war, sondern eher eine Katalogisierung der verschiedenen Modi der Anthropotechniken. Dabei kommt bereits die konstitutive Rolle der „Überwachung“ bei *all* diesen Modi schon deutlich hervor.

Foucault sagt zu Recht, die Strafsysteme seien nicht auf eine Funktion zu reduzieren. Doch die Strafsysteme, die zum Teil zu den Anthropotechniken zu zählen sind, sind historisch und konkret. Die Anthropotechniken hingegen sind Abstraktionen und Konzepte, die man teilweise auf diese historisch konkreten Entwicklungen und Entitäten anwenden kann, um sie besser veranschaulichen zu können. Dem abstrakten Konzept der Anthropotechnik ist daher sehr wohl eine Funktion zu eigen, aber eine sehr abstrakte, die sich problemlos auf alle konkreten Fälle anwenden lässt: Eine Anthropotechnik soll „die für das Gemeinwesen günstigsten Eigenschaften freiwillig lenkbarer Menschen auf die wirkvollste Weise ineinanderflechten“ (Sloterdijk 2017, S. 52f.).

Das sieht **a)** inhaltlich je nach Gesellschaftsorganisation anders aus, weil das Gemeinwesen anders konstituiert sein kann (hier kommt die konkrete Analyse Foucaults ins Spiel und Entwicklungen, die sich *nicht* auf Funktionen reduzieren lassen). Zudem kann es

unabhängig von der inhaltlichen Ausrichtung **b)** auch unterschiedlich effektiv sein im Erfüllen der jeweiligen Funktion, je nachdem, welchen Modus es dafür verwendet (also welche Technik). Dass diese zwei Punkte der inhaltlichen Ausrichtung und der technischen Manifestation zusammenhängen, wurde bereits in Kapitel 1 etabliert. Die Konklusion davon wird lauten, dass der unserer Gesellschaft angebrachte Modus der Ethik die Form des Sozialkreditsystems innehat. Für das bessere Verständnis dieses Zusammenhangs folgt nun jedoch die Erörterung anderer Modi.

Jede Ethik (und am deutlichsten die an die Religion oder Metaphysik gebundene) ist dem Sozialkreditsystem in der oben erwähnten Funktion also strukturell gleichgestellt und unterscheidet sich davon, *abgesehen* von der inhaltlichen Ausrichtung und *im Zusammenhang* mit seinem Modus, nur anhand verschiedener Verortungen auf ein und derselben Achse, und zwar der Achse der *Effektivität*. Damit ist Folgendes gemeint:

Die im ersten Kapitel erwähnte Reihe von moralaffinen Philosophen aus verschiedensten Schulen, von kritischer Theorie bis Neokonfuzianismus, kritisieren zurzeit die gegenwärtigen Gesellschaften wegen ihrer Unfähigkeit, soziale Pathologien zu unterbinden, bzw. wegen ihrer Beschaffenheit, diese sogar zu fördern. Zwar ist diese Sicht von konkreten Fehldiagnosen durchzogen, die sich durch ein begrenztes Ethikverständnis ergeben, allerdings ist der abstrakte Kontext der gleiche, der auch in China zur Entstehung des Sozialkreditsystems geführt hat. Durch das abstrakte Postulieren einer Funktion (die für das Gemeinwesen günstigsten Eigenschaften freiwillig lenkbarer Menschen auf die wirkvollste Weise ineinanderflechten) ergibt sich also, dass jegliche ethische Forderung (welche von den moralaffinen Philosophen getätigt wird) in ihrer Struktur bereits das Sozialkreditsystem als Implikation in sich birgt.

Diese Reihe von Autoren stellt nämlich auf Basis ihrer Fehldiagnosen zu den Mängeln der Gesellschaft eine Reihe ethischer Forderungen auf, die jedoch als Parallelen zur Forderung der chinesischen Regierung, das Sozialkreditsystem zu entwickeln, gesehen werden können, da diese sich ebenfalls aus beobachteten gesellschaftlichen (und wichtiger noch: daraus folgenden wirtschaftlichen) Mängeln ergibt. Ob es sich um die Forderung einer Übersetzung religiöser Werte in die säkulare Sprache handelt (vgl. Habermas 2012) oder um eine vollständige Rückkehr zu konfuzianistischen Dogmen (vgl. Tu 2003), die Funktion, die von diesen Lösungsvorschlägen erfüllt werden soll, ist die gleiche, die China auch dem Sozialkreditsystem zuschreibt. Stark vereinfacht gesagt: der Gesellschaft soziale Kohäsion und Stabilität zu verleihen. All diese Lösungsvorschläge, sowohl die ethischen / religiösen als auch die hochtechnologische Lösung Chinas, entspringen der Forderung, die

individuellen „Willensatome“ in der Gesellschaft zu einem *verschieden gearteten* staatlichen Ganzen zu verbinden³³ (vgl. Assheuer 2020) und die „sozialen Pathologien“ der Gegenwart somit zu beseitigen (man sollte nicht vergessen, wie eine soziale Gegebenheit überhaupt zur Pathologie wird, siehe Kapitel 1.2.2). Anhand ihrer Effektivität im Erfüllen dieser Funktion kann man ihnen also verschiedene Effektivitätsgrade zuordnen.

An dieser Stelle gilt es festzuhalten, dass religiös oder metaphysisch gebundene Ethik nicht notwendigerweise erfordert, dass diejenigen, die eine solche Ethik als Lösung gesellschaftlicher Probleme verlangen oder sie für gut befinden (z. B. Habermas und Horkheimer), auch an den Wahrheitsgehalt von religiösen Inhalten glauben. Es geht vielmehr um das, was Sigmund Freud als Philosophie des „Als ob“ beschreibt. Damit ist gemeint, man erkennt die Religion als Fiktion an, handelt aber aus Gründen der „Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft“ so, *als ob* man diesen Fiktionen Glauben schenken würde (vgl. Freud 2015, S. 131f.). Bei Habermas äußert sich dieses „Als ob“ in der oben bereits erwähnten vorgeschlagenen Übersetzung von religiösen Inhalten (z. B. die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen, vgl. Habermas 2018, S. 21f.) in eine allgemein zugängliche Sprache, um sie sogenannten „beschlussfassenden Gremien“ präsentieren zu können (vgl. Habermas 2012, S. 118).

Zurück zu den Effektivitätsgraden: Die Logik des „Als ob“ deutet schon an, dass es vielen Befürwortern der Religion und folglich auch Befürwortern verschiedener nichtreligiöser Ethiken in diesem gesellschaftlichen Kontext nicht um den Inhalt geht, sondern um eine gesellschaftliche Funktion. Der Fakt, dass sich jegliches ethische System und jede moralische Forderung bezüglich des Erfüllens dieser Funktion auf einer Skala von verschiedenen Effektivitätsgraden verorten lässt, welche bemisst, inwiefern es ihnen gelingt, Menschen zum Befolgen von „Verhaltensweisen“ zu motivieren, zeugt von einer Reihe von Problemen, denen jede Ethik stets ausgesetzt ist. Eine bestimmte Form von Ethik und die dazugehörigen Inhalte bewegen sich nämlich stets zwischen zwei Extremen. Beim einen ist die Ethik nur mit sehr niedrigem Zwang ausgestattet, z. B. wenn einzig die Herleitung durch die Vernunft ihre Einhaltung bedingen soll und es gar nicht mehr als Ethik zählt, wenn man von etwas anderem motiviert ist als einzig vom guten Willen (vgl. Kant 2019, S. 18). In diesem Fall wird die Motivation, „richtig“ zu handeln, eher gering sein, wodurch ein solches Ethikverständnis nur eine geringe Effektivitätsleistung aufbringen wird (d. h. eine solche Ethik wird sich

³³ Auch Foucault, welcher unterstellte Funktionen ablehnt, spricht im Kontext der Disziplinarmacht selbst von einer *homogenisierenden* Macht der Normierung (vgl. Foucault 2016, S. 237).

höchstwahrscheinlich zur Umformung von Individuen, um sie welchem Gesellschaftssystem auch immer tauglich zu machen, nur in geringem Maße eignen, weil ihre Vorschriften nicht effektiv von einer Vielzahl von Personen befolgt werden).

Bei religiös motivierten Ethikverständnissen sieht es hingegen schon ganz anders aus. Diese bauen immerhin auf die Furcht vor allessehenden mächtigen Göttern auf (man achte auf das Überwachungselement), welche es auch mitbekommen, wenn man im Geheimen etwas Böses anstellt, und somit motivationstechnisch bereits einen großen Schritt weiter gehen. Bereits bei Cicero findet man eine Anspielung auf diese eigentliche Funktion der Religion, wenn er in seinem *De Natura Deorum* von Männern schreibt, die behaupten, „der ganze Glaube an die unsterblichen Götter sei [...] nur im Interesse des Staates erfunden, damit die Religion diejenigen zur Pflichterfüllung hinführe, bei denen die Vernunft das nicht vermag [...].“ (Cicero 1990, S. 135) Ähnliche Gedanken findet man im Übrigen auch schon bei den Vorsokratikern.

Doch auch die Religion, als motivationstechnische Steigerung der Vernunft, scheint, wie Freud argumentiert, nur eine mäßige Effektivitätsleistung zu erbringen in Hinblick auf ihre Funktion der Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Stabilität:

[D]ie Religion hat der menschlichen Kultur offenbar große Dienste geleistet, zur Bändigung der asozialen Triebe beigetragen, aber nicht genug. Sie hat durch viele Jahrtausende die menschliche Gesellschaft beherrscht; hatte Zeit zu zeigen, was sie leisten kann. Wenn es ihr gelungen wäre, die Mehrzahl der Menschen zu beglücken, zu trösten, mit dem Leben auszusöhnen, sie zu Kulturträgern zu machen, so würde es niemand einfallen, nach einer Änderung der bestehenden Verhältnisse zu streben. [...] Es ist zweifelhaft, ob die Menschen zur Zeit der uneingeschränkten Herrschaft der religiösen Lehren im ganzen [sic] glücklicher waren als heute, sittlicher waren sie gewiß [sic] nicht. (Freud 2015, S. 140)

In Anbetracht dieses historischen Arguments ergeben auch Forderungen nach einer Rückkehr der Religion in das politische Leben aufgrund ihrer gemeinschaftsbildenden und moralisierenden Effekte wenig Sinn als Lösung für gegenwärtige soziale Pathologien. Bewegt man sich auf der Effektivitätsachse also noch weiter in Richtung des anderen Extrems, gelangt man schnell zu jenen Ethikverständnissen, die sich zum ersten Mal komplett loslösen von jeglicher Metaphysik oder Religion (selbst Kant bindet seine Ethik indirekt noch an das moralisch notwendige Gottespostulat, vgl. Kant 2019, S. 254-264) und sich stattdessen an die sogenannten „Techniken“ wenden.

Die heute verbreitetste Richtung dieser Art von Ethik ist der Utilitarismus. Dessen Begründer Jeremy Bentham, in dessen Ideen und Konzepten Foucault den Grundentwurf der Disziplinararmachapparate sieht, wandte sich in der ursprünglichsten Auslegung des Utilitarismus für die Funktion eines Motivators „richtiger Verhaltensweisen“ an viel weniger abstrakte Mittel als Gott oder die Vernunft. Und zwar an das Panoptikum: ein von ihm konzipiertes revolutionäres Gefängnis, das architektonisch so ausgerichtet ist, dass der Wächter von einem Turm im Zentrum des Gefängnisgebäudes aus jederzeit jeden einzelnen Gefangenen in den offenen Zellen um ihn herum beobachten *könnte*. Die Gefangenen selbst hingegen können nie mit Sicherheit wissen, ob sie gerade beobachtet werden oder nicht, da sie nur die Fenster des Turmes zu sehen bekommen, ohne zu wissen, ob der Wächter seinen Blick gerade auf sie richtet oder auf eine andere Zelle (vgl. Bentham 2013).

Diese Einrichtung simuliert im Grunde lediglich, was das Auge Gottes den Religionen zufolge leistet: Es legt alle Verhaltensweisen offen und beobachtet alles. Nur steckt hinter der potentiellen permanenten Beobachtung ein realer Mensch, gegenüber dessen Existenz man sich nicht im Modus des „Glaubens“ befindet; man weiß es. Allerdings handelt es sich nur um *potentielle* Beobachtung (hier sei zurückverwiesen auf Kapitel 1.3.2). Der Wächter, im Unterschied zu Gott, ist zwar *da*, aber auch sein Blick ist mir nicht gewiss (wenn auch wahrscheinlich), da er nicht die Möglichkeit hat, alle Gefangenen gleichzeitig zu beobachten. Dies schwächt die Effektivität dieser Art von Dressur wieder ein wenig ab, die darauf ausgerichtet ist, dass der äußere Zwang vom Gefangenen allmählich verinnerlicht wird. Dadurch sollte der Effekt auch nach der Freilassung aus dem Gefängnis weiter anhalten, wodurch der Freigelassene rehabilitiert wäre.

Foucault analysiert in *Überwachen und Strafen* eben diese panoptische Methode Benthams und legt die in Kapitel 1 geschilderten dahinter operierenden Machtmechanismen frei, welche ja viel breitere Anwendung gefunden haben als nur in Gefängnissen (vgl. Foucault 2016). Von hier aus ist die Brücke schnell geschlagen zum Ende des anderen Extrems auf der ethischen Effektivitätsskala (siehe Kapitel 1.3.2). Wie bereits festgestellt, kann das chinesische Sozialkreditsystem gut als durch künstliche Intelligenz aufgepeppte Fusionierung von Biomachtmachine und Disziplinarmacht gelesen werden. Sozusagen als technische Weiterentwicklung und digitale Optimierung des Panoptismus.

Im nächsten Unterkapitel wird erörtert werden, weshalb es jedoch nicht nur eine Optimierung des Panoptismus ist, sondern, wie ebenfalls in Kapitel 1 schon mehrmals angespielt, auch eine Realisierung (im Sinne einer Verwirklichung) des postulierten Gottesbeweises in Kants praktischer Vernunft. Allerdings lässt sich mit Foucault auch argumentieren, dass das

panoptische Schema, und somit das Schema des Sozialkreditsystems, im Grunde lediglich als ein Verstärker für jeden beliebigen Machtapparat gesehen werden sollte (vgl. Foucault 2016, S. 265). Entzieht man dem Sozialkreditsystem diesen Verstärker und ersetzt ihn mit einem anderen Modus als den panoptischen, bleibt genau das übrig, was Habermas und viele andere für die heutige Gesellschaft fordern: ein religiöser, konfuzianistischer oder irgendwie ethisch angehauchter Machtapparat mit der Funktion der Ausmerzung sozialer Pathologien. Der inhaltlich unwesentliche Verstärker macht den einzigen Unterschied aus.

Das Dilemma eines jeden ethischen Systems ist also das Folgende: Entweder ist es derartig idealistisch konzipiert (meist eher aus Mangel an besseren technischen Möglichkeiten oder weil die Gesellschaftsordnung gar keine Effektivität im Erfüllen einer ethischen Funktion benötigt), dass es dazu verdammt ist, ineffektiv zu bleiben und nicht das erwünschte Endziel zu erreichen (das auch bei Kant sehr hoch ist, Stichwort: ewiger Frieden), oder aber es hat keine Skrupel, konkretere Methoden als „Ansporn“ für seine Umsetzung zu verwenden (von der mehr oder weniger direkten Drohung der Strafe / Belohnung Gottes zur Dressur durch die Totalüberwachung). Mit dem heutigen Stand der Technik (und unserer kapitalistischen Gesellschaftsform; ein Aspekt, der in diesem Abschnitt beiseitegelassen wird, aber nicht vergessen werden sollte) schwappt eine Ethik also in eine Cyberdiktatur über.

Fazit: Im Gegensatz zum Diskurs über die Religion, in welchen beispielsweise Freud am Anfang des 20. Jahrhunderts noch verworren war und der spätestens seit den frühen 2000ern ein Revival feiern kann (vgl. Sloterdijk 2019, S. 9ff.), hat Foucault in *Überwachen und Strafen* erkannt: Die „stabilisierenden“ und „erziehenden“ Funktionen der Ethik sind schon lange von den Religionen auf die Techniken übergegangen (vgl. Foucault 2016, S. 271), wie es auch Sloterdijk meint³⁴, und wurden (diesen Fokus findet man hingegen eher nur bei Foucault) auch relativ früh in die staatliche Hand gelegt (vgl. S. 273).

2.2 Die Strukturgleichheit der Anthropotechniken

In gewisser Weise sind ethische Forderungen religiöser (wie bei Habermas) oder auch anderer Art also strukturgleich mit dem Sozialkreditsystem. Man kann also nicht das eine kritisieren, während man das andere befürwortet. Und schon gar nicht kann man das eine *mit*

³⁴ Er sieht auch den Übergang zwischen Religion und Vernunft und schreibt, die Aufklärer hätten im 17. Jahrhundert eine Religion der Vernunft durch Ablösung der historischen Religionen gründen wollen mit der gleichen Funktion, aber neuen Inhalten, welche mehr „Heilsmacht“ in sich tragen würden (vgl. Sloterdijk 2019, S. 152).

dem anderen kritisieren. Wenn das Sozialkreditsystem eine Ethik ist, dann wäre eine ethische Kritik am Sozialkreditsystem bloß eine inhaltliche Richtungskritik (wie zwischen Utilitaristen und Kantianer) aufgrund einer unterschiedlichen ethischen Position. Vielleicht entspräche es dem in Kapitel 1.2.3 erwähnten Richtungskampf, den Nietzsche bezüglich der Menschenzüchtung auszumachen vermochte, wobei Nietzsche sowohl die Religion als auch das Sozialkreditsystem (und generell die Disziplinarmacht) dem Bereich der Kleinzüchtung zuordnen würde (vgl. Sloterdijk 2017, S. 39f.). Aber das Problem ist schon allein jenes, dass eine ethische Richtungskritik nicht dem *tatsächlichen* Unbehagen entspricht, welches man ausdrücken will, da dieses Unbehagen sich weniger auf die Inhalte und eher auf den Aspekt der totalitären Kontrolle bezieht.

2.2.1 Warum sich eine ethische Kritik als Kritik am Sozialkreditsystem nicht eignet

Hier soll kurz ausgeführt werden, warum sich eine ethische Kritik (ergo: „Das Sozialkreditsystem ist ethisch nicht vertretbar“) als Kritik am Sozialkreditsystem nicht eignet, unter Annahme der Prämisse, dass das Sozialkreditsystem mit jeder Anthropotechnik (ergo auch mit jeder Ethik) strukturgleich ist.

Vieles vom bisher Erwähnten spricht aus westlicher, liberaler Perspektive natürlich gegen das Sozialkreditsystem. Allerdings kann man das System mit einer ethischen oder vor allem religiösen Kritik nicht auf Basis der *konkreten* Inhalte analysieren, sondern sollte sich seiner Funktionsweise, seines Prinzips und der Annahmen hinter den Mechanismen des Systems widmen. Man sollte es also auf demselben Level beurteilen, auf dem sich Habermas und Horkheimer bewegen, wenn sie sich über Theologie und deren Bedeutung bzw. ihrer Meinung nach sogar Notwendigkeit für die Moral äußern. Umgekehrt gäbe es nämlich auch im Bereich der Theologie viele konkrete Inhalte (man denke an verschiedenste „Sünden“, die Verurteilung von Homosexualität, den Ausschluss von Frauen aus dem Priesteramt etc.), die man aus liberaler Sicht genauso verwerflich finden und „ethisch“ kritisieren könnte.

Außerdem entsprechen die Inhalte einer Ethik, wenn man die Sache sozio-historisch betrachtet, den Anforderungen einer jeweiligen konkreten Gesellschaftsorganisation³⁵. Die Religion und ihre restriktive Sexualmoral entsprachen den Erfordernissen der

³⁵ Foucault hat dies sehr detailliert bezüglich der im 18. Jahrhundert aufkommenden Menschenzüchtungsapparate untersucht. Es gibt aber auch umfassendere Untersuchungen, die eine evolutionäre Erklärung zu diesem allgemeinen Mechanismus (laut welchem ethische Inhalte den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechen) liefern. Ein Beispiel dafür wäre die sogenannte „Moral Foundations Theory“ (vgl. Haidt / Joseph 2004, Haidt 2013).

Gesellschaften, in denen ungewollte Schwangerschaften und sexuell übertragbare Krankheiten ein Risiko für die gesellschaftliche Ordnung darstellten. Die Inhalte des Sozialkreditsystems entsprechen äquivalent dazu den Erfordernissen des heutigen Chinas (siehe Kapitel 1). Inhaltlich gesehen *ist* die Ethik die Internalisierung des jeweils geltenden Rechtes. *Abstrakt* gesehen hat jede Ethik die Funktion, diese Internalisierung zu vollbringen und das Verhalten der Individuen dementsprechend zu lenken. Und auf diesem Funktionslevel (auf dem Sloterdijk Anthropotechniken untersucht) sind die vorangegangenen Ethiken und Religionen hingegen gleich wie das Sozialkreditsystem, nur weniger effektiv.

Diese gesteigerte Effektivität, die sich mit Sloterdijk gesprochen durch den Akzentwechsel von der Religion zur Technik ergibt, macht somit einen bloß praktischen Unterschied zwischen ansonsten strukturgleichen Phänomenen (den Anthropotechniken) aus. So kann man das auch mit Foucault behaupten, der in *Überwachen und Strafen* Folgendes feststellt:

[I]n jeder Gesellschaft wird der Körper von sehr harten Mächten vereinnahmt, die ihm Zwänge, Verbote und Verpflichtungen auferlegen. In den Techniken des 18. Jahrhunderts sind aber doch einige Dinge neu: Zunächst die Skala oder Größenordnung der Kontrolle [...]. Sodann ist der Gegenstand der Kontrolle neu: es geht nicht oder nicht mehr um die Bedeutungselemente des Verhaltens [...], sondern um die Ökonomie und Effizienz der Bewegungen und ihrer inneren Organisation [...]. Und schließlich die Durchführungsweise: sie besteht in einer durchgängigen Zwangsausübung, die über die Vorgänge der Tätigkeit genauer wacht als über das Ergebnis [...]. (Foucault 2016, S. 175)

Die durch die neue Durchführungsweise (mit Hilfe der Techniken etc.) beliebig bestimmbare Wirksamkeit (vgl. S. 177) ist also das Ergebnis des „Verstärkers“ der Disziplinarmacht und ihr „Vorteil“ gegenüber anderen Anthropotechniken. Abgesehen von der inhaltlichen Ebene (welche aus oben genannten Gründen nicht Gegenstand einer ethischen Kritik sein kann) kann eine ethische Kritik am Sozialkreditsystem sich aber auch nicht auf diesen Verstärker beziehen, weil man ja nicht etwas ablehnen kann, *weil* es effektiv ist. (Ein äquivalentes Beispiel für diesen logischen Widerspruch ist die in der aktuellen Corona-Krise oftmals getätigte Ablehnung beziehungsweise Kritik einer allgemeinen Impfpflicht, *aber gleichzeitige* Forderung, möglichst alle mögen sich impfen lassen.) Wenn man es tatsächlich als notwendig erachtet, dass x, dann wird es schwierig, eine effektive Methode für x zu kritisieren, weil man an einer uneffektiven Methode für x festhält.

Abgesehen von der oben zitierten *neuen* Durchführungsweise, die diese Effektivität gewährleistet, ist das in dieser Durchführungsweise vorkommende Überwachungselement,

welches auf die Tätigkeit ausgerichtet ist, nicht neu, sondern ein konstitutives Element jeder Ethik. Im nächsten Unterkapitel soll erörtert werden, warum die Überwachung und vor allem die vom Subjekt selbst vernommene Überwachung der Tätigkeiten sogar das *grundlegendste* Element jeder Ethik ist und beim Sozialkreditsystem bloß am stärksten expliziert wird.

2.2.2 Überwachung als Kernstruktur der Ethik

In den oben aufgelisteten verschiedenen Methoden der Anthropotechniken (Vernunft, Religion, Technik) zeichnet sich vor allem beim panoptischen Modus der Disziplinarmacht ein starkes Überwachungselement ab. Benthams Panoptikum war das Herzensprojekt eines Ethikers, um richtige (in diesem Fall utilitaristisch ausgerichtete) Verhaltensweisen zu *internalisieren*. Und zwar durch die vom Subjekt empfundene Überwachung. Foucault meinte, der „Panoptismus“ fand hauptsächlich im Gefängnis seinen bevorzugten Realisierungsort, sei aber viel weiter in der Gesellschaft verstreut (vgl. Foucault 2016, S. 319), und tatsächlich konzipierte Bentham die panoptische Methode für eine breite Anwendung. Er schreibt: „[E]in solches Vorhaben kann meinem Dafürhalten nach ohne Ausnahme überall dort Anwendung finden, wo es sich um Einrichtungen handelt, in denen eine Anzahl von Personen innerhalb eines Raumes beaufsichtigt werden soll [...]“ (Bentham 2013, S. 11f.)

Das Panoptikum war für Schulen, Krankenhäuser, Gefängnisse und vieles mehr bestimmt. Wie bereits skizziert, war die Anwendung jedoch auf die Benutzung materieller Räume limitiert, während das Sozialkreditsystem, welches den gleichen Internalisierungsmechanismus anwendet, fast keine Limitationen mehr hat. Aber wie genau funktioniert der von Bentham geplante Mechanismus psychologisch? Foucault skizziert dies aus seiner nicht-ethischen kritischen Perspektive folgendermaßen:

Eine wirkliche Unterwerfung geht mechanisch aus einer fiktiven Beziehung hervor, so daß man auf Gewaltmittel verzichten kann, um den Verurteilten zum guten Verhalten, den Wahnsinnigen zur Ruhe, den Arbeiter zur Arbeit, den Schüler zum Eifer und den Kranken zur Befolgung der Anordnungen zu zwingen. [...] Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung. (Foucault 2016, S. 260)

Foucault fokussiert sich in seiner Untersuchung der Entwicklung der Strafsysteme, wie auch am Anfang des obigen Zitates angedeutet wird, auf den Übergang von Unterdrückung in Form von Gewaltanwendung (von aufsehererregenden Kundgebungen) hin zu einer subtileren psychologischen Form der Unterdrückung, die auf Gewalt verzichten kann (zu einem lückenlosen System kalkulierter Blicke, vgl. S. 229). Sloterdijk stellt hingegen fest, dass die vorangegangenen Inhaber der Züchtungsmonopole, welche auch Foucault als die religiösen Institutionen identifiziert, mit dem gleichen psychologischen Mechanismus des „spürbaren Blickes“ arbeiten.

Wie bereits in Kapitel 2.1 erwähnt, sind die Religionen verhaltensformende Anthropotechniken, welche nicht die Effektivität der Disziplinarmacht besitzen, weil die Dauerüberwachung, welche die Internalisierung der Macht gewährleistet, von einer behaupteten allessehenden Entität ausgeht, die jedoch nicht wirklich da ist: Gott. Der Mechanismus ist aber der gleiche wie der oben von Foucault beschriebene. Die fiktive Beziehung, aus der sich laut Foucault die Unterwerfung ergibt, ist in diesem Fall also mit Gott. Der Unterschied: Das Panoptikum kann durch *seine Bauweise* „die scheinbare Allgegenwart eines Aufsehers [...], die zugleich auch mühelos seine reale Gegenwart gestattet“, real erzeugen (Bentham 2013, S. 31f.).

In den vorhergehenden Kapiteln wurde argumentiert, dass dieser psychologische Mechanismus durch die von der Technik möglich gemachte Schaffung eines perfekten Disziplinarmachtapparates, der mit einem Blick erlaubt, dauernd alles zu sehen (vgl. Foucault 2016, S. 224) und somit noch einmal um Welten über Benthams Erfindung hinausgeht, seine Wirkung stark potenzieren konnte. Allerdings lässt sich der gleiche Mechanismus auch bis ans andere Extrem der Effektivitätsskala zurückverfolgen, hinter die religiöse Anthropotechnik zurück, welche den beobachtenden Blick zumindest noch mit einer benennbaren Entität konkretisiert.

Der psychologische Mechanismus der selbst empfundenen „Überwachung“ ist so konstitutiv für jede Anthropotechnik, dass ihn Sloterdijk in *Du mußt dein Leben ändern* selbst in das rudimentärste Beispiel hineinsetzt: Das Konzept der menschenformenden Anthropotechniken ist bei Sloterdijk nämlich so abstrakt, dass es nicht nur verschiedene Arten der kollektiven Verhaltensformung inkludiert (wie eben die Ethiken), sondern auch die banalsten Beispiele der individuellen persönlichen Verhaltensformung. Eine Ausführung davon sieht Sloterdijk in einem Rilke-Gedicht, in welchem der lyrische Sprecher sich durch das Betrachten eines archaischen Apollo-Torsos (ohne Gliedmaßen oder Kopf) dazu veranlasst sieht,

sein Leben zu ändern, ergo sein Verhalten auf ein neues Ziel auszurichten (vgl. Sloterdijk 2019, S. 40).

Dies resultiere laut Sloterdijk daraus, dass der lyrische Betrachter den urteilenden, aber vor allem *auffordernden Blick* des Torsos verspürt (ergo was Walter Benjamin als „Aura“ bezeichnen würde, vgl. Benjamin 2017), obwohl der Torso keine Augen hat (vgl. Sloterdijk 2019, S. 44f.). Dieser intuitive Vorgang, sich als das Objekt eines Subjektes (und seiner Beobachtung) zu fühlen, macht für Sloterdijk jede Anthropotechnik „religoid“. Diese „innere Operation“, den Torso als „Sehenden“ aufzufassen, ist für Sloterdijk das Gleiche wie an ihn zu „glauben“ (vgl. S. 45).

Im Übrigen setzt auch Foucault den disziplinierten Menschen mit den „wahren Gläubigen“ gleich in der Hinsicht, dass kein Detail ihres Lebens ihnen gleichgültig ist, weil sie Unterlegene einer Macht sind, die alles wissen (oder sehen) will (vgl. Foucault 2016, S. 179). Foucault erkennt, dass in der Theologie auch die kleinsten Dinge schon groß belohnt werden (zu dieser zweiten Funktion des allsehenden Auges, aufgrund des Beobachteten zu belohnen, kommen wir gleich). Er macht, wie so oft in seiner Untersuchung, den Übergang zur Disziplinarmacht klar, wenn er diesem zuvor mystischen Kalkül der kleinsten frommen Handlung und ihrer Belohnung ab dem 18. Jahrhundert einen weltlichen Inhalt ökonomischer und technischer Rationalität zuschreibt.

Zurück zum grundlegenden Überwachungsaspekt: Dieser ist nämlich als psychologischer Mechanismus nicht nur in der Theologie und in der Disziplinarmacht vorhanden, sondern in jeder Form von Ethik, oder allgemeiner, Anthropotechnik. Sloterdijk schreibt, mit diesem lyrischen Beispiel des griechischen Torsos, welcher einen Veränderungsdrang im Leben des Betrachters, der zum Betrachteten wird, auslöst, habe Rilke die Ethik in ihre „altertümlich-brutale“ Form zurückübersetzt (vgl. Sloterdijk 2019, S. 46). Das aus der subjektiven Erfahrung des Beobachtet-Werdens resultierende „Du musst dein Leben ändern“ bezeichnet er in Anspielung auf Kant als *absoluten* Imperativ. Dieser ist allen Anthropotechniken eigen und kann als Abstraktion gesehen werden, für welche inhaltlichen Imperative auch immer (vgl. S. 47).

Neben dem Aspekt des Beobachtet-Werdens zählt Sloterdijk noch einige weitere in seiner Strukturanalyse der Anthropotechniken auf, die man auf die von Foucault beschriebene Disziplinarmacht oder auch auf die vorangegangene Darstellung der Situation in China anwenden könnte. Beispielsweise sieht er als weiteren Aspekt der Übung, dass man, um überhaupt methodisch üben zu können, ein Übungsziel klar vor Augen und akzeptiert haben müsse. Dies wird laut ihm oft dadurch vollbracht, dass man (wiederum religiös geprägte

Terminologie) auf einen Vollendeten schaut und versucht, es ihm gleichzumachen. Dies entspreche in China den „Vorbildern“, die in den Medien lobend hervorgehoben werden sollen (siehe Kapitel 1).

Im letzten Abschnitt dieses zweiten Kapitels soll jedoch nochmals auf den Aspekt der vollkommenen „Realisierung“ des Überwachungsaspektes eingegangen werden, der parallel mit der inhaltlichen Verweltlichung der Disziplinen einhergeht, die von Foucault oben angesprochen wurde (vom mystischen Kalkül zum weltlichen Inhalt ökonomischer Rationalität).

2.2.3 Das Sozialkreditsystem als Paradies auf Erden

Gleich wie bei der Entwicklung der Strafsysteme in Kapitel 1 wurden auch in Kapitel 2 die verschiedenen Verschiebungen in der Entwicklung der Anthropotechniken erläutert. Von der Entspiritualisierung der Übungssysteme zur Übernahme der die gesamte Gesellschaft umfassenden Funktion durch den Polizeiapparat (vgl. Foucault 2016, S. 104) bis zur Erkenntnis, in der zunehmend bürgerlichen Gesellschaft müsse man die Disziplinen zur nationalen Sache machen (vgl. S. 218). Zum Abschluss des zweiten Kapitels sollen diese Verschiebungen nochmals mit dem bereits stellenweise erwähnten falschen Ethikverständnis kontrastiert werden, welches insbesondere Vertreter der Frankfurter Schule (Habermas und Horkheimer) dazu veranlasst hat zu glauben, die Ethik sei permanent an die Religion gebunden. Dies verunmöglicht es den genannten Autoren, den modernen Staat als eine ethische (insofern disziplinäre) Institution zu betrachten (das Sozialkreditsystem würden sie erst recht nicht als Ethik betrachten), und veranlasst sie stattdessen, die zunehmend „mangelnde“ Ethik in der Gesellschaft zu kritisieren.

Horkheimer tut in seinem Interview „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (vgl. Horkheimer 1970) alle Versuche, die Moral anstatt metaphysisch (worunter auch der Konfuzianismus noch fallen würde) positivistisch herzuleiten, als harmonistische Illusion ab (damit meint er, dass die positivistische Moral nicht effektiv sei, obwohl wir in den vorangegangenen Kapiteln gesehen haben, dass das Sozialkreditsystem die Effektivität der strukturgleichen Religion bei Weitem übersteigt). Bezogen auf die westlichen Kulturen geht Horkheimer sogar so weit, jeder Moral einen notwendigen Zusammenhang mit der monotheistischen Religion zuzuschreiben (vgl. S. 61).

Laut Habermas hat dies auch damit zu tun, dass das „gute Leben“ (welches das Ziel der aristotelischen Tugendethik darstellte) vom szientistischen und technischen Fortschritt (also von der staatlichen Disziplinarmacht) unberührt bleibt. Das individuelle Glück sei unter den

Individuen nämlich trotz technologischer und wirtschaftlicher Errungenschaften noch immer so ungerecht verteilt wie zuvor. Und „kein Fortschritt ändert etwas an den Krisen von Liebe, Verlust und Tod. Nichts mildert den persönlichen Schmerz derer, die im Elend leben, die sich einsam fühlen oder krank sind, die Mühsal, Beleidigung oder Erniedrigung erfahren“ (Habermas 2012, S. 98). Für Habermas ergibt sich das „gute Leben“ also aus sehr existentiellen Faktoren.

Hier wirft sich nun die Frage auf, warum das alles bei einer religionsbasierten Moral anders sein sollte. Die Antwort ist, dass die gerechte Verteilung des Glückes dort ins Jenseits verschoben wird, was auch im Diesseits für Trost und Milderung des Leides sorgt. Die große Belohnung Gottes sogar für die kleinen Handlungen, wie es auch Foucault schreibt (vgl. Foucault 2016, S. 180), kriegt der Untergebene also zum Teil gar nicht mit, sondern er glaubt halt daran. Bei Horkheimer lässt sich diese Logik klar nachweisen, in seiner Behauptung: Wenn Mensch sich an die Theologie wende, sei das nichts anderes als der Ausdruck einer Hoffnung, „daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge“ (Horkheimer 1970, S. 61).

Es gibt zwar eine Überschneidung zwischen dieser Sichtweise und Sloterdijks These, dass alle Anthropotechniken in ihrer Struktur „religoid“ seien: Sloterdijk hebt durch seinen Blickwinkel praktisch die Unterscheidung zwischen Religion und Ethik gänzlich auf, und *auch* zwischen Religion und Atheismus. Die Unterscheidung aus anthropotechnischer Perspektive trennt von nun an lediglich Praktizierende (beispielsweise einer Religion, aber eben auch einer Ethik etc.) von Ungeübten oder von anders Übenden (vgl. Sloterdijk 2019, S. 12). Horkheimer behauptet ausgehend vom obigen Zitat aber, es gäbe keine Atheisten, weil er die strukturelle Sehnsucht nach Gerechtigkeit (dass Mörder nicht über ihre Opfer triumphieren mögen und das Unrecht auf der Welt nicht das letzte Wort bleibe), die für ihn die Bedeutung der Theologie darstellt, in *jedem* Menschen anlegt³⁶ (vgl. Nagl-Docekal 2020, S. 664).

Bei Sloterdijk ist es genau das Gegenteil: Seine Aufhebung der Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Anders-Übenden behält einen viel größeren Weitblick, weil für ihn Anthropotechniken eben *nicht* an die Religion gebunden bleiben, wie es die Ethik für Horkheimer (und indirekt bei Kant) tut. Im Gegensatz zu Horkheimer sind es für Sloterdijk die Religionen, die gar nicht existieren. Was wir als solche bezeichnen, seien lediglich eine

³⁶ Auch bei Kant finden wir eine ähnliche allen Menschen inhärente Anlegung von Bedürfnissen (vgl. Kant 2019, S. 252-264). Gleich mehr dazu.

missverstandene Variante der bereits erwähnten „anthropotechnische[n] Übungssysteme und Regelwerke zur Selbstformung im inneren wie äußeren Verhalten“ (Sloterdijk 2019, S. 134). Ethik, Religion und Disziplinarmacht sind hier also das Gleiche.

Um zu veranschaulichen, welchen Gegensatz zur Ethik die Disziplinargesellschaft hingegen für Horkheimer darstellte, schauen wir uns seine Argumentation weiter an: Er prophezeit in seinem Interview auch, dass mit dem Fortschreiten der Technik die Theologie abgeschafft werden würde (soweit noch irgendwie mit Foucault und Sloterdijk kompatibel), wodurch schließlich auch die Hoffnung nach dem Absoluten (also dem ins Jenseits postulierten Wortes gegenüber den weltlichen Ungerechtigkeiten) absterben würde und das Leben endgültig seinen „Sinn“ verliere (vgl. Horkheimer 1970, S. 88f.). Entgegen dem, was Horkheimer hier sagt, wird in dieser Arbeit die These vertreten, dass das hochtechnisierte und fortschrittsorientierte Sozialkreditsystem zumindest strukturell viel mehr mit der von Horkheimer und Habermas beschriebenen Rolle der Religion zu tun hat als mit der Rolle, die ihm Horkheimer in seiner Prophezeiung zuschreiben würde.

Dies hängt a) auf der Ebene des im vorherigen Kapitel beschriebenen *konstitutiven psychologischen Mechanismus* mit Folgendem zusammen: Die sich durch das Gefühl des Beobachtet-Werdens manifestierende „Vertikalspanne“ (Sloterdijs Terminologie) zwischen dem Subjekt und der Kraft, die es anspornt und somit einspannt, sich in ein Normsystem „hinein“ zu üben, bleibt auch ohne externe oder metaphysische „Attraktoren“ intakt (vgl. Sloterdijk 2019, S. 67). Sloterdijk erklärt die Gültigkeit dieser Beschreibung von Foucaults „Unterwerfung an eine Macht“ als *Vertikalspanne* durch einen Vergleich mit Nietzsche:

Von der Mächtigkeit der Leiter-Überlieferung zeugt die Tatsache, daß selbst Nietzsche noch unter ihrem Einfluß steht, wenn er Zarathustra zu seinen Freunden sagen läßt, er wolle ihnen „alle die Treppen des Übermenschen“ zeigen. Bemerkenswert ist hier die paradoxe Konstruktion, wonach die Treppe fortbestehen soll, auch wenn sie oben nichts mehr findet, woran sie sich anlehnen könnte. Mysteriös überlebt das mächtigste Vertikalitätssymbol der alten Welt die atheistische Krise. Es bezeichnet weiterhin eine von der Höhe ausgehende Spannung, obgleich kein transzendentes Gegenlager sie mehr konsolidiert. (S. 201f.)

Die Vertikalspanne bleibt also auch ohne Religion intakt (schließlich hat Bentham mit dem Utilitarismus eine komplett religionsfreie Ethik begründet³⁷). Dass das Sozialkreditsystem, wie oben erwähnt, mit der Rolle zusammenhängt, die Horkheimer und Co. der Religion zuschreiben, hat aber außer mit **a)** der Ebene des psychologischen Mechanismus der Vertikalspanne auch noch mit der darüber liegenden Ebene zu tun: nämlich mit **b)** der zusätzlichen Ebene der Korrektur der Ungerechtigkeiten, die sich aus der Beobachtung des allsehenden Gottes (hier als Abstraktion seiner Funktion verwendet) ergibt. Es ist die Ebene der *Belohnung*, die das letzte Wort gegenüber den weltlichen Ungerechtigkeiten darstellt. Nur, dass sie beim Sozialkreditsystem nicht mehr ins Jenseits postuliert wird, sondern ebenfalls weltlich ist. Die künstliche Intelligenz hinter dem Sozialkreditsystem, die diese Prozesse steuert, *ist* der irdische Gott. Denn sie erfüllt die primäre Funktion, die Gott innehat.

Auf dieser zweiten Ebene geht das Sozialkreditsystem weit über die von Foucault beschriebenen Disziplinarmachtapparate hinaus. Erst die perfekte Manifestation der Disziplinarmacht schafft es (dank der Technik), das Konzept Gottes in den Religionen tatsächlich zu „realisieren“. Und somit nicht nur in ihrer Hintergrundstruktur religioös zu sein, sondern die tatsächliche Verwirklichung einer nicht-metaphysischen Religion zu sein. Es ist die künstliche Intelligenz, welche für den Einzelnen gleich abstrakt ist wie Gott, zu der er in einer Vertikalspanne steht und an die er nicht glauben muss, sondern von der er weiß, dass sie sein Verhalten belohnen und „Unrecht“ richtigstellen wird. Nicht im Jenseits, sondern mit immanentem Effekt. Schubst man eine Frau auf der Straße, kommt die Strafe nicht nach dem Tod, sie kommt sofort. Hilft man ihr auf die andere Straßenseite, verhält es sich mit der Belohnung gleich.

Zwar schreibt Foucault auch der Disziplinarmacht schon diesen zweiten konstitutiven und *moralischen* Aspekt der Belohnung zu. Er zitiert beispielsweise die folgende Beschreibung der Verbesserungsmechanismen im Gefängnis (von Ch. Lucas): „Wenn etwas im Stande ist, im Geist der Häftlinge die Begriffe von Gut und Böse zu erwecken, sie zu moralischen Reflexionen zu führen und sie vor ihrem eigenen Gewissen zu heben, so ist es die Möglichkeit, Belohnungen zu erlangen.“ (Lucas 1838, S. 441f., übers. von Walter Seitter) Und nicht nur beim Gefängnis, auch in seiner Beschreibung der disziplinären Schule schreibt Foucault, wie bereits angeführt in Kapitel 1.3.2.3, der Lehrer solle belohnen, um die Faulen

³⁷ Laut Nietzsche war Benthams Utilitarismus eine Form der Kleinzüchtung der Menschen, denn auch er lehnt den Ethiker vehement ab (so wie Foucault, der Bentham sehr kritisch betrachtet), obwohl die Loslösung der Ethik von Metaphysik und Religion Nietzsches eigenem Unterfangen gleichkam (vgl. Lieder 2019, S. 78).

anzueifern, fleißiger zu sein, da sie selbst belohnt werden wollen (vgl. Foucault 2016, S. 232f.).

Allerdings war das Bentham'sche Panoptikum, wie oben erwähnt, in seiner Anwendung auf *übersichtliche Räume* beschränkt (Bentham 2013, S. 11f.). Daher konnte auch die Belohnung nur ihre Funktion innerhalb dieser räumlichen „Institutionen“ (Schule, Gefängnis) ausführen. Die Belohnung im Sozialkreditsystem ist gesamtgesellschaftlich ausgelegt (dadurch, dass die Technologie es ermöglicht, einen riesigen digitalen „Raum“ zu erschaffen). Im Zusammenhang damit steht auch die bereits in Kapitel 1.3.1.3 aufgearbeitete Verbindung zwischen „Verbrechen und Strafe“ sowie „guter Tat und Belohnung“, die im Gegensatz zu den Reformprojekten keiner *natürlichen* spezifischen Verbindung mehr entspricht, sondern nur das Abstrakte mit den Abstrakten verbindet: gut mit gut, böse mit schlecht. Die als gut oder schlecht codierten Taten werden vom Sozialkreditsystem also allgemein belohnt oder bestraft. Gute Taten verhelfen einem zum „individuellen Glück“ und zum „guten Leben“, wie es Habermas oben nennt. Nur dass das „gute Leben“ schon im Diesseits kommt, entgegen dem, was Horkheimer sagt, und dass das Konzept dieses *irdischen* guten Lebens inhaltlich dem einer Konsumgesellschaft entspricht: Es ist materiell und nicht mehr existentiell (auch wenn man argumentieren kann, dass die beiden Begriffe sowieso zusammenhängen oder sich zumindest überschneiden).

Hier kommt zum Vorschein, dass entgegen dem, was auf den ersten Blick erscheint, das Sozialkreditsystem *als* eine Anthropotechnik zur Kant'schen Ethik in gewissen Aspekten mindestens die gleiche Nähe aufweist wie zur Ethik Benthams. Kommen wir zum schon oft angesprochenen Gottespostulat im Kantianismus: Bei Kant wurde eine Funktion, die zu seiner Zeit nur einem *überirdischen Gott* attribuiert werden konnte, als so *zentral* für jedes ethische Verhalten angesehen, dass es als moralische Notwendigkeit gesehen wurde, Gottes Existenz zu postulieren. Das höchste Gut, nach welchem der Mensch, laut Kant, von Natur aus strebt, ist zweigeteilt: Zum einen ist es die Sittlichkeit, zum anderen aber auch die ihr angemessene persönliche Glückseligkeit (vgl. Kant 2019, S. 254).

Das Problem dabei liegt auf der Hand: Die Glückseligkeit als „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Witten geht“ (S. 255) entspricht aus evolutionären Gründen (bei Kant sind es Gründe der Freiheitsgesetze) nicht der Sittlichkeit, welche die moralischen Gesetze dem Menschen abverlangen. Diesen Zusammenhang herzustellen zwischen Moral und Begierde (nach was auch immer persönliche Glückseligkeit herbeiführt) sieht Kant aber als notwendige praktische

Aufgabe der reinen Vernunft an. Die Übereinstimmung der beiden Aspekte des höchsten Gutes muss also von der Vernunft postuliert werden (vgl. S. 255). In Kants eigenen Worten:

Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Gutes vorauszusetzen, welches da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. (S. 256)

Das Zusammenbringen der Sittlichkeit mit der ihr proportionierten Glückseligkeit (der Belohnung) muss bei Kant in das „Reich Gottes“ verschoben werden, da das Erreichen dieses höchsten Gutes im eigenen Leben notwendig ist, auf der irdischen Welt aber nicht erreicht werden kann (vgl. S. 260). Erst im Paradies wird man also bei Kant für seine guten Taten belohnt³⁸. Das Sozialkreditsystem wird demnach nicht nur vom irdischen Gott gesteuert (der KI), sondern schafft in China auch das Paradies auf Erden. Je mehr ich mich den (gesellschaftlich spezifischen) Normen gegenüber konform verhalte, desto mehr läuft der Alltag in China für mich nach „Wunsch und Witten“.

Fazit: Habermas hat also unrecht, wenn er schreibt, der technische Fortschritt kümmere sich nicht um die gerechte Verteilung des individuellen Glücks. Das Sozialkreditsystem hat sich diese Verteilung (zumindest in ein bis heute mögliches Maß) wortwörtlich in den Algorithmus geschrieben. Der Unterschied ist, dass sich die abstrakte Vorstellung vom Guten in Chinas kapitalistischer Gesellschaft endgültig ins Materielle verschoben hat. Der Belohnungsmechanismus des Sozialkreditsystems, in dem jeder das gute Leben leben kann, wenn er sich nur richtig verhält, entspricht fast einer pervertierten Version des Versprechens der Sozialdemokratie, jeder komme zum Wohlstand, wenn er sich auf das geltende System einlasse.

Wenn Foucault also schreibt, in der „Mystik“ richte die Übung die diesseitige Zeit auf die Erlangung des Heils im Jenseits aus, während in der Disziplinarmacht die Übung, anstatt

³⁸ Wobei die Glückseligkeit bei Kant nicht als Belohnung gesehen werden darf, da „nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich [ist], was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein der gute Wille“ (S. 18). Weil die mit dem Verhalten verbundene Glückseligkeit also keine Belohnung ist, sondern nur notwendige Hintergrundstruktur, ist die Moral für Kant auch nicht ein Weg zum guten Leben (wie bei Habermas die Religion), sondern ein Weg, um des guten Lebens würdig zu werden (vgl. S. 261). Dementsprechend weniger effektiv ist die Kant'sche Ethik als Anthropotechnik und Menschenformung.

im Jenseits zu gipfeln, eine nie endende Unterwerfung anstrebt, so trifft das nur in Teilen auf das Sozialkreditsystem zu (vgl. Foucault 2016, S. 209). Auch das Sozialkreditsystem ist prinzipiell auf die Erlangung des Heils ausgelegt, nur wird es vom Jenseits ins Diesseits verschoben und der Staat, der alles sieht, übernimmt die Rolle Gottes.

3. Kapitel:

Das Sozialkreditsystem als Ablösung der westlichen Liberaldemokratie?

In diesem dritten und letzten Kapitel wird die zweite größere These über das Sozialkreditsystem aufgestellt und begründet werden: nämlich, dass ein System dieser Art nicht nur seinen Ursprung in der westlichen Tradition und Geschichte hat (Panoptismus, Disziplinarmacht), sondern dass es auch seine Zukunft dort haben wird. Es sollen die aufgearbeiteten Aspekte aus Kapitel 1 (dass die Ausrichtung und Technik neuer Strafsysteme der sozio-ökonomischen Situation der jeweiligen Gesellschaft entspricht) und Kapitel 2 (dass das Sozialkreditsystem eine legitime Form von Ethik ist, die strukturgleich zur Religion und anderen Anthropotechniken operiert) zusammengeführt werden, um zu folgender Konklusion zu gelangen: Das Sozialkreditsystem ist die passende, einer modernen und technologischen kapitalistischen Gesellschaft angepasste Form von Ethik, und zwar auch für den Westen.

Nur weil das Sozialkreditsystem als legitime Ethik auf die Bedürfnisse und Beschaffenheit der westlichen Gesellschaft angepasst ist, heißt das jedoch noch nicht automatisch, dass es allein deshalb angewendet werden muss. Zumindest dann nicht, wenn die bereits etablierten Institutionen und die „alte“ (bei Foucault *neue*) Ökonomie der Züchtigungen noch ausreichend funktionieren, um keine allzu großen (wirtschaftlichen) Probleme auszulösen. Schließlich wurde in dieser Arbeit etabliert, dass China zum Sozialkreditsystem übergegangen ist, weil viele dieser westlichen Institutionen (zum Beispiel Kreditinstitutionen mit Datenbanken etc.) dort eben zuvor nicht etabliert wurden oder nicht mit den Anforderungen der gesellschaftlichen Situation mithalten konnten.

Es ist also wichtig, bei der Behauptung, das Sozialkreditsystem würde sich auch im Westen etablieren, von der abstrakten Sichtweise, unter welcher in Kapitel 2 die Anthropotechniken beschrieben wurden, wieder zur konkreten sozio-ökonomischen Sichtweise überzugehen. Die oben geschilderte Prognose dieses Kapitels gründet also nicht auf abstrakten Argumentationen, wie man sie dem Diskurs der Frankfurter Schule entnehmen könnte. Horkheimer sieht es dort als durch *die immanente Logik der Geschichte* veranlasst, dass der Fortschritt der Technik zur totalverwalteten Welt führen wird (vgl. Horkheimer 1970, S 83). Zwar beschreibt er diese Welt in treffenden Aspekten, die vollkommen auf die perfekte Disziplinargesellschaft und auf das in dieser Arbeit Beschriebene zutreffen³⁹, doch die

³⁹ So schreibt er zum Beispiel, dass die Handlungen der Menschen dieser zukünftigen Welt dressurartig automatisiert sein werden: „bei rotem Licht stehen, bei Grün marschieren. Sie werden den Zeichen gehorchen“ (S. 84). Er hebt sogar die produktiven Aspekte der Disziplinarmacht hervor (die er natürlich nicht so

hegelianische Kraft des Weltgeistes ist eben nicht jene, die diese Entwicklungen steuert (wie in Kapitel 1.1.3 etabliert wurde).

Das Sozialkreditsystem wird sich im Westen, wenn überhaupt, nur dann etablieren, wenn es aufgrund irgendwelcher gesellschaftlichen Umstellungen (denen komplexe Zusammenhänge zugrunde liegen) zu einer neuen Krise in der Ökonomie der Züchtigungen kommt, äquivalent zu den in Kapitel 1 beschriebenen in China und im Europa des 18. Jahrhunderts. Der prominenteste und wahrscheinlichste Kandidat als Auslöser dieser Krise ist im Moment die Klimakrise.

3.1 Der aktuelle Stand im Westen

Bevor wir jedoch zur genaueren Erörterung des Zusammenhangs zwischen Klimakrise und Systemkrise kommen, soll kurz der aktuelle „Vorkrisen“-Stand im Westen erläutert werden: Die westlichen Gesellschaften sind nämlich auch heute schon vom Zustand permanenter Cyberüberwachung gar nicht so weit entfernt, wie man meinen könnte, wenn man sich die westliche Kritik am Sozialkreditsystem anschaut (in welche die Einleitung dieser Arbeit einen Einblick gegeben hat).

Was den reinen Aspekt der Überwachung und der Auswertung persönlicher Daten betrifft, so hat Shoshana Zuboff in ihrem Buch *The Age of Surveillance Capitalism* die Theorie aufgestellt, wir würden uns bereits in einer neuen Phase des Kapitalismus befinden: Vom Industriellen-Sein wird zum Überwachungskapitalismus übergegangen, in welchem die neue Wirtschaftsordnung als Rohstoff Nutzerdaten verwendet, um Profite zu erzeugen und Vorhersagen machen zu können (vgl. Zuboff 2019).

Aber auch das Rating von Personen gibt es im Westen schon lange. Abgesehen von Kreditratings, deren Mangel in China eben zur Einführung des Sozialkreditsystems geführt hat, bewerten wir im Westen, ohne dass uns die Praxis fremd erscheinen würde, alles von Filmen, Büchern bis zu Ärzten. Man kann die Existenz von Restaurants und Hotels mit ausreichend schlechten Bewertungen bedrohen, man kann als Vermieter die Sauberkeit der Airbnb-Gäste bewerten und als Student auf ratemyprofessors.com Punkte an die eigenen Professoren verteilen (vgl. Botsman 2017, S. 174).

bezeichnet), wenn er schreibt: „Die materiellen Bedürfnisse der Menschen können befriedigt werden. [...] Vielleicht können auch in der verwalteten Welt Kräfte entfaltet werden, [...] in Hinblick auf die Gerechtigkeit, den Fortfall der durch den chaotischen Zustand der Welt bedingten Konflikte, ja vielleicht auch das Bewußtsein einer universalen Solidarität.“ (S. 85f.)

Botsman wirft zur Veranschaulichung, wie sehr solche Bewertungen bereits unseren Umgang untereinander beeinflussen, die Frage auf, ob wir nicht ein klein wenig freundlicher mit dem Uber-Fahrer sind, weil wir wissen, dass nicht nur wir ihn, sondern auch er uns auf der Uber-App bewerten wird. Noch naheliegender ist der Vergleich mit der App Peeple, auf der man unabhängig vom Kontext der Kundenbewertung wie im Restaurant oder im Uber schlichtweg allgemein Personen bewerten kann: den Nachbarn, den Arbeitskollegen, den Ehepartner etc. (vgl. S. 167). Anstatt also nur die im Gesetz verankerten Rechte gegeneinander auszurichten (wie es laut dem Diskurs der Frankfurter Schule der Fall ist, vgl. Habermas 2018), hält man sich im Westen auch schon mit Sozialkrediten gegenseitig in Schach.

Diese Annäherung an die Taktiken des Sozialkreditsystems findet nicht nur auf individuellem Level statt, auch auf nationalem administrativem Level hat man sich schon lange an die Technologie angenähert, die dem Sozialkreditsystem zugrunde liegt. Auch westliche Regierungen nutzen Gesichtserkennungssoftwares, um die eigene Bevölkerung zu überwachen und zu klassifizieren. In den USA machte die „Transportation Security Administration“ 2015 den Vorschlag, bei Sicherheitschecks (also in Flughäfen oder generell auf Reisen) sollten auch persönliche Daten wie Social-Media-Posts, Verläufe des GPS-Standortes oder Online-Shopping-Verläufe ausgewertet werden. Botsman schreibt, wir würden schon lange in einer Welt leben, die von algorithmischen Vorhersagen geprägt ist (Stichwort: predictive policing), und würden uns dem chinesischen System immer weiter annähern, ohne es zu merken (vgl. Botsman 2017, S 177).

Um auch ein paar europäische Beispiele zu nennen: In Dänemark und in den Niederlanden sind bereits Systeme in Verwendung, die mittels Algorithmen Kinder identifizieren können, welche Gefahr laufen, vernachlässigt zu werden: Die Familien der Kinder erhalten beispielsweise Minuspunkte, wenn sie arbeitslos sind, an psychischen Erkrankungen leiden oder die Kinder nicht zum Zahnarzttermin bringen. In Polen hingegen wurde kurzfristig ein Algorithmus verwendet zur Einschätzung der „Vermittelbarkeit“ von Arbeitslosen. Man sollte sich also hüten vor einem neuen an Edvard Saids Theorie angelehnten „digitalen Orientalismus“, laut welchem China als autoritäres Land abgestempelt wird, das sich bei der Bevölkerungskontrolle technologischer Mittel bedient, die in der westlich-demokratischen Tradition unvorstellbar wären (vgl. Brühl 2019).

Natürlich gibt es in der westlichen politischen Tradition (abgesehen von den juristischen auch andere) tatsächlich große Hürden, die der problemlosen Einführung eines Systems wie des Sozialkreditsystems im Weg stehen. Die prominenteste davon ist wohl der

Liberalismus, der einen wesentlichen Teil der liberalen Demokratien im Westen ausmacht. Doch es ist gerade der dem Liberalismus zugrunde liegende Individualismus, der in engem Zusammenhang mit der Disziplinarmacht steht, deren perfekte Manifestation ja wiederum das Sozialkreditsystem ist.

Zur Erinnerung: Es wurde in Kapitel 1 bereits etabliert, dass die durch Totalüberwachung gesteuerte Bevölkerungskontrolle nicht durch einen *Mangel* des Konzepts individueller Rechte (als Überbleibsel der chinesischen Tradition des Konfuzianismus) zustande gekommen ist. Foucault schreibt im Gegenteil, das „Individuum“ als Atom der Gesellschaft entspreche einer ideologischen Vorstellung, die sich aus den (westlichen) Vertragsmodellen, die in der politischen Theorie des 17. und 18. Jahrhunderts populär waren, ergibt (vgl. Foucault 2016, S. 249). Und in so einer Gesellschaft, deren Kernbestandteile nicht mehr die Gemeinschaft (wie im Konfuzianismus) oder die „polis“ (wie in der griechischen Antike) sind, sondern eben die *privaten Individuen* und der Staat (also wie auch im Liberalismus), kann das Zusammenleben nur in Form von Überwachung und Verwaltung geregelt werden: weil einer oder wenige Überblick über die vielen Einzelnen behalten müssen. Hinter Bentham's technischem Programm steckt also ein historischer Prozess, welcher der gleiche des Liberalismus ist (vgl. S 278).

Der Grund, weshalb der Status des Individuums in China nicht ganz so hochgehalten wird wie im Westen, ist, wie bereits etabliert, weil die westlichen Ideen der Aufklärung von China nur instrumentell zum Voranbringen der Nation in der Weltgemeinschaft übernommen wurden und nicht als Wert an sich (vgl. Tu 2015, S. 105). Als die Einführung des Sozialkreditsystems also „notwendig“ wurde, waren die aufklärerischen Werte, welche der Einführung *im Weg* gestanden hätten, kein großes Hindernis.

Natürlich ist die Entwicklung, die zur Entstehung des Sozialkreditsystems in China geführt hat, komplex: Andere Faktoren, welche dazu geführt haben, dass über eventuelle Hindernisse leichter hinweggesehen wurde, sind der bereits erwähnte Mangel an Institutionen, die mit der abrupt eintretenden Krisensituation in China hätten umgehen können. Die Frage, die sich aufwirft, ist also: Wie notwendig müsste die Einführung eines sozialkreditartigen Systems in Europa sein, wie abrupt müsste die vorangehende Krise in der Ökonomie der Züchtigungen sein und wie unvorbereitet müssten die westlichen Institutionen mit dieser Krise umgehen, dass das Hindernis des Liberalismus auch im Westen überwunden wird, wo sein Status nicht nur instrumentell ist?

Die Antwort ist: Der Liberalismus würde wahrscheinlich überwunden werden, wenn der Liberalismus selbst zum großen Problem der westlichen Gesellschaft werden würde. Nicht

im Kontext des Sich-Durchsetzens unter den anderen Nationen (denn der Liberalismus ist ein Wert im Westen und nicht nur ein Instrument), sondern im Kontext der Aufrechterhaltbarkeit des Systems (also der liberalen Demokratie) an sich. Nochmals zur Erinnerung: In Kapitel 1.2.2 wurde etabliert, dass Verhaltensweisen, die zuvor gleichgültig oder förderlich für das jeweilige System waren, plötzlich zum Problem werden, wenn sie, wodurch auch immer bedingt (in China war es der Einstieg ins System der freien Marktwirtschaft), eine Krise in der Ökonomie der Züchtigungen auslösen (weil sie zum Beispiel wirtschaftlich schädigend sind), deren etabliertes Strafsystem nicht konzipiert wurde, damit umzugehen. Dann entsteht ein neues Strafsystem, welches gegen die neuen „Verbrechen“ (die vorher entweder keine Verbrechen waren, sondern normales Verhalten oder zumindest als Verbrechen toleriert wurden) vorgeht und dadurch bedingt komplett neu ausgerichtet sein kann.

Ein System wie das Sozialkreditsystem würde sich also gegen die Hürde der liberalen Tradition im Westen durchsetzen, wenn **a)** gewisse Verhaltensweisen (äquivalent dazu, wie es in China und im Europa im 18. Jahrhundert passiert ist) problematisiert und pathologisiert werden, die *durch den Liberalismus* selbst entstehen, und wenn **b)** die liberalen Institutionen und das liberale System nicht mit diesen Verhaltensweisen umgehen können. Ein Beispiel dafür wäre das bereits oben genannte der Corona-Impfung: Ausgelöst durch die Pandemie und die Beschaffenheit des Coronavirus, wird das Verhalten mancher Bürger, die sich nicht impfen lassen wollen und sich dabei auf die liberale Entscheidungsfreiheit berufen, plötzlich zum ökonomischen und teilweise sogar systemgefährdenden Problem. Allerdings ist eine Impfpflicht, wenn auch umstritten, immer noch ein mit der liberalen Demokratie kompatibles Mittel, das auch schon in manch anderen Fällen zum Einsatz gekommen ist. Wenn Punkt **a)** also eintritt und die Systemschädlichkeit der Entscheidungsfreiheit, sich nicht zu impfen, zu hoch wird, wird **b)** dennoch nicht eintreten, weil die Impfpflicht immer noch aus dem liberaldemokratischen Repertoire stammt und also das System mit dem neuerdings pathologisierten Verhalten umgehen kann.

Die Klimakrise stellt hingegen eine viel größere und weitreichendere Gefahr dar. Durch den Klimawandel werden zunehmend der persönlichen Freiheit entsprechende Verhaltensweisen, die zuvor systemförderlich waren (Konsumverhalten, hoher Energieverbrauch) zum Problem und so langsam auch von der Gesellschaft als pathologisch erkannt. Das Ausmaß des Schadens (nicht nur wirtschaftlich, sondern sogar existentiell) übersteigt das der vorangegangenen problematisierten Verhaltensweisen bei Weitem. Und das liberaldemokratische *kapitalistische* System, dem dieses Problemverhalten entspringt, kann im Gegensatz zur Impfpflicht hier mit keinem liberaldemokratisch abgesegneten Instrument *ausreichend*

dagegen vorgehen. Die westlichen Strafsysteme und Gesetzestexte können diese problematischen Verhaltensweisen unmöglich kriminalisieren, ohne dabei den Liberalismus zu „überwinden“.

Fazit: Während die chinesische Regierung bei der Nachholarbeit des Etablierens notwendiger Datenbanken und Institutionen, die es im Westen bereits gab, auf Demokratie und Liberalismus verzichtete, weil diesen nur instrumenteller Wert zukam und es eben auch ohne geht, geht es im Westen durch die Klimakrise nun umgekehrt *nicht mehr mit* Liberalismus und Demokratie. Der Kapitalismus und die damit einhergehende exzessive Verwendung von Ressourcen sind das, was den Klimawandel auslöst. Bisher wurde dem kapitalistischen System eine Verbindung zur demokratischen und liberalen Gesellschaftsform zugesprochen. Im folgenden Unterkapitel soll erörtert werden, weshalb die liberale Demokratie jedoch strukturell ungeeignet ist, den Klimawandel unter Kontrolle zu kriegen.

3.2 Die sich anbahnende Krise der Ökonomie der Züchtigungen im Westen

Der westliche Diskurs ist bezüglich des Einsatzes von Algorithmen und künstlicher Intelligenz zur Verwaltung des Staates, der Gesellschaft und der individuellen Verhaltensweisen gespalten. Bekannterweise wurde von staatlicher Seite spätestens seit dem Terroranschlag des 11. Septembers de facto im Namen des Terrorschutzes bereits an den liberalen Grundprinzipien geknabbert. Eine solch große Hürde stellen sie für Überwachung und algorithmenbasierte Bewertungen also nicht mehr dar.

Dennoch, oder gerade deshalb, gibt es starke Forderungen nach einer andersgearteten Erneuerung des Rechtssystems als die oben angekündigte, nämlich eine, die den Liberalismus gesetzlich vor Überwachung und Algorithmen schützt. Ferdinand von Schirach fordert zum Beispiel neue Menschenrechte, die jeder Person das Recht auf digitale Selbstbestimmung (Ausforschung und Manipulation sollen verboten werden) garantieren, sowie deren Oberhand in wesentlichen Entscheidungen entgegen der automatisierten Entscheidungen künstlicher Intelligenzen (vgl. von Schirach 2021, S. 18f.).

Es gibt diesbezüglich aber auch „Kommentatoren“ im öffentlichen Diskurs, die es komplett anders sehen. Die Argumentation des Kultur- und Medienphilosophen Roberto Simanowski deckt sich beispielsweise stark mit der These der **a)** durch den Klimawandel ausgelösten neuen Krise in der Ökonomie der Züchtigungen, die **b)** zur Abschaffung des Liberalismus und zur Einführung einer Art Sozialkreditsystem führen wird. Zum ersten Punkt **a)** schreibt er, ein Mix aus verschiedenen Aspekten spreche für eine Unvermeidbarkeit der Ökodiktatur. Diese Unvermeidbarkeit liege konkret im Zusammenspiel des durch die

Aufklärung zustande gebrachten Kult des Individuums (so sehen es auch Habermas und Tu Weiming), der kapitalistischen Ressourcenausbeutung, welche die Regenerationskapazität der Erde übersteigt, und der Beschaffenheit der Demokratie als Politikform. Diese will laut ihm nämlich den im Kapitalismus vorkommenden Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital durch Wohlstandsschaffung versöhnen und ist dadurch strukturell auf Naturvernutzung angewiesen. Die ökologische Klimakrise sei daher der Demokratie immanent (vgl. Simanowski 2021, S. 48).

Im Gegensatz zu Habermas fordert er jedoch keine Rückkehr zur Religion oder dergleichen, was nur als abstrakte Lösung (der Moralisierung) für ein abstraktes Problem (schwindende Moral) Sinn ergeben würde, aber nicht, wenn man sich die konkrete sozio-ökonomische Problematik ansieht. Stattdessen stellt er sich passend zum obigen zweiten Punkt **b)** die Frage: „Was, wenn nicht nur eine schwache künstliche Intelligenz CO₂-Ausstoß und Energieverbrauch mindern, sondern eine starke künstliche Intelligenz helfen würde, die Umweltziele zu optimieren und konsequent durchzusetzen? Als Machttransfer vom Menschen zur Technik [...]“ (S. 48). Die vorhergegangenen Kapitel könnten Simanowskis Gedanken jedenfalls als solide theoretische Untermauerung dienen.

Um dem Anspruch eines soliden Theoriegebäudes zur Reflexion über das Sozialkreditsystems im Westen weiterhin gerecht zu werden, muss man sich aber noch auf politisch-philosophischem Level anschauen, ob denn der Liberalismus tatsächlich durch die Klimakrise in eine ihm inhärent angelegte Krise gestürzt wird. Die Philosophen Marcello Di Paola und Dale Jamieson haben die problematischen Zusammenhänge zwischen Demokratie und Klimawandel untersucht und sind zum Ergebnis gekommen, dass die Klimakrise die größten Schwächen der Demokratie offenbart. Die Lösungen aus dem liberaldemokratischen Repertoire würden demnach entweder nicht mit den durch die Klimakrise neuerdings problematisierten Verhaltensweisen (zu denen nicht nur das Individualverhalten, sondern auch jenes von Unternehmen etc. zählen) zurechtkommen. Oder sie würden im Gegenteil aussichtsreich sein, aber wären nicht mit dem Liberalismus kompatibel. Beide Szenarien rufen große Legitimitätsprobleme der Demokratie hervor, was darauf hindeutet, dass das westliche Demokratiemodell an der Klimakrise unausweichlich scheitert (vgl. Jamieson / Di Paola 2018, S. 373).

Dieses Problem ergibt sich daher, dass liberale Demokratien ihre Legitimität in der politischen Tradition aus zwei Quellen beziehen: **a)** konsequentialistisch aus dem gemeinsamen „Wohl“ und **b)** kontraktualistisch aus dem gemeinsamen Konsens in einer Gesellschaft. Was **a)** das gemeinsame Wohl betrifft, ist es klar, weshalb die liberaldemokratischen Institutionen

der Klimakrise nicht entgegenwirken können: Nationale sowie internationale Institutionen wie die UNO und die EU sind bisher nicht nur am mangelnden Multilateralismus gescheitert, sondern auch weil sie als *demokratische* Institutionen an den Volkswillen und somit an die aus psychologischer Beschaffenheit kurzfristig ausgelegten Interessen der Bürger gebunden sind. Eine effektive Bekämpfung der Klimakrise würde hingegen erfordern, diesen Volkswillen zu ignorieren und die auf Langfristigkeit ausgerichteten Pläne von Experten zu befolgen. In letzterem Fall wäre jedoch die zweite Legitimitätsquelle, die aus **b)** dem gemeinsamen Konsens entspringt, erlöschen. Wie auch immer mit dem Klimawandel umgegangen wird, ob erfolgreich oder erfolglos, man kann es nicht liberaldemokratisch machen (vgl. S. 402f.).

Ein weiteres Problem ist die Komplexität des Klimawandels, welche den Überblick, den ein menschliches Individuum bewahren kann, weit übersteigt. In einer Gesellschaft, deren Hauptakteure die privaten Individuen und der Staat sind, ist es aber notwendig, dass der Staat den Überblick über die Verhältnisse hat, wie bereits mehrfach dargelegt (vgl. Foucault 2016, S. 278). Die neue Krise in der Ökonomie der Züchtigungen wäre also entfacht. Denn die multidimensionalen Zusammenhänge, durch welche die unterschiedlichen Verhaltensweisen in einem Bereich große Einflüsse auf andere Bereiche haben (Ökologie, Produktion, Transport, Handel, Gesundheit, Sicherheit, Migration) und die teilweise unsichtbar oder zumindest für den menschlichen Verstand schwer fassbar sind (vgl. Jamieson / Di Paola 2018, S. 413), kann fast nur ein Algorithmus abspeichern.

Die problematischen Verhaltensweisen sind also so weitreichend und hängen so komplex zusammen, dass die zurzeit herrschende Rechtsordnung sie nicht imstande ist zu erfassen. Dies ist wiederum eine Parallele zur Situation im 18. Jahrhundert, wo die Justiz durch ihre Beschaffenheit nicht imstande war, den Gesellschaftskörper in seiner gesamten Ausdehnung zu erfassen, sondern lückenhaft war (vgl. Foucault 2016, S. 100). Das neue Strafsystem war das Gefängnis, doch viele weitere Gesellschaftsbereiche waren von der Übernahme der Disziplinarmacht betroffen. Die Parallele lässt sich auch zu China schlagen, wo die Rechtsordnung und das Strafsystem des Gefängnisses auch nicht mehr die notwendige Gesamtheit der Gesellschaftsbereiche abdecken konnten (Vertrauensdefizite und Betrug in der Bevölkerung). Daraus entstand (natürlich sehr vereinfacht gesprochen) das Sozialkreditsystem.

Das alles heißt selbstverständlich nicht, dass es zur Einführung des chinesischen Sozialkreditsystems im Westen kommen wird. Aber vielleicht wird es zur Einführung eines amerikanischen oder europäischen Sozialkreditsystems kommen. Damit ist ein System gemeint,

das zumindest technisch gleich funktioniert wie das in dieser Arbeit beschriebene, sich also der gleichen Überwachungs- und Bewertungsmethoden bedient, auf Basis derer das menschliche Verhalten belohnt oder sanktioniert wird. Da kaum zu erwarten ist, dass die neu problematisierten Verhaltensweisen wie Fleischkonsum, Energiekonsum, genereller verschwenderischer Lebensstil, häufiges Reisen *kriminalisiert* und somit zu Verbrechen deklariert werden, ist davon auszugehen, dass das neue Strafsystem eine Subjustiz und ein Strafsystem der Norm wird. Das heißt auch, dass es wie in China als Zusatz zum etablierten Strafsystem fungiert. Demnach ist es naheliegend, dass das System ähnlich funktionieren wird wie in China.

Man muss aber zwischen technologischer Methodik und Beschaffenheit und inhaltlicher Ausrichtung unterscheiden (so wie in Kapitel 1.3.1 und 1.3.2). Die technologische Methodik und die Beschaffenheit des westlichen Sozialkreditsystems werden aufgrund des aktuellen Standes der technischen Möglichkeiten, welcher im Westen der gleiche ist, mit großer Wahrscheinlichkeit ähnlich aussehen. Die inhaltliche Ausrichtung wird sich natürlich vom chinesischen Sozialkreditsystem unterscheiden, und zwar aus demselben Grund, weshalb nicht einfach eine Erneuerung der Religion eingeführt werden wird: Das Strafsystem muss den spezifischen gesellschaftlichen und ökonomischen Bedürfnissen des sich retten wollenden Systems entsprechen.

Fazit: Der Liberalismus als Hürde zur Einführung eines Sozialkreditsystems wird aller Wahrscheinlichkeit nach überwunden werden, weil durch den Klimawandel der Liberalismus inhärent selbst zum Problem wird. Das kapitalistische System im Westen wird es darstellen, wie Simanowski schreibt: nämlich, dass „die KI-Nanny zur Ökodiktatur [wird], mit dem Zusatz, dass es sich um eine gutmütige Diktatorin handelt: die den Menschen in seinem Namen entmachtet, um ihm beim Überleben zu helfen.“ (Simanowski 2021, S. 49)

Der Klimawandel als Auslöser einer neuen Krise in der Ökonomie der Züchtungen ist aber nur *eine* mögliche Entwicklung; nämlich die wahrscheinlichste. Man könnte auch auf abstrakterem Level untersuchen, ob in einem disziplinären Gesellschaftssystem, wie es kapitalistische Staaten sind, Ethik prinzipiell mit dem Liberalismus kompatibel ist. Der technische Fortschritt, der vermehrt bei der disziplinären Durchverwaltung der Gesellschaft hilft und ihre Effektivität steigert, hätte vielleicht auch ohne Klimakrise den Liberalismus irgendwann notgedrungen überwunden. Denn Effektivität erlaubt keinen Pluralismus unter den ethischen Normen: Sie erlaubt nur ein diktatorisches *summum bonum*, welches jedoch nicht metaphysisch ist und somit absolut wahr, sondern sich relativerweise aus der Festlegung einer Gesellschaft ergibt.

Wenn Autos in Zukunft also selbstfahrend sind, muss man den Algorithmus auf eine bestimmte Weise ethisch programmieren: Also entweder, das Auto beschützt im Falle eines Unfalls den Fahrer, oder aber es schützt die Passanten auf der Straße. Vielleicht hängt es vom Alter des Passanten ab, vielleicht von dem, was seine Kleidung der künstlichen Intelligenz über seinen Status vermittelt. Auf jeden Fall wird man sich ethisch auf einen richtigen Code festlegen müssen. Der Liberalismus, der es dem Fahrer gestattet, selbst zu entscheiden, ob er sich opfert und in den Baum kracht oder ob er die Passanten einfach überfährt, ist nur möglich, wenn es ein Mensch ist, der am Steuer sitzt. In diesem Fall sind Unfälle aber prinzipiell viel wahrscheinlicher. Biopolitik und Sicherheit auf den Straßen lassen sich durch die künstliche Intelligenz insgesamt effektiver gestalten.

Diesem Aspekt des Verhältnisses zwischen Ethik und Liberalismus könnte man folglich eine eigene Untersuchung widmen, die vielleicht in der These münden würde, die Ethik obliege im Liberalismus einer Ineffektivitätsnotwendigkeit. Dies würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Konklusion

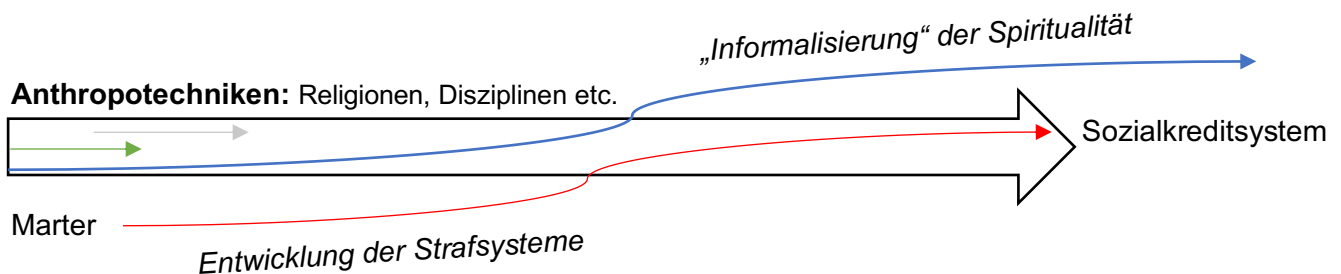
In dieser Arbeit wurde versucht, Foucaults Auslegungen zur Entwicklung der Strafsysteme, welche er geschichtlich und ökonomisch bis zur Etablierung des Gefängnisses beschrieben hat, mit Sloterdijks Auslegungen zur Entwicklung der Anthropotechniken einer abstrakten Untersuchung der gemeinsamen Funktion und Funktionsweise aller Ethik, Religion, Erziehung und Disziplinierung zusammenzuführen. Aus der Perspektive dieser gemeinsamen Foucault'schen und Sloterdijk'schen Linie wurde die Entstehung des chinesischen Sozialkreditsystems analysiert, das sowohl den neuesten Punkt auf der Achse der Strafsysteme als auch den neusten Akzentwechsel der anthropotechnischen Übungssysteme darstellt.

Zur technischen Funktionsweise lässt sich aus Sicht der von Foucault beschriebenen Entwicklung sagen, das Sozialkreditsystem ist die perfekte Manifestation der im 18. Jahrhundert neu aufkommenden Disziplinarmacht. Und zwar deshalb, weil es durch die ihm zugänglichen technischen Möglichkeiten (Überwachungskameras mit Gesichtserkennungssoftware und einer künstlichen Intelligenz, die unübersichtliche Datenmengen auswerten kann) eine Gesellschaft kreiert hat, in der jeder und alles jederzeit beobachtet werden kann (vgl. Foucault 2016, S. 224). Das Wichtige, was aus Foucaults Analyse zu entnehmen ist, ist jedoch gerade, dass es einen Zusammenhang zwischen der technischen Vorgangsweise der Disziplinarmacht und seiner inhaltlichen Auslegung gibt.

Beides ergibt sich nämlich aus der Beschaffenheit der Gesellschaftsform, die als Ergebnis komplexer historischer, ideengeschichtlicher und juristischer Entwicklungen zum einen so beschaffen ist, dass der Staat sich Überblick über die vielen Einzelindividuen schaffen muss (vgl. S. 278). Zum anderen muss das Verhalten der Einzelindividuen so ausgerichtet werden, dass es im Einklang mit dem Gesellschafts- und Wirtschaftssystem ist: Das Ziel ist es, produktiver zu sein, gesünder zu sein, leistungsfähiger zu sein, konformistischer zu sein etc. Mit anderen Worten: Es sind die inhaltlichen Ziele dieser Disziplinarmacht, die auch nach ihrer Effektivität, welche nun durch die Technik maximiert wurde, verlangen.

Bei Sloterdijk kommt dieser gesellschaftssystem-abhängige Aspekt etwas kürzer als bei Foucault. Er fokussiert sich darauf zu zeigen, dass alle Anthropotechniken von Grund auf gleich sind: in ihrer abstrakten Funktion und abstrakten Funktionsweise. Die konkreten Veränderungen sieht er nur als Akzentwechsel. Sowohl er als auch Foucault beschreiben diese Funktionsweise und ihre Aufgabe und sind sich einig, dass die Ausführung dieser abstrakten Aufgabe an einem gewissen Zeitpunkt in der Geschichte von den Religionen auf die Techniken beziehungsweise die Disziplinen übergegangen ist. Sloterdijk nennt diesen Übergang „Entspiritualisierung“ (vgl. Sloterdijk 2019, S. 65).

Während Foucault sich überwiegend auf die Strafsysteme fokussiert und nur nebenbei erwähnt, die Aufgabe der Disziplinierung, Moralisierung und Homogenisierung sei vorher bei der Religion gelegen (vgl. Foucault 2016, S. 271), beschreibt Sloterdijk, der sich auf die Anthropotechniken fokussiert, nebenbei, die Religionen seien nach diesem Übergang „informalisiert“ worden (vgl. Sloterdijk 2019, S. 65). Die Entstehung des Sozialkreditsystems würde man auf seiner Entwicklungsskala als „Digitalisierung“ der Anthropotechnik bezeichnen können. Stark vereinfacht lässt sich die Gesamtentwicklung, die in dieser Arbeit wiedergegeben wurde, wie folgt darstellen:



Die aus Foucaults und Sloterdijks Untersuchungen speisende Betrachtung des Sozialkreditsystems als ein Bestandteil dieser Entwicklung ist deshalb von Relevanz, weil er einige Fehlannahmen des westlichen Diskurses zum Sozialkreditsystem aufklärt. Wenn das Sozialkreditsystem strukturell eine Anthropotechnik ist, wie es die Religion und verschiedene ethische Systeme ihrer Zeit waren, dann ist eine ethische Kritik am Sozialkreditsystem abstrakt gesehen bloß eine Kritik eines spezifischen ethischen Systems durch ein anderes. Konkret gesehen ergibt sich die jeweilige Ethik aber aus den Erfordernissen ihrer Gesellschaftsordnung.

Diese Charakterisierung der „Ethik“ besteht aus mehreren Aspekten, auf die man sie im Einzelnen nicht reduzieren kann. Da wäre beispielsweise ihre Funktion der Internalisierung des geltenden Rechtes (von oben herab). Oder ihre Ausrichtung des Verhaltens der Individuen auf ein jeweiliges Produktionssystem (das Gefängnis produziert zum Beispiel Individuen nach den Normen einer *industriellen* Gesellschaft, vgl. Foucault 2016, S. 311). Den Erfordernissen einer Gesellschaft angepasst heißt, die konkrete Form und die Inhalte eines ethischen Systems (oder eines Strafsystems der Norm etc.) ergeben sich aus dem Amalgam konkreter und komplexer historischer, sozialer, wirtschaftlicher und ideengeschichtlicher Entwicklungen.

Einfach abstrakt eine Rückkehr zu anderen Moralisierungsformen zu fordern, weil man in der Gesellschaft moralische Mängel auszumachen meint, verkennet also, dass die

moralische Lage der Gesellschaft an ebendiese Gesellschaft angepasst ist. Ab dem Moment, wo sie der Gesellschaft nicht mehr dient oder ihr gar problematisch wird, kommt eine neue Form der Moralisierung, Disziplinierung oder wie auch immer, die mit den Problemen umzugehen vermag. Das chinesische Sozialkreditsystem ist eine solche neue Form der Moralisierung und Disziplinierung.

- 1) Das chinesische Sozialkreditsystem *generell* ethisch zu kritisieren, wäre also sinnlos, weil es ein legitimes, auf Chinas Lage angepasstes ethisches System ist.
 - a. Was die Form betrifft: legitim deshalb, weil die oft kritisierte Überwachung, die vom Sozialkreditsystem angewendet wird, ein *konstitutiver* Bestandteil jeder noch so rudimentären Form von Ethik ist, welcher in China lediglich (basierend auf den neuen technischen Möglichkeiten) noch stärker expliziert wird als in Benthams utilitaristischer Ethik.
 - b. Was den Inhalt betrifft: legitim auch, weil das Sozialkreditsystem zwar als Abhilfe gegen die konkreten chinesischen Probleme ausgelegt ist (Vertrauensdefizite im Handel, Betrug etc.) und nicht auf die gesellschaftlichen Probleme Europas oder Amerikas, aber dadurch dennoch die gleiche abstrakte Funktion erfüllt wie alle Anthropotechniken. Dies führt uns zu Punkt 2).
- 2) Das chinesische Sozialkreditsystem aus *westlicher* Perspektive ethisch zu kritisieren, also zu sagen, es sei nicht mit den ethischen Standards unserer westlichen Gesellschaften kompatibel, ...
 - a. ... erkennt zum einen, dass das Sozialkreditsystem linear aus der Entwicklung der Disziplinarmacht durch die industriellen und kapitalistischen Gesellschaftssituationen im Westen entstammt und nicht etwa den östlich-konfuzianistischen ethischen „Standards“ entspringt.
 - b. ... bedenkt andererseits erstens nicht, dass die Entwicklung eines solchen Sozialkreditsystems auch im Westen bereits auf dem Vormarsch ist (allein dieser Fakt widerlegt die angebliche Inkompatibilität mit dem Westen), und sieht zweitens nicht die kommende Krise unseres westlichen disziplinären Strafsystems in Bezug auf die akuter werdende Klimaproblematik.

Aus den obigen zwei Punkten ergibt sich Folgendes: Wenn sich eine Entwicklung des Strafsystems / der Anthropotechnik wie in China auch im Westen anbahnen sollte, wie es diese Arbeit prognostiziert, und zwar ausgelöst durch verhaltenstechnische Mängel für das westliche Gesellschaftssystem, dann kann eine Kritik daran nicht ethischer Natur sein, sondern muss sich beispielsweise auf die Ebene des Gesellschaftssystems verschieben.

Wie angekündigt, wird eine Kritik des Sozialkreditsystems auch in die Konklusion dieser Arbeit nicht eingebaut werden, die sich damit begnügt, die Hintergründe des Sozialkreditsystems (technisch, historisch, ideengeschichtlich) inklusive all seiner Zusammenhänge wissenschaftlich zu untersuchen. Die Möglichkeiten einer Kritik ergeben sich dennoch implizit durch die vorgebrachte Argumentation.

Die Thesen, welche diese Arbeit produziert hat, lauten: Das chinesische Sozialkreditsystem ist ein ethisches System (dies wurde im zweiten Kapitel nachgewiesen). Und es ist ein ethisches System, das grob gesprochen seiner Form nach (wenn auch nicht seiner *konkreten* inhaltlichen Ausrichtung nach) auf eine kapitalistische Gesellschaft ausgerichtet ist (dies wurde im ersten Kapitel vorbereitet und im dritten Kapitel schließlich argumentiert). Der Ausblick dieser Arbeit waren die Hypothesisierung einer neuen Krise in der Ökonomie der Züchtungen westlicher Gesellschaften und die Wahrscheinlichkeit der daraus resultierenden Überwindung liberalistischer Hürden bei der daraus resultierenden Entwicklung eines neuen Strafsystems.

Ein vereinfachter Ausblick: Wenn aufgrund der Klimakrise also die „Selbstorientiertheit“ der Einzelpersonen innerhalb einer Gesellschaft zum großen Problem für das Gesellschaftssystem wird, müsste man also nicht nach moralischer Erneuerung fordern (denn diese entspräche entweder einer Art Sozialkreditsystem oder wäre ungeeignet und unpassend), sondern nach einer anderen *Gesellschaftsform*.

Ein anderer Ansatz wäre es, das abstrakte Konzept der Moral allgemein zu kritisieren. Dies könnte die Form einer Analyse annehmen, die untersucht, ob der Moral eine strukturelle Tendenz zur Diktatur innewohnt, die erfüllt wird, sobald man die moralischen Forderungen ernst genug nimmt. Jegliche Forderung nach normativer Festigung in der Gesellschaft und jeder erhörte Hilferuf gegen „soziale Pathologien“, mit anderen Worten jeder Versuch, *allgemein verbindlich* Ethik bzw. eine Anthropotechnik auf kollektivem Level zu betreiben, würde somit letztendlich in etwas wie Chinas Sozialkreditsystem münden.

Dies ist nicht geschichtsphilosophisch im Sinne von Hegels Weltgeist gemeint. Aber es wäre, im Falle der tatsächlichen Existenz einer solchen totalitären Tendenz der Moral, doch determiniert durch den Fortschritt und heutigen Stand der technischen Möglichkeiten, hinter den man selbst innerhalb des Moraldiskurses von Horkheimer, welcher „Technik“ und „Fortschritt“ skeptisch bis ablehnend gegenüberstand, nicht mehr zurückfallen kann. Die total verwaltete Welt (welche Horkheimer oben im zweiten Kapitel ankündigt und in welcher auch der *Liberalismus* verschwindet) würde also nicht, wie von Horkheimer prophezeit, durch eine

Unterwanderung der Moral (vgl. Horkheimer 1970, S. 87) entstehen, sondern eben durch die vollständige *Erfüllung* der Moral in ihrer durch die Technik möglich gemachte *Effektivität*.

Es bedürfte also gar keiner großen Krise, sondern die Entwicklungen würden inhärent in Richtung Sozialkreditsystem laufen. Die effektive Erfüllung der Anforderung an die Moral würde es bedingen, dass es nicht konfuzianistische Dogmen (Tu Weiming) oder die Übersetzungen religiöser Werte in die säkulare Sprache (Habermas) oder kategorische Vernunftgesetze (Kant) sind, welche die Ethik von morgen charakterisieren, sondern Totalüberwachung und Algorithmen.

Fazit: Sind Forderungen nach moralischer Erneuerung an den Kontext gesellschaftlicher Mängel *geknüpft* und somit mit einer erwünschten Funktion verbunden, so wird diesen Forderungen automatisch ein implizierter dazugehöriger Wunsch nach der Effektivität ihrer Umsetzung verliehen. Ein klares Hinübergleiten zum dementsprechenden Extrem auf der Effektivitätsskala ist also nicht nur im Sozialkreditsystem inhärent angelegt, sondern auch in den Forderungen von Habermas und Tu Weiming (siehe Kapitel 2.1.3).

Demnach lässt sich konkludieren, dass die in dieser Arbeit vorgebrachte Beschreibung, das Sozialkreditsystem sei das Paradies auf Erden, weniger eine preisende Aussage über das Sozialkreditsystem selbst darstellt und eher eine über das Beispiel des Sozialkreditsystems operierende kritische Aussage über die Struktur hinter unserer Vorstellung vom Paradies und somit der Moral. Um es mit Nietzsches Worten auszudrücken: „Das Leben ist zu Ende, wo das ‚Reich Gottes‘ anfängt ...“ (Nietzsche 2016, S. 24)

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Shazeda: „Cashless Society, Cached Data. Security Considerations for a Chinese Social Credit System“, in: *The Citizen Lab* 2017. URL: <https://citizenlab.ca/2017/01/cashless-society-cached-data-security-considerations-chinese-social-credit-system/> (Zugriff: 27.02.2021).
- Assheuer, Thomas: „Was macht der Weltgeist?“, in: *Die ZEIT* Nr. 33/2020, S. 41-42.
- Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Lindner, Burkhardt (Hrsg.). Reclam 2017.
- Benrath, Bastian / Bartsch, Bernhard: „Punkteabzug für zu seltene Besuche bei den Eltern“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2018. (= Asien in Zahlen – Teil II) URL: <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/infografik-chinas-sozialkredit-system-15913709.html> (Zugriff: 25.01.2022).
- Bentham, Jeremy: *Panoptikum oder Das Kontrollhaus*. Christian Welzbacher / Andreas Leopold Hofbauer (Hrsg./Übers.). 1. Auflage. Berlin: Matthes & Seitz 2013.
- Botsman, Rachel: *Who Can You Trust? How Technology Brought Us Together and Why It Might Drive Us Apart*. New York: PublicAffairs 2017.
- Brühl, Jannis: „China, Orwell und die Angst des Westens“, in: *Süddeutsche Zeitung* 2019. URL: https://www.sueddeutsche.de/digital/china-kredit-sesame-sozialkredit-ueberwachung-1.4442172?utm_source=headtopics&utm_medium=news&utm_campaign=2019-05-11 (Zugriff: 25.01.2022).
- Chaunu, P.: *Annales de Normandie*. Centre de Recherches Archéologiques Médiévales 1966.
- „Chinas Sozialkredit-System. Auf dem Weg in die IT-Diktatur“, in: *Deutschlandfunk Kultur* 2017. URL: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/chinas-sozialkredit-system-auf-dem-weg-in-die-it-diktatur-100.html> (Zugriff: 25.01.2022)
- Cicero, M. Tullius: *Vom Wesen der Götter. Drei Bücher*. Gerlach, Wolfgang / Bayer, Karl (Hrsg./Übers.). 3. Auflage. München: Artemis Verlag 1990.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Seitter, Walter (Übers.). 16. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2016.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Seitter, Walter / Raulff, Ulrich (Übers.). 21. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2017.
- Freud, Sigmund: „Die Zukunft einer Illusion“, in: Ders.: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. 10. Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuchverlag 2015 (= Psychologie Fischer).

- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001)*. 9. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2018 [edition suhrkamp Sonderdruck].
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2012.
- Haidt, Jonathan / Joseph, Craig: „Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues“, in: *Daedalus On Human Nature*, Vol. 133, No. 4, Fall, 2004, S. 55-66.
- Haidt, Jonathan: *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Penguin Books 2013.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. 14. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2017 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 603).
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Reclam 1986.
- Honneth, Axel: „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie“, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2000, S. 11-69.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer Taschenbuch Verlag 1971.
- Horkheimer, Max: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Hamburg: Furche Verlag 1970.
- Jamieson, Dale / Di Paola, Marcello: „Climate Change & The Challenges to Democracy“, in: *University of Miami Law Review*, Vol. 72, 2018, S. 369-424.
- Jourdan, Adam: „AI Ambulances and Robot Doctors: China Seeks Digital Salve to Ease Hospital Strain“, in: *REUTERS* 2018. URL: <https://www.reuters.com/article/us-china-healthcare-tech-idUSKBN1JO1VB> (Zugriff: 07.12.2021).
- Kant, Immanuel: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). 23. Auflage. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 2019 (= Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden).
- Kühnreich, Katika / Hinterbrandner, Angelika / Stumm, Alexander / Vrachliotis, Georg: „Sozialkreditsystem. Architektur der Überwachung“, in: *ARCH+ 234 Projekt Bauhaus 3: Datatopia*. 2019, S. 120-125.
- Kleinz, Torsten: „34C3: China – Die maschinenlesbare Bevölkerung“, in: *heise online* 2017. URL: <https://www.heise.de/newsticker/meldung/34C3-China-Die-maschinenlesbare-Bevoelkerung-3928422.html> (Zugriff: 15.08.2020).

- Lee, Amanda: „Explainer: What is China’s Social Credit System and Why Is It So Controversial?“, in: *South China Morning Post*, 2020. URL: <https://www.scmp.com/economy/china-economy/article/3096090/what-chinas-social-credit-system-and-why-it-controversial> (Zugriff: 24.08.2020).
- Lieder, Marianna: „Bentham und die Transparenz“, in: *Philosophie Magazin* Nr. 5, 2019, S. 74-79.
- Lohmann, Dieter: „Von Mao zur Marktwirtschaft – Wie Forscher Chinas Aufstieg zur Weltmacht erklären“, in: *Geomax* Ausgabe 021, 2015, S. 1-4.
- Lucas, Ch.: *De la réforme des prisons*, II. Paris: E. Legrand und J. Bergouinoux 1838.
- Nagl-Docekal, Herta: „Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 68(5), 2020, S. 659-688.
- Nietzsche, Friedrich: „Moral als Widernatur“, in: Ders.: *Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Michael Holzinger (Hrsg.). Berliner Ausgabe. 4. Auflage. 2016, S. 22-25.
- Obermeyer, Ziad et al.: „Dissecting Racial Bias in an Algorithm Used to Manage the Health of Populations“, in: *SCIENCE*, Vol. 366, Issue 6464, 2019, S. 447-453.
- Ostendorf, Heribert: „Kriminalität und Strafrecht“, in: *Informationen zur politischen Bildung* Nr. 306, 2018. URL: <https://www.bpb.de/izpb/268220/vom-sinn-und-zweck-des-strafens> (Zugriff: 15.12.2021).
- Pinker, Steven: *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. Illustrierte Ausgabe. Penguin Books 2012.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Überarbeitete Auflage. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press 1999 [Englische Originalausgabe].
- Rusche, G. / Kirchheimer, O.: *Sozialstruktur und Strafvollzug*. Europäische Verlagsanstalt 1991.
- Schirach, Ferdinand von: *Jeder Mensch*. Originalausgabe. Luchterhand Literaturverlag 2021.
- Simanowski, Roberto: „Auf in die wohlwollende Ökodiktatur. Wir sollten unser Schicksal einer künstlichen Intelligenz überlassen“, in: *SPIEGEL* 46, 2021, S. 48-49.
- Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern*. 4. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2019.
- Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. 13. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2017. [Sonderdruck edition suhrkamp].

- Stanley, Jay: „China’s Nightmarish Citizen Scores Are a Warning For Americans”, in: *American Civil Liberties Union (ACLU)*, 2015. URL: <https://www.aclu.org/blog/privacy-technology/consumer-privacy/chinas-nightmarish-citizen-scores-are-warning-americans?redirect=blog/free-future/chinas-nightmarish-citizen-scores-are-warning-americans> (Zugriff: 19.08.2020).
- State Council of the People’s Republic of China: „Planning Outline for the Construction of a Social Credit System (2014-2020)” in: Creemers, Rogier (Hrsg.): *China Copyright and Media* GF No. 21, 2014. URL: <https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2014/06/14/planning-outline-for-the-construction-of-a-social-credit-system-2014-2020/> (Zugriff: 15.08.2020).
- ten Brink, Tobias: „Chinas neuer Kapitalismus: Wachstum ohne Ende?“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 39, 2010, S. 9-15 [Bundeszentrale für politische Bildung].
- Tu, Weiming: „Beyond the Enlightenment Mentality”, in: Gottlieb, Roger S. (Hrsg.): *Liberating Faith. Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2003, S. 163-173.
- Tu, Weiming: „The Enlightenment Mentality and the Chinese Intellectual Dilemma”, in: Lieberthal, Kenneth (Hrsg.): *Perspectives on Modern China*. New York: Routledge 2015. S. 103-118.
- VICE News: *China’s “Social Credit System” Has Caused More Than Just Public Shaming (HBO)*. 2018. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Dkw15LkZ_Kw (Zugriff: 11.02.2021).
- Wright, Joe: „Nosedive“, in: *Black Mirror* [Serie]. Vereinigtes Königreich 2016.
- ZDFinfo Doku: *Das überwachte Volk – Chinas Sozialkredit-System*. 2020. URL: <https://www.zdf.de/dokumentation/zdfinfo-doku/das-ueberwachte-volk-chinas-sozialkredit-system-102.html> (Zugriff: 15.08.2020).
- Zhao, Tingyangs: *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Deutsche Erstausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2020 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- Zuboff, Shoshana: *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books Ltd 2019.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:

Quelle: TheCitizanLab.

URL: <https://citizenlab.ca/wp-content/uploads/2017/01/Figure1-FinTech-Pt-2.png> (Zugriff: 25.01.2022).

Aus Artikel:

Ahmed, Shazeda: „Cashless Society, Cached Data. Security Considerations for a Chinese Social Credit System“, in: *The Citizen Lab* 2017. URL: <https://citizenlab.ca/2017/01/cashless-society-cached-data-security-considerations-chinese-social-credit-system/> (Zugriff: 27.02.2021).

Abb. 2:

Quelle: Bertelsmann-Stiftung (Asia in Infographics - Infographics Group).

URL: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/en/our-projects/germany-and-asia/topics/asia-in-infographics?tiltedgrid%5Bid%5D=273&cHash=caab4de444087d80c3f4a15d1c295096> (Zugriff: 25.01.2022).

Aus Artikel:

Benrath, Bastian / Bartsch, Bernhard: „Punkteabzug für zu seltene Besuche bei den Eltern“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2018. (= Asien in Zahlen – Teil II) URL: <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/infografik-chinas-sozialkredit-system-15913709.html> (Zugriff: 25.01.2022).

Abb. 3:

Quelle: Richtliniendokumente und Regularien der chinesischen Zentralregierung seit 2014.

Aus Artikel:

Kühnreich, Katika / Hinterbrandner, Angelika / Stumm, Alexander / Vrachliotis, Georg: „Sozialkreditsystem. Architektur der Überwachung“, in: *ARCH+ 234 Projekt Bauhaus 3: Datatopia*. 2019, S. 120-125.

Restliche Abbildungen und Graphiken: Selbst erstellt.

Abstract

Diese Arbeit legt dar, inwiefern sogenannte „Sozialkreditsysteme“ wie jenes in China die perfekten Anthropotechniken, also Menschenzüchtungsverfahren im Sinne Sloterdijks, für kapitalistisch organisierte Gesellschaften darstellen. Auf dem Weg zu dieser Konklusion widerlegt die Arbeit somit verschiedene Fehlkonzeptionen des westlichen Diskurses, sowohl bezüglich der vermeintlich mangelnden Ethizität des chinesischen Sozialkreditsystems als auch bezüglich seiner vermeintlichen Inkompatibilität mit westlichen Werten. In der Arbeit wird nämlich erläutert, dass **a)** Überwachung (wie sie im Sozialkreditsystem betrieben wird) nicht unethisch, sondern als fundamentaler Aspekt in jeder Ethik strukturell angelegt ist und dass **b)** das Modell des Sozialkreditsystems seinen Ursprung nicht in der chinesischen Kulturtradition findet (etwa wegen des mangelnden Status des Individuums im Konfuzianismus), sondern dass dieser in der *westlichen* Ideengeschichte und Gesellschaftsorganisation angelegt ist. Um dies zu belegen, wird zum einen eine detaillierte sozio-ökonomische Untersuchung der Parallelen und Diskontinuitäten zwischen der Entstehung des Sozialkreditsystems in China und jener des Gefängnisses im Europa des 18. Jahrhunderts unternommen. Zum anderen werden verschiedene Anthropotechnikformen (wie Ethik, Religion etc.) durch eine abstrakte Strukturanalyse ebenfalls auf ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Ausrichtung und technischen Funktionsweise des Sozialkreditsystems hin untersucht. Die Konklusion dieser Arbeit ist, dass die Voraussetzungen für die Etablierung eines Sozialkreditsystems als Ablösung des Liberalismus im Westen durchaus gegeben sind.

This thesis lays out how so-called “social credit systems” like the one in China represent the perfect “anthropotechnic” (which is Sloterdijk’s term for societal “breeding” strategies) for a capitalist society. To get to this conclusion, the thesis debunks various misconceptions concerning the lacking morality of the Chinese social credit system as well as its incompatibility with Western values as alleged by the Western discourse. This paper argues instead that **a)** surveillance (as employed by the social credit system) is not unethical, but, on the contrary, a vital structural part of every ethic whatsoever and that **b)** the model of the social credit system does not have its origins in Chinese culture and tradition (originating, for instance, from the lack of importance of the individual in Confucianism), but that its origins lay in the Western tradition of ideas and societal organization instead. A detailed socio-economic analysis of the parallels and discontinuities between the genesis of the social credit system in China and the genesis of the prison system in Europe in the 18th century will help proving this. As will an examination of different forms of anthropotechnics (such as ethic,

religion etc.) and their commonalities and differences to the principles and the technical functioning of the social credit system by means of an abstract structural analysis. The conclusion of this thesis is that the prerequisites for the establishment of a social credit system as a replacement for liberalism in the Western world are already given.