TABEA LAURA AIMÉE OTT

Zwischen Unsichtbarkeit und Exponiertheit

Perspektiven der Ethik
27

Mohr Siebeck

Perspektiven der Ethik

herausgegeben von

Reiner Anselm, Thomas Gutmann
und Corinna Mieth

27

Tabea Laura Aimée Ott

Zwischen Unsichtbarkeit und Exponiertheit

Zu einer theologischen Ethik der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem

Mohr Siebeck

Tabea Laura Aimée Ott, geboren 1995; Studium der Ev. Theologie, Germanistik und Erziehungswissenschaften in Erlangen, Cluj-Napoca, Aberdeen und München; 2025 Promotion zur Dr. theol.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie II (Ethik) an der Universität Erlangen-Nürnberg.
orcid.org/0000-0002-4247-5085

ISBN 978-3-16-164732-1 / eISBN 978-3-16-164733-8
DOI 10.1628/978-3-16-164733-8

ISSN 2198-3933 / eISSN 2568-7344 (Perspektiven der Ethik)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *https://dnb.dnb.de* abrufbar.

2025 Mohr Siebeck Tübingen.

© Tabea Ott

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Laupp & Göbel, Gomaringen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Für meine Familie

Vorwort

Die Forderung nach größerer Sichtbarkeit verbindet sich besonders für marginalisierte Personen häufig mit der Hoffnung auf gesellschaftliche Anteilhabe, Partizipation an den Gestaltungsmöglichkeiten des Sozialen und Wiedergewinnung von Selbstbestimmung in zwischenmenschlichen Interaktionen. Was aber, wenn sich Sichtbarkeit in das Gegenteil verkehrt? Die vorliegende Untersuchung zeigt auf, wie besonders digitale Datenbilder die Felder der Visibilität neu strukturieren und wie sich menschliche Sichtbarkeit dadurch verändert. Dabei wird ein Korridor zwischen Unsichtbarkeit und Exponiertheit ausgelotet, der eine Gestaltung der Felder der Visibilität am Maßstab der Aufmerksamkeit fordert.

Es handelt sich bei der Studie um die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2024/2025 an der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde. Sie ist im Rahmen des interdisziplinären DFG-Sonderforschungsbereichs 1483 EmpkinS „Empathokinästhetische Sensorik. Sensortechniken und Datenanalyseverfahren zur empathokinästhetischen Modellbildung und Zustandsbestimmung“, genauer: im ethischen Teilprojekt „Ethische und gesellschaftliche Herausforderungen der Empathokinästhetischen Sensorik“, entstanden. Ihre Entstehung wurde begleitet von zahlreichen Personen, von denen nur einige wenige hier erwähnt werden sollen.

Zuerst möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter Dabrock danken. Mit seinem Zutrauen und Zuspruch hat er mir den nötigen Raum zur Entfaltung und zur Erprobung des Eigenen eröffnet und zugleich mit seinen konstruktiven Rückfragen und punktgenauen Anmerkungen zur Systematik der Untersuchung beigetragen. Von ihm habe ich viel über eine konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive gelernt und bin dankbar für alles gemeinsame Nachdenken.

Gerne möchte ich außerdem Prof. Dr. Lisanne Teuchert für die Abfassung des Zweitgutachtens sowie allen Prüfenden, Prof. Dr. Florian Höhne, Prof. Dr. Giovanni Maltese und Prof. Dr. David du Toit, für die Impulse und die spannende Disputation danken.

Weiterhin kann allen Weggefährtinnen und -gefährten nicht genug gedankt werden. Zunächst sei meiner Mentorin Prof. Dr. Hille Haker gedankt, die mich seit der ersten Begegnung 2018 auf der Jahrestagung des deutschen Ethikrats

fachlich und zwischenmenschlich begeistert. Die Kolloquien ihres Lehrstuhls habe ich aufgrund der Zeitverschiebungen meist mitten in der Nacht besucht und bin dankbar für die anregenden Zoom-Begegnungen.

Weiter sei gedankt Prof. Dr. Eva Breindl, die sich als Mentorin des Ariadne-Programms der FAU in meinem ersten Uni-Jahr allen persönlichen und inhaltlichen Fragen gestellt hat und PD Dr. Andrea Beyer, mit der ich meine Dissertation in feine Streifen geschnitten und einen Nachmittag lang wieder neu zusammengepuzzelt habe. Prof. Dr. Deborah Lupton und ihrem Team danke ich für die Einladung an die UNSW in Sydney, wo ich 2023 während eines Forschungsaufenthaltes wichtige Impulse für meine Arbeit erhalten habe. Besonders stimulierend war der Austausch mit den Doktorandinnen und Postdoktorandinnen am Centre for Social Research in Health, namentlich mit Dr. Ana Carol Monari, Humaira Binti Raslie, Dan Furlanetto, Dr. Ash Watson, Simin Yu, Dr. Vaughan Wozniak-O'Connor, Cecily Klim, Dr. Ella Butler, Collins Adu, sowie nicht zuletzt mit Skye Trudgett, Leiterin der indigenen NGO Kowa. Dankbar bin ich außerdem für die Aufnahme in das Graduate Center für Promovierende des Bayerischen Forschungsinstituts für Digitale Transformation (bidt), ein Institut der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, sowie für die Assoziation am Cluster Digital Religions an der Universität Zürich bei Prof. Dr. Michael Coors. Beides war verbunden mit Raum für inspirierenden Austausch über Disziplingrenzen hinweg, der die Arbeit positiv stimuliert hat.

Auch die verschiedenen ‚Zwischen-Tür-und-Angel-Gespräche', u. a. mit Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein, Prof. Dr. Philipp Stoellger und Prof. Dr. Sofia Salo, haben wichtige Denkanstöße für die Arbeit und das Nachdenken im Fächerkanon der Theologie geliefert.

Gedankt sei außerdem dem gesamten Team des Sonderforschungsbereichs EmpkinS, geleitet von Prof. Dr. Martin Vossiek und Prof. Dr. Björn Eskofier, das den interdisziplinären Rahmen für diese Arbeit gesteckt hat. Die kollegiale Atmosphäre, das gemeinsame Nachdenken und Feiern, die Motivationsansprachen und die Ermunterung, ‚*outside the box*' zu denken, haben die Arbeit positiv beeinflusst. Eigens erwähnt sei hier noch das Team der Palliativmedizin geleitet von Prof. Dr. Christoph Ostgathe, der das SFB-interne Mentorat der Arbeit übernommen hat.

Nicht zuletzt sei den Freundinnen und Kolleginnen gedankt, von denen hier nur einige wenige erwähnt werden können: Hannah Bleher, Dr. Ann-Sophie Markert und Christine Schulte am Hülse danke ich für den gemeinsamen ‚Palmenlunch', Dr. Max Tretter, Michael Hahn, David Samhammer, Carima Jekel, Gerdi Seybold, Judith Willberg, Fiona Bendig, Lena Völkel, Anika Ranzenberger, Julia Henkes, Joshua Violette, Eva Maria Hille, Prof. Dr. Matthias Braun und dem gesamten ehemaligen und aktuellen Team des Lehrstuhls für Syste-

matische Theologie II (Ethik), dem Fachbereich Theologie, insbesondere dem Kollegium des Mittelbaus, besonders PD Dr. Sarah Schulz, Madlen Geidel, Dr. Simon Wiesgickl, Stephan Mikusch, Dr. Barbara Beyer, Veronika Bibelriether, Jonathan Reichel, Dr. Gerhard Karner, Lisa Haag, Dr. Lukas Grill, Matthias Fröhlich, außerdem Simone Reimann, Dr. Sophie Engelhardt, Joanna Katharina Kiefer, Martin Lehe, Jana Stöxen, Lisa Deininger und allen Teilnehmenden der jährlichen Schreiburlaube für das gemeinsame Wälzen von Gedanken, das Zerfühlen der Worte und den Mutzuspruch, alte Gliederungen und Strukturen regelmäßig einzureißen.

Für das Review und die Aufnahme in die Reihe Perspektiven der Ethik danke ich den Reihenherausgebenden Prof. Dr. Reiner Anselm, Prof. Dr. Thomas Gutmann und Prof. Dr. Corinna Mieth sowie Katharina Gutekunst und Matthias Spitzner für die editorische Betreuung.

Abschließend möchte ich meinem Mann und meiner Familie danken, ohne die dieses Projekt nicht denkbar gewesen wäre. Danke für alles.

Erlangen, September 2025

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII
Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen und Siglen XV

Hinführung 1

Methodische Grundlagen 9

Teil 1: Digitale Sichtbarkeit 19

Kapitel 1: Hermeneutische Erkundungen – Sichtbarkeit und Digitalisierung 21

1.1 Daten 25
1.2 Netzwerke und Assemblagen 30
1.3 Zwischenfazit 39

Kapitel 2: Sichtbarkeit im digitalisierten Gesundheitssystem – Die Besonderheit vermittelten Sehens angesichts von Präzisionsmedizin und Datenassemblagen 41

2.1 Das Gesundheitssystem 41
2.2 Erweiterung der Grenzen des Sichtbaren 50
2.3 Sehende und Gesehene 67
2.4 Zwischenfazit 82

Teil 2: Theologisch-phänomenologische Erkundungen menschlicher Visibilität als kritische Erschließung von Sichtbarkeit 85

Kapitel 1: Konstitutiva 87

1.1 Leiblichkeit und Visibilität – Existentialphänomenologische Erkundungen 89
a. Visibilität als multisensuales Phänomen 93
b. Visibilität als Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) 95
c. Mittelbare Visibilität 101

d. Visibilität als (Un-)Sichtbarkeit 103
1.2 Felder der Visibilität 110
1.3 Der unsichtbare Gott und der sichtbare Mensch – Perspektiven einer theologischen Anthropologie 123
1.4 Zwischenfazit 141

Kapitel 2: Visibilität und Anerkennung 143

2.1 Erkennen und Anerkennen 146
2.2 Verkennende Anerkennung 151
2.3 Visibilität als Schock 154
2.4 Kritische Perspektiven auf Anerkennung 159
2.5 Theologisch-ethische Perspektiven auf Visibilität und Anerkennung . . . 166
2.6 Zwischenfazit 172

Kapitel 3: Visibilität und Agency 175

Kapitel 4: Visibilität und intersektionale Vulnerabilität 185

Teil 3: Unsichtbarkeit vs. Exponiertheit – Ambivalenzen digitaler Visibilität 197

Kapitel 1: Digitale Unsichtbarkeit 199

1.1 Unsichtbarkeit 200
1.2 Digitale Unsichtbarkeit 211

Kapitel 2: Digitale Exponiertheit 221

2.1 Exponiertheit 222
2.2 Digitale Exponiertheit 228
a. Digitale Exponiertheit und Anerkennung – Dehumanisierung und Beeinflussung der Lebensvollzüge 232
b. Digitale Exponiertheit und Agency – Visibilität ohne Handlungsfähigkeit 253
c. Digitale Exponiertheit und Vulnerabilität 261
2.3 Beispiele für digitale Exponiertheit im Gesundheitssystem 263

Kapitel 3: Zwischenfazit 275

Teil 4: Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit als Gestaltungsgrundlage für das Feld der Visibilität 279

Kapitel 1: Die Frage nach dem Gerechten Sehen 281

1.1 Gerechtes Sehen als Quasi-Automatismus 285
1.2 Gerechtes Sehen als individuelle Anstrengung 294
1.3 Gerechtes Sehen als strukturelle Abhängigkeit 300

Kapitel 2: Gesehen-Werden(-Können) und Ringen um Handlungsfähigkeit 311

Kapitel 3: Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit 319

3.1 Unterbrechung 325
3.2 Sensibilisierung 329
3.3 Mit den Augen der Anderen sehen 332
3.4 Zwischenfazit 346

Kapitel 4: Herausforderungen für die Gestaltung des Feldes der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem 351

4.1 Unterbrechung 351
4.2 Sensibilisierung 355
4.3 Mit den Augen der Anderen sehen 357

Kapitel 5: Perspektiven für die Gestaltung des Feldes der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem 363

Teil 5: Epilog 381

Literaturverzeichnis 391
Bibelstellenregister 439
Personenregister 441
Sachregister 445

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen und Siglen

AGI	*Artificial General Intelligence*
AGG	Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz
ANI	*Artificial Narrow Intelligence*
ANT	*Actor-Network Theory* (engl.) Akteur-Netzwerk-Theorie (dt.)
ASI	*Artificial Super Intelligence*
BDSG	Bundesdatenschutzgesetz
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
BMBF	Bundesministerium für Bildung und Forschung
BMG	Bundesministerium für Gesundheit
CDSS	*Clinical Decision Support Systems* (engl.) Klinische Entscheidungsunterstützungssysteme (dt.)
DigiG	Digital-Gesetz
DSGVO	Datenschutzgrundverordnung
DSM	*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*
DWDS	Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, verfügbar unter: https://www.dwds.de/
ePA	Elektronische Patientenakte
e-Rezept	Elektronisches Rezept
(EU) 2018/1807	(Europäische Union 2018): Verordnung (EU) 2018/1807 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 14. November 2018 über einen Rahmen für den freien Verkehr nichtpersonenbezogener Daten in der Europäischen Union
(EU) 2023/2854	(Europäische Union 2023): Verordnung (EU) 2023/2854 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 13. Dezember 2023 über harmonisierte Vorschriften für einen fairen Datenzugang und eine faire Datennutzung sowie zur Änderung der Verordnung (EU) 2017/2394 und der Richtlinie (EU) 2020/1828 (Datenverordnung)
(EU) 2024/1689 resp. AI Act	(Europäische Union 2024): Verordnung (EU) 2024/1689 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 13. Juni 2024 zur Festlegung harmonisierter Vorschriften für künstliche Intelligenz und zur Änderung der Verordnungen (EG) Nr. 300/2008, (EU) Nr. 167/2013, (EU) Nr. 168/2013, (EU) 2018/858, (EU) 2018/1139 und (EU) 2019/2144 sowie der Richtlinien 2014/90/EU, (EU) 2016/797 und (EU) 2020/1828 (Verordnung über künstliche Intelligenz)
FDG	Forschungsdatengesetz
FOC	*Faculty of Color*

G	Septuaginta
GDNG	Gesundheitsdatennutzungsgesetz
GWAS	Genomweite Assoziationsstudie
ICD	*International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*
IoT	*Internet of Things*
KI	Künstliche Intelligenz
LLMs	*Large Language Models*
mHealth/eHealth	*Mobile Health/Electronic Health*
SDD	Synthetisierte digitale Datenbilder
SDM	*Shared Decision-Making* (engl.) Gemeinsame Entscheidungsfindung (dt.)
Smr	Samaritanischer Pentateuch
SU	Merleau-Ponty, Maurice (1994): Das Sichtbare und das Unsichtbare. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 13).
T	Targum
T^J	Targum Jonathan
TK Labels	*Traditional Knowledge Labels*
T^N	Targum Neofiti
T^O	Targum Onkelos
V	Vulgata

„Sind all dies Beispiele, wie die Gabe von Daten und die Nutzung von Big Data und KI positiver und gewinnbringender Ausdruck informationeller Freiheitsgestaltung sein können, ist diesen Technologien sogleich ein potentiell freiheitsgefährdendes Element inhärent." –

EmpkinS Projektantrag

„Jetzt schauen wir in einen Spiegel / und sehen nur rätselhafte Umrisse, / dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. / Jetzt erkenne ich unvollkommen, / dann aber werde ich durch und durch erkennen, / so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin." –

1. Kor 13,12

Hinführung

„Social sciences make it clear that we live in a world in which our chances of being and becoming are largely structured by how other people see us.“[1]

Der Mensch sei ein Lebewesen mit viel Rücken, schreibt Hans Blumenberg und weist damit auf eine grundlegende Dimension menschlicher Existenz hin:[2] Der Mensch ist nicht nur sehend, sondern auch gesehen. Mag das Sehen zunächst als biologisch-neurologische Fähigkeit erscheinen – die Wahrnehmung von Licht, Farben, Formen und Entfernungen – erweist es sich bei genauerer Betrachtung als vielschichtiger. Sehen geht über in Betrachten, Sinnen, Verknüpfen, Theoretisieren, Einschätzen und Bewerten und schließt Phänomene des Nicht-Sehens ein – bspw. den Horizont, das Unsichtbare, das Fremde, die Maske, den Schleier sowie Phänomene des *Über*sehens, des *Weg*sehens, des Ignorierens. Dies wird besonders dort deutlich, wo es um das Sehen der anderen Person oder das Gesehen-Werden durch die andere Person geht. Sehen innerviert demnach immer schon epistemologische Fragen sowie soziale Zusammenhänge und gesellschaftliches Zusammenleben. Die Frage danach, in welcher Art und Weise Menschen füreinander und für sich selbst sichtbar werden, wird dann zu einer ethischen Frage, wenn die Bedingungen des eigenen Seins und Werdens affiziert werden. Beispielsweise beeinflusst das Tragen eines Kopftuches ein Bewerbungsgespräch in der Regel entscheidend.[3] Wer gesehen wird, erhält Aufmerksamkeit und wird womöglich in politischen Entscheidungen berücksichtigt. Die Forderung nach größerer gesellschaftlicher Sichtbarkeit ist deshalb eine, die in zahlreichen sogenannten *knowledge projects*, darunter feministischen und intersektionalen Theorien, *Queer* und *Black Studies*, *Critical Studies* und anderen,

---

[1] Nowicka 2022, S. 20.

[2] Vgl. Blumenberg 2014, S. 785.

[3] Dass die Kleidung das Sehen beeinflusst, wird bereits von Walter Lippmann bereits 1922 diskutiert. Er schreibt, dass die Kleidung eine Person auf „seltsame Weise“ beeinflusse, indem sie eine mentale und soziale Atmosphäre schaffe (Lippmann 1998, S. 86). Neuere Untersuchungen beschreiben Kleidung als „soziales Totalphänomen“ (vgl. Grigo 2021). In der Theologie findet insbesondere eine Auseinandersetzung mit der Amtstracht statt (vgl. Klie und Kühn 2021).

begegnet.[4] Sichtbarkeit erscheint in diesen ethischen und politischen Ansätzen und emanzipativen Bewegungen vorwiegend positiv konnotiert und geht einher mit dem Streben nach Gleichberechtigung, Emanzipation, Gerechtigkeit, Autonomie und Solidarität, die sich, so scheint es, nur mit größerer gesellschaftlicher Sichtbarkeit verwirklichen lassen. Im Gegensatz dazu betonen insbesondere die *Surveillance Studies*, aber auch Vertreterinnen der *Post-* und *Decolonial Studies* die potenziell negativen Implikationen und Ambivalenzen von Sichtbarkeit: Sichtbarkeit kann sich auch als manipulativer, überwachender und entfremdender Mechanismus manifestieren.[5]

Angesichts der Digitalisierung erscheint menschliche Sichtbarkeit zunehmend mittelbar. Verschiedene Wahrnehmungsmedien nehmen Einfluss darauf, wie etwas erscheint. Ganz besonders deutlich wird dies angesichts der zunehmend digital produzierten Sichtbarkeit mittels sogenannter Künstlicher Intelligenz (KI) bzw. Lernender Systeme – insbesondere im Gesundheitssystem.[6] Technologie und primär KI-basierte Technologien nehmen entscheidend Einfluss darauf, wie eine Person sich selbst und andere sowie die Welt um sie herum wahrnimmt. Zugleich sind visibilitätsaffizierende Technologien in sozio-historische Rahmenbedingungen eingebettet, die ihre Gestaltung und ihren Einsatz bestimmen. KI-basierte Technologien und besonders deren Funktion, große Datenmengen nicht nur, aber auch im Gesundheitssystem auszuwerten, bieten die transformative Möglichkeit, die Dinge anders, und einige Denkerinnen würden behaupten, sogar ‚besser' bzw. ‚mehr', zu sehen.[7] Denn: Gewohnte Praktiken des Sehens werden erweitert und verändert.[8] Der Körper wird durch neue und modifizierte Methoden immer feingranularer mess- und erfassbar.[9] Nicht nur äußerlich Sichtbares, sondern auch innere, psychische Vorgänge und mit dem menschlichen Auge nicht Erfassbares werden visibel gemacht. Mit der Anwendung Maschinellen Lernens werden feingranulare Datenpunkte zu Bedeutungsträgern, die ge-

[4] Als *knowledge projects* können die genannten Theorien deshalb bezeichnet werden, weil sie darauf abzielen, bestehendes Wissen zu hinterfragen, zu dekonstruieren, zu erweitern und neue Perspektiven zu eröffnen, indem Erfahrungen und Kämpfe marginalisierter Gruppen in, mit, neben und gegen hegemoniale Wissenssysteme berücksichtigt werden (vgl. Hill Collins und Bilge 2020; Ott 2025c).

[5] Vgl. Ball et al. 2012.

[6] Die Schwierigkeiten der Definition des Gesundheitssystems, dessen Grenzen zunehmend fließend werden, werden in Teil 1, Kapitel 2.1 thematisiert.

[7] In dieser Arbeit findet sich vorrangig die Verwendung des generischen Femininums. Alle Personenbezeichnungen beziehen sich jedoch – sofern nicht anders kenntlich gemacht – auf alle Geschlechter.

[8] Vgl. Amoore 2020; Cukier 2024; Taylor 2017b; Kitchin 2014, 2021; Nassehi 2019 und weitere.

[9] Vgl. Krauss et al. 2024; Wechsler et al. 2024; Bräunig et al. 2023.

sellschaftlich relevante Informationen über das tatsächlich Gemessene hinaus generieren. So wird beispielsweise gegenwärtig daran geforscht, Mikrobewegungen im Gesicht bzw. Körperhaltungen videographisch zu erfassen und auszuwerten, um Aufschluss über Stress oder Depressionen zu geben.[10] Social Media-Daten und Bevölkerungsdaten, z. B. Zensus-Daten, liefern mittels algorithmischer Auswertung zusätzliche statistisch relevante Informationen über das Alter, die Ethnizität oder den Gesundheitsstatus einer Person.[11] Was also über die Gesundheitsinformation hinaus sichtbar zu werden scheint, sind gesellschaftlich, politisch und ethisch relevante Faktoren, die Hinweise auf die Verwobenheit, die multiplen Bezüge und die Gruppenzugehörigkeiten einer Person geben. Die Versprechen, die mit dem Einsatz von KI im Gesundheitssystem einhergehen, also: eine möglicherweise verbesserte Art des Sehens, Verstehens und Angehens von Gesundheitsproblemen, personalisierte Behandlungsmethoden und Heilungschancen, werfen konsequenterweise Fragen nach den ethischen und sozialen Dimensionen dieser Wahrnehmungstransformation auf. Entscheidend ist dabei, *wer* bzw. *was* im digitalen Gesundheitssystem eigentlich für *wen in welchem Modus* visibel wird und *welche Konsequenzen* diese Visibilität für das gute Leben mit sich bringt. Wie sich herausstellen wird, sind diese Fragen alles andere als leicht und schon gar nicht für alle Anwendungskontexte uniform zu beantworten. Zunächst lässt sich beobachten, dass nicht alle Gruppen gleichermaßen visibel werden. Die Rede vom *Gender Data Gap* macht deutlich, dass Daten von Frauen bis heute immer noch unverhältnismäßig viel weniger Berücksichtigung finden als Daten von Männern.[12] Auch andere Bevölkerungsgruppen sind in medizinischen Datensätzen häufig unterrepräsentiert.[13] Die scheinbar naheliegende Lösung, mehr und heterogenere Daten in die Auswertung einzubeziehen, wird in der vorliegenden Untersuchung kritisch auf den Prüfstand gestellt werden.

Um die Fragen danach, *Wer*, *Was*, für *Wen*, *In welchem Modus* und *Mit welchen Konsequenzen* im Digitalen sichtbar wird, angemessen adressieren zu können, wird der zentrale Topos der Visibilität ins Zentrum der ethischen Analyse gestellt. Ihm wird sich umkreisend genähert. Dies scheint zunächst ein ungewöhnlicher Ausgangspunkt für eine theologische Sozialethik, da es sich augenscheinlich nicht um einen der klassischen Topoi des Faches, wie beispielsweise Autonomie, Menschenwürde, Anerkennung, Vulnerabilität oder Gerechtigkeit, handelt. Allerdings wird sich schnell zeigen, dass sich aus dem abduktiv zu gewinnenden Nodalpunkt der Visibilität zentrale Impulse für die ethische Analyse

[10] Vgl. Liu et al. 2022; Richer et al. 2024.

[11] Vgl. Kallus et al. 2022; Makhlouf et al. 2023; Beiró und Kalimeri 2022; Bevan et al. 2023.

[12] Vgl. Criado-Perez 2022; Open Data Watch 2019.

[13] Vgl. Keuroghlian et al. 2022.

und die Erweiterung des Reflexionsfeldes von ebendiesen ethischen Großbegriffen ergeben. Die Erklärungskraft des Begriffs inklusive seines theoretischen Unterbaus, der in der Arbeit entfaltet wird, wird im Laufe der Argumentation deutlich werden. Visibilität erweist sich als interoperabel über verschiedene Disziplinen hinweg. Nicht nur die Philosophie- und Theologiegeschichte bieten zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Erschließung von Visibilität, sondern auch die Soziologie, Informatik, die *Science and Technology Studies*, *Surveillance Studies*, *Black Studies*, *Postcolonial Studies* sowie feministisch-intersektionale Theorien und viele mehr. Der Begriff wird herangezogen und geschärft, weil er, obgleich eng verwandt mit dem Begriff der Sichtbarkeit, diesen dahingehend übersteigt, dass er die Voraussetzungen der Sichtbarkeit und ihre ethisch relevante Tiefendimension zu erschließen vermag.

Die existentialphänomenologische Untersuchung der leiblichen Visibilität bildet den zentralen Ausgangspunkt der Überlegungen. Visibilität wird zunächst auf ihre quasi-transzendentalen, wenn man so möchte: primordialen, Grundkonstanten hin befragt, die sich zu analytischen Zwecken, nicht aber in ihrer praktischen und tatsächlichen Erscheinung, von ihren sozio-historisch und kulturell bedingten Gestaltungsweisen im jeweils konkreten Feld der Visibilität isolieren lassen. Der existentialphänomenologische Zugriff bildet also die Grundlage, um die gestaltete Visibilität der eigenen Person angesichts algorithmisch interpretierter Datenbilder differenziert beschreiben zu können. Er wird deshalb gewählt, weil in ihm die Wahrnehmung selbst auf dem Prüfstand steht.[14] Mit dem Gründervater der Phänomenologie, Edmund Husserl, wird die Beobachtung zur zentralen Methode und zugleich zum Untersuchungsgegenstand erhoben. Das von der Phänomenologie herausgearbeitete Primat der Wahrnehmung und die Hervorhebung der bidirektionalen Funktion des Leibes als Medium der Wahrnehmung und zugleich Wahrgenommenes, das Voraussetzung jeglichen Weltzugangs darstellt, wird zum Ausgangspunkt der Analyse. Dabei ist der phänomenologischen Methode zu eigen, dass sie immer wieder an die Grenzen der Erkenntnis stößt. Phänomenologie, wie auch die um die Differenz von Letztem und Vorletztem wissende Theologie, weisen auf die Begrenztheit der eigenen Reflexion und Erfahrung hin – die ihre Grenze am erkennenden Subjekt selbst findet. Die Phänomenologie betont darum die Unabgeschlossenheit des Fragens, weil das Sehen, an das sich das Fragen richtet, selbst eine Frage ist.[15]

Im Anschluss wird ferner die existentialphänomenologische Analyse sozialphilosophisch arrondiert. Mittels poststrukturalistischer und post-phänomenologischer Ansätze wird die phänomenologische Beschreibung der menschlichen

[14] Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 17–19.
[15] Vgl. Merleau-Ponty 2003a, S. 301.

Visibilität um eine Analyse ihrer Einbettung in sozio-historische Machtordnungen und Felder der Visibilität ergänzt, die die Rahmenbedingungen für die Visibilität vorgeben. Insbesondere kritische Gesellschaftstheorien bzw. *knowledge projects,* intersektionale Theorien und *Queer*, *Post-* und *Decolonial Studies* bieten Erklärungen und Analysekriterien, die deutlich machen, wie individuelle Erfahrung und Formung von Körpern und deren Wahrnehmung durch soziale Normen bestimmt sind. Besonders intersektionale Theorien zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre methodischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen in der Situiertheit der Erfahrung – häufig Erfahrungen der Diskriminierung – und spezifischen Lebenshorizonten gründen. Damit erweisen sie sich hoch anschlussfähig an die Erschließung von und Koppelung mit theologisch-ethischen Fragestellungen, insbesondere die Reflexion ethischer Intuitionen und das Nachdenken über die Gestaltung des sozialen Zusammenlebens. In ihrer Kombination mit anderen Erkenntnistheorien befruchten sie, so lässt sich feststellen, den öffentlichen Vernunftgebrauch dahingehend höchst konstruktiv, dass sie übergreifende gesellschaftliche Machtachsen offenlegen.[16]

Die phänomenologische und sozialphilosophische Untersuchung, die besonders auf die Leiblichkeit des Menschen eingeht, wird schließlich verknüpft mit theologischen Hintergrundtheorien, die den Status des Menschen *coram deo* reflektieren. Die theologisch-ethische Perspektive fügt sich nicht einfach nur additiv oder aggregativ an die phänomenologischen und post-phänomenologischen Überlegungen an, sondern bringt sich mit dem ihr eigenen Surplus ein: Es ist dies die Reflexion auf die den Menschen übersteigende Perspektive der sichtbaren

[16] Vgl. Rawls 2011, S. 165–218; Larmore 2015. Bei der Idee der öffentlichen Vernunft (*public reason*) handelt es sich um ein Konzept von John Rawls, das die Aushandlungsprozesse bzw. politischen Beziehungen innerhalb von freiheitlich demokratischen Gesellschaften beschreibt. Angesichts des Pluralismus in freiheitlich demokratischen Gesellschaften handelt es sich bei der öffentlichen Vernunft um eine Art und Weise, die grundlegenden moralischen und politischen Werte innerhalb einer Gemeinschaft konzeptionell-pragmatisch zu fundieren (vgl. Rawls 2011, S. 167). Die öffentliche Vernunft bestehe, laut Rawls, aus fünf Komponenten: aus grundlegenden politischen Fragen (1), Personen, auf die sie angewendet wird (2), dem Inhalt, der sich aus vernünftigen Gerechtigkeitskonzeptionen speist (3), der Anwendung in Form von Gesetzen (4) und der Bewährung der Anwendung am Kriterium der Reziprozität (5). Umfassende Lehren haben in der ‚Hintergrundkultur' ihren Platz, jedoch nicht in der öffentlichen Vernunft (vgl. Höffe 2015, S. 20). Darüber hinaus schlage die öffentliche Vernunft keine konkreten politischen oder rechtlichen Lösungen vor: Sie führe „im Sinne des bloßen Wie statt des Was nur zu Gründen, die für eine allgemein überzeugende politische Debatte taugen und in ihrem Rahmen die konkreten Probleme zu lösen erlauben, aber nicht schon eine Lösung darstellen" (Höffe 2015, S. 20). Darüber hinaus existiert das Regulativ der öffentlichen Vernunft in verschiedenen Ausprägungen: Es gibt nicht *den* einen öffentlichen Vernunftgebrauch, wie auch die unterschiedlichen Spielarten demokratischer Gesellschaftsordnungen zeigen (vgl. Rawls 2011, S. 165).

Unsichtbarkeit Gottes und der damit in Bezug stehenden menschlichen sichtbaren Unsichtbarkeiten, die sich vor dem Hintergrund der theologisch bedeutsamen Unterscheidung von Letztem und Vorletztem erschließt. Dies soll *transpartikular*[17] für den öffentlichen Vernunftgebrauch plausibilisiert werden und geschieht unter Rückgriff auf das biblische Zeugnis, das als „Entdeckungs-, Begründungs- und Bewährungszusammenhang" sittlicher Orientierung verstanden wird.[18] Gleichwohl wird das christliche Zeugnis mittels seiner ‚Fremdheit achtenden Distanzfilter' interpretiert.[19] Dabei spielen neben den Herausforderungen der Hermeneutik, der sich verändernden Gesellschaft und der komplexen Entstehungsgeschichte der Texte die in der evangelischen Traditionsgeschichte herausgearbeiteten theologisch-ethischen Unterscheidungen ebenso eine Rolle wie die etablierten Standards der Ethik, die sich insbesondere in der doppelten Dialektik von Menschenwürde und Menschenrechten präsentieren.[20] Prominent für die Analyse und Deutung der Visibilität wird die Hagar-Geschichte in Genesis 16 herangezogen. Dies mag zunächst ungewöhnlich erscheinen, denn in der Tradition evangelischer Ethik hat der Text bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren. Das liegt womöglich an seiner in der Rezeptionserfahrung begründet liegenden Spannung und Fremdheit. Allerdings sind in ihm dennoch zentrale von Versöhnung, Freiheit, voraussetzungsloser Zuwendung und Gemeinschaftstreue angelegt, die es angesichts der langen Traditionsgeschichte freizulegen gilt. Unter dem hermeneutischen Prüfkriterium dessen, dass der Text selbst seine Autorität gewinnt, indem er „sich imponiert"[21] und sich in Übereinstimmung befindet mit dem „was Christum treibet"[22], wird der Text als aufschlussreich für die ethische Bedeutung der Visibilität vorgestellt. Denn, so wird gezeigt werden, anhand der Hagar-Geschichte lassen sich verschiedene Dimensionen des Blickgeschehens zwischen Gott und Mensch und der Zuwendung Gottes zu den Menschen verdeutlichen.

Der alttestamentliche Text wird freilich nicht einfach als ethisches oder gar metaphysisches Argument ins Feld geführt – das vereitelt schon die uneindeutige

---

[17] Vgl. zum Begriff der *Transpartikularisierung*: Dabrock 2012a.

[18] Dabrock 2012a, S. 70. Vgl. auch Dabrock 2012b, S. 280; Lienemann 2008, S. 185.

[19] Vgl. Dabrock 2012a, S. 14. 70; Dabrock 2012b, S. 280; Lienemann 2008, S. 185. Peter Dabrock nennt folgende Distanzfilter angesichts der Nutzung biblischer Texte in der theologisch-ethischen Argumentation: (1) Hermeneutik und historische Kritik, (2) Anthropologische und gesellschaftliche Hintergrundüberzeugungen (auf Ebene des Textes und auf Ebene der Beobachtenden), (3) Theologisch-ethische Unterscheidungen, (4) Etablierte Standards normativer Ethik sowie ergänzend (5) Reflexion praktischer, kirchlicher Handlungskontexte (vgl. Dabrock 2012b, S. 14).

[20] Vgl. Dabrock 2012b, S. 281.

[21] Barth 1980, S. 115–116, § 4.

[22] Luther 1906, S. 384.

exegetische und hermeneutische Ausgangslage, vor die der Text stellt. Allerdings, so wird sich zeigen, können anhand der Geschichte zentrale theologische Anthropolegumena[23] erschlossen werden, die wiederum unter Wahrung von zentralen evangelischen Grundunterscheidungen, wie derjenigen von Gesetz und Evangelium, und unter Hinweis auf deren bleibende Differenz den öffentlichen Vernunftgebrauch stimulieren können.

Nachdem der Topos der Visibilität entfaltet worden sein wird, wird schließlich auf die Kippmomente von Visibilität eingegangen werden. Mithilfe der (Re-) Konstruktion des Begriffs der Visibilität lassen sich menschenwürdegefährdende Praktiken benennen und ethische Handlungskorridore als Reaktion auf diese Dekuvrierung skizzieren. Dadurch gelingt eine genauere Beschreibung dessen, was algorithmische Datenbilder des Menschen in Bezug auf individuelle Lebensvollzüge bedeuten und wie sie das tatsächliche Leben der Menschen affizieren. Die Aufmerksamkeit auf die Kippmomente von Visibilität zu legen, ist angesichts der Digitalisierung und des Gebrauchs Lernender Systeme im Gesundheitssystem deshalb bedeutsam, weil durch sie die Rahmenbedingungen des Feldes der Visibilität und damit Rahmenbedingungen menschlicher Visibilität neu geordnet werden. Dabei fragt die Arbeit nach den Voraussetzungen und Konsequenzen des Sehens, die durch den Einsatz Lernender Systeme und insbesondere die Analyse großer Datenmengen beeinflusst werden. Die gesammelten Daten, die den Blick lenken, sind in einen größeren Kontext eingebettet und gewinnen nur in Wechselwirkung und in der Zusammenschau großer Datenpakete interpretative Relevanz. Diese Datenassemblagen, die aufgrund ihres Ausmaßes zumeist nur noch mittels Maschinellen Lernens bzw. Künstlicher Intelligenz ausgewertet werden können, sind weiterhin nicht nur für die Individualbehandlung von Interesse, sondern ermöglichen das Verstehen größerer Zusammenhänge, die für Belange der öffentlichen Gesundheit signifikant sind. Es werden in der Analyse sowohl die Erfahrung, nicht gesehen zu werden, wie auch die Erfahrung, übermäßig gesehen zu werden, berücksichtigt. Die Kippmomente von Visibilität lassen sich nicht nur unter dem Einsatz von Digitaltechnologien im Gesundheitssystem diagnostizieren, aber werden dort besonders evident. Insbesondere die Logiken algorithmischer Interpretationsverfahren und die epistemologischen Filterfunktionen exzessiver Datenproduktion, die in ihrem näher zu bestimmenden Verhältnis zu realen Personen deren Visibilität maßgeblich beeinflussen, machen Visibilität womöglich zu einer ambivalenten Erfahrung. Das durch KI ge-

[23] Vgl. Dabrock 2018, S. 26. Peter Dabrock gibt als ‚theologische Anthropolegumena' die Gottebenbildlichkeit und die Deutungsfigur des gerechtfertigten Sünders an, die einerseits – so argumentiert er – den Grundgedanken von Menschenwürde und Menschenrechten pointiert zum Ausdruck brächten und andererseits den Diskurs um sie inspirieren könnten (vgl. Dabrock 2018, S. 26).

nerierte *Mehr* an Visibilität ist gestaltungsbedürftig, denn nicht alle Personen oder Personengruppen profitieren gleichermaßen von einer technologisch gesteigerten Visibilität.

Es wird abschließend nach ethisch fundierten Umgangsweisen mit den Kippmomenten der Visibilität zu fragen sein, sowie danach, wie ein Handlungskorridor der Gestaltung von Visibilität etabliert und ethische Leitlinien für die Gestaltung des Feldes der Visibilität im digitalisierten und expansiven Gesundheitssystem entwickelt werden können. Die Arbeit lotet dabei institutionell-übergreifende Regularien auf politisch-gesellschaftlicher wie individueller Ebene aus. Die Begründung der Relevanz dieses Vorhabens erübrigt sich gleichsam angesichts der bestehenden Unsicherheit und drängenden Regulierungsbedarfe, die weltweit nicht nur, aber auch politisch virulent werden, wenn es um den Einsatz Lernender Systeme im Gesundheitssystem geht. Zahlreiche Wissenschaftlerinnen warnen vor den potenziellen und aktualen Bedrohungen für die Menschenwürde.[24] Diese, häufig auch von theologischer Seite eher vage heraufbeschworenen Schreckensszenarien sollen mit dieser Arbeit um eine fundierte, auf aktuellen Forschungs- und Anwendungsfällen beruhende Analyse ergänzt werden, die das Für und Wider der Argumente zu einer zukunftsfähigen Gestaltungsgrundlage zusammenführt. Ziel ist es, einerseits den Diskurs um den ethisch ambivalenten Einsatz von KI im Gesundheitssystem zu befruchten und andererseits die Ambivalenzen, die mit dem Versprechen größerer Sichtbarkeit einhergehen, sowohl auf individueller Ebene als auch auf interindividueller und gesellschaftlich-politischer Ebene aufzudecken. Damit versteht sich die vorliegende Untersuchung als ein Antwortversuch auf die aktuell drängenden Fragen der gerechten Regulierung neuer Technologien. Am konkreten Fall des Einsatzes von KI im Gesundheitssystem lässt sich aufzeigen, dass es sich bei der ethischen Bewertung des Technologiegebrauchs nicht (nur) um eine Frage individueller Preziosen und Überzeugungen handelt, sondern neben Grundgütern wie der Gesundheit und Lebenserwartung auch Fragen persönlicher Existenz, Identität, Anerkennung, Handlungsfähigkeit, Vulnerabilität und letztlich gesellschaftlichen Zusammenlebens auf dem Spiel stehen, die eine ethische Regulierung nötig machen.

[24] Vgl. Hoff 2021; Jasanoff 2016; Karimi 2021; Noble 2018; Fritz und Buhr 2021.

Methodische Grundlagen

„Wer auf der Türschwelle steht, befindet sich gleichsam zugleich draußen und drinnen.“[1]

Die vorliegende Untersuchung steht in der Tradition der konkreten Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive.[2] Sie ist angesiedelt an der Schnittstelle von Medizin-, Technik- und Bioethik. Präziser formuliert, geht es um den Umgang mit Digitaltechnologien, insbesondere Künstlicher Intelligenz im Gesundheitssystem. Zentral erweisen sich für die Bearbeitung der Thematik neben phänomenologischen und post-phänomenologischen Grundlagen die Kritik neuerer Erkenntnistheorien, insbesondere intersektionaler Theorien, die *Science and Technology Studies*, die Medien- und Bildwissenschaft wie auch die Literaturwissenschaft. Diese knappe Einordnung bedarf der Erklärung:

Zunächst soll der Begriff der Fundamentaltheologie erschlossen werden, der vor allem in der katholischen Theologie zentral verankert ist.[3] Fundamentaltheologie zeichnet sich durch einen Methodenpluralismus aus.[4] Sie ist eine Schwellenwissenschaft.[5] Das heißt, wer Fundamentaltheologie betreibt, steht auf der Schwelle zwischen innen und außen, zwischen dogmatischen Glaubensfragen und den Disziplinen von Philosophie, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften.[6] Auch innertheologisch lässt sie sich weder bloß der Seite der Ethik oder bloß der Seite der Dogmatik zurechnen.[7] Sie bewegt sich als Schwellenwissenschaft im Spannungsfeld der Differenzen von Gott-Mensch und Kirche-Welt, wobei sie die Selbsterfassung nach innen mit der Selbstbehauptung nach

---

[1] H. Waldenfels 2005b, S. 98.

[2] Vgl. Dabrock 2000, 2012a, 2018, 2024.

[3] Peter Dabrock zeigt in *Antwortender Glaube und Vernunft* auf, dass sich fundamentaltheologische Tendenzen auch in der evangelischen Tradition nachweisen lassen (vgl. Dabrock 2000).

[4] Vgl. H. Waldenfels 2005b, S. 98.

[5] Vgl. Dabrock 2000, S. 36; H. Waldenfels 2005b, S. 98. Mit dem Begriff der Schwelle wird bereits deutlich, dass sich der Übergang nicht immer scharf markieren lässt, wie dies bei einer Grenze der Fall wäre.

[6] Vgl. H. Waldenfels 2005b, S. 98.

[7] Vgl. Dabrock 2000, S. 35.

außen verbindet.[8] Es handelt sich also um eine Situation der doppelten Rechenschaft über den „Logos der Hoffnung" in seiner Bewährung als theonome Vernunftautonomie.[9] Peter Dabrock spezifiziert diese Situation der doppelten Rechenschaftsablage der Fundamentaltheologie weiter, indem er das Verhältnis und die Wechselwirkung von Theonomie bzw. theologischer Rationalität und Vernunftautonomie bzw. nicht-theologischer Rationalität im Anschluss an Bernhard Waldenfels als „responsive Rationalität" beschreibt.[10] Diese responsive Rationalität führt ernstzunehmende Impulse für die intrinsezistische Fundamentaltheologie herbei. Genauer:

> Der kritische und konstruktive, d. h. dekonstruktive Impuls der responsiven Rationalität für die Fundamentaltheologie besteht […] darin, diese [gemeint ist die Fundamentaltheologie, TO] aufzufordern, in der eigenen Tradition […] und nicht vor, über oder hinter ihr ihre ursprünglichen asymmetrischen Ansprüche zu entdecken und wachzuhalten.[11]

Fundamentaltheologie lässt sich von den konkreten Kontexten involvieren und transformieren – sie gehen nicht spurlos an ihr vorbei. Dies erfordert auch den Mut, Fremdheit auszuhalten und nicht sofort einhegen zu wollen. Für die Kommunikationsweise christlicher Religionskultur bedeutet dies, Differenzkompetenz und Ambiguitätssensibilität zum Wohl der Öffentlichkeitskultivierung zu praktizieren, indem die theologische Rationalität weder ausschließlich konträr zum öffentlichen Vernunftgebrauch noch ausschließlich angepasst an Sachlogiken der systemischen Rationalität vorgebracht wird.[12] Vielmehr hängt die Art und Weise der theologischen Kommunikation vom Kontext ab, der darüber mitentscheidet, ob sie einsprachig oder zweisprachig übersetzend agiert, partikulare Spuren aufzeigt oder nicht, ob sie liberal, deliberativ oder agonal auftritt.[13] Sie ist darum *kontextuelle* Fundamentaltheologie.[14] Ihr Modus Operandi lässt sich mit Peter Dabrock als *Transpartikularisierung* beschreiben.[15] In der proaktiven Involvierung und dem Einbringen in die Gestaltung des öffentlichen Vernunftgebrauchs leugnet die Fundamentaltheologie nicht ihre Partikularität und ringt dennoch um ihr Übersteigen auf das Allgemeine hin. Das Verhältnis von Partikularität und Allgemeinheit kann darum als oszillierendes bzw. okulierendes Ver-

---

[8] Vgl. Dabrock 2000, S. 300.

[9] Dabrock 2000, S. 300.

[10] Dabrock 2000, S. 300–307.

[11] Dabrock 2000, S. 306. Vgl. zum fundamentaltheologischen Intrinsezismus: Seckler 2005, S. 251–252. Fundamentaltheologischer Intrinsezismus bezieht sich auf den *fides quae creditur*, den Glauben, der geglaubt wird.

[12] Vgl. Dabrock 2024, S. 53–60.

[13] Vgl. Dabrock 2024, S. 64.

[14] Vgl. H. Waldenfels 2005b, S. 101.

[15] Vgl. Dabrock 2012a, S. 67–69.

hältnis beschrieben werden. Oszillierend deshalb, weil Partikularität in der Verallgemeinerung nicht einfach getilgt wird, sondern als Bezugspunkt, hin und her schwingend immer einbezogen bleibt. Okulierend, also veredelnd, deshalb, weil der Eigenwert und die Unersetzbarkeit der Partikularität im Begriff der Trans*partikularisierung* aufgehoben bleibt.

Fundamentaltheologie im Modus der *Transpartikularisierung* ist also die Perspektive, in der die Konkrete Ethik entfaltet werden soll. Konkrete Ethik ist nach Ludwig Siep in zwei Richtungen orientiert.[16] Sie referenziere sowohl auf nicht starre Rahmenvorstellungen des guten Lebens wie auch auf deren Konkretisierung durch wissenschaftliche Erkenntnisse und historische Erfahrungen. *Konkret* bedeute, aufgrund von gewissen Rahmenvorstellungen in konkreten Situationen ethische Kriterien bereitzustellen. Dies, so Siep, schlage sich auch in der Methode konkreter Ethik nieder: Es gäbe keine ewigen erfahrungsunabhängigen Prinzipien, sondern das Ganze des menschlichen Wissens, kultureller Traditionen und historischer Erfahrungen werde in größtmögliche Kohärenz zu bringen gesucht. Deshalb untersuche eine Konkrete Ethik zunächst die sozio-historischen Dispositive, das heißt die den Kulturen, Religionen und interkulturellen Rechtsordnungen zugrundeliegenden impliziten Bewertungen und Beurteilungen.[17] Die Fragen nach dem *Guten* und dem *Sollen* als zentralen Moralbegriffen würden von einer konkreten Ethik so eingeführt, dass sie revidierbar blieben und wichtige Positionen der Kulturgeschichte einbezögen. Die Konkrete Ethik müsse außerdem die natur- und kulturwissenschaftlichen Kenntnisse und Weltbilder in der Hypothesenbildung berücksichtigen. Konkrete Ethik nach Siep orientiert sich darum an der empirischen Wirklichkeit und den Erfahrungen der Menschen.[18] Sie beziehe sowohl die Hermeneutik religiöser und kultureller Traditionen wie auch die Natur- und Technikwissenschaften in die Analyse ein.[19] Konkrete Ethik erhebe somit den Anspruch, einem Prinzipalismus bzw. Fundamentismus (*top-down*) einerseits ebenso zu wehren wie einem rein induktiven Vorgehen bzw. einem Kontextualismus (*bottom-up*) andererseits.[20] Siep nimmt als Ausgangspunkt der Konkreten Ethik eine Vorstellung des ‚guten Ganzen' an, in dem die Menschen sich selbst bevorzugten, aber zugleich einen wohlwollend unpartei-

[16] Vgl. Siep 2004, S. 285.

[17] Vgl. Siep 2004, S. 57–61.

[18] Vgl. Siep 2004, S. 284–285.

[19] Vgl. Siep 2004, S. 59–61.

[20] Vgl. Reuter 2015, S. 96–98; Dabrock 2012a, S. 20–27. Die in der Arbeit verfolgte Methode, die als Abduktion beschrieben werden soll, wendet sich damit gegen rein kasuistische Ansätze, die ausgehend von konkreten Fällen ethisch urteilen, ebenso wie gegen reine Prinzipien- oder Pflichtenethiken, also Ansätze, die in einem streng systematischen Vorgehen abstrakte Prämissen hervorbringen, auf deren Grundlage ethisch geurteilt wird.

ischen Blick auf das Ganze einnehmen könnten (*benevolent observer*).[21] Diese Grundannahme des unparteiischen Beobachters wird in der hier vorgelegten Interpretation der konkreten Ethik kritisch gesehen. Obwohl sich vorliegender Interpretationsgang *transpartikular* in den öffentlichen Vernunftgebrauch einbringen will,[22] erhebt er jedoch nicht den Anspruch, eine allumfassende Perspektive einzunehmen. Eine solche Perspektive würde die bleibende Subjektivität und Partikularität des verhafteten Standpunkts negieren. Die Reflexion auf die Kontextgebundenheit der eigenen Perspektive einer intersektional-theologischen Ethik, die ihre Grundannahmen offenlegt, stellt dahingehend einen Erkenntnisvorsprung gegenüber anderen Philosophien dar, die Vorannahmen, implizite Menschenbilder und Standortbestimmungen ihrer Argumentation im Dunkeln lassen. Das konkrete ethische Urteil, beziehungsweise die ethische Argumentationslinie mit anschließendem Entwurf eines ethischen Handlungskorridors, die in der vorliegenden Untersuchung nachgezeichnet wird, ist konzeptionell an der Methodik des weiten Überlegungsgleichgewichts (*wide reflective equilibrium*) orientiert. Dieses von Norman Daniels im Anschluss an John Rawls vorgeschlagene Vorgehen zeichnet sich dadurch aus, dass es weder die Theorie bzw. Prinzipien noch die Praxis absolut setzt, sondern Praxis und Prinzipien jeweils in ständige Interaktion und Wechselwirkung mit Hintergrundtheorien bringt.[23] Im Grunde handelt es sich um eine Art Verbindung aus Fundamentismus und Kontextualismus, die Hans-Richard Reuter *Kohärentismus* nennt.[24] Das Modell von Daniels wird in der Regel im Gegensatz zu Rawls engem Überlegungsgleichgewicht deshalb als *weites* Überlegungsgleichgewicht bezeichnet, weil es dezidiert Hintergrundtheorien in die Überlegungen einbezieht, während Rawls Theorie sich auf die Aushandlung von wohlüberlegten moralischen Urteilen oder Alltagsurteilen und rational ausgewiesenen Grundsätzen beschränkt.[25] Rawls beschreibt den Prozess der Urteilsbildung wie folgt:

> Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so, glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht.[26]

---

[21] Vgl. Siep 2004, S. 61–74.
[22] Vgl. Dabrock 2012a.
[23] Vgl. Schüssler Fiorenza 1992; Daniels 1979.
[24] Vgl. Reuter 2015, S. 98–100.
[25] Vgl. Höffe 2013, S. 20–21.
[26] Vgl. Rawls 2019, S. 38.

Dieser Prozess des Strebens nach Kohärenz zwischen wohlüberlegten moralischen Urteilen und relevanten Prinzipien wird von Daniels um die Hintergrundtheorien erweitert. Mit Dabrock kann dieses weite Überlegungsgleichgewicht jedoch noch weiter spezifiziert werden. Zum einen gelingt dies durch den Verweis auf die Grenzen aller Kohärenzbemühungen.[27] Dabrock konstatiert, dass zur Kohärenz immer auch Inkongruenz, nicht Verrechenbares, Fremdes und Sperriges gehöre, so dass konstitutive Unabgeschlossenheit als wichtiges Merkmal in das weite Überlegungsgleichgewicht aufgenommen werden müsse.[28] Weiterhin lassen sich die von Daniels hinzugenommenen Hintergrundtheorien weiter spezifizieren. So kann unterschieden werden zwischen Hintergrundtheorien und Weltbildern. Bei Hintergrundtheorien auf der einen Seite handelt es sich vorrangig um empirische Theorien über Gegenstandsbereiche bzw. gesellschaftliche Funktionssysteme wie beispielsweise evolutionsbiologische Theorien, Embryologie, Genetik oder Epigenetik. Weltbilder auf der anderen Seite sind stärker evaluativ und normativ imprägnierte umfassende Wirklichkeitsannahmen und Identitätsbilder.[29] Darüber hinaus lässt sich zwischen wohlüberlegten moralischen Urteilen und moralischen Intuitionen unterscheiden.[30] Während die wohlüberlegten moralischen Urteile selbst schon proportional sind, sie also schon ein reflexives, aber vortheoretisches Element beinhalten, handelt es sich bei moralischen Intuitionen um nur bedingt reflexive Elemente, wie beispielsweise die Intuition ‚Du sollst nicht töten'. Die vorliegende Untersuchung orientiert sich an diesem weiten und in der Weite noch ausdifferenzierten Überlegungsgleichgewicht, das eine Kohärenz herzustellen sucht zwischen bedingt reflexiven, moralischen Intuitionen (1), vortheoretischen, wohlüberlegten, moralischen Urteilen (2), Prinzipien (3), Hintergrundtheorien (4) sowie Welt- und Menschenbildern (5).

Um die moralischen Intuitionen (1) und wohlüberlegten, moralischen Urteile (2) sowie die Welt- und Menschenbilder (5) zu berücksichtigen, wird das produktiv störende Element der (ästhetischen) Erfahrung in den Gang der abstrakten Analyse mittels *stories* aufgenommen, an denen sich je Spezifisches zeigt. Einen roten Faden bildet dabei die *story* der Hagar in Gen 16, die häufig reduziert auf den zentralen Vers Gen 16,13: „Du bist ein Gott, der mich sieht" begegnet. An ihr lässt sich theologisch Grundlegendes für den Diskurs der Sichtbarkeit zeigen – auch wenn dabei die bleibenden Spannungen, die besonders von Phyllis Trible herausgearbeitet wurden, nicht unberücksichtigt bleiben.[31] Die Rezipientinnen

[27] Vgl. Dabrock 2012a, S. 86–87.
[28] Vgl. Dabrock 2012a, S. 86–87.
[29] Vgl. Dabrock 2012a, S. 6.
[30] Vgl. Dabrock 2012a, S. 22.
[31] Vgl. Trible 1987.

werden mit einer Diskriminierungserfahrung konfrontiert, die bei genauerer Analyse verschiedene Machtdimensionen offenlegt.

Darüber hinaus spielt der prominente, literarisch und literaturwissenschaftlich ausgehandelte Diskurs zwischen Max Frisch und Bertolt Brecht eine zentrale Rolle. Der Disput zwischen beiden, der vor dem Hintergrund der programmatischen Sätze ‚Du sollst dir kein Bildnis machen' von Frisch und ‚Ein Bildnis machen, heißt lieben' von Brecht ausgetragen wird, zeigt die Extreme im Streit um Gestaltungspraktiken von Visibilität an und weist zugleich theologische Bezugspunkte auf. Hinzu kommt der Rekurs auf die existentialistischen Dramen Jean-Paul Sartres *Die schmutzigen Hände* und Albert Camus' *Die Gerechten*, um die Levinas'sche Formel ‚Du wirst nicht töten' angesichts der Visibilität des Antlitzes des Anderen einzuholen. Um schließlich herauszuarbeiten, dass sich Praktiken der Visibilität immer in einem entlang von Macht- und Gestaltungsfragen orientierten Feld der Visibilität bewegen, sollen zwei Erzählungen herausgegriffen werden, die die Verbindung von Kontextualität und Visibilität demonstrieren. Zum einen wird im Anschluss an Honneth die Novelle *Herr Palomar* von Italo Calvino und zum anderen *Invisible Man* von Ralph Ellison vorgestellt. Während die erste Geschichte eine Kontextualität von Visibilität im Hinblick auf gegenderte Körper beschreibt, vermittelt zweitere einen Eindruck vom strukturellen Rassismus in den USA in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Obwohl beide Erzählungen dem 20. Jahrhundert entstammen, können sowohl die Erzählung Ellisons (1914–1994) als auch die Erzählung Calvinos (1923–1985) als Aufmerksamkeitsschule für das bestehende Feld der Visibilität fungieren. In den gewählten Texten wird das Sehen und Gesehen-Werden mit Herausforderungen für die eigene Identität und Selbstdarstellung verbunden sowie Reflexionen auf die Verquickung von Sehen mit sozialen Konventionen angestoßen. Die Erzählungen fungieren darum als „Laboratorium des moralischen Urteils".[32] Mit dem Einspielen der literarischen Versatzstücke wird Visibilität in ihrer Ambivalenz und ihrer Konnexion mit Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität dargestellt. Zugleich zeigt sich in den Narrationen die bleibende Entzogenheit der Visibilität.

Um die komplexen Abwägungen innerhalb des weiten Überlegungsgleichgewichts schließlich an den konkret zu evaluierenden Kontext zurückzubinden, werden empirische, sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und technologische Studien sowie Erkenntnisse der *Science and Technology Studies* berücksichtigt.

---

[32] Der Begriff vom Laboratorium des moralischen Urteils wurde von Paul Ricœur geprägt und in der Tradition der narrativen Ethik vielfach aufgegriffen (vgl. Ricœur 1996; Barbagallo et al. 2023; Mieth 2002).

Das gewählte Vorgehen lässt sich im weitesten Sinne als abduktiv bzw. retroduktiv legitimierend beschreiben.[33] Die Methode der Abduktion ist eng verbunden mit dem Namen Charles Sanders Peirce. Sie wird in den Sozialwissenschaften gemeinhin als eine weitere logische Erschließungsmethode neben Induktion und Deduktion verstanden. In enger wissenschaftstheoretischer Nähe entfalten Ernan McMullin und Francis Schüssler Fiorenza ähnliche Vorgehensweisen unter anderem Namen. McMullin legt die Methode struktureller Erklärungen (*structural explanation*) vor.[34] Schüssler Fiorenza nennt die Methode im Anschluss an Peirce retroduktive Legitimation.[35] An ihre Modelle anknüpfend soll im Folgenden die Methode der Abduktion bzw. retroduktiven Legitimation – aufgrund ihrer konzeptionellen Verwandtschaft werden die Begriffe synonym verwendet – erschlossen werden. Die Abduktion bzw. Retroduktion bezeichnet den Vorgang, in dem im Prozess einer innovationalen Hypothesenfindung eine plausible These entwickelt wird, die sich durch methodisch kontrollierte und gelenkte Kreativität auszeichnet.[36]

Die abduktiv gewonnene These unterscheidet sich von der induktiven These dadurch, dass Letztere auf die Existenz von Phänomenen schließt, die so oder so ähnlich beobachtbar sind, während die abduktive Hypothesenbildung etwas annimmt, das nicht unmittelbar beobachtet wurde oder sogar zu beobachten gar nicht möglich ist.[37] Die abduktive Hypothese beruht also nicht auf der Verallgemeinerbarkeit von Daten. Sie unterscheidet sich vom deduktiven Schluss dahingehend, dass nicht vom Axiom zum Theorem gegangen, also ein Argument nicht allein wegen seiner logischen Triftigkeit anerkannt wird.[38] Im Grunde wohnt demnach jedem alltäglichen Wahrnehmungsakt eine abduktive Hypothesenbildung inne.[39] Denn: Eine abduktive Hypothesenbildung gelingt mehr oder weniger plötzlich, angestoßen durch ein überraschendes Ereignis bzw. einen Sachverhalt, der durch vorhandenes Regelwissen nicht hinreichend erklärt werden kann.[40] Im Zusammenhang mit der Entfaltung eines ethischen Argumentationsganges wird dieser Vorgang gewissermaßen systematisiert. Die abduktiv gewon-

---

[33] Vgl. Schüssler Fiorenza 1992, S. 296–300. Vgl. im Anschluss daran auch Dabrock 2018, S. 23.

[34] Vgl. McMullin 1978.

[35] Vgl. Schüssler Fiorenza 1992.

[36] Vgl. Kelle 1997, S. 152; McMullin 1978, S. 145.

[37] Vgl. Peirce 1967, S. 389.

[38] Vgl. Schüssler Fiorenza 1992, S. 297.

[39] Vgl. Nagl 1992, S. 108. Dass jedem alltäglichen Wahrnehmungsakt eine abduktive Hypothesenbildung inhärent ist, lässt sich dahingehend plausibilisieren, dass mit jeder Wahrnehmung ein interpretierendes Urteil über ein Ding in der Welt gefällt wird.

[40] Vgl. Kelle 1997, S. 148.

nene Hypothese, obgleich vermeintlich kontingent erreicht, ist dennoch von logischen Einschränkungen abhängig. Obwohl die Hypothese erstens zwar originell ist, ist sie doch durch die zu erklärenden Fakten und deren Einbettung in Hintergrundtheorien begrenzt: „Hypotheses can be original, but only if they still may explain the facts in question."[41] Zweitens bilden sich die abduktiv hervorgebrachten Theorien auf dem Boden bereits bestehenden Vorwissens heraus.[42] Sie sind keine creatio ex nihilo. Vielmehr wird Bekanntes und bisher Unbekanntes in neuen Kombinationen auf ihre Erklärungskraft hin erprobt. Der konkrete Schluss ist drittens jeweils offen für Revision und stets falsifizierbar. Die Plausibilität abduktiver Hypothesen und Schlüsse bewährt sich viertens schließlich in ihrer Aussagekraft und Beschreibungsfähigkeit, ihrer „explanatory power"[43]. Schüssler Fiorenza formuliert es so:

> Die Anerkennung und Bekräftigung einer Theorie geht retroduktiv von der Leistungsfähigkeit, d. h. von der Erklärungskraft und dem praktischen Erfolg der Theorie aus. Eine Theorie ist in dem Maße anerkannt, in dem sie erfolgreicher als andere Theorien umfangreichere Daten, Probleme und Rätsel erklären und lösen kann. Sie hat die greifbare Fähigkeit, den Sachverhalt aufzuhellen und die Potenz der Weiterentwicklung. Mehr noch: Eine Theorie ist grundlegender in dem Maß, in dem sie die Praxis leiten kann. Die Fähigkeit zur Gestaltung der Praxis stellt Konsense her, leitet weiterführende Entwicklungen an und ist die Grundlage, die die Theorie erhärtet.[44]

Die Erklärungskraft erwächst aus der Interdependenz von Theorie und Praxis.[45] Das Resultat des methodischen Vorgehens ist schließlich eine neue Hypothese.[46] Die hier gewählte Methode der Abduktion verfolgt u. a. das Ziel, die Debatte um Künstliche Intelligenz um eine neue ethische These anzureichern, hervorgebracht durch ein Changieren zwischen dem Besonderen – dem empirischen Einzelfall – und dem Allgemeinen der Regel, wobei, orientiert an der gerade skizzierten Variante des weiten Überlegungsgleichgewichts, Hintergrundtheorien und Weltanschauungen in die Hervorbringung der These einfließen. Schließlich muss die abstrakte Theorie, die in der Untersuchung entwickelt wird, ihre Relevanz in der Praxis eines digitalen Gesundheitssystems erweisen. Zentral für die

---

[41] Anderson 1987, S. 44.

[42] Vgl. Kelle 1997, S. 150. Das abduktive Verfahren betont mit der Reflexion auf das Vorwissen und das Bestehende auch die Relevanz bestehender unhintergehbarer sittlicher Strukturen, zu denen die Einzelne sich verhalten muss.

[43] McMullin 1978, S. 145. Vgl. auch Kelle 1997, S. 151–152.

[44] Schüssler Fiorenza 1992, S. 297.

[45] Vgl. Schüssler Fiorenza 1992, S. 297. Den unhintergehbaren Praxisbezug eines abduktiven Verfahrens macht auch Elisabeth Gräb-Schmidt deutlich (vgl. Gräb-Schmidt 2018, 56–57).

[46] Vgl. Kelle 1997, S. 52.

abduktiv gewonnene Argumentation wird der Topos[47] der Visibilität sein, dessen Erklärungskraft im Verlauf der Untersuchung gezeigt werden soll.

[47] Der Begriff des Topos ist nicht ohne Grund gewählt. Er nimmt Anleihe an der aristotelischen Topik und dessen neuerer sprachwissenschaftlicher Rezeption (vgl. Aristoteles 1997, 2019; Hinzmann 2020; Knape 2000; Konerding 2008). Unter einem Topos wird im Folgenden ein ‚Gemeinplatz' verstanden, der argumentativ aufgesucht werden kann. Mit dem Einspielen eines Topos in die Argumentation wird nicht eine analytische Schlussfolgerung angestrebt, sondern in erster Linie Überzeugungs- bzw. Erfahrungswissen (vgl. Aristoteles 1997, S. 3–11) aufgerufen. In vorliegender Untersuchung wird das implizite oder explizite Überzeugungswissen, das mit dem Begriff der Sichtbarkeit einhergeht, auf eine kritisch-analytische Ebene gehoben. Durch die analytische Durchdringung des Begriffs wird der ‚Gemeinplatz' als ethisch relevante Kategorie geborgen, mithilfe derer Unrechtserfahrungen erschlossen werden können – sowohl auf erkenntnistheoretischer und deskriptiver als auch auf normativer Ebene, wenn er im vierten Teil mit dem Begriff der Aufmerksamkeit gepaart wird. Visibilität als argumentativen Topos zu fassen, bietet sich auch deshalb an, weil an ihm sowohl das Verfahren der Transpartikularisierung als auch die Methode der Abduktion besonders deutlich wird: An dem ‚Gemeinplatz' kommt es einerseits zum Austausch über partikulare Definitionen und Deutungen verschiedener (Sub-)Disziplinen. Andererseits erweist sich nach (erfolgreicher) diskursiver Bestimmung des Topos seine Erklärungskraft in der Anwendung der mit ihm einhergehenden Hypothese.

Teil 1

Digitale Sichtbarkeit

Kapitel 1

Hermeneutische Erkundungen – Sichtbarkeit und Digitalisierung

„Doch es sind gerade die Mustererkennungstechniken, die wirklich ernst machen mit der alten gesellschaftlichen Grundüberzeugung, dass sich hinter dem Rücken der Akteure Strukturen und Regelmäßigkeiten finden ließen, die diesen weder bewusst seien noch sich in Selbstbeschreibungen niederschlügen."[1]

Der Moderne wird häufig eine Übernahme durch das Bildmedium, visuelle Kommunikationsformen und eine Kultur der Visualisierung diagnostiziert.[2] Es ist von einer „Bilderflut"[3], vom „iconic turn"[4] die Rede, von einer „culture of visibility"[5], aber auch einer „culture of surveillance"[6], einer „Sichtbarkeitssucht"[7] und einer „Guckguck-Welt"[8]. Bereits im ausgehenden 20. Jahrhundert ist man sich sicher: Die unmittelbare Realitätserfahrung und wirkliche Ereignisse werden durch die synthetische Bildproduktion und Auswirkungen der dramaturgischen Anlagen von Visualisierungs- und Ästhetisierungspraktiken nicht unerheblich tangiert.[9] Im Zuge des rasanten technischen Fortschritts im Bereich der Digitalisierung verändern sich Visualisierungsmöglichkeiten und -praktiken zu Beginn des 21. Jahrhunderts und damit einhergehend die Sichtbarkeit von Menschen(-körpern) eklatant. Das soziale Leben wird in zunehmendem Maß durch und rund um digitale Technologien arrangiert.[10] Die Digitalisierung ist angesichts

---

[1] Nassehi 2019, S. 59.

[2] Vgl. Müller-Doohm 1993, S. 438–439.

[3] Krüger 2017, S. 5.

[4] Boehm 2006b, S. 13.

[5] Grøn 2020, S. 14.

[6] Lyon 2018.

[7] Stoellger 2015, S. 160–161.

[8] Postman 1985, S. 83.

[9] Vgl. Müller-Doohm 1993, S. 439. Müller-Doohm bezieht sich vor allem auf popkulturelle und massenmediale Visualisierungspraktiken.

[10] Vgl. Leonardi und Treem 2020; Verbeek 2007; Fritz und Buhr 2021. Der Begriff der Technologie wird hier bewusst gegenüber dem der Technik vorgezogen, weil in ihm die Funktions*logiken* deutlich werden, die mit dem Technikgebrauch einhergehen: Es ist nicht eine bestimmte Technik oder Techniken, die zur Anwendung kommen, wenn von Digitaltechnologien und KI-basierten Technologien die Rede ist, sondern es handelt sich um ein komplexes Zusam-

der Vielfalt technischer Möglichkeiten zu einem Universalwort geworden, das multiple Definitionen zulässt. Ein entscheidendes Merkmal, das den verschiedenen Definitionen zugrunde liegt, ist die Produktion und Verknüpfungsfähigkeit von Daten – „also die Fähigkeit von Apparaten, Datenpunkte miteinander zu verbinden“[11]. Besonders angekurbelt wurde die Digitalisierung in den vergangenen Jahren durch sogenannte Künstliche Intelligenz (KI) bzw. Lernende Systeme, die ganz neue Möglichkeiten der Datenauswertung und -kombination bereitstellen.[12] Während Digitalisierung den übergeordneten Transformationsprozess beschreibt, kann KI als Sammelbegriff für Technologien verstanden werden, die einen – wenn auch mittlerweile überdurchschnittlich großen so doch nur – Teilbereich der Digitalisierung ausmachen. Die Debatte um die Definition von KI kann hier in ihrer Breite und unterschiedlichen Ausprägung, die nicht zuletzt von ihren Kontexten und Fachdisziplinen bestimmt ist, nicht wiedergegeben werden. Es seien darum nur einige Definitionsversuche vorgestellt. In dem vielzitierten Aufsatz *A Brief History of Artificial Intelligence* von Michael Haenlein und Andreas Kaplan wird KI als die Fähigkeit eines Systems beschrieben, Daten zu interpretieren und aus ihnen zu lernen, um mithilfe des Gelernten bestimmte Ziele und Aufgaben durch flexible Anpassung zu erfüllen.[13] Stuart Russell und Peter Norvig definieren KI in ihrem 2021 in der vierten Auflage erschienenen Lehrbuch *Artificial Intelligence. A Modern Approach* als die Lehre von intelligenten Agenten, die Eindrücke aus ihrer Umgebung erhalten und Aktionen ausführen.[14] Die verschiedenen identifizierbaren Agenten-Typen unterscheiden Russell und Norvig jeweils nach ihrer Zuordnung von Eindruck und Aktion. Sie benennen *reactive agents*, *real-time planners*, *decision theoretic systems* und *deep learning systems*.[15] David L. Poole und Alan Mackworth bezeichnen KI schließlich als das Feld, das sich mit der Kombination und Analyse computergestützter Agenten, die auf intelligente Weise handeln, auseinandersetzt.[16] Was besonders in den letzten zwei Definitionsversuchen deutlich wird, ist die Betonung des Agenten-Status

---

menspiel, in das soziale Prozesse und das Nachdenken über sie involviert sind. Vgl. in diesem Zusammenhang die Beschreibungen Erich Hörls im Rekurs auf Max Bense zum Übergang von Technik zur Technologie: Bense beschreibt das Ende der Technik als Oberflächenphänomen hin zum Eindringen von Technik in die Feinstrukturen der Welt. Im Anschluss an diese frühen technikphilosophischen Überlegungen wird mit der Wahl des Begriffs Technologie auf die Grenzüberschreitungen und Verschmelzungen abgehoben – etwa derjenigen von *téchne* und *lógos* – die damit auch impliziert sein können (vgl. Hörl 2008; Bense 1998 (1951)).

[11] Nassehi 2019, S. 31.

[12] Vgl. Rehak 2023.

[13] Vgl. Haenlein und Kaplan 2019, S. 5.

[14] Vgl. Russell und Norvig 2021, S. 7–8.

[15] Vgl. Russell und Norvig 2021, S. 7–8.

[16] Vgl. Poole und Mackworth 2023, S. 4–5.

von KI. Die Konnotationen, die mit diesem einhergehen, erfahren aber auch Kritik. Rainer Rehak konstatiert, dass KI-Systeme technologische Werkzeuge seien, die zwar Intelligenz simulierten, aber keine eigenen Intentionen, inneren Vorstellungen, Momente der bewussten Entscheidung und Verantwortlichkeit mit sich brächten.[17] Auch andere Autorinnen benennen KI schlicht als Technologie oder Technologien.[18] In diesem Zusammenhang kann die Unterscheidung zwischen *Artificial Narrow Intelligence* (ANI) und *Artificial General Intelligence* (AGI) als mögliche Differenzierungsgrundlage dienen.[19] Bei der ANI handelt es sich um domänenspezifische bzw. schwache KI. Sie umfasst Technologien, die zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe und für bestimmte gesellschaftliche Anwendungen, z. B. das Gesundheitssystem, entwickelt wurden. Darunter subsumiert werden z. B. *Deep Learning*, Neuronale Netze, Reinforcement Learning usw.[20] Die angewendeten Technologien unterscheiden sich dahingehend von traditionellem Computing, dass sie menschliche Intelligenz und Entscheidungsfindung simulieren, sie lernfähig und adaptiv sind, probabilistische Vorhersagen treffen und Muster erkennen sowie komplexe Probleme mit ungewissen Parametern lösen können.[21] ANI ist also eine besondere Art und Weise der computergestützten Musterkennung in großen Datensätzen, die neue Kategorien und Klassifikationen hervorbringt. Die Entwicklung der dafür nötigen Algorithmen gelingt über verschiedene Lernverfahren, in die menschliche Entwicklerinnen in unterschiedlicher Intensität involviert sind. So lassen sich beispielsweise *supervised learning* (überwachtes Lernen), *unsupervised learning* (nicht überwachtes Lernen) und *reinforcement learning* (verstärkendes Lernen) unterscheiden.[22] Mithilfe von

---

[17] Vgl. Rehak 2023.

[18] Vgl. Browne et al. 2023; Cave und Dihal 2023. Zuweilen erscheint KI auch als „ultimative Technologie" (Cave und Dihal 2023, S. 4). Der öffentliche Diskurs um KI fasst nahezu alles unter dem Kofferbegriff KI zusammen: Big Data und Statistik, Software, IT, Algorithmen, Roboter, Apps und Informations- und Kommunikationstechnologien.

[19] Vgl. Rehak 2023; Kuusi und Heinonen 2022; Fjelland 2020; Murugesan 2024.

[20] Vgl. Murugesan 2024.

[21] Vgl. Murugesan 2024. Traditionell wird Mustererkennung durch computerbasierte Algorithmen vollzogen. Das sind formal festgelegte Vorgehensweisen, nach denen eine definierte Aufgabe gemäß den vorgegebenen Schemata gelöst wird (vgl. Heilmann 2019; Bertelsmann Stiftung 2018).

[22] Im Falle des *supervised learning* werden eine Reihe von Daten mit Labeln versehen, die dem Algorithmus als Lernfeld dienen. In einem zweiten Schritt soll der Algorithmus diese Klassifizierung dann automatisieren und auf multiple andere Beispiele anwenden können. Im Fall des *unsupervised learning* gibt es keine vorhergehende Klassifizierung durch Menschen, demnach auch keinen menschlichen Standard oder Beurteilungsmaßstab, an dem die Resultate gemessen werden können. Algorithmen basieren dann auf neuronalen Netzwerken, die den menschlich-biologischen Prozessen der Erkenntnisgenerierung nachempfunden sind. In Konsequenz kommt es zu Herausforderungen der Validierung der Ergebnisse. In diesem zweiten

KI-Technologien wird die Auswertung großer digitaler Datensätze erleichtert bzw. oftmals allererst möglich. Von der ANI unterschieden werden kann *Artificial General Intelligence* (AGI). Dabei handelt es sich weniger um ein existentes System als vielmehr um ein Konzept, das davon ausgeht, dass Computer ebenso gut wie oder sogar besser als Menschen lernen, denken und agieren könnten. Während ANI die Anwendung eines bestimmten Algorithmus voraussetzt, wird angenommen, dass die AGI die Logik innerhalb eines Prozesses selbst implementiere sowie sich eigenständig an veränderte Umgebungsbedingungen anpassen könne und eine gewisse Form des Bewusstseins besitze. Obwohl die meisten Denkerinnen davon ausgehen, dass es sich bei der AGI bisher lediglich um ein theoretisches Konzept handelt, werden Benchmarks zur Überprüfung der Leistungsfähigkeit von KI-Systemen, z. B. bei komplexen Aufgaben wie Abstraktion und logischem Denken, immer wichtiger.[23] Die Diskussion um die Bewusstseinsfähigkeit in der Differenz von ANI und AGI oder sogar *Artificial Super Intelligence* (ASI) wird in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden. Anhand der Differenzierung soll jedoch deutlich gemacht werden, dass sich die Untersuchung lediglich auf domänenspezifische KI-Applikationen im Gesundheitssystem beschränkt, die bereits im Einsatz sind oder sich aktuell in der Entwicklung befinden. Über den gesamten Lebenszyklus eines KI-Systems, der Entwicklung (*ex ante*), des Einsatzes (kontinuierlich) und der Evaluation (*ex post*) sind die hier zu betrachtenden Technologien von menschlichem Eingreifen – also von einem *human-in-the-loop*[24] – begleitet. Wichtig für die Analyse sind vornehmlich die mit der Technologie einhergehenden neuen bzw. intensivierten Möglichkeiten der Datenauswertung und -interpretation und der komplexen Mensch-Maschine-Interaktionen, die die neuen Visualisierungspraktiken begleiten.

Fall sollen neue Muster in den Datensätzen erkannt und Cluster bzw. Gruppen gebildet werden. Ein Anwendungsfall ist die Auswertung von Netzhautfotos, aufgrund derer mit einer hohen Spezifität diabetische Retinopathie, also Schäden an der Netzhaut aufgrund einer Diabeteserkrankung, erkannt werden können (vgl. Mokoatle et al. 2023). Dies kann sogar so weit gehen, dass von Körperdaten – z. B. Bewegungen im Gesicht – weitere Korrelationen abgeleitet werden, so beispielsweise die Verknüpfung der Daten mit dem Faktor ‚Eignung für eine Arbeitsstelle' (vgl. Harwell 2019). Die dritte der eingesetzten algorithmischen Varianten, das *reinforcement learning*, ermöglicht Lernen in interaktiven Kontexten durch positives und negatives Feedback. So kann diese Variante an Algorithmen beispielsweise bei der Dosierung von Chemotherapiemedikamenten zum Einsatz kommen (vgl. Yauney und Pratik 2018).

[23] Vgl. Jones 2024. An den zu Zwecken der Evaluation von KI definierten Benchmarks zeigt sich die rasante Geschwindigkeit der Technologieentwicklung im Bereich der KI. Sie sind häufig innerhalb weniger Jahre überholt (vgl. ebd.).

[24] Mit der Bezeichnung *human-in-the-loop* wird ein kollaborativer Ansatz bezeichnet, der menschlichen Input und Eingriffe in den Lebenszyklus von Künstlicher Intelligenz integriert – im Grunde also mit menschlichem Einwirken an verschiedenen Stellen des KI-Gebrauchs rechnet.

1.1 Daten

Das Rohmaterial der Digitalisierung sind Daten. Umstritten ist allerdings die Art und Weise, wie sich das Verhältnis der Daten zur Wirklichkeit, die sie zu repräsentieren behaupten, gestaltet.[25] Die Definition dieses Verhältnisses entscheidet letztlich darüber, ob die sogenannte Datafizierung erstens als *Produktion* bzw. *Herstellung* von Daten gleichsam neben oder zusätzlich zur Wirklichkeit,[26] zweitens als *Übersetzung* bzw. *Verwandlung* von Wirklichkeit in Daten[27] oder drittens als *Sammlung* von bereits in der Wirklichkeit Vorhandenem[28] verstanden wird.[29] Zumeist wird Datafizierung als Übertragung von menschlichem und nichtmenschlichem Leben, von Verhalten, Prozessen, Körpermerkmalen sowie von Verbindungen zwischen Menschen und nicht-menschlicher Natur in „meaningful data"[30] beschrieben.

Bedeutungsvoll werden die Daten erst, wenn durch ihre Gruppierung und Auswertung durch Digitaltechnologien Informationen generiert werden. Die Neuerungen, die sich durch die Digitalisierung ergeben, verändern die Praxis der Informationsgewinnung dahingehend, dass diese durch algorithmische Experimente, Verzahnungen und durch De- und (Re-)Kontextualisierungen von Daten neue Erklärungen, aber auch Prädiktionen für Zukünftiges außerhalb der bereits bekannten Resultate liefern.[31] Digitale Sichtbarkeit ist dadurch gekennzeichnet, dass mithilfe von Digitaltechnologien, zunehmend KI-basierten Algorithmen,

[25] Eigens sei hier zu betonen, dass es *die* Wirklichkeit nicht gibt – die Verwendung des Wirklichkeits- bzw. Realitätsbegriffs hat an dieser Stelle nur eine heuristische Funktion. Wirklichkeit erscheint als die dem Menschen gegenübertretende, selbstverständliche ‚Macht', der der Mensch in (scheinbarer) Passivität, ohne das Fühlen einer Aktivität im Erkenntnisakt, gegenübertritt (vgl. Fleck 1980, S. 1). Von der Darstellung der außerordentlichen Breite der philosophischen Diskurse zum Begriff der Wirklichkeit(en) – die andeutungsweise als komplexe (soziale) Konstrukte definiert werden können (vgl. Couldry und Hepp 2023) – muss an dieser Stelle abgesehen werden.

[26] Vgl. Nassehi 2019, S. 32. Nassehi beschreibt Daten als Listen codierter Zahlenwerte.

[27] Vgl. Leonardi und Treem 2020, S. 1602.

[28] Vgl. Latour 2022, S. 41–42.

[29] In den *Science and Technology Studies* ist nicht unwesentlich, ob von Datengabe oder Datenproduktion gesprochen wird. Daten*gabe* suggeriert, dass das Datum bereits in der Welt existiert und nun explizit in ein Datum überführt wird. Daten*produktion* hingegen legt den Fokus auf den häufig unentwirrbaren Prozess, in dem eine lebensweltliche Information in ein Datum transferiert wird. In diesem Prozess wird externen Einflüssen eine entscheidende Rolle beigemessen und das Datum letztlich als ein Produkt des Zusammenwirkens verschiedener soziomaterieller, technischer und menschlicher Voraussetzungen verstanden. Letzterer Formulierung, der Datenproduktion, ist der Vorzug zu geben, da sie die Akteur-Netzwerk-Verflechtungen und die signifikative Differenz, die Daten beiwohnt, besser auszudrücken vermag.

[30] Leonardi und Treem 2020, S. 1602.

[31] Vgl. Parisi 2018.

einzelne Daten zu synthetisierten digitalen Datenbildern (SDD) kombiniert werden, die bedeutungsvolle, neue Informationen liefern. boyd und Crawford formulieren:

> Big Data has emerged a system of knowledge that is already changing the objects of knowledge, while also having the power to inform how we understand human networks and community.[32]

Im Zuge der Digitalisierung und Datafizierung wird ein System der Wissensgenerierung geschaffen, das Strukturen und Regelmäßigkeiten offenbart, die den Individuen zuvor nicht bewusst waren.[33] Die Erklärungen und Resultate, die die Lernenden Systeme liefern, bringen allerdings keine eindeutigen, sondern vielmehr stochastische Erzeugnisse hervor, die sich an früherer Wahrnehmung orientieren und zugleich aktuelle sowie zukünftige Entscheidungen beeinflussen.[34] Genauer führen die Daten durch digitale Auswertungsverfahren, allen voran Lernende Systeme, zu

> Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Kombinatorik, über die Relation einzelner items, noch genauer: über die Grenzen der Kombinatorik, weil nur Daten, in denen nicht alles mit allem kombinierbar ist, auch Informationen enthalten bzw. erzeugen können.[35]

Das Datenbild ist also keine Eins-zu-eins-Abbildung der Wirklichkeit, sondern steht in einem komplexen Verhältnis zur Realität.[36] Armin Nassehi spricht deshalb von einer Verdopplungsfunktion der Daten, d. h. die Daten haben keinen unmittelbaren Zugriff auf das, was sie berechnen.[37] Sie seien selbstreferentiell.[38]

Nichtsdestotrotz geht die Produktion von Datenbildern meist mit dem Anspruch einher, die Welt abzubilden, zumindest jedoch das Bild der Welt und der Menschen zu informieren. Das Bild der Welt kann allerdings nicht an der Welt selbst abgeglichen werden.[39] Die durch Mehrebenenabgleich und -selektion erzeugten Datenbilder sind daher letztlich nur „selbsterzeugte Formen", die Deutungsvorschläge bzw. mögliche Sichtweisen auf Sachverhalte nahelegen.[40] Und dennoch nehmen sie Einfluss auf menschliche Sichtbarkeit in ihren verschiedenen aktiven und passiven Facetten, auf die in Teil 2 genauer eingegangen wird.

---

[32] boyd und Crawford 2012, S. 665.

[33] Vgl. Nassehi 2019, S. 59.

[34] Vgl. Nassehi 2019, S. 235.

[35] Nassehi 2019, S. 32.

[36] Vgl. Nassehi 2019, S. 235. Auch hier sei einmal mehr auf die Problematik des Wirklichkeits- und Realitätsbegriffs und dessen lediglich heuristische Funktion verwiesen.

[37] Vgl. Nassehi 2019, S. 235.

[38] Vgl. Nassehi 2019, S. 106.

[39] Vgl. Nassehi 2019, S. 235.

[40] Nassehi 2019, S. 235.

Mit jeder technischen Neuerung, die etwas Neues sehen lässt, verändert sich auch, *wie* es gesehen wird.[41]

Wenn also die digitale Sichtbarkeit untersucht werden soll, wird im Grunde nach der *hermeneutischen Relation*[42] zwischen synthetisierten digitalen Datenbildern und Menschen gefragt. Die hermeneutische Relation in den Blick zu nehmen, bedeutet, zu untersuchen, wie Technologien dem Menschen Weltzugänge und Selbstverhältnisse ermöglichen oder verstellen, dadurch dass Gegenstände und Sachverhalte neu oder anders zur Darstellung gebracht werden. In der hermeneutischen Relation erscheinen Digitaltechnologien als Mittler der Wahrneh-

[41] Vgl. Ihde 2004a, S. 142.

[42] Don Ihde, ein prominenter und früher Vertreter der Post-Phänomenologie und der *Science and Technology Studies*, identifiziert vier unterschiedliche Mensch-Technologie-Beziehungen, von denen auf einige im Folgenden genauer eingegangen wird (vgl. Ihde 2004a). An dieser Stelle sei nur eine grobe Übersicht skizziert: Ihde differenziert zwischen *embodiment relation*, *hermeneutic relation*, *alterity relation* und *background relation*. Mit der ersten Relation, der *embodiment relation*, ist die Verbindung von Körper und Maschine, die technische Erweiterung und das Enhancement des Körpers im Fokus. Ein Beispiel für Digitaltechnologien, die eine derartige Verkörperungsrelation mit einem Menschen eingehen, sind mit KI ausgestattete Prothesen. Diese Relation ist es, die häufig im Posthumanismus zentral betrachtet wird. Außerdem wird oftmalig im Anschluss an Norbert Wiener die Figur des Cyborg – bzw. mit Donna Haraway *der* Cyborg – bemüht, um dieses Mensch-Technik-Verhältnis zu beschreiben (vgl. Haraway 1995). In der Figur der Cyborg komme es zu einer Fusion von Organischem und Technologischem, so dass eine Identifikation der Schnittstellen nahezu unmöglich werde (vgl. Kaminski 2019; Haraway 1995). Die *hermeneutic relation*, die im Haupttext thematisiert wird, untersucht die Weise, wie Technologien dem Menschen neue Zugänge zur Welt eröffnen. Die dritte Relation, die *alterity relation*, legt einen Fokus auf die tatsächliche Interaktion zwischen Mensch und Technologie(n). Häufig wird dabei an humanoide Roboter gedacht, die kommunizieren oder zumindest Kommunikation simulieren. Jörg Noller beschreibt die neuen Relationen, die sich zwischen Mensch und Technik ergeben, als „Transsubjektivität“ und „Interobjektivität“ (Noller 2021). Damit umschreibt er zum einen die Erweiterung von Subjektivität durch digitale Medien und Maschinen, zum anderen die neuartigen Relationen und Beziehungen, die sich zwischen Mensch und Maschine entwickeln, wenn beispielsweise KI-basierte Chatprogramme genutzt werden. Jörg Noller geht sogar so weit, von einer Erweiterung des Geistes durch neue Technologien zu sprechen (vgl. Noller 2021). Die vierte Relation, die *background relation*, geht von einer technifizierten Welt aus, in der und vor deren Hintergrund sich das menschliche Leben abspielt. Technologie als solche wird durch Konstanz und Gewöhnung gleichsam unsichtbar und ist zugleich Bedingung und Grunderfahrung menschlichen Lebens – so beschreibt Ihde als Beispiel für eine solche Relation die warme Luft der Heizung. All diese Verhältnisbestimmungen sind selbstverständlich jeweils nicht distinkt, sondern als untereinander verschränkte Perspektiven und deshalb auch nur als vorläufiges, Systematisierungsbestrebungen unterliegendes Beschreibungsinstrumentarium zu verstehen. Sie dienen als erste Annäherung an das komplexe Feld der Mensch-Technik-Interaktion, wobei bei allen Analyseversuchen deutlich wird, dass Technologien das Menschsein in der Welt und die Sichtweisen auf den Menschen prägen und fundamental beeinflussen.

mung. Don Ihde beschreibt dies mit der Formel ‚*I* → (*technology-world*)'.[43] Die Klammer verdeutliche, dass der unmittelbar wahrnehmende Fokus auf der Erfahrung, die durch die Technologie gemacht werde und die etwas Unsichtbares oder anderweitig nicht Erkennbares (*world*) erschließe, liege.[44]

Im Grunde erstrecken sich die damit eingeschlagenen Erkundungsgänge in zwei Richtungen: Einerseits werden Fragen nach Voraussetzungen des Sehens und den aktiven Dimensionen der Weltwahrnehmung aufgeworfen – hierbei liegt der Fokus auf dem ‚*I* →'. Andererseits werden Fragen nach der Güte der Erschließungsfunktion der Technologie im Hinblick auf den Menschen und menschliches Zusammenleben thematisiert und dabei ethische Kernfragen berührt. Hierbei liegt der Fokus auf dem Bindestrich ‚-' zwischen *technology* und *world*. Diese zweite Fragerichtung geht der Verlässlichkeit der ‚*(technology-world)*'-Relation und deren Konsequenzen nach. Um eine anthropologische Zuspitzung zu erhalten, kann diese Frage nochmals pointiert werden: Ausdrücklich soll die ‚*I* → *(technology-human)*'-Relation untersucht werden. Dabei wird sich zeigen, dass die zwei scheinbar unterschiedlichen Fragerichtungen, einmal nach den Voraussetzungen des Sehens (Wie?) und einmal nach dem, was sichtbar wird (Was?), eng miteinander verquickt sind.[45]

Digitaltechnologien nehmen die Rolle von wahrnehmungsermöglichenden oder -hindernden, in jedem Fall die Wahrnehmung formenden bzw. vermittelnden Medien ein, derer sich Menschen bewusst oder unbewusst bedienen. Zur Bedeutung des Mediums für die Wahrnehmung sind u. a. die Ausführungen Aristoteles' zum Medium Licht aufschlussreich.[46] Bei ihm findet sich die Vorstellung eines Dazwischenliegenden, eines ‚aktual Durchsichtigen', das zentral für die Wahrnehmung sei: So konzipiert er das Licht als Medium, wenn er beschreibt,

---

[43] Vgl. Ihde 2004a, S. 147.

[44] Vgl. Ihde 2004a, S. 146. Als Beispiel nennt Ihde die Instrumententafel (*technology*), die Rückschlüsse auf den Atommeiler (*world*) zulässt, bzw. das Thermometer (*technology*), das einen ‚lesbaren' Zugang zum Phänomen Kälte (*world*) ermöglicht. Im Ablesen des Thermometers ereignet sich eine gewisse Unmittelbarkeit, gleichsam einer konstituierten Intuition, also eine plötzlich mit Gewissheit eintretende Erkenntnis (vgl. ebd., S. 145), im genannten Beispiel die Gewissheit der Kälte. Allerdings ist, was tatsächlich wahrgenommen wurde, nicht die Kälte, sondern die Skala und die Zahlen des Thermometers – der zu interpretierende ‚Text' des Thermometers. Durch die wahrnehmbare, technologische Erscheinung des Thermometers wird die Referenz zur Welt, der Kälte, hergestellt (vgl. ebd., S. 145).

[45] In besonders intensivierter Art und Weise werden die Relevanz und Auswirkungen von Digitalisierung und Datafizierung auf menschliche Selbstbezüglichkeit und Sozialität im expansiven Gesundheitssystem gegenwärtig, in dem der menschliche Körper bzw. Leib zum zentralen Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Auf die Besonderheiten dieses gesellschaftlichen Bereiches wird in Teil 1, Kapitel 2 genauer eingegangen werden.

[46] Vgl. Aristoteles 2017, S. 109; Stoellger 2020, S. 78; Mersch 2010.

dass sich das Licht durch Durchsichtigkeit auszeichne, wobei die Durchsichtigkeit erst durch die Farbe aufgehoben werde.[47] Anders formuliert: Der Gegenstand, die Farbe, ist das Sichtbare, das aber erst durch das Medium Licht diese Sichtbarkeit erlangt. Das Licht selbst ist nicht einfach sichtbar, sondern konstituiert die Form der Sichtbarkeit.[48] Darin gewinne, so interpretiert Andrea Brighenti im Anschluss an Aristoteles, das Medium Licht zugleich einen symbolischen Charakter zwischen den Konstituenten der Wahrnehmung und der Macht.[49] Die Durchsichtigkeit bzw. Unsichtbarkeit des Mediums, im Beispiel von Aristoteles des Lichts, ist in den Anfängen der Medientheorie vor allem von Marshall McLuhan produktiv aufgenommen worden. Er macht deutlich: Das Medium gestaltet und steuert das Ausmaß und die Form menschlichen Zusammenlebens derart stark, dass dies bereits als selbstständige Botschaft verstanden werden kann, indem Maßstab, Tempo, Schema und eben auch die Sichtbarkeit selbst durch das Medium verändert werden.[50] *The medium is the message* wird zum Spitzensatz seiner Medientheorie. Damit macht er klar: Das Medium wird zum Sinnträger selbst.[51] Zugleich wohnt dem Medium durchaus weiterhin eine gewisse Durchsichtigkeit bzw. Unsichtbarkeit inne,[52] die das wahrzunehmende Ding freigibt. Allerdings macht McLuhans Werk deutlich, dass eine Theorie, die Sichtbarkeit untersucht, das Vermittelnde der Wahrnehmung nicht ausblenden darf. Eine genaue Analyse der These, dass das Medium die Botschaft sei, zeigt, dass es McLuhan nicht darum geht, die durch das Medium vermittelten Inhalte für bedeutungslos zu erklären, sondern vielmehr die Transformation der Wahrnehmung und die Interdependenz von Medium und Inhalt mitzubedenken.[53]

Wenn die hermeneutische Relation zwischen Menschen und technologisch erzeugten Datenbildern untersucht wird, muss also auch nach dem impliziten oder expliziten Zweck und den Konsequenzen des Technologiegebrauchs gefragt werden. Welchen Zweck hat beispielsweise der Einsatz von Licht im Supermarkt, der die Produkte besser in Szene setzt, oder der Einsatz von Künstlicher Intelligenz im Gesundheitssystem? Das Medium bzw. die Technologie kann

---

47 Vgl. Aristoteles 2017, S. 109–113.

48 Vgl. Brighenti 2007, S. 324.

49 Vgl. Brighenti 2007, S. 324–325.

50 Vgl. McLuhan 1968, S. 14.

51 Vgl. Moxter 2022, S. 55–56.

52 Vgl. Moxter 2022, S. 56; Nassehi 2019, S. 145.

53 Vgl. Moxter 2022, S. 57. In den Medienwissenschaften, besonders im deutschsprachigen Raum, kann Sybille Krämers Entwurf zur „Metaphysik der Medialität“ (Krämer 2020), in dem sie das Medium als Boten konzipiert, der sich unsichtbar und unmerklich zu machen habe, um die Botschaft zu transportieren (vgl. ebd., S. 36–38. 103–121), als kritischer Gegenentwurf zu McLuhan gelesen werden.

nicht nur als sich neutralisierender Bote, wie es Sybille Krämer vorschlägt,[54] verstanden werden, sondern muss als Element, das in einen menschlichen Handlungsprozess eingebunden ist, einem bestimmten Zweck dient und damit die transportierte Botschaft wesentlich beeinflusst sowie als ‚Erweiterung der Sinne' ernst genommen werden.[55]

1.2 Netzwerke und Assemblagen

Die hermeneutische Dimension ‚I → (technology-human)' hat, ganz pragmatisch, Auswirkungen auf die Handlungen und Handlungsoptionen von Personen. Technologien werden deshalb von nicht wenigen Vertreterinnen der *Science and Technology Studies* als sogenannte *Actors* bzw. *Aktanten* in multidimensionalen Netzwerken bzw. Kollektiven von – nicht nur – Menschen und Technologien beschrieben. Diese, auch relationale, Beschreibung von Technologie, prominent durch die *Actor-Network Theory* bzw. Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) vertreten, wird im Anschluss an und unter Rückgriff auf Michel Foucaults Überlegungen zur Disziplinarmacht und Regulierungsmacht bzw. Biopolitik von Bruno Latour, Michel Callon, Donna Haraway, Deborah Lupton und anderen Theoretikerinnen entwickelt.[56]

Im Anschluss an Donna Haraway, Karen Barad, Jane Bennett und Rosi Braidotti beschreibt Deborah Lupton die Verbindungen von Menschen mit ihren Daten als „human-data assemblages"[57] und analysiert das den Menschen übersteigende Element als seine Verbundenheit mit Anderen und anderem – als „trans-agential"[58]. Sie macht darauf aufmerksam, dass die ungeklärten Fragen nach Urheberschaft, Eigenschaft und Teilhabe sowie nach Zugänglichkeit und

[54] Vgl. Krämer 2020, S. 162–171, 1988. Nach Krämer versuche der Bote, sich selbst obsolet zu machen, indem er die Dyade stiftet.

[55] Vgl. auch Brighenti 2007, S. 325; Ihde 2004a, S. 140; Gitelman 2013; Kitchin 2014; Couldry und Mejias 2019.

[56] Vgl. Latour 1996, 2000; Lupton 2020, S. 15. In einem historischen Rückblick identifiziert Foucault zwei Kategorien von Machttechnologien, auf die in den *Science and Technology Studies* immer wieder referenziert wird: Zum einen die sogenannte *Disziplinarmacht* als Komplex an Machttechnologien, die durch Überwachungsmethoden steuere das Individuum, dessen Körperlichkeit und Verhalten betreffe. Zum anderen die sogenannte *Regulierungsmacht*, die durch Rückgriff auf Beobachtungstechniken die Gesamtheit der Bevölkerung kontrolliere. Letztere bezeichnet Foucault auch als Biopolitik. Ihre Ausübung beruhe auf einem bestimmten Wissen, das die Form von Statistiken und Erhebungen zu den Lebensbedingungen (z. B. dem Bevölkerungswachstum) der Menschen annehmen könne und aus diesem Wissen entsprechende regulative Konsequenzen ableite (vgl. Foucault 2005, S. 230–232).

[57] Lupton 2020, S. 12.

[58] Lupton 2020, S. 24.

Öffentlichkeit von personenbezogenen Datenbildern die Dichotomien von Selbst-Anderem, Natur-Kultur, Mensch-Nicht-Mensch und Subjekt-Objekt verschwimmen lasse.[59] In den digitalen Assemblagen zeigt sich in besonderer Weise die synästhetische Verwobenheit von Sehen (Bild) und Sprechen (Text) sowie Herstellerin und Rezipientin, Abbildendem und Abgebildetem. Dies findet auch dort seinen Ausdruck, wo politisch um das Dateneigentum und die Datensouveränität gerungen wird.[60] Wer ist Urheberin der Daten? Ist es das Datensubjekt, also die Person, deren Daten erhoben werden, bzw. die die Daten selbst mittels Self-Tracking produziert oder die Wissenschaftlerin, die die Daten erhebt und verwaltet? Welchen Voraussetzungen unterliegt der Datensammlungsprozess und wie werden die Daten ‚gelesen' bzw. ausgewertet und interpretiert? Der Prozess der MenschMaschine-Interaktion und der Datenerhebung ist komplexer, als es zunächst scheinen mag. Denn ein Datum bzw. die Kombination von Daten zu Assemblagen ist nicht einfach ein Faktum, sondern ein ausgesondertes, für die weitere Untersuchung nutzbar gemachtes Bild. Lupton macht deshalb auch auf die Macht aufmerksam, die digitaler Sichtbarkeit innewohnt. Sie konstatiert, dass die Verbindung von Messinstrumenten, Datenströmen und den sie regulierenden Institutionen, die Informationen produzieren, nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Anhand der Akteur-Netzwerk-Theorien (ANT) wird deutlich, dass die hermeneutische Relation, die Mittelbarkeit von Realitätszugängen durch Technologie, häufig gar nicht explizit ist. Die hermeneutische Relation nimmt im Grunde eine Mittelposition zwischen zwei anderen Relationen ein, in denen Mensch-Technologie-Beziehungen beschrieben werden können: einerseits die Wahrnehmung von Technologie, in der diese als das ganz Andere (übermäßig) deutlich wird, und andererseits derjenigen, in der Technologie derart transparent wird, dass sogar Grenzen zwischen Mensch und Technologie verschwimmen, weil Letztere in ihrem Instrumenten- bzw. Objektcharakter nicht mehr wahrgenommen wird. Die erstere Dimension nennt Ihde die *alterity relation*, die Technologie erscheint als das ganz Andere, mit dem der Mensch konfrontiert ist. Zweitere Relation nennt Ihde die *embodiment relation*. In dieser zweiten Relation ist in der Wahrnehmung der Welt nicht mehr zwischen Mensch und Technologie zu unterscheiden. Technologien werden zum Teil der menschlichen Welterfahrung, indem *durch* diese

[59] Vgl. Lupton 2020, S. 13. Lupton greift hier die Kritik Latours auf, der in *Wir sind nie modern gewesen* konstatiert, dass die Moderne den Anspruch der ‚Reinigung', d. h. der Trennung von Natur und Kultur, von Subjekt und Objekt nicht durchhalten könne, sondern die Hybriden auf dem Nährboden der Verfassung der Modernen hervorsprössen, ohne angemessen theoretisch eingebettet zu werden (vgl. Latour 2022).

[60] Vgl. Hummel et al. 2021; Deutscher Ethikrat 2018. Vgl. hierzu auch Teil 4, Kapitel 4 und 5 dieser Arbeit.

Technologien gesehen bzw. erlebt wird: „I take the technologies into my experiencing in a particular way by way of perceiving through such technologies and through the reflexive transformation of my perceptual and body sense“[61]. Als Beispiel fungiert bei Ihde die Brille, die derart ein Teil des Menschen wird, dass sie nur dann eigens zum Gegenstand der Wahrnehmung gemacht wird, wenn eine Funktionsstörung vorliegt. Im Rahmen der Digitalisierung und Datafizierung wird die Komplexität der Bezüge noch gesteigert. Ähnlich wie bei Ihde lassen sie sich mit Latour als Netzwerke bzw. Kollektive von Mensch(en) und Technologie(n) beschreiben, innerhalb derer es zu einem „blending of humans and non-humans“[62] komme.[63] Dies führe zu einem sogenannten *Blackboxing*-Phänomen, wodurch die Nutzerinnen eines technischen Artefakts dieses lediglich in seiner aktuellen, unabhängigen Form und Funktion wahrnehmen, ohne seine Gewordenheit und seine Verwobenheit in Netzwerken aus Herstellerinnen, Material, Verteilungskreisen, Laborbeziehungen usw. nachvollziehen zu können.[64] Dass auch die menschliche Sichtbarkeit konstitutiv und mittelbar von netzwerkartig organisiertem Technologiegebrauch abhängig sei, werde häufig ausgeblendet und trete erst dann in Erscheinung, wenn ein Fehler oder eine Funktionsstörung bemerkt werde.[65] Digitale Sichtbarkeit ist also auf eine „sozio-materielle Performance“[66] von Menschen, Welt und Digitaltechnologien gegründet, die in einem Format geschieht, das für das Selbst und Andere nicht immer einsichtig ist. Einen Bereich außerhalb digitaler Sichtbarkeit gibt es gewissermaßen nicht.[67]

Digitale Datenbilder erscheinen als epistemische Medien: Sie beeinflussen den Prozess der Sichtbarmachung und Sinnstiftung stark und machen ihn gleichsam maßlos.[68] Die neugewonnenen Möglichkeiten der Verknüpfung und Analyse

---

[61] Ihde 2004a, S. 138.

[62] Sharon 2014, S. 95; vgl. auch Johnson 1988; Latour 2022, S. 70–80.

[63] Vgl. Latour 2022, S. 70–76. Bruno Latour spricht im Zusammenhang von Mensch-und-Technologie-Verflechtungen von Hybriden und Quasi-Objekten, die einen Zwischenstatus zwischen Dingen und Subjekten einnehmen (vgl. ebd., S. 70).

[64] Vgl. Sharon 2014, S. 95.

[65] Latour veranschaulicht am Beispiel des Overheadprojektors, dass die Verwobenheit von Mensch und Technologie erst dann evident wird, wenn es durch den Ausfall der Technologie zu einem disruptiven Moment kommt, das die Technologie aus ihrem Hintergrunddasein in das aufmerksame Bewusstsein zurückholt (vgl. Latour 2006, S. 491).

[66] Leonardi und Treem 2020, S. 1605.

[67] Dass sich Menschen außerhalb des Rahmens des potenziell digital Wahrnehmbaren befinden, ist, unter der Bedingung, dass sie am sozialen Leben teilnehmen, einkaufen, im Internet surfen, am Gesundheitssystem partizipieren, in einem auf Google Maps dokumentierten Land wohnen usw., unmöglich. Diese alles durchdringende Erfahrung des Digitalen lässt sich mit Luciano Floridis Begriff des *Onlife* plausibilisieren (vgl. Floridi 2015).

[68] Vgl. Grøn 2020, S. 14–15; Fisher 2023, S. 516–517. „The visualizing technologies are without apparent limit. The eye of any ordinary primate like us can be endlessly enhanced by

der Daten im Zuge der Digitalisierung, besonders durch den Einsatz Lernender Systeme, führen häufig zu der gemeingesellschaftlichen Prognose, dass diese ein neues, anderes, ja, mitunter sogar besseres Sehen versprechen.[69] Daten werden in einem spezifischen Kontext generiert, in andere Kontexte übertragen und in der Zeit transferiert. Algorithmen generieren Erkenntnisse über Menschen, indem Verknüpfungen zwischen vorher nicht sinnvoll verarbeitbaren Datenpunkten hergestellt werden. Im Gegensatz zu anderen techniksoziologischen Erkundungen postuliert Armin Nassehi deshalb, dass sich mit der Digitalisierung und Datafizierung tatsächlich eine neue „Denkungsart"[70] etabliere. Diese nehme ihren Anfang allerdings schon vor der Digitalisierung im 19. Jahrhundert in Form von ‚digitaler' Selbstbeobachtung, d. h. der Beobachtung der Gesellschaft durch Statistiken noch vor der Erfindung des Computers. Die dahinterliegende Idee, die als vor-digitale Digitalität beschrieben werden kann, ist die, dass analoge Sichtbarkeit nur die halbe Wahrheit dessen sei, was in einer Gesellschaft beobachtbar ist. Daten und ihre Auswertung trügen, neben der Sichtbarmachung des zuvor Unsichtbaren, Ordnungslinien und Strukturen in eine komplexe Wirklichkeit ein:

> Seeing with data […] is a means of making sense of complexity, for discovering stories that matter in a field of infinite happenings, as when a world of randomly colored points resolves itself into figure and ground through the artistry of the pointillist painter.[71]

Durch die Präsentation und Zusammenstellung der Daten, vermehrt durch technologische Möglichkeiten der KI, wird der Blick gelenkt – gewisse Aspekte des Person-Seins werden sichtbar, während andere unsichtbar bleiben. Der Blick, der mittels KI-basierter Datenbilder auf den Menschen eingenommen wird, ist in der Regel von anonymer Alterität, von Uneigentlichkeit durchdrungen. Dies ist besonders vor dem Hintergrund der Akteur-Netzwerke, dem Konglomerat des Datensammlungsprozesses von Datensammlerinnen, Messinstrumenten sowie

---

sonography systems, magnetic reasonance imaging, artificial intelligence-linked graphic manipulation systems, scanning electron microscopes, computed tomography scanners, color-enhancement techniques, satellite surveillance systems, home and office video display terminals, cameras for every purpose from filming the mucous membrane lining the gut cavity of a marine worm living in the vent gases on a fault between continental plates to mapping a planetary hemisphere elsewhere in the solar system. Vision in this technological feast becomes unregulated gluttony; all seems not just mythically about the god trick of seeing everything from nowhere, but to have put the myth into ordinary practice" (Haraway 1988, S. 581).

[69] „The first is that algorithms operate on a plane in excess of human visibility and at scales that are inscrutable to the human. The second is that algorithms themselves have an enhanced capacity to visualize the invisible, to see, scan, and search volumes and varieties of data heretofore unavailable to human senses" (Amoore 2020, S. 15). Vgl. auch Cukier 2024; Taylor 2017b; Kitchin 2021; Fritz und Buhr 2021; Nassehi 2019, S. 31; Jasanoff 2017, S. 2.

[70] Nassehi 2019, S. 15.

[71] Jasanoff 2017, S. 2.

gesellschaftlichen Normen und Vorstellungsmuster relevant. Denn in diesem Prozess wird evident: Der Blickwinkel ist nicht immer derselbe, aber er ist entscheidend und hat Konsequenzen für die nicht nur, aber auch politische und gesellschaftliche Wirklichkeit sowie die tatsächliche Behandlung. Zum einen kann sich die Perspektive oder aber die behauptete Perspektive ändern. Zum anderen kann der Informationsgehalt der nicht nur visuellen Perzeption und Visibilität variieren, so dass Körper in unterschiedlichen Modi erscheinen.[72] Anhand unterschiedlicher Datenbilder der medizinischen Diagnostik macht Gottfried Boehm in *Wie Bilder Sinn erzeugen* auf die differenten Sichtweisen aufmerksam, die sich aus dem Gebrauch der unterschiedlichen Techniken ergeben. So zeigt er an der Computertomographie (CT) und Magnetresonanztomographie (MRT) sowie der Volumenrekonstruktion eines Schädels, dass das Bild im Zuge der Anwendung bildgebender Verfahren zu einem ikonischen Konstrukt werde, das einem identifikatorischen, auf Abweichungen ausgerichteten Sehen diene, bei dem die direkten Lebensspuren des Organischen zurückgedrängt und versachlicht würden.[73]

Zugleich werfen die digital produzierten Bilder Fragen nach der ‚Echtheit'[74] und nach der hermeneutischen Durchlässigkeit, deren Bezug zur Wirklichkeit, auf. Denn digitale Datenbilder stehen in einem komplexen Verhältnis zur Realität bzw. zu dem, was sie vorgeben, zu repräsentieren. Mit der digitalen Sichtbarkeit von Körpern werden zudem soziale Relationen und Bezüge freigelegt, so dass mitunter bestimmte Personen(-Gruppen) besonders visibel werden, während andere überhaupt nicht auftauchen.[75]

---

[72] Vgl. beispielsweise die verschiedenen Körperkonzeptionen, die Nora L. Jones vorstellt, und auf die in Teil 4, Kapitel 1/1.3 zurückzukommen sein wird (vgl. Jones 2011): Der Körper könne als *specimen*, d. h. als Muster bzw. Exemplar wahrgenommen werden. Jones ordnet diese Sichtweise der Medizinerin zu (vgl. ebd., S. 74). Der Körper könne daneben als *spectacle* erscheinen, d. h. als generalisierter, anonymer und metaphorischer, kranker – *ill or diseased* – Körper, wie er in der Populärkultur zur Darstellung gebracht werde. Diese Form der Körperwahrnehmung führe dazu, dass durch den Körper hindurchgesehen werden könne. Der Körper gebe dann den Blick frei auf Einstellungen zu Körper, Gesundheit und Krankheit in der Gesellschaft und Kultur im Allgemeinen (vgl. ebd., S. 74). Der Körper könne schließlich als *patient* wahrgenommen werden. Dies geschehe vorrangig, wenn die individuellen Geschichten und Deutungen des eigenen Körpers selbst Gehör finden (vgl. ebd., S. 82).

[73] Vgl. Boehm 2007, S. 109–112.

[74] Vgl. die Debatte um sogenannte *Deep Fakes* (vgl. Matthews und Kidd 2023; Meskys et al. 2020; Chesney und Citron 2019; Farid 2022), aber auch die Unterscheidung des Bildwissenschaftlers Gottfried Boehm zwischen starken und schwachen Bildern. Letztere versuchten ihren Abbildcharakter zu verschleiern: Sie verleugneten sich als Bilder selbst in ihrem Bestreben, sich den Anschein von Sachhaltigkeit zu geben (vgl. Boehm 2007, S. 245–247).

[75] Paradoxerweise stellt Deborah Lupton zugleich eine Entmenschlichung durch die digitale Sichtbarkeit fest. Obwohl die Datenbilder vorgeben, Menschen zu repräsentieren, erschienen

Die Aufdeckung und Erschließung der neuen Formen von Sichtbarkeit, die aus Mustern und Korrelationen Bezüge herstellen, die zuvor unsichtbar waren, die Analyse der komplexen Verhältnisbestimmung von Abbild und Wirklichkeit sowie die Erkenntnis des Zerdehnens der Sichtbarkeit, ihrer Loslösung von Zeit und Ort sowie ihrer Asymmetrie ziehen wirkungsreiche Folgen nach sich. Digitale Sichtbarkeitspraktiken erlauben, die Bewegungen, Aktivitäten und das Verhalten von Personen nachzuvollziehen, und haben darum ethische, politische und praktische Implikationen für intra- und interindividuelle sowie supraindividuelle menschliche Wahrnehmung und schließlich menschliches Zusammenleben.[76] Die Perspektivierung, die mit der Applikation einer bestimmten Technologie und insbesondere Lernender Systeme einhergeht, und die mit den Datenbildern verbundenen phänomenologischen, anthropologischen und nicht zuletzt ethischen Konsequenzen treten angesichts des technologischen Fortschritts zumeist in den Hintergrund oder erscheinen lediglich als Annex. Dabei spielen sie für das digitale Zeitalter eine zentrale Rolle. Denn nicht nur beziehen sich die Datenbilder auf frühere Wahrnehmung, sondern sie orientieren zugleich die zukünftige Wahrnehmung der Welt und des Menschen. Digitaltechnologien beeinflussen Sinndimensionen und das Handeln der gesellschaftlichen Akteurinnen durch digitale Informationen und Statistiken.[77] Die Digitaltechnologien inklusive der Datenproduktion konstruieren „‚Wirklichkeit', organisieren sie, leiten sie"[78]. Dominique Cardon formuliert:

> Sie [gemeint sind die algorithmischen Berechnungen, TO] produzieren Übereinstimmungen und Äquivalenzsysteme, die einige Objekte zuungunsten anderer auswählen und eine Werthierarchie überstülpen, die nach und nach das kognitive und kulturelle Gefüge unserer Gesellschaft bestimmt.[79]

Die digitale ‚Verdopplung der Welt', wie Nassehi es nennt, legt zwar bereits bestehende Strukturen, Muster und Verarbeitungsregeln frei, aber in der Freilegung werden Routinen empirisch verändert: Indem die Komplexität der Welt offengelegt wird, wird an ihr gearbeitet – es eröffnen sich neue politische Machtoptio-

---

sie oft als entmenschlichte, nicht-materielle Entitäten (*dehumanized and dematerialized*) (vgl. Lupton 2020, S. 13).

[76] Vgl. Taylor 2017b.

[77] Vgl. Hörl 2021, S. 35; Cardon 2017, S. 143; Heckel et al. 2020.

[78] Cardon 2017, S. 148. Vgl. auch Bowker und Star 2000, S. 5 sowie boyd und Crawford 2012, S. 665, die schreiben, dass Big Data eine Veränderung auf der Ebene von Epistemologie und Ethik mit sich bringt. Big Data, als das kulturelle, technologische und wissenschaftliche Phänomen, das auf dem Zusammenspiel von Technologie, Analyse und Mythologien beruht, sortiert die Konstituenten von Wissen, den Prozess der Forschung, die Art und Weise, wie mit Informationen umgegangen wird, und das Verständnis von ‚Wirklichkeit' neu.

[79] Cardon 2017, S. 148.

nen, bekannte Machtformen werden gestört, mediale Kommunikation verändert sich usw.[80]

Ebenso wie sich in digitale Klassifikationen Macht- und Nutzungsfragen einschreiben, ist die Datafizierung bereits nicht neutral, obwohl dies häufig explizit oder implizit unterstellt wird.[81] So wird häufig angenommen, die Daten selbst können valide, genau und reliabel sein und würden erst in ihrer Verwendung zu einem Politikum.[82] Allerdings ist bereits der Prozess der Datenproduktion bestimmten Logiken und technisch-politischen Entscheidungen unterworfen, wie in Teil 1, Kapitel 2.1 anhand der biopolitischen Überlappungen von Gesundheitssystem und Politiksystem ausgeführt werden wird. Daten werden in bestimmten Kontexten mit bestimmten Intentionen und unter Limitierung technischer Möglichkeiten erhoben. Diese Tatsache macht es nötig, Begrifflichkeiten wie *raw data*, also *rohe* oder *unverarbeitete* Daten, zu hinterfragen.[83] Dies ist gerade dann besonders zentral, wenn es darum geht, dass Daten den Anspruch erheben, den Menschen zu repräsentieren oder eine bestimmte Eigenschaft abzubilden.[84] Hinzu kommt, dass die Verarbeitung der Daten durch Algorithmen als Produktion, Organisation und Sichtbarmachung von Informationen fungiert.[85] Diese Algorithmen können darum als ‚Gatekeeper' des öffentlichen digitalen Raumes verstanden werden.[86]

Das Erkenntnis*mittel*, die Digitaltechnologie, und das, worauf sich das Erkenntnisinteresse bezieht, die Außenwelt bzw. – in dieser Analyse genauer – der

---

[80] Vgl. Nassehi 2019, S. 149–150.

[81] Vgl. Kitchin 2014; Rehak 2023; Birhane 2021; Gitelman 2013; boyd und Crawford 2012, S. 663; Wajcman und Young Erin 2023, S. 57–58.

[82] Vgl. Kitchin 2021, S. 22–25. Insgesamt bemerkt Rob Kitchin einen Umschwung von gesamtgesellschaftlicher Informiertheit durch Daten (*data-informed*) hin zu Getriebenheit durch Daten (*data-driven*) (vgl. Kitchin 2016, S. 3, 2014).

[83] Vgl. Gitelman 2013; Kitchin 2021, S. 5; Birhane 2021, S. 4. Aktuelle Datenpraktiken basieren weitgehend auf der Annahme, dass Daten die externe Welt objektiv und neutral widerspiegeln. Dabei wird die Praxis des Auswählens, der Hervorhebung sowie der Verlust bestimmter Aspekte im Umgang mit den Daten nicht berücksichtigt. Entscheidend ist vor allem, dass ‚Datenumgebungen' verloren gehen, das heißt, es gehen Informationen verlustig, die Kontexte und die Strukturen der gesammelten Daten erläutern (vgl. Birhane 2021, S. 4).

[84] Vgl. Lupton 2020, S. 16–17. Ob Daten als Repräsentationen, als Einflussquelle auf Verhalten oder als (essentieller) Teil einer Person betrachtet werden, ist nicht zuletzt zentral für Fragen der Biopolitik. Sprechen die Daten für eine Person oder persiflieren sie ihr Anliegen vielleicht sogar, wenn sie im Kontext mit anderen Daten kombiniert werden? Zu bestimmen ist auch, in welcher Art und Weise die Daten von anderen Formen der Verkörperung und Selbstheit (*selfhood*) unterschieden sind.

[85] Vgl. Cardon 2017, S. 131.

[86] Vgl. Zittrain 2006.

Mensch, sind wechselseitig miteinander verflochten.[87] Welche Einflussgröße und Dominanz den Technologien konzediert wird, ist allerdings umstritten: Auf der einen Seite gibt es – v. a. kapitalismuskritische – Positionen, die Marktlogiken und Firmeninteressen, im Grunde also die Zweckgebundenheit der Digitaltechnologien, in den Fokus rücken.[88] KI-basierte Algorithmen werden in der Regel für bestimmte Abläufe und Mustererkennungen, also konkrete Anwendungsfälle, programmiert.[89] Ihnen Subjekt-Charakter zuzusprechen – wie dies in den ANT zuweilen erscheinen mag – bedeutet unter gewissen Implementierungsvoraussetzungen, die menschlichen Zwecke und Bestrebungen, die ihnen einprogrammiert sind, zu verschleiern. Die Analyse der Digitaltechnologien kann deshalb nur schwerlich ohne Berücksichtigung ihres Entwicklungs- und Einsatzkontexts vor einem bestimmten sozio-politischen Hintergrund und ihrer menschlichen Einflussnahme geschehen. Fragen nach Evaluierung, Validierung und letztlich Verantwortung werden dementsprechend unterschiedlich beantwortet. Auf der anderen Seite gibt es die Positionen, die die Eigenlogik der Algorithmen und die dadurch neu etablierte ‚Denkungsart' ins Zentrum der Analyse stellen, die, wie einige argumentieren, mit bestehenden gesellschaftlichen Logiken resoniere.[90] Vorliegende Untersuchung geht im Anschluss an die hier lediglich knapp skizzierte Diskussion in den Medienwissenschaften, den *Science and Technology Studies* und den Akteur-Netzwerk-Theorien davon aus, dass Digitaltechnologien zwar eine gewisse Eigenlogik mitbringen, die unumgänglich die Resultate und die Sichtbarkeit beeinflusst, jedoch ökonomische und politische Logiken und andere gesellschaftliche Interessen digitale Sichtbarkeitspraktiken nicht unwesentlich tangieren.

In jedem Fall ist sowohl die intraindividuelle Sichtbarkeit – die Selbstwahrnehmung und Selbstbezüglichkeit – ebenso wie die interindividuelle Sichtbarkeit zwischen Individuen und die Sichtbarkeit des Menschen durch übergreifende Institutionen von Digitalisierung und Datafizierung tangiert. Eran Fisher resümiert, dass diese neu generierten Erkenntnisse die Selbsterkenntnis und damit

---

[87] Vgl. Nassehi 2019, S. 88.

[88] Vgl. Rehak 2023; Zuboff 2019; Schadt 2020, 2022. Besonders Peter Schadt betont die Einbettung von Digitalisierung in arbeitspolitische Zusammenhänge, in denen er Digitalisierung als Mittel zur Durchsetzung kapitalistischer Interessen versteht.

[89] Vgl. Rehak 2023.

[90] Vgl. Cardon 2017; Nassehi 2019. Cardon postuliert, dass die algorithmische Dominanz nur deshalb so gut funktioniere, weil die Gesellschaft sich bereitwillig berechenbar mache (vgl. Cardon 2019, S. 148). Nassehis Argument stößt in eine ähnliche Richtung, wenn er behauptet, dass die Digitalisierung deshalb so befeuert werde, weil sie Lösungen für gesellschaftliche Gegebenheiten, nämlich Trägheit, Musterhaftigkeit und Widerständigkeit, bereitstelle (vgl. Nassehi 2019, S. 327).

auch Subjektivität direkt oder indirekt beeinflussten.[91] Zahlreiche Studien zum Self-Tracking belegen die Auswirkungen auf das eigene Körpererleben und Selbstverständnis, wobei dies häufig mit der neu gewonnenen Sichtbarkeit von Körpern in Verbindung gebracht wird.[92] Donna Haraway geht davon aus, dass Kommunikations- und Biotechnologien zentrale Werkzeuge in der Umgestaltung von Körpern und Körpernormen darstellten, indem sie neue soziale Relationen etablierten.[93] Im Zuge der Anwendung von Digitaltechnologien komme es einerseits zu einer Formalisierung bzw. Festlegung durch die Produktion von eingefrorenen Momentaufnahmen (*frozen moments*) der eigentlich fließenden und komplexen sozialen Interaktionen, die diese Momentaufnahmen konstituieren.[94] Andererseits seien die Technologien Instrumente zur Durchsetzung von Bedeutung.[95] Weiterhin schreibt Haraway:

> The boundary is permeable between tool and myth, instrument and concept, historical systems of social relations and historical anatomies of possible bodies, including objects of knowledge. Indeed, myth and tool mutually constitute each other.[96]

Doch nicht nur die Selbstbezüglichkeit und Selbsterkenntnis sind durch die Sichtbarkeit von Körpern tangiert, sondern auch die Wahrnehmung des Selbst durch Andere ist von Digitaltechnologien beeinflusst.[97] Digitale Sichtbarkeit berührt deshalb die Frage nach dem guten Leben für den digital sehenden und digital sichtbaren Menschen – individuell und kollektiv verstanden. Mit dem Sehen und Gesehen-Werden sind deshalb stets auch Fragen nach der (Im-)Moralität des Sehens verbunden.[98] Weil digitale Sichtbarkeit einen derart starken Einfluss auf

---

[91] Vgl. Fisher 2023, S. 527–529. Indirekt geschehe dies, laut Fisher, durch Social Media-Aktivitäten, die aus den Online-Profilen der Personen Informationen über diese Personen generieren. Fisher konstatiert, dass sich die Nutzerinnen gegen diese indirekte Form der Selbsterkenntnis zur Wehr setzen könnten. Diese Argumentation kann allerdings nur mit Einschränkungen gelten, denn, abgesehen von dem indirekten Feedback auf den digitalen Fußabdruck in Form von Werbung und verbesserter ‚Userexperience' auf Plattformen wie Amazon oder Netflix, werden den Individuen viele aus den Daten generierte Informationen und Zusammenhänge gar nicht zugänglich gemacht. Ein direkterer Weg der Selbsterkenntnis hingegen sei, nach Fisher, die (quasi-)freiwillige Nutzung von ‚Quantifizierungsgeräten'. Diese direkten Maßnahmen zur Quantifizierung des Körpers kommen v. a. im Gesundheitssystem im weitesten Sinne zum Einsatz (vgl. auch Ruckenstein und Pantzar 2015).

[92] Vgl. Pantzar und Ruckenstein 2017; Ruckenstein und Schüll 2017; Ruckenstein 2014; Fisher 2023; Wieczorek et al. 2023.

[93] Vgl. Haraway 1991, S. 162–164.

[94] Vgl. Haraway 1991, S. 164.

[95] Vgl. Haraway 1991, S. 164.

[96] Haraway 1991, S. 164.

[97] Vgl. Leonardi und Treem 2020, S. 1621.

[98] Vgl. Brantner und Stehle 2021, S. 93; Brighenti 2007, S. 329. Vgl. auch Teil 3 und 4 dieser Arbeit.

die Selbst- und Fremdkonstitution nimmt, stellen sich ethische Fragen der Steuerung und Einflussnahme auf die eigene und fremde vermittelte Sichtbarkeit sowie Strategien des Umgangs mit ihr.

1.3 Zwischenfazit

Aus den bisherigen hermeneutischen Erkundungen zum Verhältnis von Sichtbarkeit und Digitaltechnologien unter besonderer Berücksichtigung von KI-basierten Datenassemblagen bzw. Datenbildern lässt sich Folgendes kondensiert festhalten: Menschliche Sichtbarkeit ist zunehmend durch Digitalisierung und Datafizierung moduliert. Dies kann in einer Aufnahme der Formulierung von Rob Kitchin als nicht mehr nur durch Daten informiert, sondern als datengetrieben beschrieben werden.[99] Indem Digitalisierung und Datafizierung zu Mittlerinnen menschlicher Sichtbarkeit werden, wird Sichtbarkeit von Zeit und Ort losgelöst und wird ubiquitär präsentisch. Zugleich wirft diese Modulation Fragen nach der Verhältnisbestimmung von Datenbildern und Menschen sowie der Übersetzung von Daten in lebensweltlich relevante Informationen auf. Es wurde gezeigt, dass Daten und deren Interpretation mittels Algorithmen nicht neutral sind, sondern auf Vorentscheidungen, technischen Voraussetzungen, Ausschlüssen und komplexen – wie sich besonders in Teil 2, Kapitel 1.2 am Feld der Visibilität zeigen wird – sozio-historischen Wechselwirkungen beruhen. Angesichts dieser Nicht-Neutralität lassen sich erste epistemologische Spannungen im Verhältnis zum Objektivitäts- und Repräsentationsanspruch von Datenbildern erahnen. Ihre Mehr- und Uneindeutigkeit machen eine genauere Beschreibung der Verbindung von Datenbild und Person, neuen und herkömmlichen Formen der Sichtbarkeit sowie der Rolle und Macht der Interpretierenden notwendig. Inwiefern können Personen Einfluss auf (ihre) Datenbilder bzw. deren Interpretation nehmen bzw. wie können Personen mit ihren Daten interagieren und ihre Sichtbarkeit vielleicht sogar (strategisch) beeinflussen?

Hinzu kommt die Beobachtung, die die ANT machen: Technologien lassen sich als Quasi-Subjekte, als Kollektive beschreiben, die häufig erst dann ihre Netzwerkstruktur offenbaren, wenn sie funktionsuntüchtig werden. ANT konstatieren, dass Technologien selbst handlungsinitiativ wirken. Besonders KI-basierte Technologien und die mit ihnen einhergehenden Mensch-Maschine-Interaktionen werfen Fragen nach der individuellen und organisationalen, staatlichen, zivilgesellschaftlichen und privaten Regulierung, aber auch nach Verantwortlichkeiten, die mit dem Technologiegebrauch einhergehen, auf. Die hermeneuti-

[99] Vgl. Kitchin 2016, S. 4; Taylor et al. 2017a.

schen Erkundungen digitaler Sichtbarkeit weisen bereits auf ihre politischen, ethischen, rechtlichen und sozialen Konsequenzen voraus: Digitale Sichtbarkeit tangiert die Bedingungen für gutes menschliches Zusammenleben und evoziert daher ethische Fragen.

Nachdem die hermeneutischen Grundzüge der Auswirkungen von digitalen Technologien und Datafizierung auf Sichtbarkeitspraktiken und deren hohe Wirkkraft auf die Selbstbezüglichkeit, sozial-organisationales Zusammenleben und politisch-ethische Zusammenhänge nachgezeichnet wurden, sollen die Beobachtungen zur digitalen Sichtbarkeit nun vertieft und am konkreten Beispiel der Digitalisierung und Datafizierung unter besonderer Berücksichtigung von KI im Gesundheitssystem geschärft werden.

Dieser Untersuchungsbereich bietet sich deshalb als konkretisierter Untersuchungsgegenstand an, weil er historisch wie phänomenologisch ‚reich' ist und hier die besondere Rolle des Körpers bzw. Leibes und dessen Vermessung evident wird.[100] Zum anderen handelt es sich um einen Bereich, der besonders große Sprünge im Hinblick auf die technische Entwicklung und die Erweiterung der analytischen Möglichkeiten aufweist. Zuletzt wird mit der Spezifizierung auf die sich verändernden Sichtbarkeitspraktiken im Gesundheitssystem eine Forschungslücke bearbeitet, denn: Digitale Sichtbarkeit wird zumeist unter Bezugnahme auf die Selbstdarstellung im Internet unter besonderer Berücksichtigung von Social Media verhandelt.[101] Sichtbarkeit und Sichtbarkeitspraktiken im digitalisierten Gesundheitssystem spielten bisher eine vernachlässigte Rolle. Was jedoch nach einer vermeintlichen thematischen Eingrenzung klingt, wird sich im folgenden Kapitel als zunehmend herausfordernd zu definierender Bereich herausstellen. Dies liegt zum einen daran, dass das Gesundheitssystem selbst ein gesellschaftliches Teilsystem darstellt, das nur in enger Verquickung mit anderen Teilsystemen existiert. Es liegt zum anderen daran, dass es im Zuge der Digitalisierung zu einem expansiven bzw. entgrenzten Nexus wird, der den bereits zuvor schwer zu definierenden Rahmen nochmals übersteigt. Den Herausforderungen, der Absteckung des konkreten Gegenstandsbereiches einerseits und der Darstellung der Veränderungen dieses Gegenstandsbereichs angesichts von KI-basierter Digitaltechnologie andererseits, soll sich im folgenden Kapitel angenommen werden.

---

[100] Vgl. Fleck 1980, S. 2.

[101] Vgl. Lück 2013; Toffoletti et al. 2023; Brantner und Stehle 2021; Thompson 2005.

Kapitel 2

Sichtbarkeit im digitalisierten Gesundheitssystem – Die Besonderheit vermittelten Sehens angesichts von Präzisionsmedizin und Datenassemblagen

„Accordingly, the task of modern medicine became that of bringing the invisible back to visibility.“[1]

2.1 Das Gesundheitssystem

Will man das Gesundheitssystem systemtheoretisch beschreiben, lässt sich feststellen, dass es sich um ein verhältnismäßig junges Teilsystem handelt.[2] Das Gesundheitssystem verfügt selbst im Gegensatz zu anderen gesellschaftlichen Systemen wie Recht, Politik, Wissenschaft und Wirtschaft über kein eigenes symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium und keine eigene Reflexionstheorie.[3] Im Anschluss an Niklas Luhmann kann das Gesundheitssystem dennoch als gesellschaftliches Funktionssystem beschrieben werden, dass sich an der binären Codierung von *krank/gesund* bzw. *krank/nicht krank* und *gesund/nicht gesund* orientiert.[4] Allerdings lässt sich bei der Codierung im Gegensatz zu anderen Teilsystemen einer Gesellschaft eine Besonderheit feststellen: Der Positivwert, der die Anschlussfähigkeit der Operationen des Systems vermittelt, ist die Krankheit, der negative Wert die Gesundheit.[5] Dies unterscheidet das Medizinsystem von anderen Teilsystemen. In der Praxis wird vom positiven zum negativen Wert, nämlich der Befreiung von Krankheit, gestrebt.[6] Die Probleme, die weiterhin mit einer engen Luhmann'schen Orientierung an und Interpretation der

---

[1] Brighenti 2007, S. 327.

[2] Vgl. Mayntz et al. 1988, S. 8. Renate Mayntz et al. stellen das junge Alter des Gesundheitssystems im Vergleich mit anderen gesellschaftlichen Teilsystemen wie Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft fest.

[3] Vgl. Bauch 1996, S. 75. Als symbolisches Kommunikationsmedium fungieren im System des Rechts beispielsweise die Rechtsgeltung, im System der Politik die Macht usw.

[4] Vgl. Luhmann 1990, S. 186; Vogd 2005. Gleichzeitig sei bemerkt, dass Luhmann keine eigene Reflexionstheorie für das Medizin- bzw. Gesundheitssystem vorstellt.

[5] Vgl. Luhmann 1990, S. 186–187.

[6] Vgl. Luhmann 1990, S. 187.

binären Codierung von *krank/gesund* einhergehen, seien schließlich auch der Grund, schlussfolgert Jost Bauch, warum das Gesundheitssystem keine eigene Reflexionstheorie herausgebildet habe.[7] Besonders die ‚neue Medizin', inklusive der sich ständig weiterentwickelnden Zugriffsmöglichkeiten *auf* und Eingriffsmöglichkeiten *in* den Körper, der Weitung des Medizinbegriffs auf psycho-soziale und zunehmend auch globale und ökologische Aspekte unter dem Stichwort *One Health* sowie Fragen der Salutogenese und Prävention unter dem Stichwort *healthy sick*, können mit der Luhmann'schen Codierung in *krank/gesund* nicht gefasst werden.[8] Bauch wendet ein, dass Luhmanns binäre Codierung zu eng sei:

> [Sie sei, TO] zu sehr an der direkten Krankenbehandlung der organologischen Körpermedizin ausgerichtet. Richtig ist, daß die Codierung krank/gesund im Gesundheitssystem immer als Untercodierung eine Rolle spielen wird, solange es Krankenbehandlung im Gesundheitssystem gibt. Aber zur Kennzeichnung der Operationen im Gesundheitssystem, das sein Tätigkeitsspektrum kontinuierlich ausweitet und den naturwissenschaftlichen Status der Körpermedizin transzendiert hat, reicht dieser Codierungsvorschlag nicht aus.[9]

Bauch schlägt als Ergänzung zur Codierung *krank/gesund* darum eine – bzw. mehrere – Zweitcodierungen vor, vornehmlich die in *lebensförderlich/lebenshinderlich*.[10] Diese Zweitcodierung verhilft zwar dazu, die neuen Anforderungen und Ausprägungen des Gesundheitssystems zu umfassen, weitet das System aber dadurch derart stark aus, dass es auszufransen droht.

Zu einer Weitung der Luhmann'schen Codierung kann neben der von Bauch vorgeschlagenen Zweitcodierung auch eine Neubestimmung von Gesundheit und Krankheit führen, die einerseits verschiedene Krankheitsmodelle neben dem biomedizinischen Modell berücksichtigt bzw. Krankheit als ein zwischen Sozialkonstruktivismus und biologisch-materiellen Aspekten Changierendes begreift, wie andererseits den Zusammenhang von Gesundheit und Krankheit neu fasst. Gesundheit und Krankheit lassen sich dann als orthogonales Verhältnis statt als

---

[7] Vgl. Bauch 1996, S. 75. 79.

[8] Luhmann geht unter anderem davon aus, dass das Gesundheitssystem darauf verzichten würde, gesunde Personen als krank zu behandeln (vgl. Luhmann 1990, S. 184; Dabrock 2012a, S. 227). Diese Annahme Luhmanns kann allerdings mit Friedhelm Meier und anderen, die auf die Bedeutung der Salutogenese für das Gesundheitssystem hinweisen, problematisiert werden (vgl. Meier et al. 2017; Meier et al. 2018). Dabrock macht in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der WHO-Definition von Gesundheit – „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity" (WHO 2005) – und der Ottawa Charta zur Gesundheitsförderung von 1986 aufmerksam (vgl. Dabrock 2012a, S. 227–228).

[9] Bauch 1996, S. 80.

[10] Vgl. Bauch 1996, S. 80.

Gegensatz beschreiben.[11] Orthogonal bedeutet, dass Gesundheit und Krankheit als unabhängige Variablen bestehen, wodurch deutlich wird, dass Menschen sowohl über gesunde als auch kranke Anteile verfügen, die gleichzeitig vorhanden sein können.[12] Mit einem orthogonalen Modell werden Diskrepanzen zwischen medizinischen Befunden und aktualem Befinden nuancierter abbildbar.[13] Auch die mögliche Differenzierung zwischen *disease, illness* und *sickness* zeigt die Multidimensionalität des Begriffs der Krankheit auf. Während *disease* den klassifizierbaren Krankheitsbegriff des Medizinsystems beschreibt, charakterisiert *illness* die individuelle Perzeption einer Krankheit und *sickness* ihre soziale Dimension, die u. a. mit sozialrechtlichen Ansprüchen verbunden ist.[14]

Wenn im Folgenden vom Gesundheitssystem oder Gesundheitswesen die Rede ist, dann ist alle gesellschaftliche Praktik, Kommunikation und Deutung aus der Perspektive der komplexen Verwobenheit der Codierung von Gesundheit und Krankheit gemeint. In Bezug auf das Thema der Untersuchung, die sich verändernde Sichtbarkeit, lässt sich, was das Gesundheitssystem und dessen definitorische Schärfung anbelangt, darüber hinaus noch feststellen, dass der Mensch bzw. – im biomedizinischen Krankheitsverständnis – vorrangig der Körper zentral und unmissverständlich zum Gegenstand der Beobachtung gemacht wird. Die Geschichte der Medizin ist ein Streben nach dem Sichtbar-Machen des Hinter-den-Dingen-Liegenden. Dabei handelt es sich um ein forschendes Blicken, das gezielt und methodengeleitet nach Erkenntnissen sucht. In *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* beschreibt Michel Foucault, wie die ‚unsichtbare Sichtbarkeit' die Wahrnehmungs- und Wissensstruktur der Medizin leitet.[15] In seiner Analyse der (vorrangig) französischen Medizingeschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts präsentiert Foucault die Entwicklung des medizinischen Blicks vom klassischen hin zum anatomisch-pathologischen. Die anatomische Praxis zeige die besondere Rolle des Todes für die Erkenntnis von Krankheit bzw. „organischer Tiefe des lebenden Individuums"[16] auf. Sie führe hin zu einer „Dreifaltigkeit" von Leben, Krankheit und Tod.[17] Die besondere Analysemethode der Anatomie künde „rückwirkend die Wahrheit über die Krankheit"[18]. Im Tod werde der Koexistenz und

[11] Zum orthogonalen Verhältnis von Krankheit und Gesundheit vgl. Franke 2012, S. 102.
[12] Vgl. Franke 2012, S. 102.
[13] Vgl. Franke 2012, S. 102–103.
[14] Vgl. Boyd 2000; Meier et al. 2018, S. 3.
[15] Vgl. Foucault 2011, S. 179–184.
[16] Sharon 2014, S. 117.
[17] Foucault 2011, S. 172. Vgl. auch Völker 2014, S. 36.
[18] Foucault 2011, S. 172.

Interferenz von Krankheit und Leben eine Form verliehen.[19] Durch die Etablierung des anatomisch-pathologischen Blicks werde die zuvor klassische Methodologie, die vom Sichtbaren ausgeht, durch die komplexere Erfahrung abgelöst.[20] Zugleich macht Foucault in seiner Analyse auf die besondere Verschränkung von ärztlichem Blick und gesellschaftlichem Handeln aufmerksam. Der ärztliche Blick sammele alltägliches Wissen und speise es wiederum angereichert um die eigene Analyse zurück:

> Der medizinische Blick kreist in einer autonomen Bewegung innerhalb eines Raumes, in dem er sich selbst verdoppelt und kontrolliert. Souverän verteilt er an die alltägliche Erfahrung das Wissen, das er ihr selber irgendwo entliehen hat: er hat sich zugleich zum Sammelpunkt wie zum Ausstrahlungszentrum dieses Wissens gemacht.[21]

Dadurch fallen medizinischer und gesellschaftlicher Raum zusammen – ja durchkreuzen und durchdringen einander.[22] Nicht nur anhand des medizinischen Blicks, sondern bereits in der bleibend unscharfen systemtheoretischen Abgrenzung des Gesundheitssystems von anderen gesellschaftlichen Teilsystemen – insbesondere der Politik, der Wissenschaft und der Wirtschaft – zeigt sich die Expansivität des Gesundheitssystems. Diese Expansivität wird durch die Implementierung von Digitaltechnologien noch verstärkt. Um die Ausdehnung des digitalisierten Gesundheitssystems darlegen zu können, soll im Folgenden neben der binären Codierung, die Luhmann vorschlägt, noch ein weiteres Kriterium der Unterscheidung hinzugenommen werden. Dies soll mit der Einführung des Sinnkriteriums geschehen, wie es Renate Mayntz vorstellt. Das Sinnkriterium hilft, Teilsystemgrenzen zu definieren, indem nicht der Eigensinn einzelner Handlungen, sondern der sinnhafte Bezug und ihre soziale Trägerschaft berücksichtigt wird.[23] Mayntz kommt zu dem Schluss, dass alle an der Konstitution eines Teilsystems beteiligten Handlungen oder Akteure diesem System angehören. So sieht sie eine Krankenhausmanagerin, obwohl sie Ökonomin ist und keine Patientinnen behandelt, als Teil des Medizinsystems an, während sie eine Bank, die einen Krankenhauskredit gewährt, nicht als Teil des Systems Medizin verortet, weil die Handlung primär an eigenen ökonomischen Systemzielen orientiert ist.[24] Zum ausdifferenzierten Gesundheitssystem können mit der Unterscheidung

---

[19] Vgl. Foucault 2011, S. 172.

[20] Vgl. Foucault 2011, S. 173.

[21] Foucault 2011, S. 47.

[22] Vgl. Foucault 2011, S. 47.

[23] Vgl. Mayntz 1988, S. 30–31. Renate Mayntz verdeutlicht dies am Beispiel des ökonomischen Systems: Es mache einen Unterschied, ob eine Zahlung im Rahmen einer Wirtschaftshandlung oder im Rahmen einer Kirchenspende geschehe. Die Handlungen seien jeweils mit unterschiedlichen Selbstverständnissen verbunden.

[24] Vgl. Mayntz 1988, S. 31.

nach Mayntz präventive, gesundheitsfördernde, akut behandelnde und pflegerische Versorgungsinstitutionen, dazu gehören neben der Klinik und Arztpraxen auch Versorgungszentren, Apotheken, Sanitätshäuser und viele mehr, gezählt werden.[25] Einige Besonderheiten erschweren allerdings die genaue Zuteilung: So kann diskutiert werden, zu welchem System die Privatkliniken gezählt werden. Obwohl „das Gewinnmotiv dominiert, bleibt der Zweckbezug des Handelns die Erstellung von Gesundheitsleistungen“[26]. An diesem Beispiel werden bereits erste Überlappungsbereiche des Gesundheitssystems mit dem öffentlichen Gesundheitssystem, der Wissenschaft und der Wirtschaft erkennbar.[27] Diese ließen sich nicht einfach mit dem Konzept von Austauschprozessen über Systemgrenzen hinweg fassen, so Mayntz und Bernd Rosewitz.[28]

Der erste Überlappungsbereich betrifft die Überlappung des Gesundheitssystems mit dem öffentlichen Gesundheitssystem bzw. der Gesundheitspolitik, z. B. in Form von Gesundheitsämtern. Das öffentliche Gesundheitssystem ist sozialstrukturell Teil des politisch-administrativen Systems, jedoch funktionell auch Sektor des Gesundheitssystems.[29] Denn, so Mayntz und Rosewitz, staatliche Aufsicht und Regulierung handele im Interesse der Gesundheit.[30] Im ICD-10-GM, der *Internationalen statistischen Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme, German Modification*, das vom Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte jährlich überarbeitet wird, kulminieren politische und rechtliche Steuerung und Medizinsystem. Mithilfe des ICD-10-GM werden Krankheiten kodiert. Die stetige Veränderung und Differenzierung innerhalb des ICD-10-GM und anderer internationaler und nationaler Klassifizierungssysteme zeigt, dass die Ein- und Ausschlusskriterien einer Devianz über die Zeit veränderlich sind. Ebenso machen die medizinischen Klassifizierungssysteme deutlich, dass nicht jede Abweichung von einer Norm bereits als pathologisch aufgefasst werden muss.[31] Am Beispiel der Debatte um die Codierung von F64 *Störungen der Geschlechtsidentität* und F64.0 *Transsexualismus* sowie Fragen nach dem Umgang und der Behandlung von Personen, die *healthy sick* sind, d. h. Personen, bei denen unter Anwendung bioinformatischer und biostatistischer Methoden ein hohes Krankheitsrisiko erkannt wird, zeigen sich politische Regulati-

[25] Vgl. Bundesministerium für Gesundheit 2023.

[26] Mayntz 1988, S. 31.

[27] Vgl. Mayntz und Rosewitz 1988, S. 155–156.

[28] Vgl. Mayntz und Rosewitz 1988, S. 155–156.

[29] Vgl. Mayntz und Rosewitz 1988, S. 155–156.

[30] Vgl. Mayntz und Rosewitz 1988, S. 156.

[31] Vgl. Meier et al. 2017; Braun 2022, S. 213. Eine bestimmte Kombination an Symptomen muss über einen gewissen Zeitraum auftreten. Andernfalls würde jegliche Form der Divergenz, der Andersartigkeit, der Unabschließbarkeit und der Verkennung eine Diagnose hervorrufen.

onsbedarfe, die sich nicht allein an der herkömmlichen Unterscheidung krank/gesund und nicht nur innerhalb des Gesundheitssystems bearbeiten lassen.[32] Wie und ob jemand behandelt wird, hängt letztlich nicht allein davon ab, welche Ergebnisse aus der digitalen Dokumentation resultieren, sondern auch, welche Konzepte und Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit in einer Gesellschaft vorherrschen und welche gesundheitspolitischen Entscheidungen getroffen werden. Dies zeigt sich in besonderer Weise in der Diagnose psychischer Krankheiten und der Entwicklung der Transgendermedizin, die stark von politischen Einstellungen gegenüber bestimmten Menschengruppen beeinflusst ist. Im politischen System, verstanden als Aushandlungszusammenhang des gesellschaftlichen Lebens, bestehend aus dem politischen Handlungsrahmen, den internationalen und nationalen Abkommen und politischen Institutionen (*polity*), dem Inhalt (*policy*) und dem politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozess aller politischen Akteure (*politics*) sowie der Ausrichtung an der Unterscheidung *Macht/Nicht-Macht*, kommt es zu einem Einteilen und Unterscheiden, das schon immer inmitten des Medizinsystems wirkt und darüber entscheidet, wie der Körper behandelt wird, Krankheiten diagnostiziert und Probleme gelöst werden.[33] (Gesundheits-)Politik wirkt auf den Betrieb des Gesundheitssystems ein, indem Bereiche des Normalen und des Devianten definiert werden oder gesundheitspolitische Steuerungen auf die tatsächliche Versorgung einwirken. Ob eine funktionale Beeinträchtigung als *disease* aufgefasst wird, unterliegt einem Prozess begründeter medizinischer Deliberation. Ob eine funktionale Beeinträchtigung als *sickness* aufgefasst wird, beruht auf sozialen Aushandlungsprozessen. An der Differenzierung des Krankheitsbegriffs zeigt sich einmal mehr, dass die Selbstdeutung im Hinblick auf den eigenen Körper (*illness*) mit den Zuschreibungen und Normsetzungen anderer, der begründeten medizinischen Deliberation und der sozialen Aushandlung (*disease* und *sickness*) verschränkt ist.[34]

Besonders kulminiert der Überlappungsbereich von Gesundheitssystem und Gesundheitspolitik im von Michel Foucault geprägten Begriff der sogenannten Biopolitik. Unter Biopolitik versteht Foucault in genealogischer Erarbeitung den Eintritt des Lebens und damit der Gesundheit in den Bereich der bewussten Kalküle.[35] Das Biologische werde, so seine Annahme, im Politischen reflektiert.[36] Die Systemlogiken *Macht/Nicht-Macht* und *krank/nicht krank* bzw. *gesund/nicht gesund* sind demzufolge nicht mehr eindeutig zu differenzieren.[37] Bereits im

[32] Vgl. Meier et al. 2018, S. 22–23.
[33] Vgl. Fritz und Buhr 2021, S. 84.
[34] Vgl. Braun 2022, S. 214.
[35] Vgl. Foucault 2020, S. 135–140.
[36] Vgl. Foucault 2020, S. 138.
[37] Vgl. Folkers 2015.

19. Jahrhundert werden Körpervermessungstechnologien zu politischen Steuerungsmaßnahmen, wie das Beispiel des Fingerabdruckes zeigt: Körperdaten finden bereits früh nicht lediglich in der Diagnose und Behandlung von Krankheiten Verwendung, sondern dienen der Grenzkontrolle und entscheiden darüber, an welchen Orten sich eine Person bewegen darf.[38] Biopolitik ist zunächst ein neutrales, beschreibendes Konzept, wird aber häufig auch als Kritikbegriff – gerade im Zusammenhang mit der Digitalisierung des Gesundheitssystems – gebraucht. Felix Maschewski und Anna-Verena Nosthoff schreiben von „Überwachungskapitalistischer Biopolitik", die demokratische Defizite aufweise.[39] Sie machen dies am Beispiel der Corona-Warn-App deutlich, in deren Implementierung sie formaldemokratische Prozeduren vernachlässigt sahen und eine Durchsetzung biopolitischer Maßnahmen qua Infrastruktur beobachteten.[40] An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass der Überlappungsbereich von Politik und Gesundheitssystem zumeist auch schon Überschneidungen mit dem ökonomischen System aufweist.

Die zweite Überlappung, die Mayntz und Rosewitz identifizieren, betrifft Medizin und Wissenschaft. In der Rolle der Ärztin, Forscherin und Lehrerin an Universitätskliniken sind die Teilsysteme von Medizin und Wissenschaft besonders verwoben. Allerdings kann es auch hier zu konfligierenden Handlungslogiken zwischen der Rolle der Forscherin und der Rolle der Ärztin kommen.[41] Medizinische Daten werden in unterschiedlichen Weisen gebraucht. Einerseits werden die Daten zur Versorgung der Patientinnen herangezogen. Andererseits werden die Daten der Forschung zur Verfügung gestellt, um neue Erkenntnisse zu generieren.[42] Mit dem geplanten Forschungsdatengesetz (FDG) macht das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) deutlich, dass der Datentransfer zwischen privater und öffentlicher Forschung und öffentlicher Hand deutlich

[38] Der Fingerabdruck zur biometrischen Authentifizierung wurde im Zusammenhang mit dem Kolonialismus des 19. Jahrhunderts entwickelt und diente ursprünglich der Identifizierung rückfällig gewordener Straftäter. Das System wurde zunächst in den Kolonien sowie in den USA ausschließlich an afroamerikanischen und asiatischen Bürgerinnen und im Bereich der Prostitution angewandt. Erst im 20. Jahrhundert verbreitete sich das System weltweit und ersetzte die anthropometrische Identifizierung von Personen mittels des Körpermaßes – die Bertillonage. Die Ursprünge biometrischer Datennutzung gehen also über das rein wissenschaftliche und medizinische Erkenntnisinteresse hinaus und dienen der gesellschaftlichen Steuerung, die v. a. Straftäterinnen, Fremde und Prostituierte in den Blick nimmt und darin unverkennbar rassistische und sexistische Züge trägt. Die Migration in die USA zwischen 1880 und 1920 war bestimmt von einer ‚politischen Somatik', einer *body politic*, von der abhing, wer als gute Immigrantin und wer als bleibend fremd klassifiziert wurde (vgl. Lüthi 2009).

[39] Maschewski und Nosthoff 2022, S. 446.

[40] Vgl. Maschewski und Nosthoff 2022, S. 449.

[41] Vgl. Mayntz und Rosewitz 1988, S. 156.

[42] Vgl. Stachwitz und Debatin 2023, S. 111.

ausgebaut werden soll.[43] In den Eckpunkten zum geplanten Gesetz formuliert das BMBF, dass der Zugang zu Daten der öffentlichen Hand – insbesondere statistischen, personenbezogenen Daten, aber auch Daten im Bereich staatlicher Leistungen, darunter zählen bspw. Gesundheitsausgaben sowie Daten im Zusammenhang mit Migration und Einwanderung – mithilfe eines deutschen *Micro Data Centers* erleichtert werden soll.[44] Das Datenschutzrecht solle zugunsten der Forschung angepasst werden.[45] Die ubiquitäre Verfügbarkeit und Interoperabilität von Gesundheitsdaten wird in Deutschland mit dem Digital-Gesetz (DigiG) und dem Gesundheitsdatennutzungsgesetz (GDNG) forciert, die die Einführung der elektronischen Patientenakte (ePA)[46] und das elektronische Rezept (E-Rezept) sowie die zukünftige Nutzung der Gesundheitsdaten für Forschung und Entwicklung regulieren und Patientinnen in der Regulierung der eignen Daten unterstützen sollen.[47] Damit einhergehen sollen Rahmenbedingungen und Maßnahmen für eine beförderte Interoperabilität durch Etablierung einer Telematikinfrastruktur und eine bessere Nutzung von Gesundheitsdaten.[48] Dabei macht sich die digitale Infrastruktur die ubiquitäre Verfügbarkeit der Datenbilder losgelöst von Zeit und Ort zunutze. Alle Patientinnendaten sollen zukünftig grundsätzlich mit der ePA gesammelt zur Verfügung gestellt werden und so von allen Orten und in den unterschiedlichsten Behandlungssituationen abrufbar sein. Dadurch wird auch die vielfältige Re- und Dekontextualisierung der Daten und damit die sekundäre Datennutzung, beispielsweise durch Wissenschaft und Forschung, erleichtert.[49]

Der dritte Überlappungsbereich, den Mayntz und Rosewitz nennen, betrifft die pharmazeutische und medizintechnische Industrie. Sozialstrukturell sind diese im Wirtschaftssystem angesiedelt, so dass auch hier Systemlogiken mitunter konfligieren. Daneben spielt auch die Ökonomisierung des Krankenhausbetriebs eine wichtige Rolle im schwer abzugrenzenden Teilsystem Medizin. Dominiert das Gewinnmotiv, kann dies die Qualität der Leistungen negativ beeinträchti-

---

[43] Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung 2024.

[44] Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung 2024.

[45] Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung 2024.

[46] „Konzeptionell handelt es sich bei der ePA um eine an die TI [die Telematikinfrastruktur, TO] angebundene Cloud-Anwendung, in der patientenbezogene medizinische Daten in Form von Dokumenten gespeichert werden können. Lesenden und schreibenden Zugriff haben der Patient (unbeschränkt) und von ihm, ggf. zeitlich begrenzt, jeweils autorisierte Leistungserbringer. Der Zugriff kann vom Patienten zusätzlich auf bestimmte Dokumente beschränkt werden. Krankenkassen können Inhalte in die ePA einstellen, haben jedoch niemals lesenden Zugriff.“ (Stachwitz und Debatin 2023, S. 108)

[47] Vgl. Bundesministerium für Gesundheit 2024.

[48] Vgl. Bundesministerium für Gesundheit 2024.

[49] Vgl. zur sekundären Datennutzung Teil 1, Kapitel 2/2.3.

gen.[50] Als Beispiel für eine solche Überlappung kann der Datenaustausch zwischen der *Royal Free London NHS Foundation*, die Teil des öffentlich finanzierten, nationalen Gesundheitssystems in England ist, und *Google DeepMind* angeführt werden: Zwischen Juli 2015 und Oktober 2016 trafen diese beiden Institutionen, von denen die eine Institution (vorrangig) dem Gesundheitssystem zuzurechnen ist, die andere Institution (vorrangig) dem Wirtschaftssystem, eine Vereinbarung, in deren Zusammenhang identifizierbare Personendaten ohne ausdrückliche Zustimmung der Betroffenen zum Zweck der Entwicklung einer klinischen Warn-App für Nierenerkrankungen an *Google DeepMind* transferiert wurden.[51] Dass Kooperationen dieser Art wahrscheinlicher werden, ist eine neue Realität des digitalisierten Gesundheitssystems.[52] Sie erschwert den Patientinnen, ihre eigene Sichtbarkeit zu kontrollieren – ja, sogar über sie Bescheid zu wissen. Indem wirtschaftlich orientierte Stakeholder an Gesundheitsdaten partizipieren und von ihnen profitieren, werden fremde Systemlogiken in das Gesundheitssystem involviert.

Die von Mayntz und Rosewitz genannten Überlappungen zwischen Gesundheitssystem und Politik, Wissenschaft und Wirtschaft deuten an, was angesichts der Digitalisierung zunehmend unmöglich wird: die eindeutige Abgrenzung des Gesundheitssystems. Dies wird besonders durch die fluktuierenden Datenströme deutlich, die keine Systemgrenzen kennen: Daten können mittels Self-Tracking oder auch Fremd-Tracking in Alltagssituationen erhoben, gespeichert, mittels algorithmischer Mustererkennung ausgewertet und für das Medizinsystem fruchtbar gemacht werden. Umgekehrt können Daten aus dem Gesundheitsbereich in anonymisierter Form an Gesundheitsdienstleisterinnen aus dem Wirtschaftssystem oder andere Institutionen außerhalb des Gesundheitssystems gelangen. Medizinische Daten erhalten somit nicht nur Relevanz für das Individuum und dessen individuelle Diagnostik, sondern sind bedeutsam für die Forschung, die Regulierung der öffentlichen Gesundheit, relevante Identifikationen von Gruppen sowie die Verbindung bestimmter Charakteristika, zum Beispiel die Verbindung von persönlichen Merkmalen mit der Wahrscheinlichkeit, eine bestimmte Krankheit zu entwickeln.[53]

---

[50] Vgl. Mayntz 1988, S. 31; Deutsche Krankenhausgesellschaft 2023; Deutsches Ärzteblatt 2023; Kunkel 2021.

[51] Vgl. Powles und Hodson 2017. Kritikerinnen merkten an, dass die Patientinnen keine Entscheidungsbefugnis über die Verwendung ihrer Daten hatten und dass die Auswirkungen auf die Privatsphäre nicht angemessen erörtert wurden.

[52] Vgl. Murdoch et al. 2021.

[53] Ein persönliches Merkmal kann verhältnismäßig Naheliegendes sein – bspw. das Auftreten von Brustkrebs in der eigenen Familie, das das Risiko der Erkrankung an Brustkrebs bei nahen (zumeist) weiblichen Verwandten erhöht. Persönliche Merkmale können aber auch zunächst unvermutete und erklärungsbedürftige Attribute, wie das Geschlecht, *race*, die Wohn-

Allerdings sind nicht nur Daten, sondern auch technologische Geräte der Datenaufnahme und Algorithmen der Körperdatenauswertung systemübergreifend einsetzbar – z. B. Körperscantechnologien, die sowohl im Flughafen als auch in Kliniken zum Einsatz kommen. Darüber hinaus werden medizinische Messungen durch technische Innovationen zunehmend in den Bereich des Privaten verlagert: Das eigene Smartphone wird zum ultimativen Gesundheitsgerät, das von überall – und nicht nur von Fachpersonal – bedient werden kann.[54]

Schließlich verschieben neue Möglichkeiten der KI-basierten Analyse von Daten die Grenzen des Gesundheitssystems dahingehend, dass sich neue Möglichkeiten der Diagnostik und Therapie auftun und medizinische Zusammenhänge zunehmend in andersartigen Assoziationen und Korrelationen erscheinen. Inwiefern in diesem Zusammenhang von einer Erweiterung des Sichtbaren bzw. einer Erweiterung der Sehweisen und einer Sichtbarmachung auf Umwegen gesprochen werden kann, soll im Folgenden dargestellt werden. Dabei werden die eingesetzten Technologien auf ihre Besonderheiten hin untersucht.

2.2 Erweiterung der Grenzen des Sichtbaren

Auf den Seiten des deutschen Bundesgesundheitsministeriums (BMG) heißt es, dass Ziel der Digitalisierung und Datafizierung, besonders im Hinblick auf den Einsatz von KI und Lernenden Systemen im Gesundheitssystem, sei, dass es sich um Instrumente handele, die in Zukunft wie das Stethoskop oder Röntgenbild zur Grundausstattung der Ärztin dazugehören. Ihr Einsatz solle dazu befähigen, Krankheiten besser zu erkennen und deren Ursachen schneller zu identifizieren, um so bessere Diagnosen und Therapieempfehlungen zu geben.[55] Weiterhin betont das BMG, gehe es nicht um die Auswertung von Gesundheitsdaten einzelner Patientinnen, sondern darum, allgemeine Erkenntnisse über Krankheiten zu generieren oder „Algorithmen für KI mit möglichst vielen Daten zu trainieren“[56]. Bereits hier deutet sich der komplexe Realitätsbezug der Gesundheitsdatenbilder an. Im Zuge der Digitalisierung werden biologische Informationen in Sequenzen digitaler Daten übersetzt und gewinnen dadurch eine neue Flexibilität und Mobilität.[57] Die organische Einheit wird so in ihre Einzelteile zerlegt, wodurch eine

---

gegend, das Einkommen usw. sein. Weiterhin können durch KI auch Zuordnungen von Merkmalen erfolgen, die schwer bis kaum nachvollziehbar sind (vgl. Wachter 2022; Liu et al. 2022). Vgl. ausführlicher hierzu Teil 3.

[54] Vgl. Lee 2016; Tettey et al. 2023, S. 328–329.

[55] Vgl. Bundesministerium für Gesundheit 2024.

[56] Bundesministerium für Gesundheit 2024.

[57] Vgl. Sharon 2014, S. 118.

Kombination und Reorganisation der Fragmente zu größeren Zusammenhängen möglich wird. Die Digitalisierung und Datafizierung, besonders aber der Einsatz von KI, sollen in nahezu allen Bereichen des Gesundheitssystems Personendatenerfassung und -auswertung multispektral, das heißt über die Kombination mehrerer Messtechniken, und feingranular ermöglichen.

Unter den Stichworten der sogenannten *P4 medicine*, das heißt der prädiktiven, präventiven, personalisierten und partizipatorischen Gesundheitsversorgung mit dem Ziel der Präzisionsmedizin, soll es zukünftig möglich sein, dank eines umfassenden Bildes bzw. einer *holistic medicalization* der Patientin genauere Diagnosen zu stellen und individualisierte Behandlungsempfehlungen zu geben, die in einen umfassenden Vor- und Nachsorgeplan eingebettet sind.[58] Der Einsatz von KI verspricht durch die massenhafte Kombination von Daten, bereits früher als zuvor vorherzusagen, welche Krankheit eine Person treffen wird und welche Therapien genau bei dieser Person die besten Wirkungen erzielen. Die neuen technologischen Möglichkeiten können darum zum Beispiel als medizinische Entscheidungsunterstützungssysteme (*clinical decision support systems*, kurz: CDSS) fungieren.[59] Es geht vor allem darum, digitale Datenbilder (hervorgebracht z. B. mittels Radartechnologie) zu interpretieren und in bedeutungsvolle Informationen (z. B. Ableitung von Krankheitsbildern und -prognosen) zu übersetzen, um daraus anschließend Konsequenzen (z. B. für die Behandlung auf der Mikroebene oder gesundheitspolitische Maßnahmen auf der Makroebene) abzuleiten. Häufig begegnet die Rede von der Generierung digitaler Datenassemblagen oder auch *Digitaler Zwillinge*.[60] Das umfassende Bild kann eine

---

[58] Vgl. Vogt et al. 2016; Prainsack 2017; Mühlhoff und Ruschemeier 2024.

[59] Solche CDSS kommen beispielsweise bei der Brustkrebsfrüherkennung und -behandlung zum Einsatz (vgl. Mazo et al. 2020). Dabei bedienen sich CDSS unterschiedlicher Technologien und Methoden, unter anderem: Maschinellen Lernens und KI, Wissensrepräsentation, Informationsvisualisierung und Textmining (vgl. Mazo et al. 2020). Bei Textmining handelt es sich um eine Analyse von großen Mengen unstrukturierter Textdaten, die in ein strukturiertes Format bzw. aussagekräftiges Muster umgewandelt werden. Beispielsweise kann mithilfe von Textmining die Stimmung eines Textes erfasst werden: Ist der Ton des Textes eher freundlich, negativ oder neutral? In die CDSS zur Brustkrebsfrüherkennung und -behandlung fließen zahlreiche unterschiedliche Daten ein: medizinische Bildgebungsdaten, biologische und genomische Daten, diagnostische Daten und Biomarker, Risikofaktoren, soziale Aspekte, klinische Versuche, u. v. a. m. Zusätzlich kommen Umgebungs- und Lebensstildaten eine hohe Aussagekraft zu, wenn es um die Bestimmung von Brustkrebsrisikofaktoren geht (vgl. Mazo et al. 2020; Meier et al. 2017). KI erscheint hier als weitestgehend steuerbares bzw. überprüfbares Instrument, das abhängig von der Qualität der Daten und ihrer Übersetzung in Information für einen Großteil der Patientinnen sehr gute Ergebnisse erzielen kann (vgl. Davenport und Kalakota 2019; Kumar et al. 2023).

[60] Vgl. Braun 2022, S. 214; Lupton 2020, S. 2–3; van der Valk et al. 2022; Bruynseels et al. 2018; Korenhof et al. 2023. Die zitierten Autorinnen geben zu bedenken, dass *Digitale Zwil-*

digitale Replikation sein, aber auch Formen der Verkörperung in Form eines *Digitalen Klons* oder einer Echtzeitsimulation annehmen.[61] Die synthetisierten digitalen Datenbilder (SDD), die produziert werden, und die Reichweite ihrer postulierten Aussagekraft sind jeweils unterschiedlich weit und schließen Unterschiedliches ein.[62]

Die Erweiterung der Grenzen des Sichtbaren im Gesundheitswesen ergibt sich aus einer Kombination neuer Formen und Modi der *Datenerhebung* – bspw. durch Self-Tracking oder Anwendung neuer Sensortechnologien – mit neuen Formen der *Datenauswertung* – insbesondere durch KI-basierte Algorithmen – und den verschiedenen Formen der potenziell ubiquitär verfügbaren und zeitlich unbegrenzten Bereitstellung als SDD für die Individuen selbst und andere.[63]

Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, *wie* ein Individuum im digitalisierten Gesundheitssystem sichtbar wird. Die dieser Darstellung zugrundeliegenden Daten können ganz unterschiedlichen Ursprungs sein. Die SDD können auf der Erhebung von Körperdaten, genetischen und genomischen Daten, bildgebenden Verfahren, Biomarkerdaten, Bewegungsdaten, Bluttests, klinischen Experimenten, aber auch auf Risikofaktoren, Verhaltensdaten und Sozialdeterminanten wie beispielsweise der Beschäftigungssituation, der Wohnsituation oder anderen Herausforderungen, die durch die Infrastruktur bedingt sind, Familienstand, Angewiesenheit auf Sozialhilfe und vielen weiteren quantifizierbaren, sozio-historischen und sozio-historisch relevanten Daten beruhen. Technologische Novitäten der minimal oder non-invasiven Sensorik erlauben es, Menschen in anderen Situationen, mit weniger Laboreffekten oder ganz neu zu vermessen. Ein Gesundheitssystem, das sich solcher KI-basierter Technologien bedient, macht sich die

---

linge abhängig von der Disziplin und ihrem Einsatz unterschiedlich definiert werden. So versuchen einige, die Besonderheiten *Digitaler Zwillinge* beispielsweise in der Abgrenzung von Digitalen Modellen oder Digitalen Schatten darzustellen (vgl. hierzu v. a. van der Valk et al. 2022).

[61] Vgl. Braun 2021; Kamel Boulos und Zhang 2021. Eine Kritik des Begriffs liefert Deborah Lupton (vgl. Lupton 2021). Zum Begriff des Digitalen Klons und der Simulacra vgl. Amram et al. 2023; Cho und Martinez-Martin 2022.

[62] Beispielsweise hat es sich der Sonderforschungsbereich EmpkinS (SFB 1483), in dessen Rahmen die vorliegende Untersuchung entstanden ist, zur Aufgabe gesetzt, herauszufinden, wie und ob über äußerlich messbare Bewegungen (Ganganalysen, Schlafmonitoring, Gesichtserkennungsapps) auf innere Zustände (Schmerzempfinden, Stress, Depression oder andere Erkrankungen) geschlossen werden kann.

[63] Vgl. Krauss et al. 2024; Ott et al. 2023. Auch in der Regulierung der Digitaltechnologien findet sich die Unterscheidung in Datenrechte und -pflichten (Erhebung) auf der einen und Anforderungen an algorithmische Systeme (Auswertung) auf der anderen Seite (vgl. Datenethikkommission der Bundesregierung 2019, S. 77).

Ausgesetztheit der Person durch ihren Leib, also die Unmöglichkeit des Rückzugs in eine „intangible reine Innerlichkeit“[64] zu Nutze.

Hinzu kommen zunehmend Self-Tracking-Technologien, die die Grenzen der Sichtbarkeit auch räumlich erweitern. Unter dem Stichwort *Mobile Health* (*mHealth*) bzw. *Electronic Health* (*eHealth*) formen sie das Gesundheitssystem entscheidend.[65] Die Grenzen des Sichtbaren werden dabei, indem das private Smartphone oder Wearables zum umfassenden Gesundheitsgerät werden, in den Bereich des Privaten ausgeweitet.[66] Nicht nur seit langem standardisiert gemessene Vitaldaten, auch Verhaltensdaten, wie das Einkaufsverhalten oder die Social-Media-Aktivität, soziale Determinanten und anderes können, unter Vorbehalt der technischen, materiellen und sachkundigen Ausstattung, problemlos erfasst und für medizinische Zwecke nutzbar gemacht werden.[67] Denn: öffentlich zugängliche Daten können Hinweise auf Verhalten, Eigenschaften und andere private Angelegenheiten eines Individuums geben. Als Beispiel fungieren hierfür oft die Daten, die in sozialen Medien wie Facebook veröffentlicht werden.[68] Allein die auf Facebook verteilten, scheinbar harmlosen ‚Gefällt mir'-Klicks geben Aufschluss über Geschlecht, politische Einstellung, sexuelle Orientierung, Religion, Beziehungsstatus, den Konsum von Alkohol, Zigaretten und Drogen sowie darüber, ob sich die Eltern der Person vor ihrem einundzwanzigsten Lebensjahr getrennt haben.[69] Ähnliches wurde 2019 von dem Start-up *Hunt*

---

[64] Metz 2015a, S. 145. In besonders expliziter und für Laien sichtbaren Weise zeigt sich das Innere im Äußeren, ‚der Körper als Spiegel der Seele', beispielsweise in Anspannungs- bzw. Stresssituationen, in denen bei manchen Personen rote Flecken im Gesicht und Halsbereich auftauchen. Auf einer nächsten Stufe, bei den etwas weniger auffälligen körperlichen Veränderungen, die auf eine innere Regung hinweisen, sind es dann in der Regel in der Anamnese geschulte und erfahrene Medizinerinnen und Psychologinnen, die diese im Hinblick auf eine Krankheit oder eine Befindlichkeit hin deuten. Lernende Systeme können das geschulte medizinische Auge noch übertreffen, indem sie noch minimalere Veränderungen des Äußeren aufnehmen und interpretieren können.

[65] *mHealth* und *eHealth* umfassen verschiedene Anwendungen, die auf Informations- und Kommunikationstechnologie beruhen. *mHealth* bezieht sich in der Regel auf die Nutzung des eigenen Smartphones im expansiven Gesundheitssystem. Die Apps, die zum Bereich *mHealth* gehören, dienen vor allem der Beobachtung und Behandlung von Symptomen sowie der Unterstützung medizinischer Therapie (vgl. Bregenzer und Jiménez 2018; Ellerich-Groppe et al. 2024).

[66] Vgl. Hoffmann-Riem 2017, S. 121; Ada Lovelace Institute 2020; Warzel 2019; Finn 2012. Die Anwendung von Messapparaturen im Privatbereich zeigt sich auch an der zunehmenden Etablierung und Erforschung von sogenannten *Digital Home Health Care Centers* an der Schnittstelle von Wissenschaft, Politik und Wirtschaft (vgl. DigiOnko 2024; Hoffmann-Riem 2017, S. 128).

[67] Vgl. zur Auswertung von Social Media-Daten: Ji et al. 2017; Gupta und Katarya 2020; Yan et al. 2017.

[68] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 50–53.

[69] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 52.

demonstriert, das über den Twitter-Benutzernamen und andere Followerinnendaten mit 85-prozentiger Treffsicherheit Aussagen über persönliche Einstellungen zu Abtreibungen, Hochzeit gleichgeschlechtlicher Paare sowie zur Nutzung von Parfüm, Kaufverhalten etc. machen konnte.[70] Zunehmend werden in privater und staatlich geförderter Forschung Messtechnologien entwickelt, die ein kontinuierliches Monitoring auch außerhalb des Klinikkontexts ermöglichen.[71] Mithilfe von *eHealth* bzw. *mHealth*, einschließlich Telemedizin, Smartwatches, Pulsbändern, smarten Kühlschränken und anderen ‚Quantifizierungstechnologien', die Teil des sogenannten *Internet of Things* (IoT) sind, sowie Fitness- und Gesundheitsapps, in denen das eigene Wohlbefinden privat oder im Rahmen therapeutischer Versorgung digital dokumentiert wird, werden sensible Körper- und Personendaten mit hoher gesundheitlicher Relevanz gesammelt. Diejenigen, die die Daten sammeln, sind zunehmend die Subjekte selbst.[72] Die Möglichkeiten der Individuen, Messungen völlig unabhängig von medizinischem Personal durchzuführen, können als „watching from below"[73] beschrieben werden. Das private, freiwillige und selbstinitiierte Self-Tracking hat mitunter gar keine konkreten gesundheitlichen Beschwerden zum Auslöser. Self-Tracking wird zu ganz unterschiedlichen Zwecken, beispielsweise der Steigerung der körperlichen Fitness, zur sportlichen Motivation, zur Empfängnisverhütung oder auch als begleitende Therapiemaßnahme während oder nach einer Behandlung eingesetzt. Häufig schließen sich Self-Tracker zu Gemeinschaften zusammen, in denen sie die getrackten Daten vergleichen.[74] Nicht nur originäre und klassische Medizindaten, die in der Klinik oder im Gesundheitssystem im engeren Sinne erhoben werden, sondern auch Daten, die mit dem eigenen Smartphone oder Fitnesstracker gesammelt werden, haben potenziell gesundheitsprognostische und -diagnostische sowie therapeutische und rehabilitative Relevanz.[75] Durch algorith-

[70] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 52–53.

[71] Vgl. Mukherjee et al. 2019.

[72] Dass die Indivduen zunehmend selbst zu Datenproduzentinnen werden, wirft die Frage auf, ob es sich dabei nicht eigentlich um menschliche Arbeit handelt, die entsprechender Vergütung bedarf (vgl. Fuchs 2014; Cohen 2023).

[73] Mann und Ferenbok 2013.

[74] Bei dieser Form des gemeinschaftlichen Self-Trackings spielt der Aspekt der Schwarmintelligenz eine große Rolle (vgl. Lupton 2016a). Der Zusammenschluss und Vergleich der Daten kann zum einen motivierend wirken, zum anderen neue Erkenntnisse und Lernerfahrungen anregen. Darüber hinaus spielt für das gemeinschaftliche Self-Tracking auch die Grundannahme eine Rolle, im Zusammenschluss nützliche Informationen für das Wohl der Allgemeinheit, einer Gruppe, einer Stadt oder einer anderen Gemeinschaft hervorzubringen. Dieser Aspekt des Wohls der Allgemeinheit wird auch im Diskurs um die Notwendigkeit von Datenspenden im Gesundheitssystem immer wieder virulent (vgl. auch Selke 2016).

[75] Beispielsweise werden schon jetzt Smartphones in der Detektion und Therapie von Depression genutzt (vgl. Wahle et al. 2016).

mische Klassifizierung und Mustererkennungsmöglichkeiten können schließlich alle Daten zu Gesundheitsdaten werden.[76] Häufig wird deshalb auch von der Datafizierung der Gesundheit bzw. dem „Internet of Health"[77] gesprochen. Die Grenzen dessen, was als Gesundheitsdatum gilt und was nicht, verschwimmen zunehmend.[78]

Deborah Lupton klassifiziert verschiedene Freiwilligkeitsgrade der Datenproduktion. Sie unterscheidet zwischen privatem, gedrängtem, gemeinschaftlichem, auf- bzw. nahegelegtem und gezwungenem (Gesundheits-)Monitoring.[79] Die freiwilligen Formen des Self-Trackings im Zusammenhang der Gesundheitsdatenerfassung ließen sich nicht immer trennscharf von den unfreiwilligen Formen unterscheiden.[80] Eine Zwischenstufe markiere beispielsweise das *pushed* Self-Tracking, das einen konkreten externalen Auslöser in Form eines Akteurs bzw. einer Akteurin oder einer Agentur, z. B. Schulen, Arbeitgeberinnen oder Versicherungen, habe, der zum Self-Tracking motiviere. Es unterscheide sich vom *imposed* Self-Tracking, das einen tatsächlichen Zwang darstelle.[81] *Imposed* bedeute, dass das Self-Tracking angeordnet und unumgänglich sei, da sonst bestimmte Dienste nicht in Anspruch genommen werden könnten. Dies ist z. B. der Fall, wenn Arbeitgeberinnen oder Schulen Self-Tracking anordnen und diese Anordnung sich nur umgehen lässt, wenn die Arbeitgeberin oder die Schule gewechselt wird. Die auferlegte Datengabe kann aber auch staatlichen Ursprungs sein, wie das Beispiel der indischen Regierung zeigt, die in den vergangenen Jahren über eine Milliarde Menschen der eigenen Bevölkerung biometrisch identifizierte und registrierte.[82] Ähnliches passiert bei der Inanspruchnahme von Onlinediensten, die die Annahme von Cookies erfordern und bei denen der Dienst bei Ablehnung der Cookies nicht oder nur deutlich eingeschränkt nutzbar wäre. Angeordnetes bzw. verpflichtendes Self-Tracking findet beispielsweise im Justizvollzug Anwendung.[83] Unfreiwillig ist die Datengabe auch dann, wenn Onlinedienste wie Google über die eingegebenen Daten Rückschlüsse ziehen. So erlangte Google mit *Google Flu Trends* durch die Eingabe von Suchanfragen Millionen von Daten zum möglichen Gesundheitsstatus von Individuen.[84] Mit *Google Flu Trends* gelang es, Grippewellen aufgrund von Suchanfragen, z. B.

---

[76] Vgl. Warzel 2019; Ada Lovelace Institute 2020.
[77] Ada Lovelace Institute 2020.
[78] Vgl. Ada Lovelace Institute 2020, S. 4.
[79] Vgl. Lupton 2016a, 2023.
[80] Vgl. Lupton 2016a.
[81] Vgl. Lupton 2016a.
[82] Vgl. Jayaram 2014; Unique Identification Authority of India 2023.
[83] Vgl. Lupton 2016a.
[84] Vgl. Washington 2023, S. 105.

nach Hustensaft o. Ä., viel früher vorherzusagen, als dies die nationalen US-amerikanischen Gesundheitsbehörden CDCs (*Centers for Disease Control and Prevention*) vermochten.[85] Obwohl die Nutzung des Algorithmus aufgrund seiner hohen Fehlerrate 2013 eingestellt wurde, wird bis heute, zuletzt prominent im Zusammenhang mit der COVID-19-Pandemie, an KI-Lösungen geforscht, die aufgrund von online verfügbaren Daten Krankheitsausbrüche vorhersagen.[86] Auch staatlich legitimierte Verfahren der Epidemiologie oder Public Health greifen auf große Gesundheitsdatensätze zurück, die möglicherweise freiwillig und informiert entstanden sind, und die dann zwar anonymisiert, aber dennoch gruppenspezifische Gesundheitsdaten enthaltend, zur Grundlage für gesundheitspolitische Maßnahmen werden.

Obgleich mit der *P4 medicine* ein ‚holistisches' Bild des ‚kranken' bzw. zu therapierenden oder diagnostizierenden Menschen angestrebt wird, ist die neu gewonnene digitale Sichtbarkeit nicht nur auf den durch gesellschaftliche Dispositive und Normen bestimmten Blickwinkel, sondern auch auf die technischen Möglichkeiten des quantifizierbar Messbaren, also auf Teilausschnitte, begrenzt.[87] Trotz der unendlich scheinenden Datenmenge wird stets eine Auswahl an Daten getroffen und nicht oder schlechter messbare – weil bspw. nicht quantifizierbare – Faktoren des menschlichen Lebens (z. B. Narrative) bleiben oft außen vor.[88] Damit gewinnt das „Management des gesamten dynamischen Lebensprozesses unter technowissenschaftlichen Gesichtspunkten"[89] den Vorzug gegenüber subjektiven Erfahrungen und Werten. Meist handelt es sich um anatomisch-physikalische, grafische und datenbasierte Darstellungen und damit Darstellungen, die eine spezifische Perspektive auf den Menschen zeigen – oder: um „nasse Proben in trockenen Informationen"[90]. Die synthetisierten digitalen Datenbilder entstehen in Mensch-Technologie-Interaktion und Co-Kreation, in-

[85] Von 2008 bis 2012 schien *Google Flu Trends* das ideale Instrument für die Unterstützung der öffentlichen Gesundheit darzustellen. 2013 gelangte der Algorithmus jedoch zu zunehmend fehlerhaften Einschätzungen, wobei verschiedene Gründe hierfür genannt werden (vgl. Lazer et al. 2014; Washington 2023, S. 105; Butler 2013).

[86] Z. B. *MappyHealth, Sickweather* und *HealthMap* (vgl. Cho 2020; Butler 2013).

[87] Vgl. Ruckenstein 2014, S. 69.

[88] Kritikerinnen merken beispielsweise an, dass ein Fokus auf genetische Daten, der nicht selten zur Identitätszuschreibung und -fixierung herangezogen wird, zu kurz greife. So bemerkt Lisa H. Weasel, dass der Einfluss sozialer Faktoren, die für die epigenetische Forschung äußerst relevant sind, häufig unterdeterminiert bleibt (vgl. Weasel 2016, S. 107).

[89] Vogt et al. 2016, S. 321. Es klingt bereits ein erster kritischer Unterton an, wenn analysiert wird, dass dadurch auch Verschiebungen in der (moralischen) Zuwendung von aktualen Patientinnen zu simulierten Patientinnen und Patientinnendaten geschieht (vgl. Cho und Martinez-Martin 2022).

[90] Sharon 2014, S. 118. Vgl. auch Jones 2011, S. 75–76.

nerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Systems, das nicht zuletzt durch monetäre Anreize gesteuert wird.[91] Wie Geoffrey C. Bowker und Susan Leigh Star in ihrem Grundlagenwerk der *Science and Technology Studies* bemerken, liegen den Kategorien und Standards der modernen technologischen Welt historisch veränderliche, relationale Mächte zugrunde, die das Leben Betroffener positiv oder negativ innervieren.[92] Sie sind also nicht neutral.[93]

Eine Besonderheit digitaler Sichtbarkeit liegt schließlich, neben den neuen Möglichkeiten der Erhebung, in neuen Methoden der Auswertung von Daten. In diesem Zusammenhang kann festgestellt werden, dass eine Ausweitung von Formen indirekter Sichtbarkeit stattfindet. Diese indirekte Sichtbarkeit bzw. *Sichtbarkeit auf Umwegen* geschieht dadurch, dass Daten anderer Personen, Gruppendaten, *Proxies*, synthetische Daten oder anonyme Daten Eigenes sichtbar machen. Was dies im Einzelnen heißt, soll nun genauer ausgeführt werden.

Die bedeutsame Invention, die KI-basierte Algorithmen mit sich bringen, ist die Herausstellung komplexer Relationalität von Daten sowie die Möglichkeit der Mustererkennung zwischen randomisierten Daten. Mit der Verwendung von KI beispielsweise für den speziellen Fall der Bildauswertung ist nur ein kleiner Fall der Möglichkeiten berührt, die KI im Gesundheitssystem eigentlich verspricht. Die Besonderheit, die digitale Sichtbarkeit durch die Verknüpfung und Auswertung großer Datenmengen bietet, ist die, dass ein Gesundheitsdatum gleichsam unendliche Möglichkeiten der Offenlegung multipler Informationen birgt und umgekehrt nicht medizinische Daten gesundheitlich Relevantes zu enthüllen vermögen. Einem singulären Datum werden häufig mehr Informationen abgerungen als die, die den Zweck der Erhebung betreffen.[94] Das viel drastischere Surplus der Technologien entsteht also nicht dadurch, dass bestehende Prozesse verbessert oder beschleunigt werden[95] – auch vorher haben Medizinerinnen

[91] Vgl. zur Involvierung von privatwirtschaftlichen Unternehmen in die Datenproduktion: Murdoch et al. 2021.

[92] Vgl. Bowker und Star 2000, S. 5–6 .Vgl. hierzu auch Teil 1, Kapitel 2/2.3.

[93] Im Zuge der computer- und technikgestützten Erhebung wird die Subjektivität bzw. Perspektivität der Messung, die zuweilen ohne menschliche Einflussnahme auszukommen scheint, vernebelt. In der Annahme ‚objektiver' Auswertungen durch Lernende Systeme werden vorausliegende Entwicklungsprozesse zumeist ausgeblendet. Dies führt dazu, dass (selbst-)lernende Algorithmen als neutrale Instanzen verstanden werden, die auf der Grundlage großer Datenmengen gesundheitsrelevante Entscheidungen treffen oder zumindest Entscheidungsvorlagen bieten. Mit der ANT wird jedoch deutlich, dass die Entscheidungsvorschläge Lernender Systeme auf der komplexen Interaktion von Mensch und Technologie beruhen, wobei materielle wie immaterielle Aspekte verwoben werden, ohne dass jedoch das eine oder das andere seine Eigentümlichkeit verlieren würde und in dem jeweils anderen aufgeht (vgl. Latour 2000, 2006, S. 497–498).

[94] Vgl. Näher et al. 2023; Jungkunz et al. 2021; Ruschemeier 2024.

[95] Vgl. Kashif et al. 2021.

Tumorbilder annotiert, verglichen und ausgewertet –, sondern dass die eingesetzten Algorithmen Daten miteinander in Verbindung bringen, die scheinbar keinen Zusammenhang aufweisen, so dass auf den ersten Blick völlig irrelevant erscheinende Lebensweltdaten (*real world data*) zu Gesundheitsdaten[96] oder umgekehrt Gesundheitsdaten zu sozial und gesellschaftlich relevanten Informationen werden, wobei Zusammenhänge zwischen verschiedenen Menschen und Gruppen hergestellt werden. Dieser Vorgang kann unterschiedlich beschrieben werden. Paul M. Leonardi und Jeffrey W. Treem nennen dies *aggregated quantification* – und deren algorithmische Ordnung und Auswertung.[97] Weiterhin lässt sich die Generierung von sogenannten *Proxies* oder *Big Data Proxies* feststellen.[98] *Proxies*, also Stellvertretendes, sind Konstruktionsmaße für etwas, für das keine direkten Daten verfügbar sind.[99] Ein Datum wird dann zu einem *Proxy*, wenn es Rückschlüsse auf eine andere Information liefert – z. B. wenn Informationsvermittler (*data broker*) aus Supermarktdaten oder Verkaufsdaten Ableitungen auf Gesundheitsinformationen konstruieren, werden diese Supermarktdaten zu *Proxies* für Gesundheitsdaten. Allerdings weisen Dirk Lindebaum et al. darauf hin, dass die Zusammenhänge oft theoretisch inkohärent oder schlicht falsch sind, z. B. wenn Mausklicks oder *credit scores* als *Proxy* für die Produktivität einer Arbeitskraft herangezogen werden.[100] In der Regel liefern die Korrelationen keine Aussage über die Kausalität oder die Gründe für die Korrelationen.[101] In diesem Zusammenhang zeigen sich auch neue Möglichkeiten des *Profilings* bzw. *Group Profilings*.[102] Während traditionelles *Profiling* deduktiv vorgeht, wird automatisiertes *Profiling* dazu genutzt, Strukturen zu explorieren und Wissen induktiv zu generieren.[103] Obwohl die Zusammenhänge häufig nicht erklärbar oder auch lückenhaft sind, werden *Proxies* und *Profiling* beispielsweise zur gezielten

[96] Beispiele für die Übersetzung von Lebensweltdaten in Gesundheitsinformation sind die Möglichkeiten, über Kreditkartentransaktionen die Wahrscheinlichkeit vorherzusagen, mit der eine Person eine bestimmte Krankheit entwickelt (vgl. Scism und Maremont 2010), über Google-Suchanfragen Grippeinfektionen zu prognostizieren (vgl. Washington 2023, S. 105–106), über Facebook-Freundschaften und ‚Gefällt mir'-Angaben die sexuelle Orientierung u. v. a. m. herauszufinden (vgl. Kearns und Roth 2020) oder über Abrechnungsdaten der gesetzlichen Versicherung bzw. demographische Daten Rückschlüsse für die Versorgungsforschung zu ziehen (vgl. Schäfer et al. 2019).

[97] Vgl. Leonardi und Treem 2020, S. 1611; Li et al. 2020; Xu et al. 2020; Lelkes et al. 2023; Conway et al. 2019; Asgari et al. 2014.

[98] Vgl. Terry 2014; Lindebaum et al. 2024.

[99] Vgl. Lindebaum et al. 2024, S. 2726.

[100] Vgl. Lindebaum et al. 2024, S. 2726; Kantor und Taylor 2022; Rona-Tas 2017.

[101] Vgl. Hildebrandt 2008, S. 18.

[102] Vgl. Mittelstadt 2017; Schermer 2011; Hildebrandt 2008.

[103] Vgl. Leese 2014.

Werbung oder Prädiktion eingesetzt.[104] Damit erweitert sich der Blick über die Darstellung bzw. Repräsentation des singulären, monolithischen Subjekts hinaus auf die Sichtbarmachung von Zusammenhängen zwischen Menschen und die Offenlegung sozialer Strukturen. Das kann auf der Ebene der individuellen Versorgung ebenso relevant sein wie für Belange der öffentlichen Gesundheit (*Public Health*) und Forschung.[105] Krankheit und Gesundheit werden in größere lebensweltliche Zusammenhänge eingebettet.

Schon immer wurden am Körper gesellschaftlich relevante Kategorien abgelesen – sozio-ökonomischer Status, *race*[106], Geschlecht u. v. a. m. Dieser bedeutungssuchende Blick auf den menschlichen Körper wird im digitalisierten Gesundheitssystem intensiviert. Ebenso wie Foucault eine Wende hin zum anatomisch-pathologischen Blick im ausgehenden 18. Jahrhundert beschreibt, kann die Digitalisierung als eine Blickwende beschrieben werden, die zunehmend den Blick über die originäre Krankheit hinaus auf das soziale Umfeld der Krankheit hin ausweitet – oder zumindest durch Digitaltechnologien zunehmend dazu in der Lage ist, dies zu tun.

Nicht nur biologische Daten einer Patientin selbst sind aufschlussreich für ihre Diagnostik und Behandlung im digitalisierten Gesundheitssystem. Genetische Daten sind beispielsweise aussagekräftig für die Prädiktion des Gesundheitsstatus naher Verwandter. Weiterhin können die Herztöne einer Schwangeren nicht ohne die Erfassung der Herztöne des ungeborenen Kindes gemessen werden. Die Gesundheitsdaten einer Person beschreiben also nicht nur das Individuum selbst, sondern auch das Subjekt in seiner Relation zu Anderen und schaffen damit Gruppierungs- und Distinktionsgrundlagen.[107] Diese Relationalität der Daten wird durch die Mustererkennung und die damit einhergehende Produktion von *Proxies* und *Profiling* nochmals gesteigert. Um eine *P4*-Gesundheitsversor-

[104] Vgl. Büchi et al. 2023; Kim 2020.

[105] Es darf nicht aus dem Blick geraten, dass die Daten einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext entnommen sind und auch über die Diagnose, Behandlung, Vor- und Nachsorge einer bestimmten Patientin hinaus relevant sind. Zahlreiche Unternehmen profitieren von der Bereitstellung von Gesundheitsdaten zur Weiterentwicklung ihrer Produkte bzw. zur zielgerichteten Werbung.

[106] Bewusst wurde sich in dieser Formulierung gegen das deutsche Wort ‚Rasse' entschieden, das eine vom Nationalsozialismus geprägte, stark biologistische Konnotation mit sich bringt. Im Gegensatz dazu hat der englische Begriff keine derartige biologistische Vereinnahmung erfahren und wird vielmehr als Sozialkonstrukt verstanden. Beispielhaft zeigt sich an der Diskussion um den Begriff *race* bereits, dass die unterschiedlichen Vorverständnisse der Kategorie die Einbindung in und Auswertung von KI-basierten Algorithmen beeinflussen und verändern. Abhängig davon wie *race* verstanden wird, also entweder als ontologische oder als sozial konstruierte Kategorie bzw. als Mischform beider Ansätze, zieht dies ethische Konsequenzen nach sich (vgl. Ferryman 2023).

[107] Vgl. Postan 2022, S. 16.

gung zu gewährleisten, müssen also gar nicht alle Daten vom Individuum selbst generiert werden, sondern auch die körperlichen und sozialen Daten anderer sowie Kombinationen und Rückschlüsse aus diesen Daten haben gesundheitsprognostische Relevanz für das Individuum. Aufgrund der Analyse großer Datenmengen mittels KI ist es möglich, persönliche Bioinformationen, beispielsweise das Risiko, an Brustkrebs zu erkranken, völlig unabhängig von der Person zu eruieren, über die letztlich eine Aussage getroffen werden soll.[108] Indem Algorithmen aus zahlreichen Patientinnendaten anderer Personen Muster, Verbindungen und Ähnlichkeiten (z. B. Alter, Wohnort etc.) ebenso wie Unterschiede zwischen den Personen und deren Merkmalen und Eigenschaften erkennen, können aufgrund dieser Lerneffekte Aussagen für andere Patientinnen getroffen werden.[109] Für die Identifizierung biomedizinisch relevanter Muster ist es nötig, interindividuelle Unterschiede zwischen Personen zu identifizieren.[110] Dies kann sich auf die Prädiktion bestimmter Krankheiten und damit verbundene Informationen zu adäquater Vorsorge und Empfehlung von Lebensstilveränderungen ebenso beziehen wie auf umfassende Maßnahmen zur Regulierung der öffentlichen Gesundheit.[111]

Datenakkumulationen müssen nicht immer genetische Daten beinhalten, um trotzdem nicht nur die Familie oder nahe Verwandte, sondern auch andere Gruppierungen von Menschen, die sehr eng oder aber nur lose verbunden sind und zum Teil sogar ganz neu mittels KI konsolidiert werden, zu tangieren.[112] Diese Gruppen können politischer oder ethnischer Art sein, sie können eine gemeinsame Erfahrung von Diskriminierung teilen oder aber auch durch algorithmische Mustererkennung anhand gemeinsamer Merkmale kombiniert worden sein.[113] Darauf, dass persönliche Daten in einem KI-basierten Gesundheitssystem auch interindividuell über den Familienkontext hinausweisend und gruppenbezogen relevant sind, machen nicht zuletzt indigene Forscherinnen und Aktivistinnen aufmerksam.[114] Um die Betroffenheit von Gruppen noch differenzierter zu beschreiben, schlagen sie vor, zwischen definierten Gruppen und nicht definierten Gruppen zu unterscheiden.[115] Während sich erstere durch einen – wenn man so

[108] Vgl. Postan 2022, S. 13–17; Meier et al. 2018.

[109] Vgl. Raghupathi und Raghupathi 2014.

[110] Vgl. Cirillo et al. 2020.

[111] Vgl. Raghupathi und Raghupathi 2014.

[112] Vgl. Wachter 2022. Mithilfe von KI-basierten Algorithmen werden Gruppen nicht mehr nur durch zwischenmenschliche Prozesse externer und interner Zuschreibung gebildet, sondern es eröffnen sich neue Möglichkeiten der stellenweise menschlich nicht mehr sinnfällig erscheinenden algorithmischen Klassifizierung und Gruppierung.

[113] Vgl. Taylor et al. 2017b, S. 10–11.

[114] Vgl. Kukutai et al. 2023, S. 13–15; Taylor et al. 2017a.

[115] Vgl. Kukutai et al. 2023, S. 14–15.

möchte – ‚geteilten Horizont' auszeichnen, also kulturelle, familiäre, interessensbezogene, brauchtümliche oder andere Gemeinsamkeiten aufweisen, teilen nicht definierte Gruppen diese Gemeinsamkeiten und damit auch das Gefühl gemeinsamer Handlungsfähigkeit und Verbundenheit nicht.[116] Definierte Gruppen werden in der epidemiologischen Forschung häufig zum Forschungsgegenstand gemacht – zum Beispiel Personen, die in einer bestimmten Region leben, indigene Gruppen usw.[117] Einen Zwischenstatus zwischen definierten und nicht definierten Gruppen stellen Personen dar, die sich über die Erfahrung struktureller Diskriminierung konsolidieren. Besonders prominent wird dies unter Bezugnahme auf *gender*, *race* und *class* diskutiert. Auf den ersten Blick mag es beispielsweise eindeutig scheinen, wer zur Gruppe der Frauen gehört, doch eine trennscharfe Definition ist nicht möglich, wie sich in den zahlreichen Definitionsversuchen insbesondere an deren Rändern zeigt. Auch das Attribut *race* bzw. Rassifizierung wird häufig als Klassifikationsmerkmal herangezogen und dient mitunter dazu, Benachteiligung aufzuzeigen. Die notwendigen Hinweise der *Critical Race Studies* darauf, dass *race* sich nicht über physische Eigenschaften konsolidiert, sondern vielmehr durch sozio-historische Dispositive bedingt ist, die wiederum auf Körpererleben und Gruppengefühl wirken, zeigen, dass die Unterscheidung in definierte und nicht definierte Gruppen häufig kaum durchführbar ist und abhängig von der Perspektivierung, intern vs. extern, divergieren kann. Dies ist nicht zuletzt davon abhängig, wie die Kategorien und identifizierten Gruppen verstanden werden. So macht es einen ethisch relevanten Unterschied, ob beispielsweise *race* als sozio-historisch konstruierte Kategorie oder als biologische Kategorie verstanden wird.[118] In letzterem Fall werden die Unterschiede auf nicht veränderbare ontologische Eigenschaften zurückgeführt werden. Im ersteren Fall werden die ausschlaggebenden sozio-historischen Bedingungen und Kontexte untersucht und zu verändern gesucht werden. Die Untersuchung sowohl definierter als auch nicht definierter Gruppen zeigt meist, dass diese deutlich diverser sind, als es zunächst den Anschein hat. Dies ist einer der zentralen Aspekte, die intersektionale Theorien betonen, wie in Teil 2, Kapitel 4 herausgearbeitet werden wird. Im Fall der nicht definierten Gruppen ist häufig

[116] Vgl. Kukutai et al. 2023, S. 14–15.

[117] Vgl. Krieger 2012. In der Epidemiologie geht es darum, die Häufung von Krankheiten in bestimmten Populationen festzustellen und die Verteilung, Muster und Einflussfaktoren von und auf Krankheiten herauszufinden. Zu diesem Zweck werden bestimmte Gruppen in einer Bevölkerung identifiziert, z. B. nach Alter, Geschlecht, Herkunft usw., die dann auf eine bestimmte Krankheit hin untersucht werden. Die Kategorien, die hier gewählt werden, sind häufig auch Kategorien, die als potenzielle oder aktuale Quellen von Diskriminierung identifiziert werden (vgl. Ott und Tretter erscheint 2025).

[118] Vgl. Ferryman 2023.

sogar überhaupt kein Wissen um eine Gruppierung vorhanden, obwohl diese politische Implikationen nach sich zieht und die Regulierung der öffentlichen Gesundheit oder die Stadtplanung beeinflusst.[119]

In Konsequenz der Zugehörigkeit zu einer definierten oder nicht definierten Gruppe können völlig fremde, zuweilen auch synthetische, also künstlich erzeugte Daten,[120] mit denen ein Algorithmus trainiert wurde, Konsequenzen für die eigene Sichtbarkeit haben, weil eine Person einer bestimmten Gruppe zugeordnet wurde und aufgrund dieser Gruppenzugehörigkeit Prädiktionen getroffen werden.[121] Dies kann auch als die Erzeugung von ‚gemeinsamen Identifikatoren' (*community identifiers*) oder *Group Profiling* (siehe oben) bezeichnet werden.[122] Denn obwohl die Reidentifikation eines Datums mit einer Einzelperson womöglich nicht mehr durchgeführt werden kann, werden neue, eben gemeinsame, Identifikatoren bzw. Abgrenzungen zu Anderen geschaffen. So wird es für eine Person im 21. Jahrhundert nahezu unmöglich, inkognito zu bleiben. Selbst die Versuche, ihre Identität zu schützen oder zu verbergen, generieren Aufmerksamkeit durch Abwesenheit und erlauben wiederum Rückschlüsse.

Sandra Wachter konstatiert, dass es im Zusammenhang mit dem automatisierten *Profiling* zur Attribution unveränderlicher Eigenschaften komme, die ähnlich wie bereits existierende Diskriminierungsachsen (*race*, *gender*, *class*) funktionierten. Wachter nennt dies *Artificial Immutability*.[123] Sie macht darauf aufmerksam, dass Algorithmen persönliche Eigenschaften – z. B. die Bewegung der Retina, das Klickverhalten im Internet, die Tatsache, ein Haustier zu besitzen oder Ähnliches – mit anderen – soziale Konsequenzen und gesundheitliche Entscheidungen nach sich ziehenden – Eigenschaften verknüpfen, wie zum Beispiel Intelligenz, Alter, *race*, *gender*, *class*, mit Stigmata behaftete gesundheitliche Diagnosen, die Jobsituation etc. Das Resultat dieser Verknüpfung ist die Produktion

---

[119] Vgl. Kukutai et al. 2023, S. 14–15.

[120] Es gibt verschiedene Möglichkeiten, synthetische Daten zu generieren. Besonders *Large Language Models* (LLMs) sind bevorzugte Mittel, um synthetische Daten hervorzubringen. Die synthetisch erzeugten Daten sind fiktionale Erzeugnisse, die reale Personen möglichst realitätsnah simulieren – sie sehen aus wie sie, verhalten sich so wie sie, sollen sie repräsentieren und werden so angewendet, als ob es sich um Daten echter Personen handelt. Synthetische Daten werden *von* Algorithmen *für* Algorithmen erzeugt. Zudem sind sie weniger aufwendig zu gewinnen als echte Personendaten und werben sogar damit, durch Algorithmen bedingte technische Diskriminierung und Bias besser ausmerzen bzw. verhindern zu können, da Datensätze, ohne größeren Aufwand und ohne die Möglichkeit der Identifikation einzelner Personen, heterogener gestaltet werden können. So kommt es beispielsweise zu Mischdatensätzen, bei denen Daten realer Personen mit synthetischen Daten kombiniert werden.

[121] Vgl. Obermeyer et al. 2019.

[122] Vgl. Kukutai et al. 2023, S. 16.

[123] Vgl. Wachter 2022.

künstlich unveränderlicher Kategorien. Diese basieren auf indirekten Korrelationen oder aber auf menschlich gar nicht mehr nachvollziehbaren Markern in den Daten selbst. Die durch die entsprechenden Algorithmen hervorgebrachten Klassifikationen und Gruppierungen sind für die Betroffenen und selbst für die Expertinnen nicht immer evident. Obwohl die neu produzierten *algorithmic groups* de lege lata keinen speziellen Rechtsschutz genießen, ziehen sie gesellschaftliche Konsequenzen nach sich.[124]

Ebenso wie die Datengabe nur begrenzt vom Individuum gesteuert werden kann, so ist ihm die Interpretation, das heißt die Klassifizierung und das Ins-Verhältnis-Setzen der Daten mittels selbstlernender Algorithmen, schließlich a fortiori entzogen. Die Kontrolle über die Kombination der Daten und ihre Klassifizierung, die schließlich Datenbilder der Patientin produziert, Gruppen identifiziert und Zusammenhänge zwischen Attributen, Lebensweise und dem Gesundheitsstatus herstellt, liegt zumeist jenseits der Einflussnahme der betroffenen Individuen und ist häufig nicht eindeutig zu lokalisieren. Wenn von einer Involviertheit der Patientin in die Datenproduktion die Rede ist, dann ist diese Involviertheit, gerade im Gesundheitssystem im engeren Sinne, häufig auf ein Minimum begrenzt, meist nur auf die Zustimmung oder Ablehnung einer Behandlung. Entzogen ist der Patientin die Entscheidung über die Art und Weise der Durchführung, die Auswahl der Daten und deren Kombination. Unklar ist auch, welche Relevanz die Selbstdarstellung und -präsentation, das heißt die absichtsvolle und wirksame Bezugnahme auf die eigene Sichtbarkeit, für die das Selbstbewusstsein und eine eigene Perspektive auf das Ich und die Welt zentral sind, für ein Datum haben und wie sie in das Datum eingehen.[125] Während Selbstdarstellung in anderen Bereichen des sozialen Lebens von großer Bedeutung ist, wird ihr im digitalisierten Gesundheitssystem in der Regel nur eine untergeordnete Rolle beigemessen. Häufig wird geradezu versucht, Selbstdarstellung zu eliminieren, aus Angst, sie könnte die Messung verfälschen.[126] Messmethoden werden darum immer subtiler gestaltet, um die Messung vermeintlich objektiver zu gestalten und die ‚unzuverlässigen' Selbstdeutungen der Person auszumerzen. Dabei wird freilich übersehen, dass Selbstdarstellung gerade im

[124] Vgl. Wachter 2022, S. 1. 6.

[125] An dieser Stelle sei hiermit nur eine knappe und vorläufige Erklärung von Selbstdarstellung und -präsentation vorgelegt, die unter Teil 2, Kapitel 3 mit dem Aspekt des Sich-Darstellens im Zusammenhang mit der Agency vertieft werden wird.

[126] Gleichzeitig lässt sich beobachten, wie Messmethoden immer subtiler gestaltet werden, um den ‚Laboreffekt' zu verhindern, der Messungen verfälscht, wenn sich Menschen beobachtet fühlen. Zum Beispiel verändert sich der Gang einer Person, wenn sie unter Beobachtung steht. Auch die Messung von rheumatoider Arthritis wird durch das Anbringen von kugelförmigen Handmarkern auf dem Handrücken erschwert, da Testpersonen automatisch ‚unnatürlichere' Handbewegungen machen, sobald die Marker angebracht sind (vgl. Richer et al. 2024).

Prozess des Identifizierens und Interpretierens von Symptomen und der Diagnosestellung ein wichtiges Element darstellt.[127]

Das neue Paradigma der indirekten Sichtbarkeit bzw. *Sichtbarkeit auf Umwegen* im digitalen Gesundheitssystem stellt bestehende rechtliche Regularien vor Herausforderungen.[128] Dies sei hier nur angedeutet und wird in Teil 4, Kapitel 5 eingehender diskutiert werden. Zwar gibt es verschiedene nationale Regularien, die Datenschutzgrundverordnung (DSGVO), das Gesundheitsdatennutzungsgesetz (GDNG), das Forschungsdatengesetz (FDG), weil aber zunehmend international agierende IT-Unternehmen auf das Gesundheitssystem einwirken und Datenströme generieren und beeinflussen, werden internationale und globale Regularien notwendig. Besonders prominent ist der *AI Act* der Europäischen Kommission hervorzuheben, der einen ersten internationalen Rechtsentwurf zur risikobasierten Bewertung von KI-Systemen darstellt.[129] Der Grundtenor aktueller Governance-Strategien besteht einerseits darin, Schaden von Individuen, besonders im Hinblick auf Eingriffe in die Privatsphäre, abwenden und Grundrechte wie den Schutz vor Diskriminierung stärken zu wollen.[130] Andererseits sind die Governance-Strategien auf nationaler und internationaler Ebene bestrebt, die Potenziale des Einsatzes von KI für das Gesundheitssystem zu nutzen und Hürden der Implementierung abzubauen.[131] Die Besonderheit der indirekten Sichtbarkeit bzw. der *Sichtbarkeit auf Umwegen* fordert diese Bemühungen – wie bereits angedeutet – zunehmend heraus. Denn das vorherrschende Schutzkriterium – die Personenbezogenheit eines Datums bzw. die Rückführbarkeit eines Datums auf eine Einzelperson, die über die datenschutzrechtliche Betroffenheit entscheidet[132] – ist angesichts der zunehmend indirekten, stellvertretenden Sichtbarkeit bzw. *Sichtbarkeit auf Umwegen* obsolet geworden.

Eine ungeklärte Herausforderung für die digitale Sichtbarkeit ist außerdem, wie mit nicht erklärbaren Ableitungen bzw. Interpretationen, die aus den neu verknüpften Daten und deren Korrelationen hergestellt werden, umgegangen werden soll. Insbesondere im Falle von *Deep Learning*-Technologien ist unklar, wie die Ableitungen, die die digitale Sichtbarkeit eines Individuums stark beeinflussen, überhaupt zustande kommen. Besonders herausfordernd im Einsatz von KI im Gesundheitssystem ist die Übersetzung messbarer Daten in medizinisch

---

[127] Vgl. Postan 2022.

[128] Vgl. Datenethikkommission der Bundesregierung 2019, S. 69; Deutscher Ethikrat 2023, S. 108–110.

[129] Vgl. Europäische Union 2024. Vgl. eine eingehendere Darstellung in Teil 4, Kapitel 5.

[130] Vgl. Deutscher Ethikrat 2023, S. 34; UNESCO 2022, S. 29–30.

[131] Vgl. Deutscher Ethikrat 2023, S. 34.

[132] Vgl. Datenethikkommission der Bundesregierung 2019, S. 77.

relevante Krankheitsbilder.[133] Denn der Prozess, der das gesamte Gefüge von der Datenproduktion über das Training der Algorithmen hin zur Auswertung und den Einsatz der Technologien durch natürliche Personen umfasst, ist fehleranfällig. Sei es durch falsche medizinische Annotationen der Datenbilder, mit denen der Algorithmus lernt, sei es durch technische oder soziale Voreingenommenheit, sog. Bias, der in die Ableitung einfließt und trotz ‚richtiger' Daten nachteilige Konsequenzen für bestimmte Individuen bedeutet oder auch ‚falsche' Ergebnisse liefert – Gründe hierfür sind mannigfaltig. Das nachteilige oder verzerrte Ergebnis kann in der Art und Weise oder dem Umfang der Datensproduktion begründet liegen, es kann durch das Training des Algorithmus bedingt sein, es kann aber auch sein, dass die Technologie aufgrund der spezifischen Trainingsdaten oder des Trainingsmodells in der Anwendung in einem bestimmten Kulturkreis oder auf eine bestimmte Bevölkerungsgruppe nicht übertragbar ist. So weisen zahlreiche Studien darauf hin, dass einige der verfügbaren CDSS auf der Grundlage bestimmter demografischer Daten entwickelt wurden, die nachweislich eine Anwendung auf andere Bevölkerungsgruppen verunmöglichen.[134] Erklärungen für die Unterschiede zwischen verschiedenen Subgruppen zu geben, ist nicht ohne weiteres möglich, denn um die Unterschiede zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu erklären, müssen weitere sozio-historische Machtdispositive und Parameter in die Untersuchungen einbezogen werden, wie beispielsweise Zugänge zur und Qualität der verfügbaren Gesundheitsversorgung.[135] Hinzu komme, so Claudia Mazo et al., dass keine der bisherigen CDSS alle relevanten Variablen enthalte.[136] Einige Krankheitsbilder unterliegen starken individuellen und kulturellen Einflüssen. So unternehmen zahlreiche Forschungsteams weltweit aktuell den Versuch, das Erkennen von Depression und Stress mittels berührungsloser Sensorik, z. B. der Messung von Mikrobewegungen im Gesicht oder per KI-basierter Stimmerkennung, vorzunehmen.[137] Welche Mikrobewegungen auf welches Krankheitsbild schließen lassen, ist höchst individuell und auch kulturell verhaftet. Beim Einsatz von *unsupervised learning* bzw. *Deep Learning* stellt sich, obwohl im Vergleich zu Technologien mit dem *human-in-the-loop* häufig deutlich bessere Ergebnisse erzielt werden, das Problem der Intransparenz: Die Zusammenhänge, die durch bestimmte KI-basierte Technologien hergestellt werden, lassen sich durch unmittelbare menschliche Beobachtung

[133] Das DWDS definiert *Krankheitsbild* als die „Gesamtheit der Erscheinungen, die den Verlauf einer Krankheit kennzeichnen" (DWDS, Eintrag *Krankheitsbild*).

[134] Vgl. Anders et al. 2008; Anders et al. 2011; Carey et al. 2006.

[135] Vgl. Mazo et al. 2020.

[136] Vgl. Mazo et al. 2020. Die meisten CDSS enthalten keine Daten über Ovarialsuppression bei prämenopausalen Frauen, genomische Testergebnisse, Angabe von Komorbiditäten usw.

[137] Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung 2020, S. 30.

nicht nachvollziehen. Eine Anwendung in der Regelversorgung geht daher mit zahlreichen Ungewissheiten und Haftungsfragen bei möglichen Fehlentscheidungen einher. Es kann trotz Sichtbarkeit in und durch SDD dazu kommen, dass aufgrund der Daten aus der Vergangenheit Ungerechtigkeiten, Marginalisierung, Stigmata und Diskriminierung in Zukunft perpetuiert werden.[138] Im Grunde werden durch die Technologie ‚richtige' Erkenntnisse geliefert, bspw. ein aktueller oder vergangener Zustand adäquat wiedergegeben, der jedoch – unter ethischen Gesichtspunkten – problematisiert werden kann.[139]

Die Erhebung bzw. Produktion, Sammlung, Speicherung, Zusammensetzung und Auswertung von Daten geschieht in einem hochgradig normativen und zugleich nicht objektivierbaren Prozess, der unabgeschlossen ist.[140] Sie sind nicht neutral, sondern menschengemachte Repräsentationen von Dingen in der Welt, die auf den ihnen zueignenden Blickwinkel hin zu befragen sind.[141] Obgleich Bilder, besonders Fotografien, wie auch SDD, den Anschein von Natürlichkeit und Transparenz evozieren, verbirgt sich hinter ihnen ein opaker Mechanismus der Repräsentation, ein „Prozeß ideologischer Mystifikation"[142] bzw. „Chiffren gesellschaftlicher Sachverhalte"[143]. In SDD lassen sich demnach soziale Mitteilungsgehalte sowie manifeste und latente Deutungs- und Orientierungsmuster visueller Präsentationen rekonstruieren.[144] Im Folgenden soll nun, nachdem die Erweiterung der Grenzen digitaler Sichtbarkeit vorgestellt und erste Herausforderungen benannt wurden, spezifisch auf die involvierten Stakeholder und ihre jeweiligen Rollen in der Hervorbringung von und Partizipation an digitaler Sichtbarkeit eingegangen werden.

---

[138] Vgl. hierzu insbesondere Teil 3 dieser Arbeit.

[139] Als Beispiel können die geringeren Ausgaben für Schwarze Personen im US-amerikanischen Gesundheitssystem sowie die ihnen zukommende schlechtere Behandlung angeführt werden (vgl. Obermeyer et al. 2019).

[140] Vgl. Portmann und D'Onofrio 2022, S. 448–449.

[141] Mit der Frage nach der distinkten Perspektive bzw. dem Blickwinkel wird dem Anspruch eines *God's eye view* oder eines Blicks *from nowhere*, der vorgibt, neutral und frei von sozio-historisch bedingter Voreingenommenheit und Messverzerrung zu sein, gewehrt (vgl. Jasanoff 2017, S. 5; ausführlicher zum Blick *from nowhere* vgl. Teil 4, Kapitel 1/1.3). Häufig wird der Blick *from nowhere* der algorithmischen Auswertung von Gesundheitsdaten implizit oder explizit unterstellt (vgl. Cohen 2023; boyd und Crawford 2012, S. 663; Korenhof et al. 2023, S. 10).

[142] Mitchell 1990.

[143] Adorno 2020, S. 706.

[144] Vgl. Müller-Doohm 1993, S. 443. Gleichzeitig ist die Rekonstruktion der in den SDD enthaltenen sozialen Mitteilungsgehalte und Deutungs- und Orientierungsmuster selbst wieder perspektivisch und interessengeleitet.

2.3 Sehende und Gesehene

Digitale Sichtbarkeit, das heißt die Erfassung von Gesundheitsdaten, ihre Darstellung und Nutzung mittels klassifizierender Algorithmen, die für das Selbst oder Andere einsichtig sind, steht in Wechselwirkung mit zivilgesellschaftlichen Prozessen, gesellschaftlichen Einstellungen und Weltanschauungen, Normen, Gesetzen und institutionellen Rahmen und nicht zuletzt ökonomischen Interessen. Die Ausführungen zur ANT haben bereits gezeigt, dass in einem digitalen Gesundheitssystem zahlreiche Stakeholder beteiligt sind, so dass individuelle Sichtbarkeit aus einem Zusammenspiel multipler Akteure resultiert. Ebenso wie die Kontexte die Nutzung der Technologie affizieren, ist es ebenso die Technologie selbst, die durch Klassifizierung und Mustererkennung normalisierende Tendenzen mit sich bringt.[145] Im Folgenden sollen die Akteur-Netzwerke unter besonderer Berücksichtigung der (erweiterten) Sichtbarkeit untersucht werden. Wer sind die Sehenden und wer die Gesehenen und welche Konsequenzen ergeben sich aus der Sichtbarkeit?

Zunächst soll der Aspekt des Sich-selbst-Sehens angesichts digitaler Technologien im Gesundheitssystem berücksichtigt werden. Im Zusammenhang mit der Konstitution eines Selbst eignet den digitalen Datenbildern eine besondere Rolle zu, deren phänomenologische und anthropologische Dimension, gerade unter den Bedingungen der Fluidität und technischen Novität der sich stets weiterentwickelnden Messmethodik, zumeist unberücksichtigt bleibt.[146] Diese neuen Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten, die in einem digitalisierten Gesundheitssystem generiert werden, beeinflussen demnach die Selbstwahrnehmung und die eigene Handlungsfähigkeit,[147] Selbstkonstitution und Selbstnarration – das ‚Sich-Selbst-Erzählen', das stets von Koautorinnenschaften durchzogen ist. So schreibt Floridi: „‚my' in ‚my data' is not the same ‚my' as in ‚my car', it is the same ‚my' as in ‚my hand', because personal information plays a constitutive role of who I am and can become."[148] Das synthetisierte digitale Datenbild verspricht, dem Selbst Anknüpfungspunkte für die eigene Selbstnarration zu geben.[149] Nicht immer, und besonders im institutionalisierten Gesundheitssystem

[145] Vgl. Phan und Wark 2021, S. 4; Lupton 2016b.

[146] Vgl. Solano et al. 2022. So schreibt die Untersuchungskommission des Europäischen Parlaments zur Regulation von Daten und KI, dass Daten verschiedentlich verstanden werden könnten: als handelbares Gut, als Gemeingut, als strategisches nationales Gut und als Bestandteil der individuellen Identität.

[147] Zum Verhältnis von Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit bzw. Agency vgl. Teil 2.

[148] Floridi 2016, S. 308.

[149] Vgl. Butler 2005b, S. 80; Postan 2022. Datenakkumulationen schlagen dem Selbst Deutungen vor, zu denen es sich antwortend verhalten muss. So formuliert Floridi, dass narrative Sinnstiftung, die unter anderem die persönliche Identität tangiert, herausgefordert ist, die Grün-

im engeren Sinne nicht, hat die individuelle Patientin Zugriff auf die verschiedenen SDD, die in der De- und Rekombination ständig neue Informationen liefern. Zwei Formen der Erhebung von Daten im expansiven Gesundheitssystem sollen beleuchtet werden, um die Formen und Grenzen des Sich-selbst-Sehens zu verdeutlichen: Erstens das Self-Tracking mit Apps, die von ökonomisch orientierten Drittanbietern bereitgestellt werden und zweitens persönliche Daten, die im Rahmen von medizinischen Untersuchungen beispielsweise in der Klinik erhoben werden.

Self-Tracking

Im digitalisierten Gesundheitssystem nehmen Self-Tracking-Praktiken eine zunehmend wichtige Funktion ein.[150] Eine trackende Person generiert Informationen und SDD ihrer selbst, die für sie selbst einsehbar sind. Ihr wird mithilfe von Wearables und Big Data Analysen damit vermeintlich bessere Kontrolle über den eigenen Körper gegeben. Sichtbarkeit erscheint hier als aktiver Prozess und persönlicher Wunsch, nicht als starre Qualität, die entweder abwesend oder anwesend ist.[151] Das neue Sehen durch Self-Tracking-Technologien und Apps lässt das eigene Selbstverständnis und die eigene Selbstbezüglichkeit nicht unberührt.[152] Qualitative soziologische Studien legen nahe, dass Selbstvermessungspraktiken und die damit verbundene Darstellung des eigenen Körpers als digitales Datenbild das eigene Verhalten stark beeinflussen und normative Effekte auf das eigene Körperbild haben.[153] Freilich können persönliche Bioinformationen in Form von Datenassemblagen bei der Selbstinterpretation eine unterstützende oder interpretative Funktion einnehmen. Sie sind keinesfalls als unnütz abzuwerten. Jedoch kann im Anschluss an Emily Postan zurecht auf die notwendige sozio-kulturelle und kontextuelle Einbettung dieser Informationen hingewiesen werden. Unsere auf Gesundheit bezogenen Datensätze stellen an sich noch keine allumfassenden oder ‚wahren' Aussagen über unsere leibliche Existenz dar, sondern müssen mit der persönlichen Selbsterfahrung kombiniert und in Gleich-

---

de ihrer Entstehung zu benennen sowie neugewonnene Daten in das bestehende Bedeutungsgeflecht zu integrieren (vgl. Floridi 2011, S. 7). Diese aktive Möglichkeit zur Integration in das bestehende Bedeutungsgeflecht wird da gehindert, wo Daten erhoben und genutzt werden, ohne dass die betroffene Person explizit darüber informiert ist. Die Integration ist zudem abhängig davon, welche Autorität über die Wirklichkeitsdeutung dem SDD zugesprochen wird (vgl. hierzu ausführlicher Teil 2).

[150] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3.

[151] Vgl. Ruckenstein 2014, S. 69.

[152] Vgl. Postan 2022, S. 116–118.

[153] Vgl. Ruckenstein 2014 zeigt dies am Beispiel der Herzfrequenzvariabilitätsmessung.; Kappler 2017; Deutscher Ethikrat 2018.

gewicht gebracht werden.[154] Minna Ruckenstein und andere zeigen allerdings, dass Selbstvermessungspraktiken ein ambivalentes Phänomen darstellen, das nicht zwangsläufig die Kontrolle und Autonomie unterstützt, sondern Personen zur Einpassung in Metriken anleitet und neben positiven Effekten auch Angst, Stress und Sorge auslösen kann.[155] Außerdem werden nicht alle Daten und schon gar nicht alle Interpretationen an die Subjekte selbst zurückgemeldet bzw. diese explizit damit konfrontiert.[156] Auch sind die Betroffenen nicht immer explizit darüber informiert, dass und welche Daten erhoben werden und welche Auswirkungen die Auswertung dieser Daten auf ihr weiteres Leben oder aber größere gesellschaftliche Zusammenhänge hat.[157] Dies hängt auch damit zusammen, dass nicht alle Informationen mit personaler Aussagekraft auch von den Subjekten selbst produziert werden, wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde. Häufig haben Betroffene keinen Einfluss darauf, *welche* Information *wie* in ein Datum überführt wird und *wie* schließlich aus diesem Datum wieder Rückschlüsse gezogen oder Prädiktionen abgeleitet werden. Die vermeintlich nur für das Individuum visiblen Informationen, bspw. einer Zyklus-Tracking-App, sind nicht nur für diese Person einsehbar, sondern die Daten liegen auch bei den Daten-Ko-Produzenten, den Bereitstellerinnen der App und denjenigen, denen diese darüber hinaus Zugang gewähren.

‚Klassische' medizinische Behandlungssituation

Neben der Erweiterung der Erhebung von Daten auf das private Self-Tracking werden Daten üblicherweise im Rahmen von medizinischen Behandlungen in Kliniken, Hausarztpraxen oder anderen Institutionen des Gesundheitssystems erhoben. Die Erhebung der – zumeist – Körperdaten dient in erster Linie dazu, ein Krankheitsprofil derjenigen Person zu erstellen, die die Daten gegeben hat. Auch hier werden also die erhobenen Daten an die Person selbst zurückgespielt – ihr wird eine neue Form bzw. neue Formen der Sichtbarkeit auf den eigenen Körper gewährt, die in erster Linie der individuellen medizinischen Versorgung dienen. Digitalisierung und Datafizierung werden zur gemeinsamen medizinischen Entscheidungsfindung (*Shared Decision-Making*, kurz: SDM) herangezogen. Obwohl die Präzisionsmedizin maßgeschneiderte Diagnosen verspricht, kommen nicht alle Anwendungen und Algorithmen zu *einer* Empfehlung, die dann mehr oder weniger stringent umgesetzt werden kann. Der Markt ist mit einer Fülle an technischen Entwicklungen konfrontiert und nicht alle Algorith-

---

154 Vgl. Postan 2022, S. 116–117.
155 Vgl. Ruckenstein und Schüll 2017.
156 Vgl. Ott und Dabrock 2022.
157 Vgl. First Nations Information Governance Centre (FNIGC) 2016, S. 145.

men kommen in der Anwendung auf einen konkreten Fall zu den gleichen Ergebnissen.[158] Die Vielfalt der Ergebnisse der unterschiedlich trainierten Algorithmen kann als *prädiktive Multiplizität* beschrieben werden (I).[159] Angenommen, es wird dennoch ein Ergebnis zur Entscheidungsgrundlage gemacht bzw. ein Algorithmus in der Genauigkeit präferiert, sind die daraus folgenden Konsequenzen vermutlich ebenso multipel. Analog zur prädiktiven Multiplizität kann von einer *dezisiven Multiplizität* gesprochen werden (II). Selbst wenn der Algorithmus eine Präferenzliste an Behandlungen vorlegt, kann diese Liste vermutlich, je nachdem, welcher Parameter präferiert wird, z. B. Wirksamkeit, Lebensqualität, Dauer der Behandlung, ästhetische Wünsche (z. B. bei Brustkrebs), psychologische Voraussetzungen, Einhaltung religiöser Vorschriften, Auftreten von Komorbiditäten usw., unterschiedlich aussehen. Ein algorithmisches Datenbild zieht also keine kategorischen Ableitungen nach sich. Dies ist umso mehr der Fall, da klinische Goldstandards, wie derjenige des SDM, der gemeinsamen Entscheidungsfindung zwischen Ärztin und Patientin sowie mitunter der Angehörigen der Patientin, mit der Unterstützung durch KI keineswegs obsolet sind.[160] So werden bspw. nach der Diagnose von Trisomie 21 eines Fötus von verschiedenen Personen jeweils andere Handlungsalternativen eingeschlagen. Für einige führt die Diagnose zu einem Schwangerschaftsabbruch, andere sehen keinen Grund darin, die Schwangerschaft zu beenden. Medizinische Entscheidungen, die die neu gewonnene Sichtbarkeit inkludieren, sind eben auch werthaltig.[161]

Wie auch beim Self-Tracking wird die Patientin in der ‚klassischen' medizinischen Behandlungssituation nicht nur für sich selbst sichtbar. Das digitalisierte Gesundheitssystem wird zunehmend auf die sogenannte sekundäre Datennutzung ausgerichtet, d. h., dass die Daten nicht nur für die individuelle Versorgung, sondern auch für Forschungszwecke oder weitere Zwecke verwendet werden sollen.[162] Sie können unter bestimmten datenschutzrechtlichen Bedingungen in anonymisierter und mit anderen Datensätzen kombinierter Form sekundär für die Forschung oder Gesundheitspolitik genutzt, d. h. unter Umständen auch mit erst zukünftig zu entwickelnden Verfahren ausgewertet werden. So können sie beispielsweise dazu dienen, Zusammenhänge zwischen bestimmten Populationen und besonderen Betroffenheiten aufzudecken und in Fragen der öffentlichen Gesundheit Entscheidungshilfe zu geben. Forschende, die sich mit den Auswirkungen sozialer Determinanten auf die Gesundheit beschäftigen, geben an, dass sie proaktiv die Patientinnen zu identifizieren suchen, die möglicherweise von zu-

[158] Vgl. Marx et al. 2020.
[159] Englisch: *predictive multiplicity* (vgl. Marx et al. 2020).
[160] Vgl. Tretter et al. 2023b; Samhammer et al. 2023.
[161] Vgl. Véliz 2019.
[162] Vgl. Bundesministerium für Gesundheit (BMG) 2023; vgl. auch Teil 1, Kapitel 2/2.1.

sätzlicher Unterstützung und Ressourcen profitieren wollen.[163] Dies klingt zunächst nach einem hehren Anliegen. Oftmals sind aber jene, die identifizieren und jene, die Güter und Ressourcen im Gesundheitssystem zuteilen, nicht dieselben. Das heißt, ob eine Zuwendung erfolgt, ist nicht ausgemacht. Zudem ist unklar, ob aus den Daten der Vergangenheit überhaupt adäquate Schlussfolgerungen für die Zukunft getroffen werden oder ob es gar zu Diskriminierung und Fehlentscheidungen aufgrund der Daten aus der Vergangenheit kommt.[164]

Was in der Darstellung des sich selbst sehenden Subjekts im expansiven Gesundheitssystem einerseits anhand von Self-Tracking, andererseits anhand ‚klassischer' klinischer Untersuchungen aufgezeigt wurde, ist, dass Menschen durch synthetisierte digitale Datenbilder für (und durch) ein breites Spektrum von Akteuren innerhalb und außerhalb des institutionalisierten Gesundheitssystems (Wissenschaftlerinnen, Unternehmen, Politische Institutionen) sichtbar werden, die gleichsam voyeuristisch an dieser Sichtbarkeit partizipieren oder auch von ihr profitieren.[165] Die Sichtbarkeit, die durch Datafizierung hervorgebracht wird, führt dazu, dass (institutionalisierte) Andere nicht nur das aktual Sichtbare erfassen können, sondern aus den ubiquitär und zeitlich unbegrenzt verfügbaren digitalen Datenbildern, die in einem komplexen Verhältnis zur Wirklichkeit stehen, das diese positiv wie negativ beeinflussen kann, unter Vorbehalt der datenschutzrechtlichen Verordnungen und technischen Möglichkeiten Ableitungen treffen, z. B. über die Kontexte, Motive und Ursachen des Verhaltens einer Person,[166] aber auch über zwischenmenschliche Verbindungen, Charaktereigenschaften, körperliche Voraussetzungen, Krankheitsprognosen usw. Norman Daniels beschreibt in seinem Buch *Just Health*, dass der Gesundheitsversorgung gerade deshalb eine besondere moralische Verpflichtung innewohne, weil sie die Möglichkeiten und Zugänge, die einem Menschen im Laufe seines Lebens offenstehen, maßgeblich beeinflusse.[167] Dabei gewinnen diejenigen, die über die entsprechenden digitalen Werkzeuge und Daten verfügen, mehr Wissen über die Gesundheit von Personen, als je zuvor möglich war. Neben den enormen Vorteilen der neuen Sichtbarkeitspraktiken durch Digitalisierung und Datafizierung verbinden sich mit ihr nie dagewesene Möglichkeiten zur Überwachung und Beeinflussung der Menschen.[168] Der vormals intime Bereich medizinischer Konsultation wird mit der Digitalisierung hin geöffnet auf ein weites gesellschaftliches und zumeist an ökonomischen Interessen ausgerichtetes Feld: „These rich data

[163] Vgl. Guevara et al. 2024.
[164] Vgl. Obermeyer et al. 2019.
[165] Vgl. Ada Lovelace Institute 2020, S. 4; Bardot et al. 2022.
[166] Vgl. Leonardi und Treem 2020, S. 1621.
[167] Vgl. Daniels 2008.
[168] Vgl. Ada Lovelace Institute 2020, S. 4.

can no longer be imagined as cloistered within the intimate closed loops between a patient and her doctor or between an application and its dieters or runners."[169] Diejenigen, die im digitalen Gesundheitssystem sichtbar werden, profitieren unterschiedlich von ihm. Neben den Individuen selbst haben Medizinerinnen, Arbeitgeberinnen, Versicherungen, Werbetreibende, Strafverteidigerinnen und nicht zuletzt Politikerinnen besonders im Bereich der öffentlichen Gesundheit nachweisliches Interesse an den privaten oder im klinischen Kontext gesammelten Gesundheitsdaten.[170] Doch nicht nur die individuellen Daten sind von Interesse für Dritte. Auch die technischen Neuerungen und Möglichkeiten der Digitalisierung, die auf persönlichen Daten basieren, sind gerade darauf angelegt, einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu werden. In diesem Zusammenhang hat sich ein ganzer Ökonomiezweig herausgebildet: sogenannte *data broker*, deren Geschäftsmodell darin besteht, (persönliche), öffentlich zugängliche Daten bzw. Daten, die Aussagen über Menschen erlauben, zu sammeln und zur Weiterverarbeitung zugänglich zu machen.[171] Wer diese Daten abgesehen vom Datensubjekt sehen kann, ist je nach Land unterschiedlich geregelt.[172] Häufig ist die einzige Möglichkeit, der Datenweitergabe zu entgehen, ein Verzicht auf die Nutzung der Applikation.[173] Ein US-amerikanisches Review zeigt auf, dass kostenfreie digitale Dienste zur Erstellung und Verwaltung einer elektronischen Patientenakte (ePA) vielfach genutzt wurden, bevor gesetzliche Regelungen für den Umgang und die Einsehbarkeit der gesammelten Daten durch Dritte

---

[169] Zuboff 2019, S. 248.

[170] Vgl. Brinson und Rutherford 2020.

[171] Vgl. Ruschemeier 2024. Data Broking unterscheidet sich in der Regel vom Hacking, bei dem ein klarer Regelverstoß vorliegt. Weil Gesundheitsdaten schon lange eine begehrte Ware sind, kommt es jedoch immer wieder zu Datenleaks bzw. -hacking. So wurden beispielsweise in England private Gesundheitsdaten, die zu medizinischen Forschungszwecken gespendet wurden, unerlaubt mit Versicherungsunternehmen geteilt (vgl. Das 2023 und The Data Privacy Lab 2015). Auch wenn hier Haftungsfragen eindeutiger erscheinen mögen, als in anderen Fällen der indirekten Sichtbarkeit über Gruppenzugehörigkeit, synthetische Daten oder *Proxies*, so ist der Schaden in jedem Fall erheblich für die betroffenen Individuen.

[172] Vgl. Brinson und Rutherford 2020, S. 1356–1357.

[173] Vgl. Hoffmann-Riem 2017, S. 128–135. Die Autonomie der Nutzerinnen von digitalen Plattformen scheint dadurch gewahrt zu sein, dass diese einer Allgemeinen Geschäftsbedingung zustimmen müssen, um die Dienste der Anbieterinnen zu nutzen. Mit dieser Zustimmung werden die Zugriffsrechte auf private Daten häufig erweitert und übliche Rechtschutzmöglichkeiten reduziert. Sie abzulehnen stellt aber zumeist keine empfehlenswerte Alternative dar, da sonst auch die Dienste nicht in Anspruch genommen werden können (vgl. ebd., 132–133). Gerade im Gesundheitsbereich bedeutet das Nicht-in-Anspruch-Nehmen von Digitaltechnologien zukünftig aller Voraussicht nach eine vergleichsweise limitierte und qualitativ reduzierte Gesundheitsversorgung.

etabliert werden konnten.[174] Die meisten, wenn nicht alle, Fitness-Apps verkaufen die generierten Daten an Dritte.[175] Und auch im Bereich der Smartphone-Anwendungen im Gesundheitsbereich belegt eine Studie mit Daten aus der NHS Health App Library, dass bei 8 der 79 untersuchten Anwendungen Gesundheitsinformationen an Dritte weitergegeben, bei 6 die sensiblen Daten unverschlüsselt verarbeitet wurden.[176] Auf der vom *Data Privacy Lab* öffentlich zugänglichen Seite *theDataMap* wird graphisch deutlich, wie die Datenströme und damit auch die Sichtbarkeiten verlaufen.[177] Eine Graphik zeigt die sensiblen Daten, die von verschiedenen – darunter auch gesundheitsbezogenen – Apps weitergegeben werden. Wird eine App ausgewählt (bspw. *Fitbit on Android*), öffnet sich ein Reiter, der angibt, welche Daten (*{Birthday, Email, Gender, Name, Password, Medical info}*) wohin (*to fitbit.com*) transferiert werden. Eine andere Graphik zeigt die Weitergabe persönlicher Gesundheitsdaten im US-amerikanischen Gesundheitssystem – u. a. welche Kliniken, Lebensversicherungen und *data broker* Daten kaufen. Die Dritten, die die Daten von den Fitnesstrackern erhalten, können andere Unternehmen sein, die gezielt Werbung schalten oder neue Produkte entwickeln wollen. Es kann aber auch passieren, wie das in den USA bereits zum Alltag vieler Angestellter gehört, dass Arbeitgeberinnen Zugriff auf die Gesundheitsdaten ihrer Mitarbeitenden erhalten. Häufig setzen US-amerikanische Unternehmen Anreize, um die Angestellten zur Nutzung von Technologien zur quantitativen Erfassung der eigenen Gesundheit und Fitness zu bewegen.[178] Die daraus gewonnenen Daten werden dann zur Beeinflussung und Kontrolle der Angestellten herangezogen, wobei die Gefahr der Diskriminierung beispielsweise gegenüber schwangeren, adipösen oder chronisch kranken Personen eine naheliegende Gefahr darstellt. Neben Unternehmen und Arbeitgeberinnen sind ebenso NGOs, Forschungsinstitute, Regierungen und politische Entscheidungsträgerinnen, denen in der Regel eine Gemeinwohlorientierung unterstellt wird, auf Gesundheitsdaten angewiesen, um begründete politische Entscheidungen zu treffen.

Die Graphik *theDataMap* differenziert in der Darstellung zwischen Daten *with your name* und *without your name*. An dieser Unterscheidung wird bereits

[174] Vgl. Brinson und Rutherford 2020, S. 1359.

[175] Vgl. Perez 2019. So äußert sich *Fitbit* in einem Statement gegenüber *USA TODAY Sports* beispielsweise: „We may disclose information publicly and to third parties, for example, in public reports about exercise and activity, to partners under agreements with us, or as part of the community benchmarking information we provide to users of our subscription services. […] We never sell personal data, and we do not share customer personal information except in the limited circumstances described in our privacy policy“ (ebd.).

[176] Vgl. Huckvale et al. 2015.

[177] Vgl. The Data Privacy Lab 2015.

[178] Vgl. Brinson und Rutherford 2020, S. 1360.

deutlich, was auch für die europäischen und deutschen Datenschutzregularien wichtig ist: Daten lassen sich unterschiedlich klassifizieren. Eine zentrale Differenzierung ist diejenige zwischen personenbezogenen Daten und nicht personenbezogenen, z. B. statistischen Daten. Dass personenbezogene Daten nicht einfach für alle einsehbar sind, ist insbesondere durch das Datenschutzrecht und technische Bedingungen reglementiert. Nicht alles, was nun potenziell sichtbar wird, soll auch für alle sichtbar sein.[179] Die Datenschutzgrundverordnung (DSGVO) der Europäischen Union, die 2018 in Kraft getreten ist, bildet das zentrale Regelwerk für den Datenschutz in der EU und gilt auch in Deutschland. In ihr wird die Eigenheit personenbezogener Daten herausgearbeitet: „Es handelt sich um alle Informationen, die sich auf eine identifizierte oder identifizierbare natürliche Person […] beziehen" (DSGVO Art. 4 Abs. 1). Das Gegenteil trifft auf nicht personenbezogene Daten zu (vgl. (EU) 2018/1807). Die EU nennt als Beispiele für nicht personenbezogene Daten

> aggregierte und anonymisierte Datensätze für Big-Data-Analysen, Daten im Zusammenhang mit der Präzisionslandwirtschaft, die dabei helfen können, den Einsatz von Pestiziden und Wasser zu überwachen und zu optimieren, oder Daten zum Wartungsbedarf von Industriemaschinen ((EU) 2018/1807 Abs. 9).

Für diese nicht personenbezogenen Daten gelten weniger strenge Regularien. Innerhalb der EU soll hier ein unkomplizierter Austausch ermöglicht werden. Allerdings macht die EU auch darauf aufmerksam, dass es angesichts technologischer Entwicklungen möglich sein kann, anonymisierte Daten in personenbezogene Daten umzuwandeln (vgl. (EU) 2018/1807 Abs. 9). In diesem Fall müssen diese Daten als personenbezogene Daten behandelt werden, und die Regularien der DSGVO zu personenbezogenen Daten greifen ((EU) 2018/1807 Abs. 9). Gesundheitsdaten werden gemäß Artikel 9 der DSGVO als ‚besondere Kategorie personenbezogener Daten' eingestuft, die einen besonders hohen Schutz genießen. Sie gelten als sensible Daten. Grundsätzlich ist die Verarbeitung solcher Daten verboten, es sei denn, es liegt eine ausdrückliche Einwilligung der betroffenen Person vor oder es gibt spezifische gesetzliche Erlaubnistatbestände, wie z. B. im Rahmen des Schutzes lebenswichtiger oder rechtlicher Interessen der Betroffenen, für Forschungszwecke oder zur Erfüllung arbeitsrechtlicher Pflichten. Insbesondere Art. 9 Abs. 4 der DSGVO erlaubt ergänzende Regularien für den Umgang mit genetischen und biomedizinischen Gesundheitsdaten. Dort heißt es: „Die Mitgliedstaaten können zusätzliche Bedingungen, einschließlich Beschränkungen, einführen oder aufrechterhalten, soweit die Verarbeitung von genetischen, biometrischen oder Gesundheitsdaten betroffen ist" (DSGVO Art. 9 Abs. 4).

[179] Vgl. Nissenbaum 2010; Véliz 2020a, 2020b.

Das deutsche Bundesdatenschutzgesetz (BDSG) ergänzt die DSGVO auf nationaler Ebene. Es regelt spezifische Fälle der Verarbeitung personenbezogener Daten – z. B. räumt es abweichend zu Art. 9 Abs. 1 der DSGVO ein, dass die Verarbeitung personenbezogener Daten „zum Zweck der Gesundheitsvorsorge, für die Beurteilung der Arbeitsfähigkeit des Beschäftigten, für die medizinische Diagnostik, die Versorgung oder Behandlung im Gesundheits- oder Sozialbereich oder für die Verwaltung von Systemen und Diensten im Gesundheits- und Sozialbereich […] (BDSG § 22 Abs. 1)“ sowie „aus Gründen des öffentlichen Interesses im Bereich der öffentlichen Gesundheit“ (BDSG § 22 Abs. 1) und „aus Gründen eines erheblichen öffentlichen Interesses“ (BDSG § 22 Abs. 1) erlaubt sei.

Dies sei z. B. dann der Fall, wenn Regierungen aus Gründen der Gefährdung der öffentlichen Sicherheit oder in öffentlichen Notlagen Anspruch auf diese Daten erheben.[180] Daneben gibt es weitere Ausnahmeregularien u. a. für wissenschaftliche oder historische Forschungszwecke und statistische Zwecke (BDSG § 27). Allerdings sind die Verantwortlichen vor große Schwierigkeiten gestellt, wenn es um die tatsächliche Umsetzung der Datenschutzrichtlinien geht, da trotz umfangreicher Regularien ein hohes Maß an Rechtsunsicherheit besteht.[181] Nur einige Herausforderungen sollen genannt werden.

Zunächst lässt sich eine generelle Diskrepanz der Anforderungen zwischen benötigten Ressourcen, einem Mehr an Daten, gegenüber dem Schutz der Privat-

[180] Vgl. (EU) 2023/2854, Absatz 64: „Bei öffentlichen Notständen wie Notlagen im Bereich der öffentlichen Gesundheit, Notlagen aufgrund von Naturkatastrophen […] sowie von Menschen verursachter schwerer Katastrophen, wie großen Cybersicherheitsvorfällen, wird das öffentliche Interesse an der Verwendung der Daten schwerer wiegen als das Interesse der Dateninhaber, frei über die von ihnen gehaltenen Daten zu verfügen. […]. Das Vorliegen eines öffentlichen Notstands sollte in Übereinstimmung mit dem Unionsrecht oder nationalen Recht und auf der Grundlage der jeweils einschlägigen Verfahren, einschließlich der Verfahren der einschlägigen internationalen Organisationen festgestellt oder erklärt werden. In solchen Fällen sollte die öffentliche Stelle nachweisen, dass die Daten, die Gegenstand des Verlangens sind, nicht auf andere Weise rechtzeitig und wirksam und unter gleichwertigen Bedingungen erlangt werden konnten, beispielsweise durch die freiwillige Bereitstellung von Daten durch ein anderes Unternehmen oder Abfragen einer öffentlichen Datenbank.“ Ein nicht europäisches Beispiel für den nicht von den Datensubjekten kontrollierten Datenaustausch stellt die Regulierung der Daten indigener Gruppen durch die kanadische Regierung, genauer: die staatliche Public Health Organisation *Health Canada* dar. *Health Canada* kontrolliert unter anderem die NIHB(*Non-Insured Health Benefits*)-Datenbank, die zahlreiche Informationen über die Verschreibung von Medikamenten, Krankentransporte, Zahnversorgung usw. beinhaltet. Im Jahr 2001 kam es zu einem Datenaustausch zwischen *Health Canada* und dem Datenberatungs- und Datenanalyseunternehmen *Brogan Inc*. Zwar wurden die Daten hierbei anonymisiert, allerdings war es trotzdem möglich, mithilfe der Daten bestimmte Gruppen zu identifizieren (vgl. First Nations Information Governance Centre (FNIGC) 2016).

[181] Vgl. Krüger-Brand 2019; Bitkom e. V. 2023.

heit und der Orientierung am Prinzip der Datenminimierung bzw. Datensparsamkeit beobachten. Am Beispiel einer einfachen Berechnungspipeline für die medizinische Forschung zeigen Michael Kearns und Aaron Roth auf, dass Sichtbarkeit, das heißt, die Informationsgewinnung über individuelle Personen im digitalisierten Gesundheitssystem, kaum begrenzbar ist:[182] Soll beispielsweise mithilfe Maschinellen Lernens ein Modell erstellt werden, das beruhend auf einer Datenbank mit Patientinnenakten, z. B. aus der dort dokumentierten Kombination von Symptomen, Testergebnissen und der Krankheitsgeschichte, eine Krankheit diagnostizieren kann, wird die Datenbank als Input für den Algorithmus dienen, der dann das gewünschte, prädiktive neuronale Netz zur Verfügung stellt. In der Hervorbringung der Algorithmen besteht gemeinhin Übereinstimmung darüber, dass es sich bei der Datengrundlage, mit der die Algorithmen trainiert werden, um sensible Daten handelt, die im Gegensatz zu den neuronalen Netzwerken selbst nicht für eine breite Öffentlichkeit sichtbar werden sollen. In der Regel besteht der Wunsch, dass nur Befugte, also Medizinerinnen und Wissenschaftlerinnen, die die prädiktiven Modelle bauen, Zugriff auf diese Grundlagendaten haben. Im Gegensatz dazu geht es bei dem Endprodukt, dem neuronalen Netz, gerade darum, dass es publiziert, verbreitet, genutzt und damit nicht nur für die autorisierten Medizinerinnen, sondern vielmehr notwendigerweise für die Gesundheitsdienstleisterinnen offen gelegt wird. Kearns und Roth schreiben: „In general the purpose of doing computations on data, even including sensitive private data, is to release at least some broad properties about that data to the world at large.“[183] Sie weisen damit auf eine wichtige Unterscheidung hin: Es geht darum, auf der einen Seite nützliche Informationen einer möglichst breiten Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen, beispielsweise mit dem Ziel, das Gesundheitssystem durch Maschinelles Lernen zu verbessern, und auf der anderen Seite private Informationen zu schützen, wobei die Schwierigkeit darin besteht, die Schlussfolgerungen, die von ersteren auf zweitere gezogen werden können, zu unterbinden.

Neben dieser generellen Beobachtung lässt sich weiterhin feststellen, dass Anonymität ein interpretationsbedürftiges Kriterium des Datenschutzes ist. Einmal in der Welt, ist es nahezu unmöglich, ein Datum – gerade, wenn es bereits in einen Algorithmus eingeflossen ist – in irgendeiner Form ‚zurückzuziehen'.[184] Solange die Daten anonymisiert sind, können sie in der Regel problemlos für anderweitige, z. B. gemeinwohlorientierte, Forschungszwecke, die Entwicklung von Medikationen, die Evaluierung von bisher unbekannten Korrelationen in

[182] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 31–32.

[183] Kearns und Roth 2020, S. 32.

[184] Der Unmöglichkeit, Daten zurückzuholen, wird u. a. versucht, mit Datentreuhändern entgegenzuwirken (vgl. Deutscher Ethikrat 2018; vgl. auch Teil 4, Kapitel 4 und 5).

den Daten mittels Maschinellen Lernens, epidemische und gesundheitspolitische Steuerung oder ökonomische Interessen genutzt werden.

Die im entgrenzten Gesundheitssystem erhobenen Daten sind häufig allerdings kaum oder nur pro forma anonymisiert bzw. lassen sich leicht deanonymisieren. Mit der entsprechenden Kombination der Daten und Anwendung von Algorithmen können Individuen rückwirkend meist relativ zweifelsfrei identifiziert werden.[185] Bereits Mitte der 1990er Jahre zeigte Latanya Sweeney, dass sich aus den vermeintlich anonymisierten Medizindaten, die von der *Group Insurance Commission* veröffentlicht wurden, um Wissenschaftlerinnen den Zugang zu Forschungsdaten zu ermöglichen, eindeutige Rückschlüsse auf individuelle Personen ziehen ließen. Die Daten enthielten die Zusammenfassung der Krankenhausbesuche der Staatsbediensteten, wobei Patientinnenidentifikatoren wie Name, Adresse und Sozialversicherungsnummer entfernt worden waren, um die Anonymität zu gewährleisten. Allerdings enthielten die Krankenhausakten weiterhin Informationen über die Postleitzahl der Patientin, das Geburtsdatum und das Geschlecht. Von diesen Daten, die als nützliche Statistik angesehen wurden, wurde angenommen, dass sie unspezifisch genug wären, um sie individuellen Patientinnen zuordnen zu können. Sweeney gelang es allerdings, aus der Kombination der veröffentlichten Daten zu Postleitzahl, Geburtsdatum und Geschlecht die Krankenakte einer bestimmten Person, nämlich des Gouverneurs William Weld, eindeutig zu identifizieren. Sie zeigte darüber hinaus, dass ca. 87 % der US-amerikanischen Bevölkerung unverwechselbar über die Kombination der dreifachen Information von Postleitzahl, Geburtsdatum und Geschlecht identifizierbar waren.[186] Obwohl jede Information für sich genommen die eindeutige Identifizierung des Individuums ausschloss, war es ihre Kombination, die die Anonymisierung des Datensatzes aufhob. Nun könnte aus diesem historischen Beispiel geschlussfolgert werden, dass es in Zukunft genüge, die entsprechende Kombination der Informationen zu verbergen, um einen Datensatz zu anonymisieren. Allerdings wurde in den vergangenen Jahren gezeigt, dass viel weniger persönliche Informationen dazu genutzt werden können, eine Person eindeutig zu identifizieren.[187] So konnte beispielsweise aus einem Netflix-Datensatz, der Filmbewertungen von Nutzerinnen und das Datum der abgegebenen Bewertung enthielt, die entsprechende Nutzerin mit 99-prozentiger Treffsicherheit eindeutig identifiziert werden.[188] Doch damit nicht genug. Der Datensatz ließ zudem Rückschlüsse auf sensible Informationen zu, wie etwa auf die sexuelle Orientierung

[185] Vgl. Perez 2019; Kearns und Roth 2020, 14; 22–24; Mitchell und Redrup Hill 2023.
[186] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 23.
[187] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 23.
[188] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 25.

oder politische Einstellungen.[189] Eine Datenverwalterin, die ein anonymes Datum freigibt bzw. veröffentlicht, mag zwar eine informierte Annahme darüber treffen, wie schwierig es für eine Angreiferin sein wird, die betroffenen Datensubjekte zu reidentifizieren. Allerdings ist es für sie nahezu unmöglich, andere Datenquellen zu antizipieren, die in Kombination zu einer De-Anonymisierung führen könnten.[190] Um der De-anonymisierung bzw. Reidentifizierung zu wehren, werden häufig sogenannte *k-Anonymisierungen* vorgenommen. Dabei werden Datensätze so redigiert, dass nicht-sensible Informationen nicht mit sensiblen Informationen in Verbindung gebracht werden können.[191] Hierzu können Daten einerseits komplett weggelassen werden oder gröber angegeben werden – z. B. statt des genauen Alters wird dann eine Altersspanne angegeben.[192] Allerdings weisen Kearns und Roth darauf hin, dass k-Anonymität starken Einschränkungen unterliegt und Privatsphäreeinschränkungen nicht verhindern kann: Denn auch wenn ein Datum einer Person nicht mehr eindeutig zugeordnet werden kann, können im Fall von Gesundheitsdaten per Ausschlussverfahren mehrere mögliche Krankheiten als auf eine Person zutreffend identifiziert werden.[193] Auch wenn die Zuordnung nicht mehr eindeutig ist, ist bereits die Information, dass eine Person eine der gemessenen Krankheiten hat, wenn auch nicht gewusst wird, welche genau, ein Eingriff in die Privatsphäre dieser Person. Sobald mehrere Datensätze publik werden, die je für sich den Standards der k-Anonymität genügen, zeigt sich, dass die Anonymität gänzlich aufgehoben werden kann, wenn die jeweiligen Datensätze in der Kombination wiederum eindeutige Rückschlüsse erlauben.[194] Der zweite Lösungsvorschlag neben der k-Anonymität als Reaktion auf die mögliche Reidentifizierbarkeit einer Person ist die vollständige Vermeidung der Veröffentlichung von Daten auf individueller Ebene und lediglich die Einsehbarmachung aggregierter Datensätze.[195] Doch auch diese Maßnahme führt nicht dazu, die Personen vor Identifizierung zu schützen. Anhand einer genomweiten Assoziationsstudie (GWAS) von 2008 konnte gezeigt werden, dass trotz der aggregierten Datensätze herausgefunden werden konnte, ob ein bestimmtes Individuum zu der Gruppe von Personen gehörte, von denen die GWAS-Daten gesammelt wurden.[196] Dies ist darum relevant, weil die Gruppe derjenigen, von denen die GWAS-Daten gesammelt wurden, häufig ein gemein-

[189] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 25.
[190] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 26; Dwork et al. 2006; Dwork und Roth 2014, S. 22.
[191] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 28–29.
[192] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 28.
[193] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 28.
[194] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 29–30.
[195] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 30.
[196] Vgl. Homer et al. 2008; Kearns und Roth 2020, S. 31.

sames Krankheitsmerkmal teilt.[197] Die Ergebnisse der Studie von 2008 hatten zur Folge, dass das *National Institute of Health* in den USA alle aggregierten GWAS-Datensätze aus der offen zugänglichen Datenbank entfernte.[198] Zwar stellte dies auf der einen Seite eine angemessene Reaktion auf die Probleme der Reidentifizierung von Individuen und damit deren unfreiwillige Sichtbarkeit dar. Allerdings bedeutet die Einschränkung der Zugänglichkeit zu den Daten auch Barrieren für die gesellschaftlich relevante Forschung.[199]

Schließlich hat auch die Nutzung ordnungsgemäß anonymisierter Daten unter Einsatz von KI-basierten Technologien Auswirkungen auf die betroffenen Personen.[200] Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Daten zu Zwecken des *Profiling* verwendet werden. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen.

Das erste Beispiel ist die Veröffentlichung von Strava-GPS-Daten im Jahr 2017.[201] Während durch verschiedene computergestützte Maßnahmen zum Schutz der Privatheit verhindert werden kann, dass Rückschlüsse darauf gezogen werden, ob ein bestimmtes Individuum in einem Datensatz auftaucht, werden nichtsdestotrotz in der Aggregation der Daten sensible Informationen aufgedeckt.[202] Die Nutzung von *Fitbit*-Uhren mit GPS-Tracking von Angehörigen des US-Militär in Einsatzländern führt dadurch mitunter zur Veröffentlichung von Daten zum exakten Standort und der Kartierung von Militärbasen.[203] Zwar mag die Privatsphäre der Einzelperson (formal) geschützt sein, jedoch enthalten auch die aggregierten Daten sensible Informationen, die letztlich wieder – wie im Fall von Soldatinnen – auf die Sicherheit der Individuen zurückwirken.

Ein weiteres Beispiel, bei dem den formalen Standards der Privatheit und Anonymität entsprechende Datensätze konkrete personenbezogene Konsequenzen nach sich ziehen, sind große Forschungsstudien. Zum Beispiel können Studien

---

197 Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 31.

198 Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 31.

199 Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 31.

200 Vgl. Krebs und Hagenweiler 2022.

201 Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 50.

202 Einige Forschende im Bereich der Datenschutz- und Sicherheitsforschung postulieren, dass das Kriterium der Anonymität bereits dort erfüllt sei, wo es keinen Unterschied macht, ob ein Individuum in einem Datensatz auftaucht oder nicht – „that nothing about an individual should be learnable from a dataset if it cannot also be learned without access to the dataset" (Kearns und Roth 2020, S. 35). Dies wird als *differential privacy* bezeichnet. Es handelt sich um ein Datenschutzkonzept, bei dem anhand der Ausgabe nicht erkannt werden kann, ob die Daten einer Person im ursprünglichen Datensatz enthalten waren oder nicht. Ein differentiell privater Algorithmus garantiert, dass sich sein Verhalten kaum ändert, wenn die Daten der Person entfernt werden. Alles, was der Algorithmus in einer Datenbank ausgibt, stammt mit fast gleicher Wahrscheinlichkeit aus einer Datenbank ohne die Daten dieser Person (vgl. Dwork 2006; Dwork und Roth 2014).

203 Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 50–51.

die Auswirkungen des Rauchens auf Lungenkrebs in aggregierten Datensätzen nachweisen, ohne dass die privaten Daten eines bestimmten Individuums identifizierbar sind.[204] Die anonymisierte Studie, die einen generellen Zusammenhang nachweisen kann, hat nichtsdestotrotz (nachträglich) Auswirkungen auf das Leben einer individuellen rauchenden Person, z. B. dadurch, dass in bestimmten Ländern gesundheitspolitische Maßnahmen getroffen werden, die beispielsweise mit höheren Kosten für rauchende Personen verbunden sind.[205] Neben indigenen Gruppen machen auch Vertreterinnen der *Surveillance Studies*, intersektionale und Schwarze[206] Feministinnen, Epidemiologinnen und Andere auf die Janusköpfigkeit dieser Form von ‚anonymisierter' Sichtbarkeit für bestimmte marginalisierte Gruppen aufmerksam.[207]

Während Informationen, die aus nicht personenbezogenen, aggregierten Daten für einige Forschende nicht als Eingriff in die Privatsphäre einer Person gewertet und für datenschutzkonform befunden werden,[208] gibt sich die vorliegende Untersuchung mit dem Verzicht auf die Beleuchtung der sichtbarkeitsaffizierenden Konsequenzen nicht zufrieden. Die Auswirkungen der offengelegten Korrelationen und die diesen zugrundeliegenden Strukturvorgaben des Blicks interessieren sie ebenso wie die sozialethisch relevanten Bilder der Personen, die aus den Daten hervorgehen, die als sensibel und gleichzeitig so schwer vor unbefugten Blicken zu schützen klassifiziert werden. Das heißt, auch die anonymisierten Daten bleiben für das Individuum weiterhin relevant, weil sie faktisch lebensbeeinflussende Konsequenzen haben. Gleiches gilt für synthetische Daten, die mit dem Versprechen einhergehen, dass sie, weil mit ihnen Algorithmen ohne Realdaten entwickelt werden können, kein datenschutzrechtliches Risiko und keinen Eingriff in die Privatsphäre darstellen. Synthetische Daten unterliegen, solange sie keine Möglichkeit zur Reidentifizierung einer Person bieten, keinerlei strengen Regularien für die Datenübertragung zwischen verschiedenen An-

---

[204] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 34.

[205] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 34.

[206] ‚Schwarz' wird hier und im Folgenden großgeschrieben, um kenntlich zu machen, dass es sich um eine Selbstbezeichnung von Personen handelt, die von Rassismus betroffen sind, nicht um die Referenz auf eine reelle Eigenschaft. Vielmehr drückt sich in der Großschreibung ‚Schwarze Menschen' die Zugehörigkeit zu einer Gruppe aus, die auf bestimmte Weise wahrgenommen wird. Die Großschreibung markiert eine sozio-politische und emanzipative Positionierung gegenüber einer weiß dominierten Gesellschaftsordnung. Vgl. auch Anm. 106.

[207] Vgl. Shaw und Sekalala 2023. Die Janusköpfigkeit resultiert daraus, dass Gesundheit und Gesundheitsdaten nicht lediglich im Raum der Klinik verhandelt werden, sondern stets in einem normativen Deutungsrahmen interpretiert werden und auf der Grundlage von Generalisierungen und Wahrscheinlichkeiten sowohl private, wirtschaftliche sowie politische Konsequenzen nach sich ziehen.

[208] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 35–37.

bietern, da keine reale Person Schutzansprüche geltend machen kann.[209] Allerdings wird mit der faktischen Anwendung dieser vermeintlich risikofreien Daten der medizinische Anspruch erhoben, Aussagen über echte Personen zu treffen.

Neben der Anonymisierung ist darüber hinaus das Kriterium der Personenbezogenheit und Sensibilität von Daten diskutabel geworden. Denn: „personenbezogene Daten, die sich auf die körperliche oder geistige Gesundheit einer natürlichen Person […] beziehen" (DSGVO Art. 4 Abs. 15) können – wie bereits in Teil 1, Kapitel 2/2.2 gezeigt – nun multiple nicht sensible oder gar nicht personenbezogene Daten aus den sozialen Medien, z. B. Postings und Bilder, sein, aus denen mithilfe von Algorithmen Rückschlüsse auf die mentale Gesundheit einer Person gezogen werden können.[210] Die Abgrenzung von besonders schützenswerten Daten wird dadurch nahezu unmöglich. Es entsteht also eine Regulierungslücke zwischen Daten, aus denen Rückschlüsse auf die Gesundheit gezogen werden können, und Daten, die als Gesundheitsdaten gelten.[211] Die zunehmende Digitalisierung und Datafizierung bedeutet deshalb, dass viele Verwendungsweisen von gesundheitlich relevanten Daten Gefahr laufen, von der Regulierungslücke betroffen zu sein.[212]

Neben den Herausforderungen der Anonymisierung und der Personenbezogenheit soll abschließend noch die Problematik der Freiwilligkeit skizziert werden: Die Einwilligung, die laut DSGVO und BDSG zentral ist, wenn es um die Verarbeitung personenbezogener Daten geht, gerät da in Zweifel, wo beispielsweise eine (Gesundheits-)App nur unter Einwilligung der Verarbeitung personenbezogener Daten genutzt werden kann, die wiederum die sekundäre Datennutzung ermöglicht (vgl. BDSG § 23, § 24), oder wo Zugänglichkeiten zum öffentlichen Leben verwehrt werden. Einwilligung wird auch dort fragwürdig, wo keine angemessene Informierung geschieht oder möglich ist.[213]

Angesichts der kurzen und freilich nicht abschließenden Skizze der Sehenden und Gesehenen im digitalisierten, expansiven Gesundheitssystem wurde deutlich, dass nicht von vornherein klar ist, welche Gruppe die der Sehenden und die der Gesehenen ist gleichzeitig (Daten-)Monopolbildungen feststellen lassen. Zudem wurde aufgezeigt, dass die Sehverhältnisse Regularien unterliegen, die die Notwendigkeit der personenbezogenen Datenverarbeitung mit dem Datenschutz, besonders dem Schutz der Privatsphäre, ins Verhältnis zu setzen suchen, während zugleich die Limitationen der geltenden Rechtsordnungen vor Augen geführt wurden.

---

[209] Vgl. Lettieri und Kipker 2024, S. 286.
[210] Vgl. Shaw und Sekalala 2023.
[211] Vgl. Ada Lovelace Institute 2020, S. 21.
[212] Vgl. Ada Lovelace Institute 2020, S. 21.
[213] Vgl. Krüger-Brand 2019.

2.4 Zwischenfazit

Die Analyse des Gesundheitssystems in seiner anfänglichen und anhaltenden Involviertheit in gesellschaftliche Bezüge und Zusammenhänge ist angesichts des Einsatzes und der Ausweitung des ‚medizinischen Blicks' sowie dessen Verknüpfung mit Digitaltechnologien relevanter denn je. Datafizierung, also der Transfer von lebensweltlichen Ereignissen, Handlungen, Verhalten oder, im Gesundheitssystem v. a., Körpercharakteristika in Daten, ist wesentlich für digitale Sichtbarkeit. Digitale Sichtbarkeit bleibt nicht auf das Gesundheitssystem im engeren Sinne beschränkt, da sich dieses immer mehr zu einem Gesundheitssystem mit fließenden Grenzen entwickelt (vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.1). Die Grenzen zwischen Gesundheitssystem und Gesundheitspolitik sowie Wissenschaft und Wirtschaft sind zunehmend doppelt asymmetrisch durchlässig. Gesellschaftliche Normen und politische Einstellungen, Klassifizierungen und Voreingenommenheit beeinflussen die Hervorbringung synthetisierter digitaler Datenbilder stark. Digitale Lernende Systeme gewinnen ihre Ergebnisse aus der Produktion von Daten und der Sichtbarmachung von Mustern und Relationen, die sich aus der Verknüpfung der Daten auslesen lassen. Die neu gewonnenen und sich immer weiterentwickelnden Sichtbarkeitspraktiken – eines indirekten Sehens bzw. Sehens auf Umwegen – führen dazu, dass einerseits potenziell alle Lebensweltdaten zu Gesundheitsdaten werden können. Dadurch werden die Grenzen des Gesundheitssystems weiter permeabel. Hinzu kommt, dass die produzierten Daten klassifiziert und mit lebensweltlich relevanten Informationen und soziohistorisch mitunter problematischen und umstrittenen Klassifizierungen (*race*, *gender*, *class* usw.) verknüpft werden.

Die Produktion von den die Sichtbarkeit des Individuums beeinträchtigenden Daten erfolgt nicht immer informiert. Dies liegt daran, dass die Informationen gleichsam indirekt, also über Daten anderer Personen, über Gruppenzugehörigkeiten, synthetische Daten oder *Proxies*, generiert werden.[214] Dadurch, dass der soziale Raum und die Nutzung von Dienstleistungen mit der Extraktion von Daten verknüpft ist, wird eine Verweigerung der Datengabe zunehmend unmöglich. Angesichts rasanter technologischer Entwicklungen ist ungewiss, welche Informationen und Rückschlüsse aus den persönlichen, selbst oder nicht selbst generierten, anonymisierten oder nicht anonymisierten Daten in Zukunft ausgelesen werden und welche Informationen sie über das Individuum preisgeben können. Beispielsweise dürften die Reidentifikationsmöglichkeiten durch neue Technologien die Schutzfunktion der Anonymisierung, neben den bestehenden Regulierungslücken, möglicherweise gänzlich aus den Angeln heben.

---

[214] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2.

Im Gesundheitssystem verfolgen die Datengaben in der Regel bestimmte Zwecke. Wird ein Hautabschnitt mittels bildgebender Verfahren in ein digitales Datum überführt, wird dies dann z. B. mit mustererkennenden Technologien auf eine Tumorerkrankung hin untersucht. Wird Künstliche Intelligenz für einen bestimmten medizinischen und gesundheitsbezogenen Zweck als Werkzeug eingesetzt, können, so zeigen Studien, extraordinäre Erfolge verzeichnet werden.[215] Allerdings werden über den direkten Zweck hinaus weitere Zusammenhänge erkennbar. Die sichtbar gemachten Bezüge haben schließlich wiederum Konsequenzen für das Individuum, soziale und zwischenmenschliche Verhältnisse und strukturelle, politische und gesellschaftsregulatorische Entscheidungen. Mit dem digital entgrenzten Gesundheitssystem und den neuen Möglichkeiten des Sehens von Mustern und Zusammenhängen treten rechtliche Regularien auf den Plan, denn: Nicht alles, was möglicherweise mittels digitaler Technologien sichtbar gemacht werden kann, sollte auch für jeden zugänglich sein. Und nicht jede Form der Sichtbarkeit stellt ein für das Wohl der Patientin einsetzbares Instrument dar.

Dieser erste Teil verfolgte den Zweck, für den Einfluss der Digitalisierung und Datafizierung auf Sichtbarkeit im expansiven Gesundheitssystem und darüber hinaus zu sensibilisieren und erste Herausforderungen anzudeuten. Detaillierter soll auf weitere Herausforderungen in Teil 3 der Arbeit eingegangen werden. Zunächst wird jedoch das Phänomen der Sichtbarkeit sozialanthropologisch grundlegend analysiert werden, um die ontologischen, sozialen und ethischen Voraussetzungen und Konsequenzen von Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit, die Strukturen und Machtdynamiken freizulegen, die mit Sichtbarkeit einhergehen und die darüber entscheiden, was in den Hintergrund und was in den Fokus rückt. Mithilfe einer analytischen Tiefenbohrung soll eine Definition von Visibilität vorgelegt werden, die hilft, digitale Sichtbarkeit und ihre Herausforderungen besser zu verstehen.

[215] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2.

Teil 2

Theologisch-phänomenologische Erkundungen menschlicher Visibilität als kritische Erschließung von Sichtbarkeit

Kapitel 1

Konstitutiva

„Auf der einen Seite ist die Welt das, was wir sehen, und auf der anderen Seite müssen wir dennoch lernen, sie zu sehen. In diesem Sinne müssen wir das Sehen zunächst in Wissen überführen, wir müssen es in Beschlag nehmen und sagen, was dieses Wir, was dieses Sehen heißt, und wir müssen so tun, als wüßten wir von allem nichts, als müßten wir in dieser Hinsicht alles erst noch entdecken.“[1]

Im Anschluss an den ersten Teil, der einen Überblick über aktuelle technische Entwicklungen, den Einsatz von KI im Gesundheitssystem und dessen Verschränkungen und Verwobenheiten mit nationaler und globaler Gesundheitspolitik gegeben hat, soll nun der als zentral identifizierte Begriff der Sichtbarkeit der Person theologisch-ethisch erschlossen werden. Zum bisher alltagssprachlich gebrauchten Nomen ‚Sichtbarkeit‘ tritt darum der Topos der Visibilität hinzu. In einem ersten abstraktiven Zugriff werden zunächst signifikante, quasi-transzendentale Grundkonstitutiva der Visibilität erarbeitet. Sie präsentieren sich als die abstraktiven Grundvoraussetzungen der konkreten, gestalteten Formen der Visibilität und werden ausschließlich zu Analysezwecken zunächst von Letzteren isoliert betrachtet. In einem zweiten Schritt wird gezeigt werden, dass die Grundkonstitutiva stets in *Feldern der Visibilität* verhaftet sind, die Visibilität maßgeblich formen. Abschließend soll die Betrachtung der Visibilität Gottes in Relation zur Visibilität des Menschen die sozialethische Relevanz von Visibilität verdeutlichen. Im dritten Teil der vorliegenden Studie wird dann auf die Erfahrung der Unsichtbarkeit und Exponiertheit als Kipppunkte von Visibilität eingegangen werden.

Der im Folgenden herauszuarbeitende Topos der Visibilität gelangt zu der nachfolgenden Definition, die, hier an den Anfang gestellt, sukzessive erschlossen werden soll:

Visibilität bezeichnet das nicht nur auf den Sehsinn beschränkte und im soziokulturellen Zusammenspiel von Selbst und Anderen vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Rahmenbedingungen sowie unter Einsatz technischer oder anderer (Bild-)Medien mittelbar hervorgebrachte Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen einer leiblich verfassten Person. Visibili-

[1] Merleau-Ponty 1994, S. 18.

tät stellt ein Grundkonstituens des Menschseins dar, das mit Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität verbunden ist und innerhalb von machtdurchdrungenen, asymmetrischen, prozessualen und zuweilen strategischen Feldern der Visibilität geformt wird.[2]

Die vorgestellte Definition macht die Gleichzeitigkeit von Aktivität und Passivität sowie technischer und sozio-kultureller Vermittlung der Visibilität deutlich. Aus ihr wird zudem ersichtlich, dass Visibilität als eine *conditio humana* verstanden werden kann. Besonders zentral hervorgehoben wird dies in den Arbeiten Maurice Merleau-Pontys und Hans Blumenbergs, die für die Erschließung der in dieser Arbeit vorgestellten Konzeption der Visibilität neben weiteren phänomenologischen Entwürfen, medien- und bildwissenschaftlichen Ansätzen und intersektional-feministischen Theorieentwürfen zentral sind. Im Werk Blumenbergs wird Anthropologie eng mit Visibilität verschränkt: Sowohl in *Beschreibung des Menschen* als auch in *Arbeit am Mythos* und in *Höhlenausgänge* ist die Visibilität des Menschen zentraler Beschreibungsgegenstand. So heißt es in *Arbeit am Mythos*, dass der Mensch, indem er sich den aufrechten Gang angeeignet hat, den Schutz der verborgenen und angepassten Lebensform verlassen und sich „den Risiken des erweiterten Horizonts seiner Wahrnehmung als denen seiner Wahrnehmbarkeit“[3] ausgesetzt habe. Und in *Höhlenausgänge* schreibt Blumenberg: „Der Mensch ist das sichtbare Wesen in einem empathischen Sinne.“[4] Visibilität lässt sich jedoch nicht allein dadurch beschreiben, dass jemand *ist* und dieser jemand von Anderen gesehen wird, sondern die Gesehene ist eingebettet in einen komplexen Prozess der Vermittlung, Sichtbarmachung und Sinnkonstitution, wobei Materialität und Wahrgenommenes, Sehende und Wahrnehmende sowie gesellschaftliche Institutionen, Machtstrukturen, Normen, Medien, Räume und nicht zuletzt (Bild-)Technologien involviert sind.[5] Die Frage, ob es bei der Be-

---

[2] Bewusst grenzt sich das Reflexivpronomen *Sich* mit einem Bindestrich vom Sehen-Lassen und Darstellen ab. Im Gegensatz zu einem Ereignis, „daß bloß zur Sprache kommt, wie der aufleuchtende Blitz [‚Es blitzt‘]“(Waldenfels 2016a, S. 201), tritt das Sich im *Sich*-sehen-Lassen und *Sich*-Darstellen selbst mit auf die Bühne. Waldenfels formuliert es so: „Das Rätsel liegt in dem *Sich* des Sichereignens. Dieses Sich müßte dem Ereignis selbst zu entnehmen sein und dürfte ihm nicht als ein substantielles Selbst unterschoben werden; denn ein Selbst, das sich nicht selbst sagt und hervorbringt, wäre doch wieder bloß ein verkapptes Etwas oder ein verkappter Jemand, von dem etwas gesagt und mit dem etwas angestellt würde. Es wäre ein Selbes und kein Selbst [Herv. im Orig.]“ (Waldenfels 2016a, S. 201). Das *Sich* steht darum durch einen Bindestrich abgegrenzt als im Text sichtbarer Ausdruck für das leibliche Residuum, das nicht einfach im Fremdbezug aufgeht, sondern in einem Zwischenraum zwischen Eigenem und Fremden dynamisch konstituiert wird (vgl. Waldenfels 2016a, S. 211).

[3] Blumenberg 2006, S. 10.

[4] Blumenberg 2019, S. 55.

[5] Vgl. Grøn 2020, S. 14–15.

stimmung von Visibilität um das Gesehen-Werden bzw. Gesehen-werden-Können einer Person oder den Prozess der menschlichen Wahrnehmung, also die Voraussetzungen des Sehens, geht, scheint darum zwar naheliegend, verkennt aber die inhärente Verquickung von beidem. Wenn es um Visibilität geht, geht es also nie ausschließlich um die Frage nach den Voraussetzungen des Gesehen-Werden(-Können)s. Denn: Die Frage nach den Voraussetzungen des Gesehen-Werden(-Können)s lässt sich nur in Kombination mit der Frage nach den Voraussetzungen des Sehens und (An-)Erkennens des Selbst und der Anderen sowie der Funktion von Institutionen und sozialen und gesellschaftlichen Ordnungen bearbeiten. Noch genauer: Wenn es um Visibilität geht, dann geht es bei der Frage nach dem Sehen nicht (ausschließlich) um ein „apriorisches Apperzeptionsvermögen“[6] oder die individuelle Wahrnehmungsleistung und deren ethische Implikationen,[7] sondern auch um die Topologien der historisch spezifischen und durch Technologienutzung beeinflussten „visuellen Ordnungen“[8] der Kultur, darunter die für diese Studie besonders relevanten bild- und digitaltechnologischen Möglichkeiten des 21. Jahrhunderts. Visibilität wird also im Folgenden als Teil einer sozio-kulturellen Praxis verstanden.[9] Dieses Verständnis von Visibilität knüpft dabei an (post-)phänomenologische sowie soziologische und kritische Studien unter anderem von Sophia Prinz und Andrea Brighenti zum Feldbegriff an, um zu plausibilisieren, dass Personen nicht einfach visibel sind, sondern allererst visibel gemacht werden und sich selbst visibel machen, das heißt Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen – Abheben, Auffallen, Aufmerksamkeit, Affektivität, Zuwendung und Rezeptivität sowie die Rahmenbedingungen von Interaktionszusammenhägen spielen dabei eine entscheidende Rolle.[10] Immer ist Visibilität durch Vermittelndes geprägt, primär den Leib, sekundär häufig durch Mittler und Medien technologischer Art.[11]

1.1 Leiblichkeit und Visibilität – Existentialphänomenologische Erkundungen

Die Erschließung der Konstitutiva von Visibilität geschieht unter Bezugnahme auf phänomenologische, insbesondere existentialphänomenologische Positio-

[6] Prinz 2014, S. 10.

[7] Vgl. Harbeck-Pingel 1998, S. 13.

[8] Prinz 2014, S. 10.

[9] Vgl. Prinz 2014, S. 8; Brighenti 2007, 2017.

[10] Vgl. Chouraqui 2021, S. 113; Husserl 1939, S. 79–83 Prinz 2014, S. 8; Brighenti 2007, 2017.

[11] Vgl. Stoellger 2020, S. 78.

nen.[12] Aus ihnen lassen sich elementare Komponenten von Visibilität rekonstruieren, die sich aus der besonderen Verschränkung der Visibilität mit der Leiblichkeit ergeben. Sie sollen im Folgenden beschrieben werden als Multisensualität, Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden, Mittelbarkeit und (Un-)Sichtbarkeit.

Die Bezugnahme auf die Phänomenologie ist für eine Konzeption der Visibilität deshalb naheliegend, weil die Wahrnehmung in der Phänomenologie besonders bei Maurice Merleau-Ponty im Anschluss an Edmund Husserl zum Nodalpunkt allen Erkennens und aller Welterschließung wird.[13] Wahrnehmung wird

---

[12] Die Existentialphänomenologie wird in der Regel als eine Variante der Phänomenologie neben der transzendentalen und ontologischen Phänomenologie verstanden, die vornehmlich in Frankreich verbreitet war. Ihre Methode, so beschreibt es Bernhard Waldenfels, erwächst aus ihrer Thematik, der Existenz. Als ihre Grundmotive identifiziert Waldenfels den Leib, die Freiheit und den Anderen, wobei die Leiblichkeit den durchgängigen Bezug zur Welt herstellt. Je nachdem, wie man sich auf die Existenz bezieht, ob man sie als Entfremdung des Menschen aufzudecken sucht (Jean-Paul Sartre), den Ort des Menschen in der Welt wiederzufinden trachtet (Maurice Merleau-Ponty) oder die metaphysische Dimension der Existenz hervorkehren möchte (Gabriel Marcel), ändert sich auch die deskriptive Zielrichtung der Existentialphänomenologie (vgl. Waldenfels 1992, S. 53–73, bes. 54–55).

[13] Maurice Merleau-Ponty geht sogar von einem *Primat der Wahrnehmung* aus – genauer noch: dem Primat einer ‚natürlichen', ‚spontanen' Wahrnehmung. Damit sucht er aufzuzeigen, dass es eine primordiale Wahrnehmung gibt, die vor aller wissenschaftlichen Beobachtung und vor der Empfindung und der Interpretationstätigkeit existiert (vgl. Springstübe 2013, S. 38; Orlikowski 2012, S. 22; Wiesing 2003, S. 91; Stoller 1995, S. 36–38). Besonders im Diskussionsteil von *Das Primat der Wahrnehmung* macht Merleau-Ponty wiederholt deutlich, dass er dem wissenschaftlichen Wahrnehmen keine Absage erteilen möchte (vgl. Merleau-Ponty 2003b, S. 58. 68–69). Genauso wenig schränkt er sich mit seiner Analyse der Wahrnehmung und – besonders im unvollendet gebliebenen Spätwerk – des Sehens auf eine Sinnesmodalität ein. Sehen stelle keinen strikten Gegensatz zur Sprache und zur Handlung dar (vgl. Waldenfels 1986, S. 155). Merleau-Ponty will hingegen den Bezug zur wahrgenommenen Welt aufdecken, „die in aller Schlichtheit vor uns liegt, diesseits von verifizierter Wahrheit und diesseits vom Falschen" (Merleau-Ponty 2003d, S. 99). In der primordialen Wahrnehmung existierten Wahrnehmung und Wahrnehmungstäuschung als gleichberechtigte Phänomene, die einen je eigenen Wahrheitsgehalt als Entfaltung von Sinnlichkeit mit sich führten (vgl. Orlikowski 2012, S. 22). Das Motiv des Primats der Wahrnehmung zieht sich durch das gesamte Œuvre Merleau-Pontys. Am prominentesten freilich in *Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen*, franz. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (vgl. Merleau-Ponty 2003b). Doch bereits in *Phänomenologie der Wahrnehmung*, franz. *Phénoménologie de la Perception*, (vgl. Merleau-Ponty 1966) und auch in den verschiedenen Essays, die in *Das Auge und der Geist*, franz. *L'oeil et l'esprit*, (vgl. Merleau-Ponty 2003a) enthalten sind – besonders in den Essays *Der Zweifel Cézannes* (1945) (vgl. Merleau-Ponty 2003c) und *Schrift für die Kandidatur am ‚Collège de France'* (vgl. Merleau-Ponty 2003d) – spielt die Wahrnehmung eine entscheidende Rolle. Freilich lässt sich bemerken, dass die Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung verschiedene Modifikationen über Merleau-Pontys Schaffenszeit hinweg erfährt (vgl. Stoller 1995, S. 15. 157–158). Die Schaffensperioden weisen unterschiedliche

bei Merleau-Ponty als Grundphänomen vorgestellt, von der alles abhängig ist.[14] Weil sie sich nicht erklären und nicht auf etwas zurückführen lässt – Wahrnehmung ist nicht zu zerlegen (franz. *décomposer*)[15] – und zugleich ermöglicht, dass überhaupt etwas ist und nicht Nichts, könne sie als Primat verstanden werden.[16] Merleau-Ponty konzipiert die Zentralstellung der Wahrnehmung ganz analog zu der Zentralstellung der Sprache in sprachanalytischen Positionen und sieht die Aufgabe der Phänomenologie darin, eine Art *perceptual turn* – freilich ein anachronistisches Konzept, das erst später als solches bezeichnet wurde – in den unterschiedlichen philosophischen Disziplinen zur Geltung zu bringen.[17] Er nehme, so formuliert es Christian Bermes, die „Beunruhigung der Wahrnehmung" ernst, indem er Wahrnehmen als etwas begreift, das niemals abgeschlossen oder endgültig ein gesichertes Ergebnis hat, sondern ein Einlassen auf eine Welt ist, die

---

Schwerpunkte auf, wobei sich jeweils epistemologische wie ontologische Anteile identifizieren lassen (vgl. Stoller 1995, S. 157). Über die Philosophiegeschichte hinweg, analysiert Silvia Stoller, habe sich kaum eine andere Autorin so intensiv mit der Wahrnehmung auseinandergesetzt: In der Erkenntnisphilosophie werde auf die Wahrnehmung entweder als Beispiel oder als Unvollkommenheit rekurriert, sensualistische Theorien befragten die aktuale Vermittlung basierend auf materiellen Vermittlungsapparaten meist nicht differenzierter und die Ästhetik abstrahiere schließlich allzu schnell von der Sinneswahrnehmung und wende sich – verkürzt wiedergegeben – dem Schönen zu (vgl. Stoller 1995, S. 15–18).

[14] Vgl. Merleau-Ponty 2003b, S. 32–33; Waldenfels 1992, S. 60; Merleau-Ponty 1966; Wiesing 2003, S. 114.

[15] Vgl. Merleau-Ponty 2003b, S. 32.

[16] Vgl. Wiesing 2003, S. 114.

[17] Vgl. Wiesing 2003, 114. 117–118. Vgl. zu dem Konzept der *Cultural Turns*: Bachmann-Medick 2016. Freilich ist die von Merleau-Ponty vorgestellte Interpretation und Zentralstellung der Wahrnehmung innerhalb der Phänomenologie nicht unwidersprochen geblieben. So wird in Sartres Werk *Das Imaginäre* die Imagination als zentral präsentiert, wenn er schreibt: „Die Vorstellungskraft ist keine empirische und zusätzliche Fähigkeit des Bewußtseins, sie ist das ganze Bewußtsein, insoweit es seine Freiheit realisiert; jede konkrete und reale Situation des Bewußtseins in der Welt geht mit Imaginärem schwanger, insofern sie sich immer als ein Überschreiten des Realen darbietet" (Sartre 1971, S. 289). Nicht die Wahrnehmung, sondern die Imagination werde dadurch zur „Bedingung der Möglichkeit jeglicher Form menschlichen Bewusstseins" (vgl. Wiesing 2003, S. 119) Allerdings, so stellt Lambert Wiesing fest, könnten im Vergleich der Positionen von Sartre und Merleau-Ponty unterschiedliche Beschreibungsperspektiven beobachtet werden. Sartre, auf der einen Seite, fragt produktionsästhetisch danach, was ein Bewusstsein leisten muss, um seinem Status als Bewusstsein gerecht zu werden. Die Antwort, zu der er kommt, ist die, dass das Bewusstsein „etwas herstellen können muss, was nicht ein Gegenstand innerhalb der Welt ist" (ebd., S. 121), es muss die Möglichkeit haben, eine „Irrealitätsthese" zu setzen, indem es sich frei der Welt entzieht (Sartre 1971, S. 284. 286). Merleau-Ponty, auf der anderen Seite, fragt hingegen rezeptionsästhetisch nach der Erfahrungsweise, wie etwas dem Bewusstsein gegeben ist (vgl. Merleau-Ponty 2003b, S. 27).

nicht besessen werden, sondern nur als „Horizont zukünftiger Wahrnehmungen" antizipiert werden könne.[18]

Bevor nun auf die einzelnen quasi-transzendentalen Komponenten der Visibilität eingegangen wird, soll eine zentrale existentialphänomenologische Annahme vorweggenommen werden: Visibilität nimmt ihren Anfang, vollzieht und ereignet sich aus der Mitte der Dinge – *in medias res*.[19] Dies lässt sich durch die enge Verschränkung von Visibilität und Leiblichkeit plausibilisieren: Weil Menschsein immer leibliches Menschsein ist und dieser Leib immer zugleich sehend und gesehen ist, ist Visibilität ein konstantes, von allem Anfang bestehendes Grundmoment menschlichen Daseins. Im Anschluss an Husserl, der den Leib als *Nullobjekt* der Welterfahrung beschreibt,[20] konstatiert Merleau-Ponty, dass der Leib die Bedingung der Möglichkeit von Visibilität bzw. Wahrnehmung überhaupt darstellt. Der Leib ist nicht einfach als Körper zu verstehen, sondern als gelebter Leib, der in seiner Betätigung Existenz ist, das heißt: Ein Ich ist Leib, der den Nullpunkt und die Perspektive aller Welterfahrung bildet.[21] Wir nehmen die Welt durch unseren Leib wahr, und indem wir mit dem Leib wahrnehmen, ist der Leib gleichsam ein natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung.[22] In gewisser Weise stellt der Leib damit ein Grund-Subjekt dar, von dem aus alle anderen Phänomene erschlossen werden.[23] Er ermöglicht und bedingt den Auftritt alles anderen Seienden, ohne ausschließlich Subjekt zu sein.[24] Vielmehr hat der Leib den Status des Bewusstseinssubjekts zwischen Subjekt und Objekt.[25] Mit dieser Schlüsselfigur des Leibes wird die cartesianische Trennung in *res cogitans* und *res extensa* aufgehoben, denn der Leib nimmt die ambige Rolle des sowohl materiellen Dinges als auch des wahrnehmend-handelnden Subjekts ein.[26] Somit konzediert die Phänomenologie dem Aspekt der Verkörperung einer Person eine entscheidende Rolle für die menschliche Weltwahrnehmung und Visibilität. Die signifikanten, quasi-transzendentalen Eckpfeiler, die sich daraus für die Visibilität ergeben – nämlich: Multisensualität, Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden, Mittelbarkeit und (Un-)Sichtbarkeit – können in dem Sinne als ‚primordial' verstanden werden, als sie sich als Existen-

[18] Bermes 2003, S. XIV–XV.

[19] Vgl. Merleau-Ponty 2003a, S. 280.

[20] Vgl. Husserl 2008, S. 144; Alloa und Depraz 2019, S. 12; Merleau-Ponty 1966, S. 242–244, 1994, S. 312; Huth 2016, S. 288.

[21] Vgl. Husserl 2008, S. 144; Alloa und Depraz 2019, S. 12; Merleau-Ponty 1966, S. 242–244, 1994, S. 312; Huth 2016, S. 288.

[22] Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 243; Alloa und Depraz 2019, S. 12.

[23] Vgl. Husserl 1952, S. 55–57; Waldenfels 2016a, S. 464.

[24] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 464–465.

[25] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 464–465.

[26] Vgl. Prinz 2014, S. 171–173.

zialien konzipieren lassen, die vor jeder gesellschaftlichen Ordnung bestehen und doch zugleich von ihr immer schon durchdrungen sind. Sie präsentieren sich als zeitunabhängige Konstanten der Visibilität, die sich abhängig von konkreten Kontexten jeweils unterschiedlich ausgestalten.

a. Visibilität als multisensuales Phänomen

Als erstes Konstitutivum der Visibilität wird die Multisensualität, das heißt die Beteiligung mehrerer Sinne an der Visibilität, identifiziert. Der Leib, in der Doppelrolle von Sehendem und Gesehenem, ist als Ganzes in das Konglomerat der Visibilität eingebunden. Eine Beschränkung der Visibilität allein auf den Sehsinn würde dem Phänomen nicht gerecht werden; vielmehr ist Visibilität ein von allen Sinneserfahrungen innervierter Prozess. Wenn es um Visibilität der verkörperten Person geht, geht es konsequenterweise nicht darum, dass etwas ausschließlich mit den Augen erfasst wird. Merleau-Ponty schreibt: „Die Sinne kommunizieren untereinander, indem sie sich der Struktur des Dinges eröffnen […] Man sieht die Elastizität des Stahls, die Bildsamkeit des glühenden Eisens.“[27] Fällt ein Sinn weg, bedeutet dies keinen Totalausfall für die Visibilität – Wahrnehmung ist beispielsweise auch über den Tastsinn möglich: So schreibt Husserl, dass ein Subjekt durch die Tastwahrnehmung immer wahrnehmend und sehend in der Welt ist.[28] Husserl reflektiert dabei auch die unterschiedlichen Voraussetzungen, i. e. die unterschiedlich eingeschränkten Sinnesvoraussetzungen, die Personen gegeben ist. Unabhängig davon, ob Personen ‚relativ blind‘ hinsichtlich einzelner Sinne sind, kann trotzdem eine gemeinsame Verständigung ermöglicht und eine gemeinsame Natur als erscheinende konstituiert werden.[29] Die Korrespondenz der Sinne untereinander lässt sich auch dadurch plausibilisieren, dass wir davon sprechen, dass eine Erzählung etwas ‚vor Augen führt‘[30], sich Personen ‚beredte Blicke‘ zuwerfen können und es im Alltag zu intersensorischen Verschränkungen kommt: Zum Beispiel reißen wir die Augen auf, wenn wir etwas Überraschendes hören und antworten auf einen Impuls mit unterschiedlichen sinnlichen Registern.[31] Der Verwobenheit von Sprache und Vision geht auch Emmanuel Levinas in seinem Werk *Totalität und Unendlichkeit* in besonderer Weise nach.

---

[27] Merleau-Ponty 1966, S. 268. Vgl. auch Waldenfels 2000, S. 89–94.

[28] Vgl. Husserl 1952, S. 70.

[29] Vgl. Husserl 1952, 86. 147. Wie sich die Visibilität im konkreten Fall ausgestaltet, ist eine andere Frage. Hier kann es freilich passieren, dass eine sehbeeinträchtigte Person auch in ihrem Sehen oder Gesehen-Werden gehindert wird.

[30] Vgl. Ricœur 2004, S. 404–444.

[31] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 505–506.

Dort schreibt er: „Das Antlitz spricht.“[32] Sinnliche Wahrnehmungen enthalten, wenn man so will, nicht propositionales Wissen, d. h. sie sind metaphorischer und bildhafter, stärker leiblich gebunden und durchzogen von individuellen Bedeutsamkeiten.[33] Sehen ist immer schon multidimensional und synästhetisch, wie der Post-Phänomenologe Ihde schreibt:

> we never just see something but always experience it within the complex of sensory fields. Thus the ‚reduction‘ of perception to a monodimension – the visual – is already an abstraction from the lived experience of active perception within a world.[34]

Neben den phänomenologischen und post-phänomenologischen Arbeiten weisen auch Neurowissenschaftlerinnen auf die Komplexität des Sehvorgangs hin. So zeigen bspw. Kristine Krug und Andrew J. Parker die Auswirkungen neuronaler Signale auf die Wahrnehmung, deren Erforschung zentral für die Entwicklung von Neurosehprothesen mit dem Ziel eines ‚Sehens ohne Augen‘ sind.[35] Andere Ansätze legen nahe, dass sich der Sehsinn nicht ausschließlich als Reiz-Reaktions-Mechanismus im Gehirn beschreiben lasse, sondern visuelles Empfinden und visuelle Wahrnehmung verschiedene Aspekte der kundigen [*skillful*] Erschließungsaktivität eines Menschen beinhalten, die dann in Planungs-, Nachdenkens-, Entscheidungsfindungs-, und Sprechaktivitäten integriert werden:[36]

> [A]lle neurowissenschaftlichen Ergebnisse der letzten Jahrzehnte bestätigen den Satz, daß visuelle Wahrnehmung – und entsprechend auch die Perzeption auf anderen Sinneskanälen – ein differenziert zerlegend-synthetisierender ‚Konstruktions-‘, Schematisierungs- oder Interpretationsvorgang ist.[37]

Wahrnehmung, so lässt sich neurobiologisch aufzeigen, kann bei ‚funktionierendem‘ Sehsinn misslingen, z. B. bei neurodivergenten Personen, die Schwierigkeiten haben, Kontexte nachzuvollziehen.[38] Aber auch neurotypische Personen kennen die Erfahrung von Sinnestäuschungen, bspw. durch Reize, die zwar im Gehirn messbar sind, aber trotzdem keine aktive Wahrnehmung herbeiführen.[39] Kentaroh Takagaki und Kristine Krug machen außerdem darauf aufmerksam, dass die sinnliche Wahrnehmung stark von äußeren Einflüssen (*social reward*)

---

[32] Lévinas 2008b, S. 283.

[33] Vgl. Zirfas 2022, S. 421. In den Beiträgen von Arne Grøn und Jörg Zirfas ist von Wahrnehmung die Rede, die sich nicht auf den Sehsinn allein beschränke, sondern in der Kombination mit anderen Sinnen Erfahrung und Erleben konstituiere (vgl. Grøn 2020, S. 17–18, vgl. außerdem Gilman 1995 und Stoellger 2020, S. 92–93).

[34] Ihde 2004b, S. 470.

[35] Vgl. Krug und Parker 2018; Proff 2021.

[36] Vgl. O’Regan und Noë 2013, S. 376–377.

[37] Lenk 1993, S. 116. Vgl. auch Stoellger 2020, S. 92–93.

[38] Vgl. Vermeulen 2016.

[39] Vgl. Simons und Chabris 1999; Kanai et al. 2010.

abhängig ist, die die Dinge tatsächlich anders sehen lassen.[40] Bereits hier wird deutlich, dass die Konstitutiva eng mit den Feldern der Visibilität, die unter Teil 2, Kapitel 1/1.2 verhandelt werden, verwoben sind. Die Multisensualität wird darüber hinaus in Teil 4, Kapitel 3/3.3 in den Beschreibungen der Ekphrasis wieder aufgenommen.

b. Visibilität als Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können)

Ein zweites Konstitutivum der Visibilität, das neben der Multisensualität erschlossen werden soll, ist die Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können), die sich am Leib aufzeigen lässt. Der Leib nimmt eine Zwischenstellung zwischen Subjekt und Objekt der Wahrnehmung, zwischen Medium der Welterfahrung und zugleich wahrgenommenem Objekt ein. In seinem unvollendet gebliebenen und darum nur vergleichsweise frei interpretierbaren Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (franz. *Le Visible et l'Invisible*) stellt Merleau-Ponty in dem Versuch, das Sehen der Wirklichkeit zu beschreiben, fest, dass der tastende Blick schon immer Teil der Ordnung des Seins ist.[41] Die Sehende ist der betrachteten Welt nicht fremd – sie ist ein Teil von ihr.[42] Darum ist das Sehen (franz. *vision*) mit dem Gesehen-Werden bzw. dem Gesehen-Werden(-Können), also der Sicht bzw. potenziellen Sicht von außen bzw. durch Andere, verschränkt.[43] Dadurch ist das Sehen nicht mehr ausschließlich Akt eines souveränen Subjekts, sondern wird zu einem Geschehen zwischen Sehenden, Sichtbaren und Sichtbarem sowie Mitsehenden.[44] Es handele sich, so Waldenfels, um ein Zwischenereignis, das weder von einer Sehenden ausgehe, noch ihr zustoße.[45] Vielmehr trete es auf, indem es an fremdes Sehen anknüpfe.[46] In diesem In-, Mit- und Durcheinander des Sehens eröffnet sich ein Raum bzw. Feld, innerhalb des-

---

[40] Vgl. Takagaki und Krug 2020.

[41] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 177.

[42] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 177. Der Sehende kann das Sichtbare nicht besitzen, „außer er ist von ihm besessen, außer er ist von ihm und ist […] grundsätzlich eines der sichtbaren Dinge, das diese – als eines von ihnen – durch eine eigenartige Umkehr zu sehen vermag" (ebd., S. 177–178).

[43] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 177–178. Zur Zirkularität von Sehen und Gesehen-Werden, Wahrnehmen und Wahrgenommen-Werden vgl. auch Merleau-Ponty 1994, S. 332. Nicht immer wird auch tatsächlich gesehen, aber bereits die Potentialität des Gesehen-Werdens, also das Gesehen-werden-Können, hat Auswirkungen auf die eigene Selbstbezüglichkeit und das Verhalten (vgl. hierzu die späteren Ausführungen zum Blick bei Sartre in Teil 2, Kapitel 2/2.3).

[44] Vgl. Waldenfels 1992, S. 62.

[45] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 505.

[46] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 505.

sen etwas erscheint, indem es sich von anderem abhebt und zugleich jeder einseitigen Subjektivierung entzogen wird.[47] Und doch, so postuliert Husserl mit der fünften Cartesianischen Meditation, der *Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als einer monadologischen Intersubjektivität*, gäbe es das Feld nur in der primordialen Sicht.[48] Genau genommen präzisiert Merleau-Ponty sogar, dass die Andere nur als mein Gesehen-werden-Können überhaupt erscheine. Ansonsten ist mir die Andere opak. Sie ist Inhaberin „jener mir nicht zugehörigen Zone, die ich gleichwohl ins Sein vorzeichnen muß, da ich mich gesehen fühle“[49]. Mit dem Sehen verbunden ist nicht nur die äußerliche Wahrnehmung eines fremden Körpers, sondern zugleich die Wahrnehmung eines anderen, fremden Bewusstseins. Dies nennt Husserl Appräsentation.[50] Mit jeder Appräsentation, das heißt mit jeder Mitvergegenwärtigung („Als-mit-gegenwärtig-bewußt-Machen“[51]) einer fremden Bewusstseinsleistung, gehe die Eventualität einher, selbst appräsentiert zu werden, konstatiert Blumenberg.[52] Blumenberg analysiert, dass das (mehr) Sehen-Wollen verbunden ist mit dem ‚Risiko‘, selbst gesehen zu werden.[53] Bei ihm wird die Visibilität in ihrer Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) zum Dreh- und Angelpunkt seiner Anthropologie, die dezidiert Anthropologie sein will. Blumenberg geht sogar so weit, zu behaupten, dass Husserl den konkret-physischen Menschen vernachlässigen würde – obwohl er anthropologische Fragestellungen aufwirft.[54] Er unterstellt ihm, dass er mit der Fokussierung auf die Selbsttransparenz des Bewusstseins und dem Erstreben

[47] Vgl. Waldenfels 1992, S. 62. Waldenfels schreibt, dass der fremde Blick dem eigenen vorausgehe und zum Sehen auffordere (vgl. Waldenfels 2016a, S. 505).

[48] Vgl. Husserl 2019, V. Meditation.

[49] Merleau-Ponty 1994, S. 110.

[50] Vgl. Husserl 2019, S. 108–111.

[51] Husserl 2019, S. 108–111. § 50.

[52] Vgl. Blumenberg 2018, S. 286.

[53] Vgl. Blumenberg 2014, S. 777, 2019, S. 55–63.

[54] Vgl. Müller 2017, S. 328; Blumenberg 2024. Blumenberg behauptet, Husserl berücksichtige die Visibilität und insbesondere das Gesehen-Werden nicht. Vor allem in der Auseinandersetzung mit den Problemen der Begegnung mit der Anderen und der Intersubjektivität würde Husserl den Leib als Sichtbares nicht in den Blick nehmen. Blumenberg unterstellt Husserl, dass er dem Traum eines ‚reinen‘ Ich nachhänge, das nach der Selbsttransparenz des Bewusstseins strebe (vgl. Müller 2017, S. 328–329). In dem unvollendet gebliebenen Werk Blumenbergs *Der verborgene Gott der Phänomenologie* kritisiert er die kryptotheologischen und metaphysischen Hintergrundannahmen, die er Husserls Philosophie unterstellt. Kryptotheologisch sei Husserls Philosophie deshalb, weil er eine universal gültige Theorie der Erkenntnis vorzulegen glaubte. Demgegenüber konstatiert Blumenberg, dass sich lediglich Gegenstände der Erfahrung und keinesfalls das gesamte Feld möglicher Erfahrungen erschließen lassen. Er plädiert deshalb für eine deskriptive Phänomenologie, die bei der konkreten Erfahrung der Lebenswelt des Menschen beginnt und den Anspruch eines abstrakten Erkenntnisideals ablehnt (vgl. Blumenberg 1997a; Buch und Zambon 2024).

eines ‚reinen' Ichs, die Prägekraft des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses durch das Wissen um die eigene Visibilität bewusst ausschließe.[55] Husserl gehe es um ein Bewusstsein überhaupt, nicht um ein *menschliches* Bewusstsein.[56] Und auch Martin Heideggers Bestimmung des Daseins ermangele der anthropologischen Rückbindung, obwohl es in seiner Daseinsanalyse um *menschliches* Dasein gehe.[57] Blumenberg formuliert es so:

> Beide Vorgänge haben gemeinsam, daß in ihnen der unvermeidlich auftauchende Mensch sich selbst gleichsam durchsichtig und transitorisch zu machen hat, um einen anderen großen Aspekt [nämlich das Bewusstsein als solches und die Frage nach dem Sinn von Sein, TO] freizugeben.[58]

Wie angedeutet, ist der Leib, wie er von Blumenberg vorgestellt wird, nicht nur *Instrument* der Weltwahrnehmung, sondern selbst *Gegenstand* der Wahrnehmung. Blumenberg exemplifiziert dies mit dem methodologisch zweifelbaren Verweis auf die phylogenetische bzw. paläoanthropologische Entstehung des aufrechten Ganges als Voraussetzung von Visibilität, der einerseits das eigene Sichtfeld erweitere, zugleich aber auch die eigene Sichtbarkeit steigere.[59] Diese Argumentation ergänzt Blumenberg dann um eine kulturtheoretische Reflexion, indem er die biblische Schöpfungsgeschichte, genauer: die Paradieserzählung (Gen 2,4–3,24), aufgreifend deutlich macht, dass Visibilität ein unabänderliches Grundkonstituens des Menschseins darstellt.[60] Dabei wird deutlich, dass dem

---

[55] In *Beschreibung des Menschen* (vgl. Blumenberg 2014) formuliert Blumenberg: „Wenn Husserl vom ‚Bewußtsein' spricht, legt er größten Wert darauf, dies sei nicht vorzugsweise oder ausschließlich das *menschliche* Bewußtsein" (ebd., S. 9) und weiter: „Das Verschwinden des Menschen aus dem eigenen Bild, das er sich theoretisch von der Welt macht im Maße, in dem dieses Bild sich vervollständigt oder auch nur erweitert, hat etwas von dem großen mythischen Vorgang an sich, den Freud unter dem Titel ‚Todestrieb' beschrieben […] hat" (ebd., S. 15). Vgl. auch Müller 2017, S. 329; Liebsch 2024, S. 121–122.

[56] Vgl. Müller 2017, S. 328: „Für Blumenberg aber greift die Faktizität und damit die Kontingenz in die Vernunft hinein. Was sie an Absolutheit verliert, gewinnt sie an Konkretheit und Vielfältigkeit. Blumenbergs Öffnung der Phänomenologie für das Phänomen Mensch muss sich, wie er es von jeder Phänomenologie verlangt, an ihrer beschreibenden Kraft erweisen."

[57] Vgl. Müller 2017, S. 328.

[58] Blumenberg 2014, S. 9–10.

[59] Vgl. Blumenberg 2006, S. 10; Liebsch 2024, S. 121–122.

[60] Vgl. Müller 2016, S. 46. Eine exegetische Betrachtung und systematisch-theologische Deutung der Paradieserzählung muss an dieser Stelle aufgrund des Umfangs der Fachdebatte ausbleiben. Sie ist jedoch an anderer Stelle vielfach zu finden. Nur auf einige sei hier verwiesen: Gertz 2023, S. 93–95, 2018, S. 80–149; Westermann 1974, S. 245–380; Rad 1987. Zentral werden in den theologisch-exegetischen Deutungen auf die Motive von Nacktsein und Scham rekurriert, auf die auch Blumenberg abhebt und die in Zusammenhang mit den offenen oder geöffneten Augen stehen (vgl. Westermann 1974, S. 344–345; Gertz 2018, S. 134–135; Rad 1987, S. 64–65; Bammel 2005, S. 112–117). Vergleichsweise einig sind sich die angeführten

Körper in seiner Entbergung eine gewisse Eigendynamik innewohnt, die nicht vollständig reguliert werden kann. Dies wird beispielsweise beim Erröten angesichts einer Schamerfahrung, aber auch im Prozess des Alterns deutlich. Wenn man so möchte, kann Blumenbergs anthropologischer Ansatz als Beharren auf der Reflexion der eigenen leiblichen Vulnerabilität, der eigenen Verwundbarkeit, verstanden werden, die auch in der Reflexion auf die Beziehung zur Anderen mitberücksichtigt werden muss.[61] Unabhängig davon, ob man Blumenbergs anthropologischem Ansatz in allen Details folgen möchte, so ist sein Hinweis auf den Zusammenhang des Sehens mit der Passivität des Gesehen-Werdens nicht einfach beiseite zu wischen.[62] Die mit der Körperlichkeit einhergehende, unabwendbare Perzeption durch Andere bedingt die Visibilität des Individuums entscheidend.[63]

Eine weitere Schleife in der Argumentation muss genommen werden, um das Ineinander von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) zu erschließen. Nicht nur ist der Leib Medium der Wahrnehmung (‚der leibliche Mensch sieht') sowie Objekt der Wahrnehmung durch Andere (‚der leibliche Mensch wird gesehen'), vielmehr beeinflusst auch die Eigenwahrnehmung der Perzeption meiner Selbst

---

Ansätze darin, dass sich in der Geschichte ein neuer Sehraum bzw. ein neuer Erfahrungshorizont für das Menschenpaar auftut. In der Bestimmung der Qualität dieses neuen Sehens bestehen allerdings unterschiedliche Deutungen, was sowohl das eigene Selbstverhältnis, das Sichselbst-Sehen, wie auch das zwischenmenschliche Sehen und das Sehen Gottes anbetrifft (vgl. Bammel 2005, S. 112–113).

[61] Vgl. Blumenberg 2014, S. 48. Gegen Husserl gewendet schreibt Blumenberg: „Zwar ist Sichtbarkeit des anderen als eines dem meinen äquivalenten Leibes […] Voraussetzung dafür, daß ich überhaupt Erfahrung von [sic!] anderem Ich haben kann; aber daß erfahrendes und erfahrenes Subjekt menschliche Subjekte sind, ist für die Theorie ihrer Beziehung gleichgültig. […] Das Verfahren der ›Appräsentation‹ hat als solches keine anthropologischen Einschlüsse."

[62] Vgl. Liebsch 2024, S. 122. Blumenberg positioniert sich damit gegen Husserl, dem er unterstellt, dass sich in seiner Phänomenologie das sehende Bewusstsein nicht notwendigerweise als Gesehenes realisieren müsse.

[63] Die Perzeption durch andere Menschen ist dahingehend unvermeidlich, dass eine Person, selbst wenn sie ein von der Menschheit isoliertes Leben in den Wäldern verbringt, sich mindestens bei der Geburt immer schon wahrgenommen und angesehen vorfindet. Auch die fiktive Geschichte des Dschungelkindes Mogli, in der das Kind von Tieren aufgezogen wird, lässt sich nicht als Gegenbeispiel anführen. Auch in der Geschichte kann Sozialisation nachvollzogen werden, in der die Tiere die Anderen (Menschen) ersetzen und Selbstkonstitution über Visibilitätspraktiken ermöglichen. Zudem gibt es Anknüpfungspunkte mit menschlicher Sozialisation. Als Beispiele seien nur die Geburt Moglis, die nicht erzählt wird, und der Kontakt zum Menschendorf genannt. In der technisch globalisierten Welt zeigt sich, unabhängig von dem literarischen Beispiel, darüber hinaus, dass sich auch die Spuren einer sich selbst versorgenden Einsiedlerin oder Eremitin über Satellitendaten nachvollziehen lassen und selbst ein Mensch, der sich vermeintlich der Visibilität bzw. menschlichen Visibilitätspraktiken entzieht, prinzipiell visibel ist.

durch Andere (‚der leibliche Mensch sieht, dass er gesehen wird') die Visibilität einer Person maßgeblich. Visibilität heißt entsprechend, nicht nur körperlich bzw. physisch sichtbar zu sein, sondern auch vom Sehen-Können der Anderen durchdrungen und bestimmt zu sein.[64]

Besonders eindringlich ist die Durchdringung durch den Blick der Anderen von Sartre in *Das Sein und das Nichts* beschrieben. Auch bei Sartre findet sich die Verschränkung von Sehen und Gesehen-Werden, wenn er das Auge, pars pro toto für den verkörperten Menschen, als *Organ und Objekt* bezeichnet.[65] Der (auch) Objektstatus des Selbst werde allerdings erst im Blickaustausch mit der Anderen ‚erkannt'.[66] Anhand der sogenannten ‚Schlüssellochszene', auf die in Teil 2, Kapitel 3 genauer eingegangen wird, macht Sartre deutlich, dass zur Herausbildung des Selbstbewusstseins der Blick der Anderen gewissermaßen verinnerlicht wird. Die Andere zu sehen, sei koextensiv damit, das eigene Gesehen-Werden zu erkennen.[67] Die mit dem Gesehen-Werden durch die Andere einhergehende Objektifizierung sei nicht auf den aktualen Blickaustausch selbst bezogen, sondern wird von Sartre als ontologische Grundkonstante verstanden.[68] Selbst wenn es zu keiner direkten Begegnung zwischen Selbst und Anderer kommt, wirke der fremde Blick als eine verinnerlichte Grundkonstante auf die eigene Lebensverrichtung, die kognitiven Dispositionen des Selbst sowie mentale und emotionale Zustände:

> Der Blick, den die Augen manifestieren, von welcher Art sie auch sein mögen, ist reiner Verweis auf mich selbst. Was ich unmittelbar erfasse, wenn ich die Zweige hinter mir knacken höre, ist nicht, daß jemand da ist, sondern daß ich […] gesehen werde.[69]

---

[64] Vgl. Blumenberg 2014, S. 778. Vgl. auch Blumenberg 2024, S. 170: „Für ein in die Sichtbarkeit sich aufrichtendes und ihr ausgeliefertes Wesen ist das *cogitor* lebenswichtiger als das *cogito*."

[65] Vgl. Sartre 2017, S. 559–577 (378–391). Das Auge als Objekt zu verstehen, heißt, nach Sartre, auf der Ebene des ‚Seins-für-Sich' freilich nicht, den Sehsinn selbst zu erfassen. Zwar könne das Auge im Spiegel gesehen werden, dennoch ist mit ihm etwas Unfassliches verbunden. Leib zu *sein*, nicht nur Körper zu *haben*, beraube der Möglichkeit, diesen zu objektivieren. Nichtsdestotrotz sei der Körper, so Sartre, dennoch Objekt, insofern er Teil der Welt ist und dem Subjekt einen Weltzugang ermöglicht (vgl. Sartre 2017, S. 560–563 (379–381) – die in Klammern angegebenen Seitenzahlen bei Sartre 2017 verweisen auf die deutsche Originalausgabe von 1943 – sie folgt dem französischen Original *L'Être et le Néant* – und Schumacher 2003, S. 165–166; zur hier gebrauchten Formulierung ‚Körper haben, Leib sein' vgl. Plessner 1975, S. 230–234).

[66] Vgl. Sartre 2017, S. 620–625 (419–423).

[67] Vgl. Sartre 2017, S. 464 (315).

[68] Vgl. Sartre 2017, S. 471–474 (319–321).

[69] Sartre 2017, S. 467 (316). Vgl. auch Müller 2016, S. 43–44.

Als Beispiele für die tatsächlich lebensweltlichen Auswirkungen der Inkorporation des Blicks können der sogenannte *male gaze*, der weibliches Verhalten und Selbstwahrnehmung beeinflusst, sowie der rassifizierende Blick genannt werden. Auf sie wird im Zusammenhang von Visibilität und Agency (Teil 2, Kapitel 2/2.3) genauer eingegangen werden.[70]

Für die hier nur knapp skizzierten anthropologischen Entwürfe Blumenbergs und Sartres ist der Aspekt des Gesehen-werden(-Könnens) derart bedeutsam, dass sogar davon gesprochen wird, dass das Subjekt erst in der Wahrnehmung, eine Wahrgenommene zu sein, zum Menschen wird.[71] Ob man so weit gehen möchte, sei dahingestellt. Zumindest aber kann die Reflexion der eigenen Visibilität zu einem vertieften Prozess der Selbstbeobachtung hinleiten.[72] Indem die eigene Visibilität beobachtet wird und Strategien des Umgangs mit ihr erdacht werden, ist bereits die Vorstufe der aktiven Gestaltung des Gesehen-Werdens erreicht.[73] Die Orientierung auf den oder die Anderen hin ist in Blumenbergs Überlegungen zur Selbstdarstellung immer inkludiert. Oliver Müller fasst dies so zusammen: Blumenbergs „theory of visibility is based on theory of the ‚self' as a complex interrelation between mind, body, and environment that also contains the structure of alterity"[74]. Im Anschluss an die Analyse der Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) schließt sich also die Frage nach Möglichkeiten ihrer Gestaltung und damit der Rolle menschlicher Handlungsfähigkeit an: Wie kann sich ein Individuum zu dem Gesehen-Werden(-Können) verhalten? Kann es die Parameter, die die Visibilität konstituieren, beeinflussen? Bei Blumenberg ist bereits angelegt, was später unter dem Aspekt der Visibilitätspraktiken und der Agency innerhalb des Feldes der Visibilität verhandelt werden soll:[75] Es ist Reflexion auf die Rahmenbedingungen von leiblicher Visibilität und auf die Möglichkeiten innerhalb von Feldern der Visibilität, die eigene Visibilität zu kontrollieren, d. h. sich sehen zu lassen, und die eigene Visibilität aktiv zu gestalten, d. h. sich darzustellen.[76]

---

[70] Vgl. Young 1993; Herrmann 2015, S. 72; Mbembe 2014, S. 91. 95–99; Fanon 2016.

[71] Vgl. Müller 2016, S. 45.

[72] Vgl. Müller 2016, S. 49.

[73] Vgl. Müller 2016, S. 49.

[74] Müller 2016, S. 49.

[75] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.2 und Kapitel 3.

[76] Andrea Brighenti sieht das Management der eigenen Visibilität als endlose menschliche Aufgabe (vgl. Brighenti 2007, S. 327; vgl. auch Stoellger 2015, 167–168).

c. Mittelbare Visibilität

Neben der Feststellung, dass es sich bei der Visibilität um ein multisensuales bzw. synästhetisches Phänomen handelt und die Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) umfasst, ist eine dritte zentrale phänomenologische Erkenntnis schließlich die, dass sich die Dinge bzw. die Wirklichkeit und damit auch der fremde Leib dem leiblichen Selbst nicht an sich zeigen, sondern als stets durch ein individuelles, menschliches, nämlich leibliches, Bewusstsein Vermitteltes und darum Positionelles. Visibilität geschieht und ereignet sich darum immer *mittelbar*. Die unumgängliche Mittelbarkeit, so kann im Anschluss an die existentialphänomenologischen Positionen konstatiert werden, wird durch die Leiblichkeit der Person hervorgerufen, die von Waldenfels als „*ursprünglicher technischer Apparat* (als Registrier-, Bewegungs-, Koordinationsapparat) und als *ursprüngliches Medium* (als Urbild, Urskript, Urlaut, Urtastatur) [Herv. im Orig.]“[77] beschrieben wird. Diese Medialität des Leibes führt er u. a. darauf zurück, dass sich einzelne Sinne nicht in Gänze thematisieren ließen: Das ‚Sehen‘ könne vom ‚Wissen, dass man sieht‘ unterschieden werden – der Leib vollziehe demnach Organisationsleistungen, die ohne direkte Thematisierung abliefen.[78] Als Beispiele nennt Waldenfels den Herzschlag, die Nierenaktivitäten, den Augenaufschlag und die Verknüpfungs-, Steuerungs- und Ausleseprozesse im Gehirn.[79] Die originäre Medialität des Leibes, von der Waldenfels ausgeht, wird nicht zuletzt darin ersichtlich, dass eine Person sich selbst sehend und gesehen erlebt:

> Ich höre mich selbst sprechen, singen oder schreien, doch zwischen den Leib, der diese Laute hervorbringt, und jenen, der sie vernimmt, schiebt sich jener Spalt, der im klangverdoppelnden Echo aufklafft, auf ganz ähnliche Weise, wie die bildverdoppelnde Spiegelung, sehenden vom gesehenen Leib absondiert. Hören und Sehen sind nicht für sich selbst transparent nach Art eines reinen Selbst- und Für-sich-selbst-Erscheinens, sie sind leiblich gebrochen […]. Aufgrund seiner materialen Dichte fungiert der Leib als sein eigenes Medium, das zugleich verbindet und trennt, formt und verformt.[80]

Indem eine Person ‚etwas sieht‘ geschieht ein Vermittlungsprozess. Dies drückt sich sprachlich darin aus, dass nicht ‚etwas erscheint‘, sondern ‚etwas *als* etwas erscheint‘ bzw. ‚etwas als etwas wahrgenommen wird‘.[81] Das ‚*als*‘ signalisiert,

---

[77] Waldenfels 2004, S. 137.

[78] Vgl. Waldenfels 2004, S. 138.

[79] Vgl. Waldenfels 2004, S. 138.

[80] Waldenfels 2004, S. 197.

[81] Merleau-Ponty wendet sich in *Phänomenologie der Wahrnehmung* dezidiert gegen Empirismus (‚etwas erscheint‘) und Intellektualismus (‚ich konstruiere etwas‘). Beide Strömungen gingen von einem An-sich-Sein der Welt aus, das Merleau-Ponty ablehnt (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 47–49).

dass das Phänomen nicht aufgeht in dem, *als* was es erscheint, bzw. *als* was es wahrgenommen wird. Es tut sich ein Spalt auf, den Waldenfels als „signifikative Differenz" tituliert.[82] Die phänomenologische Formel ‚etwas zeigt sich als etwas' geht auf den Akt des Sehens an sich zurück. Nicht nur wie sich etwas zeigt, sondern auch die leibliche Eigenaktivität, die eigene Positionalität, das Gesichtsfeld[83] und das eigene Gesehen-Werden(-Können) beeinflussen die Visibilität. In dem als signifikative Differenz zu lesenden *Als* kulminieren sowohl Erscheinung als auch Deutung, aufgrund derer das *Etwas*, um das es geht, stets gebrochen erscheint. In der Formel ‚etwas zeigt sich als etwas' ist zugleich aufgehoben: ‚Der Mensch sieht etwas als etwas'. Nicht nur die Erscheinung und der Rezeptionsvorgang bestimmen die Brechung des ‚als', sondern auch die Deixis, also der Zeigevorgang. Dies geschieht unter anderem dadurch, dass der Gegenstand in der Zeit und in verschiedenen Kontexten wahrgenommen wird und dadurch ein Wechsel des Blickwinkels bzw. eine Veränderung (der Position) des Gegenstandes möglich wird.[84] Dabei, so kann angenommen werden, ist nicht nur, was

[82] Waldenfels 2001, S. 15. Dem sich selbst *als etwas* Zeigenden lässt sich, laut Edmund Husserl, nur adäquat mittels des Verfahrens der phänomenologischen Reduktion auf den Grund gehen, die Blumenberg kritisiert (vgl. Teil 2, Kapitel 2/1.1b). Phänomenologische Reduktion, nach Husserl, bedeute, die Welt nicht mehr als selbstverständlich und objektiv gegeben hinzunehmen, d. h. die Seinsvermeinung (‚etwas *ist* so, wie es sich zeigt') aufzugeben (vgl. Husserl 2023, S. 51–54). Husserl formuliert: „In aller natürlichen Einstellung, mag sie solche der äußeren oder inneren Wahrnehmung, der äußeren oder inneren Ideation sein, stecken Daseinssetzungen bzw. Setzungen von Realitätsideen, und diese Setzungen nehme ich zurück, ich setze sie in Klammern, ich vollziehe phänomenologische Epoché und eben durch sie phänomenologische Reduktion" (Husserl 2023, S. 56). Der Fokus liege auf der Sache, die es zu verstehen gilt und die sich nicht *an sich*, sondern nur durch das Bewusstsein zeige (vgl. Husserl 1975, S. 9). Blumenberg wendet dagegen ein, dass sich die Verwicklung der Zuschauerin in die Welt nicht auflösen ließe. Allerdings könne sie bearbeitet werden, in dem Sinne, dass die Zuschauerin selbst zusehe, wie sie Zuschauerin werde (vgl. Blumenberg 1997b, S. 104).

[83] Mit Gesichtsfeld soll im Folgenden derjenige Bereich bezeichnet werden, in dem Leib und Welt aufeinandertreffen. Es ist also der Bereich, in dem sich individuelle Wahrnehmung vollzieht. Unter Bezugnahme auf den Begriff des Gesichtsfeldes bei Merleau-Ponty wird darüber hinaus deutlich, dass in ihm die Unterscheidung von Ebenen und Umrissen stattfindet, sich die wahrgenommene Welt gleichsam ordnet, das Geschichtsfeld jedoch selbst schwankende Grenzen aufweist. Beispielsweise rechnet Merleau-Ponty das nicht sichtbare Grammophon im Nebenzimmer dem Gesichtsfeld zu. Dies verdeutlicht, dass das Gesichtsfeld mehr als den Sehsinn umschließt (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 24. 254. 307. 322. 380–381; vgl. auch Teil 2, Kapitel 1/1.1a). In den aus dem Nachlass veröffentlichten Vorlesungen, die Husserl im Wintersemester 1904/1905 in Göttingen hielt, findet sich die Bezeichnung „Blickfeld" bzw. „Blickfeld der Wahrnehmung", das mit der Fußnote „Blickfeld der Wahrnehmung = Gesichtsfeld + Gehörsfeld etc." (Husserl 2004, S. 91) erklärt wird.

[84] Vgl. Grøn 2020, S. 20–21. Die bleibende Unsichtbarkeit bzw. Existenz einer Rückseite eines Dinges wird durch die Gleichzeitigkeit in der Kombination der verschiedenen Aspekte im Datenbild nur scheinbar aufgehoben. Auch die Datenbilder zeichnen sich durch eine durch die

wir sehen und sichtbar machen, sondern auch, was gerade durch den Sehvorgang unsichtbar und ausgespart bleibt, von Relevanz für die Analyse von Phänomenen.[85] Zudem ist davon auszugehen, dass Felder der Visibilität, wie sie im nachfolgenden Kapitel entfaltet werden, und die darin bestehenden sozio-historischen Wissensordnungen am Sehen und Nicht-Sehen stark beteiligt sind.[86]

d. Visibilität als (Un-)Sichtbarkeit

Eine vierte Beobachtung, die die Leiblichkeit der Person berücksichtigt, soll die Konstitutiva der Visibilität ergänzen: Das Gesichtsfeld der Person ist dahingehend limitiert, dass es eine Person einerseits daran hindert, für sich selbst gänzlich sichtbar zu werden und andererseits auch in der Wahrnehmung von Anderen und Anderem blinde Flecken kennt. Das heißt, Visibilität zeichnet sich schon immer durch in der Sichtbarkeit aufgehobene Unsichtbarkeit aus, was im Folgenden mit der Formel *(Un-)Sichtbarkeit* ausgedrückt wird.[87] Damit etwas überhaupt sichtbar werden kann, ist Unsichtbarkeit bzw. die Limitierung des Gesichtsfeldes essentiell.[88] Eine existential- bzw. leibphänomenologische Analyse plausibilisiert demnach die unauflösliche Opazität der Person, die sich sowohl in der Selbstwahrnehmung, genauer dem Sehen des eigenen Sehens, sowie der Wahrnehmung des Anderen aufzeigen lässt.

Das Ineinander bzw. der Chiasmus von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit soll im Folgenden im Anschluss an Merleau-Pontys Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* herausgearbeitet werden. Nicht nur, *was* sich zeigt und *wie* es sich zeigt, ist der Analyse wert, sondern der phänomenologische Fragefokus muss auch das, was sich gerade *nicht* zeigt, gleichberechtigt avisieren – so die These Merleau-Pontys.[89] Wenn wir etwas betrachten, nehmen wir gleichzeitig das Sichtbare und das Unsichtbare wahr. Das Unsichtbare ist, obgleich ein transzendierendes Moment bedeutend, nicht losgelöst vom Sichtbaren bzw. jenseits von einer dualistischen Gegenüberstellung zu betrachten.[90] Und zugleich ist das Un-

---

Technologie und durch die wissenschaftliche oder medizinische Fragestellung begrenzte Perspektive aus.

[85] Vgl. Grøn 2020, S. 17.

[86] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.2

[87] Dass Unsichtbarkeit immer schon Teil von Sichtbarkeit ist, hat besonders Merleau-Ponty in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1994) herausgearbeitet – ein Gedanke, der auch von Theologinnen vielfach aufgegriffen wird (vgl. Grøn 2020; Stoellger 2015; Welz 2015).

[88] Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 6: „Wenn aber ein Gesichtspunkt transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Sicht ist, dann ist die Beschränkung, die Einschränkung der Sicht selber transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit."

[89] Vgl. Orlikowski 2012, S. 125.

[90] Vgl. Orlikowski 2012, S. 126; Stoller 2007.

sichtbare nicht mit dem Sichtbaren vermischt.[91] Zugespitzt formuliert Merleau-Ponty, dass Sichtbares stets Nicht-Sichtbares mit aufrufe: „Es gilt zu verstehen, daß das Sichtbare selbst eine Nicht-Sichtbarkeit enthält – Gerade in dem Maße, wie ich sehe, weiß ich nicht, was ich sehe (eine vertraute Person ist nicht definiert) […].“[92] Das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit beschreibt Merleau-Ponty anhand verschiedener Dimensionen der Sichtbarkeit, die philosophiegeschichtlich jeweils unterschiedliche Deutungen und Interpretationen erfahren haben.[93] Unter Berücksichtigung der Sekundärliteratur sollen zwei entscheidende Dimensionen genauer vorgestellt werden:[94] Das faktisch Nicht-Sichtbare (1) und das Abwesende (2).[95] Das faktisch Nicht-Sichtbare (1) erkläre sich aus der Rückseite, die ein jedes Weltding und Gegenstand besitze.[96] Das wahrgenommene Ding ebenso wie der wahrgenommene andere Mensch zeichneten sich durch eine nicht zu allen Zeiten und von allen Standpunkten wahrnehmbare

---

[91] Vgl. Stoller 2007, S. 721–722.

[92] Merleau-Ponty 1994, S. 312.

[93] Meist wird sich in der Unterscheidung der Dimensionen der Unsichtbarkeit bei Merleau-Ponty auf die knappe Notiz in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* von Mai 1960 bezogen: „Das Unsichtbare ist 1) das, was nicht aktuell sichtbar ist, aber es sein könnte (verborgene und inaktuelle Aspekte des Dinges, – verborgene und ‚anderswo‘ angesiedelte Dinge – ‚Hier‘ und ‚Anderswo‘) 2) was auf das Sichtbare bezogen ist, aber dennoch nicht / als Ding gesehen werden kann (Die Existentialien des Sichtbaren, seine Dimension, sein nicht-figurativer Gliederbau) 3) was nur taktil oder nur kinästhetisch usw. existiert 4) die λεκτά, das Cogito“ (Merleau-Ponty 1994, S. 323–324).

[94] Um eine Deutung der Unsichtbarkeit im unvollendet gebliebenen Spätwerk Merleau-Pontys haben sich insbesondere Waldenfels 2012; Orlikowski 2012; Stoller 1995, 2007; Kapust 1999 und andere bemüht.

[95] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 197–198. 323–324. Waldenfels identifiziert in seine Analyse des Unsichtbaren bei Merleau-Ponty zusätzlich das prinzipiell bzw. absolut Unsichtbare (3) als dritte Unterscheidung, obgleich er selbst gegen diese Dimension opponiert (vgl. Waldenfels 2012, S. 104; er bezieht sich auf Merleau-Ponty 1994, S. 198). Merleau-Ponty schreibt u. a. von einem ‚absolut Unsichtbaren‘, das mit dem Sichtbaren nichts zu tun habe (vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 198). Diese Dimension der Unsichtbarkeit impliziert, dass Unsichtbarkeit als eine Welt neben bzw. losgelöst von der faktisch sichtbaren Welt existiere. Friedrich Nietzsche bezeichnet dies als ‚Hinterwelt‘, eine metaphysische (häufig religiöse) Konstruktion eines Jenseits: „‚jene Welt‘ [gemeint ist die Hinterwelt, TO] ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist […]“ (Nietzsche 2000, S. 42). ‚Hinterwelt‘ steht bei Nietzsche für alle Formen von Transzendenz und Metaphysik, die eine unsichtbare Welt neben der sichtbaren Welt konstruieren (vgl. Stoller 2007, S. 730). Ebenso kann die Ideenlehre von Platon im Sinne einer prinzipiellen Unsichtbarkeit verstanden werden, die den Sinnen bzw. der Sinnenwelt die Ideen bzw. Ideenwelt gegenüberstellt. Zurecht fragt neben Waldenfels auch Stoller kritisch, ob absolute Unsichtbarkeit überhaupt denkbar ist (vgl. Stoller 2007, S. 730).

[96] Merleau-Ponty 1994, S. 198. 311–312. Mit Weltding ist ein Ding der Außenwelt, kein Ideatum gemeint.

Rückseite aus, genauer: eine der sehenden Person abgewandte Seite. Dies könne, so exemplifiziert Waldenfels, „ein Ding [sein], das sich hinter einem anderen verbirgt oder vieles, das im Nebel des Unbestimmten verharrt“[97]. Waldenfels gibt weitere Beispiele:[98] Faktisch unsichtbar sei neben der Rückseite auch das räumlich Ferne – alles, was jenseits des Horizonts liege –, das zeitliche Ferne – alles was nicht gesehen wurde und nicht gesehen werden wird. Das faktisch Nicht-Sichtbare erscheint nicht im Gesichtsfeld, ist aber Teil der sichtbaren Welt. Bei Husserl wird dies als *Unsichtiges* bezeichnet.[99] Somit werde immer schon ‚Mehr‘ gesehen, ohne faktisch gesehen zu werden.[100]

Von dem faktisch Nicht-Sichtbaren unterscheidet Merleau-Ponty zweitens das Abwesende (2) als „das Unsichtbare dieser Welt, das, was diese Welt bewohnt, sie stützt, sie sichtbar macht, sie ist ihre innere und ureigene Möglichkeit, das Sein dieses Seienden“[101]. Hierbei handelt es sich um die eigentliche phänomenologische Novität des Werkes Merleau-Pontys. Merleau-Ponty behauptet nämlich, dass dem Sichtbaren Abwesendes bzw. Unsichtbarkeit (2) zugrunde liege und diese gleichberechtigt in die Analyse des Seins einbezogen werden müsse. Während das faktisch Nicht-Sichtbare (1), beispielsweise ein Gegenstand, der sich hinter einem Anderen verbirgt, potenziell sichtbar werden könne und in gewisser Hinsicht schon automatisch mitpräsent sei,[102] sei dies beim Abwesenden (2) nicht der Fall.[103] Diese Art der Unsichtbarkeit sei derart abwesend, dass sie niemals in Sichtbares umgewandelt werden könne. Vielmehr sei sie Voraussetzung dafür, dass überhaupt gesehen werde – es sei die „Unsichtbarkeit des Sichtbaren“[104]. Das Abwesende sei kein Negatives, sondern wird von Merleau-Ponty verschiedentlich umschrieben, als *Höhlung* (SU, S. 298), *Falte* (SU, S. 298. 331), *Tiefe* (SU, S. 279. 299) im Sichtbaren. Es geht Merleau-Ponty darum, in der Wahrnehmungswelt nach unsichtbaren „Sinnkernen“ nicht im Sinne einer absoluten Negation des Sichtbaren, sondern lediglich einer anderen Dimensionalität zu suchen.[105]

---

[97] Waldenfels 2012, S. 104.

[98] Vgl. Waldenfels 2012, S. 102–120.

[99] Vgl. Husserl 2019, S. 45–47. Als Beispiel führt Husserl an: Der „Würfel läßt nach den unsichtigen Seiten noch vielerlei offen, und doch ist er schon als Würfel, und dann in Sonderheit als farbig, rauh und dgl. im voraus ‚aufgefaßt‘, wobei aber jede dieser Bestimmungen stets noch Besonderheiten offen läßt“ (Husserl 2019, S. 46).

[100] Vgl. Orlikowski 2012, S. 127.

[101] Merleau-Ponty 1994, S. 198.

[102] Vgl. Prinz 2014, S. 204.

[103] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 197–198.

[104] Merleau-Ponty 1994, S. 317. Vgl. auch Waldenfels 1983, S. 198–202; Prinz 2014, S. 182.

[105] Merleau-Ponty 1994, S. 298–299.

Um das abwesend Unsichtbare (2) zu verdeutlichen, führt Merleau-Ponty die Existenzialien, also jene Grundstrukturen und Bedingungen, die die menschliche Existenz und das Sein in der Welt prägen, an – unter anderem Dimensionen der Eigenleiblichkeit, sowie die Erfahrung des Fremden und das *Für-sich-Sein* des Anderen.[106] Merleau-Ponty schreibt, dass das eigene Sehen selbst nicht gesehen werden könne. Der *punctum caecum*, der blinde Fleck allen Sehens werde selbst nie mitgesehen und zugleich sei er Voraussetzung des Sehens:

> […] denn es gelingt mir tatsächlich nie ganz, […] mich in meinem Sehen zu sehen, und meine Erfahrung […] endet im Unsichtbaren, nur ist dieses Unsichtbare ihr Unsichtbares, d. h. die Kehrseite ihrer spiegelbildlichen Wahrnehmung, des konkreten Anblickes meines Leibes, den ich vor mir im Spiegel sehe. Die Selbstwahrnehmung ist immer noch eine Wahrnehmung, d. h. sie gibt mir ein Nicht-Urpräsentierbares (ein Nicht-Sichtbares, Mich), doch sie gibt es mir durch ein Urpräsentierbares (meine taktile oder visuelle Erscheinung) hindurch als Transparenz (d. h. als Latenz) […].[107]

Am Sehen des Eigenleibes wird deutlich, dass das Unsichtbare mit dem verbunden ist, was sich zeigt, und doch wird damit auf eine Dimension am Leib abgehoben, die unfasslich ist.[108] Zwar kann geschlussfolgert werden, dass etwas im Spiegel gesehen wird, das mit dem Ding Auge identisch ist, aber das *sehende* Auge *als* Sehendes bleibt unsichtbar:[109]

> Als die Welt sehender oder berührender ist mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals ‚völlig konstituiert' zu sein.[110]

Es ist das Anliegen Merleau-Pontys, die Verwobenheit von Sehen und Gesehen-Werden im Leib, eine „Nicht-Koinzidenz in der Koinzidenz"[111], in der der Leib jenseits von Naturding (Sichtbarkeit) und Geistding (Unsichtbarkeit) verortet wird, in der philosophischen Betrachtung zu berücksichtigen.[112]

---

[106] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 115. 233–234. 313. 324. Der Leib der Anderen macht gewissermaßen etwas gegenwärtig, was dem Selbst immer unsichtbar bleiben wird und dessen Zeuge das Selbst niemals werden kann. Merleau-Ponty bezeichnet dies als ‚gewisse Abwesenheit' bzw. Differenz zu der gemeinsamen Partizipation am Sein, die letztlich das gemeinsame Bild hervorbringt, in dem das eigene Selbst-Bewusstsein und das *Für-sich-Sein* der Anderen Teil des einen Systems der Visibilität sind (vgl. ebd., S. 114–115).

[107] Merleau-Ponty 1994, S. 315.

[108] Vgl. Waldenfels 2012, S. 105–115, 2016a, S. 465.

[109] Vgl. Husserl 1952, S. 148; Merleau-Ponty 1994, S. 313.

[110] Merleau-Ponty 1966, S. 117.

[111] Waldenfels 2012, S. 116.

[112] Eine rein physikalische Thematisierung des Körpers ist deshalb ungenügend, weil die Empfindungskomponente des Leibes, in seiner Bedingtheit von sozialen Deutungen und Eingewobenheit in sie, außen vor bleibt (vgl. Wehinger 2023, S. 18).

Neben unsichtbaren Aspekten des Eigenleibes wird die Paradoxie der anwesenden Abwesenheit, die nach Merleau-Ponty die zweite Dimension der Unsichtbarkeit ausmacht, besonders in der Begegnung mit dem Fremden bzw. genauer: dem fremden Blick, evident. Dieser fremde Blick führe die eigenen „Sehschranken" vor.[113] Der Fremde sei zugleich anwesend *und* abwesend: Es handele sich um eine Anwesenheit, „die sich uns versagt, die den Zugang verwehrt"[114]. Sobald das Fremde bekannt ist, verliert es seine Fremdheit und ist kein Fremdes mehr. Der fremde Blick beunruhige deshalb, weil das fremde Sehen selbst nicht gesehen werden kann – es kann nur gewusst werden.[115] Waldenfels formuliert: „In der Beunruhigung geraten wir aus der Fassung, befremdet und gebannt starren wir auf das, was sich dem Blick entzieht."[116] Antje Kapust zeigt am Vergleich der Werke Merleau-Pontys und Emmanuel Levinas' auf, dass diese das irritierende Verhältnis von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit jeweils unterschiedlich konzipieren: Die Unsichtbarkeit werde bei Levinas als ethische Unterbrechung bzw. Gewalt vorgestellt, während sie bei Merleau-Ponty in der Dimension von Ambivalenz und Ambiguität belassen werde.[117]

---

[113] Waldenfels 2016a, S. 498.

[114] Waldenfels 2012, S. 116.

[115] Vgl. Waldenfels 2012, S. 116–117; Didi-Huberman 1999, S. 19–32. Georges Didi-Huberman exemplifiziert die Angst im Anblick des Grabes. Nicht nur der fremde Mensch, sondern auch Kunstwerke und andere Elemente der Lebenswelt könnten zurückblicken. Am Beispiel des Grabes macht Didi-Huberman deutlich, dass dieses sich einerseits durch sein Volumen (z. B. als bearbeiteter Steinblock) sowie seine Höhlung, mit der Didi-Huberman unverkennbar auf Merleau-Pontys Begriff der Unsichtbarkeit (2) Bezug nimmt, auszeichne. Im Fall des Grabes sei die Höhlung das, „was mich anblickt", der Verlust, der Tod, die Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit (ebd., S. 19–21). Diese Mehrdimensionalität, die das Sehen des Grabes bedeute, führe, so Didi-Huberman, zu einer inneren Spaltung (vgl. ebd., S. 21). Zwei Umgangsweisen resultieren üblicherweise aus der Spaltung: Die Tautologie und der Glaube. Die Tautologie versuche einen Umgang diesseits der Spaltung zu finden, indem man sich an das hält, was man sieht: „Vor einem Grabmal heißt dies, zu beschließen, es […] beim *sichtbaren Volumen* bewenden zu lassen und alles übrige für inexistent zu halten, alles übrige in den Bereich einer namenlosen Unsichtbarkeit zu verweisen" (ebd., S. 22). Der Glaube hingegen führe zu einer Abwehrreaktion, die jenseits der Spaltung angesiedelt ist. Der Glaube postuliere, dass etwas Anderes vorliege jenseits von Volumen und Höhlung: „Das, was wir sehen (das simple Volumen), wird hier durch die gesetzgebende Instanz eines vorauszusehenden *Unsichtbaren* […] *aufgehoben*; und das, was uns anblickt, wird verdrängt von […] jenseitigen Wahrheiten, einer Hierarchie von Orten des Anderswo, von paradiesischen Zukünften und messianischen Begegnungen von Angesicht zu Angesicht […]" (ebd., S. 24). Für Didi-Huberman, der in seinen Ausführungen immer wieder Bezug auf Merleau-Ponty nimmt, könne dem Dilemma von Tautologie und Glaube dadurch entgangen werde, dass im Sehen eine Tiefe zurückgewonnen werde. Er macht dies an der minimalistischen Kunst deutlich, anhand derer er zeigt, dass sich die Humanität gerade am Ort ihres Fehlens zeige (vgl. ebd., S. 131–153).

[116] Waldenfels 2012, S. 112.

[117] Vgl. Kapust 1999, S. 206.

Zunächst soll die Argumentation bei Levinas nachgezeichnet werden. Levinas konzipiert das Unsichtbare als das Andere und Fremde, das begehrt werde und, weil es sich nicht vereinnahmen lasse, zur Kränkung werde.[118] Levinas beschreibt das fremde Antlitz als *Epiphanie*, wobei die Grundbedeutung (griech. *ἐπιφάνεια*) *Erscheinung* hierbei um das Moment der überraschenden und unverhofften Sichtbarwerdung des Außergewöhnlichen angereichert wird.[119] Das Entgegenkommen des Angesichts nötige zur Reaktion, zum Antworten auf den fremden An-Spruch bzw. zur Verantwortung. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren wird bei Levinas zu einem ethischen Ereignis. Die im Antlitz einbrechende Unsichtbarkeit sei nur scheinbar in einem Gegenüber lokalisierbar, aber gehe in dieser Ortshaftigkeit und Zeitbedingtheit nicht auf. Das Angesicht der Anderen ereile das Selbst von einem Nicht-Ort, einem „Jenseits der Welt“[120]. Es zeichne sich durch Dia-chronie und A-topie aus.[121] Mit der Diachronie ist bei Levinas die Ungleichzeitigkeit, die Nicht-Präsenz zwischen Ich und Anderem, angezeigt: „Ungleichgewichtige Beziehung zum Unendlichen, zu dem, was nicht *begriffen* werden kann: weder umfaßt noch berührt; zerissene Wechselbeziehung […] [Herv. im Orig.].“[122] In diesem Zusammenhang gebraucht Levinas auch den Ausdruck der „unvordenklichen Vergangenheit“, die sich nicht in Repräsentationen zusammenfassen lasse, die in keine Gegenwart zu bringen sei – aus der sich jedoch die Verantwortung ergibt.[123] Das Antlitz ist damit in gewisser Weise der unsichtbare Ort des Woraufs meiner Antwort, der sich dem zudringlichen Blick entzieht.[124] Hinter dem offensichtlich Sichtbaren des Körpers öffnet sich ein Raum der Bedeutung, der Sichtbares übersteigt. Obwohl er das Antlitz zum zentralen Analysegegenstand seines Werkes macht, das gesehen wird und selbst sehen kann und im Sprachgebrauch eng mit dem semantischen Feld des Sehens verbunden ist, geht es Levinas nicht darum, dass der andere tatsächlich *gesehen* wird.[125] Vielmehr handele es sich, so die Interpretation Judith Butlers, um ein katachresti-

---

[118] Vgl. Lévinas 2008b, S. 35–37. 362–365.

[119] Vgl. Lévinas 2008b, S. 267–308.

[120] Lévinas 2008b, S. 311.

[121] Vgl. Lévinas 1995, S. 194–217; Levinas 2022.

[122] Lévinas 1995, S. 96–97.

[123] Lévinas 1995, S. 209; Levinas 2022. Vgl. auch Lévinas 1995, S. 215: „Jene Bedeutung einer Vergangenheit, die nie meine Gegenwart war […] sowie die eines Futurs […] artikulieren nicht mehr die repräsentierbare Zeit der Immanenz und seines historischen Präsens. Ihre Diachronie, die ‚Differenz‘ der Diachronie, bedeutet nicht reinen Bruch, sondern eher Nicht-Gleichgültigsein und Übereinstimmung, die nicht mehr nur auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption gegründet sind […].“

[124] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 315. Vgl. auch Grøn 2020, S. 31: „The face of the other is *in-visible* [Herv. im Orig.].“

[125] Vgl. Seitz 2016, S. 258.

sches Konzept.[126] Das heißt: Das Antlitz – Butler plädiert für die Übersetzung des französischen *visage* mit *face* bzw. Gesicht – ist eine Figur für etwas, das nicht buchstäblich das Gesicht ist.[127] Am Levinas'schen Begriff des Antlitzes lässt sich mehr und anderes als nur die beschreibbare Physiognomie erahnen – eben das Unsichtbare. Dieses Unsichtbare, das unsichtbar Abwesende, wird bei Levinas asymmetrisch konzipiert.[128] Das Andere ereile das Selbst, ohne dass es ins Auge gefasst werden könnte.[129] Mehr noch: Das Selbst werde abhängig vom Unsichtbaren, das unerkennbar und nicht thematisierbar sei.[130] Was gesehen werden könne, sei lediglich *Die Spur des Anderen*.[131] Mit der Spur gewinnt Levinas ein Beschreibungsinstrument an die Hand, das – im Gegensatz zum Zeichen, das das Abwesende in die Immanenz überführt – dem Wechselspiel von Immanenz und Transzendenz entgeht, indem es auf ein Jenseits des Seins abhebt: Die sog. *Illeität*, die sich in der Spur ausdrückt, wie es Levinas formuliert, sei „die ganze Ungeheuerlichkeit, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, die der Ontologie entgeht"[132]. Die Spur bedeute etwas, ohne es in Erscheinung zu rufen; sie drücke Vorbeigehen bzw. Vorbeigegangenes aus.[133] Der Spur ermangele es jeder Intention, ein Zeichen zu geben.[134] Vielmehr störe sie die vorhandene Ordnung und rufe zugleich in die Verantwortung.[135] Das Unsichtbare wird bei Levinas als dasjenige konzipiert, das letztlich das Tötungsverbot vor sich herträgt und darin eine ethische Konnotation erhält.[136]

Im Gegensatz zur Verhältnisbestimmung bei Levinas ist bei Merleau-Ponty die Relation von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit anders gelagert. Während Levinas' Konzeption der Unsichtbarkeit mit Antje Kapust als ein *one-way-traffic* beschrieben werden kann,[137] macht Merleau-Ponty demgegenüber die Figur des Chiasmus stark.[138] Levinas geht von einer Richtung vom Unsichtbaren auf das Sichtbare hin aus: Das Unsichtbare führe zu einer Unterbrechung der „Verselbi-

---

126 Vgl. Butler 2005a, S. 159, 2004a, S. 144; Seitz 2016, S. 258.

127 Vgl. Butler 2004a, S. 144.

128 Vgl. Lévinas 1995, S. 204–205.

129 Vgl. Lévinas 1991, S. 28.

130 Vgl. Lévinas 1991, S. 28. Um die Drastik der Abhängigkeit vom Anderen darzustellen, schreibt Levinas a. a. O. von der Geiselschaft gegenüber dem Anderen (vgl. Lévinas 1995, S. 204–205).

131 Vgl. den gleichnamigen Titel des Werkes von Lévinas 1999.

132 Lévinas 1999, S. 230.

133 Vgl. Lévinas 1999, S. 230.

134 Vgl. Lévinas 1999, S. 231.

135 Vgl. Lévinas 1999, S. 231.

136 Vgl. Teil 2, Kapitel 2/2.5.

137 Vgl. Kapust 1999, S. 22.

138 Vgl. Kapust 1999, S. 32.

gung des Anderen“ – also der Unterbrechung der Einhegung der Fremdheitserfahrung und deren Überführung in Begriffliches.[139] Merleau-Ponty hingegen versteht, wie bereits in der Differenzierung der verschiedenen Formen der Unsichtbarkeit angeklungen ist, das Unsichtbare als mit dem Sichtbaren komplex verwoben. Er formuliert:

> Die Beziehung zum Anderen ist vom dunklen Untergrund des Unsichtigen und Rätselhaften getragen. Magie, Irrationales, Mehrsinnigkeit und Latenz bilden den Abgrund von Subjektivität und Intersubjektivität.[140]

Merleau-Ponty wendet sich gegen eine Konzeption des Unsichtbaren als Kontrastbegriff zum Sichtbaren. Er argumentiert, dass das Unsichtbare das Sichtbare nicht negiere, sondern *im* Sichtbaren mitwirke und dessen Tiefe und Mehrdeutigkeit erst ermögliche. Würde das Unsichtbare als Kontrastbegriff gebraucht, käme es, so Kapust, zu einer „Verengung des Sehens“[141]. Nur, wo dem Unsichtbaren (Negation des Seins) im Sichtbaren (Sein) Tribut gezollt werde, werde die Tiefe des Seins erkannt und ein eminentes Wahrnehmen möglich.[142] Erst wenn also der Dimension der Abwesenheit, der ‚Höhlung im Sichtbaren‘, Rechnung getragen werde, werde ein Sehen möglich, das Mehr und Anderes sehe.[143] Nach Kapust trage auch bei Merleau-Ponty die Leugnung der Unsichtbarkeit bzw. der Tiefendimension des Sichtbaren eine ethische Dimension. Anders als bei Levinas, bei dem die Gewalt darin besteht, das Fremde zu verselbigen und ihm damit seine Fremdheit, seine Unsichtbarkeit, zu rauben, bestehe bei Merleau-Ponty die Verfehlung darin, sich dem Anderen gegenüber überhaupt nicht zu öffnen.[144] Während bei Levinas die Unsichtbarkeit mit folgender Formel zur Darstellung gebracht werden kann: ‚Un → Sichtbarkeit‘, ist für Merleau-Ponty die Formel ‚(Un-)Sichtbarkeit‘ angemessener, um die Höhlung *in* der Sichtbarkeit auszudrücken.

1.2 Felder der Visibilität

Nachdem auf die quasi-transzendentalen Konstitutiva von Visibilität eingegangen wurde, soll nun das entfaltet werden, was in ihrer Ausführung bereits angeklungen ist: Visibilität, für die Multisensualität, die Interdependenz von Sehen

[139] Kapust 1999, S. 24.
[140] Kapust 1999, S. 206.
[141] Kapust 1999, S. 185.
[142] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 316; Kapust 1999, S. 185–187.
[143] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 288; Waldenfels 1986, S. 159. 197; Waldenfels 2012, S. 116–117; Kapust 1999, S. 24–25.
[144] Vgl. Kapust 1999, S. 213–215.

und Gesehen-Werden(-Können), Mittelbarkeit und Unsichtbarkeit konstitutiv sind, ist konkret-kontextuell gebunden, sie überschreitet die abgeschlossene Dyade von Selbst und Anderer und findet sich, so soll hier entfaltet werden, schon immer in *Feldern der Visibilität* vor, innerhalb derer Visibilität zu *gestalteter* Visibilität wird – genauer: schon immer gestaltete Visibilität *ist*. Die sozialinteraktionistischen, gesellschaftspolitischen und sozio-historischen Elemente der Visibilität und der Ordnungen der Visibilität wurden zuvor für die abstraktiv-analytische Untersuchung (möglichst) ausgeklammert, jedoch sind die konstitutiven Elemente der Visibilität nie außerhalb von konkreten Ordnungen bzw. Feldern, die durch Ordnungen strukturiert sind, gegeben. Das heißt: Es gibt keine kontextlose oder amorphe Visibilität. Die eigentlichen ethischen Implikationen für die Verwirklichungsbedingungen eines guten Lebens, die von der Visibilität bestimmt sind, lassen sich darum im Folgenden nur aufzeigen, wenn das Feld, bzw. genau genommen, die Felder der Visibilität in den Blick genommen werden, in denen Visibilität durch – digitale oder andere – Visibilitätspraktiken und innerhalb von Visibilitätsordnungen und -ökonomien zur *gestalteten* Visibilität wird. Genauer lässt sich das Feld der Visibilität definieren als *das sozio-kulturelle Zusammenspiel von Selbst und Anderen unter Zuhilfenahme digitaler und anderer Medien, das den Hintergrund, genauer die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, visuellen Ordnungen, Machtverteilungen und sozio-historischen Dispositive für die menschliche Sichtbarkeit umfasst*. Mit der Bezeichnung ‚Feld der Visibilität' wird ein Begriff bemüht, der aus der Physik des 19. Jahrhunderts stammt, erst später auf die Wahrnehmungs- und Sozialpsychologie übertragen wurde und schließlich in phänomenologische Theorien als Bewusstseins-, Wahrnehmungs- und Handlungsfeld Eingang fand.[145] Auch in soziologischen Analysen zur Wahrnehmung findet der Feldbegriff Verwendung, um Visibilität zu beschreiben.[146] Zentral für den Feldbegriff ist die Wirkung von Kräften und Prozessen, von Ort und Zeit, die spezifisch bestimmbar sind.[147] Waldenfels definiert es so: „Feld ist ein innerlich gegliederter, flexibel nach außen hin abgrenzbarer Erfahrungsbereich, dessen Grenz- und Kraftlinien auf wechselnde Standorte innerhalb des Bereichs zulaufen."[148] Indem mit dem Feld der Visibilität ein Bereich der Analyse abgesteckt wird, der sich nach Zeit-, Sach-, Sozial- und Raum-

[145] Vgl. Waldenfels 1987, S. 53–54.

[146] Vgl. Brighenti 2007, S. 324.

[147] Vgl. Waldenfels 1987, S. 54.

[148] Waldenfels 1987, S. 54. Zwar bezieht Waldenfels den Feldbegriff auf das Reden und Handeln, doch er erweist sich ebenso funktional für das Feld der Visibilität, für das Reden und Handeln ebenso konstitutiv sind. Verwandt mit dem Feldbegriff, wie ihn Waldenfels vorstellt, sind Konzepte wie *der Rahmen* bei Erving Goffman oder *der soziale Raum*, wie er von Bourdieu entfaltet wird (vgl. Waldenfels 1987, S. 54).

dimension bestimmen lässt, wird eine konkrete Betrachtung der Visibilität innerhalb komplexer Praktiken und Ordnungen, die die Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden beeinflussen, allererst möglich. Erst wenn die Eigenschaften und Wechselwirkungen der konkreten Felder der Visibilität untersucht werden, wird auch das Phänomen der Aufmerksamkeit, das besonders in Teil 4 entfaltet wird, verständlich. Vornehmlich die Unterschiede zwischen Vordergrund und Hintergrund,[149] die Machtverhältnisse, Positionalitäten, die eingeschränkte Sicht der vorrangig Gesehenen und die Überblickssicht der vorrangig Sehenden, die Unterschiede zwischen individuellen Sichtweisen und Sichtregimen sowie Fragen von Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität, die, wie sich zeigen wird, eng mit Visibilität verschränkt sind, werden dann nachvollziehbar. Die Gegebenheiten sowie die Gestaltungsmöglichkeiten von Visibilität sind letztlich auch ausschlaggebend dafür, ob sich Visibilität für ein Individuum vorteilig oder nachteilig auswirkt und ob Individuen überhaupt an Visibilitätspraktiken partizipieren können.

Mit Waldenfels kann konstatiert werden: Die „Ordnungen der Diskurse machen auch vor der Wahrnehmung nicht halt“[150], wodurch Norm und Devianz hervorgebracht, jedoch nicht immer explizit werden. Die Ordnungen der Visibilität beschränken sich nicht allein auf die Perspektive und die Anordnung im Feld der Visibilität oder die Vielfalt sozialer Wahrnehmungsweisen, sondern schreiben sich in die Körper selbst ein und beeinflussen die Ordnung der Dinge fundamental.[151] Die Analyse dieser äußeren Einflüsse, die diskursiven und nicht-diskursiven Materialitäten und Praktiken, die die visuellen Ordnungen einer Kultur und damit auch die historisch und kulturell sich spezifisch herausgebildeten und sich herausbildenden Sichtbarkeiten und visuelle Praktiken formen, wird besonders von feministischen, poststrukturalistischen Theorien sowie den *Science and Technology Studies* betrieben.[152] Während in der traditionellen Phänomenologie die Wahrnehmungsmöglichkeit an sich und damit die dem Menschsein zugrundeliegende Möglichkeit der Erkenntnis zu bestimmen gesucht wird, geht es feministischen, poststrukturalistischen und postmodernen Denkerinnen vor allem

[149] Vgl. Waldenfels 1987, S. 55–56. Das Verhältnis von Vorder- und Hintergrund wird besonders in der Beschreibung der Stadt durch Rob Shields deutlich: „cities are presented as primarily visual and as both fields with depth and as specific foreground, focal icons. Yet it is easy to forget that the visibility of the city is always an incomplete cipher for, or parts of, the tactility of concrete, everyday life“ (Shields 2004, S. 18).

[150] Waldenfels 1986, S. 157.

[151] Vgl. Waldenfels 1986, S. 157; Castoriadis 1986, S. 136–137; Young 1993.

[152] Vgl. insbesondere: Beauvoir 2021; Irigaray 1979; Wittig 1980; Butler 1991, 2017; Haraway 1988, 1991, 2017; hooks 1990; Stoller 2005 sowie die Arbeiten von Michel Foucault: Foucault 1973, 2003, 2005, 2010 und die technikwissenschaftlichen bzw. techniksoziologischen Arbeiten u. a. von Beer 2019; Lyon 2018; Lupton 2016b.

darum, die historischen und kulturellen Kontexte, die intersubjektiv und materiell geformt sind und die die Grenzen und Rahmenbedingungen der Visibilität beeinflussen, zu beschreiben.

Zur Erschließung der Wirkkräfte im Feld der Visibilität soll zunächst auf den Foucault'schen Dispositiv-Begriff eingegangen werden.[153] Er dient Foucault dazu, die Verkettung sprachlicher und nicht-sprachlicher (sichtbarer, materialer und anderer) Elemente, aus denen sich mehr oder weniger komplexe sozialkulturelle und materiale Gefüge ergeben, zu beschreiben.[154] Mit den Worten Foucaults:

> Das, was ich mit diesem Begriff [des Dispositivs] zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann. Zweitens ist das, was ich im Dispositiv festhalten möchte, gerade die Natur der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann. […] Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art – sagen wir – Gebilde, das zu einem historisch gegebenen Zeitpunkt vor allem die Funktion hat, einer dringenden Anforderung nachzukommen.[155]

---

[153] Foucault, so kann festgestellt werden, geht es sowohl um die Erschließung der Perspektive des aktiven Sehens als auch des Gesehen-Werden(-Könnens). Er bleibt zunächst dabei, die Wahrnehmungsbedingungen des Bewusstseins zu analysieren. Das heißt, er widmet sich ebenso wie Merleau-Ponty dem Sehen des Subjekts im Sinne eines Genitivus subjectivus, was Waldenfels zu der Annahme veranlasst, dass Foucault die Phänomenologie „mit anderen Mitteln" weiterführe (Waldenfels 1983, S. 517). Darüber hinaus weitet Foucault die Perspektive des *Sehens* des Subjekts auf das *Gesehen-Werden* des Subjekts aus. Er reflektiert nicht nur die aktive Rolle des wahrnehmenden Bewusstseins, sondern auch, wie das Subjekt wahrgenommen wird und wie sich diese Wahrnehmung von außen wiederum auf die Selbst- und Fremd-Wahrnehmung des Subjekts auswirkt.

[154] Erstmals führt Foucault den Begriff Dispositiv in *Der Wille zum Wissen* ein. Mit der Einführung des Dispositivbegriffs lässt sich ein wichtiger Einschnitt in der Arbeit Foucaults feststellen. Jürgen Link bezeichnet ihn als einen „Dominanzwechsel von der Archäologie [(vgl. *Archäologie des Wissens*, Foucault 1973), TO] zur Genealogie" (Link 2014, S. 237–238). Nicht mehr der Diskurs als autonome kulturelle Fundierungsleistung, sondern die ihn bedingenden Gegebenheiten von Raum, Architektur, Körper, Macht- und Selbsttechnologien, Normen, Regeln, Lehrmeinungen, Institutionen etc. fließen in die Betrachtung ein (vgl. Link 2014, S. 237–238; Prinz 2014, S. 49; Gehring 2014, S. 92). Als Beispiel für ein Dispositiv nennt Foucault die ‚Einsperrung', die auf Kriminalität angewendet wird. Als Konsequenz des Dispositivs der Einsperrung sieht Foucault die Herausbildung eines ‚deliquenten Milieus'. Das Gefängnis habe demnach als „Filter, Konzentration, Professionalisierung und Abschließung" dieses „delinquente Milieu" hervorgebracht (Foucault 2003, S. 393–394). Es lässt sich feststellen, dass in Foucaults Werken die Darstellung der strategischen und sozial-stratifikatorischen Funktionen der Dispositive, insbesondere des Dispositivs der Überwachung bzw. des Panoptismus dominiert (vgl. Link 2014, S. 239–240; Geisenhanslüke 2014, 27).

[155] Foucault 2003, S. 392–393.

In dem Interview von 1977, aus dem auch das direkte Zitat stammt, antwortet Foucault auf die Nachfrage von Alain Grosrichard, nach dem Verhältnis von den in früheren Werken verwendeten Termini, nämlich: *episteme*, Wissen und diskursive Formationen, und dem Begriff des Dispositivs, Folgendes: Die Episteme sei ein spezifisch diskursives Dispositiv – der Dispositiv-Begriff sei also ein Überbegriff, der auch nicht-diskursive Elemente beinhalte und darüber hinaus, dies ist an dieser Stelle explizit hervorzuheben, an eine oder mehrere Wissensgrenzen gebunden, strategisch und machtdurchdrungen sei.[156] Für Foucault steht fest, dass es nicht *die* Macht gibt, sondern vielmehr Machtbeziehungen, die sich als Formen handelnder Einwirkung „auf mögliches oder tatsächliches, zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln"[157] manifestieren. Am besten ließen sich Machtbeziehungen über Formen gegensätzlicher Strategien bzw. Widerstände, im Grunde also emanzipatorische Bewegungen, erschließen. Foucault behauptet weiterhin, dass eine Gesellschaft niemals ohne Machtbeziehungen existiere, denn sie seien „tief im sozialen Nexus verwurzelt"[158]. Nichtsdestotrotz sei es nötig, sie kritisch zu hinterfragen. Damit nimmt Foucault im Gegensatz zu phänomenologischen Ansätzen, die oftmals ausgehend vom leiblichen Subjekt Visibilität zu bestimmen suchen, einen gleichsam anti-subjekttheoretischen Blick ein. Nach Foucault ist nicht das sehende Subjekt Bedingung von Sichtbarkeit, sondern das sehende Subjekt habe eine Position innerhalb eines je konkreten Dispositivs, respektive so verstandenen Visibilitätsfeldes, inne, eine „abgeleitete Funktion der Sichtbarkeit"[159]. Das Subjekt sei „eine Falte im Stoff der Zeit", das nicht sieht, weil sein Leib „in der Auseinandersetzung mit der Welt entsprechende Wahrnehmungsschemata ausgebildet hat, sondern weil die (sprachlichen) [und nicht sprachlichen, TO] Wissensordnungen ihm genau vorschreiben, was zu sehen ist und was nicht".[160]

In *Die Praxis des Sehens* unternimmt Sophia Prinz den Versuch, die wenig systematischen, aber zahlreichen Vorkommen von Visibilität und Sichtbarkeit im Werk Foucaults zusammenzuführen, im Zusammenhang des Dispositivbegriffs zu analysieren und mit leibphänomenologischen und praxeologischen Theorie-

---

[156] Vgl. Foucault 2003, S. 394–395. Mit dem Begriff der *episteme* bezeichnet Foucault in *Die Ordnung der Dinge* die einer Epoche zugrundeliegende Wissens- und Erkenntnisbasis, die über die Zeit veränderlich ist. So schreibt er beispielsweise von den *epistemen* der abendländischen Kultur (vgl. Foucault 1974, S. 82–91).

[157] Foucault 2005, S. 255.

[158] Foucault 2005, S. 258.

[159] Deleuze 1987, S. 82.

[160] Prinz 2014, S. 216. Die anti-subjekttheoretische Erörterung Foucaults bereitet dort interpretatorische und anwendungsorientierte Probleme, wo er in Bezug auf das Dispositiv oder die Machtbeziehung von einer Strategie ohne Subjekt ausgeht (vgl. Foucault 2003, S. 401. 405–407).

ansätzen zu kombinieren.[161] Prinz betont, dass die Moderne verschiedene visuelle Ordnungen, genauer Sehordnungen, umfasse, die sich nach je aktuellem dispositivem Kontext unterschieden.[162] Prinz stellt in einer historischen Rückschau auf die Entwicklung der frühneuzeitlichen Naturwissenschaften, der Kunst und des Stadtraumes eine bis heute anhaltende ‚Rationalisierung des Blicks' bzw. einen ‚visuellen Rationalismus' fest, der stark mit der Entwicklung neuer bildgebender Verfahren wie der Mikroskopie und Fotografie und später der Röntgenstrahlen und dem Computer verbunden ist.[163] Mit dem behaupteten visuellen Rationalismus verbinde sich die Überzeugung, dass sich die Wirklichkeit so abbilden ließe, wie sie *ist*. Die Mittelbarkeit und signifikative Differenz aller Wahrnehmung werde dadurch negiert. Der rational-objektive Blick gehe von einem *God's eye view* bzw. Archimedischen Punkt aus, der es ermögliche, die äußere Welt exakt abzubilden und auszuwerten. Neben dieser Rationalisierung des Blicks identifiziert Prinz aber noch andere visuelle Ordnungen der Moderne, wie beispielsweise die ‚ästhetische Spektakelisierung', die als Gegentendenz auf die Rationalisierung des Blicks, auf den ‚pikturalen Objektivismus', reagiere.[164] Unter der ästhetischen Spektakelisierungen subsumiert sie beispielsweise die Überwältigungsästhetik der Kunst und Architektur der Gegenreformation sowie die Visibilitätserfahrungen der Großstadt, in der ein Gewirr von Bildern, Farben, Formen und Lichtinstallationen zusammentreffe.[165] Die bisherigen Deutungen vertieft Prinz dahingehend, dass sie die jeweiligen dispositiven Kontexte hinsichtlich ihrer heterogenen Elemente aufzuschlüsseln sucht.[166] Sie betont, dass neben den beteiligten sichtbaren Körpern (bild-)diskursive Elemente, visuelle Medien und dinglich-materielle wie auch räumliche Strukturen eine Rolle spielen würden.[167]

---

[161] Vgl. Prinz 2014.

[162] Vgl. Prinz 2014, S. 49. Als Beispiele für die unterschiedlichen dispositiven Kontexte nennt Prinz unter anderem die Beobachtung im Labor, den ‚blasierten' Blick in der Großstadt oder die ästhetische Kontemplation in Museum oder Landschaft. Dabei liegt der Fokus auf dem sehenden Subjekt, das von den Umgebungsfaktoren zu bestimmten Sichtweisen angeleitet bzw. herausgefordert werde.

[163] Vgl. Prinz 2014, S. 12. In die von Prinz angezeigte Entwicklung reihen sich durch Digitaltechnologien generierte Datenbilder im Gesundheitssystem ein.

[164] Vgl. Prinz 2014, S. 12.Vgl. zum Spektakel auch Teil 2, Kapitel 2/2.2 und Jones 2011.

[165] Vgl. Prinz 2014, S. 16.

[166] Vgl. Prinz 2014, S. 49.

[167] Vgl. Prinz 2014, S. 49. Mit (bild-)diskursiven Elementen rekurriert Prinz auf Bilder und Grafiken, die menschliches Raumerleben verändern und prägen, aber auch Bilder, die zum Beispiel auf Verpackungen zu Werbezwecken angebracht und mit Persuasionsstrategien verbunden sind.

Besonders auf das Medium des Bildes und das des Diskurses, das sowohl von Foucault als auch von Prinz herausgestellt wird, soll knapp eingegangen werden, um ihre jeweilige Rolle in der Gestaltung des Feldes der Visibilität genauer zu verstehen. Zunächst zum Bildbegriff: Seine Definition stellt bereits vor eine erste Herausforderung. Zum einen kann mit Bild auf wahrnehmungsbezogene Vorstellungen, ‚innere Bilder', Metaphern oder Sprachbilder referiert werden. Zum anderen können Bilder visuelle Artefakte, die bspw. Wohnzimmer und Galerien schmücken, aber auch religiöse Kultbilder bezeichnen.[168] Die technischen Innovationen, insbesondere im Bereich der Filmtechnik, der bildgebenden Medizintechnik und Überwachungstechnologie sowie der Künstlichen Intelligenz, z. B. angesichts von Programmen der KI-basierten Bildgenerierung oder der Avatarerstellung, weiten das Konnotationsfeld ‚Bild' zunehmend. Wie eingangs schon erwähnt, ist die Rede von einer „Bilderflut" in der Moderne.[169] Mit Blick auf das bisher entwickelte Verständnis von Feldern der Visibilität wird in dieser Arbeit argumentiert, dass die materiellen Bilder, die visuellen Artefakte, sei es in der Kunst oder Biotechnologie, in enger Wechselwirkung mit den inneren Bildern und übergreifenden Vorstellungswelten, sprich: Visibilitätsregimen, stehen. Der Kunsthistoriker und Philosoph Gottfried Boehm formuliert: Die Bildgeschichte und die Wahrnehmungsgeschichte „sind zwei Seiten einer Medaille"[170]. Diese beiden Stränge werden, so die Deutung der vorliegenden Untersuchung, im Dispositiv zusammengeführt, in dem sich materielle und nicht-materielle Elemente verbinden. Bilder stellen, so kann festgestellt werden, kulturelle Visibilitätspraktiken dar, die zentral für die Etablierung des Feldes der Visibilität sind. Sie sind, mit Philipp Stoellger gesprochen, „manipulierte Natur", die optisch adressiert ist.[171] Dabei kann zweierlei festgestellt werden: Erstens konstituieren und stimulieren Bilder Sinnbildungsprozesse jenseits der Sprache.[172] Ferdinand Fellmann, der den Begriff des *imagic turn* geprägt hat, geht sogar so weit, zu konstatieren, dass menschliches Sehen und Wahrnehmen Bildlichkeit voraussetze.[173]

---

[168] W. J. T. Mitchell unterscheidet zwischen materiellen Bildern (*pictures*) und immateriellen Bildern (*images*) (vgl. Mitchell 2018, S. 16).

[169] Vgl. Teil 1, Kapitel 1.

[170] Boehm 2007, S. 95. Auch phänomenologisch lasse sich das Bild als Beziehung von *noema* (Gegebenheitsweise des Gegenstandes) und *noesis* (Gegebenheitsweise der Erfahrung des Gegenstandes) beschreiben (vgl. Lotz 2010, S. 168).

[171] Stoellger 2015, S. 157.

[172] Vgl. Boehm 2007, S. 53: „Jenseits der Sprache existieren gewaltige Räume von Sinn, ungeahnte Räume der Visualität, des Klanges, der Geste, der Mimik und der Bewegung. Sie benötigen keine Nachbesserung oder nachträgliche Rechtfertigung durch das Wort. Der Logos ist eben nicht nur die Prädikation, die Verbalität und die Sprache. Sein Umkreis ist bedeutend weiter." Vgl. auch Stoellger 2014.

[173] Vgl. Fellmann 1995, 1998.

Zweitens verändern Bilder Sehpraxen. Sie zeigen etwas. Etwas kommt zum Vorschein, was das Bild selbst nicht ist. Gottfried Boehm formuliert: „Die Macht des Bildes bedeutet: zu sehen geben, die Augen zu öffnen. Kurzum: zu zeigen."[174] Für Merleau-Ponty wird die Künstlerin zur Seherin, die etwas sichtbar macht, ja sogar noch mehr: die auf das Schauen der Dinge selbst, auf das rohe Sein (franz. *être brut*) hinter den etablierten Denk- und Wahrnehmungsmustern zurückverweist.[175] Was in dieser Feststellung häufig nur implizit auftaucht, ist der Einfluss der sozio-historischen, kulturellen und auch klassenspezifischen Wahrnehmungstraditionen, genauer: der Ordnungen des Feldes der Visibilität, die sich freilich nicht immer explizieren lassen. Im Gegensatz zu Merleau-Ponty wird mit Foucault die Bildproduzentin weniger als Seherin, sondern vielmehr als Handwerkerin verstanden, die in historischen Sag- und Sichtbarkeitssystemen befangen ist, die den künstlerischen Prozess bestimmen.[176] In diesem Spannungsfeld von innovativem Sehen auf der einen Seite und Handwerk auf der anderen Seite, so kann geschlussfolgert werden, bewegt sich auch die Produktion digitaler Datenbilder: Einerseits machen sie zuvor Unsichtbares sichtbar, andererseits sind sie innerhalb von technischen Machbarkeiten und visuellen (Diskurs- und Interpretations-)Ordnungen befangen.

Das komplexe Wechselverhältnis von Bild zur Realität, das das Feld der Visibilität maßgeblich bestimmt, sei an der Waldenfels'schen Differenzierung zwischen Abbild, Fernbild und Fluchtbild verdeutlicht. Waldenfels veranschaulicht in dem Dreischritt von Abbild, Fernbild und Fluchtbild, die prototypisch in Spiegel, Spur und Blick angelegt seien, wie sich die Erfahrung der signifikativen Differenz im Bild bzw. in Bildern manifestiert – das heißt: Er gibt ein Beschreibungsinstrumentarium an die Hand, mit dem er das Verhältnis zwischen Ding und Bild(ern) unter Berücksichtigung von Entstehung, Erfahrung und Wirkung zu beschreiben sucht.[177] Dabei behauptet er, dass sich die Frage danach, was ein Bild ist, angesichts der Produktion neuer Bildformen dringlicher denn je stellt.[178] Eine Bilderfahrung werde dann gemacht, so schreibt Waldenfels, „wenn etwas

---

[174] Boehm 2007, S. 39.

[175] Vgl. Merleau-Ponty 2003a, S. 287; Orlikowski 2012, S. 132–133; Waldenfels 2006, S. 240.

[176] Vgl. Prinz 2014, 71. 202.

[177] Vgl. Waldenfels 2003, S. 4–8. Vgl. zur signifikativen Differenz auch Teil 1, Kapitel 1/1.1c dieser Arbeit.

[178] Vgl. Waldenfels 2003, S. 3, 2004, S. 208–209. Ob Waldenfels mit neuen Bildformen digitale Datenbilder vor Augen gehabt haben dürfte, ist unwahrscheinlich, da er ausschließlich auf bildende Kunst Bezug nimmt. Allerdings stellen digitale Datenbilder besondere Herausforderungen an die Rezipientinnen dieser Bilder, so dass die Rekonstruktion der phänomenologischen Analysekategorien Waldenfels' für das bessere Verständnis der SDD lohnenswert erscheint und zur Verständnishilfe werden kann.

als etwas im Bild sichtbar wird“[179]. Zu der ursprünglichen signifikativen Differenz jeder Erfahrung trete die signifikative Differenz im Bild hinzu. Bilder unterlägen einer *ikonischen Differenz* – i. e. eine Differenz zwischen dem, was bildhaft sichtbar werde und dem Medium, worin es sichtbar werde.[180] Bilder, die etwas als etwas sichtbar machen, ‚fungierten‘, wobei dieses Fungieren durch keine Thematisierung einzuholen sei.[181] Nach Waldenfels sind Bilder weder selbst real, noch vertreten sie die Realität.[182] Allerdings bestimmten Bilder, wie etwas oder jemand in der Erfahrung auftrete.[183] Es könne darum sogar davon gesprochen werden, dass eine Hypothese visualisiert werde, die sich Menschen von der Umgebung machten.[184]

Ausgehend von der platonischen Abbild-Urbild-Unterscheidung weist Waldenfels zunächst auf den Nachahmungscharakter hin, der dem *Abbild* eigne. Er bringt dies auf die Formel *x sieht aus wie y*.[185] Allerdings betont Waldenfels den Gestaltbildungscharakter, der der Nachahmung innewohnt. In Bildern manifestiere sich also nicht eine bloße Mimesis, sondern immer schon eine *produktive* Mimesis.[186] In René Magrittes Werk *Ceci n’est pas une pipe*, dt. *Dies ist keine Pfeife* (1929), wird dies mit der Bildunterschrift besonders vor Augen geführt: Es wird ein Unterschied zwischen dem physischen Bild, bspw. der Leinwand, dem repräsentierenden Objekt, das eine abbildende Funktion hat, und dem repräsentierten Objekt, dem Bildsujet, offenkundig.[187] Husserl schreibt über die Differenzen zwischen dem repräsentierenden, dem erscheinenden Bild, und dem dadurch dargestellten Bildsujet, dem gemeinten Objekt, dass diese zwar immer bestehen, je nach Abbildungsart aber variierten.[188] Besonders in Menschenbildern bzw. Bildern vom Menschen und ganz besonders in digitalen Datenbildern, die explizit vorgeben, zu repräsentieren, wird die signifikative Differenz des Bildes besonders bedeutsam.[189]

---

[179] Waldenfels 2003, S. 4

[180] Vgl. Waldenfels 2003, S. 4.

[181] Vgl. Waldenfels 2003, S. 5.

[182] Vgl. Waldenfels 2003, S. 6.

[183] Vgl. Waldenfels 2004, S. 208.

[184] Vgl. Faßler 2000, S. 46.

[185] Vgl. Waldenfels 2003, S. 10.

[186] Vgl. Waldenfels 2003, S. 12.

[187] Vgl. Husserl 1980, S. 19. Vgl. auch Lotz 2010.

[188] Vgl. Husserl 1980, S. 20.

[189] Vgl. Butler 2004a, S. 145: „we can see that some loss of the human takes place when it is ‚captured‘ by the image.“ Vgl. auch Lévinas 2008a, S. 64, der schreibt, dass das Antlitz nicht gesehen werden könne, es kein Inhalt werden könne, weil es unaufhaltbar sei und ein Überschussmoment bedeute.

Die Erfahrung des Bildes als Abbild werde zweitens vertieft durch die *Erfahrung des Fernbildes bzw. der Spur*. Jedes Nachbild oder Abbild verweise stets auf etwas raum-zeitlich Fernliegendes – ausgedrückt in der Formel *x erinnert an y*.[190] Die Sichtbarkeit von Personen, Handlungen und Ereignissen habe sich von einem gemeinsamen Ort gelöst: Personen müssen sich nicht mehr im selben räumlichen oder zeitlichen Umfeld befinden, um zu sehen oder um Zeugin eines bildlichen Ereignisses zu werden.[191] Ganz besonders evident, so kann im Anschluss an Waldenfels geschlussfolgert werden, ist der Überschuss über den zwischenmenschlichen Blickaustausch angesichts digitaler Visibilität und der *Sichtbarkeit auf Umwegen*.[192]

Die dritte Bilderfahrung, die Waldenfels benennt, ist schließlich die des *Fluchtbildes* bzw. des *Blicks*. Der Blick bzw. das Sehen übersteige das Bild bzw. ist ihm entzogen. Der Blick kreuze mit Spiegel und Spur und drücke sich aus in einem Appell, der sich beschreiben lässt mit *x fordert auf zu y*.[193] Dem Blick hafte stets etwas Fremdes an. In ihm werde der Unterschied, wie auch das Aufeinandertreffen von Sehendem und Gesehenem evident und es dränge sich die Frage auf, wie das Sehen „ins Bild gebracht werden kann“[194]. Es sind nämlich die Grundbedingungen der Visibilität selbst, ihre Wurzeln in sozio-historischen Gegebenheiten, die unsichtbar bleiben.[195] In Waldenfels' Analyse ist der Blick für die Bilderfahrung nicht nur eine Frage der Wahrnehmung, sondern ein aktiver, wechselseitiger Prozess. Bilder wirkten auf die Betrachterin ein, sie ‚antworteten' auf den Blick, während die Betrachterin sich durch den Blick auf die Spuren und Fremdheiten im Bild einließe.[196] Die Erfahrung des Blicks eröffnet somit eine komplexe, dialogische Beziehung zwischen Betrachterin und Bild, die nicht allein mit der ersten Waldenfels'schen Bilderfahrung erfasst werden kann.

Neben dem Bild, auf das unter Bezugnahme auf Waldenfels genauer eingegangen wurde, prägen, wie zuvor unter Rückgriff auf Foucault erarbeitet, auch die Sprache bzw. der Diskurs das Feld der Visibilität.[197] Obwohl Foucault von der

---

[190] Vgl. Waldenfels 2003, S. 14–15. Vgl. auch Ulrike Kregel 2009, die in *Bild und Gedächtnis* darauf hinweist, dass das Bild etwas zeigt, was nicht anwesend sein muss und damit die Frage nach dem Verhältnis von Bild und Zeit aufwirft.

[191] Vgl. Thompson 2005.

[192] Vgl. Teil 1, Kapitel 2.

[193] Vgl. Waldenfels 2003, S. 20–22.

[194] Waldenfels 2003, S. 22

[195] Vgl. Al-Saji 2014, 157.

[196] Vgl. hierzu auch Didi-Huberman (1999) *Was wir sehen, blickt uns an*.

[197] Vgl. Brighenti 2007, S. 328–329. Vgl. auch Krüger 2022, S. 397, der in Bezug auf den Bildbegriff im Horizont von Theologie und Digitalisierung konstatiert, dass dieser nicht bei einer zweidimensionalen Sichtbarkeit stehenbleiben dürfe, sondern den Zusammenhang von Bild, Sprache und Einbildungskraft beachten müsse.

Disjunktion von Sprechen und Sehen ausgeht, gesteht er eine „fortwährende Überbrückung", „eine Wiederverknüpfung oberhalb des Spalts" zwischen Sprechen (bzw. dem Diskurs) und Sehen ein.[198] Sprechen und Sehen stünden demnach in einer Wechselbeziehung, in „wechselseitiger Umklammerung und Inbeschlagnahme"[199]. Foucault geht davon aus, dass Aussagen sekundäre Sichtbarkeiten erzeugten und umgekehrt Sichtbarkeiten sekundäre Aussagen hervorbrächten.[200] Brighenti schreibt von der „Koexistenz" des Visiblen, das er mit Ästhetik assoziiert, und des Artikulierbaren, das er mit dem Politischen assoziiert, die das Feld der Visibilität konstituierten.[201] Dabei lässt sich sowohl für Bilder als auch Diskurse festhalten, dass sie selbst wiederum Teil von interaktionellen, ökonomischen, räumlichen und zeitlichen Ordnungen sind und diese zugleich mitkonstituieren.[202]

Anhand des vorgestellten Feldes bzw. der Felder der Visibilität, die sich auf ihre Zeit-, Sach-, Sozial- und Raumdimension hin untersuchen lassen und von Bildern und Diskursen durchzogen sind, die mit bestehenden Ordnungen und Dispositiven in Wechselwirkung stehen, kann schließlich die Perspektivität und Positionalität von Personen differenzierter untersucht werden. Sie ist, besonders intensiviert durch Bild- und Digitaltechnologie, nicht mehr ausschließlich von der von Blumenberg vorgestellten paleoanthropologischen Grundsituation einer *face-to-face*-Begegnung geprägt. Zugleich wird deutlich, dass nicht alle Menschen in gleicher Weise an der Produktion und Deutung von Bildern beteiligt sind oder die gleiche Bildkompetenz aufweisen – dies ist gerade dann der Fall, wenn es um digitale Datenbilder geht oder die Auswertung bildgebender Technologien. Auch an den die Visibilität prägenden Diskursen partizipieren Menschen unterschiedlich. Nicht zuletzt sind die Kontexte entscheidend dafür, *wie* gesehen wird. Sie funktionieren nach jeweils unterschiedlichen, moralisch aufgeladenen, impliziten oder expliziten Regeln des Blickens und des Blickaustausches – Karl Lenz exemplifiziert diese anhand der Interaktionsformen in Fahrstuhl, Sauna und FKK-Strand.[203] Bereits an den sprachlichen Distinktionen der Formen des Bli-

---

[198] Deleuze 1987, S. 93.

[199] Deleuze 1987, S. 97. Visibilität und Artikulation bzw. Zeigen und Sagen schließen sich also nicht aus, wie im Anschluss an die sprachphilosophische Schule des 20. Jahrhunderts vermutet werden könnte, sondern durchdringen sich wechselseitig (vgl. Krüger 2024, S. 53; Stoellger 2014).

[200] Vgl. Deleuze 1987, S. 95.

[201] Brighenti 2007, S. 329. Mit der Unterscheidung von Ästhetik und Politik ruft Brighenti freilich eine kontrafaktische Differenzierung von Nicht-Trennbarem auf.

[202] Vgl. Traue et al. 2019, S. 328–331; Mirzoeff 2011a. Auch Blicken komme bspw. innerhalb eines Dispositivs die Funktion zu, das Normale und das Deviante zu unterscheiden (vgl. Brighenti 2007, S. 326).

[203] Vgl. Lenz 2016. Eine explizit verbotene ‚Blickweise' ist beispielsweise das Fotografie-

ckens wird der Variantenreichtum der sozialen Interaktion deutlich – ein *Starren* unterscheidet sich von einem *Betrachten*, ein *Beobachten* von einem *Lugen* oder *Spitzen*, ein ‚mit den Augen untersuchen' von einem ‚die Augen niederschlagen'. Lenz weist außerdem darauf hin, dass mit dem Sehen eine soziale Identifikation einhergehe und plausibilisiert dies mit einem literarischen Versatzstütz aus *Der Tod in Venedig*.[204] Der Protagonist Aschenbach sieht eine Familie am Nachbartisch und obwohl er sie nicht kennt, erschließen sich aus dem Sichtbaren reichhaltige Informationen für ihn. Er könne die Hierarchie und die Geschlechter der Beteiligten identifizieren, wobei er die Erwachsenen nicht nur als Frauen, sondern als Erzieherin und Mutter, also bereits in bestimmten Rollen, erkenne. Aschenbach nehme darüber hinaus sogar die Sonderstellung des beobachteten Kindes wahr, die unterschiedlichen Erziehungspraktiken und der größere Freiraum, der ihm im Gegensatz zu seinen Schwestern gewährt werde.[205] In der Analyse wird darum ersichtlich, dass sich Visibilität in Kontexten und Situationen ereignet, die mitgesehen werden und die etwas von sozialen Beziehungsgefügen offenlegen. Darüber hinaus, so kann konstatiert werden, geschieht dieses Sehen von Kontext und Relationen unter Berücksichtigung erlernter sozio-historischer Deutungsmuster und Vorwissen, unter deren Einwirkung sich das Gesehene für die Sehenden erschließt. Unter anderem werden Konstruktionen von sozialer Herrschaft – z. B. unter Berücksichtigung der Dimension Geschlecht oder rassistischer Codes – sichtbar und zugleich verschleiert.[206] Diese Einsichten machen bereits darauf aufmerksam, dass Visibilität eng mit zwischenmenschlicher Anerkennung verquickt ist, wie in Teil 2, Kapitel 2 gezeigt werden wird.

Zwischen den Blickweisen gibt es, so ist schließlich hinzuzufügen, qualitative Unterschiede, die sich besonders in der Begegnung mit nicht-menschlichen Lebewesen ergeben: Nicht-menschliche Lebewesen, z. B. Tiere, werden anders gesehen. Auf sie ‚schiele' der Mensch herab, formuliert Edgar Hirschmann.[207] Doch, so wird in Teil 3 genauer entfaltet werden, werden auch Menschen(-Gruppen) nicht alle gleich gesehen. Es zeigt sich, dass es Positionen im Feld der Visibilität gibt, in denen Menschen überwiegend die Rolle von Sehenden einnehmen, und Positionen, in denen sie überwiegend zu Gesehenen werden, denen die Mög-

---

ren in der Sauna. Sie wird explizit durch das Verbotsschild ‚In diesem Bereich sind keine Smartphones erlaubt' im Saunabereich des Schwimmbads. Bereits die Existenz der Kameralinse stört in gewisser Weise die Schamlosigkeit, die die Rahmenbedingungen der Sauna herzustellen vermögen.

[204] Vgl. Lenz 2016, S. 97; Simmel 1992, S. 485.

[205] Vgl. Lenz 2016, S. 97.

[206] Vgl. Hirschmann 2024a, S. 10.

[207] Vgl. Hirschmann 2024a, S. 10.

lichkeit, einen Überblick zu gewinnen, entzogen ist.[208] Die jeweiligen Positionen im Feld sind keine Standortbereiche, die nach Belieben gewechselt werden könnten.[209] Jedoch sind sie entscheidend für die jeweiligen Auffassungs-, Sicht- und Deutungsweisen. Indem Visibilität als positionell entlarvt wird, stellt sich weiterhin die Frage danach, inwiefern sich die verschiedenen Positionen zueinander verhalten – ob sich asymmetrische Machtgefälle, einseitige Überwachungssituationen (hier sei an die Darstellungen zum Panoptikum von Foucault gedacht[210]) oder ebenbürtige Blickaustausche entwickeln (können) und wie sich die Menschen dadurch selbst und gegenseitig wahrnehmen – gerade angesichts der konstitutiven (Un-)Sichtbarkeit. Mit der Frage nach Perspektivität und Positionalität im Feld der Visibilität verbinden sich darum Fragen nach (institutioneller) Macht und Status und damit nach Handlungsfähigkeit und individuellen und kollektiven Strategien des Umgangs mit der eigenen Visibilität, wie mit Blick auf die im Zentrum dieser Arbeit stehende digitale Visibilität zu untersuchen sein wird:[211] Welche institutionellen Voraussetzungen und Fähigkeiten benötigen Menschen, um mit der eigenen und fremden Visibilität in einer digitalen Gesellschaft angemessen umzugehen? Welche Gestaltungsmöglichkeiten der eigenen Visibilität sind einem Individuum gegeben? Welche Grenzen gibt das digitale Feld der Visibilität vor, und mit welchen dominierenden Wissensregimen oder ökonomischen Regimen verbündet es sich?

---

[208] Auch im digitalisierten Gesundheitssystem lässt sich feststellen, dass die Beteiligten – z. B. Patientinnen, Medizinerinnen, Krankenkassenmitarbeiterinnen und Medizinprodukteherstellerinnen – jeweils unterschiedlich ausgeprägte Überblicke über, Perspektiven auf und Einblicke in das Feld der Visibilität haben.

[209] Vgl. hierzu auch Waldenfels' Reflexionen auf die Schwelle oder Grenze. Diese könne, so Waldenfels, von verschiedenen Positionen betrachtet werden und kenne doch immer schon eine vorgezogene Position, von der aus sie überschritten werde, gegenüber einem „Schattenbereich, aus dem das Verbotene, Beängstigende und Gefährdende herausströmt" (Waldenfels 1987, S. 30).

[210] Vgl. Foucault 2010.

[211] Vgl. Teil 2, Kapitel 3. Brighenti betont in seiner soziologischen Analyse den Aspekt des strategischen Handelns innerhalb der Felder (vgl. Brighenti 2007, S. 327). Als Beispiel für den Umgang mit der eigenen Sichtbarkeit findet sich in *Das andere Geschlecht* von Simone de Beauvoir eine aufschlussreiche Passage, in der sie schildert, wie sich Kleidung und Schmuck mit der sozialen Situation einer Frau verschränken: Schmuck, Schminke und Kleidung, so Beauvoir, dienten dazu, eine Rolle, nämlich die des Objekts, einzunehmen, mit dem sich die Frau von sich selbst entfremde und ihr Status in der Gesellschaft gerechtfertigt erscheine (vgl. Beauvoir 2021, S. 667–684). Das öffentliche Auftreten sei, so sucht Beauvoir zu zeigen, mit sozialen Rollenerwartungen verbunden, deren Analyse später auch von den (Vorläuferinnen der) *Queer Studies* aufgegriffen wurden (vgl. zur Performativität des Geschlechts: Butler 1991, 2007; Sedgwick 2008) .

Während der Bogen über die quasi-transzendentalen Konstitutiva der Visibilität bis hin zu den sozio-historisch, kulturell, material und medial sowie machtkritisch beschreibbaren Feldern der Visibilität gespannt wurde, wobei insbesondere auf die Rolle von Bildern und Diskursen sowie auf die der individuellen Positionalität und Perspektivität auf Wissen, Macht und (Handlungs-)Strategien eingegangen wurde, soll abschließend eine theologisch-anthropologische Perspektive Berücksichtigung finden. Die Visibilität des Menschen wird hier in den größeren Kontext der biblisch erzählten und systematisch-theologisch gedeuteten Visibilität Gottes und des Blickaustausches zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott gestellt. Die theologische Untersuchung vertieft die (Re-)Konstruktion des Topos der Visibilität um relevante ethische und existentielle Überlegungen.

1.3 Der unsichtbare Gott und der sichtbare Mensch – Perspektiven einer theologischen Anthropologie

Nachdem die Konstitutiva der Visibilität und die Gestaltungsbedingungen innerhalb von Feldern der Visibilität aufgezeigt wurden, wird nun eine theologische Erschließung der Visibilität vorgenommen. Theologische Entwürfe sind in der Regel vertraut mit Mehrdeutigkeit, Verborgenem, signifikativer Differenz sowie verschiedenen kontextabhängigen visuellen Ordnungen und machen diese sogar explizit zum Thema, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Indem eine theologisch-ethische Betrachtung Figuren der Transzendierung sowie ethisch-existentielle Überlegungen in den Diskurs um die Visibilität einzubringen vermag, fügt sie dem bisher Analysierten Entscheidendes hinzu. Weil theologische Anthropologien das Menschsein und das Menschen*bild* in der Regel vor dem Hintergrund der Beziehung zu Gott (*coram deo*), dem Gottes*bild*, entfalten, soll zunächst die korrespondierende Visibilität Gottes und des Menschen in theologisch-ethischer Perspektive skizziert werden, die sich besonders aufschlussreich für die phänomenologische Erschließung von Visibilität zeigt. Genauer gelingt der theologisch-ethischen Betrachtung unter Berücksichtigung des näherhin auszudeutenden Blickwechsels zwischen Mensch und geglaubtem Gott, der sich in der christlichen Tradition in verschiedener Gestalt findet, Erklärungsfiguren für die ethischen Implikationen der Visibilität sowie die bleibende (Un-)Sichtbarkeit des Menschen bereitzustellen. Die im Folgenden zu erarbeitenden Theo- und Anthropolegumena fügen sich weiterhin freilich nicht ungebrochen in die Argumentation einer konkreten Ethik ein, sondern bieten in ihrer Differenz als christliche Glaubensinhalte ein Repertoire, das – freilich unter Wahrung protestantischer Grundunterscheidungen – Ansprüche, Überschüsse und Einbrüche (mit Dabrock unter Bezugnahme auf Bernhard Waldenfels) bzw. Entsprechendes, Widerspre-

chendes und Versprechendes (mit Gerhard Ebeling) und damit Stimulierendes für nicht theologisch induzierte gesellschaftliche Herausforderungen bietet.[212] Die Erklärungskraft der Einspielung von Theo- und Anthropolegumena erweist sich – ganz im Sinne der abduktiven Methode – nur retroduktiv in ihrer Beschreibungsfähigkeit und effektiv(er)en Lösung lebensweltlicher Herausforderungen.

Der Visibilitätsdiskurs kommt in theologischer Perspektive nicht an der zentralen Paradoxie der Rede von der (Un-)Sichtbarkeit Gottes vorbei, die wiederum christliche Anthropologie und Bildhermeneutik beeinflusst. Gott wird, so soll hier entfaltet werden, nicht einfach gesehen – auch darin trägt die theologische Tradition einen entscheidenden Baustein ein, die Visibilität als das die rein sinnliche Apperzeption Übersteigende zu erschließen. Gott *offenbart* sich, er *fällt ins Denken ein*.[213] In christlich-theologischer Tradition ist Sichtbarkeit, insbesondere die Sichtbarkeit Gottes im Alten Testament, ein ambivalentes Phänomen. Während der Psalter das Sehen und Schauen als Zentrum religiöser Erfahrung proklamiert (vgl. Ps 15; 16,11; 17; 27,4. 13; 42,3; 63,3–5), stehen auf der anderen Seite die Schwierigkeit, Gefährlichkeit oder Unmöglichkeit der Gottesschau (Ex 33,18–23) und sogar das explizite Bilderverbot (vgl. Ex 20,4–6; Ex 32; Dtn 5,8–10).[214] Denn mit der Gottesschau geht üblicherweise die Andeutung der Vernichtung des Menschen einher – vgl. Ex 33,20 „denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“. [215] Allerdings zeigt Friedhelm Hartenstein in der Analyse von Ps 27 und Ps 17 eindrücklich, dass mit der Gottesschau im Rahmen einer Thronaudienz auch die Aufnahme in den Schutzraum Gottes, sein Einstehen und Einschreiten, sein Affiziert-Werden von den menschlichen Belangen verbunden werden kann: Das Schauen der „Güte Jhwhs“ (hebr. בֶּטוּב־יְהוָה, betuv Jhwh) (Ps 27,13) und der „Schönheit Jhwhs“ (hebr. בְּנֹעַם־יְהוָה, beno'am Jhwh) (Ps 27,4) reicht mit dem Ausblick auf Gnaden- und Segenswirkungen weit über den leibhaften und ästhetischen Sinn hinaus.[216] Friedhelm Hartenstein fasst das Ausmaß

---

[212] Dabrock 2018, S. 25; Ebeling 1982, S. 326.

[213] Vgl. Lévinas 2004; Winkler 2024.

[214] Vgl. Hartenstein und Moxter 2016, S. 159–162; Winkler 2024; Vincent 1996. Gottfried Boehm bemerkt, dass dem Bilderverbot die Annahme der besonderen Macht von Bildern zugrunde liege, nämlich die Macht, ein „ungreifbares und fernes Sein zu vergegenwärtigen, ihm eine derartige Präsenz zu leihen, die den Raum der menschlichen Aufmerksamkeit völlig zu erfüllen vermag. Das Bild besitzt seine Kraft in der Verähnlichung, es erzeugt eine Gleichheit mit dem Dargestellten. Das goldene Kalb ist (in der Perspektive des Rituals) der Gott. Das Bild und sein Inhalt verschmelzen bis zur Ununterscheidbarkeit“ (Boehm 2006a, S. 330). Das Bilderverbot findet später seine Entsprechung in der *theologia negativa* und einer negativen Ästhe-tik sowie in Entgrenzungsbemühungen des Bildes (vgl. Boehm 2006a, S. 330–331; Wackernagel 2006, S. 189).

[215] Die Vernichtung des Menschen wird zumindest angekündigt, hat aber keine tatsächliche biblische Entsprechung (vgl. Winkler 2024, S. 15).

[216] Vgl. Hartenstein 2008, S. 129. 139. Grundsätzlich ist auch im Alten Testament von einer

dessen, was mit dem Sehen Gottes verbunden wird, folgendermaßen zusammen: „Krankheit, Isolation und Todesnähe werden ‚vor dem Angesicht' JHWHs ebenso überwunden, wie der Aufenthalt in seiner Thronsphäre für den einzelnen Schutz und Rettung vor Verfolgung und Feindbedrohung verheißt. ‚Gott schauen' bedeutet demnach Leben und Lebensfülle in höchster Intensität."[217]

Trotz der ambivalenten Darstellung der Gottesschau im Alten Testament lässt sich biblisch immer wieder ein Bildbegehren der Gläubigen feststellen:[218] Der Mensch erscheint als einer, der sich danach sehnt, Gott zu sehen bzw. Gott im Bild darzustellen. Anhand der Geschichte vom goldenen Kalb in Ex 32, das paradigmatisch für die Anfertigung eines pikturalen Gottesbildes durch den Menschen steht, arbeiten Hartenstein und Michael Moxter unter Bezugnahme auf Jean-Luc Marion heraus, dass im Zentrum der Geschichte die Feier des Sichtbaren, genauer das „Begehren des Blickes" stehe, „der sich im Sichtbaren erschöpfen und die sich entziehende Dynamik Gottes festhalten möchte".[219] In der Erschaffung des Bildes, der „Fixierung der Intentionalität"[220], drücke sich das Begehren nach Unmittelbarkeit aus, die jedoch nicht zu erreichen ist.[221] Denn: Die Heiligkeit des Heiligen zeichne sich gerade dadurch aus, dass sie sich der Determination entziehe, die ihre Unendlichkeit einschränken würde.[222] Auf bild-

---

positiven und segensvollen Grundhaltung Gottes gegenüber dem Menschen und der Schöpfung auszugehen (vgl. Leuenberger 2015; Hoffmann 2022, S. 432).

[217] Hartenstein 2008, S. 129.

[218] Die ambivalente Darstellung der Gottesschau – die Gefahr der Vernichtung auf der einen Seite (vgl. Ex 33,20: „denn kein Mensch wird leben, der mich sieht"; Ex 34,29–35: Mose muss nach der Gottesbegegnung sein Angesicht vor den Israeliten abdecken) und die liebevolle, bestätigende und affirmative Zuwendung auf der anderen Seite (vgl. Gen 16, Num 12 und die zahlreichen Psalmen) – wurde immer wieder unterschiedlich zu erklären gesucht. Jürgen Moltmann greift zur Erklärung auf die Schechinah-Theologie zurück. Einmal handele es sich um Gottes Herabkunft, *Schechinah*, das andere Mal um Gottes Herrlichkeit, die vom Menschen zu sehen begehrt werde (vgl. Moltmann 2004, S. 381). Während Gottes Herabkunft in Gestalt einer Wolkensäule (vgl. Ex 33,9) eine Begegnung „von Angesicht zu Angesicht" ermögliche (Ex 33,11), kann der Herrlichkeit Gottes nur nachgesehen werden (vgl. Ex 33,23) (vgl. Moltmann 2004, S. 382). Sie könne nur stückweise und nur indirekt erfasst werden. •••••••••••• zeige in enger Komposition die zwei Formen des Angesicht Gottes, dem freundschaftlich zugewandten und dem unfasslichen Angesicht, das, zu sehen, eschatologisch allen verheißen sei (vgl. 1 Kor 13,13) (vgl. Moltmann 2004, S. 382–383; Jüngel 2010, S. 542.). So ließe sich bereits gegenwärtig der Zugewandtheit Gottes, die schließlich im Eschaton zu ihrer ersehnten Vollendung komme, nachspüren.

[219] Hartenstein und Moxter 2016, S. 139–140. Vgl. auch Marion 1981; Ricœur 1969.

[220] Marion 1981, S. 114–116.

[221] Vgl. Hartenstein und Moxter 2016, S. 140.

[222] Vgl. Marion 2016, S. 145. Vgl. auch die Studie *Offenbarung und Entzug* von Patrick Ebert 2020.

theoretischer bzw. phänomenologischer Ebene ließen sich in Anbetracht des menschengemachten Gottesbildes unter anderem zwei Blickweisen herausarbeiten: Zum einen könne das Bild als „Medium eines transzendenten Sinnüberschusses“[223] verstanden werden. Darin zeige das Medium die Begrenztheit des Sichtbaren an und erweitere zugleich die Wahrnehmung mit dem Hinweis auf das ihm zueignende Überschusselement. Diese Überlegungen finden sich ähnlich bei Levinas bzw. im Anschluss daran bei Marion. Bei jenem in der Analyse der Alterität, bei diesem in der Überlegung des „unsichtbaren Blick[es, TO], der mich in den Blick nimmt“[224]. Zum anderen könne das Bild aber auch den Blick einfangen und gänzlich fesseln, so dass er sich in der „unendlichen Vervielfältigung des Sichtbaren verliert“[225]. Die Ursache für diese zweite Blickweise liege jedoch nicht im Bild allein, sondern hänge wesentlich von der Intentionalität des Blicks wie auch dem Interaktionszusammenhang ab, in dem sich das Bild erschließe.[226]

Doch nicht nur das Bildbegehren, wie es an Ex 32 paradigmatisch vorgeführt wurde, sondern auch der erzählte Blickwechsel zwischen Gott und Mensch findet sich in der christlichen Überlieferungsgeschichte wieder. Die Unsichtbarkeit Gottes, so soll hier erschlossen werden, ist keine absolute Unsichtbarkeit, die nichts mit dem Sein in der Welt zu tun hat – dies entspräche der dritten Dimension von Unsichtbarkeit bei Merleau-Ponty.[227] Vor allem bedeutet sie nicht seine Unbekanntheit.[228] Zentral für die Erschließung der Visibilität des geglaubten Gottes ist die sich einer Vereindeutigung entziehende Sichtbarwerdung Jesu

---

[223] Hartenstein und Moxter 2016, S. 140. Vgl. hierzu auch die Überlegungen Janine Luge-Winters zur Ikone: „Marion folgend bewahrt die Ikone dagegen ihr unsichtbares Original (Prototyp), von dem her sie sich in der Sichtbarkeit als Bild konstituiert. Ihr Betrachter steht ihr nicht blickend, sondern *sehend* gegenüber, weil er gerade nicht am ersten Sichtbaren verharrt, sondern dieses übersieht: weil er es nicht zu erblicken verlangt, sucht sein Blick, über das Sichtbare hinaus, das Unverfügbare zu sehen. Doch er wird immer und immer wieder enttäuscht, denn das Unsichtbare bleibt unverfügbar, worüber sich der Blick des Betrachters aufrechterhält und folglich nicht zusammenbricht“ (Luge-Winter 2022, S. 121).

[224] Marion 2005, S. 76. Marion analysiert, dass die Ikone zurückblickt und das Individuum sich selbst als gesehen erlebt. Er betont, dass Christus den Menschen nicht nur sehe, sondern zugleich Gott sichtbar mache (vgl. Joh 14,9 „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“). Christus sei darum nicht nur *Bild* des unsichtbar bleibenden Gottes, sondern ein sichtbares *Antlitz* des Unsichtbaren selbst (vgl. ebd., S. 77). Jesus Christus sei Marion zufolge die Ikone des unsichtbaren Gottes (vgl. ebd., S. 77–81). Vgl. auch Luge-Winter 2022, S. 123.

[225] Hartenstein und Moxter 2016, S. 141.

[226] Vgl. Hartenstein und Moxter 2016, S. 141; Marion 1981.

[227] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d. Zur dritten Dimension, der absoluten Unsichtbarkeit (3), vgl. Anm. 95.

[228] Vgl. Jüngel 2010, S. 520.

Christi und deren Vermittlung durch den Heiligen Geist.[229] Im Johannesevangelium wird Jesus als das Licht portraitiert, das die Voraussetzung einer jeglichen Sichtbarkeit ist (vgl. Joh 8,12; 1,5. 9; 3,19 usw.) und zugleich selbst sichtbare Erscheinung wird.[230] Diese Sichtbarkeit Jesu Christi, in scheinbarer Opposition zur Unsichtbarkeit Gottes stehend, wird im Johannesevangelium in besonderer Weise mit ebenjener Unsichtbarkeit verschränkt: „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat es verkündigt" (Joh 1,18). „Er [Christus] ist Bild des unsichtbaren Gottes (griech. εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου)" (Kol 1,15).[231] Im Grunde kann dies auch als *die* christologische Pointe der christlichen Theologie verstanden werden: Gott wird sichtbar.[232] Der christliche Gott ist nicht, wie Hans Blumenberg dies behauptet, der Unsichtbare und zugleich Allsehende, sonst wäre er ein verborgener Gott, der uns nichts angeht.[233] Die Erfahrung des Sichtbar-Werdens Gottes in Jesus Christus wird von unterschiedlichen Theologinnen gedeutet und beschrieben: Eberhard Jüngel bemerkt, dass Gott in Jesus Christus in die Weltwirklichkeit eingehe, um diese zu bejahen und aufs Neue als seine Schöpfung zu beanspruchen.[234] Die damit einhergehende Sichtbarkeit Gottes werde dann mit seiner Selbstmitteilung verbunden: Gott rede zu den Menschen durch den Sohn (vgl. Hebr 1,2):[235] „In dem Sohn erst hat sich Gott so ausgesagt, daß er für uns sagbar geworden ist."[236] Samuel Vollenweider bezeichnet Jesus Christus als den „Leuchter, der alles ins Licht rückt, weil Gott unsichtbar bleibt"[237]. Sein Tod am Kreuz in seiner Körperlichkeit sei, nach Marion, „unabänderliche[s] Zeichen des Unsichtbaren im Sichtbaren"[238]. Die Glaubenden, so lässt sich auch in den biblischen Texten aufweisen, sehen in Jesus Christus den Vater (vgl. Joh 14,9–12; 12. 45), auf seinem Angesicht leuchtet die Herrlichkeit Gottes (vgl. 2 Kor 4,6). In *Das andere Bild*

---

[229] Darauf, dass auch das Neue Testament Erfahrungen der entzogenen Sichtbarkeit berichtet, macht Ebert u. a. auf den Verweis auf das Messiasgeheimnis deutlich (vgl. Ebert 2020).

[230] Vgl. Vollenweider 2022, S. 115. Die Aussage, dass Jesus als ‚Licht' die Voraussetzung jeglicher Sichtbarkeit sei, ist selbstverständlich ausschließlich in einem theologischen Sinne zu verstehen und kann nicht wörtlich oder physikalisch interpretiert werden. Physikalisch gesehen ist Licht zwar eine notwendige Bedingung, um visuelle Wahrnehmung zu ermöglichen, jedoch ist es nicht die einzige Voraussetzung.

[231] Nicht nur Christus, sondern auch die Menschen spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt (vgl. 2 Kor 3,18).

[232] Vgl. Stoellger 2015, S. 176.

[233] Vgl. Stoellger 2015, S. 176; Blumenberg 2014, S. 202–203; Jüngel 2002c. Stoellger und Jüngel verweisen jeweils auf die Formel ‚*supra nos, nihil ad nos*'.

[234] Vgl. Jüngel 2010, S. 519.

[235] Vgl. Jüngel 2010, S. 530.

[236] Jüngel 2010, S. 530.

[237] Vollenweider 2022, S. 115.

[238] Marion 2016, S. 150.

Christi schreibt Malte Dominik Krüger deshalb, dass das Christentum dezidiert eine Bildreligion mit dem zentralen Bild Jesu als dem Bild Gottes sei.[239] Im österlichen Ereignis erscheine Gott in der Hingabe Christi.[240] Darüber hinaus könne, so Philipp Stoellger, nicht nur gesagt werden, dass Gott in Jesus Christus sichtbar *war*, sondern, dass er präsent *ist* – in Wort und Sakrament (*hoc est corpus meum*), in Bild, Ritual und Lebensform – und in vielfältigen Supplementen stets neu sichtbar wird.[241] Die Rede vom *deus absconditus*, der sich vor den Menschen verbirgt, unterschreite darum, so kann mit Stoellger festgestellt werden, die „jedem absconditus gegenüber vorgängige, gleichsam primordiale revelatio Gottes"[242]. Sie ließe sich nur „sekundär und abgeleitet aus der Urimpression, dass Gott sich zeigt und gezeigt hat"[243], erklären.

Dass Gott in Jesus Christus gesehen werden kann, wie entlang der theologischen Positionen angedeutet wurde, bleibt für die Menschen nicht ohne Konsequenzen. Indem Gott, der häufig als der alles Sehende vorgestellt wird,[244] sichtbar wird, verändert sich das Feld der Visibilität grundlegend: Gottes Visibilität, so formuliert es Blumenberg, werde zum Ausgangspunkt der dauernden „Bezugnahme auf die Identität des Heilsgaranten"[245]. Der ein Mensch, ein Leib Gewordene, durch Visibilität Festgelegte rücke ins Zentrum der Naherwartung:[246]

> Für die neutestamentliche Eschatologie ist entscheidend, daß der einmal sichtbar Gewordene noch für die lebende Generation wiederkehren wird. Diese Drohung [hier wird die negative Beurteilung des Gesehen-Werden(-Können)s durch Blumenberg deutlich, TO] ist zugleich ihre Schlichtung, denn Wiederkehr heißt Wiedererkennbarkeit und Appellierbarkeit des Selben […].[247]

---

[239] Vgl. Krüger 2017, S. 504–505.

[240] Krüger formuliert es so: Das Bild des unsichtbaren Gottes in Jesus Christus zeige sich endgültig mit Ostern, „wenn der in Sprachbildern (‚Gleichnissen') über Gott redende und entsprechend handelnde Jesus selbst zum Sprachbild Gottes wird, nämlich zum anschaulichen Wort, in dem Gott zur Welt kommt" (Krüger 2022, S. 384).

[241] Vgl. Stoellger 2015, S. 178.

[242] Stoellger 2015, S. 177.

[243] Stoellger 2015, S. 176.

[244] Die Vorstellung, dass Gott alles sieht, die u. a. bei Blumenberg auftaucht – dort jedoch negativ beurteilt wird, weil Gott gleichsam als Voyeur charakterisiert wird, der sich selbst nicht sehen lässt (vgl. Blumenberg 2014, S. 202–203) – findet sich auch in theologischen Entwürfen wieder – dort häufig in Zusammenhang mit der Allwissenheit Gottes (vgl. Luther 2006a, S. 251: „Und auch dies also ist für einen Christen vor allem notwendig und heilsam zu wissen, dass Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht, beschließt und ausführt."), aber auch der Neudeutung des voyeuristischen Blicks bei Marcella Althaus-Reid, die Anstoß dafür sein kann, Gott dialogisch zu denken (vgl. Althaus-Reid 2007, S. 40–42).

[245] Blumenberg 2014, S. 790–791. Vgl. auch Stoellger 2015, S. 179–180.

[246] Vgl. Blumenberg 2014, S. 790–791; Stoellger 2015, S. 179–180.

[247] Blumenberg 2014, S. 791–792.

Die Rede von der Sichtbarkeit Gottes bedeute darum auch, so argumentiert Blumenberg, Gott sei auf seine Verheißungen festlegbar.[248] Er zeige seinen Willen und sein Wesen als Gnädiger.[249]

Die Sichtbarkeit Gottes unterliegt dennoch gewissen Einschränkungen. Denn Gott geht im Sichtbaren nicht auf: Das Sichtbare fungiert als Anzeige eines sich darin indirekt, supplementär vermittelt Zeigenden.[250] Die Visibilität Gottes ist demnach, trotz Glaubens und Zeugnis, bleibend mit ihrer Geheimnishaftigkeit verbunden,[251] die sich im Ersten Korintherbrief folgendermaßen ausdrückt: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel / und sehen nur rätselhafte Umrisse, / dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. / Jetzt erkenne ich unvollkommen, / dann aber werde ich durch und durch erkennen, / so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin." (1. Kor 13,12).[252] Das innerweltliche Erkennen wird hier klassifiziert als ‚unvollkommen', es ist vermittelt durch einen Spiegel bzw. ein Glas (δι' ἐσόπτρου), wobei das Abbild eben keine Repräsentation darstellt, sondern *als* etwas erscheint. Dies zeigt sich auch darin, dass das Kreuz bzw. die Tradierung der Erzählung vom Kreuz und die anderen Supplemente der Visibilität Christi unterschiedlich perzipiert werden. Das Sichtbare wird mit unterschiedlichen Deutungen versehen: Während die einen einen falschen Messias am Kreuz sehen, fassen andere wiederum das Geschehen als den Tod eines Gerechten auf und wieder andere, wie der Hauptmann in der Erzählung in Mk 15,39 (auch in Lk 23,47 und Mt 27,54), erkennen im hängenden Leichnam Gottes Sohn.[253] Abhängig von den jeweiligen Deutungen ergeben sich dann lebensweltliche Konsequenzen. Jüngel interpretiert den Geist als das Band zwischen dem unsichtbaren Gott und dem sichtbaren Christus, der „auf unsichtbare Weise sichtbare Wirkungen"[254] hervorbringe und die Sichtbarkeit Gottes allererst erschließe. Die Sichtbarkeit Gottes scheine in biblischen Texten, in Wort und Sakrament auf und sei zugleich mit (Glaubens-)Erfahrung verquickt.[255] Im Glauben, so schreibt Krüger,

---

[248] Vgl. Stoellger 2015, S. 180.

[249] Bei Blumenberg erscheint die Inkarnation lediglich als „leibbedingte Beschränkung der Allwissenheit respektive des Allsehenden, nicht als ‚liebesbedingte Bestimmung von Gott als gnädig'" (Stoellger 2015, S. 182; Blumenberg 2014, S. 796).

[250] Vgl. Stoellger 2015, S. 178–179

[251] Vgl. Jüngel 2010, S. 341.

[252] Griech.: „βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην."

[253] Vgl. Marion 2016, S. 149.

[254] Jüngel 2010, S. 520.

[255] Vgl. hierzu Jüngel 2010, S. 206. 210. Jüngel merkt an, dass den biblischen Texten in der Gotteserkenntnis eine besondere Bedeutung zukomme. Die Texte brächten Gottes Menschlichkeit zur Sprache. Jedoch erschlössen sie Gott nicht *unmittelbar*. Sie blieben Gotteswort in Menschenwort, wobei sie Gott ‚als einen Redenden' bezeugten.

komme es zur „Einbildung des Bildes des Gekreuzigten in den Menschen hinein“[256]. Krüger kommt deshalb zu dem Schluss, dass die Rechtfertigungslehre als Deutung innerer Bildlichkeit fungieren könne.[257] Das Unbedingte, wie Krüger es nennt, werde im Rechtfertigungsglauben erkannt.[258] Das Gottesbild, das damit vorgestellt wird, sei bewegt:

> [Gott, TO] erscheint zwar nicht jenseits seines Gottesbildes, doch er geht darin nicht auf. Daher ist Gott gedanklich als Freiheit von seiner eigenen Manifestation zu fassen, denn er streicht sich in seiner Manifestation gewissermaßen durch und klammert so sein Erscheinen ein.[259]

Gottes Visibilität ist demnach mit einer Doppelsinnigkeit von Sehen und Anerkennen ausgestattet. Dafür spielt die Zeugenschaft der Offenbarung eine entscheidende Rolle. Zwar geht Marion davon aus, dass der Zeuge[260] sehen könne, allerdings gelänge es ihm nicht, die „überfließende Anschauung“, gemeint ist die Erfahrung, in die „Synthese des Begriffs oder die (noematische) Konstitution der Bedeutung“ einzubinden.[261] Eben darin bestehe die Besonderheit des sogenannten „*gesättigten Phänomens*“ (franz. *phénomène saturé*), wie Marion u. a. die Offenbarung bezeichnet: Das Gesehene könne nicht auf den Begriff gebracht werden.[262] Marion macht dies an einem Gedankenspiel deutlich: Werde der Zeuge einer Befragung unterzogen – Marion verweist hier auf Polizei und Gericht –, diene dies dazu, den genauen Sachverhalt und Ablauf des Geschehenen zu erfahren, wobei dies dem *gesättigten Phänomen* nicht gerecht werde: Ein Verhör suche, ein *gesättigtes* in ein *objektivierbares* Phänomen zu verwandeln.[263] Dieser Prozess der Umwandlung des *gesättigten* in ein *objektivierbares* Phänomen geschehe durch die Reduktion des Unmöglichen, um zur ‚Wahrheit‘ (im Sinne von *aletheia*, der Unverborgenheit) zu gelangen.[264] Das *gesättigte Phänomen* unterscheide sich, so Marion, jedoch quantitativ, qualitativ, relational und modal von anderen Phänomenen. Diese Unterschiede machten den besonderen nicht auf

---

256 Krüger 2017, S. 521.

257 Vgl. Krüger 2017, S. 523–530.

258 Vgl. Krüger 2017, S. 526.

259 Krüger 2017, S. 526.

260 Marion verwendet die maskuline Form ‚Zeuge‘, die hier wiedergegeben wird.

261 Marion 2018, S. 107.

262 Vgl. Marion 2018, 2014, S. 42–45; Pirktina 2019, S. 141–142. 368–371; Marion 2015, S. 392–410. Neben der Offenbarung bezeichnet Marion auch das Ereignis, das Idol, das Fleisch und die Ikone bzw. das Gesicht als *gesättigte Phänomene* (vgl. Marion 2014, S. 42). Ihnen gegenüber stünden, so Marion, das arme Phänomen (*phénomène pauvre*), z. B. mathematische und logische Objekte, die fast keine Anschauung aufwiesen, und das geläufige Phänomen (*phénomène commun*), z. B. ein Tisch, der gesehen wird und nichts mehr oder anderes sichtbar werden ließe (vgl. Pirktina 2019, S. 142–143).

263 Vgl. Marion 2018, S. 107.

264 Vgl. Marion 2018, S. 107–108.

den Begriff zu bringenden sowie nicht objektivierbaren Charakter des gesättigten Phänomens aus: Es ist nicht anvisierbar, nicht erträglich, absolut bzw. abgelöst und unbeobachtbar in dem Sinne, dass das Ich das Phänomen zwar sehen (franz. *voir*), aber nicht zu kontrollieren vermag.[265] Um dem Phänomen der Offenbarung nachzugehen, könne demnach nicht eine herkömmliche Form der Wahrheitsfindung angelegt werden. Vielmehr sei genau das umgekehrte Vorgehen notwendig – nämlich, so formuliert Marion, die Suche nach dem Unmöglichen im Unwahrscheinlichen.[266] Den ‚korrekten' phänomenologischen Umgang mit einem *gesättigten Phänomen* jenseits von Versuchen der Objektivierung stellt Marion unter Bezugnahme auf Johannes 9, die Geschichte der Heilung eines Blinden, vor:[267] Der Blinde werde zum Zeugen eines *gesättigten Phänomens*, indem er Heilung erfahre. Er selbst und sein Umfeld reagierten auf das Ereignis, insofern sie die Heilung feststellten, jedoch den Ursprung und die Bedeutung nicht begriffen und dies auch offen eingestünden (vgl. Joh 9,12. 21. 22. 30). Die Rede vom *gesättigten Phänomen*, so Marion, sei schließlich nur unter der Bedingung möglich, dass sie vom Phänomen der Offenbarung selbst ausgehe und nicht „von Bedeutungen, die dem intentionalen Ich bereits bekannt sind"[268]. Die ‚korrekte' Bedeutung und mit ihr die Autorität der Zeuginnen gingen vom Phänomen selbst aus, das sich zwar sehen, aber nicht beobachten lasse.[269]

Die freilich nicht erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Diskurs zur Visibilität Gottes lässt sich, so kann festgehalten werden, in dem scheinbar paradoxen Begriff der *sichtbaren Unsichtbarkeit Gotte*s zusammenfassen. Diese Formulierung umfasst sowohl die Momente der Sichtbarkeit als auch der Unsichtbarkeit Gottes, ohne diese in Widerspruch zueinander zu stellen. Vielmehr betont sie, dass Gott auf eine Art und Weise erfahrbar ist, die seine Transzendenz nicht auflöst, sondern in ihrem ungreifbaren, unsichtbaren Charakter sichtbar macht. Die Visibilität Gottes, so kann mit Jüngel konstatiert werden, ist ein Mysterium, das sich trotz seiner Geheimnishaftigkeit ergreifen lassen will und zugleich nie aufhört, Geheimnis zu bleiben.[270] Die sichtbare Unsichtbarkeit Gottes ist konsti-

---

[265] Vgl. Pirktina 2019, S. 371–388.

[266] Vgl. Marion 2018, S. 108.

[267] Vgl. Marion 2018, S. 107–109.

[268] Marion 2018, S. 108.

[269] Vgl. Marion 2018, S. 109.

[270] Vgl. Jüngel 2010, S. 341. Das Mysterium des dreieinigen Gottes unterscheidet Jüngel vom *secretum* des verborgenen Gottes: „Das secretum des verborgenen Gottes ist und bleibt verborgen. Es geht uns nichts an. In ihm ist die Gottheit bei sich selbst, ohne uns bei sich haben zu wollen. […] Von ihr [der hohen Majestät des verborgenen Gottes, TO] gilt: *Gott ist Gott* […]. Das mysterium des dreieinigen Gottes hingegen ist ein in die Offenbarung drängendes Geheimnis, dessen Offenbarung (mysterium proditum) dann gerade zur *Unterscheidung* des dreieinigen Gottes vom verborgenen Gott zwingt. Verborgener und dreieiniger Gott haben so-

tutiv für seine Erfahrbarkeit in der Welt. Sie gehört zur „Grundstruktur der Erfahrung mit Gott“[271], wie Jüngel schreibt, und ist Resultat der „Bekanntschaft mit Gott“[272]. Sie ist demnach die negative Seite des positiven Sachverhaltes des Gottesgeheimnisses.[273] Die verschiedenen Unsichtbarkeitsdimensionen, die mit Merleau-Ponty herausgearbeitet wurden, die faktische Unsichtbarkeit (1), das Abwesende (2) und die prinzipielle oder absolute Unsichtbarkeit (3) korrespondieren diesem Sachverhalt.[274] Die Geheimnishaftigkeit Gottes lässt sich wohl am ehesten mit dem Abwesenden bzw. der abwesenden Unsichtbarkeit (2) beschreiben, die mit der Welt zu tun hat, aber dennoch entzogen ist oder aber, mit Levinas, als das absolut Andere und darum das absolut Unsichtbare (3), das plötzlich in das Sein einbricht.[275]

Dem sei mit Marion schließlich hinzugefügt, dass die Offenbarung „niemals in der […] Welt einen Eingang, einen Aufenthaltsort oder einen Tempel […] [finde, TO], der ihrer Heiligkeit angemessen wäre“[276]. Ebensolches betont auch Martin Luther, wenn er es für unmöglich erklärt, die *invisibilia Dei*, die Unsichtbarkeit oder Herrlichkeit Gottes aus den Dingen der Welt rekonstruieren zu können.[277] Diese, von ihm als *theologia gloriae* bezeichnete Theologie schließe mittels Analogiebildung von weltlich Vorhandenem auf die Unsichtbarkeit Gottes.[278] Dieses Anliegen sei allerdings von vornherein zum Scheitern verurteilt, da sie das Mysterium Gottes am Horizont menschlicher Lebenswelt festmachen würde. Eine von Luther postulierte Kreuzestheologie hingegen wende sich den *visibilia et posteriora Dei*, das heißt dem Sichtbaren und – in Analogie zu Ex 33,18–23 –

---

zusagen dieselbe Herkunft, aber eine verschiedene Zukunft im Blick auf den Menschen. […] Im dreieinigen Gott ist die Gottheit zwar auch bei sich selbst, ohne uns bei sich zu haben; aber im *dreieinigen Gott ist die Gottheit uns zugute* […]. Die hohe Majestät des dreieinigen Gottes über uns ist die schon auf dem Weg zu uns über sich hinaus drängende Gottheit. […] Der Satz *Gott ist Gott* öffnet sich als trinitarischer Grundsatz zu dem christologischen Satz *Gott wurde Mensch*, ohne seine Wahrheit einzubüßen [Herv. im Orig.]“ (Jüngel 2002c, S. 225–226).

271 Jüngel 2010, S. 515.

272 Jüngel 2010, S. 516.

273 Vgl. Jüngel 2010, S. 517–518.

274 Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d. Zur dritten Dimension, der absoluten Unsichtbarkeit (3), vgl. Teil 2, Kapitel 1, Anm. 95.

275 Genau genommen kann die Konzeption des Unsichtbaren bei Levinas, die als Einbruch in das Sein beschrieben wird, als Modifikation der dritten Dimension der Unsichtbarkeit, der absoluten Unsichtbarkeit (3), wie sie Merleau-Ponty vorstellt, verstanden werden (vgl. Teil 2, Kapitel 1, Anm. 95).

276 Marion 2018, S. 113.

277 Vgl. Luther 2006b, S. 52: „*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit.*“ Vgl. auch Bühler 2020, S. 189; Korsch 2020, S. 292.

278 Vgl. Korsch 2020, S. 292.

dem Hinteren oder dem Rücken Gottes, zu.[279] Diese *posteriora Dei* erweise sich in dem und durch das, von dem es am wenigsten erwartet werde – *absconditus sub contrario* – vermittelt durch und in der Gestalt des leidenden Christus, genau gegenteilig zu dem, was die natürliche Vernunft und Religion unter Herrlichkeit erwarte.[280]

Es lassen sich die Analysen zusammenfassen in der Conclusio: Gott ist sichtbar. Er ist nicht unsichtbar geblieben (wenn er es gewesen wäre).[281] Christlich-theologisch wird das *Ecce homo* zum *Ecce Deus*.[282] Und gleichzeitig bleibt es dabei, dass Gott nicht in der Sichtbarkeit aufgeht. Er bewahrt sich seine Geheimnishaftigkeit, bleibt ein sich indirekt Zeigender in einem Zwischenstatus zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Von Stoellger wird dieses Zwischen umschrieben als „das Visuelle, das Geglaubte, das mit dem inneren Auge Geschaute"[283]. Stets werde mitkommuniziert, dass das, was vor Augen steht, nicht alles sei.[284] Gott lässt sich darum theologisch als der *sichtbare Unsichtbare* oder, unter Berücksichtigung der Ausführungen in Teil 1, Kapitel 1/1.1d, als *(Un-)Sichtbarer* verstehen.

Nun stellt sich die Frage, in welcher Weise die Theologie im Anschluss an die Geheimnishaftigkeit und vermittelte, sichtbare Unsichtbarkeit Gottes auch Aussagen zur Visibilität des Menschen macht. Jüngel schreibt in *Gott als Geheimnis der Welt* davon, dass Gott und Mensch dasselbe Geheimnis im Ereignis der Liebe teilten.[285] Dieses ‚Geheimnis', das der Mensch mit Gott teile, das aus dem *coram deo* erwachse, ist die menschliche Unverfügbarkeit – für sich selbst und Andere. Im Gottesereignis werde der Mensch von sich selbst und seiner Selbstumkreisung befreit, er besitze sich nicht mehr selbst und werde seinerseits ‚geheimnis-

---

[279] Vgl. Luther 2006b, S. 53–56 XIX–XXII. „*Sed qui visibilia et posteriora Dei,* […] *per passiones et crucem conspecta intellegit*" (ebd., S. 52).

[280] Vgl. Zwanepol 2006, S. 52; Bühler 2020, S. 190. Die *posteriora Dei* zeige sich, so argumentiert Bühler im Anschluss an Luther, außerdem in den ‚Profilen der Armen': In ihnen zeige sich Gottes Herrlichkeit jenseits menschlicher Erwartungen. Daraus, dass Gott hinterhergesehen wird, leitet Bühler schließlich eine kreuzestheologische Ethik ab: Wenn Gott in den Gesichtern der Armen, Ausgeschlossenen und Unterdrückten seine Herrlichkeit erahnen lässt, dann habe dies zur Konsequenz, sich genau diesen zuzuwenden. Besonders bemerkenswert zeige sich die zwischenmenschliche Zuwendung, Anerkennung und Versöhnung in der Begegnung der Brüder Esau und Jakob, in deren Zusammenhang Jakob sagt: „so nimm mein Geschenk von meiner Hand; denn ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht, und du hast mich freundlich angesehen" (Gen 33,10).

[281] Vgl. Stoellger 2015, S. 177.

[282] Vgl. Stoellger 2015, S. 177.

[283] Stoellger 2015, S. 178.

[284] Vgl. Stoellger 2015, S. 178.

[285] Vgl. Jüngel 2010, S. 538.

voll'.[286] Dieser theologische Deutungsvorschlag erweist sich anschlussfähig für die Plausibilisierung der existentialphänomenologischen Erörterungen zur Opazität und Unverfügbarkeit, die mit der menschlichen Visibilität einhergehen.[287] Sich selbst nicht zu besitzen bzw. sich selbst entzogen zu sein, wie es Jüngel formuliert, wird theologisch nicht als Mangel erlebt, sondern als wohltuendes Geheimnis, das ein *Sein im Werden* ermöglicht.[288] Dies bedeutet auch, dass die Andere zu sehen, *Mehr* zu sehen bedeutet. Arne Grøn formuliert dies so: „seeing the other is to see that there is more to be seen"[289] und „seeing the other […] implies seeing that she is other than the other I see. That is, she is beyond my seeing"[290], wobei dieses Mehr unverfügbar bleibt. Theologisch lässt sich aus der bleibenden Unsichtbarkeit, Unverfügbarkeit bzw. Geheimnishaftigkeit zweierlei ableiten: Sie fungiert einerseits als Warnung vor jeder festschreibenden Identifikation und andererseits als Notwendigkeit, der Selbstdarstellung der anderen Personen in jedem Wahrnehmungsgeschehen Raum zu geben.[291] Was im christlich-theologischen Visibilitätsdiskurs bedeutsam ist, so stellt es diese Arbeit heraus, ist die Geschichte Gottes mit dem Menschen und das Sein des Menschen *coram deo* – das Selbstverständnis des Menschen *vor Gott*.

Vor dem christologischen Hintergrund der analysierten Offenbarung Gottes, die alle Abwesenheit und (Un-)Sichtbarkeit Gottes umschließt und ihr vorgängig ist, soll im Folgenden die alttestamentliche Hagar-Geschichte in Gen 16 und Gen 21 genauer vorgestellt werden. Sie wird in den folgenden Kapiteln zu Anerkennung (Teil 2, Kapitel 2), Agency (Teil 2, Kapitel 3) und Vulnerabilität (Teil 2, Kapitel 4) immer wieder aufgegriffen werden und unter Berücksichtigung der jeweiligen Elemente der einzelnen Kapitel untersucht werden. In der Hagar-Komposition wird prominent die Visibilität von und zwischen geglaubtem Gott und Mensch entfaltet. Es mag zunächst erstaunen, dass eine alttestamentliche Geschichte für die ethische Analyse und Argumentation herangezogen wird, da es sich um eine von der theologischen Ethik bisher kaum rezipierte Erzählung, noch dazu um keinen Rechtstext handelt, die üblicherweise als relevant für die Erschließung des alttestamentlichen Ethos gelten.[292] Es sei an dieser Stelle auf die von Alttestamentlerinnen in jüngster Zeit zunehmend hervorgehobene implizite Ethik der Erzähltexte der hebräischen Bibel verwiesen, die bisher keinesfalls

[286] Vgl. Jüngel 2010, S. 536.
[287] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1.
[288] Vgl. Jüngel 2010, S. 536; Joest 1967; Ott und Dabrock 2023.
[289] Grøn 2020, S. 29.
[290] Grøn 2015, S. 31. Vgl. auch die Ausführungen zur verkennenden Anerkennung in Teil 2, Kapitel 2/2.2.
[291] Vgl. Grøn 2015, S. 31.
[292] Vgl. Davies 2007, S. 112.

erschöpfend berücksichtigt wurde.[293] In ihnen fänden sich unterschiedliche (Entscheidungs-)Situationen und Herausforderungen wieder, die ein vielgestaltiges Zeugnis menschlichen Erfahrungswissens und ethischer Urteilsbildung darstellten und deren theologisch-ethische Rezeption darum lohne.[294] Freilich ersetzt die Bezugnahme keine ethische Urteilsbildung und hermeneutische Reflexion.[295] Für die Rückbesinnung der christlich-theologischen Ethik auf das Alte Testament gilt, dass weder dessen geschichtliche Bedingtheit noch sein Zusammenhang mit dem Neuen Testament, „durch das es auf dem Felde der Ethik sowohl bestätigt als auch relativiert wird“[296], vernachlässigt werden darf. Die Hagar-Geschichte befindet sich im Erzählkorpus der Erzelternerzählungen (Gen 12–36), die insgesamt von der Spannung durchzogen sind, dass Gott nicht gesehen werden kann und sich doch durchgängig zeigt und gesehen wird.[297] Mathias Winkler arbeitet heraus, dass sich die Erzelternerzählungen als offenbarungstheologisch abgrenzbarer Bereich innerhalb des Pentateuchs verstehen lassen, innerhalb dessen von zahlreichen unterschiedlichen Visibilitätserfahrungen zwischen Gott und Mensch berichtet werde. Winkler beschreibt diese Beobachtung als „eine Dichte und Fülle von Offenbarungen“[298]. Das Sehen wird im Buch Genesis 142-mal thematisiert, wobei besonders der Terminus hebr. *roi* (רֳאִי), ‚erscheinen‘, unverkennbar häufig in den Erzelternerzählungen auftaucht.[299] Die Hagar-Geschichte wird innerhalb dieses Komplexes paradigmatisch herausgegriffen, weil sich an ihr theologisch-ethische Grundmotive zur Erschließung von Visibilität ausweisen lassen, besonders das spannungsvolle Ineinander von Sehen und Gesehen-Werden sowie die Wendung vom negativ konnotierten Sehen hin zum positiv konnotierten Sehen, das schließlich für Hagar zu einer rettenden und heilvollen Erfahrung wird.[300] In dem Gesehen-Werden drückt sich die Zuwendung Gottes, seine Gemeinschaftstreue, hebr. *zedakah* (צְדָקָה) aus, die eine lebensverändernde Kraft entfaltet. Die Hagar-Geschichte wurde auch deshalb prominent ausgewählt, weil sie, bzw. Teile davon, in der christlichen Praxis eine große Rolle spielen: Als Jahreslosung 2023 fand sie Eingang in Predigten und Gottesdienste. Zugleich hält die Geschichte die Rezipierenden auf kritischer Distanz – die

---

293 Vgl. Becker 2007; Gies 2024; Barton 1998, S. 19–36.

294 Vgl. Becker 2007, S. 227–228.

295 Vgl. Dabrock 2013.

296 Smend 2000, S. 424.

297 Vgl. Winkler 2024. Auf eine umfassende, exegetische Darstellung inklusive der Überlieferungsgeschichte wird an dieser Stelle zugunsten der Herausarbeitung der zentralen, für die systematischen Analysen ertragreichen Erkenntnisse verzichtet. Umfassende Darstellungen finden sich u. a. in Naumann 2018, S. 35–77 und Fischer 1994, S. 259–337.

298 Winkler 2024, S. 16–17.

299 Vgl. Winkler 2024, S. 16.

300 Vgl. Winkler 2024, S. 130–133.

Darstellung erscheint bleibend befremdlich. Sich in diese Spannung hineinzubegeben, ermöglicht es, der Analyse der Visibilität einen weiteren Baustein hinzuzufügen.

Hagar, die Sklavin Sarahs, wird schwanger, weil Sarah keine Kinder bekommen kann: „Als sie [Hagar, TO] aber *sah* [תֵּרֶא, TO], dass sie schwanger war, da wurde ihre Herrin gering *in ihren Augen* [בְּעֵינֶיהָ, TO]“ (V. 4b). In den Versen Gen 16,1–6 ist das zwischenmenschliche Sehen negativ konnotiert. Das Sehen und Erkennen bzw. Feststellen geht einher mit einer veränderten Haltung gegenüber der Person.[301] Es verändert sich etwas im Machtgefüge der Beteiligten, besonders im hierarchisch strukturierten Verhältnis von Sarah und Hagar. Hagar blickt auf ihre Herrin herab. Es entwickelt sich ein Machtkampf, der schließlich dazu führt, dass Hagar vor Sarah flieht (V. 6). In Vers 7 ereignet sich dann der Umschwung: Hagar hat eine Gottesbegegnung, in der Visibilität zu einer durchweg positiven Erfahrung wird. In Gen 16,13 taucht in der Rede der Sklavin Hagar der Gottesname *El-Roi* auf. Üblicherweise wird der Vers übersetzt mit: „Da nannte sie den Namen JHWHs, der zu ihr geredet hatte: Du bist ein Gott, der mich sieht“[302]. Allerdings lässt der Konsonantentext von 16,13 offen, ob Hagar JHWH oder JHWH Hagar sieht.[303] Diese Doppeldeutigkeit hat zu zahlreichen Vorschlägen an Textemendationen und Konjekturen geführt. Die masoretische Textvariante vereindeutigt die Vokalisation und macht El Roi zum suffigierten Partizip. Dadurch wird Hagar zu derjenigen, die sieht.[304] Der Vers kann dann wörtlich mit ‚Du bist ein Gott des Gesehenwerdens‘ oder ‚Du bist ein Gott der Erscheinung‘ übersetzt werden. Moses Mendelssohn schlägt die Übersetzung „Du bist ein sichtbarer Gott“[305], Franz Rosenzweig und Martin Buber die Übersetzung „Du Gott der Sicht“[306] vor.

Der Lesart, darnach Gott der Sehende und Hagar die Gesehene ist, wird dennoch häufig der Vorzug gegeben, weil in der Septuaginta (G) und im Targum (T)

---

301 Vgl. Winkler 2024, S. 131; Trible 1987, S. 29–30; Fischer 1994, S. 284–288.

302 Vgl. die Elberfelder- und Lutherübersetzung von 2017 sowie Winkler 2024.

303 Vgl. Winkler 2024, S. 64. Die Doppeldeutigkeit setzt sich auch in Gen 16 Vers 14 fort. Dieser Vers kann entweder übersetzt werden mit „Darum nennt man den Brunnen: Beer-Lachai-Roi [Brunnen des Lebendigen, der mich gesehen hat]“, wie es die Elberfelder Übersetzung vorschlägt oder mit „Deswegen nannte sie den Brunnen: Brunnen, wo ich ins Angesicht sah“, wie es Detlef Dieckmann als alternative Übersetzung unter Berufung auf die Textgrundlage der Septuaginta (vgl. ἕνεκεν τούτου ἐκάλεσεν τὸ φρέαρ Φρέαρ οὗ ἐνώπιον εἶδον) unterbreitet (vgl. Dieckmann 2022). Auf die Herausforderungen, die sich daraus ergeben, dass קָרָא (V. 14) eine maskuline Form ist, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden (vgl. hierzu Biblia Hebraica Quinta (BHQ) 2015, S. 119)

304 Vgl. Winkler 2024, S. 64; Koenen 1988, S. 470.

305 Moses Mendelssohn 2001, S. 53.

306 Buber und Rosenzweig 1992, S. 44.

hebr. *roi* (רֳאִי) als Partizip erscheint.[307] Gott wird in diesen Textzeugnissen also als ein den Menschen, und im Fall von Genesis 16 die Sklavin Hagar, ‚Sehender' präsentiert.[308] Hagar erfährt sich als diejenige, die hinter dem hersieht, der sie sieht (bzw. ‚angesehen hat' – nach der Luther-Übersetzung).[309] Klaus Koenen führt verschiedene inhaltliche Argumente ins Feld, um diese zweite Lesart ‚Gott sieht Hagar' zu plausibilisieren. Er verweist erstens auf den Kontext der Rettungsgeschichte: Gott – bzw. vielmehr ein Bote Gottes[310] – findet Hagar; nicht umgekehrt.[311] Zweitens sei die Charakterisierung Gottes durch Hagar ‚Gott, der sieht' wahrscheinlicher als ‚Gott, der erscheint'.[312] Erstere Bezeichnung qualifiziere Gott als Schutzgott, zweitere lediglich als die unspezifische und wenig charakteristische Eigenschaft Gottes, sich den Menschen zu zeigen. Drittens schließlich führt Koenen an, dass es wahrscheinlicher sei, „daß das rʿy von v. 13a durch die identische Form in v. 13b expliziert wird als daß es sein Pendant nur in einer Form derselben Wurzel findet."[313] Koenen schlägt die Übersetzung *Du bist der Gott, der mich ersieht/errettet* vor und weiter „denn sie [gemeint ist Hagar, TO] sagte: Wahrlich hier habe ich auf den gesehen […] (im Sinne von: hier ist mir der begegnet), der mich ersieht/errettet"[314].

Demgegenüber betont allerdings der Kommentar zur Biblia Hebraica Quinta (BHQ) von Abraham Tal, dass die Passage ‚רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי' zu anthropomorph sei, um nicht dahingehend verändert worden zu sein, dass der Eindruck, Hagar hätte Gott tatsächlich gesehen, verhindert würde.[315] Tal legt nahe, dass die ur-

---

[307] Vgl. Costanza und Dieckmann 2022, S. 75–76; Winkler 2024, S. 140; Koenen 1988, S. 470–472.

[308] Freilich handelt es sich dabei um eine metaphorische Rede, die unter Rückgriff auf Stoellgers Metaphorologie als narrative Metapher bezeichnet werden kann (vgl. Stoellger 2000, S. 193). Dies hat einerseits einen sogenannten labilisierenden Impetus, also „Entselbstverständlichung durch Fraglichkeitsgenerierung, Möglichkeitspluralisierung und Kontingenzforcierung" (Stoellger 2000, S. 202). Die narrative Metapher tendiert andererseits zur Identitätsstabilisierung und Sedimentierung in Tradition (vgl. Stoellger 2000, S. 202–203).

[309] Vgl. Costanza und Dieckmann 2022, S. 74.

[310] Vgl. Naumann 2018, S. 62–63; Fischer 1994, S. 259–337; Rad 1987, S. 150. Ob Hagar ein Bote oder Gott selbst erscheint, ist ein nicht zu vernachlässigender Faktor für die Notwendigkeit einer Textemendation in Vers 13, die Gott – und nicht Hagar – zum Sehenden werden lässt.

[311] Vgl. Koenen 1988, S. 471–472.

[312] Vgl. Koenen 1988, S. 471–472.

[313] Koenen 1988, S. 472.

[314] Koenen 1988, S. 472. Mendelssohn übersetzt die wörtliche Rede der Hagar in Vers 13b mit: „Habe ich denn auch etwas gesehen, als mein Sehender mir den Rücken zugewandt?" (Moses Mendelssohn 2001, S. 93). Buber und Rosenzweig übersetzen: „Sah auch wirklich ich hier dem Michsehenden nach?" (Buber und Rosenzweig 1992, S. 44).

[315] Vgl. Biblia Hebraica Quinta (BHQ) 2015, S. 118.

sprünglichere Version die sehende Hagar ist und dass nur der samaritanische Pentateuch (Smr) die ursprüngliche Version, „the obscure original“[316], nämlich das unvokalisierte „ראה“[317] beibehalten habe, während die anderen Textzeugen dazu tendieren, das Sehen Hagars abzuschwächen. So betone die Vulgata (V) das *Hinterher*sehen analog zu Ex 33,23, wo es Mose lediglich gestattet ist, Gottes ‚Rücken‘ oder ‚Hinteres‘ zu sehen (vgl. *hic vidi posteriora videntis me*). Der Kommentar von Tal geht von einer inhaltlich bedingten Textemendation des ursprünglicheren Textes aus, in dem Gott gesehen wird, die dadurch nötig wird, dass Hagar keine ‚gehobenere‘ Stellung als Mose einnehmen könne, was den Blickaustausch zwischen Mensch und Gott anbelangt. Allerdings wird in Ex 33 scheinbar Konträres von Moses Gottesbegegnung berichtet: Während Mose in Ex 33,11 (auch berichtet in Num 12,8) die Gottesschau „von Angesicht zu Angesicht“ gewährt ist, ist in Ex 33,23 lediglich ein Hinterhersehen möglich. Weiterhin deute allerdings auch der Targum (genauer: T^{o}), so Tal, in Analogie zu Gen 21,19, auf ein nachträglich abgeschwächtes Sehen Hagars hin, wenn dort von einem ‚beginnenden‘ Sehen („Und Gott öffnete ihr die Augen“) – keinem absoluten Sehen also – die Rede ist.[318] Ebenso erscheint der Vers in den Textzeugnissen T^{N} und T^{J} im Licht einer lediglich relativen Offenbarung in sozialer – im Verhältnis zu Sarah – und in zeitlicher Hinsicht.

Gerade die Spannung des Textes und die Aufrechterhaltung der Doppelsinnigkeit angesichts der für die Visibilität so zentral herausgearbeiteten Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) ist für die ethische Analyse bedeutsam: Visibilität ist schon immer beides: Sehen und Gesehen-Werden(-Können), wie bereits in Kapitel 1/1.1b. vorgestellt – wobei besonders das Sich-sehen-Lassen und die Sichtbarkeit Gottes eine entscheidende Nuance ins Feld der Visibilität eintragen. In signifikanter Weise zeigt sich in dieser Textpassage die Verschränkung vom Sichtbar-Werden und Sehen Gottes. Gott erscheint Hagar. Er lässt sich von ihr sehen, was im AT in dieser Art und Weise nicht häufig berichtet wird (vgl. Ex 33,11 und Num 12,8). Erstaunlich ist dabei, dass das Gesehene, also die Erscheinung Gottes bzw. seines Boten, keine Rolle in der textuellen Beschreibung findet. Die Rezipientinnen der Geschichte erhalten keine visuellen Informationen über das Aussehen Gottes.[319] Die geschilderte Begegnung wirkt

---

316 Biblia Hebraica Quinta (BHQ) 2015, S. 118.

317 Schorch 2021, S. 99. In Vers 14 findet sich erneut die Form רֹאִי wieder, was den Verdacht einer Textemendation in Vers 13 erhärtet.

318 Vgl. Biblia Hebraica Quinta (BHQ) 2015, S. 119.

319 Vgl. Winkler 2024, S. 133. Vielfältig diskutiert in diesem Zusammenhang ist die Präposition אַחֲרֵי (‚hinter‘) in Gen 16,13. Zuweilen wird die Präposition so gedeutet, dass Hagar nur den Rücken Gottes gesehen hätte, so wie Mose in Ex 33,23. Auch V übersetzt *posteriora*. Eine andere Deutung wäre eine Textemendation hin zu hebräisch ‚Ende‘ (*ʾaḥărît*), so dass sich die

alltäglich und unauffällig, so dass sich der Eindruck aufdrängt, Hagar rede mit einem anderen Menschen.[320] Das Entscheidende an der Begegnung ist jedoch die Konsequenz, die das Sehen für Hagar hat: Hagar erlebt sich als angenommen und versorgt. Das Sehen Gottes, als *Genitivus subjectivus* und *objectivus*, steht in enger Verbindung mit der Rettung: „Gott zu sehen heißt, rettend gesehen zu werden.“[321] Winkler fasst die unauflösliche Verschränkung von Sehen und Gesehen-Werden, die komprimiert in der Uneindeutigkeit von V. 13 evident wird, aber im Grunde die ganze Geschichte bestimmt, folgendermaßen zusammen: „Am Ende steht […] ein gegenseitiger Blick, der den positiven Schlussakkord des zuerst konfliktbehafteten Sehens in Gen 16 bildet.“[322]

Sehen und Rettung sind, so lässt sich feststellen, in der Hagar-Geschichte auf dreifache Weise verschränkt:[323] Zum einen ist Rettung damit verbunden, Gott zu sehen – zum anderen damit, von Gott gesehen zu werden. Die dritte Weise erschließt Winkler über die Fortführung der Hagar-Geschichte in Gen 21,8–21: Nachdem Hagar durch Abraham und Sarah endgültig in die Wüste vertrieben wurde und ihr Sohn Ismael dem Tod nahe ist, *öffnet* Gott Hagar *die Augen* und sie sieht einen Wasserbrunnen (Gen 21,19). Die dritte Weise des Sehens, die Winkler daraus ableitet, ist die Verknüpfung von Rettung mit ‚zum Sehen befähigt werden‘. Indem Hagar von Gott zum Sehen befähigt wird, wird sie selbst wieder handlungsfähig. Ihre Augen – das hebräische Wort dafür, *'ájin*, lässt sich auch mit Quelle übersetzen – sehen den Brunnen und ihr wird es dadurch möglich, ihr Kind mit Wasser zu versorgen. Hier zeigen sich einmal mehr die Multisensualität und intersensorischen Verschränkungen der Visibilität an der Ver-

---

Passage deuten ließe, als hätte Hagar das Ende ihrer Not gesehen. Eine weitere Hypothese ist die, dass die Präposition אַחֲרֵי die hebräische Form für ‚Angesicht‘ ersetzt habe, um die Interpretation auszuschließen, dass Hagar JHWHs Gesicht gesehen haben könnte, und so zu garantieren, dass Gottes Begegnung mit ihr keinen qualitativen Vorsprung gegenüber der Begegnung mit Mose gehabt habe. Letztlich scheint der Übersetzung mit ‚hinterherschauen‘ der Vorzug zu geben zu sein, wodurch eine Distanz zwischen Gott und Mensch gewahrt wird, jedoch zugleich ein dezidiert *wechselseitiger* Blickaustausch zwischen Gott und Mensch bzw. eine ‚Überlappung der Perspektiven‘ ausgedrückt ist: Denn zentral für die Deutung der Geschichte als tatsächlicher Gottesbegegnung, die Sehen und Gesehen-Werden inkludiert, ist, dass nicht nur Gott Hagar gesehen hat – dies könnte, wie Winkler formuliert, zu einer Spiritualisierung führen, in dem Sinne, dass Gott sich um Hagar kümmert und ihr dies klar wird. Vielmehr ist entscheidend, dass auch Hagar Gott gesehen hat, wenn auch mit der Einschränkung des Hinterherschauens, das Winkler als ein retrospektives Verstehen deutet (vgl. Winkler 2024, S. 143–145).

320 Vgl. Winkler 2024, S. 133–134.

321 Winkler 2024, S. 148. Das rettende Sehen Gottes steht in Kontrast zu der von Hans Blumenberg beschriebenen Erfahrung Adams, der Gottes Blick als beschämend und strafend erlebt (vgl. Teil 2, Kapitel 3, Anm. 22).

322 Winkler 2024, S. 211.

323 Vgl. Winkler 2024, S. 211.

knüpfung des Sehens mit dem Hören.[324] Neben der Versorgung in Gen 21, 19 wird der Blickwechsel zwischen Gott und Hagar darüber hinaus in Zusammenhang gebracht mit Trost (Gen 21,17: „Was ist, Hagar? Fürchte dich nicht"), der Schaffung von Lebensraum und Nachkommen (Gen 17,20; Gen 21,13: „Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem Volk machen") und dem sichtbaren Zeichen durch den Bundesschluss (Gen 17,24–25: Beschneidung).

Die Analyse hebt paradigmatisch hervor, welch zentrale Rolle die Visibilität Gottes und das Gesehen-Werden(-Können) und Sich-sehen-Lassen Gottes für die Theologie spielt. Die hier vorgestellten Schlaglichter haben vorgeführt, dass Gott sich sehen lässt – dies jedoch mit Modifikationen von Indirektheit und Gebrochenheit verbunden ist – und deshalb von der *sichtbaren Unsichtbarkeit* bzw. *(Un-)Sichtbarkeit* Gottes gesprochen werden kann. Dieser von Jüngel als Geheimnishaftigkeit bezeichnete Umstand korrespondiert auch mit der sichtbaren Unsichtbarkeit des Menschen: Auch der Mensch ist nicht bis ins Letzte sichtbar oder durchdringbar. Die Hagar-Erzählung verdeutlicht schließlich den Beziehungsaspekt der Visibilität eindrücklich: Sehen und Gesehen-Werden sowie das Sich-sehen-Lassen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis. In der Hagar-Erzählung werden darüber hinaus ‚Überschusselemente' von Visibilität bekundet, die über bloßes Wahrnehmen hinausgehen und sich u. a. an der Unterscheidung zwischen Sehen und (An-)Erkennen ausmachen lassen: Das Erkennen ist eng mit dem Sehen verknüpft, jedoch bleibt es in gewisser Weise entzogen und fügt dem Sehen eine entscheidende Dimension hinzu. Diese Differenz wird in ihrer sozialethischen Tragweite in Teil 2, Kapitel 2 weiter ausgearbeitet werden. Zudem wird deutlich, dass Visibilität konkrete Auswirkungen auf das Handeln und die Erfahrungen der Individuen hat, wie dies exemplarisch an der Figur Hagars demonstriert wurde. Gleichwohl sei betont, dass es bei dem Aufweis von Parallelen zwischen leibphänomenologischer und theologischer Erschließung des Topos der Visibilität und den möglicherweise dadurch informierten und retroduktiv legitimierten universalisierbaren Anspruchsrechten nicht darum geht, in diese einen soteriologischen Anspruch einzutragen. Die Übersetzung theologischer Deutungsfiguren trägt immer die Gestalt des vorläufigen und fehlbaren Interpretaments christlich geglaubter Anthropologie, die um die Differenz von Gesetz und Evangelium weiß. Die Gott-Mensch-Beziehung lässt sich nicht einfach auf die Mensch-Mensch-Beziehung übertragen. Erstere unterscheidet sich von Zweiteren durch ihren asymmetrischen Charakter und ihre soteriologische Bedeutung. Nichtsdestotrotz hat die spezifische Perspektive christlicher Weltdeutung Entscheidendes in den Diskurs um die Frage nach der Ausgestaltung des guten Lebens beizutragen, indem sie ein Reservoir an Erfahrungen und Narrati-

[324] Vgl. Winkler 2024, S. 155–156. Vgl. auch Teil 1, Kapitel 1/1.1a.

ven umfasst, die herausforderndes und transformatives Potential für das Ringen um die Gestaltung der begründungsoffenen und darum begründungsbedürftigen, säkularen Rahmenbedingungen und Ordnungen der Felder der Visibilität – respektive: des Gesetzes – besitzen.

Im Folgenden sollen die Konstitutiva nochmals gebündelt zusammengefasst werden, bevor in den darauffolgenden Kapiteln auf die ethischen und anthropologischen Konsequenzen der Visibilität – insbesondere die Auswirkungen auf Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität – unter besonderer Berücksichtigung des digitalen Gesundheitssystems eingegangen wird.

1.4 Zwischenfazit

In dem ersten Teil der Konstitutiva wurde Visibilität aufgrund der Leiblichkeit als *conditio humana* definiert und zunächst unter Rückgriff auf ihre quasi-transzendentalen Komponenten rekonstruiert. Es handelt sich dabei um eine proto-politische bzw. proto-sozio-materielle Kategorie, anhand derer die Grundvoraussetzungen und -strukturen von leiblicher Visibilität erörtert wurden. Visibilität ist demnach ein multisensuales Phänomen (a), das sich durch die Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) auszeichnet (b), leiblich und damit positionell vermittelt geschieht (c) und stets als (Un-)Sichtbarkeit erscheint (d).

Diese Quasi-Transzendentalia der Visibilität sind nicht ohne ihre Einbettung in Felder der Visibilität zu verstehen, die sich durch verschiedene Visibilitätspraktiken, -ordnungen und -ökonomien auszeichnen und innerhalb derer Visibilität gestaltet wird. Visibilität tritt nicht losgelöst von der Visibilität des Materiellen, des Eigen- und Fremdleibes sowie den – das Materielle übersteigenden, obgleich mit ihm verwobenen – sozio-historischen, kulturellen und intersubjektiven Sinnbildungsprozessen sowie deren medialer, besonders bildlicher Vermittlung auf. Visibilität ist darum prozessual, relational und nimmt zuweilen strategische Züge an.

Theologisch gesprochen ist die Visibilität des Menschen außerdem nicht losgelöst von der Visibilität Gottes zu verstehen, für die (Un-)Sichtbarkeit konstitutiv ist und von der aus auf die Unverfügbarkeit und Geheimnishaftigkeit des Menschen geschlossen werden kann. Damit bringt nicht nur, aber auch eine hier betrachtete evangelische Theologie eine wichtige Komponente in den Diskurs um die Visibilität ein: Sie erschließt eine Wirklichkeit, die das Sichtbare übersteigt und dennoch untrennbar mit dem Sichtbaren verbunden bleibt. Evangelische Theologie bringt sich darum mit produktiven Rückfragen und freilich unter Vorbehalt der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in den Reflexionspro-

zess der Ordnungen der Felder der Visibilität ein, für die materielle und nicht-materielle Bilder und Diskurse konstitutiv sind.

Die Analyse soll nun um die mehrfach angedeuteten Dimensionen vertieft werden, die sich mit Visibilität verbinden. Die Gestaltung des Feldes der Visibilität ist nämlich assoziiert mit ethischen Fragen: Konkret beeinflusst die Gestaltung der Felder der Visibilität Anerkennung, Agency bzw. Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität. Zu der Komponente des kognitiven Sehens und Erkennens eines menschlichen Körpers tritt eine evaluative Komponente hinzu – eine, die sowohl phänomenologisch und soziologisch als auch theologisch als ein Überschuss bestimmt werden kann, der unterschiedliche Ausdeutung erfährt.

Kapitel 2

Visibilität und Anerkennung

„Technologies can determine the social order in unanticipated ways – in particular, they change social conceptions of time, space, and distance and more fundamentally what it means to be human and in relation to one another."[1]

Wenn im Folgenden dem Zusammenhang zwischen Visibilität und Anerkennung nachgegangen wird, dann wird danach gefragt, welche sozialen Bezüge im Blickaustausch gestiftet werden und welche Überschusselemente und Konnotationen in den Komponenten der Visibilität, besonders dem Sehen wie dem Gesehen-Werden(-Können) mitschwingen.

Mit dem Begriff der Anerkennung – der zuweilen als Phänomen, zuweilen als Kategorie oder Theorie erscheint – wird deutlich, dass Visibilität qualitative Unterschiede und normative Wertungen kennt, die anthropologische und sozialethische Relevanz haben. Anerkennung wird unter anderem als Scharnier zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie,[2] als konstitutive Verschränkung von Wir-Bezügen und Subjektivität[3] und als Prozess wechselseitiger Individuierung und Vergesellschaftung[4] beschrieben. Im Folgenden soll an die Überlegungen Axel Honneths angeknüpft werden, der in seiner 2003 erschienen Aufsatzsammlung *Unsichtbarkeit* Sichtbarkeit mit Anerkennung verknüpft. Er unterscheidet darin zwei Formen der Sichtbarkeit: zum einen das *Erkennen* als „elementare Form der individuellen Identifizierbarkeit"[5], zum anderen das *Anerkennen* als das über diese elementare Form der kognitiven Identifikation hinausgehende Befürworten oder Gelten-Lassen einer Person, das in der Regel von expressiven Akten begleitet ist.[6] Demnach kann mit Honneth eine noch näher zu bestimmende Verbindung von Anerkennung und Erkennen bzw. Wahrnehmen postuliert werden, wobei Anerkennung, wie bereits angedeutet, zwischenmenschliche Interaktionen voraussetzt und diesen eine gewisse Tiefendimension verleiht, die –

---

[1] Sharma 2022, S. 8–9.
[2] Vgl. Deines 2007; Honneth 2012, S. 310.
[3] Vgl. Tetzlaff 2022.
[4] Vgl. Pollmann 2018, S. 255.
[5] Honneth 2015, S. 13.
[6] Vgl. Honneth 2015, S. 14–15.

so wird sich zeigen – ambivalent auf das eigene Selbstverhältnis zurückwirkt. Mit der Anerkennung verbindet sich eine evaluative bzw. normative Komponente der Visibilität – ein Überschussphänomen über das rein materielle Sehen hinaus.[7]

Unter Bezugnahme auf alltagssprachliche Konnotationen von Anerkennung – beispielsweise als epistemische Einsicht, als Würdigung, Lob, Achtung, Respektbekundung bzw. offizielle Gültigkeitserklärung – haben sich verschiedene Systematisierungsversuche und Anerkennungstheorien entwickelt, deren Genese hier nicht im Einzelnen dargestellt werden kann.[8] In seinem Buch *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* untersucht Axel Honneth die Genealogie der Anerkennung und unterteilt diese in nationale Lager. Von der französischen Anerkennungstradition von François de La Rochefoucauld über Jean-Jacques Rousseau bis zu Jean-Paul Sartre und Louis Althusser, in der Anerkennung als Gefährdung für das authentische Selbst gelte, grenzt er die englischsprachige Anerkennungstradition ab, die er vorrangig auf die moralische Selbstkontrolle abzielen sieht.[9] Zuletzt zeichnet er die deutsche Entwicklung des Begriffs der Anerkennung im Anschluss an Fichte und Hegel als „Bedingung der Möglichkeit von individueller Selbstbestimmung“[10] nach. Mit diesen verschiedenen ideengeschichtlichen Strömungen gehen Bedeutungsunterschiede in der Verwendung der Termini Anerkennung, engl. *recognition* und franz. *reconnaissance* einher.[11]

---

[7] Vgl. Honneth 2015, S. 23, 2012; Waldenfels 2016a, S. 314.

[8] Vgl. Meyer 2021.

[9] Vgl. Honneth 2019, S. 24–80. 81–130. 182; Dormal 2024, S. 15–17. Honneth charakterisiert die französische Anerkennungstradition im Anschluss an La Rochefoucauld und Rousseau als eine, die sich rund um den Begriff *amour propre* entwickelt (vgl. Honneth 2019, S. 28–29). Mit diesem Begriff werde eine intersubjektive Kategorie beschrieben, die den Drang nach Geltung, Wertschätzung und Anerkennung durch andere umfasse. Dies führe dazu, dass „das betreffende Subjekt ständig mit Versuchen beschäftigt [sei, TO], über das hinaus, was es tatsächlich an Eigenschaften besitzt, den Anschein weiterer charakterlicher Merkmale zu erwecken […]“ (ebd., S. 32). Anerkennung bzw. Anerkennungsbegehren werde so zum Keim möglichen Übels (vgl. ebd., S. 44). Die Gefährdung für das ‚authentische‘ Selbst ist dadurch gegeben, dass ein Subjekt aus Geltungssucht oder Anerkennungsbegehren sich selbst gegenüber der Anderen verstelle. Dadurch täusche die Person nicht nur der Anderen etwas vor, sondern ist derart unehrlich gegenüber sich selbst, dass sie den Bezug zum eigenen „Kern der Persönlichkeit“ verliere und sich unsicher über sich selbst werde (ebd., S. 45). Honneth bezeichnet die sich in der französischen Traditionslinie herausbildenden Entwürfe als *negative Anerkennungstheorien*, in die sich u. a. auch Jean-Paul Sartre einreihe (vgl. ebd., S. 37). Im Unterschied dazu charakterisiert er die englischsprachige Kultur als von einem positiven Menschenbild geprägt: Die Intersubjektivität führe nicht zur Verstellung, sondern den Anderen werde eine normative Autorität zugebilligt, die das eigene Verhalten positiv moralisch auf ein größeres gesellschaftliches Gut hin forme (vgl. ebd., S. 97–98).

[10] Honneth 2019, S. 182.

[11] Vgl. Meyer 2021; Meyer und Neuhann 2021; Picardi 2021.

Das Bedeutungsspektrum reicht von epistemischen hin zu normativen Verwendungsweisen wie Statusbekräftigung, Akzeptanz oder allererst Existenzsetzung wie im Falle der Eheschließung oder Schiffstaufe.[12] Hinzu treten religiöse und theologische Vorstellungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, die die konzeptionelle Entwicklung von Anerkennung beeinflussten.[13] In der jüngeren Philosophiegeschichte werden Anerkennungstheorien häufig – freilich nicht trennscharf – danach unterschieden, ob sie Anerkennung als auf Gelingen abzielend konzipieren und den Charakter intersubjektiver Wertschätzung hervorheben (Axel Honneth, theologisch: u. a. Eberhard Jüngel) oder aber eher die negative, entfremdende Wirkung von Anerkennungsrelationen betonen (Hans Blumenberg, Jean-Paul Sartre). Daneben lassen sich Zwischenpositionen zwischen diesen ‚positiven' und ‚negativen' Anerkennungstheorien identifizieren, bei denen sowohl die Notwendigkeit von Anerkennen als auch deren inhärente Unvollständigkeit und Konflikthaftigkeit betont wird (Thomas Bedorf, Judith Butler, Jacques Rancière).[14] Schließlich lassen sich Anerkennungstheorien als Beitrag zur Diskussion um soziale Gerechtigkeit verstehen. In diesem Zusammenhang hat besonders die Anerkennungstheorie Honneths Aufmerksamkeit erlangt.[15] Die sozialontologische bzw. moralpsychologische Anerkennungstheorie, die in der Traditionslinie G. W. F. Hegels steht, dient als Ausgangspunkt der Erschließung des Zusammenhangs von Anerkennung und Visibilität, wobei ihre Ergänzungen und kritischen Anfragen sowie theologisch-ethischen Entsprechungen ebenso berücksichtigt werden.

---

[12] Vgl. Meyer und Neuhann 2021.

[13] Vgl. Saarinen 2016.

[14] Vgl. Jaeggi 2006.

[15] Beispielhaft seien als kritische Anfragen an die Anerkennungstheorie Honneths die Entwürfe von Nancy Fraser und Jacques Rancière genannt. Fraser erachtet im Anerkennungsdiskurs die ökonomische Umverteilung als vernachlässigt. Sie kritisiert Ansätze, die sich nur auf eine der beiden Dimensionen – Anerkennung oder Umverteilung – konzentrieren, und betont, dass eine gerechte Gesellschaft sowohl die Umverteilung von Ressourcen als auch die Anerkennung gewährleisten müsse (vgl. Fraser und Honneth 2021). Rancière kritisiert an Honneths Theorie der Anerkennung, dass sie zu sehr an der Anpassung an bestehende Hegemonien orientiert sei. Er betont, dass sich gesellschaftliche Konflikte nicht durch institutionalisierte Anerkennungsprozesse lösen ließen, sondern in der grundlegenden Hinterfragung der bestehenden sozialen Ordnung lägen. Für ihn geht es darum, diejenigen, die ausgeschlossen sind, sichtbar zu machen, sowie darum, die Regeln, die diese Ausschlüsse bedingen, in Frage zu stellen (vgl. Honneth und Rancière 2021; Rancière 2014).

2.1 Erkennen und Anerkennen

Als prominenter Vertreter einer Anerkennungstheorie, die ein positives Selbstverhältnis zum Ziel hat und Anerkennung als moralischen Maßstab für die Entwicklung einer Gesellschaftstheorie heranzieht, gilt Axel Honneth. Honneth geht davon aus, dass sich aus der notwendigen, reziproken Anerkennung der Menschen untereinander, in deren Rahmen sie sich gegenseitig als Quelle legitimer Ansprüche wahrnehmen, normative, an der institutionellen Ermöglichung ebendieser Anerkennung orientierte Ordnungen entwickeln ließen.[16] Für Honneth dient der Anerkennungsbegriff als Kritikbegriff für soziale Institutionen, die er auf ihre Ermöglichung von individueller Autonomie hin untersucht: Seine Konzeption intersubjektiver Anerkennung fragt nach den sozialen, rechtlichen und politischen Ermöglichungsbedingungen und Mindestvoraussetzungen, die für Autonomie gegeben sein müssen.[17] Die Notwendigkeit hierfür führt er im Anschluss an Hegel auf den „Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität" zurück, der „dem gesellschaftlichen Leben […] als eine moralische Spannung innewohnt".[18] Anerkennung wird im Anschluss an Hegel als intersubjektiver Prozess der Selbstkonstitution und der Herausbildung eines Selbstbewusstseins begriffen. Dieses Verständnis von Anerkennung geht auf Hegels Ausführungen zur ‚Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins' in seiner *Phänomenologie des Geistes* zurück. Hegels Anerkennungsbegriff sucht die dem Selbst vorausliegende Bewegung phänomenologisch zu entschlüsseln, die dieses erst konstituiert. Das heißt genauer: Er fragt nach den Grundbedingungen des Selbstbewusstseins. In diesem Zusammenhang hält er zunächst fest, dass das Ich sowohl „Inhalt der Beziehung" als auch „Beziehen selbst" ist.[19] Er geht von einem Selbst aus, das auf ein Gegenüber angewiesen ist,

[16] Die Reziprozität der Anerkennung rekonstruiert Honneth im Anschluss an Hegel. Die Struktur des Anerkennungsgeschehens beschreibt er folgendermaßen: Stets „wird ein Subjekt in dem Maße, in dem es sich in bestimmten seiner Fähigkeiten und Eigenschaften durch ein anderes Subjekt anerkannt weiß und darin mit ihm versöhnt ist, zugleich auch Teile seiner unverwechselbaren Identität kennenlernen und somit dem anderen auch wieder als ein Besonderes entgegengesetzt sein" (Honneth 2012, S. 30–31). Allerdings müssten, so Honneth, die in diesem Prozess neugewonnenen Stufen des Selbst auf „konflikthafte Weise wieder verlassen [werden, TO], um gewissermaßen zur Anerkennung einer anspruchsvolleren Gestalt ihrer Individualität zu gelangen" (Honneth 2012, S. 31; vgl. auch Kohl 2017, S. 23). Für Honneth wird Reziprozität zum zentralen Prinzip menschlicher Anerkennungsrelationen, die in drei verschiedenen Sphären zum Tragen kommt: Liebe, Recht und Solidarität (vgl. Honneth 2012).

[17] Vgl. Braun 2017, S. 125.

[18] Honneth 2012, S. 11.

[19] Vgl. Hegel 2019, S. 120.

an dem es sich gleichsam abarbeiten kann. Für Hegel beginnt Anerkennung mit einem Blick:[20]

> Jedes [Selbstbewusstsein, TO] sieht das andre [sic!] dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das andre fordert; und tut darum, was es tut, auch nur insofern, als das andre dasselbe tut [Herv. im Orig.].[21]

Bereits hier deutet sich die Interdependenz von Visibilität und Anerkennung an, die jeweils unterschiedliche Verhältnisbestimmungen, Vor-, Nach- und Nebenordnungen, erfährt. Dezidiert unterscheiden Hegel und auch Honneth bloße Erkennbarkeit und das Erkennen im Sinne einer raumzeitlichen Erfassung eines Gegenübers von einem Moment des Anerkennens.[22] *Erkennen* meint, laut Honneth, die „graduell steigerbare Identifikation als Individuum"[23] bzw. „individuierende Identifikation"[24], ein nicht öffentlicher kognitiver Akt, während *Anerkennung* den expressiven, normativen Akt bezeichne, der der Identifikation als Individuum die positive Bedeutung einer Befürwortung hinzufüge, indem zum Ausdruck komme, dass die andere Person Geltung besitze. Dies sei für den zwischenmenschlichen Bereich dahingehend relevant, argumentiert Honneth weiter, dass Menschen notwendigerweise auf Anerkennung angewiesen seien, um ein Selbst-Bewusstsein herauszubilden und um die ihnen zukommende Menschenwürde in einer menschlichen Gemeinschaft immer wieder zu bestätigen. Honneth betont, dass zwischenmenschliche Wahrnehmung um expressive Akte, wie beispielsweise ein Lächeln, ein Winken oder andere Aspekte der Körpersprache, angereichert werden müsse, um in Anerkennung der Anderen, i. e. ihre Befürwortung, ihr Gelten-Lassen und ihre Bestätigung, d. h. die Bestätigung und Achtung ihrer Menschenwürde, überführt zu werden.[25] Die expressive Geste stelle einen symbolischen Hinweis auf eine Vielzahl anderer möglicher Anschlusshandlungen dar.[26] Das Lächeln oder die Willkommensgeste diene dem Individuum als Anknüpfungspunkt und signalisiere ihm, gewissermaßen als ‚Metahandlung', dass mit wohlwollenden Handlungen gerechnet werden könne.[27] Die anerkennende Person gestehe der (im Akt der Anerkennung) anzuerkennenden Person aus freien Stücken und unaufgefordert zu, die Quelle legitimer Ansprüche zu sein, d. h. moralische Autorität über das anerkennende Subjekt zu besitzen.[28] Aus

[20] Vgl. Oliver 2005, S. 192.
[21] Hegel 2019, S. 129.
[22] Vgl. Honneth 2015, S. 13–17.
[23] Honneth 2015, S. 15.
[24] Honneth 2015, S. 25.
[25] Vgl. Honneth 2015, S. 10–19.
[26] Vgl. Honneth 2015, S. 20.
[27] Vgl. Honneth 2015, S. 20–21.
[28] Vgl. Honneth 2015, S. 22.

diesem freiwilligen, über das Erkennen hinausgehenden Anerkennen resultiere schließlich eine Modifizierung der qualitativen Bewertung der Anerkannten. In der Anerkennenden manifestiere sich die Motivation, die andere Person gemäß ihrer Würde zu behandeln:[29] Der Anderen werde ein Wert zugebilligt, der bereits von einer Einschränkung der egozentrischen Perspektive zeuge, so Honneth.[30] Im Modus der Anerkennung komme es, Honneth zufolge, zu einer Dezentrierung im anerkennenden Subjekt.[31] Honneth geht von einem Vorrang der Anerkennung vor dem rein kognitiven Erkennen aus, wenn er schreibt, dass die Erfahrung des Wertes einer Person „die Form einer Wahrnehmung besitzt, die mit dem reaktiven Lächeln des Kleinkindes einsetzt“[32]. Um diese These zu stützen, greift er auf Säuglingsstudien zurück und analysiert, dass im Gesichtsausdruck zunächst die wehrhaften Eigenschaften eines Menschen erschlossen würden, bevor eine desinteressierte Erfassung der Umwelt bzw. bloß kognitive Identifikation beginne.[33] Honneth schreibt:

> Der Vorrangigkeit der Anerkennung entspricht in unserer sozialen Lebensform der herausgehobene Stellenwert jener Gesten und Gebärden, mit denen wir uns untereinander im allgemeinen [sic!] die motivationale Bereitschaft bekunden, unser Handeln an der moralischen Autorität des Anderen zu orientieren.[34]

Wenn Erkennen und Anerkennen so stark miteinander verquickt sind, dann muss, so konkludiert Honneth, Missachtung „das Resultat einer Deformation jener menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit [sein, TO], an die Anerkennung gebunden ist“[35].

In Honneths Theorie der Anerkennung erfährt die zuvor als neutral bzw. schlicht *seiend* bewertete Unsichtbarkeit eine negative Wendung: Das Gegenteil von zuteilwerdender Anerkennung sei nämlich die Unsichtbarkeit.[36] Sie komme einer sozialen Auslöschung gleich. Am Beispiel des Romans *Invisible Man* von Ralph Ellison zeichnet Honneth nach, dass die Unsichtbarkeit eine Form moralischer Verachtung darstelle, weil Anerkennung bzw. Anerkennungsgesten fehlten.[37] Soziale Unsichtbarkeit, die in Teil 3, Kapitel 1 genauer untersucht wird,

[29] Vgl. Honneth 2015, S. 22–23.
[30] Vgl. Honneth 2015, S. 24.
[31] Vgl. Honneth 2015, S. 22.
[32] Honneth 2015, S. 27.
[33] Vgl. Honneth 2015, S. 27.
[34] Honneth 2015, S. 27.
[35] Honneth 2015, S. 27. In *Verdinglichung* schreibt Honneth von sog. „Anerkennungsvergessenheit“. Es gäbe nämlich ein „genetisches und kategoriales Primat des Anerkennens vor dem Erkennen, der Anteilnahme vor dem neutralen Erfassen von anderen Personen“ (Honneth 2005, S. 61).
[36] Vgl. Honneth 2015; Honneth und Rancière 2021.
[37] Vgl. Honneth 2015, S. 11–21. Vgl. eingehender: Teil 3, Kapitel 1.

kann im Anschluss an Honneth als das Resultat einer Deformation der Fähigkeit zur moralischen Wahrnehmung bzw. eines deformierten Baus des inneren Auges definiert werden.[38] Wie bereits bemerkt wurde, unterscheidet sich Anerkennung von dem rein kognitiven Erkennen durch ihr moralisches Surplus, was paradoxe Situationen des ‚Sehens (im Sinne von wahrnehmendem Erkennen), ohne zu sehen (im Sinne von moralischer Anerkennung)' evoziert. Die Formel des ‚Sehens, ohne zu sehen' taucht besonders in rassismuskritischen Diskursen immer wieder auf.[39] So schreibt Frantz Fanon über den Anti-Schwarzen Rassismus, dass die Schwarzen in den Augen der weißen Rassisten keinen ontologischen Widerstand besäßen; sie würden nicht wirklich gesehen und ihr Sein als solches nicht anerkannt.[40] Die Wechselseitigkeit, die das Anerkennungsgeschehen nach Hegel und Honneth auszeichnet, wird gar nicht erst initiiert.[41]

Dieser Umstand führe letztlich dazu, dass zwar der faktische Körper materialiter wahrgenommen, das den Körper transzendierende, von Levinas als normativ appellierendes Antlitz Beschriebene, jedoch nicht mitgesehen werde.[42] Die Nicht-Anerkennung bedeutet in der Argumentationslinie positiver Anerkennungstheorien wie derjenigen Honneths, seines nicht materialiter lokalisierbaren Antlitzes beraubt zu sein. Der Appell, *Du sollst bzw. wirst nicht töten*[43], den das Antlitz vor sich hertrage, wie es Levinas proklamiert, werde unhörbar. Denn: Die Subjektivität der Anderen sei bereits zerstört.[44] Die Andere erscheine nicht mehr *als* Andere.[45] Vielmehr sei eine Person mit einem *blind wall* bzw. einem *lack of depth* angesichts der Anderen konfrontiert, die das Entstehen von empathischen Beziehungen hindere.[46] Ein unsichtbares Subjekt habe demnach ein *faceless face*, ein gesichtsloses Antlitz, eine radikal spurenlose Desubjektivation, die auf eine Existenz zwischen Leben und Tod reduziere.[47] Indem die Wahrnehmung in

---

[38] Vgl. Honneth 2015, S. 27; Räber 2023, S. 393.

[39] Vgl. Mbembe 2014, S. 210; Fanon 2016, S. 95–99.

[40] Vgl. Fanon 2016, S. 93–121.

[41] Vgl. Vogt 2012, S. 63.

[42] Vgl. ausführlicher hierzu Teil 3, Kapitel 1 sowie Teil 2, Kapitel 1/1.1d.

[43] Vgl. Buddeberg 2012; Lévinas 2008b. Zweifellos referenziert Levinas mit der Konzeption des Antlitzes auf den Dekalog. Im Hebräischen „לֹא תִרְצָח׃" (לֹא + Imperfekt) in Ex 20,13 handelt es sich um die nachdrücklichste Form des Verbots im Sinne eines ‚das wirst du nicht tun' und damit um die explizite Erwartung des Gehorsams, die hier zur Einschärfung des göttlichen Gebots Verwendung findet (vgl. Gesenius und Kautzsch 1977, S. 328, § 107). Zu einer genaueren Einordnung des Verbums hebr. *rsh* (רצח) vgl. Hossfeld 2003.

[44] Vgl. Seitz 2016, S. 262–263.

[45] Vgl. Seitz 2016, S. 262; Žižek 2013, S. 160–162.

[46] Vgl. Žižek 2013, S. 160–162.

[47] Vgl. Žižek 2013, S. 161–162. Žižek stellt die kritische Frage, ob die eigentlich dramatische und traumatische Tatsache des gesichtslosen Antlitzes nicht eigentlich darin bestünde,

einer bestimmten Art und Weise beeinträchtigt sei, verliere eine Person ihr Gesicht. Die Unsichtbarkeit, die Honneth mit Missachtung gleichsetzt, gehe mit Akten der Ignoranz, wie dem (absichtlichen) ‚Hindurchschauen' durch eine Person, einher.[48] Für Honneth, der Anerkennen dem Erkennen vorordnet, geschehe diese Missachtung immer nachträglich als Anerkennungsvergessenheit.[49] Es handele sich um „Formen des Erkennens", denen das „Gespür für ihre Herkunft aus der vorgängigen Anerkennung verlorengegangen ist".[50] Es komme daher zu einer ‚Verdinglichung' der Anderen, deren Verhaltensäußerungen die eigene Person nicht mehr affizierten und darum nicht mehr zu einer Reaktion aufforderten:

> […] zwar sind wir kognitiv gewiß noch in der Lage, das ganze Spektrum menschlicher Expressionen wahrzunehmen, aber uns fehlt gewissermaßen das Verbundenheitsgefühl, das erforderlich wäre, um von dem Wahrgenommenen auch affiziert zu sein.[51]

Für Honneth münden diese Analysen schließlich in einer Theorie gerechter Institutionen, die die Rahmenbedingungen für Anerkennung stiften müssen. Expressiven Akten komme eine symbiotische Bedeutung zu, die sich über die zwischenmenschlichen Begegnungen hinaus in der Lebenswelt und den sozialen Institutionen niederschlagen müsse. So schreibt Honneth: „[D]ie Anerkennung kommt nur mit Hilfe von Medien zustande, die ihrer symbiotischen Struktur nach jenen körperlichen Ausdrucksgesten nachgebildet sind, mit denen sich Menschen untereinander ihre soziale Geltung bestätigen."[52] Für den Zusammenhang von Anerkennung und Visibilität ergibt sich daraus: Anerkennung kann, folgt man Honneths Theorie der Anerkennung, als normatives Kriterium für die Gestaltung gesellschaftlicher Institutionen und darum auch für Felder der Visibilität fungieren. In Feldern der Visibilität werden zwischenmenschliche Anerkennungsakte ausgetauscht und um Anerkennung gerungen – wobei Unsichtbarkeit von Honneth mit Missachtung gleichgesetzt wird.[53] Die „Kämpfe um Anerkennung"[54] verbinden sich demnach mit Kämpfen um Sichtbarkeit.

---

dass dem Menschen dadurch keine Möglichkeit gegeben sei, über sein Schicksal Rechenschaft abzulegen (vgl. Žižek 2013, S. 161–162; Seitz 2016, S. 263).

48 Vgl. Honneth 2015, S. 10–11. 21.

49 Vgl. Honneth 2005, S. 61–66.

50 Honneth 2005, S. 66.

51 Honneth 2005, S. 68.

52 Honneth 2015, S. 20.

53 Vgl. ausführlicher Teil 3, Kapitel 1.

54 Vgl. Honneths gleichnamiges Werk: Honneth 2012.

2.2 Verkennende Anerkennung

Im Gegensatz zu Honneth, der davon ausgeht, dass Anerkennung auf einen positiven Selbstbezug abziele, und gelingende von misslingenden Anerkennungsprozessen unterscheidbar seien, wendet Thomas Bedorf kritisch ein, dass Anerkennung nie gelingen könne, sondern sich immer schon durch ein Element der Verkennung auszeichne.[55] Bedorfs Ansatz, der die Unmöglichkeit einer vollständigen Anerkennung und die inhärente Verkennung thematisiert, hebt zwar die Bedeutung von Anerkennung hervor, betont jedoch gleichzeitig deren Grenzen. Seine Anerkennungstheorie stellt darum eine Zwischenposition zwischen positiven, auf gelingende Anerkennung abzielenden, und negativen, Anerkennung verwerfenden, Anerkennungstheorien dar. Bedorf arbeitet in seinem Buch *Verkennende Anerkennung* heraus, dass Anerkennen nicht notwendigerweise zu einer kohärenten Identität führe.[56] Er geht vielmehr davon aus, dass Anerkennen stets von Verkennen geprägt sei und ein Subjekt *x* ein Subjekt *y* immer in der „rekognitiven Differenz" des „als etwas" wahrnehme – ergo als *z* und niemals als *y* v-erkenne.[57] Bedorf konstatiert, dass Identität von Inkohärenz bestimmt werde, die nicht auszumerzen sei.[58] Ausgehend von dieser Beobachtung hält er fest, dass Identitäten „weder Ausgangs- noch Zielpunkte eines abgeschlossenen Prozesses der Anerkennung" sein könnten, sondern stattdessen „als strategische Setzungen in einer unabschließbaren Bewegung" des Anerkennens zu verstehen seien.[59] So merkt er in Bezug auf die kulturelle Identität einer Person und im Anschluss an Judith Butler an, dass Akteure nicht bereits vorausgesetzt werden könnten, sondern Identität allererst im Prozess des Anerkennens konstituiert werde. Er umschreibt dies als Stiftungsparadox von Identität.[60] Außerdem relevant für die Annahme einer stets inkohärenten Identität ist für Bedorf die Ursprungskontin-

---

[55] Vgl. Bedorf 2010b. Bedorf kritisiert an Honneths Anerkennungstheorie seine Grundannahme der Autonomie und freien Selbstsetzung des Subjekts. Anerkennung, nach Honneth, führe demnach stets zu einer kohärenten Identität, Selbstbestätigung bzw. Authentizität, hat diese aber mindestens zum Ziel (vgl. Bedorf 2010b, S. 101. 103). Honneth vertrete damit eine substanzielle und teleologische Vorstellung von Identität, die aus einer Logik des Fortschritts resultiere (vgl. Honneth und Rancière 2021, S. 26).

[56] Vgl. Bedorf 2010b, S. 11. Bewusst trifft Bedorf eine Unterscheidung zwischen dem starken Begriff der Anerkennung und dem schwachen Begriff des Anerkennens. Linguistisch lässt sich ‚Anerkennen' bestimmen als deverbales Nomen Actionis, das ohne das Affix ‚-ung', das die Konnotation ‚Resultat eines Geschehens' ausdrückt, gebildet wird. Affixlos betont es die Kontinuität des Geschehens (vgl. Fleischer und Barz 2012, S. 122).

[57] Vgl. Bedorf 2010b, S. 122–123. 149.

[58] Vgl. Bedorf 2010b, S. 117.

[59] Bedorf 2010b, S. 11.

[60] Vgl. Bedorf 2010b, S. 104–105.

genz.[61] Damit umschreibt Bedorf den Umstand, dass das Ich in Alterität situiert sei. Das heißt: Die Erzählung der eigenen Identität sei abhängig von Voraussetzungen, die dem Subjekt entzogen seien – beispielsweise der Sprache als dem Selbst fremden Ursprung, aus dem heraus das Ich sich erzählt und die darum wesentlich die vermeintliche Selbst-Setzung mitbedinge. Der Terminus Selbstsetzung sei deshalb illusorisch und komme nicht ohne den Zusatz der Selbstsetzung in Fremdsetzung aus. Anders ausgedrückt ließe sich auch von einer relational eingebetteten Selbsterzählung sprechen. Der letzte Aspekt, der die Annahme einer inkohärenten Identität statt einer geglückten Identität trotz oder gar wegen der Anerkennungsvollzüge, laut Bedorf, notwendig mache, sei schließlich die bleibende Nicht-Identität der Identität.[62] Damit sucht er aufzuzeigen, dass weder eine Homogenität kultureller Identität noch eine völlige Heterogenität existiere, sondern Identität immer im Werden ist, es sich genauer um einen phantasmatischen Appell zur (Er-)Findung von Gemeinsamkeiten handele, der jedoch aufgrund der kontinuierlichen Identifizierung bei bleibender Differenz zu keinem Ende komme.[63] Identität konstruiert Bedorf also als die Einheit der Differenz von Identität und Nicht-Identität. Im Prozess des Anerkennens aufgrund der dreistelligen Anerkennungssituation ‚*x* erkennt *y* als *z* an' komme es zu einem „Riss im Selbstverhältnis"[64]. Dieser sei ausgelöst durch das zwischen *y* und *z* tretende ‚Medium', die nicht zu universalisierende Hin-Sicht. Präziser formuliert: Das *y*, das anerkannt wird, falle nicht mit dem *z* zusammen, also dem *als was* es anerkannt werde. Die vorausgesetzte Identität – *y* – und die zu stiftende Identität – *z* – seien nicht deckungsgleich.[65] Ganz analog zur eingeschränkten Sicht, für die Unsichtbarkeitsmomente wesentlich sind, werde auch das Anerkennungsgeschehen als eines verstanden, das aufgrund der rekognitiven Differenz, das heißt der sachlich, zeitlich, sozial, räumlich und medial limitierten Perspektive, zu keiner absoluten Anerkennung, also keiner Übereinstimmung von *z* mit *y* führen könne. Die Diskrepanz hat zur Folge, dass

> nie die volle Authentizität einer passenden oder angemessenen Identität gewonnen werden kann, sondern stets nur eine inkohärente Identität in ihrer Vorläufigkeit und Kontextgebundenheit erzeugt wird. Dieser Befund läßt sich nunmehr zu der These ausweiten, daß Anerkennung nur als Verkennung möglich ist.[66]

Dabei trifft Bedorf zur Verdeutlichung eine Unterscheidung zwischen dem absolut Anderem, von dem der Anspruch der Anerkennung ausgehe, und dem sozia-

---

[61] Vgl. Bedorf 2010b, S. 106–109.
[62] Vgl. Bedorf 2010b, S. 109–111. Vgl. auch Ott und Dabrock 2023.
[63] Vgl. Bedorf 2010b, S. 109.
[64] Bedorf 2010b, S. 125.
[65] Vgl. Leeten 2011, S. 278.
[66] Bedorf 2010b, S. 144.

len Anderen, der in lebensweltliche, symbolische und hierarchische Zusammenhänge eingebunden und nicht mit dem absolut Anderen identisch sei.[67] Zwar geht der Anspruch vom absolut Anderen aus – die Referenzen auf Levinas sind überdeutlich – jedoch könne die Antwort nur dem konkreten sozialen Anderen gegeben werden.[68] Konträr zu Honneth geht er außerdem nicht von einem Primat der Anerkennung vor dem Erkennen, sondern von einer Gleichursprünglichkeit und wechselseitigen Verwiesenheit von Erkennen und Anerkennen aus.[69] Damit versucht Bedorf der Normativität des Anerkennens Rechnung zu tragen, ohne es in einen Bereich des Normativen jenseits des Epistemischen zu verlegen.[70] Erkennen und Anerkennen seien jeweils Dimensionen des Bezugs auf Andere, die gleichursprüngliche Antworten auf deren Vorgängigkeit darstellten: „Der Andere ist nur insoweit als ein spezifischer Anderer anerkennbar, wie er als dieser oder jener Andere erkannt wird."[71] Indem er Verkennung als unweigerliches Element von Anerkennung versteht, hebt Bedorf die rekognitive Differenz im Anerkennungsprozess hervor, sagt dabei aber noch nichts über das Misslingen oder Gelingen von Anerkennung aus.[72] Einerseits komme es unweigerlich zu einer Identifizierung der anderen Person, die dadurch in ihrer Andersheit in gewisser Weise limitiert werde.[73] Dabei wird die absolute Andersheit, die die Andere eigentlich ausmacht, auf eine sozial kompatible Andersheit reduziert, die die Andere damit zu einer sozialen Anderen macht.[74] Es ist anzunehmen, dass die Konstitution des Subjekts *z* nicht ohne Rückwirkung auf das Subjekt *y* bleibt. Andererseits, so Bedorf, ist die Art und Weise, *wie* – trotz aller Zuschreibung – auf den Anspruch der Anderen auf Anerkennung geantwortet werde, offen.[75] Es seien jedoch menschliche und un-menschliche Handlungsoptionen in der Antwort auf die Andere gleicherweise möglich. Obwohl die Antwort auf den Anspruch der Anderen nicht auf ein Reiz-Reaktions-Schema festgelegt sei, seien die Spielräume der Antwort dennoch abhängig von den kontextuellen Möglichkeiten.[76] Im Prozess des Anerkennens bei Bedorf geschieht eine nicht fixierte Identitätszuweisung – entscheidend ist allerdings, dass diese bestreitbar bleibt.[77] Insofern stellt Anerkennen in der Konzeption Bedorfs ein verantwortungs- und machtvolles, jedoch

[67] Vgl. Bedorf 2013, S. 331–332.
[68] Vgl. Bedorf 2013, S. 332.
[69] Vgl. Bedorf 2010b, S. 148–149; Braun 2017, S. 180.
[70] Vgl. Bedorf 2010b, S. 143.
[71] Bedorf 2010b, S. 148.
[72] Vgl. Bedorf 2010b, S. 146.
[73] Vgl. Bedorf 2010b, S. 146.
[74] Vgl. Bedorf 2010b, S. 212.
[75] Vgl. Bedorf 2010b, S. 144–145.
[76] Vgl. Bedorf 2010b, S. 148.
[77] Vgl. Bedorf 2010b, S. 212. 126.

provisorisches Geschehen dar, das auf die Andersheit der Anderen antwortet und das *Wie* dieser Fremdinterpretation verantworten muss.[78] Darin lässt sich unverkennbar bereits eine ethische Konnotation bemerken: Anerkennen wird als ein fragiler Prozess im Sozialen situiert, der unmöglich gelingen kann und auf Deliberation bzw. Einbettung in übergeordnete Strukturen angewiesen ist. In der Deutung von Anerkennung als prozessuales und kontinuierliches Anerkennen gegenüber einer auf ein Ideal abzielenden Anerkennung im Honneth'schen Sinn deutet sich bereits die Fragilität und Vulnerabilität des Selbstbewusstseins und der Identitätskonstruktion an, die mit den offenen Deutungsprozessen im (konflikthaften) Sozialen verwoben sind.[79]

Mit Bedorf lässt sich das Verhältnis von Visibilität und Anerkennung nun anders beschreiben. Missachtung und Nicht-Anerkennung korrespondieren dann nicht mit Unsichtbarkeit, wie das bei Honneth der Fall ist, sondern Nicht-Anerkennung stellt im Grunde den Regelfall dar, der der Gestaltung bedarf. Missachtung bedeutet dann, dass die Grundsituation der Verkennung (‚*x* erkennt *y* als *z* an') geleugnet oder ignoriert wird, die Initiation von Anerkennungsprozessen grundlegend verhindert sowie die Vorläufigkeit der Antwort auf den Anspruch des sozialen Anderen dementiert wird.[80] Mit Bedorf lässt sich Missachtung bzw. Nicht-Anerkennung als *ignorante Verkennung* fassen. Die Verweigerung von Anerkennung bzw. die ignorante Verkennung führt dazu, dass die Andere auf das eigene unvollständige und vorläufige Bild festgeschrieben wird und ihr keinerlei Anknüpfungspunkte für eine eigene Darstellung oder die Herausbildung eines Selbstbezugs geboten werden. Die Differenz von absolutem und sozialem Anderen wird negiert, und über die identifizierte Person wird ein kategorisches Urteil gefällt.[81]

2.3 Visibilität als Schock

Neben der positiven Anerkennungstheorie Honneths und der, wenn man so möchte, eingeschränkt positiven Anerkennungstheorie Bedorfs, lässt sich Visibilität und Anerkennung auch in gänzlich negativer Weise verbinden. Visibilität wird zur Schockerfahrung, in der sich das Individuum nicht *anerkannt*, sondern vielmehr *identifiziert* und *entfremdet* weiß. Dies sei anhand der Arbeiten Hans Blumenbergs und Jean-Paul Sartres vorgeführt. Im Gegensatz zu den Theorien

[78] Vgl. Bedorf 2010b, S. 212.

[79] Vgl. Bedorf 2010b, S. 11.

[80] Vgl. Bedorf 2010b, S. 159–189.

[81] Zahlreiche rassismuskritische Studien weisen auf den Aspekt der Kategorisierung und der damit einhergehenden Gewalterfahrung hin (vgl. Mbembe 2014, S. 96. 210).

von Honneth und Bedorf findet sich bei ihnen eine Umkehrung der Beschreibungsperspektive. Nicht mehr das Sehen eines (mehr oder weniger souveränen) Subjekts bzw. die Wechselseitigkeit des Blickaustausches bildet die Ausgangssituation ihrer Überlegungen, sondern ihre Analysen beginnen mit dem Gesehen-Werden(-Können) und dem Blick der Anderen. Menschliche Visibilität erscheint als ‚Risiko' bzw. als ‚Schock'. Wer sehen will, trete aus der Höhle und gehe damit das Risiko ein, selbst zuerst gesehen zu werden.[82] Die anderen Sehenden innerhalb des Feldes der Visibilität durchdringen und bestimmen das eigene Selbstsein sowie die Lebensformen und Lebensverrichtungen mit ihren Blicken.[83] Der Mensch werde unter den Blicken der Anderen „identifiziert"[84] – ähnlich zu Bedorfs Beschreibungen der verkennenden Anerkennung. Um dies zu exemplifizieren, führt Blumenberg die Paradieserzählung mit dem sich versteckenden Menschenpaar an.[85] In ihrem Versuch, sich dem Schöpfergott zu entziehen, werde deutlich, dass mit der Sichtbarkeit und Identifizierbarkeit der Person sowie der Verbindung von Person und Handlung, theologisch gesprochen, Scham und Schulderfahrung, einhergehen.[86] Der in der Schöpfungsgeschichte dargestellte Blick rufe Scham hervor, die den Wunsch, unsichtbar zu sein, bewirke und den Menschen auf sich selbst zurückwerfe.[87] Adam verstecke sich vor Gott. Die Identifizierung auch bei Abwesenheit mache es jedoch möglich, den sichtbar Gewordenen zur Verantwortung zu rufen: ‚Adam, wo bist du?'.[88] Der Anrufende wird dabei von Blumenberg als *deus absconditus* stilisiert, der sich nur preisgebe, wem er wolle.[89] Visibilität bedeute, so Blumenberg, dass der Mensch „vom Sehenkönnen der anderen ständig durchdrungen und bestimmt ist, sie als Sehende im Dauerkalkül seiner Lebensformen und Lebensverrichtungen hat"[90]. Wo dieses Sehen-Können zu einem Durchschaut-werden-Können wird, werde das

---

[82] Vgl. Blumenberg 2014, S. 777.

[83] Vgl. Blumenberg 2014, S. 778.

[84] Blumenberg 2014, S. 778.

[85] Vgl. zur Pardieserzählung bei Blumenberg auch Teil 2, Kapitel 1/1.1b.

[86] Vgl. Blumenberg 2014, S. 780.

[87] Vgl. Poser 2015, S. 142; Springhart 2022, S. 151. Den Wunsch nach Unsichtbarkeit durch magische Mittel bezeichnet Blumenberg als einen der „wahnhaften Wünsche der Menschheit", der sich in der mythischen Menschheitsgeschichte immer wieder finde (Blumenberg 2014, S. 679).

[88] Vgl. Blumenberg 2014, S. 780.

[89] Vgl. Blumenberg 2014, S. 780. Die Beschreibung Blumenbergs, die Gott als Voyeur charakterisiert, verliert bei genauer systematisch-theologischer Betrachtung ihr Gewicht, wie unter Teil 2, Kapitel 1/1.3 gezeigt wurde: Denn die christologische Pointe ist ja eben die, dass sich Gott sehr wohl sehen lässt (vgl. hierzu auch Stoellger 2015).

[90] Blumenberg 2014, S. 778.

Ausgesetzt-Sein als leibliches Wesen unerträglich.[91] Der (imaginierte) Blick treffe unter die Haut und stelle das Selbst und die Existenz des Selbst in Frage.[92] In der Gestaltung der eigenen Visibilität – bspw. durch Kleidung – zeige sich nach Blumenberg demnach ein provisorischer Umgang mit dieser Bedrohung der eigenen Nacktheit vor den Augen der Anderen.[93] Ähnliches findet sich auch in den *Surveillance Studies* wieder: Hier kann der ‚Blick' der Überwachungstechnologie sowohl als brennend erlebt werden als auch ganz unbemerkt bleiben und nur in seiner Auswirkung bzw. Konsequenz zur Beeinträchtigung der Lebensrealität führen.[94] Im Gegensatz zur negativ beurteilten Unsichtbarkeit bei Honneth ist Unsichtbarkeit bzw. Nicht-gesehen-Werden in Konsequenz eine Wohltat – eine „episodische Entlastung von Identifizierbarkeit"[95].

Von jeder Form ‚gelingender' Anerkennung löst sich schließlich Sartre, bei dem sich die Verschränkung von Visibilität und Anerkennung besonders deutlich zeigt. Er beschreibt Sichtbarkeit und das Gesehen-Werden(-Können) als ein die Freiheit einschränkendes Übel. Für Sartre ist der Blick der Anderen notwendiges Inaugurationselement für den Selbstbezug, allerdings legt er dabei ein negatives Anerkennungsparadigma zugrunde.[96] Der Blick und die Begegnung mit der Anderen würden zu einer ambivalenten Erfahrung, die verkennenden bzw. entfremdenden Charakter besäße.[97] Dabei geht es Sartre um das Wissen um die Andere und das aus dieser Erfahrung resultierende „selbstreaktive Gefühl", das die tatsächliche Anwesenheit einer anderen Person gar nicht notwendigerweise voraussetzt.[98] Der fremde Blick, der seine Gestalt in der Ausrichtung zweier Augen, aber auch im Rascheln von Zweigen, dem Geräusch von Schritten, der Bewegung einer Gardine oder aber den Fenstern eines Bauernhauses haben könne, sei keineswegs abhängig von einer tatsächlichen Interaktion zwischen zwei Blickpartnerinnen.[99] Vielmehr handele es sich um die konstitutive Bedingung der

---

[91] Vgl. Blumenberg 2014, S. 788. Im intersubjektiven Blickaustausch müsse – negativen Anerkennungstheorien zufolge – nicht mit einem positiven Selbstbezug, sondern mit Selbstverlust gerechnet werden (vgl. Dormal 2024, S. 26).

[92] Vgl. Poser 2015, S. 142; Grund-Wittenberg 2022, S. 145.

[93] Vgl. Blumenberg 2014, S. 778–779.

[94] Vgl. Wang 2021; Foucault 2010, S. 221–292; van der Meulen und Heynen 2016.

[95] Blumenberg 2014, S. 778.

[96] Vgl. Herrmann 2021. Vgl. auch Rahel Jaeggis Differenzierung der zwei Deutungen des Anerkennungsverhältnisses als positive vs. negative Intersubjektivitätstheorie: Jaeggi 2006. Sartres ursprüngliche Fragestellung ist die danach, wie eine Fremdexistenz sicher gewusst werden kann (vgl. Bianchi 2017).

[97] Vgl. Herrmann 2021.

[98] Vgl. Sartre 2017, S. 490–530; Honneth 2015, S. 96–97.

[99] Vgl. Sartre 2017, S. 466 (314–315). 494–500 (334–339).

Selbstbeziehung, die unabhängig von zeitlicher und räumlicher Erfahrung existiere und das Ich auf sich selbst verweise:[100]

> Das Für-Andere-sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen Realität, und ich erfasse es mit seiner faktischen Notwendigkeit im kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache. […] Der Andere ist für mich überall anwesend als das, wodurch ich Objekt werde.[101]

Die Andere ist also *fundamental* anwesend – und zwar dezidiert als Andere und nicht als Objekt –, wo sich ein Selbst als objektiviert erlebt, unabhängig von der *empirischen* Anwesenheit der Anderen.[102] Sartre stellt dies anschaulich in der prominenten Schlüssellochszene in *Das Sein und das Nichts* dar. Die Schlüssellochszene lässt sich in mehrere Einzelbilder auffächern. Zunächst beschreibt Sartre eine Person, die aus Neugier oder einem anderen nicht näher spezifizierten Grund durch ein Schlüsselloch späht.[103] In dieser ersten Teilszene ist das „nicht-thetische"[104] Bewusstsein allein mit sich. Es handelt sich hierbei also um eine präreflexive Handlung zur praktischen Zielerreichung.[105] In der nächsten Teilszene hört die durchs Schlüsselloch spähende Person Schritte im Vorsaal. Dies führe zu einem Wechsel in der Wahrnehmungsperspektive. Nicht mehr *die Person sieht*, sondern *man sieht* die Person.[106] Die Aufmerksamkeit verlagert sich und wird selbstreflexiv. Sartre beschreibt dies so:

> Was ich unmittelbar erfasse, wenn ich […] [den Blick spüre, TO], ist nicht, daß irgendjemand da ist, sondern daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, daß ich gesehen werde [Herv. im Orig.].[107]

Allerdings impliziert Sartres Analyse mehr noch als die Erkenntnis der Erfahrung der eigenen Leiblichkeit und Verwundbarkeit. Die Rückwendung auf das Selbst, die die zweite Teilszene bestimmt, ist gekennzeichnet durch sein Sein in Bezug auf das Andere bzw. den Blick. Sartre behauptet in *Das Sein und das*

---

[100] Vgl. Sartre 2017, S. 501–504 (339–341); Honneth 2015, S. 96–98. Plausibilisieren lässt sich der fremde Blick ohne tatsächliche Anwesenheit der Anderen, den Sartre als konstitutive Selbstbeziehung unabhängig von zeitlicher und räumlicher Erfahrung beschreibt, durch Überwachungskameras im öffentlichen Raum. Ein Mensch fühlt sich beobachtet, wenn er oder sie in einem Raum mit einer Überwachungskamera ist, auch wenn niemand tatsächlich zusieht. Auch die Imagination in der Einsamkeit, ‚Wer bin ich für andere?' kann als solch abwesend anwesender Blick fungieren.

[101] Sartre 2017, S. 501–502 (339).

[102] Vgl. Sartre 2017, S. 502 (339–340). Vgl. auch Honneth 2015, S. 96–98.

[103] Vgl. Sartre 2017, S. 467–468 (317–318).

[104] Sartre 2017, S. 467 (316). In der Übersetzung von 1962 heißt es noch das „nichtsetzende" Bewusstsein (Sartre 1962, S. 345).

[105] Vgl. Honneth 2015, S. 89–90.

[106] Vgl. Sartre 2017, S. 469–470 (318).

[107] Sartre 2017, S. 467 (316).

Nichts, dass die Erfahrung der Anderen und ihr imaginierter oder tatsächlicher Blick dazu führten, dass die Erblickte objektiviert werde. Durch den Blick der Anderen werde das eigene Selbstverständnis affiziert. Es geschehe eine „Wert-Beurteilung“[108]. Das Subjekt werde Objekt unter dem Blick der Anderen: „Im Angeblickt-werden erfährt das Subjekt daher seine Überschreitung durch die Subjektivität des Anderen und seine Reduktion auf ein An-sich-sein.“[109] Dies drücke sich aus im Gefühl der Scham, in dem die eigene Objektivierung durch die Andere erkannt werde.[110]

In der Unterworfenheit unter die Beurteilung durch die Andere, in deren Zuge es zu einer Objektivierung und Festlegung komme, sei die Konsequenz des fremden Blicks, laut Sartre, schließlich der ‚Tod der eigenen Möglichkeiten‘:[111] „Denn durch das Auftauchen des andern erscheinen gewisse Bestimmungen, die ich *bin*, ohne sie gewählt zu haben. […] [I]ch selbst sehe mich, wie mir ein Sinn verliehen wird […] [Herv. im Orig.].“[112] Die Sinnzuschreibungen durch die Anderen – Sartre nennt als Beispiele für solche Zuschreibungen ‚Jude‘, ‚Arier‘, ‚schön‘, ‚hässlich‘, ‚einarmig‘ etc. – werden in und durch die Beziehung zu der Anderen erfahren.[113] In und durch die Verhaltensweisen gegenüber der eigenen Person, die sich mitunter in Verboten und Widerständen äußern, bemerke das Selbst die Sinnzuschreibungen allererst.[114] Visibilität sei demnach die Einschränkung der eigenen Freiheit. Das Sein der Anderen, ihr Blick, wird als entfremdend und verdinglichend erlebt, das Sein unter den Augen der Anderen als durch einen Mangel gekennzeichnet.[115] So urteilt Sartre letztlich über die intersubjektive Beziehung, dass ihr Wesen „nicht das Mitsein, sondern der Konflikt“[116] sei, der durch die gegenseitigen Objektivierungsbestrebungen gekennzeichnet sei.

Die von Sartre beschriebene Entfremdungserfahrung unter dem Blick der Anderen findet sich auch in feministischen und postkolonialen Theorien wieder.

---

[108] Sartre 2017, S. 481 (326). Mit dem Begriff der ‚Wert-Beurteilung‘ wird ein klassischer Anerkennungsterminus eingespielt (vgl. Herrmann 2021, S. 254).

[109] Herrmann 2021, S. 254.

[110] Vgl. Sartre 2017, S. 471 (319). Bei der Darstellung des Verhältnisses von Selbst und Anderer bei Sartre muss berücksichtigt werden, dass ein Bewusstseinsgehalt vorgestellt ist, der nicht notwendigerweise eine Entsprechung in der empirischen Begegnung zweier Personen hat (vgl. Honneth 2015, S. 79. 88).

[111] Vgl. Sartre 2017, S. 476 (322); Herrmann 2021, S. 254. Auf den Tod der eigenen Möglichkeiten wird in Teil 2, Kapitel 3 genauer eingegangen werden, wenn es um den Zusammenhang von Visibilität und Agency geht.

[112] Sartre 2017, S. 901–902 (606–607).

[113] Vgl. Sartre 2017, S. 901–902 (606–607).

[114] Vgl. Sartre 2017, S. 901–902 (606–607).

[115] Vgl. Honneth 2015, S. 99–100.

[116] Sartre 2017, S. 747 (502).

In feministischen Studien wird er insbesondere im Zusammenhang mit dem sogenannten *male gaze* diskutiert. Der *male gaze* (dt. männlicher Blick) ist ein Konzept, das durch den Aufsatz *Visual Pleasure and Narrative Cinema* (1975) der britischen Filmtheoretikerin Laura Mulvey Prominenz erlangte.[117] Es beschreibt eine spezifische Art und Weise, wie Frauen in Film, Kunst und anderen visuellen Medien dargestellt werden, wobei die Perspektive und das Begehren eines heterosexuellen männlichen Betrachters im Mittelpunkt stehen. Das Konzept des *male gaze* kritisiert, dass diese Darstellung oft dazu führt, dass Frauen auf Objekte des männlichen Verlangens reduziert werden, anstatt als eigenständige Subjekte mit eigenen Wünschen, eigener Handlungsfähigkeit und eigener *Story* vorgestellt zu werden. Der *male gaze* steht für eine paradigmatische Sinnzuschreibung im Sinne Sartres, in dessen Zusammenhang Frauen der Sinn attribuiert wird, sie seien passive Objekte des männlichen Begehrens. In postkolonialen Studien, besonders prominent vorgestellt von Frantz Fanon, wird Ähnliches im Hinblick auf den rassifizierenden Blick beschrieben, auf den in Teil 3, Kapitel 1 und 2 eingegangen wird.[118]

2.4 Kritische Perspektiven auf Anerkennung

Neben positiven und negativen Bestimmungen des Verhältnisses von Visibilität und Anerkennung sollen schließlich Ansätze zur Darstellung gebracht werden, die den Begriff der Anerkennung, wie er insbesondere von Honneth vorgestellt wird, kritisch in Frage stellen. Im Grunde wird damit eine Metaperspektive auf Anerkennung ermöglicht, mit der einerseits kritisch nach dem Verhältnis von Anerkennenden und Anerkannten gefragt wird sowie andererseits nach den Dynamiken von Herrschaft, Privilegien und Demütigung – eben den Feldern, in denen Anerkennung und Visibilität ausgehandelt werden.[119]

Mit Judith Butler kann Anerkennung als ein ambivalenter Prozess verstanden werden, der das Subjekt gleichzeitig konstituiert und einschränkt. Butler zufolge werde das Subjekt durch soziale Normen und Diskurse geformt, und erlange Anerkennung nur, indem es sich diesen Normen unterwerfe.[120] Anerkennung ge-

---

[117] Vgl. Mulvey 1975. Vgl. neuere Arbeiten zum *male gaze*: Ponterotto 2016; van der Meulen und Heynen 2016.

[118] Vgl. Fanon 2016, V. Kapitel; Al-Saji 2014.

[119] Vgl. Räber 2023, S. 393–394.

[120] Vgl. Butler 2001. Butler nennt die Gleichzeitigkeit von Hervorbringung (Werden) und Unterwerfung (Unterordnung) des Subjekts *Subjektivation* (vgl. Butler 2001, S. 18). Die gesellschaftlichen Normen entstünden, wandelten sich und persistierten abhängig von einer Zeitlichkeit, die allerdings nicht konform sei mit der Zeitlichkeit des Subjekts. Deshalb fungiere die

schehe nicht im Rahmen hermeneutischer Offenheit, sondern sei von Machteffekten und Dispositiven beeinflusst, die bestimmte Subjektformen begünstigten.[121] Die Ordnungen würden dann repressiv, wenn das betroffene Subjekt zur Partizipation an den herrschenden Diskursen der Unterdrückung genötigt werde.[122] In diesem Zusammenhang schreibt Butler von „Rastern der Intelligibilität"[123], die darüber bestimmten, wer allererst erkenntlich und damit an-erkennbar werde. Diese Raster stellten die kulturellen und sozialen Bedingungen der Möglichkeit von An-Erkennbarkeit dar.[124] Damit bezieht sich Butler auf die Bedingungen, unter denen „das Menschliche entsteht, anerkannt wird und ein Subjekt zum Objekt menschlicher Liebe wird" und die Voraussetzungen, „ohne die wir das Menschliche überhaupt nicht denken können".[125] Dies bedeutet, dass Anerkennung nicht einfach als freier Akt wechselseitiger Bezogenheit konzipiert wird, sondern durch Machtstrukturen vermittelt erscheint. Die Anerkennbarkeit hängt, mit Butler gesprochen, v. a. davon ab, ob wir eine bestimmte Norm in der anderen Person wiedererkennen, die sich sichtbar im und durch den Körper der Anderen manifestiert.[126] Butler bezieht sich dabei in erster Linie auf das Geschlecht einer Person, das sie als eng mit dem Personenstatus verschränkt sieht.[127] Ein Individuum in seiner Geschlechtsidentität sei nur dann an-erkennbar, wenn die durch die Rahmenbedingungen gegebene (meist binäre, heteronormative) Ordnung gewahrt werde, das heißt, wenn bestimmte vorgegebene Beziehungen „der Kontinuität und Kohärenz zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Geschlechtsidentität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren"[128] aufrechterhalten würden. Nur, wer sich in den entsprechenden vorgegebenen normativen Rahmen und Ordnungen bewege, könne demnach als Mensch an-er-

---

Zeitlichkeit der Normen als disruptives Element der Zeit, in der das Ich lebe, während sie gleichzeitig das Leben des Subjekts in seiner Verständlichkeit erhalte (vgl. Butler 2005b, S. 35).

[121] Vgl. Bedorf 2010b, S. 95.

[122] Vgl. Butler 1991, S. 172.

[123] Butler 2017, S. 97.

[124] Vgl. Butler 2017, S. 97.

[125] Butler 2017, S. 97.

[126] Vgl. Butler 2017, S. 98.

[127] Vgl. Butler 2017, S. 98–99. Nicht nur (queer-)feministische Denkerinnen weisen auf die Herausforderungen der Anerkennbarkeit in Bezug auf das Geschlecht hin, sondern auch rassismuskritische Denkerinnen zeigen dies im Hinblick auf die Kategorie *race* auf. Alia Al-Saji schreibt von rassifizierenden Gewohnheiten des Sehens (*Racializing Habits of Seeing*) (vgl. Al-Saji 2014). Insbesondere intersektionale Theorien zeigen, wie in Teil 2, Kapitel 4 dargestellt werden wird, dass es häufig das Zusammentreffen multipler Diskriminierungsachsen ist, das dazu führt, dass ein Subjekt marginalisiert und ‚nicht-anerkennbar' ist (vgl. auch Bedorf 2010b, S. 27).

[128] Butler 1991, S. 38.

kannt werden. Dies ist es, was Monique Wittig in dem Satz „You-will-be-straight-or-you-will-not-be“[129] (dt. „Du-wirst-normal-sein-oder-nicht-sein“[130]) ausdrückt.

Obwohl sich Butler im Anschluss an Wittig in ihren Ausführungen vornehmlich auf die Sprache als regulatorische Ordnung bezieht, wenn sie davon schreibt, dass die Sprache von Normen gesättigt ist, die uns beeinflussen, wenn wir versuchen über uns zu sprechen oder von einer Sprache, „die bereits spricht“[131], ist diese, wie im Anschluss an Foucault und Prinz mit dem Dispositivbegriff dargestellt wurde, eng mit Visibilität verquickt.[132] Nicht nur diskursive Praktiken, sondern auch Nicht-Diskursives, zu denen Prinz visuelle Praktiken oder auch Räume zählt,[133] beeinflussen gesellschaftliche Normen. So wie Butler beschreibt, dass Personen, deren Geschlechtlichkeit von der Kohärenz und Kontinuität abweicht, die notwendig dafür ist, überhaupt – Butler schreibt – *intelligibel*, also anerkennbar, zu werden, die Position des sprechenden Subjekts gar nicht einnehmen können, weil innerhalb eines normativen (geschlechtlichen) Systems zu sprechen, bedeute, der Möglichkeit zu sprechen beraubt zu sein, so kann entsprechend davon ausgegangen werden, dass Personen, deren Visibilität von den bestehenden Normen und Standards abweicht, übersehen, nicht anerkannt und unsichtbar werden, weil sie in den Ordnungen, die das Feld der Visibilität konstituieren, nicht auftauchen oder möglicherweise die kulturell bedingte Blickweise des Nicht-sein-Dürfens gar noch inkorporieren. Butler konstatiert, dass ein performativer Widerspruch dadurch erzeugt werde, dass sich ein Subjekt in einer Sprache sprachlich behaupte, in der dieses Subjekt nicht *sein* dürfe.[134] Entsprechend kann dies für die Visibilität behauptet werden: Etwas wird gesehen oder eben nicht gesehen, wenn es in einem Feld der Visibilität nicht sein darf.[135] Auch in Bezug auf das Feld der Visibilität können sich performative Widersprüche ergeben, sobald das Subjekt seine Visibilität in einem hostilen Kontext, angesichts und gerade in seiner Leiblichkeit, behauptet. Beispielhaft wird dies durch Intersex-Personen, deren Geschlecht lange Zeit an eine binäre Norm angepasst wurde, weil ihr Körper nicht sein durfte.[136] Butler thematisiert, im Gegensatz zu Honneth und Bedorf, explizit Kontextualität, Körperlichkeit und insbesondere

---

[129] Wittig 1980, S. 107.

[130] Butler 1991, S. 172.

[131] Butler 2017, S. 114. Auch in Butler 2005b, 2007; Foultier 2013.

[132] Die Felder der Visibilität werden diskursiv und interaktiv artikulierend co-kreiert (vgl. Brighenti 2007, S. 329).

[133] Vgl. Prinz 2014, S. 44.

[134] Das Beispiel, auf das Butler zurückgreift, ist die sog. ‚Zwangsheterosexualität‘, die Homosexualität als das Andere des Seins verortet (vgl. Butler 1991, S. 172).

[135] Ähnlich wie Sartre geht Butler dabei von einer primären und inaugurativen Entfremdung im Sozialen aus (vgl. Butler 2001, S. 32; Jaeggi 2006).

[136] Vgl. Butler 2017, S. 110.

Kategorien von Geschlecht und Sexualität.[137] Dabei werden nicht zuletzt Fragen danach tangiert, welchen Bedingungen menschliche Wahrnehmung unterliegt und wie diese Bedingungen Wahrnehmung und Identitäten hervorbringen sowie Körper verändern.[138] Während Honneth Anerkennung als Schlüssel individueller und sozialer Emanzipation versteht, sieht Butler Anerkennung als einen ambivalenten Prozess, der sowohl Subjekte schafft als auch einschränkt. Sie hinterfragt die normativen Grundlagen, durch die Anerkennung gewährt oder verweigert wird. Beide Theorien bieten wertvolle Perspektiven auf die Bedeutung von Anerkennung in sozialen Beziehungen, jedoch mit unterschiedlichen Schwerpunkten auf Macht und Subjektivität.

Auch für den französischen Philosophen und Politiktheoretiker Jacques Rancière spielen die gesellschaftlichen Machtstrukturen, die er bis in die sinnlichen Wahrnehmungsmuster reichen sieht, eine Rolle in der Beurteilung von Anerkennung. Bei ihm erfährt Anerkennung allerdings eine negative Beurteilung, von der sich ein Individuum „des-identifizieren" müsse.[139] Sowohl für Honneth als auch für Rancière ist die soziale Erfahrung der zentrale epistemologische Wert.[140] Beide stellen eine Hermeneutik des sozialen Lebens vor.[141] Während für Honneth allerdings soziale Unsichtbarkeit unzweifelhaft mangelnde Anerkennung bzw. eine Deformation der Kapazitäten für moralisches Sehen bedeutet, stellt sich dies bei Rancière anders dar. Rancière nimmt eine Unterscheidung zwischen der Ordnung des Sichtbaren und deren Durchbrechung vor.[142] Ersteres nennt er *Polizei* (franz. *police*). Letzteres nennt er *Politik* (franz. *politique*). Die Sphäre der Sichtbarkeit auf der einen Seite, die Rancière mit *Polizei* assoziiert, meine nicht die

---

[137] Zwar geht Honneth nicht explizit auf den Körper ein, jedoch wird in dem Band *Unsichtbarkeit* die körperliche Dimension von Anerkennung deutlich (vgl. Honneth 2015; Hirschmann 2024b). Hier identifiziert Honneth unterschiedliche körperbezogene Anerkennungsakte wie das Lächeln oder Zunicken. Nichtsdestotrotz sehen einige Denkerinnen die Dimension der Körperlichkeit in den klassischen Anerkennungstheorien vernachlässigt bzw. unterbestimmt (vgl. Dormal 2024; Braun 2017 sowie Hirschmann 2024c).

[138] Butler kritisiert u. a. diejenigen Analysen, die Körpererfahrungen als von Diversität abstrahierend, ahistorisch und männlich konnotiert darstellen (vgl. Butler 2022, S. 184–185). Sie plädiert dafür, die konkreten kulturellen Kontexte, Ursprünge und die Historizität in die Analyse der Betrachtung von Körpern und Blicken einzubeziehen, um so deren spezifische Dynamik nachvollziehen zu können. Sie unterstellt den Blickweisen eine ‚Herr-Knecht'-Dialektik und zugrundeliegende Begehrlichkeiten, die sich nicht zuletzt an der Dichotomisierung von Geschlecht festmachen ließen. Die Genese des Subjekts, so Butler, müsse die zugrundeliegenden Machtstrukturen – denen sie ein System unterstellt, das einen „disembodied voyeur and his machinations of enslavement" (Butler 2022, S. 188) voraussetzt – berücksichtigen.

[139] Rancière 1992; Honneth und Rancière 2021.

[140] Vgl. Honneth und Rancière 2021, S. 41–42.

[141] Vgl. Honneth und Rancière 2021, S. 41–42.

[142] Vgl. Rancière 2014; Honneth und Rancière 2021; Rancière 1992; Räber 2023.

Polizei als Institution, sondern mit *Polizei* bezeichnet er die bestehenden Ordnungen des Feldes der Visibilität, über die eine gewisse Einigkeit herrsche.[143] Diese Ordnungen würden herausgefordert von denjenigen, die kein Teil der Ordnung seien. Die Herausforderung bestehe darin, dass es nicht ausreiche, innerhalb der Ordnung zu erscheinen, denn die Ordnung biete keinerlei Möglichkeit der Erscheinung für ebenjene Subjekte jenseits der Ordnung. Es gäbe deshalb einen zweiten Bereich, nämlich den der Erscheinung bzw. Durchbrechung, gegenüber dem Bereich der Ordnung des Sichtbaren, den er mit *Polizei* betitelt. Diesen zweiten Bereich der Durchbrechung bezeichnet Rancière als *Politik*. *Politik* versteht er als Erprobung exemplarischer Gleichheit, die dazu führe, dass die Ordnung durch Anfragen von ihren Rändern, von denen, die kein Teil der Ordnung sind, dekonstruiert werde.[144] Die Durchbrechung konfrontiere den Bereich der Sichtbarkeit mit einem Ausdruck, der die wahrnehmbare Trennung der polizeilichen Ordnung aufhebe.[145] Mit der Durchbrechung werden darum vor allem drei Ergebnisse erzielt. Zum einen zeige sie die Kontingenz der visiblen Ordnung der Polizei auf. Zum anderen postuliere bzw. demonstriere sie eine kontrafaktische Gleichheit der Sprechenden bzw. vielmehr der Teilnehmenden am Feld der Visibilität. Zuletzt zeige sie die Heterogenität des Feldes bzw. der Felder der Visibilität an.[146] Die Durchbrechung der sinnlichen Gestaltung führt, so kann geschlussfolgert werden, zu einer Emanzipation von den bestehenden Herrschaftsverhältnissen der Felder der Visibilität. Nur in diesem zweiten Bereich der *Politik*, so Rancière, könne deshalb Subjektivierung und Ent-Identifizierung, verstanden als Ausübung der Gleichheit, stattfinden.[147] Dies führt Rancière

[143] Vgl. Rancière 2014, S. 41: „Die *Polizei* ist somit zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihren Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm [Hervorh. d. Verf.]."

[144] Vgl. Rancière 2014, S. 41–42.

[145] Vgl. Rancière 2014, S. 41–42.

[146] Vgl. Rancière 2014, S. 41–42.

[147] Vgl. Rancière 2014, S. 47–48, 1992, S. 58–64. Zur Subjektivierung schreibt Rancière: „Unter Subjektivierung wird man eine Reihe von Handlungen verstehen, die eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage erzeugen, die nicht in einem gegebenen Erfahrungsfeld identifizierbar waren, deren Identifizierung also mit einer Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergeht" (Rancière 2014, S. 47). Subjektivierung sei darum eng mit Ent-Identifizierung verbunden: „Jede Subjektivierung ist eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten, eines In-Bezug-Setzens eines Anteils und der Abwesenheit eines Anteils ist" (ebd., S. 48).

schließlich zu einer positiven Bewertung von Unsichtbarkeit im Zusammenhang mit der Selbstsetzung des Subjekts.[148]

Die kritischen Anfragen von Butler und Rancière an die ‚klassischen' Anerkennungstheorien sollen abschließend mit Rahel Jaeggi gebündelt werden, die dafür plädiert, die Bewertung der Anerkennung als entweder positiv oder negativ zunächst offenzuhalten. Sie kommt zu dem Schluss, dass jede signifikative Differenz, also jedes Anerkennungsgeschehen, dass jemanden *y als* jemanden *z* anerkennt, zu einer Bestimmung der Anerkannten führe. Indem aber die Anerkannte *als* jemand bestimmt wird, werde über sie bestimmt, resümiert Jaeggi.[149] Zugleich hebt Jaeggi – ebenso wie Butler – den Doppelcharakter von Anerkennung – als eben nicht nur Unterwerfungsmoment, sondern auch Ermöglichungsbedingung des Seins – hervor.[150] Das Sehen der Anderen sowie das Gesehen-Werden durch die Andere, die den eigenen Körper interpretiert und *als etwas* anerkennt, ist es, was der Anerkannten Handlungsspielräume eröffne.[151] Diese Handlungsspielräume seien es letztlich, die als ethisches Prüfkriterium herangezogen werden können, um das Anerkennungsgeschehen auf seine Kipppunkte zwischen Ermöglichung der Subjektwerdung und Unterwerfung hin zu analysieren. Drei Punkte sind es, die Jaeggi an den sogenannten negativen Anerkennungstheorien kritisiert:[152] Erstens die „Rest-Romantik authentischer Subjektivität"[153] bei Sartre und Butler. Sie hinterfragt insbesondere die Annahme, nach der es eine freie Sphäre ungehinderten Selbstbezugs gäbe. Zweitens kritisiert sie die Zuordnung von Freiheit und Bestimmtheit im Anerkennungsgeschehen; und drittens wendet sie sich gegen ein ontologisches Verständnis von Anerkennung, also gegen eine Auffassung von Anerkennung, die diese als grundlegend und unvermeidlich für die Konstitution des Selbst betrachtet. Vielmehr geht es Jaeggi um die praktischen Vollzüge, in denen sich Anerkennung realisiere und die, ihres Erachtens, nicht einseitig negativ, sondern dynamisch gedacht werden müssten. In Bezug auf den ersten Punkt der ‚Rest-Romantik' wirft sie v. a. Butler den Gebrauch der Begriffe Enteignung und Entfremdung vor, die implizierten, dass es einen Status der Unverletztheit oder Souveränität geben müsse. In Bezug auf den zweiten Punkt, die falsche Zuordnung von Bestimmung und Freiheit, betont sie,

[148] Vgl. Räber 2023, S. 398; Honneth und Rancière 2021; Rancière 1992, 2014.

[149] Jaeggi 2006. Es komme, so Jaeggi, im Anerkennungsgeschehen zu einer Objektivierung des Gegenübers, die die Gesehene, diejenige also, die durchs Schlüsselloch späht, auf ihre ‚Tatsächlichkeit' festlege und dabei schon eine stereotypisierende Interpretation anstelle – als Neugierige, Eifersüchtige etc.

[150] Butler beschreibt die Subjektwerdung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault als Subjektivation (vgl. Butler 2001, S. 18).

[151] Vgl. Jaeggi 2006.

[152] Vgl. Jaeggi 2006.

[153] Jaeggi 2006.

dass ein Mensch ohne Bestimmung ‚nichts Bestimmtes' – also unbestimmt – sei.[154] Ohne soziale Bestimmung gäbe es jedoch keine Freiheit, argumentiert Jaeggi unter Verweis auf Robert Brandom.[155] In gewisser Weise sei also die Notwendigkeit der ‚Bestimmung' bzw. der Zwang, in Übereinstimmung mit gegebenen Normen und Praktiken zu handeln, erst Ermöglichungsbedingung von Handlungsfähigkeit bzw. Freiheit.[156] Jaeggi plädiert schließlich für einen Wechsel der Perspektive gegenüber positiven und negativen Anerkennungstheorien: Es komme nicht darauf an, ob Anerkennung (bzw. Intersubjektivität) in der Tradition positiver Anerkennungstheorien als Stiftung eines Selbstbewusstseins gelinge oder in der Tradition der negativen Anerkennungstheorien als festsetzende Bestimmung misslinge. Vielmehr fragt sie, wie Handlungsfähigkeit in der unabdingbaren Bestimmtheit und Vorläufigkeit der Ordnungen, denen sich ein Subjekt ausgesetzt sieht, gelingen kann, das heißt, wie „aneignende Transformation"[157] glückt. Damit ist bereits eine Verbindung zwischen Anerkennung und Agency angedeutet.[158] Jaeggi wendet sich explizit gegen eine Ontologisierung des Anerkennungsgeschehens. Es gehe in der intersubjektiven Anerkennung und dem Blickaustausch nicht um die „Wahrheit des Subjekts und dessen mögliche Verkennung", sondern „um dessen Autonomie, Integrität und Handlungsfähigkeit und deren mögliche Behinderung".[159]

Nimmt man diese Fragerichtung Jaeggis nach der *aneignenden Transformation* in die Evaluation der Rahmenbedingungen der Visibilität auf, wird es nötig, die neuen technisch vermittelten Formen und Möglichkeiten von Visibilität auf die in ihnen angelegten Möglichkeiten, aktiv handelnd auf die Fremdbestimmung im Bild reagieren bzw. respondieren zu können, hin zu befragen. Damit wird einerseits dem passiven Ausgeliefert-Sein an die fremden Ordnungen sowie andererseits der aktiven Ermächtigung, sprich: den freiheitseinschränkenden wie auch den freiheitsermöglichenden Elementen, in der ethischen Beurteilung von Rahmenbedingungen der Visibilität Rechnung getragen.

---

[154] Vgl. Jaeggi 2006.

[155] Brandom macht am Beispiel der Praxis der natürlichen Sprache auf deren Ermöglichung expressiver Freiheit aufmerksam (vgl. Brandom 1979). Mit der natürlichen Sprache werde ein Raum zur Performance geschaffen – eine Performance, die zwar neuartig ist, aber doch in Übereinstimmung mit der sozialen Praxis Sprache geschehe (vgl. Brandom 1979, S. 194).

[156] Vgl. Brandom 1979, S. 196.

[157] Jaeggi 2006.

[158] Vgl. Teil 2, Kapitel 3.

[159] Jaeggi 2006.

2.5 Theologisch-ethische Perspektiven auf Visibilität und Anerkennung

Bevor die Beobachtungen abschließend zusammengefasst werden, soll Anerkennung schließlich theologisch-ethisch rekonstruiert werden. Besonders in der Gott-Mensch-Relation erscheint Anerkennung als positives Zuwendungsgeschehen, das mit personalen und sozialethischen Konsequenzen verknüpft ist. Mit Karl Barths Unterscheidung zwischen der Anerkennung als Mensch und der Anerkennung als Mitmensch wird deutlich, dass die Anerkennung in theologischer Perspektive qualitative Unterschiede kennt.[160] Anerkennung wird mit einer gewissen Form der Aufmerksamkeit gepaart und steht in einem engen Zusammenhang mit dem Erkennen. Sie wird theologisch vorrangig als positiver Vollzug beschrieben, der von Relevanz für das eigene Sein, das Selbstverhältnis und die Selbstentfaltung charakterisiert wird. Pointiert findet sich die Notwendigkeit der Anerkennung bei Jüngel, wenn er schreibt, dass das Person-Sein des Menschen von seiner Anerkennung – genauer: der Anerkennung durch Gott – abhänge.[161] Dies soll im Folgenden rekonstruiert werden.

Bereits im Alten Testament kann das Zusammenspiel von Erkennen und Anerkennen nachvollzogen werden. Bernd Janowski formuliert es so: Im Alten Testament ist zu unterscheiden

> zwischen *kognitiven und wahrnehmungsbezogenen Aspekten* (Verben wie *bîn* ‚achtgeben, wahrnehmen, verstehen', *zākar* ‚gedenken, sich erinnern', nbṭ hif. ‚blicken', *rā'āh* ‚sehen' u.a.) auf der einen und *sozialethischen und rechtlichen Aspekten* (Verben und Nomina wie *ḥānan* ‚gnädig, barmherzig sein', *ḥen* ‚Gunst, Freundlichkeit', *ḥæsæd* ‚Hingabe, Güte' u.a.) auf der anderen Seite […]. Zwischen den kognitiven/wahrnehmungsbezogenen und den sozialethischen / rechtlichen Aspekten [sic!] der Anerkennung ist nicht zu trennen. Vielmehr sind diese so aufeinander bezogen, dass die Aufmerksamkeit auf den anderen (Armer, Elender, Geringer) für diesen *lebensförderlich* ist und darum praktische Konsequenzen hat. Dazu zählen die Aspekte Achtsamkeit, Fürsorge (Ps 8,5; 41,2; Spr 16,20 u.ö.), Barmherzigkeit (Ps 123,3; Spr 14,20 f.31; 17,5 u.ö.), Ehre, Ansehen (Ex 20,12 par. Dtn 5,16; Ps 3,4; 8,6 u.ö.), Gerechtigkeit, Recht (Ps 3,5f; Spr 28,5; 29,7 u.ö.), Güte (Mi 6,8; Ps 5,8; 86,5 u.ö.), Hinsehen, Sich Zuwenden (Ps 11,4f; 13,4; 33,13–15 u.ö.) [Herv. im Orig.].[162]

In der biblischen Überlieferung hängt das (Über-)Leben des Menschen am Blick Gottes,[163] in dem sich dessen Zuwendung und Anerkennung gegenüber dem Menschen ausdrückt.[164] Der Blick und das Gesehen-Werden durch Gott und die Nächste konstituieren die Identität und Rolle eines Menschen in der Gesellschaft.

---

[160] Vgl. Barth 1962.
[161] Vgl. Jüngel 2011, S. 5–6, 1990a, S. 198.
[162] Janowski 2024, S. 25.
[163] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.3.
[164] Vgl. Hoffmann 2022, S. 429–430.

Zahlreiche Psalmen beschreiben die Notwendigkeit des Segens, der mit dem Antlitz Gottes verbunden ist, anschaulich. So schreit die Beterin in Ps 13 „Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir? (V. 2b) […] Schaue doch und erhöre mich, Herr, mein Gott! (V. 4a)". In Ps 31,17 und Ps 80,4 – korrespondierend mit dem aaronitischen Segen in Num 6,25–26 – heißt es: „der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden".[165] Die eigentümliche Formel „das Angesicht heben auf" taucht im Alten Testament häufig im wörtlichen Sinne des Aufsehens zu jemandem (2. Kön 9,32; 2. Sam 2,22 und Hi 22,26), also des Hinsehens und Anblickens, auf.[166] Im aaronitischen Segen sieht Franz Delitzsch eine „steigende Verinnigung" am Werk, in der die liebevolle Verbindung zwischen Gott und Mensch in intensivierter Form zum Ausdruck komme.[167] Klaus Seybold merkt jedoch zurecht an, dass der aaronitische Segen bei genauerer Betrachtung, über die Beziehungsdimension zwischen Gott und Mensch hinaus, soziale, kultische und politisch-rechtliche Dimensionen einschließe.[168] Anerkennung fungiert also bereits im Alten Testament als normativer Leitbegriff für die Gestaltung des sozialen Miteinanders.[169] Zugleich begegnen auch im Alten Testament die Erfahrungen der Missachtung und der biographischen, kollektiven und sozialen Verletzungen von Anerkennung.[170] Dabei zeigt sich, dass die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander mit dem Verhältnis von Gott und Mensch(en) korrespondieren: „Korrumpierte Anerkennungsverhältnisse innerhalb Israels schlagen zurück auf das Gottesverhältnis. Die sozialmoralische Integrität der Menschen untereinander betrifft damit Gott selbst."[171]

Wie stellt sich nun das Anerkennungsgeschehen in der Hagar-Geschichte dar? Auch in der Hagar-Geschichte, die bereits in Teil 2, Kapitel 1/1.3 vorgestellt wurde, zeigt sich die Konsequenz des göttlichen Anerkennungsgeschehens, das bidirektional zwischen *Gott und Mensch* und *Mensch und Gott* verläuft. Nach der überlieferten Geschichte ‚sieht' Gott Hagar und er nennt sie beim Namen (vgl. Gen 16,8). Der Blick Gottes geht über das rein äußerliche Erkennen Hagars hinaus. Im Blick Gottes, der mit der Namens*nennung* eine audiovisuelle Verbin-

---

[165] Die Zuwendung des Antlitzes ist nicht nur auf Einzelpersonen beschränkt, sondern kann auch das Kollektiv (Ps 89,16) und nichtmenschliche Entitäten (Ps 104,29) umfassen.

[166] Vgl. Seybold 1977, S. 40–41. Klaus Seybold identifiziert eine Parallele zwischen der alttestamentlichen Verwendungsweise der Augenerhebung und der akkadischen Augenerhebung (akk. *nišīt enâ*), mit der das Hinsehen als interessiert, emotional und engagiert qualifiziert werde (vgl. ebd.).

[167] Vgl. Seybold 1977, S. 47–48.

[168] Vgl. Seybold 1977, S. 48.

[169] Vgl. Friedrich 2022, S. 226.

[170] Vgl. Friedrich 2022, S. 226.

[171] Friedrich 2022, S. 227.

dung eingeht, ereignet sich ein Anerkennungsgeschehen. Hagar wird *als Person* anerkannt.[172] Der Gott der alttestamentlichen Geschichte sieht Hagar und dieses Sehen kann dahingehend gedeutet werden, dass Gott Hagar sieht, wie sie gerade ist, sowie im Horizont ihrer Zukunft als Mutter eines großen Volkes.[173] Der geglaubte Gott sieht, jedoch differiert seine Sichtweise von der menschlichen. Denn ihm, so formulieren es verschiedene Texte des Alten und Neuen Testaments, ist ein Ansehen der Person fremd (vgl. Dtn 10,17 und 2. Chr 19,7).[174] Gott sieht den Menschen innerhalb seiner Bezugs- und Beziehungssysteme und beurteilt sein Gegenüber nicht nach menschlichen Bewertungsmaßstäben.[175] Doch nicht nur Gott sieht Hagar, sondern Hagar sieht Gott bzw. das Gesehen-Werden durch Gott. Bemerkenswert ist, dass es sich um einen Blickaustausch handelt und keine monodimensionale Relation. In der Wechselseitigkeit der Blicke zwischen dem geglaubten Gott und Hagar erfährt sich Hagar als anerkannt:

> Sie erfährt sich als von Gott Angeschaute, als von Gott Angesehene. Die Sklavin, unterdrückt, hart behandelt; die Frau, über deren Körper verfügt wird, wie über einen Gegenstand – sie erfährt in der Gottesbegegnung ein Ansehen ihrer Person, das ihr Leben verändert.[176]

Hagar sieht, dass fürsorgend nach ihr gesehen wurde.[177] Damit wird die Gottesschau eng mit der Erfahrung von Rettung und Zuwendung verbunden.[178] Gott sei, so schreibt Jüngel „eine Entdeckung, die *alles* mit neuen Augen sehen lehrt [Herv. im Orig.] “[179]. Gen 16,13 zeigt die enge Verknüpfung von Visibilität und

---

[172] Vgl. Trible 1987, S. 32. Der Blickaustausch zwischen Gott und Hagar divergiert damit diametral vom Blickaustausch zwischen Hagar und Sarah und Abraham (vgl. Winkler 2024, S. 134).

[173] Vgl. Costanza und Dieckmann 2022, S. 76.

[174] Vgl. Hoffmann 2022, S. 431. Die Formulierung, dass Gott ‚ohne Ansehen der Person' handele, wird insbesondere gebraucht, um die Gerechtigkeit Gottes zu beschreiben. Wenn Paulus in Röm 2,11 schreibt, dass es kein Ansehen der Person vor Gott gäbe, lässt sich dies so interpretieren, dass der Statusunterschied zwischen Juden und Griechen vor Gott keine Rolle spielt. In gewisser Weise wird Gottes Gerechtigkeit also dadurch qualifiziert, dass Gott zu einer Abstraktion von menschlichen Kategorien und dem, was vor Augen steht, fähig ist (vgl. Berner 2002, S. 177).

[175] Vgl. Hoffmann 2022, S. 433. Vgl. auch Jüngel 1990a, S. 205–207, 2011. Jüngel bezieht sich u. a. auf Luthers *Zirkulardisputation des veste nuptiali*: Luther 1926, S. 282.

[176] Costanza und Dieckmann 2022, S. 79.

[177] Vgl. Winkler 2024, S. 144.

[178] Vgl. Winkler 2024, S. 147. Die lebensverändernde Anerkennung, die Zuwendung des Angesichts Gottes, in dem sich Erkennen und Beziehungsstiftung ausdrücken, ist in 1 Kor 13,12 allen Menschen verheißen (vgl. Costanza und Dieckmann 2022, S. 80; Hoffmann 2022, S. 432; Moltmann 2004, S. 382–384).

[179] Jüngel 2002b, S. 149. Jüngel macht deutlich, dass Gott zu entdecken auch – so wie bei Blumenberg – bedeuten könne, eine entsetzliche Entdeckung zu machen: „Schrecken und Schock lassen uns ja auch alles mit anderen Augen sehen“ (ebd., S. 149). Jüngel betont deshalb

sozialer Anerkennung auf. Zugleich demonstriert die Hagar-Geschichte, die Anerkennung in der Interdependenz von Zuwendung Gottes und menschlichem Erkennen Gottes vorstellt, den kontrafaktischen Vorbehalt der göttlichen Anerkennung, die keine Entsprechung in der Weltwirklichkeit findet. Die *Mensch-Mensch*-Anerkennung entspricht der *Gott-Mensch*-Anerkennung nicht (vollständig). In den Beziehungen zu den anderen Akteuren der Hagar-Geschichte wird die göttliche Anerkennung nicht reproduziert.

Eine Erklärung für diese Diskrepanz liefert die systematisch-theologische Rekonstruktion der Anerkennung bei Eberhard Jüngel und Wilfried Joest. Explizit formuliert Jüngel, dass das Person-Sein des Menschen von seiner Anerkennung durch Gott abhänge.[180] Anerkennung gehöre, folgt man Jüngel, zur ontologischen Grundverfassung des Menschen. Theologisch drücke sie sich aus in der Rechtfertigung als passive Bejahtheit durch Gott, als von Gott Anerkannt-Sein.[181] Die Rechtfertigung, so Jüngel, entlarve die Lebenslüge des Menschen, nach der der Mensch sich selbst Anerkennung verschaffen und aus eigenem Tun als Person konstituieren könne.[182] Für Jüngel bedeutet Rechtfertigung Anerkennung und zwar in dem Sinne, dass sich im Ereignis der Anerkennung der Anerkennende, nämlich Gott, selbst im Christusereignis zu erkennen gäbe.[183] Nur so, in seiner An-Erkennbarkeit, wird Gottes Anerkennung überhaupt bedeutungsvoll:

> Von einem schlechthin Unbekannten, aber auch von einem nur mehr oder weniger Bekannten kann sich niemand anerkennen lassen. Der Rechtfertigungsglaube behauptet deshalb, daß Gott, indem er den Menschen rechtfertigt, zu erkennen gibt, wer er eigentlich ist.[184]

Jüngel betont die Unterscheidung von menschlichen Handlungen und ontologischem Person-Sein, die er aus der reformatorischen Tradition übernimmt: Der sich bis heute hartnäckig haltende Sinnspruch ‚Du bist, was du aus dir machst'

---

den Unterschied, der durch die Komponente des freiheitlichen Vertrauens, das Gott selbst ermögliche, hervorgerufen werde (vgl. ebd., S. 148–149).

[180] Vgl. Jüngel 2011, S. 5–6, 1990a, S. 198.

[181] Vgl. Jüngel 2002a, S. 190–192. Die Anerkennung und Herausgerufenheit durch Gott korrespondiere mit der ontologischen Grundkonstante, dass der Mensch auf Anerkennung angewiesen sei, die sich auch für Nichtglaubende plausibilisieren ließe. Allerdings gäbe es ein spezifisches Surplus des Evangeliums, das nicht anders als durch den Glauben eingeholt werden könne. Jüngel schreibt: „Daß es jedoch nicht zur Selbstzerstörung des sein Anerkanntsein vor Gott ignorierenden bzw. bestreitenden und in der Konsequenz dieser Negation nur zu gern sich selbst gewaltsam Anerkennung verschaffenden Menschen kommt, ist wiederum in der Eigenart der Rechtfertigung selber begründet. Denn Rechtfertigung ist als Sündenvergebung ein göttlicher Angriff auf die Sünde des Menschen, der diese, ohne sie dadurch zu verharmlosen, zum Scheitern verurteilt" (ebd., S. 191).

[182] Vgl. Jüngel 1990a, S. 206–208.

[183] Vgl. Jüngel 2010, S. 314.

[184] Jüngel 2010, S. 314–315.

gelte nicht vor Gott. Vor Gott sei der Mensch nicht in der Lage, etwas aus sich zu machen: „Quare maius est opus illud divinum iustificatio, quam ut ullaratio aut consideratio nostri operis aut motus hic habere debeat.“[185] Nur der Glaube mache die Person zur Person (*fides facit personam*), weil er Gott walten lasse.[186] Durch das Evangelium trete der Mensch in eine existenzielle Begegnung mit einer göttlichen Verheißung, die jeglichen menschlichen Bestrebungen zur Selbstverwirklichung vorausgehe. Diese Verheißung offenbare sich als eine bedingungslose Zuwendung Gottes, die den Menschen in seinem Streben nach Autonomie und Selbstgestaltung nicht lediglich relativiere, sondern radikal transformiere. Sie besage, dass der Mensch bereits eine „definitiv anerkannte, nämlich von Gott anerkannte Person“[187] sei. Joest fasst dies mit der ontologischen Bestimmung des Menschen vor Gott als ‚exzentrisch‘ zusammen.[188] Menschliche Exzentrizität bedeutet ein „Sich-lassen auf [ein, TO] fundamentum ab extra“[189]. Damit ist die radikale Abhängigkeit des menschlichen Seins ausgedrückt, das, theologisch gesprochen, in seiner Angewiesenheit auf das göttliche Sein und Tun ausgezeichnet wird. Das Selbstsein und das Selbstbewusstsein des Menschen gründen in einem Anderen. Die Exzentrizität des Menschseins lässt sich, *transpartikular* gesprochen, auch durch das Faktum der leiblichen Visibilität plausibilisieren: Der Vollzug des menschlichen Seins ist schon immer einer, der auf vorgängige Visibilität und deren sozio-kulturellen Gestaltung zurückgeht. In seiner Visibilität ist der Mensch schon immer anderen überantwortet.[190]

Der Blickwechsel zwischen Gott und Hagar und Hagar und Gott macht schließlich die von Jüngel formulierte Doppelbewegung sinnfällig. Im Blickwechsel wird die asymmetrische Grundkonstitution[191] der Beziehung zwischen Gott und Mensch im dreifachen Wortsinn aufgehoben: Erstens wird die Asymmetrie aufgehoben im Sinne von *tollere*, der Negation der Asymmetrie. Gott be-

[185] Luther 2006c, S. 432. „Als ein solches göttliches Werk ist darum die Rechtfertigung größer, als dass dabei irgendeine Anrechnung oder Betrachtung unseres Werkes oder unserer Regung eine Rolle spielen dürfte“ (ebd., S. 433).

[186] Vgl. Jüngel 1990a, S. 205–207, 2011. Jüngel bezieht sich u. a. auf Luthers *Zirkulardisputation de veste nuptiali*: Luther 1926, S. 282. Vgl. auch Luther 2006c, S. 425.

[187] Jüngel 1990a, S. 210.

[188] Vgl. Joest 1967, S. 233–274.

[189] Joest 1967, S. 241. ‚Fundamentum ab extra‘ kann wörtlich übersetzt werden mit ‚Grundlage bzw. Stiftung von außerhalb‘. Allerdings werde, so Joest, die exzentrische Person durch ihr Sein im Anderen bzw. ihre Stiftung durch die Andere als Person nicht ausgelöscht oder in einen Zustand der völligen Passivität versetzt. Anerkennung als eine Dimension von Visibilität, die Exzentrizität und das (zunächst passive) Sich-immer-schon-Vorfinden eines Subjekts beschreibt, ist zugleich eng verschränkt mit der responsiven Dimension, die aktive und passive Elemente vereint und in Teil 2, Kapitel 3 genauer entfaltet wird.

[190] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1 und 1.2 sowie Kapitel 2.

[191] Vgl. Joest 1967, S. 287. 303.

gegnet dem Menschen als Partnerin – Gott zeigt sich Hagar (1). Zweitens wird die Asymmetrie aufgehoben im Sinne eines *conservare*, das heißt einer Bewahrung der Asymmetrie. Dies ist dahingehend plausibel, dass Gott nicht Mensch ist und die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch nicht einfach aufgelöst wird (2). Diese Dialektik führt schließlich zur dritten Stufe des Aufhebens im Sinne des *elevare*, der Erhöhung der Asymmetrie, die diese auf eine Stufe jenseits von Negation und Bewahrung hebt (3).

Die Anerkennung des Anerkannt-Seins durch Gott, der Rechtfertigung, wird theologisch mit dem Begriff der Glaubensgewissheit verbunden.[192] Aus dem Glauben, der Gewissheit des Anerkannt-Seins, werde der Mensch schließlich freigesetzt zu einem menschlicheren Tun.[193] Indem der Mensch als ‚menschlicher(er) Mensch' anerkannt sei, werde er befreit, auch den anderen Menschen als menschlichen Menschen anzuerkennen.[194] Die Befreiung zum ‚Sehen' der Mitmenschlichkeit durch das glaubende Erfassen der Rechtfertigung beschreibt Barth in seinem Essay *Mensch und Mitmensch*. Barth unterscheidet zwischen der Mitmenschlichkeit Jesu Christi und der Mitmenschlichkeit des Menschen: „Jesus ist in einem Sinn der Mensch für den Mitmenschen und also das Bild Gottes, wie es der andere Mensch in keiner Annäherung sein kann"[195]. Und dennoch lege die Humanität Christi bereits einen bestimmten Handlungskorridor für die zwischenmenschliche Anerkennung fest. Dieser Handlungskorridor bestehe in der Festlegung eines gemeinsamen Raumes bzw. Feldes, in dem die Andere nicht nur als ungleich wahrgenommen, sondern auch (und gerade in ihrer Andersartigkeit) eine gewisse Gleichheit feststellbar werde.[196] Für die theologische Anthropologie nach Barth müsse sich die Menschlichkeit von der Menschlichkeit des Menschen Jesu her bestimmen.[197] Werde die Menschlichkeit vom Christusereignis her bestimmt, habe dies die Konsequenz, Menschlichkeit wesentlich als Mitmenschlichkeit und Für-einander zu definieren.[198] Das Sehen der Mitmenschlichkeit werde dort verhindert, wo dem Menschen eine abstrakte Existenz zugeschrieben wird, das heißt eine Existenz *für sich*, die ihn ohne den Mitmenschen sieht, wo der Mensch als neutral gegenüber seinen Mitmenschen konzipiert wird und wo die Mitmenschlichkeit erst nachträglich, sekundär attribuiert werde.[199] Die Mitmenschlichkeit, so Barth, müsse vom ersten Augenblick an mitgesehen

[192] Vgl. Tetzlaff 2022, S. 15.
[193] Vgl. Jüngel 1990a.
[194] Vgl. Jüngel 1990a, S. 212–213.
[195] Barth 1962, S. 3.
[196] Vgl. Barth 1962, S. 4.
[197] Vgl. Barth 1962, S. 9.
[198] Vgl. Barth 1962, S. 10. 35. 43–47.
[199] Vgl. Barth 1962, S. 10.

werden, sonst würde der Mensch überhaupt nicht gesehen.[200] Es bedürfe der Entdeckung, dass die Eine der Anderen wesentlich ist, die dann in der Freude an der jeweils Anderen münde.[201] Die Anerkennung des Mitmenschen äußere sich dann, so stellt Jüngel im Anschluss an Luther fest, beispielsweise in einem freundlichen Gesicht (*hilariore vultu*) oder einem schmeichelnden Lächeln (*blandiusculo risu*) – im Grunde also leiblich-expressiver und sichtbarer Zuwendung.[202]

2.6 Zwischenfazit

In der Darstellung der Verquickung von Visibilität mit Anerkennung wurde das Verständnis der Visibilität um eine sozialethische Tiefendimension ergänzt. Anerkennung stellt, so haben die Ausführungen gezeigt, ein ambivalentes Phänomen dar, das, ob entfremdend oder konstituierend, auf das Person-Sein und den Selbstbezug wirkt und die Visibilität einer Person beeinträchtigt. Visibilität kann sowohl als Voraussetzung von Anerkennung bzw. Missachtung (‚ich bin visibel und kann dadurch anerkennen', ‚ich bin visibel und kann dadurch anerkannt werden', vgl. Sartre Teil 2, Kapitel 2.3), als Gleichursprünglichkeit (‚indem ich visibel bin, anerkenne ich', ‚indem ich visibel bin, werde ich anerkannt', vgl. Bedorf Teil 2, Kapitel 2.2) sowie als Resultat von Anerkennung (‚ich bin visibel, weil ich anerkannt habe', ‚ich bin visibel, weil ich anerkannt wurde', vgl. Honneth Teil 2, Kapitel 2.1) verstanden werden.

Honneth unterscheidet zwischen dem ‚Erkennen', also der bloßen Identifizierung einer Person, und dem ‚Anerkennen', das über das Erkennen hinausgeht und eine expressiv-normative Komponente enthält. In diesem Zusammenhang geht Honneth davon aus, dass Menschen auf Anerkennung angewiesen sind, um ein positives Selbstbewusstsein zu entwickeln. Auch theologisch findet sich ein derart positives Anerkennungsverständnis – hier in erster Linie in Bezug auf die soteriologisch in den Blick genommene Gott-Mensch-Relation. Das Anerkennungsgeschehen zwischen Gott und Mensch unterscheidet sich jedoch von zwischenmenschlichen Anerkennungsgeschehen dadurch, dass Letztere nicht notwendigerweise gelingen – bzw. unvermeidlich misslingen. Systematisch-theologisch konnte mit Jüngel und Barth aufgezeigt werden, dass die glaubende Anerkennung des eigenen fundamentalen Anerkannt-Seins, der Rechtfertigung durch Gott, bestehende Sehmuster – insbesondere in Hinblick auf die anderen Menschen – transformieren kann: So werden Menschen als Mitmenschen (Barth)

[200] Vgl. Barth 1962, S. 10.

[201] Vgl. Barth 1962, S. 81.

[202] Vgl. Jüngel 1990a, S. 213, der sich auf *Operationes in Psalmos* (vgl. Luther 1892, S. 399) bezieht. Vgl. auch Luther 1991, S. 429–430.

bzw. menschliche Menschen (Jüngel) anerkennbar und es wird ein Fingerzeig auf mögliches menschliches Handeln gegeben.

Die Darstellung des Verhältnisses von Visibilität und Anerkennung wäre nur unzureichend bestimmt, wenn nicht auch die Kritik an positiven Anerkennungstheorien bzw. der Hinweis auf das Entfremdungserleben in und durch Visibilität angeführt werden würde. So reagiert prominent Bedorf auf Honneths Theorie der Anerkennung und argumentiert, dass Anerkennung stets eine Form der Verkennung beinhalte, da ein Subjekt die Andere nur kontextuell und situativ wahrnehmen könne. Es entstehe eine Differenz zwischen der Person, wie sie ist (*y*), und der Person, wie sie anerkannt wird (*z*). Anerkennung bleibe demzufolge ein unvollständiger und inkohärenter Prozess, der Identitäten nicht final stabilisiert, sondern immer wieder zur Reaktion auf die im Anerkennungsprozess ständig entstehenden Fremdbilder nötigt. Das Anerkennungsgeschehen lässt Individuen dahingehend nicht unberührt, dass sie sich zu den Rekonstruktionen (*z*), die von ihnen (*y*) angestellt werden, in irgendeiner Form verhalten müssen, sie gegebenenfalls zur Korrektur herausgefordert werden. Missachtung konzipiert Bedorf dementsprechend als Leugnung des der Anerkennung inhärenten Verkennungselements. Eine noch problematischere Bilanz diagnostiziert Sartre dem Syntagma von Visibilität und Anerkennung: Er versteht Visibilität als Bedrohung der eigenen Freiheit. Der Blick der anderen Menschen werde zur Quelle der Objektivierung und Entfremdung. Für Sartre ist das Gesehen-Werden nicht ein Mittel zur Anerkennung, sondern zur Festlegung und Einschränkung der eigenen Möglichkeiten. Visibilität wird hier zum Instrument der Macht, das den Freiheitsraum eines Individuums einschränkt und es auf bestimmte Rollen und Identitäten festlegt. Auch feministische und postkoloniale Ansätze stellen mitunter negative Korrelationen zwischen der Visibilität und der gesellschaftlichen Anerkennung fest – deutlich wird dies beispielsweise in der Kritik des *male gaze* oder des rassifizierenden Blicks.

Wie sind diese Verhältnisbestimmungen von Visibilität und Anerkennung nun zu subsumieren? Anerkennung wie die damit auf den Begriff zu bringenden Phänomene lassen sich nicht vereindeutigen. Aber die dargestellten Ansätze bieten wertvolle Fragehinsichten zu prüfen, ob und in welcher Weise Selbstbestimmung und selbstbestimmungsermöglichende Ordnungen in bestimmten Konstellationen auftreten oder nicht. Es können weiterhin zwei Umgangsweisen mit der Gegebenheit der ambivalenten Anerkennung festgestellt werden: Die erste betrifft die Umformung des *Sehens*: Insbesondere unter Berücksichtigung theologischer Positionen werden Möglichkeiten zur Umformung etablierter Sehordnungen dargelegt. Die zweite Umgangsweise identifiziert responsorische Strategien des *Gesehen-Werdens* – u. a. die von Jaeggi, zugleich als ethisch-evaluatives Element fungierende, *aneignende Transformation*. Jaeggi greift damit auf, was für

philosophische wie theologische Anerkennungstheorien zentral ist: Wie auf den Fremdbezug reagiert werden kann, ist ausschlaggebend dafür, ob ein Selbstbezug gelingen kann. Es mag basal erscheinen, stellt aber eine wichtige Erkenntnis für den weiteren Verlauf der Argumentation dar: Ohne die adäquate Gestaltung der Ordnungen von Visibilität, die einerseits auf das Nicht-Aufgehen der Person in den kontextuellen Bestimmungen, die im Anerkennungsprozess respektive Sehprozess geschehen, reflektieren (Transformation des Sehens) und andererseits aneignende Transformation ermöglichen (Transformation des Gesehen-Werdens), kann kein Selbstbezug gelingen und keine Handlungsfähigkeit ausgeübt werden, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Die Gestaltung von Feldern der Visibilität ist demnach nicht neutral und entscheidet darüber, ob Menschen als menschliche Menschen bzw. Mitmenschen wahrgenommen werden oder nicht.

Kapitel 3

Visibilität und Agency

„Ob nicht schon in dem Unterfangen, einen lebendigen Menschen abzubilden, etwas Unmenschliches liegt, ist eine große Frage.“[1]

In den zuvor analysierten Konstitutiva und der Verhältnisbestimmung von Visibilität und Anerkennung wurde die Passivität bzw. Vorgängigkeit von Visibilität, das Gesehen-Werden und das Sehen, ins Zentrum gestellt, die die ‚exzentrischen‘ Personen je nachträglich einholen müssen.[2] Wie sie sichtbar wird, das kann eine Person nicht alleine steuern, denn Sichtbarkeit einer verkörperten Person beginnt schon immer, wie gezeigt wurde, *in medias res*. Allerdings wurde in Kapitel 2 zur Verhältnisbestimmung von Visibilität und Anerkennung die responsorische Dimension der visiblen Subjekte unter dem Stichwort der *aneignenden Transformation* bereits angedeutet. Mit der Dimension der Agency bzw. Handlungsfähigkeit, die Begriffe werden hier synonym gebraucht, sollen diese Ausführungen nun vertieft werden. Der Begriff der Agency geht besonders im angloamerikanischen Raum mit einer langen Tradition von philosophischen Definitionsversuchen einher: Häufig wird der Ausdruck dazu genutzt, um den Menschen von anderen Entitäten zu unterscheiden und als ein Wesen zu definieren, das aktiv einen Unterschied macht und Dinge initiierend herbeiführt, anstatt sie einfach geschehen zu lassen.[3] Agency wird dabei als Fähigkeit verstanden, etwas zu schaffen oder zu produzieren bzw. etwas Neues zu bewirken, z. B. eine Handlung zu initiieren.[4] Dabei wird Handlungsfähigkeit noch viel grundlegender aufgefasst als Handlungsfreiheit und steht zugleich mit ihr in Wechselbeziehung.[5] Darüber hinaus handelt es sich bei Agency auch um ein sozialwissenschaftliches, insbesondere soziologisches Paradigma, das häufig auf die Handlungsmöglichkeiten von Individuen innerhalb von Gesellschaften, die individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen der Handlungsfähigkeit sowie die Einflüsse auf das soziale

[1] Frisch 1954, S. 407.
[2] Vgl. zur Exzentrizität der Person Teil 2, Kapitel 2, besonders Joest 1967, S. 233–274.
[3] Vgl. Ferrero 2022.
[4] Vgl. Ferrero 2022, S. 9.
[5] Vgl. Jaeggi und Celikates 2017, S. 52–63.

Dasein bezogen wird.[6] Im Rahmen der (Sozial-)Ethik wird Agency bzw. – eng verbunden mit ihr – Autonomie zumeist als normatives Prinzip im sittlich-ethischen Konfliktfall diskutiert.[7] Agency erscheint dort als menschliches Grundgut, das um jeden Preis zu bewahren, zu erhalten und zu fördern ist. Andererseits kann Agency auch als Bestandteil der Debatte um Verantwortung und Verantwortungsethik – wenn auch nicht immer explizit – ausfindig gemacht werden. Wer Agency besitzt, müsse sich für die Taten, die aus der Agency resultierten, verantworten.[8] Die Bestimmung der Agency einer Person als die Möglichkeit, Initiatorin und Urheberin eigener Handlungen zu sein, erfährt angesichts der vorangegangenen phänomenologischen und theologischen Erörterungen dahingehend eine Präzisierung bzw. Erweiterung, dass Agency schon immer mit einer vorgängigen Exzentrizität konfrontiert ist. Die Quelle eines Anstoßes zu etwas Neuem zu sein, kann darum nur in ihrer Responsivität angemessen interpretiert werden. Dieser Aspekt wird von Catriona Mackenzie und anderen feministischen Denkerinnen als *relationale Autonomie* bezeichnet.[9] Damit ist angezeigt, dass soziale Dynamiken und Relationen die eigene Agency und Autonomie bedingen.

Im Folgenden soll der Zusammenhang von Agency und Visibilität dargestellt werden. Besonders die Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten des Gesehen-Werden(-Können)s steht dabei im Fokus. Neben der Komponente des Gesehen-Werden(-Können)s lassen sich im Anschluss an die Visibilitätsdefinition von Hans Blumenberg neben dem Sehen, auf das Blumenberg selbst nicht explizit eingeht, das *Sich-sehen-Lassen* und *Sich-Darstellen* als Komponenten von Visibilität ausmachen, die auf die Agency einer Person hinweisen. Blumenberg definiert Visibilität, wie bereits in den einleitenden Bemerkungen zum Teil 2 angeklungen ist, als den Komplex von Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen in toto.[10] Weiterhin argumentiert er, ebenso wie Sartre und auch Merleau-Ponty, dass das Sehen und Gesehen-Werden(-Können) sowie das Sehen des Gesehen-Werden(-Können)s handlungsaffizierend seien. Eine leibliche Person, die sich den Blicken anderer ausgesetzt sieht, spüre diese, wobei das Spüren auf die Antizipation der Wahrnehmung der Anderen bezogen ist:

---

[6] Vgl. Mick 2012. Neben der Sozialwissenschaft taucht Agency auch in Anthropologie, Ökonomie, Psychologie und anderen Disziplinen auf (vgl. Helfferich 2012).

[7] Vgl. zur Relevanz des Autonomieprinzips in der Ethik und Medizinethik: Beauchamp und Childress 2019; Beauchamp 2005; Taylor 2005.

[8] Vgl. verschiedene theologische Konzeptionen von Verantwortung, u. a. diejenige von Dorothee Sölle oder den im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer entwickelten Theologieentwürfen (vgl. Sölle 1982; Bonhoeffer 2010; Huber 1990, 1983).

[9] Vgl. Mackenzie und Stoljar 2000; Mackenzie 2014, 2023.

[10] Vgl. Blumenberg 2014, S. 779. Blumenberg postuliert, dass die Visibilität den Menschen durch und durch bestimme, bis hin zur absichtsvoll herausfordernden Selbstdarstellung von Visibilität (vgl. Blumenberg 1997a, S. 140; Müller 2017, S. 332).

Das Ich spüre, wie der Leib *für andere* aussehe.[11] Dies habe unter Umständen tatsächlich körperlich merkbare,[12] jedenfalls aber emotional und bewusstseinsaffizierende Konsequenzen. Blumenberg macht dies an der bereits mehrfach erwähnten Paradieserzählung in Gen 2 deutlich, Sartre zeigt ebendiesen Sachverhalt an der Schlüssellochszene auf, die bereits in Teil 2, Kapitel 2/2.3 dargestellt wurde. Blumenberg schreibt über die Visibilität des Menschen, dass sie nicht primär bedeute, zu wissen, *wie* man aussehe, sondern *dass* man aussehe:

> Visibilität ist nicht nur der einfache Sachverhalt, daß der Mensch ein körperliches und damit physisch ‚sichtbares', also Strahlung von der im Sonnenlicht enthaltenen Art reflektierendes Wesen ist. Es bedeutet mehr; vor allem, daß er vom Sehen-können der anderen ständig durchdrungen und bestimmt ist, sie als Sehende im Dauerkalkül seiner Lebensformen und Lebensverrichtungen hat.[13]

Das visible Ich ist demzufolge den identifizierenden Blicken der Anderen ausgesetzt, vor denen es sich nicht verstecken kann. Visibilität bedeute darum potenzielle Nacktheit.[14] Sowohl Blumenberg als auch Sartre fokussieren sich auf das Gesehen-Werden bzw. Gesehen-werden-Können, das passiv erfahren werde. Dieses Gesehen-Werden(-Können) ist auch elementar für die Sartre'sche Schlüssellochszene, die beim Individuum schließlich die Schockstarre auslöse. Das nicht notwendigerweise einen tatsächlichen Anderen erfordernde, sondern in der Regel bereits habitualisierte Gesehen-Werden nähme dadurch entscheidend Einfluss nicht nur auf die Selbstbeurteilung, sondern auch auf die eigene Handlung und Handlungsfähigkeit. Bei Sartre geht dies sogar so weit, dass er den Blick der Anderen als Tod der eigenen Möglichkeiten versteht.[15]

Seine Analyse korrespondiert mit den Darlegungen Iris Marion Youngs, die in ihrem Aufsatz *Werfen wie ein Mädchen* die Auswirkungen des männlichen Blicks auf Frauenkörper beschreibt. Anders als Sartre, dem es zunächst um eine abstrakte Schilderung der Selbstkonstitution anhand des Gesehen-Werdens geht, wird Young konkreter. Auch sie geht davon aus, dass das Gesehen-Werden auf die eigene Handlungsfähigkeit und Wahl der Lebensform und Lebensverrichtung einwirkt. In diesem Zusammenhang konstatiert sie, dass die „weibliche Körperexistenz" sich dezidiert als *angeschautes* Ding verstehe, das existiert „indem es angeschaut wird und jemand auf es einwirkt".[16] Young betont, dass dies Auswirkungen auf den physischen Körper einer Person habe. So schreibt sie, dass die durch die Visibilität zum Objekt gemachte Körperexistenz verantwortlich für das

---

[11] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 309–310; Sartre 2017.
[12] Vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 309–310.
[13] Blumenberg 2014, S. 778.
[14] Vgl. Blumenberg 2014, S. 778.
[15] Vgl. Sartre 2017.
[16] Young 1993, S. 718.

Bild ist, das sich eine Frau von der Beziehung zu ihrem Körper mache und das schließlich zu einer Distanz des Selbst gegenüber dem Körper führe.[17] Die objektifizierenden Blicke der Anderen entschieden einerseits über die Positionalität der Frau im Raum und seien zugleich die Ursache dafür, „daß Frauen sich häufig nicht offen bewegen und ihre Gliedmaßen dicht an sich gepresst“[18] hielten. Die sich in Blickweisen ausdrückenden Dispositive bestimmter Wahrnehmungsweisen haben also nicht nur Auswirkungen auf die Selbstreflexion, Selbstdarstellung und das Verhalten einer Person, sondern auch auf ihre Handlungsfähigkeit.[19] Young merkt in einer Fußnote an, dass sich ihre Beschreibungen des objektifizierenden Blicks von dem Blick Sartres, der auch zum Objekt mache, unterscheiden. Bei Sartre sei der Blick der Anderen notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins, gleichsam eine ontologische Notwendigkeit, eine Beschreibung der Existenz in der Welt, an der sich das Selbst abarbeite.[20] Bei Young gewinnt die Visibilität und die Ausgestaltung dieser Visibilität eine sozialkritische Dimension: Was sich hier zeigt, ist eine Machtkomponente, die sich in die Visibilität einschreibt und die der ethischen Kritik unterzogen werden kann.

Gerade vor dem Hintergrund der analysierten Exzentrizität der Person und den Einschränkungen, die sich angesichts des eigenen Gesehen-Werden(-Können)s ergeben (können), ist es notwendig, nach der individuellen Agency, d. h. den aktiven Dimensionen der Visibilität, nämlich nach dem Sich-sehen-Lassen und

[17] Vgl. Young 1993, S. 724. Mit der Beschreibung einer Erfahrung, die sich als Distanz zum eigenen Körper äußert, geht es Young freilich nicht um einen Rückfall in einen cartesianischen Dualismus von Körper und Geist; vielmehr markiert sie damit ein Problem, das auch in der Psychologie u. a. als internalisierter Sexismus oder internalisierte Misogynie diskutiert wird (vgl. Bozkur und Yetim 2024; Szymanski et al. 2009). Sie schreibt, dass die Frau nicht bloß reiner Körper sei. Würde sie aber genötigt, als bloßer Körper – und nicht als Leib – zu leben, sei sie gezwungen, „Abstand von ihrem Körper zu nehmen und in Diskontinuität mit ihm zu existieren“ (Young 1993, S. 724).

[18] Young 1993, S. 724. Young macht ihre Ausführung am Beispiel des Werfens eines Balles deutlich, das, so beobachtet sie, sich zwischen den Geschlechtern unterscheide. Ein anderes Beispiel ist das online viel diskutierte Phänomen des sog. *Menspreading* in öffentlichen Verkehrsmitteln und dem weiblichen Gegenpart, der Frau, die mit überschlagenen Beinen möglichst wenig Raum einnehmen will. Das defensive Bewegen des weiblichen Körpers sei, laut Young, auch der Tatsache geschuldet, dass diese sich von dem Gesehen-Werden bedroht sieht. Denn den Körper in „freier, aktiver und offener Ausdehnung und furchtloser Nach-außen-Gerichtetheit“ zu bewegen, bedeute für die Frauen, das „Zum-Objekt-gemacht-werden“ (und im schlimmsten Fall die Invasion) zu ermutigen (Young 1993, S. 724; vgl. in diesem Zusammenhang auch: Ott 2025b).

[19] Vgl. dazu neben Young 1993 auch Monique Wittig und Judith Butler: Sowohl Butler als auch Wittig vertreten anti-essentialistische, feministische Theorien. Allerdings geht Wittig davon aus, dass der sozialen Konstruktion von Sexualität eine authentische Form zugrunde liege (vgl. Witt 1995, S. 342; Wittig 1980; Butler 2007, S. 16–22).

[20] Vgl. Young 1993, S. 724.

dem Sich-Darstellen, zu fragen. Burkhard Liebsch interpretiert die Komponente des *Sich-sehen-lassen-Könnens* bei Blumenberg in erster Linie als Erwartung und Wissen – nämlich als Erwartung, nicht gefährdet zu werden und sich als ein bestimmter Mensch zeigen zu dürfen, ohne auf die physische, soziale oder politische Visibilität reduziert zu werden.[21] Mit dem Sich-sehen-lassen-Können komme zusätzlich, so Liebsch, das Wissen um die möglichen Folgen des Gesehen-Werdens hinzu. Damit benennt Liebsch wichtige Dimensionen des Sich-sehen-Lassens, ohne das Entscheidende festzuhalten: Sich-sehen-Lassen bzw. Sich-sehen-lassen-Können, wie es Liebsch nennt, impliziert Souveränität und Handlungsfähigkeit und umschließt Regulationsmöglichkeiten der eigenen Visibilität. Ganz besonders drückt sich dies im von Liebsch benannten Aspekt des Wissens um Folgen von Visibilität aus. Mit dem Wissen um die eigene Visibilität sind Einschätzungsmöglichkeiten, Handlungsstrategien und schließlich mehr oder weniger ermessende Reaktionen angedeutet. Ganz grundlegend lässt sich das Sich-sehen-Lassen bzw. Sich-sehen-lassen-Können unter abduktiver Berücksichtigung der Definitionen von Blumenberg und Liebsch also definieren als Möglichkeit, das Gesehen-werden-Können regulieren zu können. Das schließt ein, dass die Person ihren Zugang zum Feld der Visibilität selbst justieren, bzw. das Ausmaß der eigenen Visibilität, z. B. nur für bestimmte andere Personen(-Gruppen), beeinflussen kann, bis hin zur Entscheidung, *sich nicht sehen zu lassen*. Dass dies nicht immer gelingt, zeigt Blumenberg anhand der Paradieserzählung auf.[22] Für die souveräne Ausgestaltung der eigenen Visibilität ist ein bestimmtes Wissen über die Strukturen des Feldes sowie ein selbstbewusstes

---

[21] Vgl. Liebsch 2024, S. 129.

[22] Vgl. Blumenberg 2014, S. 779–783. 790. In der Paradieserzählung hat die Erkenntnis der eigenen Visibilität zur Folge, dass sich die Stammeltern verstecken. Sie ergreifen damit die sich ihnen bietende Möglichkeit, ihre Visibilität zu gestalten bzw. zu regulieren, und wählen die Option des Sich-*nicht*-sehen-Lassens. Obwohl sie das Versteck wählen, sind sie dennoch nicht vergessen. Das Sich-nicht-sehen-Lassen ist darum eine Form der (aktiven) Gestaltung von Sichtbarkeit, die das Individuum jedoch nicht vollständig aus seinen sozialen Bezügen löst, ohne die es – auf Dauer – nicht sein kann. Zugleich ist Sich-sehen-Lassen nicht gänzlich verfügbar, denn die Entscheidung zwischen Verstecken und Sich-sehen-Lassen evoziert unabhängig von der gewählten Option unweigerlich Interpretationen von außen. Adam und Eva sind weiterhin identifizierbar. In der Erzählung ließe sich, so Blumenberg, die Affiliation von Gesehen-werden-Können mit Gerufen-werden-Können feststellen. Das sich versteckende Paar sei über die Anrufung mit ihrem Eigennamen, ‚Adam, wo bist du?', als Abwesende, vorläufig nicht-visibel, dennoch identifizierbar. Das Abwesende, Unsichtbare, könne über die Anrufung zur Anwesenheit gebracht werden, weil es einen Namen habe und damit „ein rufbares und im Gerufen-Werden sich betroffen Wissendes" sei (ebd., S. 780). Es komme in der Namensanrufung zu einer momentanen Konvergenz von äußerem Körper-Haben und innerer Zurechnung (vgl. ebd., S. 783). Visibilität und die Anrufung, die zur Reaktion nötigt, erscheinen bei Blumenberg als zunächst Erschreckendes und Schamvolles. Die Reaktion kann jedoch in kre-

Bewegen im Feld der Visibilität und die gegebenenfalls mögliche Ausweitung des Feldes nötig.

Sich-Darstellen bedeutet schließlich, die Möglichkeit der aktiven Gestaltung der eigenen Sichtbarkeit (kreativ) auszuüben. Sie rechnet mit dem unhintergehbaren Gesehen-Werden(-Können), aber vermag dies in Bahnen der (selbst-)kontrollierten Präsentation zu lenken. Dies beinhaltet, dass eine Person – symbolisch gesprochen – sich selbst von außen sehen kann, d. h. die Perspektive der Anderen zu antizipieren vermag.[23] Dieser Aspekt des Sich-darstellen-Könnens ist wesentlich für die Realisierung des selbstbestimmten Menschseins. Denn wer die Chance habe, sich darzustellen, habe eine bessere Chance, vermenschlicht zu werden, schreibt Butler.[24] Ganz analog dazu heißt es bei Blumenberg, dass das Sich-Darstellen auch beinhalte, sich als Nicht-Feind zu zeigen und damit die eigenen Überlebenschancen zu sichern bzw., in abgeschwächter Form dieser skizzierten existentiellen Bedrohung, das Leben in Gemeinschaft zu arrangieren.[25] Umgekehrt: Wem nicht die Möglichkeit gegeben ist, sich selbst darzustellen, dessen Risiko sei größer, als nicht menschlich behandelt, betrachtet oder anerkannt zu werden.[26] Wer sich nicht selbst darstellen kann, der wird mitunter überhaupt nicht beachtet und bleibt trotz Sichtbarkeit gesellschaftlich unsichtbar, das heißt, er oder sie erfährt keine Zuwendung. Wer sich nicht selbst darstellen kann, wird andererseits aber mitunter trotzdem sichtbar, jedoch ohne über Agency zu verfügen. Für Blumenberg bedeutet Selbstdarstellung nicht notwendigerweise eine kreative Selbstentfaltung, sondern zunächst schlicht, sich „gattungskonform" zu zeigen und jede Assoziation mit Fremdheit zu vermeiden.[27] Wo einem Individuum dies nicht möglich ist, es bleibend fremd erscheint, müsse es eine andere Strategie wählen. Die Person müsse dann

> den Durchbruch in die Forcierung, auf die Minderheit hin, riskieren. [Sie, TO] […] hat die Wahl zwischen dem Spektakulären, der Auserwählung oder sonstigen Besonderheit, der Inspiration, der zur Schau getragenen Askese, der simulierten oder zufällig echten Genialität – oder auch nur dem Mitleid für seine Anpassungsunfähigkeit.[28]

Diese Aufzählung lässt sich noch um die Strategie der Gewalt und Aggression ergänzen.[29] Genauer wird der Umgang mit Abweichung in den Ausführungen

---

ative Selbstdarstellung jenseits der binären Logik (Sich-sehen-Lassen vs. Sich-nicht-sehen-Lassen) überführt werden und darin die Gestaltungsoptionen der Visibilität ausloten.

[23] Vgl. Blumenberg 2018, S. 171.
[24] Vgl. Butler 2005a, S. 167.
[25] Vgl. Blumenberg 2018, S. 171.
[26] Vgl. Butler 2005a, S. 167.
[27] Vgl. Blumenberg 2018, S. 71.
[28] Blumenberg 2018, S. 171.
[29] Vgl. Ellison 2016 (1952).

zum Stigma in Teil 3, Kapitel 2 entfaltet werden. Hier sei lediglich vermerkt, dass eine Strategie des Umgangs mit der Abweichung sowohl der Widerstand gegen bestehende Ordnungen und die Verweigerung, sich Dispositiven zu unterwerfen, als auch die Unsichtbarkeit sein kann.

Während Sartre und Blumenberg auf phänomenologischer Ebene den zwischenmenschlichen Blickweisen nachgehen, können mit Butler die größeren gesellschaftlichen Strukturen in den Blick genommen werden, wenn es um die aktiven Dimensionen und den Gestaltungscharakter der Visibilität, also die Dimension der Agency geht. Wie bereits in Teil 2, Kapitel 2 dargestellt wurde, geht es Butler darum, die größeren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu untersuchen, die die Reaktionsmöglichkeiten und den Gestaltungsraum der eigenen (und fremden) Visibilität bestimmen. Es sind die Ordnungen der Visibilität, die darüber entscheiden, wie und ob sich die Agency einer Person, also das selbstinitiative Verhalten zum eigenen Gesehen-Werden(-Können), ausgedrückt im Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen, ausgestaltet. Einem jeglichen zwischenmenschlichen Anerkennungsprozess liegen Rahmenbedingungen zugrunde, die das Sehen und damit auch Beurteilen der Anderen leiten – „a framework for seeing and judging who I am“[30]. Damit wohne jedem Sehen Normativität inne, die die Visibilität einer Person für sich selbst und für andere beeinflusse und damit letztlich auch Einfluss darauf nehme, ob ein Leben als menschlich bewertet werde.[31] Denn: „there is already not only an epistemological frame within which the face appears, but an operation of power as well.“[32] Das Ich sei darum gewissermaßen durch die sozialen Bedingungen der eigenen Entstehung enteignet.[33] Außerdem sei sich das Individuum selbst opak, das heißt für sich selbst (und andere) nicht völlig durchsichtig und erkenntlich.[34] Dies führt Butler auf die Tatsache der eigenen Geschichtlichkeit und der Unwiederbringlichkeit der Primärbeziehungen eines Lebens zurück.[35] Sie postuliert, dass, obschon leibliche Visibilität mit Entzogenheit einhergehe, das Individuum zur Rechenschaftsablage über sich selbst aufgerufen sei. Es müsse sich zu dem eigenen Gesehenwerden-Können verhalten und sich selbst bezeugen. Rechenschaftsablage bzw. „*giving an account of oneself*“ wird dabei als fundamentale Ausübung der Handlungsfähigkeit verstanden.[36] Die Bedingungen, unter denen ein Individuum Rechen-

---

[30] Butler 2005b, S. 29.

[31] Vgl. hierzu Teil 2, Kapitel 2 sowie Butler 2010; Brunner 2020, S. 250; Medina 2013; Kidd et al. 2017.

[32] Butler 2005b, S. 29.

[33] Vgl. Butler 2005b, S. 8.

[34] Vgl. Butler 2005b, S. 19.

[35] Vgl. Butler 2005b, S. 39.

[36] Vgl. Butler 2005b.

schaft ablege und sich damit für sich selbst und andere präsentiere, seien, wie im vorangegangenen Kapitel bereits deutlich wurde, jedoch nicht selbst durch das sich in ihnen präsentierende Individuum hervorgebracht.[37] Das Selbst bezeugt sich vor dem Hintergrund ihm entzogener Normen, Geschichtlichkeit und in Bezug auf ein mitunter auch implizites oder anonymes Gegenüber innerhalb von Anerkennungsgeschehen, was Butler zu der Schlussfolgerung führt: „It is only in dispossession that I can and do give an account of myself.“[38] Bei der poststrukturalistischen und sprachphilosophisch arbeitenden Philosophin Judith Butler ist die Möglichkeit der Rechenschaftsablage freilich eng mit Sprache und Sprechen verknüpft. Bezieht man Agency auf die Visibilität einer Person, wird deutlich, dass nicht-sprachliche Elemente der Selbstdarstellung bzw. Rechenschaftsablage, besonders unter Berücksichtigung der Leiblichkeit, sowie Rahmenbedingungen der Visibilität ebenso relevant sind.[39]

Dass es sich bei der Agency in Bezug auf die eigene Visibilität immer um eine handelt, die von Passivität durchdrungen ist, machen nicht zuletzt die von Joest prägnant dargestellten anthropologischen Dimensionen der Exzentrizität (vgl. Teil 2, Kapitel 2/2.5) und Responsivität deutlich. Die Exzentrizität des Person-Seins, die ihren Anfang und ihre Stiftung schon immer beim Anderen, theologisch gesprochen: Gott, nimmt, fordert zu einer Reaktion heraus. Zur Reaktion genötigt zu werden, lässt sich auch durch die leibliche Visibilität einer Person plausibilisieren – der Körper muss in gewisser Weise für eine soziale Öffentlichkeit ‚hergerichtet', d. h. angezogen, gewaschen, präsentiert werden. An den Möglichkeitsräumen, die in der Exzentrizität dem Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen und damit der – hier wird der Begriff erneut aufgegriffen – *aneignenden Transformation* eingeräumt werden, zeigt sich das Maß der Agency einer Person. Joest betont in besonderer Weise, dass die vorausgehenden Bedingungen, der Anruf bzw. – bezogen auf die Visibilität – die Blicke und Blickordnungen, die

---

[37] Vgl. Butler 2005b, S. 21.

[38] Butler 2005b, S. 37. Mit Bernhard Waldenfels kann dieser Umstand als *Prä-/Interferenz* beschrieben werden (vgl. Waldenfels 2016c, S. 205). Der Selbstbezug finde im externen Bezug statt. Die Handlungsfähigkeit ergibt sich darum erst aus der vorgängigen Weltgegebenheit, die durch soziale Beziehungen, den Netzen der Lebenswelt, konstruiert ist. Mit dem Kunstwort der *Prä-/Interferenz* wird die Verabsolutierung der Präferenz des Selbst vermieden und in die Interferenz, als die Verflechtung von Selbst- und Fremdreferenz, eingebettet (vgl. Ott und Dabrock 2023).

[39] Vgl. Haller 2017, S. 47–48; Dabrock 2010, S. 248; Huth 2016, 288–289; Bieler 2017. Merleau-Ponty und andere definieren die gegenseitige Durchdringung und den Austausch von Leib und sozialer Umwelt als „Zwischenleiblichkeit", die sich dadurch auszeichnet, dass das Sich-selbst-Fremdsein in der Reziprozität mitschwinge (vgl. Bieler 2017, S. 39; Waldenfels 2015, S. 180–182).

Reaktion bestimmten.[40] Die Verhältnisbestimmung der exzentrischen und der responsiven Komponente des Person-Seins ermöglicht eine Präzisierung der Dynamik von Aktivität und Passivität, die sich dann nicht mehr als separat verstehen lassen. Selbst in aller Fremdbestimmung besteht ein Rest an Agency, der nicht eliminiert werden kann.[41] Exzentrizität und Responsivität einerseits sowie Anerkennung und Agency andererseits lassen sich nicht in einer temporalen Reihenfolge begreifen. Vielmehr gehen sie jeweils ineinander über. Die Ermöglichung menschlicher Agency muss sich deshalb unter den Bedingungen von gesellschaftlichen Institutionen sowie Struktur- und Regelbildungen erweisen, die das Externum für menschliche Handlungsfähigkeit bilden.[42]

Wie steht es nun um die Agency der Hagar in Gen 16 und Gen 21? Die Hagar-Geschichte zeichnet in Bezug auf die Agency ein zwiespältiges Bild.[43] Hagar *sieht* Gott und Hagar sieht in diesem Zusammenhang auch den rettenden Brunnen (Gen 21,19) – ihr kann also eine gewisse Form der Agency in Bezug auf die Komponenten des *Sehens* attribuiert werden: Hagar wird selbst sehend. Allerdings bleiben ihre Möglichkeiten des eigenen Sich-sehen-Lassens und Sich-Darstellens limitiert, die in spätmodernen demokratischen Gesellschaftsordnungen an die Standards von Ermöglichungsräumen des antwortenden Handelns angelegt werden würden.[44] Zwar werden ihre Primärbedürfnisse und die ihres Sohnes gestillt, allerdings bleibt Hagar in einer subordinierten Rolle verhaftet.

---

[40] Joest schreibt, dass der Mensch hineingenommen sei in das *opus dei*, aus dem heraus und in dem er handele (vgl. Joest 1967, S. 310; Ott und Dabrock 2023). Die Beziehung zwischen Gott und Mensch schaffe, im besten Fall, einen Raum der Antwortmöglichkeit für den Menschen gegenüber Gott (vgl. Joest 1967, S. 309).

[41] Vgl. hierzu auch Teil 3 und Teil 4. Achille Mbembe beschreibt in Kritik der Schwarzen Vernunft, dass selbst das ‚suspendierte Menschsein', das eine Sklavin erfahre, ein Verlangen nach Freiheit herausbilde. Trotz ihrer Gleichsetzung mit einem Objekt und der Erfahrung der Erniedrigung und Entblößung bleibe sie ein menschliches Wesen, das Schöpferin einer Welt ist. In ihrem Tun und Sprechen webe sie Beziehungen und eine „Welt aus Bedeutungen" (Mbembe 2014, S. 98–99). Die Herabwürdigung und Schmach nimmt ihr nicht vollständig die „Fähigkeit zur Symbolisierung" (ebd., S. 98–99). Mbembe schreibt: „Schon allein durch ihre Existenz zerreißt die Gemeinschaft der Sklaven immer wieder den Schleier der Heuchelei und Lüge, der über der Sklavenhaltergesellschaft liegt" (ebd., S. 99). Indem Sklavinnen zur Rebellion und zum Suizid fähig seien, verfügen sie über einen Rest an Agency, mit dem sie in der Lage sind, das Band der Knechtschaft aufzulösen. Mbembe hebt außerdem hervor, dass sich in aller Knechtschaft „Inseln des Aufatmens" (ebd., S. 99) gebildet haben, eine gesonderte Welt, in der die Unterdrückten ihre eigene Sprache, Literatur, Religion und ihre eigenen Gedanken und Institutionen hervorgebracht haben (vgl. hierzu auch hooks 1989).

[42] Vgl. Lienemann 2008, S. 96.

[43] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.3.

[44] Vgl. Trible 1987.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Agency in Bezug auf Visibilität bezeichnet die Möglichkeit, sich zum eigenen Sehen und Gesehen-Werden(-Können) verhalten zu können bzw. auf das Gesehen-Werden(-Können) darstellend reagieren zu können. Agency stellt damit ein konstitutives Element von Visibilität dar. Sie bildet die Voraussetzung dafür, dass das Selbst nicht auf seine Körperhülle festgelegt wird, sondern die kreative und freie, freilich relationale und kontextuale, Selbstdarstellung das Bild einer Person offenhält. Dahingehend ist Agency und deren Förderung die Bedingung dafür, dass das Subjekt stets als menschliche Akteurin erscheint, über die nicht verfügt werden kann. Eine Verhinderung der mit der Visibilität verbundenen Agency stellt demnach einen Gewaltakt dar. Die Gestaltung der Visibilität und die Felder der Visibilität bedingen die Handlungsmöglichkeiten, das Sich-sehen-lassen-Können und Sich-darstellen-Können, des Subjekts maßgeblich. Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen stellen demnach unveräußerlich Marker von Visibilität dar, die zugleich zum Evaluationskriterium für eingeschränkte oder ungerechte Visibilität werden. Für die theologisch-ethische Analyse wird darum die Möglichkeit der (Wieder-)Gewinnung von Agency in Bezug auf die eigene Visibilität zum normativen Prüfkriterium für Ordnungen des Feldes der Visibilität. Zugleich müssen in aller Kompromittierung von Agency die sich innerhalb der repressiven Ordnungen herausgebildeten Formen von (Rest-)Agency ernst- und wahrgenommen werden.

Kapitel 4

Visibilität und intersektionale Vulnerabilität

„Violence is surely a touch of the worst order, a way a primary human vulnerability to other humans is exposed in its most terrifying way, a way in which we are given over, without control, to the will of another, a way in which life itself can be expunged by the willful action of another."[1]

Neben der Anerkennung und der mit ihr verwobenen Handlungsfähigkeit korrespondiert ein drittes ethisch bedeutsames Humanum mit der Visibilität, das wie die anderen beiden zugleich zum normativen Prüfkriterium der Gestaltung von Visibilität wird: Vulnerabilität. Wer für andere visibel wird, dessen vulnerabler Leib wird Teil von intersubjektiven Interaktionszusammenhängen. Diese bedingen zugleich die individuelle Verletzlichkeit. Eine Analyse von Vulnerabilität, insbesondere intersektionaler Vulnerabilität, erlaubt, Formen der Visibilität im sozialen und strategischen Feld der Visibilität jeweils genauer zu differenzieren sowie pauschale Kategorisierungen, beispielsweise von Sichtbarkeit als gerecht und Unsichtbarkeit als ungerecht, zu verhindern (vgl. Teil 3). Vulnerabilität weist eine Strukturanalogie mit Visibilität aufgrund ihrer zwei Bedeutungsdimensionen auf: Vulnerabilität kann einerseits verstanden werden als ontologische Vulnerabilität und stellt damit, ebenso wie Visibilität, eine *conditio humana* dar. Davon unterscheiden lässt sich andererseits situationale Vulnerabilität, also durch die Umgebungs- und Lebensformen kontextuell bedingte Verletzbarkeiten. Sie ist darum nicht für alle Menschen gleichermaßen gegeben, sondern variiert zwischen Personen bzw. Personengruppen.[2]

---

[1] Butler 2004a, S. 28–29.

[2] Die Bezeichnung ‚situationale Vulnerabilität' ist möglicherweise dahingehend missverständlich, dass es sich zwar um einzelne Situationen handeln kann, in denen eine Person besonders vulnerabel ist, es aber auch Fälle gibt, in denen anhaltende Lebensumstände, ja das gesamte Leben und die gesamte körperliche Existenz einer Person derart widrigen Umständen ausgesetzt ist, dass situationale Vulnerabilität zeitlich lange oder auch immerwährend andauert. Besser ist es daher, wie sich im Folgenden darstellen wird, von intersektionaler Vulnerabilität zu sprechen. Mit dem Begriff der intersektionalen Vulnerabilität ist angezeigt, dass Diskriminierungserfahrungen durch systemische Ungerechtigkeiten bedingt sind, die über große Zeiträume persistieren und in einem gemeinsamen gesamtgesellschaftlichen Prozess bearbeitet werden müssen (vgl. Ott 2025d).

Zunächst soll die ontologische Vulnerabilität untersucht werden: Sie kann als Offenheit, Affizierbarkeit und Verletzbarkeit beschrieben werden.[3] In ihrer Verkörperung sind Menschen Anderen überantwortet. Blumenberg schreibt deshalb vom Menschen als einem Lebewesen mit viel Rücken.[4] Vulnerabilität ist nicht etwas, das einer Person erst dann widerfährt, sieht sie sich von Gefahren oder Leid bedroht, sondern sie stellt eine existentielle Grundkonstante des visiblen Subjekts dar. Mit der Beschreibung des Menschen als konstitutiv vulnerabel wird Selbstentzogenheit, Abhängigkeit und Angewiesenheit des leiblichen Selbst angezeigt. Diese stellt sich, wie ausführlich gezeigt, bei Sartre und Blumenberg nicht notwendigerweise als positiv dar. Butler bezeichnet diese unhintergehbare ontologische oder auch konstitutive Vulnerabilität als *precariousness*.[5] Sie bildet die Voraussetzung für menschliche Handlungsfähigkeit, die sich gerade nicht aus einer unabhängigen, atomistischen Konstitution heraus ergibt, was besonders an den Grenzen des Lebens, an dessen Anfang und Ende, deutlich wird.[6] Erst mit der Offenheit eines leiblichen Selbst, seiner bzw. ihrer ontologischen Vulnerabilität, werden Emotionen und Begegnungen allererst möglich. Wird Vulnerabilität lediglich bestimmten Subgruppen einer Gesellschaft als Attribut zugestanden, wird die Fiktion konsolidiert, dass es nicht-vulnerable Personengruppen gäbe. Dies ginge einher mit der Verkennung der fundamentalen Angewiesenheit des Menschen. Menschliche Angewiesenheit, Offenheit und Empfänglichkeit bzw. unausweichliche *dependency* sind es, die Martha Fineman jedoch, wenn es um die Gestaltung der Gesellschaft und der sozialen Institutionen geht, als Schlüsselfiguren hervorhebt, auf die hin und aufgrund derer diese geformt werden sollten: „Contemplating our shared vulnerability it becomes apparent that human beings need each other, and that we must structure our institutions in response to this fundamental human reality."[7] Das Eingeständnis der ontologischen Vulnerabilität als *conditio humana* leitet häufig eine Ethik der Fürsorge bzw. Ethik der Verantwortung ein, die die geteilte Erfahrung der Abhängigkeit voneinander als konzeptionellen Nukleus anführt. Die gegenseitige Verantwortung resultiert aus der wechselseitigen Bezogenheit und der Nicht-Rekonstruierbarkeit der eigenen Ursprünge sowie aus der Abhängigkeit der eigenen Geschichte von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

---

[3] Vgl. Haker 2020, S. 139.

[4] Vgl. Blumenberg 2014, S. 785.

[5] Vgl. Butler 2009, S. 3; Huth 2016, S. 281.

[6] Vgl. Fineman 2008, S. 2. Fötus und Säugling sind ohne die Versorgung durch das soziale Umfeld nicht lebensfähig. In diesem Zusammenhang ist auch davon die Rede, dass sich ein „genuin selbstständig Unselbstständiges zum genuin unselbstständig Selbstständigen" entwickele (vgl. Dabrock 2019, S. 35).

[7] Fineman 2016, S. 12.

Während ontologische Vulnerabilität als *conditio humana* zunächst neutral und als unhintergehbarer, menschlicher Zustand festgestellt werden kann, umfasst der Terminus Vulnerabilität darüber hinaus die kontextuell unterschiedlichen Umgebungsfaktoren, die das individuelle Leben in seiner situationalen Vulnerabilität betreffen. Situationale Vulnerabilität oder, mit Butler, *precarity* weist individuelle und qualitative Unterschiede auf. Neben der alle Menschen betreffenden Vulnerabilität ist Vulnerabilität zugleich etwas Partikulares und auf individueller Ebene Verschiedenes.[8] Aufgrund äußerer Einflüsse (Hungersnöte, Klimawandel etc.) und/oder aufgrund einseitiger oder vorenthaltener Anerkennung bzw. Missachtung (Rassismus, Sexismus, Bevormundung, stereotypisierte Behandlungsweisen von Menschen mit besonderen Bedürfnissen, Stigmata und andere Formen der Diskriminierung und Gewalt etc.) kommt es dazu, dass Vulnerabilität graduell unterschiedlich verteilt erscheint.[9] Im Folgenden soll gezeigt werden, dass auch Visibilität – genauer: die Position einer Person im Feld der Visibilität, die, wie bereits gezeigt wurde, mit Anerkennung und Agency verwoben ist, die situationale Vulnerabilität verschärfen und Vollzugsbedingungen des Menschseins hindern kann. Das Feld der Visibilität ist, wie in Teil 2, Kapitel 1/1.3 bereits angedeutet wurde, asymmetrisch organisiert: Nicht alle Personen werden gleichermaßen gesehen – einige nehmen mehr Raum im Feld ein als Andere. Außerdem haben Personen unterschiedlich machtvolle Positionen im Feld der Visibilität inne und besitzen dadurch eine mehr oder weniger eingeschränkte Sicht bzw. einen Überblick über das Feld. Dazu gehört auch, dass einige sich der machtdurchwirkten Dispositive, die im Feld der Visibilität bestehen, bewusst sind und andere nicht.[10] Wiederum haben einige Personen eine größere Souveränität darin, sich selbst darzustellen, als Andere.

---

[8] Vgl. Fineman 2016, S. 21.

[9] Vgl. Huth 2016. In ihrer *Taxonomie der Vulnerabilität* bezeichnen Catriona Mackenzie und andere *precarity* als situationale Vulnerabilität und meinen damit eine kontext-spezifische Verletzlichkeit von Personen oder Personengruppen, die durch persönliche (darunter auch psychosoziale Defizitzustände), soziale, politische, ökonomische oder umgebungsbezogene Umstände bedingt ist. Phyllis Trible wird in ihrer Analyse der Hagar-Geschichte noch konkreter. In einer beispielhaften Liste, die selbstverständlich substanziiert erweiterbar ist, macht sie situationale Vulnerabilität anschaulich, indem sie analysiert, dass Hagar zum Symbol der Unterdrückten werde: „Sie [Hagar, TO] ist die treue Magd; die Schwarze, die von dem Mann der herrschenden Klasse gebraucht und von seiner Frau gedemütigt wird; die Ersatzmutter, die Ausländerin ohne rechtlichen Schutz; die ‚andere Frau', die weggelaufene Jugendliche; die Religiöse, die vor der Bedrückung flieht; die schwangere, alleingelassene junge Frau; die verstoßene Ehefrau; die geschiedene Mutter mit Kind; die Dame, die in ihrer Einkaufstasche Brot und Wasser trägt, die Obdachlose; die Bedürftige, die von den milden Gaben der Mächtigen abhängig ist, die Wohlfahrtsempfängerin; die Aufopferungsvolle, deren eigene Identität im Dienst an anderen verlorengeht" (Trible 1987, S. 49–50).

[10] Vgl. Brighenti 2017. Macht bedeutet in der digitalisierten Gesellschaft zunehmend, die

Eine Möglichkeit, um derartige situationale Vulnerabilität differenzierter beschreiben zu können, liefern intersektionale Theorien. Die dem Schwarzen Feminismus entstammenden intersektionalen Theorien machen die Komplexität des Phänomens der situationalen Vulnerabilität deutlich. Mit ihrer Hilfe gelingt die Wahrnehmung von unterschiedlichen Betroffenheiten. Entgegen einem häufiger zu hörenden Vorwurf gegenüber intersektionalen Theorien geht es diesen (in der Regel) nicht um Identitätspolitik oder darum, Kategorien und Zuschreibungen zu fixieren.[11] Vielmehr erlauben und fordern intersektionale Theorien die genaue Betrachtung der konkreten Kontexte, der gesellschaftlichen Machtstrukturen und historischen Kontexte sowie der Fluidität und Unabgeschlossenheit von Kategorien und Gruppierungen. Sie fordern ein genaueres Hinsehen, das bis auf die individuelle Bedürftigkeit in einer bestimmten Situation zurückführen kann. Die nachfolgende Darstellung der Anliegen intersektionaler Theorien präsentiert deren Bezugnahme auf und Abgrenzung von anderen feministischen Theorien und stellt ihr Proprium, die Multiperspektivität und Warnung vor Verallgemeinerung, vor. Intersektionale Theorien verweisen auf die Möglichkeit der Existenz an einem „Ort des Nicht-Seins“[12]. Mithilfe intersektionaler Theorien kann es gelingen, Ambivalenzen von Visibilität, die im Begriff der Vulnerabilität resonieren, aufzuschlüsseln. Sie erlauben, die Vielfalt vulnerabler Situationen und neu auftretender Vulnerabilitäten aufzudecken. Sie machen in diesem Zusammenhang deutlich, dass verschiedene Formen der Visibilität jeweils unterschiedliche Situationen der Vulnerabilität hervorbringen. Das Spektrum, in dem Vulnerabilität rangiert, umfasst einen Zustand der anhaltenden Unsichtbarkeit bis hin zu ihrem Gegenteil, der Exponiertheit.[13]

Als konzeptionelle Vordenkerin der intersektionalen Theorieströmung wird üblicherweise die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw angeführt.[14] Crenshaw macht mit ihrem Konzept der intersektionalen Diskriminierung darauf aufmerksam, dass bestimmte Personengruppen aufgrund individueller Charakteristika einer multiplen Diskriminierungserfahrung ausgesetzt sind. Zusammentreffende Charakteristika – wie beispielsweise *Frau sein* *und* *Schwarz sein* – führen dazu, dass die betroffenen Personengruppen bzw. deren Erfahrungen unsichtbar werden.[15] Ihre Beobachtung des Versagens von emanzipativ orientierten

---

Macht über digitale soziale Plattformen innezuhaben und große Mengen an Daten verwalten zu können.

[11] Vgl. Cho et al. 2013, S. 797–798.

[12] Vgl. Butler 2017, S. 98.

[13] Vgl. Teil 3.

[14] Zur intersektionalen Theoriebildung vgl. Ott 2025d.

[15] Besonders deutlich wird dies angesichts des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG), dessen Ziel es ist, Benachteiligung aufgrund von *race oder* Geschlecht (*oder* Religion

Strömungen, wie dem Feminismus, Unrecht oder Diskriminierung zu benennen, formuliert sie folgendermaßen: „Although racism and sexism readily intersect in the lives of people, they seldom do in feminist and antiracist practices.“[16] Als Beispiel führt Crenshaw die Erfahrungen von Schwarzen Frauen in den USA an, die vor Gericht versuchen, ihre Rechte durchzusetzen.[17] Sie beschreibt den Fall *DeGraffenreid v. General Motors* (1976), in dem fünf Schwarze Frauen *General Motors* anklagen, weil die Firma vor 1964 keine Schwarzen Frauen einstellte und, während einer anschließenden Rezession, allen Schwarzen Frauen, die nach 1970 eingestellt wurden, aufgrund des kurzen Dienstalters kündigte.[18] In der Gerichtsentscheidung werden die zwei Möglichkeiten diskutiert, die das Antidiskriminierungsgesetz kennt: Handelt es sich um Diskriminierung aufgrund des Geschlechts? *Oder*: Handelt es sich um Diskriminierung aufgrund des Attributs *race*? Denn: Die schützenswerte Gruppe der Schwarzen Frauen existiert(e) als solche in der U.S.-amerikanischen Rechtsprechung nicht: „The Court notes that plaintiffs have failed to cite any decisions which have stated that black women are a special class to be protected from discrimination.“[19] Die Prüfung des Falles erfolgte in den Strukturen, die das Antidiskriminierungsgesetz vorgab. Der Fall wurde also zunächst auf die geschlechtsspezifische Diskriminierung und dann gesondert davon auf rassistische Diskriminierung geprüft. Das Gericht entkräftete den ersten Vorwurf der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts mit dem Argument, dass der Konzern *General Motors* in den genannten Jahren *weiße* Frauen einstellte, eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts also nicht vorliegen könne. In Bezug auf den Vorwurf der rassistischen Diskriminierung wurde den Klägerinnen nahegelegt, das Anliegen mit einem anderen, damals aktuell verhandelten Fall zu verbinden.[20] Das besondere intersektionale Spezifikum, das die Klägerinnen mit diesem Fall deutlich machen wollten, wurde abgewiesen. Das Plädoyer der Klägerinnen, dass es sich um eine durch die Kombination von zwei schützenswerten Merkmalen hervorgerufene neue Gruppe „a new special sub-category, namely, a combination of racial and sex-based discrimination“[21] handele, wurde als Begründung für unzulässig erachtet. Ein Schuldspruch wurde damit unmöglich. Mit der Schilderung dieses Falles sucht Crenshaw, die blinden

---

usw.) zu verhindern oder zu beseitigen (vgl. § 1). Die komplexe Verschränkung der Diskriminierung aufgrund von *race und* Geschlecht bleibt allerdings unberücksichtigt.

[16] Crenshaw 1991, S. 1242.

[17] Vgl. Crenshaw 1989, S. 141.

[18] Vgl. U.S. District Court for the Eastern District of Missouri, vom 04.05.1976; Crenshaw 1989, S. 141.

[19] U.S. District Court for the Eastern District of Missouri, vom 04.05.1976.

[20] Es handelte sich bei dem entsprechenden Fall um den Fall *Mosley v. General Motors* (vgl. U.S. District Court for the Eastern District of Missouri, vom 30.09.1980).

[21] U.S. District Court for the Eastern District of Missouri, vom 04.05.1976.

Flecken des US-amerikanischen Rechts offenzulegen. Das Zusammentreffen verschiedener Merkmale, bei Crenshaws Beispielen besonders die Kombination der Attribute *Frau sein* und *Schwarz sein* führe zu einer spezifischen Diskriminierungserfahrung, die nur bei genauerem und differenziertem Hinsehen aufgedeckt werde. Mit dem Hinweis darauf, dass Personen oder Personengruppen an *crossroads of discrimination*[22] stünden, sollten individuelle Diskriminierungserfahrungen sichtbar werden. Damit einher geht die Kritik an der Prägekraft ‚westlicher Feministinnen', die die differierende Erfahrung nicht-weißer, nicht-westlicher Frauen präteriere und in einen westlich hegemonialen Diskurs einhege.[23] Intersektionale Theorien unterscheiden sich gerade darin von anderen feministischen Strömungen, die bspw. mit dem Standpunkttheorem arbeiten, dass sie eine neue analytische Rahmung bereitstellen. Standpunkttheorien gehen von der Situiertheit allen Wissens aus, das einmal offengelegt einen befreiten Wirklichkeitszugang eröffne.[24] Ihnen liegt die Annahme zugrunde, dass auf der Grundlage eines ‚*objective accounts*' konzeptionell zwischen Zentrum und Rändern bzw. Unterdrückten und Unterdrückern unterschieden werden könne.[25] Intersektionale Theorien auf der anderen Seite konstatieren, dass es ineinandergreifende bzw. interagierende Kategorien von Differenz (*race*, *gender*, Religion, ethnische Herkunft, *class* usw.) gäbe, so dass weder die Stellung einer Person oder Personengruppe als unterdrückt oder unterdrückend von vornherein feststehe, noch die Distinktion selbst aufrechterhalten werden könne.[26] Unterdrü-

[22] Vgl. den gleichnamigen Titel eines Programms des Europarates von 2017, der zu einer Konferenz von LGTBI-Mitgliedern der Roma-Gemeinschaft einlud, um auf die Situation der Minoritäten innerhalb von Minoritäten (*minorities within minorities*) aufmerksam zu machen (vgl. Council of Europe 2017).

[23] Vgl. Mohanty 1984. In der Ausdifferenzierung des Feminismus, der in den Formen von Womanism, Mujerista Feminismus, Queerfeminismus und intersektionalem Feminismus begegnet, zeigen sich die Anfragen an die Exklusivität der Feminismen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Obwohl in Bezug auf die Frauenemanzipation in westlichen Ländern zahlreiche Meilensteine erzielt wurden (Frauenwahlrecht etc.), kommen dennoch nicht alle Frauen zu Wort, und auch die Geschlechter- und Sexualvielfalt bleibt häufig unberücksichtigt. Gerade Frauen, die multiple und intersektionale Diskriminierungserfahrungen machen, tauchen in den ‚klassischen' Feminismen nicht auf: Zumeist sind es nur bestimmte populäre feministische Strömungen, die weiß, heterosexuell und dem Unternehmenskapitalismus verpflichtet sind, deren Belange sichtbar, zum Teil sogar *hypervisible* und damit normativ werden (vgl. Singh und Banet-Weiser 2022, S. 163. 173). So verschleiert die Sichtbarkeit der einen Gruppe möglicherweise die Unsichtbarkeit der anderen Gruppe.

[24] Vgl. Hancock 2016, S. 82–84; Butler 2004b, S. 201. Butler beschreibt hier Irigarays Vorgehen: „[Irigaray, TO] derives a place for women when there was no place; she exposes the exclusions by which certain discourses proceed; and she shows that those sites of absence can be mobilized" (Butler 2004b, S. 201). Vgl. auch Hancock 2016, S. 74.

[25] Vgl. Hancock 2016, S. 83.

[26] Vgl. Hancock 2016, S. 82.

ckungserfahrungen können nicht, wenn man intersektionalen Theorien folgen möchte, als eine Addition verschiedener Differenzkategorien wie beispielsweise *race* und Geschlecht verstanden werden, da dies die Möglichkeit ihrer voneinander getrennten Betrachtung implizieren würde.[27] Die Differenzkategorien sind vielmehr miteinander verwoben und beeinflussen sich in ihrer Verschränkung wechselseitig. Sie bilden auch die Grundlage für jede Epistemologie. Konkret heißt das, dass jegliches Weltverstehen bereits von Diskriminierung(-serfahrungen) durchwoben ist, wobei sich dennoch mit der Kategorie der ‚situationalen Kontingenz' Differenzierungen innerhalb einer rassistischen und sexistischen Welt eintragen lassen. Diese Differenzierungen gehen weder in den Strukturen des Kontextes noch der persönlichen Erfahrung allein auf.[28] Die von außen attribuierten Merkmale, die an den *crossroads of discrimination* zusammenlaufen und zur Diskriminierungsgrundlage werden, stehen in engem Zusammenhang zu visiblen Erscheinungen einer Person. Wie bereits in Teil 2, Kapitel 2 zur Visibilität und Anerkennung bzw. Verkennung gezeigt wurde, ist der Körper immer schon individuell gedeuteter und gelebter Leib, auf den bereits in partikularer Weise reagiert wird als den Körper einer Latina, als den Körper einer Mutter, als alternden Körper, den Körper des Schwarzen usw.[29] Linda Martín Alcoff, Frantz Fanon und andere Autorinnen machen darauf aufmerksam, dass sich *race* und *gender* als Formen sozialer Identität durch visuelle Marker am Körper vermitteln.[30] Butler beschreibt das Geschlecht als ein ‚körperliches Projekt', eine Art, den Körper zu ‚benutzen' bzw. den Körper ‚zu spielen': „gender is a corporeal style, a way of acting the body, a way of wearing one's own flesh as a cultural sign."[31] Dabei dürfen drei wichtige Merkmale geschlechtlicher Körper nicht ausgeblendet werden:[32] Bei *gender* handele es sich mit Judith Butler gesprochen um eine Performance, ein *doing gender*, eine andauernde Aktivität ohne Abschluss.[33] Weiterhin sei das ‚Projekt *gender*' nicht bloß eine individuelle Entscheidung, sondern finde in sozio-historischen Kontexten statt, die die Rahmenbedingungen dafür festlegten, wie sich *gender* manifestiert und darstellt, welche Gründe es für eine bestimmte Performance gibt, was als normal gilt und wo die Grenzen des Feldes der Visibilität liegen. Diese Grenzen werden häufig dann ganz besonders

---

[27] Vgl. Hancock 2016, S. 100.

[28] Vgl. Hancock 2016, S. 110–111.

[29] Vgl. Weiss 1999, S. 1; Fanon 2016, S. 26–27; Vogt 2012, S. 56. ‚Der' Schwarze sei, so Fanon, innerhalb des kolonial-rassistischen Systems „ewiges Opfer einer Essenz, eines Erscheinens, an dem er nicht Schuld trägt" (Fanon 2016, S. 26).

[30] Vgl. Alcoff 2006, S. 6; Fanon 2016.

[31] Weiss 1999, S. 140.

[32] Vgl. Weiss 1999, S. 140.

[33] Vgl. Butler 2007, S. 43. 187.

deutlich, wenn Individuen oder Kollektive durch ihre bloße verkörperte Existenz und die Performance ihres Geschlechts Anfragen an *das* Normale stellen.[34] Sie machen die Kontingenz und Veränderlichkeit bestehender Ordnungen, die unsere Vorstellungen davon beeinflussen, wer als Mensch sichtbar und anerkannt wird, augenfällig. Schließlich gäbe es keine Möglichkeit, *nicht* am ‚*gender*-Projekt' teilzunehmen. Einen Körper zu haben, bedeute, geschlechtliche Performance nicht unterlassen zu können, auch wenn wir diese nicht vorsätzlich oder bewusst zu unserem Projekt machen.[35] Die von Butler aufgestellten Grundbedingungen geschlechtlicher Körper zeigen sich auch bei anderen intersektionalen Diskriminierungsachsen, wie *race*, Religion, Klasse, Alter, Behinderung usw., die in ihrer Verbindung zu einer individuellen Diskriminierungserfahrung führen.

Intersektionalen Theorien geht es darum, die Diskriminierung, die sich häufig mit visiblen Merkmalen oder Eigenschaften verknüpft, als artifiziell und kontingent zu entlarven. Ihre Macht, die gesellschaftliche Benachteiligung und Diskriminierung an den *crossroads of discrimination* bedingt, ist davon abhängig, dass Merkmale in übergreifenden Strukturen ‚gesehen' werden, die die Felder der Visibilität bestimmen. Der Lösungsversuch, die Kategorien, die zur Grundlage von Diskriminierung werden (z. B. *race* und *gender*), auszublenden oder unsichtbar zu machen, greift dahingehend zu kurz, dass sie es unmöglich machen würden, gegenwärtige gesellschaftliche Ungleichheiten zu benennen.[36] Die vermeintliche ‚Farbenblindheit', also die Vorgabe, *race* als Kategorie nicht zu berücksichtigen, wird der gesellschaftlichen Realität nicht gerecht.

In Konsequenz bedarf es also eines gesamtgesellschaftlichen Verständnisses für Betroffenheiten, das die Bedingungen der Möglichkeit für die Erkenntnis von Ungerechtigkeit schafft, sowie eigene Betroffenheiten zu artikulieren und Lösungen zu adressieren erlaubt. Dass dies nur gelingen kann, wenn die Mehrheits-

[34] Die bestehenden Seinsordnungen, konstituiert durch Wissen und Modalitäten von Wahrheit, erleben durch divergente menschliche Existenzweisen eine Ruptur. Denn obwohl die Ich-Konstitution von Bedingungen abhängig ist, die sie selbst nicht kontrollieren kann, kann es zwischen der Universalität und der Individualität dennoch zu Rupturen kommen, die die bestehenden Ordnungen in Frage stellen (vgl. Butler 2005b, S. 5). Zum Beispiel: In einem binären Geschlechtersystem, das nur zwei Geschlechter kennt und in das eine Intersex-Person hineingeboren wird, steht diese Person vor großen Herausforderungen. Mitunter wird es nötig, Formulare und Sprache zu verändern. Bestehende Ordnungen werden auf den Prüfstand gestellt.

[35] Besonders deutlich zeigen sich die Auswirkungen auf (Frauen-)Körper durch soziale Dispositive, beispielsweise in der Diät- und Fitnesskultur, verstärkt durch digitale Tracker, die den Rahmen des Normalen (z. B. das vermeintliche Fitnessalter) bestimmen. Untersuchungen zur Diätkultur sowie der Desakralisierung von Frauenkörpern stellen Lisa Isherwood und Elizabeth Stuart vor (vgl. Isherwood und Stuart 1998, S. 83–85).

[36] Vgl. und Wark 2021. Zur Diskussion um die Berücksichtigung von *race* vgl. die Diskussionen um die sogenannte *affirmative action*, also die positive Diskriminierung: Nicol 2024; Bollinger und Stone 2023.

gesellschaft die Anliegen der Betroffenen anerkennt und ernst nimmt, zeigen Hille Haker und Molly Greening mit der Beschreibung moralischer Vulnerabilität bzw. *Vulnerable Agency* auf.[37] Sie grenzen sie von einer ontologischen und situationalen Vulnerabilität ab und plädieren dafür, die individuelle Interpretation von Verletztheit, die sogenannte *Vulnerable Agency*, zu berücksichtigen.[38] Es könne vorkommen, dass die Wahrnehmung einer Person von den sozialen Normen einer Gesellschaft differiere. Ist keine öffentliche Sensibilität für einen Akt der Grausamkeit vorhanden, werde kein Leid, unabhängig von den Erfahrungen eines Individuums, gehört werden.[39] In Konsequenz muss das Feld der Visibilität derart gestaltet sein, dass individuelle Verwundung eingeklagt werden kann.

Zugleich machen intersektionale Theorien auf die notwendige Unterscheidung von Gleichheit und Differenz innerhalb von Personengruppen aufmerksam, die in der öffentlichen Wahrnehmung häufig als Kollektiv erscheinen – als ‚die Frauen', ‚die Ausländerinnen', ‚die Sozialhilfeempfängerinnen'. Die vermeintlich klare Gruppenzuweisung aufgrund von geteilten Betroffenheiten entlang einer intersektionalen Achse wird dadurch erschüttert, dass es innerhalb der mitunter auch politisch identifizierten Gruppen, z. B. materialiter im Antidiskriminierungsgesetz beschrieben, Unterschiede (sog. *In-group*-Unterschiede) in der Diskriminierungserfahrung gibt, die möglicherweise sogar auf wohlgemeinten Schutzmechanismen ggü. der identifizierten Gruppe beruhen.

Einmal mehr soll die Analyse – diesmal die der Vulnerabilität – an der Hagar-Geschichte ausgewiesen werden.[40] Auch in der Hagar-Geschichte finden sich Beispiele für intersektionale Vulnerabilität in Verschränkung mit Visibilität. Dabei wird die unauflösliche Spannung der Auslegung und Verwendung biblischer Geschichten deutlich, die nicht ohne kritische Hermeneutik auskommt. Obwohl sie häufig als ermutigende Geschichte in Predigten, christlichem Liedgut und anderen alltagsspirituellen Angeboten Verwendung findet, wird die Hagar-Geschichte in der evangelischen Ethik kaum als Referenztext genutzt. Dies mag an ihrer spannungsvollen historischen Deutung der Verheißung sowie des Verhältnisses von Isaak und Ismael liegen.[41] Die paulinische Gegenüberstellung von Hagar und Sarah in Gal 4,21–31, in der die Sklavin Hagar als Verworfene gegenüber den auserwählten Kindern Israels stilisiert wird, hat vielfach Anlass zu antijüdischen Interpretationen der Hagar-Geschichte geboten.[42] Es mag auch daran

---

[37] Vgl. Haker 2020.
[38] Vgl. Haker 2020, S. 144.
[39] Vgl. Haker 2020, S. 144.
[40] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.3.
[41] Vgl. Hogeterp 2010; Leemans 2010, S. 445; Kahl 2014, S. 261.
[42] Vgl. Clark 2006, S. 127–129; Kahl 2014, S. 261.

liegen, dass die Geschichte der Hagar nicht notwendigerweise als erfolgreiche Geschichte der Anerkennung gedeutet wird. So kann sie auch als Geschichte des Terrors gelesen werden,[43] oder aber als Geschichte von den Rändern, die die Resilienz, Macht, Solidarität und Überlebensfähigkeit Schwarzer Frauen trotz widriger Umstände skizziert.[44] Denn es zeigt sich, dass trotz der Zuwendung Gottes die Lebensstandards von Hagar nicht an diejenigen von Sarah und Abraham angeglichen werden. Die Verhältnisse werden nicht umgekehrt, es gibt keine Versöhnung, die ein gleichberechtigtes Nebeneinander ermöglicht, sondern es kommt zu einer auch räumlichen Trennung der Lebenswege der Protagonistinnen. Die Geschichte führt vor Augen, wie intersektionale Diskriminierung auch heute noch aussehen kann. Die Zuwendung Gottes zieht nicht immer eine lebensweltliche Konsequenz nach sich, wie sie für das Eschaton erhofft wird. Die Geschichte von Hagar in Gen 16, anhand derer bereits die zugewandte Visibilität Gottes und die Notwendigkeit von Anerkennung für die menschliche Selbstkonstitution und das menschliche Selbstbewusstsein dargelegt wurde,[45] zeigt die intersektionale Vulnerabilität, in der sich Hagar befindet: Sie befindet sich nicht nur in der unterprivilegierten Position der Sklavin (Klasse/gesellschaftliche Rolle), der Angehörigen eines fremden Volkes (*race*/Ethnie), sondern auch in der Rolle der Frau (*gender*), über deren Körper verfügt wird und deren Wert von der Gebärfähigkeit (*sex*) abhängt. Die Anwendung einer intersektionalen Perspektive auf die Geschichte offenbart das multiple Unterdrückungssystem und Machtverhältnis, das hier am Werk ist. Dabei nimmt Sarah, die Herrin Hagars, die ambivalente Rolle derjenigen ein, die einerseits selbst vulnerabel ist und sich aufgrund ihrer anfänglichen Kinderlosigkeit in einer patriarchalen Gesellschaft als wertlos erfährt. Andererseits reagiert sie auf die gesellschaftlichen Zwänge mit der gewaltvollen Nötigung und schließlich Vertreibung ihrer Sklavin, die letztlich die Intersektionen, an denen Hagar steht, hervorheben. Die intersektionale Analyse der Geschichte macht auf die zugrundeliegenden Ordnungen der Visibilität – insbesondere die Ordnungen dessen, wer als Mitmensch anerkannt wird – aufmerksam und lässt fragen, wie die Gewaltstrukturen durchbrochen werden können, wie also die Vulnerabilität der Sarah in ihrer Rolle als Frau in einer patriarchalen Gesellschaft nicht zu einer Verletzung der Hagar, die aufgrund ihrer Vulnerabilität als weibliche und ausländische Sklavin, der Verfügungsgewalt der ebenfalls, aber anders vulnerablen Sarah schutzlos ausgeliefert ist, führt. Intersektionale Theorien betonen, dass es nicht darum gehen kann, die Vulnerabilität der einen gegen die Vulnerabilität der anderen auszuspielen. Ihnen

[43] Vgl. Trible 1987.
[44] Vgl. Williams 2013.
[45] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.3 und Kapitel 2/2.5.

geht es vielmehr darum, die zugrundeliegenden, repressiven Systeme wie Sexismus, Rassismus, Xenophobie und Klassismus sowie deren Verschränkungen aufzudecken und das Feld der Visibilität neu zu sortieren – so dass die Mitmenschlichkeit aller anerkennbar wird. Solange die diskriminierenden Dispositive nicht grundlegend adressiert werden, bekämpfen sich die nur scheinbaren Gegenspielerinnen und bleiben dennoch allesamt Verliererinnen. Der Text in Gen 16 stellt neben der Notwendigkeit von Zuwendung und Anerkennung auch die Fallstricke und konkreten Hindernisse dar, die das gute Leben in zwischenmenschlichen Beziehungen (trotz Zuwendung Gottes) stören. Es kann deshalb konstatiert werden:

> Reading Hagar in the contemporary world has become a crucial test-case for the potential of Scripture to mobilize spiritual forces of reconciliation, healing, and redemption in our multiply troubled relationships towards our religious, racial, social, gendered, and cultural Other.[46]

Das zentrale Paradigma der Sichtbarkeit und des Gesehen-Werdens und dessen Auswirkungen auf die intersektionale Vulnerabilität wird – abhängig von der Deutungsperspektive – jeweils verschieden bewertet. Während die Hagar-Geschichte auf der einen Seite als Zuwendung Gottes verstanden werden kann (sprich: Hagar als die Frau betrachtet wird, die einen Blickaustausch mit Gott erlebt), nehmen einige Interpretinnen vielmehr eine Unterdrückungsgeschichte wahr, die in neutestamentlich-paulinischer Tradition für die Gegenüberstellung von Gesetz und Freiheit, erwählt – nicht erwählt, Eigenes und Fremdes instrumentalisiert wird.[47] Die hier vorgeschlagene, intersektionale Lesart versucht das dichotomische Verständnis von Hagar und Sarah als polare Gegenspielerinnen aufzulösen. Mit diesem Perspektivwechsel lässt sich entdecken, dass über der Geschichte in Genesis die Zuwendung und das Versprechen Gottes gegenüber beiden, Hagar und Sarah, steht. Die Geschichten sind erzählerisch verzahnt: Die Frauenschicksale sind untrennbar verbunden. Sie beide sind in einem repressiven System gefangen, in dem sie – jedoch voneinander unterschiedene und zugleich gegeneinander – Kämpfe ausfechten. Eine intersektionale Vulnerabilitätstheorie versucht diese Pole mit einer Analyse zugrundeliegender Machtdispositive und der biblisch begründeten Annahme aller Menschen unabhängig von ihrer Statusgruppe, die nur wenige Verse zuvor, in Gal 3,26, konstatiert wird, aufzulösen. Zugleich zeigt die Geschichte die Situationalität von Vulnerabilität, aber auch Macht, die sich je nach Kontext verschiebt und verändert und immer wieder eines genauen Hinsehens bedarf. Hagars Geschichte behält den „Stachel des Fremden“[48]. Die verschiedenen Deutungen können jedoch zum Ansporn werden,

---

[46] Kahl 2014, S. 260.

[47] Vgl. Kahl 2014.

[48] Vgl. das gleichnamige Buch von Waldenfels 1990.

die Geschichte der Hagar weiter- bzw. umzuschreiben und die im Anerkennungsgeschehen bezeugte Bundes- bzw. Mehrungszusage Gottes auch in der Weltwirklichkeit und in der zwischenmenschlichen Gemeinschaft augenfällig werden zu lassen.

Die zurückliegende Analyse des Zusammenspiels von Visibilität und Vulnerabilität leitet über in den dritten Teil der Arbeit, der sich detailliert mit den Kipppunkten von Visibilität – nämlich Unsichtbarkeit und Exponiertheit – beschäftigt. Unsichtbarkeit und Exponiertheit repräsentieren zwei Extreme im Spektrum der Visibilität und wirken sich jeweils in spezifischer Weise auf die Verletzlichkeit der Betroffenen aus. Beide Formen der Visibilität verschärfen Vulnerabilität jeweils unterschiedlich, wobei dies am konkreten Anwendungsfeld, dem digitalen Gesundheitssystem, gezeigt werden soll.

Teil 3

Unsichtbarkeit vs. Exponiertheit – Ambivalenzen digitaler Visibilität

In Teil 2 wurden die Konstitutiva der Visibilität dargelegt. Hier hat sich bereits angedeutet, was auch über *digitale* Visibilität gesagt werden kann. Angesichts der digitalen Visibilität drängt sich nun die Frage auf, wie die technische Vermittlung der (Un-)Sichtbarkeit einer Person gestaltet wird und wie sich diese Gestaltung auswirkt. Digitale Visibilität bezeichnet die Möglichkeit des Sehens, Gesehen-Werden(-Können)s, Sich-sehen-Lassens und Sich-Darstellens angesichts von Digitalisierung und Datafizierung. Sie umfasst die durch Digitaltechnologien vermittelte, bedingte und beeinflusste Visibilität von körperlichen Merkmalen einer Person, ihrem Verhalten und Handlungen, bis hin zu überindividuellen Zusammenhängen und Vollzügen, in die eine Person eingebunden ist. Digitale Visibilität impliziert, wie auch generell Visibilität, dass es potenzielle Rezipientinnen der eignen Visibilität gibt. Visibilität und insbesondere die Gestaltung der Visibilität sind eng verknüpft mit Anerkennungsprozessen, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität. Sie werden zu Kriterien für die Evaluation von Ordnungen der Visibilität: Anhand ihrer Ermöglichung oder Verunmöglichung innerhalb bestimmter Blickregime lassen sich ethische Schlussfolgerungen für die Gestaltungsnotwendigkeiten des digitalen Feldes der Visibilität aufzeigen. Dies wird umso dringlicher als zunehmend über nachteilige Behandlung und sogenannten Techno-Rassismus und -Sexismus durch KI-Technologien berichtet wird.[1] Im Folgenden sollen zwei Kippfiguren von Visibilität eingehender vorgestellt werden: *Unsichtbarkeit* und *Exponiertheit*. Sie werden sich als Negativfolie und Marker des Gestaltungshorizontes von Visibilität erweisen und zeigen so den ethischen Gestaltungsbedarf der Felder der Visibilität an.

[1] Vgl. Karimi 2021; Noble 2018.

Kapitel 1

Digitale Unsichtbarkeit

„I am an invisible man. […] I am invisible, understand, simply because people refuse to see me.“[1]

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, dass Visibilität ein Grundkonstituens des Menschseins darstellt, das in zwischenmenschlichen Begegnungen und in gesellschaftlichen Institutionen gestaltet wird. Wie Anerkennungsverhältnisse beschaffen sind, ob eine Person sich in Anerkennungsprozessen souverän bewegen kann und handlungsfähig wird und ob sie einem erhöhten Maß an Vulnerabilität ausgesetzt ist, hängt bedeutend von der gesellschaftlichen Gestaltung der leiblichen Visibilität dieser Person ab. Einmal mehr soll hier ins Gedächtnis gerufen werden, dass Visibilität mehr als den neuronalen Sehvorgang bezeichnet: *Visibilität bezeichnet das nicht nur auf den Sehsinn beschränkte und im soziokulturellen Zusammenspiel von Selbst und Anderen vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Rahmenbedingungen sowie unter Einsatz technischer oder anderer (Bild-)Medien mittelbar hervorgebrachte Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen einer leiblich verfassten Person.* Narrative, gesellschaftliche Dispositive, sozio-kulturelle Kontexte und (Digital-)Medien sind an der Produktion von Visibilität maßgeblich beteiligt. In diesem Zusammenhang spielen digitale Datenbilder, die durch hermeneutisch relevante Technologien übermittelt werden, eine immer größere Rolle in der Gestaltung und Aushandlung von menschlicher Visibilität. Angesichts der Tatsache, dass die digitalen Technologien gesellschaftliche Visibilität maßgeblich beeinflussen, muss gefragt werden, wie und ob die mit Visibilität verbundene Anerkennung, Agency und Vulnerabilität durch neue Möglichkeiten des Sehens mittels Datenbildern negativ tangiert werden.

Ein erstes Kippmoment von Visibilität kann mit der Unsichtbarkeit ausgemacht werden. Hier sei vorweggesagt, dass die nachfolgende Analyse nicht darauf abzielt, den breiten Diskurs zur Unsichtbarkeit in Gänze darzustellen. Lediglich sollen Schlaglichter herausgegriffen werden, die in verschiedenen Perspektiven – unter anderem unter Bezugnahme auf literarische und künstlerische

[1] Ellison 2016 (1952), S. 3.

Beispiele, Kritische Studien und *knowledge projects*, die *race, gender*, *class*, und *sexuality* thematisieren, sowie intersektionale und postkoloniale Theorien – erhellen, was mit Unsichtbarkeit gemeint ist. Die hier erarbeitete Definition von Unsichtbarkeit dient als Ausgangspunkt, um schließlich die zweite Kippfigur, die der Exponiertheit, zu entfalten. Nach einer fragmentarischen Vorstellung der relevanten Diskurse zur Unsichtbarkeit wird auf den spezifischen Fall der Unsichtbarkeit im digitalen Gesundheitssystem eingegangen werden.

1.1 Unsichtbarkeit

Unsichtbarkeit bedeutet, dass in erster Linie das Gesehen-Werden(-Können) affiziert ist, in zweiter Linie aber dementsprechend auch das Sich-sehen-Lassen sowie das Sich-Darstellen und zuweilen das Sehen selbst beeinträchtigt sind. Ein Mensch wird nicht gesehen – dies mag zunächst paradox scheinen, da in Teil 2, Kapitel 1 herausgearbeitet wurde, dass das leibliche Dasein des Menschen in der Welt das Gesehen-Werden(-Können) unumgänglich macht. Zugleich wurde betont, dass zur Sichtbarkeit Unsichtbarkeit wesentlich dazugehört.[2] Sie ist unvermeidlich, nie kann alles gesehen werden und schon gar nicht simultan, mit Merleau-Ponty stellt Unsichtbarkeit sogar die notwendige Kontrastfolie für Sichtbarkeit dar, vor deren Hintergrund sich allererst etwas abhebe, was gesehen werden könne. Levinas betont daneben, dass die Unsichtbarkeit auf keinen Fall den eigenen Begriffen unterworfen, d. h. ‚verselbigt' werden dürfe, ohne zur Gewalterfahrung zu werden.[3] In gewisser Weise ist Unsichtbarkeit mit Levinas und Merleau-Ponty also differenzierter zu bestimmen und nicht notwendigerweise valutierbar. Allerdings zeigt sich sowohl bei Merleau-Ponty als auch bei Levinas und den Anerkennungstheorien in Teil 2, Kapitel 2, dass bedeutsam ist, wie mit der leiblichen (Un-)Sichtbarkeit umgegangen wird. Wie kommt es, trotz der unhintergehbaren Visibilität aufgrund der leiblichen Existenz, dennoch zu Erfahrungen der intersubjektiven, sozialen und politischen Unsichtbarkeit, die sich nachteilig auf die Lebensumstände des Individuums auswirkt? Das ethisch relevante Phänomen der sozialen und politischen Unsichtbarkeit resultiert, so wird im Folgenden dargestellt werden, aus der paradoxen Erfahrung, dass der Leib zwar gesehen werden kann, aber seine (Un-)Sichtbarkeit – also das, was nach Merleau-Ponty das *Mehr* der Sichtbarkeit, die Höhlung in der Sichtbarkeit, ausmacht – nicht mit-gesehen wird. Um die *Unsichtbarkeit der (Un-)Sichtbarkeit* zu

[2] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d.
[3] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d.

erschließen, soll sich dieser zunächst über literarische und künstlerische Zugänge genähert werden.

Prominent wird die Erfahrung der Unsichtbarkeit von dem bereits in Teil 2, Kapitel 2/2.1 vorgestellten Protagonisten, dem Ich-Erzähler des Romans *Invisible Man* (1952) von Ralph Ellison geäußert. Der Roman handelt von einem namenlosen Schwarzen Protagonisten, der seine Erfahrungen in den USA der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schildert.[4] Relativ am Anfang steht ein Ereignis, bei dem der Protagonist den weißen Mr Norton, ein *trustee* des Colleges in den Südstaaten, an dem der Protagonist selbst Schüler ist, als Chauffeur ausfährt. Die Geschichte verspinnt sich, Mr Norton kommt im Laufe der Ausfahrt mit anderen Schwarzen Personen aus dem nicht-universitären Kontext in Kontakt; wohl aufgrund der Hitze und der Gespräche beginnt er sich unwohl zu fühlen und wird mehrmals ohnmächtig. Ohne dass sich der Protagonist, der sich passiv und zurückhaltend gibt, selbst etwas zu Schulden kommen lässt, kommt es nach der Rückkehr ins College zum Ausschluss des Protagonisten aus der Bildungseinrichtung: „ […] because I had carried Mr Norton to the old rundown building with rotting paint, I was here.“[5] Ihm wird empfohlen, nach New York zu gehen, um dort sein Glück zu versuchen, doch die ihm vom Präsidenten des Colleges, Dr Bledsoe, mitgegebenen versiegelten Referenzschreiben enthalten keine Empfehlungen, sondern Warnungen vor dem Protagonisten. Ahnungslos händigt er sie an die Sekretariate der Männer aus, die er selbst für „some of the most important men in the whole country“ hält.[6] Als schließlich der Betrug und Boykott an seiner Person auffällt, in dessen Spiel er unwissend selbst verwickelt wurde, ist die Enttäuschung des Protagonisten auch für die Rezipierenden des Romans kaum auszuhalten. Im Lauf der Erzählung setzen sich die Ablehnungserfahrungen in der Auseinandersetzung mit den ‚*white folks*‘, aber auch mit verschiedenen Schwarzen Personen(-Gruppen) fort. Der anfänglich optimistisch (oder naiv?) gezeichnete Protagonist, der sich willfährig und eifrig dienstbar gegenüber den ‚*white folks*‘ zeigt, wird in Interaktionen mit Schwarzen immer wieder vor diesen gewarnt und auf die Asymmetrie der Beziehung hingewiesen.[7] Er erlebt sich

[4] Zur Großschreibung des Attributs ‚Schwarz‘ vgl. Teil 1, Kapitel 2, Anm. 206.

[5] Ellison 2016 (1952), S. 194.

[6] Ellison 2016 (1952), S. 157.

[7] Vgl. Ellison 2016 (1952). Warnungen werden zum Teil (indirekt) in der Familiengeschichte weitergegeben, an die sich der Protagonist zurückerinnert (vgl. ebd., Prolog S. 15) oder von Schwarzen Personen, die dem Protagonisten zufällig begegnen und die auf ihn einen bedrohlichen oder ambivalent-verrückten Eindruck machen. Mehrmals trifft er auf den Tierarzt, u. a. im *Golden Day*, einer anrüchigen Bar in der Nähe des Colleges (ebd., Kapitel 3) und im Bus auf dem Weg nach New York (ebd., Kapitel 7). Dieser mahnt den Protagonisten: „‚Come out of the fog, young man. And remember you don’t have to be a complete fool in order to succeed. Play the game, but don’t believe in it – that much you owe yourself. […] They wouldn’t see you

selbst objektifiziert und machtlos, u. a. im Rahmen einer medizinischen Behandlungssituation, in deren Zusammenhang seine Identität völlig ausgelöscht zu werden droht – er kennt zuletzt seinen eigenen Namen und den Namen seiner Mutter nicht mehr.[8] Bevor er selbst seine eigene Unsichtbarkeit – in einer Prolepse bereits am Anfang des Romans und diesem Kapitel als Zitat vorangestellt – aussagt, wird ihm die Unsichtbarkeit bereits von einem anderen Schwarzen attribuiert: „He's invisible, a walking personification of the negative, the most perfect achievement of your dreams, sir! The mechanical man."[9] Die Worte sind an Mr Norton gerichtet, der sich als Förderer und Erzieher der Schwarzen Bevölkerung stilisiert, die er im Gespräch mit dem Protagonisten stets als ‚*your people*' bezeichnet. Der Roman stellt in den zahlreichen Interaktionen und Begegnungen, denen sich der Protagonist ausgesetzt sieht, verschiedene Formen von Rassismus vor. In jedem Fall erscheint der Protagonist als Spielball fremder Interessen: als nicht gleich, als inspiziert, angestarrt, rassifiziert, exotisiert, gefürchtet und mit Vorurteilen konfrontiert. Im Zusammenhang der sich überschlagenden Ereignisse gerät der Protagonist gegen Ende des Romans in einen *race riot*, einen Aufstand der Schwarzen Bevölkerung in Harlem, und fällt in einen offengelassenen Kohlelagerschacht (*hole*) im Boden, in dem er beschließt, zu bleiben. Den Schacht vergleicht er in der folgenden wörtlichen Rede mit seinem Dasein: „I'm an invisible man and it placed me in a hole – or showed me the hole I was in, if you will – and I reluctantly accepted the fact. What else could I have done?"[10] Der Schacht wird ihm zum Ort, an dem er gedenkt, Winterschlaf (*hibernation*) zu halten, wobei dieser Winterschlaf ihm nicht unbedingt Erholung verspricht, sondern lediglich die Gelegenheit gibt, das Erlebte zu sortieren – nur um zu bemerken, dass er zwar weiterleben muss, nur nicht weiß, wie.[11] In der Reflexion der Ereignisse im Epilog fasst der Protagonist zusammen:

> I have also been called one thing and then another while no one really wished to hear what I called myself. So after years of trying to adopt to opinions of others I finally rebelled. I am an *invisible* man [Herv. im Orig.].[12]

---

because they don't expect you to know anything, since they believe they've taken care of that …'" (ebd., S. 148). Auf die Frage: „‚Man, who's this *they* you talking so much about?' […]" antwortet der Tierarzt: „‚[…] [T]he white folks, authority, the gods, fate circumstances – the force that pulls your strings until you refuse to be pulled any more. […]'"(ebd., S. 148).

[8] Vgl. Ellison 2016 (1952), Kapitel 11.

[9] Ellison 2016 (1952), S. 92.

[10] Ellison 2016 (1952), S. 551.

[11] Der Schacht, in dem der Protagonist von nun an ‚Winterschlaf' (*hibernation*) zu halten gedenkt (ebd., S. 6–7. 553), wurde in der Kunst vielfach aufgegriffen (vgl. besonders Gordon Parks *Invisible Man Retreat, Harlem, New York* (1952) oder Jeff Walls *After ‚Invisible Man' by Ralph Ellison, the Prologue* (1999–2000), jeweils vorgestellt in Rudick 2021).

[12] Ellison 2016 (1952), S. 553.

Seine Unsichtbarkeit ist Resultat unerträglicher Misshandlungen aufgrund rassistischer Haltungen: „I have been hurt to the point of abysmal pain, hurt to the point of invisibility.“[13] Weiterhin analysiert der Protagonist in der Selbstanalyse Identitäts-, Richtungs- und Sinnverlust als Symptome bzw. Begleiterscheinungen der Unsichtbarkeit.[14] Aufgrund seiner Unsichtbarkeit, so wird immer wieder deutlich, kann er sich außerdem nicht sehen lassen oder – im Sinne einer Kontrolle seiner eigenen Sichtbarkeit – zeigen. Er kann zwar verschiedene Rollen annehmen, diese sind ihm aber jeweils von außen zugetragen (bspw. als er unter neuem Namen in die *brotherhood* aufgenommen oder mit *Rinehart*, einer mysteriösen Person in Harlem, verwechselt wird). Die im Roman gezeichnete Unsichtbarkeit geht einher mit mangelnder Anerkennung, Agency und gesteigerter Vulnerabilität. Dem Protagonisten ist die Verfügung über das Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen weitgehend entzogen.

Der Roman *Invisible Man*, mit dem zuletzt im Kohleschacht unter der Erde lebenden Protagonisten, erinnert an den Film *Der Namenlose* des Dokumentarfilmers Wang Bing. Wang Bing dokumentiert hier das Leben eines namenlosen Mannes, der auf einem Landstrich außerhalb von Peking buchstäblich im Untergrund, in einem Erdloch, in völliger Abgeschiedenheit lebt.[15] Der Dokumentarfilm zeigt das Leben des Namenlosen über alle vier Jahreszeiten hinweg. Er zeigt sein Überleben unter härtesten ökonomischen Bedingungen. Das Besondere der filmischen Darstellung liegt darin begründet, dass die Kamera dem schweigenden Mann folgt, ohne ihm den Raum und die Dauer der filmischen Handlungen vorzugeben.[16] In dieser filmischen Vorgehensweise drücke sich, so Georges Didi-Huberman, ein „außergewöhnlicher Respekt gegenüber den jedem gefilmten Wesen eigenen Räumen, Bewegungen und Rhythmen“ aus.[17] Zugleich werde dadurch aber auch die Frontalperspektive aufgegeben: Über lange Episoden werde das Gesicht nicht gefilmt.[18] Didi-Huberman beschreibt die Existenz des Namenlosen als „Extraterritorialität“ – also als eine räumliche und kulturelle Ausgeschlossenheit oder auch Ausgeschlossenheit aus einem Lebensraum oder Land.[19]

---

[13] Ellison 2016 (1952), S. 559.

[14] Vgl. Ellison 2016 (1952), S. 556–557.

[15] Vgl. Wang Bing 2009. Vgl. für eine eingehende Analyse des Werkes Wang Bings: Pollacchi 2023. Für Wang Bings filmisches Werk spielen die Themen Arbeit und Armut eine zentrale Rolle. Didi-Huberman beschreibt die Bearbeitung der Thematik in *Der Namenlose* als Darstellung der „Organisation eines singulären Lebens unter den Bedingungen einer Notlage“, als Darstellung der „Erfahrung der Armut“, als die „in Erfahrung verwandelte Armut“ (Didi-Huberman 2017, S. 274).

[16] Vgl. Didi-Huberman 2017, S. 266–267.

[17] Didi-Huberman 2017, S. 267.

[18] Vgl. Didi-Huberman 2017, S. 267.

[19] Didi-Huberman 2017, S. 268.

Das Geräusch eines Traktors, der selbst nicht gefilmt wird, mache jedoch auf die Nähe dieses extraterritorialen Lebens zur Gesellschaft aufmerksam.[20]

Auch die Schweizer Videokünstlerin Ingrid Wildi Merino macht Unsichtbarkeit zum zentralen Motiv ihres Kurzfilms *Los InVisibles*. Darin verknüpft sie Unsichtbarkeit mit Staatenlosigkeit bzw. mangelnder Aufenthaltserlaubnis. In dem Film interviewt sie fünf illegale kolumbianische Arbeiterinnen in der Schweiz und filmt dabei nur den Rumpf der Personen, ohne ihre Gesichter zu zeigen. Auf paradoxe Weise, so heißt es auf ihrer Website, werden die unsichtbaren Mitbürgerinnen sichtbar gemacht, wobei gleichzeitig ihre Anonymität gewahrt und in der Gesichtslosigkeit die Schwierigkeit thematisiert werde, ihnen eine soziale Identität zu verschaffen.[21] Weiterhin findet sich dort die Analyse:

> But this example is emblematic of a situation shared today by many other displaced persons, since, in our globalized world, the invisibility, intrinsic to the ineffable status of illegal workers, has become one of the most widespread side effects of economic growth.[22]

Die Unsichtbarkeit, die Wildi Merino hier thematisiert, ist die Unsichtbarkeit der illegalen Arbeiterinnen, die diese durch ihren unklaren Aufenthaltsstatus erhalten. Sie thematisiert die mentalen und physischen Notsituationen, die durch den Status der Unsichtbarkeit hervorgebracht werden.

Die Thematik der Unsichtbarkeit, wie sie literarisch und künstlerisch vielfach zum Ausdruck gebracht wird, erweist sich auch als relevantes Motiv in Philosophie und Theologie. Besonders in den intersektional-feministischen Theorien und den *Queer Studies* wird Unsichtbarkeit zu einem zentralen Untersuchungsgegenstand. Feministische wie intersektional-feministische Strömungen weisen darauf hin, dass weiblich gelesene Personen jahrhundertelang als die Negativfolie des Männlichen galten – als Nicht-Mann,[23] das Geschlecht, das nicht eins ist,[24] penislos,[25] defizitär und unsichtbar[26]. Im 19. Jahrhundert werden die gesellschaft-

---

[20] Vgl. Didi-Huberman 2017, S. 268.

[21] Vgl. Wildi Merino 2007.

[22] Wildi Merino 2007.

[23] Vgl. Cornell 1995b, S. 75.

[24] Vgl. Irigaray 1979. „[Irigaray] derives a place for women when there was no place; she exposes the exclusions by which certain discourses proceed; and she shows that those sites of absence can be mobilized. The voice that emerges ‚echoes' the master discourse, but this echo nevertheless establishes that there is a voice, that some articulatory power has not been obliterated, and that it is mirroring the words by which its own obliteration was to have taken place. Something is persisting and surviving, and the words of the master sound different when they are spoken by one who is, in the speaking, in the recitation, undermining the obliterating effects of his claim" (Butler 2004b, S. 201).

[25] Vgl. Freud 2015.

[26] Vgl. Criado-Perez 2020; Singh und Banet-Weiser 2022, S. 163–164. 173. Vgl. theologisch: Sölle 2006a, S. 248–261 sowie Anselm Schubert 2024, S. 205–213.

lichen Sichtbarkeitsordnungen explizit mit Geschlechterrollen verknüpft.[27] Der Wandel des Familienbildes, orientiert am römischen Recht, in dessen Zusammenhang Frauen der Bereich des Privaten und die unsichtbare Sorgearbeit zugeteilt wurden, während dem Mann die repräsentativen Pflichten zufielen, war ein spezifisch bürgerlicher Entwurf in der europäischen Moderne, der bis heute gesellschaftliche Ungleichheiten z. B. in der Sorgearbeit bedingt.[28] Mit der Zuordnung von Geschlecht zu gesellschaftlichen Bereichen, wobei der eine auf das Private beschränkt war, während der andere die Repräsentation gegenüber der Gesellschaft sowie damit einhergehende Rechte bedeutete, wurden Geschlechtern gesellschaftliche Räume zugeteilt, die sich nach Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit unterscheiden lassen. In den *Queer Studies* wird neben dem Geschlecht auch die sexuelle Orientierung zur Ursache für die Erfahrung gesellschaftlicher Unsichtbarkeit. Eindrücklich schildert dies Eve Kosofsky Sedgwick am Beispiel des Coming-out. Nicht der Untergrund bzw. Kohleschacht, wie im Roman *Invisible Man* oder im Dokumentarfilm *Der Namenlose*, sondern der *closet* werde zum Sinnbild der eigenen Unsichtbarkeit.[29] Ihren Ausführungen zum *closet* stellt sie eine Definition des Begriffs aus dem *Oxford English Dictionary* voran: *Closet. 1. A room for privacy or retirement; a private room; an inner chamber* usw.[30] Ausgehend von dieser Definition konstatiert Sedgwick, dass der *closet* ein zentrales Element im Leben von homosexuellen Personen sei. Denn auch viele offen homosexuelle Menschen verbergen ihre sexuelle Orientierung vor Menschen, die ihnen persönlich, ökonomisch oder institutionell nahe stehen.[31] Das heißt, sie sind in gewisser Hinsicht unsichtbar oder wie Sedgwick formuliert „are […] in the closet with someone."[32] Der *closet* sei darum sowohl die definierende Struktur der Unterdrückung als auch Teil einer Strategie, das Leben oder gewisse Teile davon unsichtbar zu halten, um beispielsweise einen Job, das Sorgerecht, Besuchsrecht oder eine Versicherung zu bekommen, sowie sich vor Gewalt, ‚The-

---

[27] Vgl. Villa 2012, S. 41; Jäger 2019, S. 203.

[28] Vgl. Villa 2012, S. 41; Jäger 2019, S. 203. Vgl. auch das preußische Familienrecht (1843), das in § 15 *Die Auffassung des Eherechts im römischen Recht* die verschiedenen Bereiche und Rollen für Frau und Mann festlegte (vgl. Schmidt 1843).

[29] Vgl. Sedgwick 2008.

[30] Vgl. Sedgwick 2008, S. 65. Einen wichtigen Hinweis zu dem Begriff *closet* nimmt Sedgwick gleich zu Beginn des Buches vorweg: *Closet* könne nur nach dem Stonewall-Ereignis von 1969 zum öffentlich verstehbaren Signifikanten für epistemologische Herausforderungen homosexueller Personen werden. Denn der *closet* sei nur vor dem Hintergrund der „post-Stonewall gay politics" relevant, die sich am „coming out of the closet" orientierte (ebd., S. 14). Indem Sedgwick den *closet* als für eine bestimmte Zeit relevant markiert, steckt sie bereits die Grenzen des Begriffs ab.

[31] Vgl. Sedgwick 2008, S. 67–68.

[32] Sedgwick 2008, S. 67.

rapie', Stereotypen, herabwürdigender Bewertung, Beleidigung oder der gewaltsamen Interpretation des eigenen Körpers zu schützen.[33] Die genannten Gründe könnten dazu führen, dass entweder einige oder alle Bereiche des Lebens unsichtbar gehalten würden – bzw. im *closet* verblieben oder in diesen zurückkehrten.[34] Zugleich bemerkt Sedgwick, dass die Feststellung des Ist-Zustandes nicht ohne eine auf Veränderung abzielende Vision auskomme, da sonst der Umstand des Seins im *closet*, der für viele homosexuelle Personen eine Gegebenheit darstellt, glorifiziert würde. Sie schreibt:

There are risks in making salient the continuity and centrality of the closet, in a historical narrative that does not have as a fulcrum a saving vision – whether located in past or future – of its apocalyptic rupture. A meditation that lacks that particular utopian organization will risk glamorizing the closet itself, if only by default; will risk presenting as inevitable or somehow valuable its exactions, its deformations, its disempowerment and sheer pain.[35]

Der *closet* im Leben homosexueller Menschen ist also eher als Zustandsbeschreibung, weniger als erstrebenswerte Zielperspektive zu verstehen. Pierre Bourdieu analysiert, dass homosexuelle Menschen „Opfer einer besonderen Form von symbolischer Herrschaft"[36] seien, die ihnen eine sichtbare, öffentliche Existenz verwehre:

Sie [die symbolische Herrschaft, TO] ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich durch kollektive Kategorisierungsakte aufzwingt, die die Existenz von negativ bewerteten, signifikativen Unterschieden und damit von stigmatisierten sozialen Gruppen, Kategorien, zur Folge haben. Wie bei bestimmten Arten von Rassismus nimmt sie in diesem Fall die Form einer Bestreitung des Rechts auf eine sichtbare öffentliche Existenz an. Die Unterdrückung als ‚Unsichtbarmachen' äußert sich in einer Verweigerung der öffentlichen, legitimen, d. h. bekannten und vor allem rechtlichen Existenz, wie auch in einer Stigmatisierung, die nirgends so deutlich wird, wie wenn die Bewegung Sichtbarkeit fordert. Man mahnt sie dann zur ‚Diskretion' oder zu eben der Verheimlichung, zu der die Homosexuellen für gewöhnlich gezwungen sind.[37]

Bourdieu setzt Unsichtbarkeit mit der Verweigerung der „öffentlichen, legitimen und rechtlichen Existenz" gleich. Die entsprechende Schlussfolgerung, die in den *Queer Studies* vielfach diskutiert wird, ist die Annahme, dass größere Sichtbarkeit notwendig für die Einforderung von (Grund-)Rechten und gesellschaftlicher Akzeptanz ist.[38] Das ‚Coming-Out' könne deshalb auch als sozialer und politischer Prozess verstanden werden, so Phillip M. Ayoub.[39] Pierre Bourdieu

[33] Vgl. Sedgwick 2008, S. 68.
[34] Vgl. Sedgwick 2008, S. 68.
[35] Sedgwick 2008, S. 68.
[36] Bourdieu 2012, S. 202.
[37] Bourdieu 2012, S. 202.
[38] Vgl. Ayoub 2016, S. 22.
[39] Vgl. Ayoub 2016, S. 22.

und mit ihm Denkerinnen der *Queer Studies* betonen jedoch die Herausforderung, die mit der Sichtbarkeit normabweichender Sexualität einhergeht, denn: Die Sichtbarkeit der Personen mit normabweichender Sexualität führe in eine Antinomie: Das Abweichende, das Besondere sichtbar machen, heißt in die Ordnung des Sichtbaren eintreten.[40] Damit etwas sichtbar wird, müsse es sich erst bestimmten Normen und Ordnungen unterwerfen, um überhaupt sichtbar zu werden. Dieser strukturelle Widerspruch führe, nach Bourdieu, dazu, dass marginalisierte Gruppen unterschiedliche Strategien hinsichtlich der Sichtbar-Machung verfolgten: Sie schwanken zwischen Negieren und Hervorheben, Auslöschen und Zelebrieren von Unterschieden.[41]

Keinesfalls sollen bei den aufgeführten Erfahrungen der Unsichtbarkeit, mit jeweils unterschiedlichem Fokus auf *race*, *class*, *gender*, *sexuality* etc., die jeweiligen Unterschiede der Erfahrungen außer Acht gelassen oder bagatellisiert werden.[42] Jedoch lassen sich, trotz der im Einzelnen notwendigen Differenzierungen, strukturelle Ähnlichkeiten feststellen. In allen skizzierten Arten und Weisen (*race*, *class*, *gender* und *sexuality* sowie ihren intersektionalen Verschränkungen) wird die gesellschaftliche Unsichtbarkeit als Erfahrung der Ungerechtigkeit, Diskriminierung und Benachteiligung vorgestellt. Es sind die Schwarzen, die migrantischen Arbeiterinnen, die Frauen, die marginalisierten und intersektional diskriminierten Gruppen, die zahlreiche Beschreibungen für das Phänomen der Unsichtbarkeit liefern. In emanzipativen Bewegungen kanalisiert sich die Unrechtserfahrung der Unsichtbarkeit in Kämpfe um größere soziale und politische Sichtbarkeit, die sich mit der Forderung nach Befreiung und Gleichberechtigung verbinden.[43] Bis heute verknüpfen sich politische Belange von Frauen mit dem Anliegen, gesellschaftlich sichtbar(er) zu sein und damit verbunden, nicht nur monetäre, Anerkennung und Handlungsfähigkeit zu erhalten – beispielsweise durch die Sichtbarkeit von Sorgearbeit oder von Diskriminierungserfahrungen, der Visibilität weiblicher Vorbilder in Führungspositionen usw.[44] Nach wie vor scheint Sichtbarkeit das Privileg nur bestimmter Perso-

[40] Vgl. Bourdieu 2012, S. 206–207; Döller 2024, S. 131–132.

[41] Vgl. Bourdieu 2012, S. 206–207. Am radikalsten findet sich die Abgrenzung von der heteronormativen Ordnung wohl bei Lee Edelman in der Ablehnung der Futurität und der Vorstellung einer queeren Negativität (vgl. Edelman 2023).

[42] Es bestehen offenbar Unterschiede in der Beurteilung der Sichtbarkeit von *race* und *gender* im Vergleich zur Sichtbarkeit von Sexualität (vgl. Bourdieu 2012, S. 201–202; Döller 2024, S. 130–131).

[43] Vgl. Fowlkes 1997.

[44] Vgl. Bastin 2020.

nen(-Gruppen) zu sein.[45] Für einige Personen erscheint Sichtbarkeit ständig entzogen bzw. umkämpft.[46]

Mit Honneth wird diese Unsichtbarkeit mit Missachtung und gesellschaftlichem Ausschluss gleichgesetzt.[47] Wer nicht gesehen und nicht gehört wird, der könne weder aus sich heraus existieren noch für sich sprechen. Diesen Umstand machen nicht zuletzt immer wieder Autorinnen der Black Studies und Womanist Studies deutlich.[48] Unsichtbarkeit markiert einen Verlust an Agency.[49] bell hooks schreibt vom „shadow in a doorway" als dem Ort der Unsichtbarkeit, an dem „images of black women are represented voiceless, the space where our words are invoked to serve and support, the space of our absence".[50] „Sowohl der *Invisible Man* (Ralph Ellison) als auch der *Namenlose* (Wang Bing) haben keinen eigenen Namen oder Narrativ. Sie erhalten ihn jeweils auf der Metaebene. Der *Invisible Man* durch den Roman selbst, der eine Erzählung aus der Ich-Perspektive darstellt. Der *Namenlose* durch die Kameraführung, die dem Protagonisten die Regie überlässt und ihm respektvoll *folgt* und *begleitet*.[51]

Die Herausforderung, sich angesichts der eigenen Unsichtbarkeit selbst Ausdruck zu verleihen, wurde von Gayatri Chakravorty Spivak in *Can the Subaltern Speak?* eindrücklich thematisiert.[52] Sie macht am Beispiel der mittlerweile ver-

---

[45] Das Phänomen der Sichtbarkeit der einen, die zuweilen die Sichtbarkeit der anderen verhindert, ist, wie bereits in Teil 2, Kapitel 4 angedeutet, ein intersektionales Phänomen, das sich allein mit bestehendem Antidiskriminierungsrecht nicht auflösen lässt. Ein Beispiel für die Uneinheitlichkeit und verschiedenen Sichtbarkeiten innerhalb von so verstandenen ‚Gruppen' geben Alicia Spencer-Hall und Blake Gutt. Sie heben hervor, dass sich Sichtbarkeit von Transpersonen in der Öffentlichkeit häufig auf Trans-Frauen beschränke, die emblematisch für diese Gruppe stünden, während Trans-Männer und nicht-binäre Personen nicht notwendigerweise sichtbar würden (vgl. Spencer-Hall und Gutt 2021, S. 16). Trans-Männer würden häufig von Anti-Trans-Initiativen infantilisierend als verletzliche, junge, lesbische Frauen dargestellt, die unter dem Druck verinnerlichter Misogynie dazu verleitet würden, ihre Weiblichkeit aufzugeben (vgl. Spencer-Hall und Gutt 2021, S. 16–17). Beim Sichtbar-Werden einer Gruppe muss also kritisch geprüft werden, wie sich Sichtbarkeit möglicherweise unterschiedlich verteilt und der Sophismus der vermeintlich emanzipativen Visibilität entlarvt werden kann.

[46] Vgl. Teil 2, Kapitel 4 sowie Billups et al. 2022; Abesamis 2022; Subramani 2025. Johanna Schaffer konstatiert, dass sich Sichtbarkeit in den letzten drei Jahrzehnten zu einer zentralen Kategorie oppositioneller, minorisierter Rhetorik entwickelt hat, die einen Zusammenhang von größerer Sichtbarkeit mit politischer Präsenz und Durchsetzungsvermögen betont (vgl. Schaffer 2008, S. 11–12).

[47] Vgl. Teil 2, Kapitel 2. Vgl. auch: Criado-Perez 2022; Keuroghlian et al. 2022; Honneth 2015.

[48] Vgl. Mbembe 2014, S. 199; hooks 1989, S. 19–22.

[49] Vgl. Teil 2, Kapitel 3.

[50] hooks 1989, S. 22.

[51] Vgl. hierzu die Analyse von Didi-Huberman 2017, S. 267–268.

[52] Der Begriff der Subalternen ist ohne Zweifel strittig. Zum Diskurs vgl. u. a. Thomas 2018; Mallon 1994.

botenen religiösen Praxis der Witwenverbrennung im postkolonialen Indien darauf aufmerksam, dass sich die betroffenen Frauen zwischen zwei hegemonialen Diskursen bzw. Machtdispositiven bewegen: Auf der einen Seite die mit gesellschaftlicher Anerkennung und religiöser Identität verbundenen Normen der neuen nationalen Politikeliten und auf der anderen Seite die Kritik der britischen Kolonialherren, die die Praxis des Femizids nach dem Tod des Ehemannes als inhumanes, barbarisches und patriarchales Unterdrückungssystem ablehnten.[53] Die Frauen, die sich zwischen diesen widerstreitenden Ansprüchen bewegten, fanden sich in einer Situation vor, in der es ihnen unmöglich war, sich selbst artikulieren zu können. Jede Selbstäußerung, die sie von ihrer Zwischenposition zwischen diesen zwei Überzeugungs- und Machtsystemen tätigten, wurde jeweils für eine der beiden Diskursseiten instrumentalisiert und für einen der beiden Narrative vereinnahmt, so dass die Position der eigentlich Betroffenen unsichtbar und unhörbar blieb. Der Subalternen blieb also nur das Schweigen, denn: „Die Ordnung der Diskurse erlaubt die Artikulation bestimmter Sachverhalte nicht, da sie selbst auf diesem Schweigen beruht.“[54] Das vielrezipierte Werk Spivaks hat andere Autorinnen unter anderem zu der Frage angeregt, ob die Subalternen gehört werden können, wobei die Rezeption des Sprechens im Mittelpunkt steht (vgl. Joe Maggio 2007: *Can the Subaltern Be Heard?*), sowie danach, ob die Subalternen *gesehen* werden können (vgl. Greg Grandin 2004: *Can the Subaltern Be Seen?*).[55] Greg Grandin geht letzterer Frage anhand der Photographien Tomás Zanottis nach, der Ende des 19. Jahrhunderts K’iche’ Maya in Quetzaltenango portraitierte. Er stellt einen Unterschied gegenüber den zuvor üblichen Portraitierungen der K’iche’ Maya fest: Zum einen stünden sie in Kontrast zu den z. T. exotisierenden Fotografien der ‚*natives*‘, die in Europa und Nordamerika verkauft worden waren. Die K’iches haben die Portraits Zanottis selbst konsumiert. Zum anderen wären nicht nur Ereignisse des Lebenszyklus abgelichtet worden (Hochzeit, Todesfälle usw.), sondern Zanotti erstellte Studioportraits der K’iche – eine Form der Fotografie, die üblicherweise herrschenden und aufstrebenden Klassen der lateinamerikanischen Bevölkerung vorbehalten war.[56] Die Inszenierungen, Entscheidungen über Pose, Ausdruck, Hintergrund, Wahl der Requisiten usw. lasse auf ein ausgeklügeltes Unterfangen inmitten politischer und ökonomischer Kämpfe im sich entwickelnden Nationalstaat schließen.[57] Die Frage, ob und welche Form der Agency den Portraitierten K’iche dabei zukam und welche Rolle Subjektivität spielte, sei schwierig festzustellen.

[53] Vgl. Spivak 2011, S. 80–82.
[54] Huke 2021, S. 64.
[55] Vgl. Maggio 2007; Grandin 2004.
[56] Vgl. Grandin 2004, S. 86.
[57] Vgl. Grandin 2004, S. 98.

Grandin kommt in seiner Analyse zu dem Schluss, dass sich in den Bildern eine Korrespondenz von hegemonialer Macht (ökonomischen Zwänge, politischen Allianzen) und subjektiver Agency ausmachen ließe.[58] Damit wendet er sich gegen Spivaks Deutung der Subalternen als Spielball verschiedener dominierender politischer Mächte, der er unterstellt, dass sie das unterdrückte Subjekt selbst verschwinden ließe.[59] Ihr stellt er die uneinhegbare „autonomy of difference"[60] gegenüber, die Agency, die sich der (politischen) Ordnung trotz aller Subsumierungsversuche entziehe: „[…] the subaltern can not only be seen, but they can also see and act […]."[61]

Wie bereits mehrfach hervorgehoben wurde, spielen die Ordnung der Diskurse ebenso wie die Rahmenbedingungen der Felder der Visibilität eine entscheidende Rolle dafür, ob ein Individuum unsichtbar wird oder nicht. Die Rahmenbedingungen, die Unsichtbarkeit hervorbringen, zeichnen sich also dadurch aus, dass eine Person zwar in gewisser Weise (fast) immer *körperlich* sichtbar ist, aber die Höhlung, von der Merleau-Ponty schreibt,[62] die (Un-)Sichtbarkeit in der Sichtbarkeit, die letztlich darüber entscheidet, ob ein Subjekt *als Mitmensch* anerkennbar wird, zu bemerken, verhindert wird. Hinzu kommt, dass die Felder der Visibilität die eigene Agency hindern, so dass sich eine Person nicht selbst sehen lassen oder sich darstellen kann. Es überrascht daher nicht, dass die Forderung nach größerer Visibilität für viele Emanzipationsbewegungen zum zentralen Leitmotiv wird.[63]

Die jüngst erschienene Monographie von Supriya Subramani macht deutlich, wie sich die beschriebene Unsichtbarkeit besonders unter den asymmetrischen Rahmenbedingungen bei Gesundheitsbehandlungen im indischen Gesundheitssystem manifestiert, wo einige Personen(-gruppen) aufgrund ihrer Kaste eine schlechtere Gesundheitsversorgung erhalten und zu unsichtbaren, „passiven" Patientinnen werden.[64] Die bestehenden Herausforderungen des Gesundheitssystems, die Unsichtbarkeit bedingen, treten angesichts der Digitalisierung in modifizierter Form auf.

---

[58] Vgl. Grandin 2004, S. 107–111.
[59] Vgl. Grandin 2004, S. 109–111.
[60] Grandin 2004, S. 110.
[61] Grandin 2004, S. 111.
[62] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d.
[63] Vgl. Hancock 2016, S. 74–75.
[64] Vgl. Subramani 2025.

1.2 Digitale Unsichtbarkeit

Wie äußert sich Unsichtbarkeit im digitalisierten Gesundheitssystem? Große Datenmengen und die damit verbundene Sichtbarkeit stellen eine unbedingte Notwendigkeit für die Nutzung von KI und die mit ihr mögliche Präzisionsmedizin dar, in deren Zusammenhang für die Einzelperson nicht zu bewältigende Datenbündel ausgewertet und analysiert werden. Unter dem Stichwort „Big Data is better data“[65] fordern Expertinnen eine immer umfassendere Sammlung persönlicher Daten mit dem Ziel, die Gesundheitsversorgung zu verbessern. Denn nur, wo Algorithmen aus großen und geeigneten, das heißt zumeist *non-messy*, Datensätzen lernen können, da besteht die Möglichkeit größtmöglichen Erkenntnisgewinns, der dann die medizinische Versorgung insgesamt verbessert.[66] Subsumiert werden kann dies unter der Formulierung Kenneth Cukiers, der davon ausgeht, dass mehr Daten ein besseres ‚Sehen' versprechen: „More data doesn't just let us see more […] more data allows us to see new. It allows us to see better. It allows us to see different.“[67] Typischerweise wird digitale Unsichtbarkeit, wie in dem Statement Cukiers deutlich wurde, mit mangelnden Daten assoziiert. Aktuelle Studien bestätigen, dass die Datensätze zumeist deutlich homogener sind als die tatsächliche Bevölkerung, über die Aussagen getroffen werden sollen: In den Datengrundlagen für Studien, Medikamententestungen u. a. dominieren weiße (häufig cis-männliche) Europäer im Vergleich zu anderen Bevölkerungsgruppen.[68] Im digitalisierten Gesundheitssystem wird deshalb u. a. die Unsichtbarkeit von Frauen unter dem Stichwort *Gender Data Gap* diskutiert: Aufgrund mangelnder Trainingsdaten erzielen KI-basierte Algorithmen für Frauen häufig schlechtere oder sogar falsche Ergebnisse.[69] Dies betrifft jedoch nicht nur Frauen, sondern auch andere Personengruppen: Schwarze Personen, Men-

---

[65] Vgl. Cukier 2024. Vgl. auch Kenett und Redman 2019, S. 26.

[66] Vgl. Renzaho 2023.

[67] Cukier 2024.

[68] Vgl. Miller und Latham 2023; Friesen et al. 2022; Spector-Bagdady et al. 2021; Popejoy und Fullerton 2016. Alice B. Popejoy und Stephanie M. Fullerton schreiben von einem „European Bias“ in *genome-wide association studies* (GWAS). Diese Studien scannen die Genome von tausenden Menschen, um Varianten zu finden, die mit Krankheitsmerkmalen in Verbindung stehen. Zwar ist der Prozentsatz der Personen mit nicht-europäischer Herkunft von 2009 bis 2016 um 16 % gewachsen, wobei dabei aber vor allem Personen mit asiatischer Herkunft begünstigt wurden. Im Fall der indigenen Bevölkerung (darunter *Native Americans*, *Australian Aborigines* und *Pacific Islanders*) ist die Repräsentation in den Daten seit 2009 sogar leicht abgefallen (vgl. ebd., S. 162–163). Die Gründe für das nicht oder kaum Auftauchen in den gesammelten Daten von z. B. Menschen mit afrikanischer, hispanischer, indigener oder anderer Herkunft seien, laut Popejoy und Fullerton, logistische, systematische und historische.

[69] Vgl. Criado-Perez 2022.

schen mit Behinderung, queere oder sozial benachteiligte Personen, Personen in ländlichen und abgelegenen Kommunen u. a.[70] Die Vorentscheidung darüber, welche Daten allererst erhoben und für die weitere Analyse verwendet werden, spielt für die medizinische, aber auch gesellschaftliche (Un-)Sichtbarkeit bestimmter Personen(-Gruppen) eine Rolle. Ihr Fehlen bedingt gravierende Wissenslücken, beispielsweise über den Zusammenhang von genomischen Varianten und Krankheiten bzw. Unterschiede in der Reaktion auf Arzneimittel.[71]

Als Gründe für das Nichtauftauchen bestimmter Bevölkerungsgruppen in den Daten wird Unterschiedliches angeführt.[72] Häufig werden logistische oder forschungspragmatische Gründe angegeben. In logistischer Hinsicht bietet es sich beispielsweise an, auf bestehende Datensätze zurückzugreifen, die eine einfache Handhabung aufgrund weniger zu kontrollierender Variablen versprechen.[73] So ist die Erstellung von homogenen Datensätzen technisch leichter umsetzbar und erlaubt häufig eine präzisere und auch kostensparendere Auswertung.[74] Forschungsdaten werden zudem zumeist an bestimmten renommierten medizinischen Zentren gesammelt. Die Daten, die dort zusammengetragen werden, beziehen sich dann überwiegend auf Personen, die einer gemeinsam geteilten Umwelt und Umgebung ausgesetzt sind und sind in der Regel mit einheitlichen Messmethoden erhoben wurden.[75] Zweifelsohne haben jedoch nicht alle gleichermaßen Zugang zu solch zentral organisierten medizinischen Zentren der Datenerhebung, wie beispielsweise Universitätsklinika.[76] Die Personengruppen, denen ein Zugang zu datensammelnden, medizinischen Zentren vorenthalten ist, haben eine nachteilige medizinische Behandlung zu befürchten. Auch der Zugang zu Wearables und damit die Möglichkeit, medizinisch relevante Körperdaten im Privaten aufzunehmen, ist nicht allen Menschen gleichermaßen gegeben. So ist beispielsweise in einigen *Remote Communities* der Gruppe der *Aborigines* und *Torres Strait Islander* keine Versorgung mit flächendeckendem Internet und entsprechender technischer Ausstattung gegeben.[77] Ein weiterer Grund für die Unsichtbarkeit und das Nicht-Auftauchen in den Daten ist der forschungspragmatische Rückgriff auf historische Daten, die die Sammlung zukünftiger Daten beeinflussen, um beispielsweise Vergleichs- oder Replikationsstudien anzustellen. Die Durchführung von Replikationsstudien, die einen Vergleich mit voran-

[70] Vgl. Obermeyer et al. 2019; Arora 2016; Daneshjou et al. 2022.
[71] Vgl. Popejoy und Fullerton 2016, S. 163.
[72] Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Teil 1, Kapitel 2/2.3.
[73] Vgl. Popejoy und Fullerton 2016, S. 163; Gambietz et al. 2025.
[74] Vgl. Friesen et al. 2022, S. 5.
[75] Vgl. Popejoy und Fullerton 2016, S. 163.
[76] Vgl. Popejoy und Fullerton 2016, S. 163.
[77] Vgl. Featherstone 2024; Zheng 2023.

gegangenen Studien erlauben sollen, führen dazu, dass Menschen europäischer Abstammung überproportional häufig in den gesammelten Daten auftauchen.[78]

Aber auch forschungsethische Gründe können ausschlaggebend für das Nicht-Vorkommen von Daten bestimmter Bevölkerungsgruppen sein. Zum Beispiel kommt es vor, dass explizit als vulnerabel beschriebene Gruppen, wie beispielsweise die der Schwangeren, der Menschen mit Behinderung, der Kinder und anderer vorübergehend oder dauerhaft nichteinwilligungsfähiger Personen, explizit von Testungen ausgeschlossen werden.[79] Der Ausschluss resultiert zumeist aus einer medizinhistorischen bzw. medizinethischen, protektionistischen Perspektive, die, beruhend auf der Helsinki-Deklaration, vulnerable Personengruppen zu schützen sucht.[80]

Schließlich geben nicht nur die äußeren Rahmenbedingungen vor, welche Personen visibel werden und welche nicht, sondern die Personen selbst können die digitale Visibilität verweigern. Die individuelle Verweigerung der Partizipation in medizinischen Studien durch Angehörige marginalisierter Gruppen resultiert dabei auch aus einer in gewissem Maß gerechtfertigten Skepsis gegenüber dem Verwendungszweck der Daten, der für einige Gruppen historisch mit Nachteilen und Diskriminierung verbunden war und ist.[81]

Neben dem Nicht-Auftauchen in den medizinischen Daten, die zur Grundlage für Algorithmen werden, lassen sich weitere Varietäten der Unsichtbarkeit feststellen. Personen können durchaus in einem Datensatz vertreten sein, indem ihre Daten faktisch erfasst wurden. Allerdings bleibt die entscheidende Frage offen, inwiefern diese Daten auf eine spezifische Person oder eine bestimmte Gruppe rückführbar sind und tatsächlich rückgeführt werden. Es bleibt außerdem zu klären, ob und in welcher Weise diese Daten tatsächlich lebensweltliche Konsequenzen nach sich ziehen: Damit überhaupt festgestellt werden kann, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen von der Datenerhebung ausgeschlossen sind, bzw. damit überhaupt personenbezogene Diagnosen abgegeben werden können,

---

[78] Vgl. Popejoy und Fullerton 2016, S. 163–164.

[79] Vgl. D'Angio und Ross 2023; Lyerly et al. 2008; Scendoni et al. 2023; Mazure und Jones 2015. Bei der Gruppe der Schwangeren zeigt sich zudem eine besondere Verflechtung von Schutzansprüchen und Benefizienzverpflichtungen medizinischen Personals, die mitunter konfligieren (vgl. Ott 2025a). So müssen in Behandlungs- und auch Forschungskontexten nicht nur die Wünsche der Schwangeren, sondern auch die des Fötus und diejenigen des nicht schwangeren Elternteils Berücksichtigung finden.

[80] Vgl. Friesen et al. 2022. Vgl. auch Dabrock 2016.

[81] Vgl. Shaw und Sekalala 2023; Stern 2016; Solanke 2017; Davis 2017. Bei Sara L. M. Davis ist von einer „growing [data, TO] donor fatigue" hinsichtlich epidemiologisch relevanter Daten zu HIV die Rede (ebd., S. 1150). Vgl. außerdem aktuelle Beispiele der Benachteiligung durch Rassismus und Sexismus aufgrund des Einsatzes von KI-Technologien: Karimi 2021; Noble 2018; Daneshjou et al. 2022.

bedarf es einer Miterhebung und Einbeziehung von sozioökonomischen Attributen, die von intersektionalen Theorien als relevante Diskriminierungsmarker klassifiziert werden – *race*, *gender*, *class* usw. Das digitalisierte Gesundheitssystem verspricht, Krankheiten umfassender verstehen und therapieren zu können, als dies zuvor der Fall war. Die Entstehungsursachen von Krankheiten sollen von einem Algorithmus so genau nachvollzogen werden können, dass die gelernten Informationen sogar zu einer präzisen Prognose führen, bevor die Krankheit überhaupt ausbricht. Darüber hinaus soll vorhergesagt werden, bei welchen Menschen die gleiche Krankheit auftreten wird und wie dieser vorgebeugt werden kann. Dazu braucht ein Algorithmus zahlreiche, für Menschen häufig scheinbar zusammenhangslose Daten, die dann kombiniert werden. Das heißt, soziale bzw. gesellschaftlich relevante Unsichtbarkeit kann auch dann persistieren, wenn zwar Daten gegeben wurden, die entsprechenden Zusammenhänge aber nicht mitverfolgt werden können – z. B. bei anonymen singulären Daten: „The lack of datasets that are labeled by ethnicity limits the generalizability of research exploring the impact of ethnicity on gender classification accuracy.“[82] Die Frage, wie intensiv ein Datensatz auf einzelne Komponenten untersucht wird, wird unter dem Stichwort der Disaggregation verhandelt. Bei der Disaggregation werden Zusammenfassungen großer Datenmengen, sog. Makrodaten, in kleinere Bestandteile, sog. Mikrodaten, zergliedert. Dies erlaubt eine diffizilere Analyse der Daten und ermöglicht, Unterschiede zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen festzustellen.[83] Wird auf Feinanalysen absichtlich oder unabsichtlich verzichtet, so bemerken intersektionale Theoretikerinnen, führe dies zur Unsichtbarkeit einiger (Sub-)Gruppen, deren Anliegen oder Bedarfe dadurch nicht sichtbar würden, sowie zur Verschleierung von *In-group*-Diskriminierung.

Ein frühes Beispiel, das nicht aus dem Gesundheitsbereich stammt, aber die Situation verdeutlichen kann, gibt Kimberlé Crenshaw. Sie benennt die Gefahr, die daraus erwächst, die Daten einer Gruppe vor benachteiligender Interpretation durch Geheimhaltung schützen zu wollen und dabei einzelne Mitglieder der Gruppe ‚übersieht'. Crenshaw schreibt, dass das *Los Angeles Police Department* keine Statistiken zur häuslichen Gewalt veröffentlichte, weil Aktivistinnen innerhalb und außerhalb des Departments befürchteten, dass *Black und Brown*

---

[82] Buolamwini und Gebru 2018, S. 2.

[83] Vgl. Risam 2023, S. 401. Zur Ambivalenz der Disaggregation und Unsichtbarkeit vgl. Teil 4, Kapitel 4/4.1 sowie Ott 2025d, S. 44–45. Intersektionale Theorien markieren eine Spannung in der Aufschlüsselung von Datensätzen: Die von außen attribuierten, möglicherweise die Basis der Diskriminierung bildenden Kategorien werden in der Disaggregation zu einem Analysemittel, mit der Gefahr, Diskriminierung zu katalysieren. Zugleich kann eine intersektionale Theorie nicht umhin, auf die faktisch existenten Diskriminierungsachsen hinzuweisen, um die mit ihnen einhergehende Benachteiligung zu benennen und schließlich verhindern zu können.

communities unfair präsentiert und als besonders aggressiv denunziert werden würden. An dem Beispiel wird deutlich, wie Schwarze Frauen an der Intersektion von *race und gender* durch strategisches Schweigen anti-rassistischer Aktivistinnen aus dem Diskurs eliminiert wurden. Die unterdrückte Information führt dazu, dass Schwarze Männer unter Umständen potenzieller Diskriminierung entgehen, Schwarze Frauen, die von häuslicher Gewalt betroffen sind, hingegen unsichtbar bleiben und damit keine Möglichkeit haben, das Problem überhaupt erst zu adressieren.[84] Einigen Gruppen ‚nützt' Unsichtbarkeit, ist zumindest aber ein Mittel politischer Strategie, während es anderen Personen – innerhalb oder außerhalb – der Gruppe eher schadet. Das Beispiel zeigt, dass Identität ein fluides, partielles und stellenweise strategisches Konstrukt darstellt, das nie gänzlich in Gruppenbezügen aufgeht. Die Individuen bringen ihre jeweils eigenen Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen sowie Vorstellungen des guten Lebens mit, die in der Gestaltung des Feldes der Visibilität Berücksichtigung finden müssen.

Ein weiterer Faktor, der Unsichtbarkeit produziert, sind die von den Algorithmen und Messverfahren vorgegebenen Standards und Normen, die zu Rastern des Visiblen werden. Im Folgenden soll dieser Umstand als technologische Unsichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit aufgrund im weitesten Sinne technologischer Bedingungen gefasst werden. Die Schwierigkeit bzw. Paradoxie des Sichtbar-Machens eines normabweichenden Verhaltens oder Charakteristikums, bspw. der Sexualität, innerhalb bestehender Ordnungen wurde bereits anhand des Beispiels der Homosexualität weiter oben in diesem Kapitel angeführt. Die von den Speicher- und Darstellungsmöglichkeiten der Daten abhängigen Raster und Normen führen dazu, dass sogenannte „unobserved characteristics"[85], unbeobachtete bzw. vielmehr unbeachtete Charakteristika, entstehen, z. B. die Genderkategorie *nicht-binär*. So konstatieren Mijke van der Drift und Nat Raha, dass Visibilität immer von kapitalstarken Akteuren und Unternehmen geprägt wird, die Rahmen und Ordnungen der Visibilität bestimmen, wodurch Unterschiede, wie sie beispielsweise in den *Queer Studies* in ihrer sozialperformativen und disruptiven Form gewünscht sind und als positives Element hervorgehoben werden, einer sozialen Ordnung angepasst bzw. enkapsuliert (*encapsulated*) würden.[86] Eine Enkapsulierung oder Verkapselung beschreibt die Aufnahme von etwas in etwas anderes, wobei das Aufgenommene in dem Aufnehmenden gänzlich verschwindet und somit praktisch nicht mehr sichtbar ist.

---

[84] Vgl. Crenshaw 1991, S. 1253.

[85] Tomasev et al. 2021, S. 260.

[86] Vgl. van der Drift und Raha 2020, S. 15. Vgl. auch die Beiträge aus dem Sammelband *Queer Studies* von Laufenberg und Trott 2023.

Sichtbarmachung und Inklusion können paradoxerweise also den genau gegenteiligen Effekt des Unsichtbar-Machens herbeiführen, indem durch sie das Unangepasste, (bewusst) Unverfügbare und Widerständige in bestehende Normen einhegt und angepasst wird. Sichtbarmachung führt dann dazu, die widerständigen Elemente (Körper, Identitäten, Menschen) in bestehende Normen, Standards und Raster zu korsettieren, so dass das die Norm transzendierende oder möglicherweise revisionsbedürftig machende Element verloren geht. Die derart hervorgerufene Unsichtbarkeit resultiert also aus dem Versuch, eine Person visibel zu machen, ohne die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Adaption des hegemonialen Feldes der Visibilität in Betracht zu ziehen. Ein Beispiel dafür ist die häufige Orientierung an der vermeintlichen Binarität der Geschlechter, die es in Dateneingabemasken oft nicht ermöglicht, eine Geschlechtsidentität jenseits von männlich und weiblich, z B. divers oder nicht-binär, auszuwählen.[87] Auch die kulturell bedingten Konzeptionen von Gesundheit und Krankheit können in einer globalen Perspektive Unsichtbarkeit herbeiführen, wie eine Studie aus dem ländlichen Indien zeigt.[88] Die programmierten Kategorien zur Aufnahme von Gesundheitsdaten einer bestimmten Bevölkerungsgruppe im Himalaya erwiesen sich als nicht suffizient, um die Krankheiten ebendieser Bevölkerungsgruppe digital zu bestimmen.[89] Die angewandten Messinstrumente zeigten keine Sensitivität für die Aufnahme sozioökonomischer oder kultureller Kontexte, waren also nicht für diese Bereiche und für diese Personengruppen applizierbar.

Die Erfahrung technologischer Unsichtbarkeit beschreibt auch Joy Buolamwini: Sie bemerkt, dass die Gesichtserkennungssoftware, die sie für ein Projekt am *MIT Media Lab* nutzte, beim Tracking ihres eigenen Gesichts, das Gesicht einer Schwarzen Frau, Schwierigkeiten hatte.[90] Als sie sich schließlich eine weiße Maske vor ihr Gesicht hält, gelingt das Tracking erheblich besser. Die Analogie zu Frantz Fanons *Black Skin, White Masks*, dt. *Schwarze Haut, weiße Masken*, ist unübersehbar.[91] Die Erfahrung führt sie schließlich zu der Frage, welche

[87] Vgl. Budwey 2023, S. 15–17.

[88] Vgl. Arora 2016, S. 1687: „A case study on the implementation of medical diagnostic software in the Himalayas found that in surveying villagers on their health issues to populate the software, the programmed categories did not suffice. In fact, the majority of villagers reported illnesses that fell into the ‚Other' category, primarily due to social deprivations such as chronic hunger, long hours in the field, gender bias and practices like child marriage, and patronizing the local shaman."

[89] Vgl. Arora 2016.

[90] Vgl. Buolamwini 2022.

[91] Vgl. Fanon 1986, 2016. Fanons Werk zählt zu den Schlüsselwerken der *Postcolonial Studies*. Bedeutsam ist insbesondere seine Analyse der psychischen und sozialen Folgen rassistischer Strukturen für Schwarze in einer von Kolonialismus und Rassismus geprägten Welt. Fanon kombiniert in seinen Arbeiten persönliche Erfahrungen als Schwarzer in der französi-

lebensweltlichen Konsequenzen, Möglichkeiten der Teilhabe und persönliche Freiheit derartige Unsichtbarkeitserfahrungen, nämlich die Nicht-Erkennung Schwarzer Haut beim *Facial Tracking*, möglicherweise haben.[92]

Stellt die Technologie keine Möglichkeit bereit, sich auf die Widerständigkeit von Körpern und die Devianzen des vermeintlich Normalen einzulassen, bzw. von diesen verändern zu lassen, werden Individuen nicht oder nur vordergründig, d. h. in ihrer Sichtbarkeit und nicht ihrer (Un-)Sichtbarkeit, sichtbar. Ihre Anerkennbarkeit bzw. Möglichkeit zur aneignenden Transformation sowie Agency sind dann stark kompromittiert. Darüber hinaus sehen sich die Individuen gesteigerter Vulnerabilität ausgesetzt.

Die vorgestellten Formen der Unsichtbarkeit im digitalen Gesundheitssystem sind freilich um ein Vielfaches ergänzbar.[93] An dieser Stelle soll nur auf ein Letztes – aber entscheidendes – Merkmal digitaler Unsichtbarkeit im Gesundheitssystem hingewiesen werden. Im Zuge der Produktion von Daten kommt es zu einer Herauslösung des Datums aus seinem Kontext. Historische Hintergründe, Erklärungen, nicht-messbare Bewegungen oder relationale Momentaufnahmen, *Noise* oder andere ‚Störfaktoren' werden in der Regel nicht dokumentiert.[94] So werden Personen(-Gruppen) im Digitalen nur vor einem großen Hintergrund des Unsichtbaren sichtbar.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Unsichtbarkeit in einem KI-basierten Gesundheitssystem, das immer mehr auf Präzisionsmedizin und personalisierte Medizin mittels Big Data fußt, Verschiedenes bedeuten kann:

Zum einen lässt sich damit das Nicht-Auftauchen in den Datensätzen und die mangelnde Repräsentation der eigenen Person in medizinischen Datensätzen sowie die mangelnde Repräsentation in algorithmischen Kategorien beschreiben. In diesem Fall tauchen Personen also nicht in entsprechenden Feldern der Visibilität auf. Dies führt dazu, dass die von solcher Unsichtbarkeit betroffenen Personengruppen in einem digitalisierten Gesundheitssystem eine wesentlich schlechtere oder sogar falsche Behandlung erhalten und ihre Bedürfnisse und Belange in

---

schen Gesellschaft mit existenzialistischen Ansätzen. Fanon beschreibt, wie Schwarze in einer von weißen Normen dominierten Gesellschaft gezwungen seien, ‚weiße Masken' zu tragen, um gesellschaftliche Anerkennung zu finden. Dies führe zu einer tiefgreifenden Entfremdung: Schwarze übernähmen die kulturellen und sprachlichen Praktiken der weißen Dominanz, während sie gleichzeitig ihrer eigenen Identität beraubt würden.

92 Vgl. Buolamwini 2022, S. 10.

93 Bisher wurde beispielsweise nicht auf die mangelnde Diversität in Entwicklerinnenteams von entsprechender Gesundheitstechnologie hingewiesen und damit auf die Unsichtbarkeit bestimmter Personen(-Gruppen) in der Formung der normativen (Daten-)Strukturen, die das Feld der Visibilität prägen (vgl. Ovalle et al. 2023, S. 505; Kong 2022, S. 488). Die Liste der Unsichtbarkeiten im digitalen Gesundheitssystem ist jedoch auch um andere Aspekte erweiterbar.

94 Vgl. Ovalle et al. 2023, S. 498.

der Versorgungs- und Gesundheitspolitik keine hinreichende Aufmerksamkeit erhalten.[95] Ohne eine evidenzbasierte und für eine Bevölkerungsgruppe repräsentative Datengrundlage ist eine Anwendung von KI-Systemen bei zahlreichen, häufig marginalisierten Gruppen mangelhaft. Zugleich ist anzunehmen, dass die Auswertung großer Datenmengen mittels KI mittel- und langfristig das Gesundheitssystem in vielen Bereichen eklatant verbessern wird. Ein Ausschluss bestimmter Bevölkerungsgruppen von der Nutzung dieser Technologie würde also in Zukunft eine grobe Abweichung vom *state of the art* der medizinischen Forschung bedeuten und damit eine ungerechte Benachteiligung bedeuten.

Zum anderen wurde die Gegebenheit vorgestellt, dass Personen(-Gruppen) zwar auftauchen, aber ihre (Un-)Sichtbarkeit nicht gesehen wird, weil die (technologischen) Rahmenbedingungen dies nicht ermöglichen. Die Personen tauchen also – so paradox es klingt – als Unsichtbare im Feld der Visibilität auf.

Die ethische Konsequenz, die sich aus dieser ersten Vorstellung der Unsichtbarkeit ergibt, scheint naheliegend: Visibilität erscheint als Grundvoraussetzung für die adäquate Behandlung im digitalisierten Gesundheitssystem. Feministische und intersektionale Perspektiven betonen immer wieder die Notwendigkeit einer stärkeren Sichtbarkeit, insbesondere bei Gesundheitsdaten, um eine bessere Versorgung sicherzustellen. Sie fordern, dass marginalisierte Gruppen in den Datensätzen repräsentiert werden müssten.[96] Daran schließt sich jedoch die Frage an, ob sich die geschilderten Problemstellungen lediglich mit *more data* lösen lassen? Wie in Teil 1 gezeigt wurde, geht der Einsatz von KI mit einer komplexen Mensch-Maschine-Interaktion einher, die kaum noch in ihre Einzelbestandteile und die in ihr auftretenden Deutungs- und Übersetzungsleistungen aufgegliedert werden kann.[97] Weiterhin darf nicht vergessen werden, dass menschliche Unsichtbarkeit ein konstitutiver Bestandteil von Sichtbarkeit ist und auch durch die Produktion eines umfassenden digitalen Datenbildes, das auf alle messbaren Daten zurückgreift und diese kombiniert, eine Person niemals vollständig abgebildet wird. Nicht alles taucht im Datenbild auf: Häufig sind dies schwer quantifizierbare, narrative und stark interpretative Daten. Aber auch bei allen anderen Körperdaten zeigt sich immer bereits eine Differenz zum gelebten Körper. Hinzu kommt, dass die Daten, um operationalisierbar zu sein, häufig in Portionen geteilt werden, die aus ihren Kontexten und ursprünglichen Entstehungsbedingungen herausgelöst sind – z. B. wird die Bewegung einer Hand isoliert betrachtet, um von dort weitere Schlussfolgerungen auf einen physischen oder psychischen

[95] Vgl. Hoffman und Podgurski 2020, S. 14; Renzaho 2023.

[96] Vgl. Bentley 2023; Open Data Watch 2019; Thinyane und Christine 2021.

[97] Ingenieurinnen programmieren Algorithmen, Medizinerinnen annotieren Daten, Politikerinnen ziehen gesundheitspolitische Schlussfolgerungen aus den Ergebnissen der Datenauswertung usw.

Zustand zu ziehen.[98] Was dabei nicht notwendigerweise miterfasst wird, sind die Gefühle einer Person an dem Tag, ob sie vorher schwer gehoben oder Muskelkater vom Vortag hat usw. Datenerfassung gelingt immer nur nachträglich. Sobald ein Datum extrahiert wurde, ist der Körper schon ‚einen Schritt weiter', das Datum, obwohl in Echtzeit aufgenommen, differiert vom gelebten Körper, den es repräsentiert.

Bevor die Schlussfolgerung dieses Kapitels – die Forderung nach größerer Visibilität für alle Gruppen im digitalen Gesundheitssystem – zu einer finalen These verdichtet wird, soll sie einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Es gilt dabei, eine andere potenzielle Gefahr zu beleuchten: Während mangelnde Visibilität Exklusion und Unsichtbarkeit bewirken kann, birgt das Gegenteil der Unsichtbarkeit die Gefahr einer problematischen Exponiertheit.

[98] Vgl. Richer et al. 2024; Krauss et al. 2024.

Kapitel 2

Digitale Exponiertheit

„Der Schock der Visibilität steckt aus seiner Geschichte im Menschen als das Bewußtsein, ein Lebewesen mit ‚viel Rücken' zu sein."[1]

Wie gezeigt wurde, ist Visibilität aufgrund der eigenen Leiblichkeit unumgänglich und damit zugleich entzogen. Sie ist der Ausbildung von Subjektivität vorgängig und eignet dem Sein in der Welt, den Handlungen und auch dem Sichtbar-Machen zu.[2] Visibilität hat Auswirkungen auf Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität. Der vorangegangene Teil 2 hat gezeigt, dass Visibilität für zahlreiche Emanzipationsbewegungen als zentrales, erstrebenswertes Gut eingefordert wird, das die Voraussetzung für zwischenmenschliche und politisch-gesellschaftliche Anerkennungsverhältnisse und Agency bedeutet. Als Kontrastbegriff wurde ihr gegenüber menschliche Unsichtbarkeit präsentiert, die sich negativ auf Anerkennungspraktiken – überhaupt die Voraussetzung von Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität – auswirkt. Doch, wie sich im Folgenden zeigen wird, kann auch die wohlgemeinte Reaktion auf vermeintliche Unsichtbarkeit, nämlich die gesteigerte Visibilität, das Sichtbar-Machen bis hin zu einem Zustand, der hier als *Exponiertheit* beschrieben werden soll, mit negativen Konsequenzen für das Individuum einhergehen. Um zu verstehen, wo nicht nur (digitale) Unsichtbarkeit, sondern auch eine bestimmte Ausprägung (digitaler) Visibilität, nämlich *Exponiertheit*, Vulnerabilität verschärft, wird untersucht, wo Anerkennung (Sehen und Gesehen-werden-Können) und Agency (Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen) kompromittiert sind.

Zunächst soll sich, wie bereits im Kapitel zuvor, der Exponiertheit literarisch genähert, sowie eine grundlegende Definition von Exponiertheit vorgestellt werden, bevor erst in einem zweiten Schritt der konkrete Kontext, nämlich der Einsatz von digitalen Technologien im Gesundheitssystem, berücksichtigt wird.

---

[1] Blumenberg 2014, S. 785.

[2] Vgl. Grøn 2020, S. 29.

2.1 Exponiertheit

Exponiertheit wird zunächst als vermeintlicher Kontrastbegriff zur Unsichtbarkeit vorgestellt. Bei genauerer Analyse wird sich jedoch zeigen, dass beide Kippfiguren der Visibilität Strukturanalogien aufweisen. Im Gegensatz zur Unsichtbarkeit ist die Person im Falle der Exponiertheit in einer ganz bestimmten Weise sichtbar – sie kann also *gesehen werden* – jedoch kann sie selbst die Bedingungen des Gesehen-Werdens nicht kontrollieren: Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen ist ihr nicht möglich, aneignende Transformation, eine mit Rahel Jaeggi in Teil 2, Kapitel 2 herausgearbeitete wichtige Komponente von Anerkennungsbeziehungen sowie Agency[3] sind gehindert und situationale Vulnerabilität[4] verschärft.

Beim Terminus Exponiertheit handelt es sich um eine Nominalisierung des Verbs ‚exponieren', die allerdings in dieser Form nicht im Duden auftaucht. Exponiertheit wird in vorliegender Untersuchung darum als Ausdruck „orientierender Sprache"[5] gebraucht. Er unterscheidet sich von den Formen ‚Exponieren' und ‚Exponierung' durch das Suffix ‚-heit'. Im Gegensatz zum Suffix ‚-ung' in ‚Exponierung' legt das ‚-heit' den Fokus auf die Abgeschlossenheit des Geschehens. Während *Exponierung* als Nomen Actionis die Kontinuität des Geschehens wie auch dessen Resultat bedeuten kann, ist in der *Exponiertheit* die Spur fortlaufenden Charakters eliminiert. Exponiertheit unterscheidet sich von der Visibilität (und auch Exponierung), die aufgrund unserer leiblichen Visibilität zur *conditio humana* gehört. Exponiertheit drückt das statische Resultat der Handlung des ‚Exponierens' aus. Wie Exponieren und Exponierung auch, geht Exponiertheit auf das lateinische *exponere* zurück, das mit ‚ausstellen' oder ‚aussetzen' übersetzt werden kann. Wer exponiert ist, ist, so definiert es das Digitale Wörterbuch der Deutschen Sprache (DWDS), „herausgehoben und dadurch leicht angreifbar"[6]. Im medizinischen Sprachgebrauch ist diejenige, die exponiert ist, Noxen und Umwelteinflüssen (bspw. Erregern, Röntgenstrahlen usw.) ausgesetzt.[7] Wer von Exponiertheit betroffen ist, sieht sich mit Entblößung und Schutzlosigkeit konfrontiert. Bei der Exponiertheit steht die Passivität des Geschehens im Vordergrund. Dies wird ausdrücklich deutlich, wenn Blumenberg, unter Rückgriff

---

[3] Vgl. Teil 2, Kapitel 3.

[4] Vgl. Teil 2, Kapitel 4.

[5] Vgl. Hiltmann 2005, S. 132. In *Prosa der Welt* unterscheidet Merleau-Ponty zwischen orientierender Sprache und sprechender Sprache. Während Letztere sich bereits im Bereich erworbener Bedeutung bewegt, erobert die Erstere schöpferisch neuen Sinn.

[6] DWDS, Eintrag *exponiert*.

[7] Vgl. DWDS, Eintrag *exponiert*.

auf die (topologische) Metapher[8] der Höhle, die damit einhergehende existentielle Erfahrung des Individuums beschreibt: Der Mensch

> exponiert sich, indem er aus dem Vertrauten herausgeht, und er wird exponiert, indem er die Vorzüge dieser Besonderheit in Anspruch nimmt, um schließlich am Krisenpunkt solcher Exposition von Furcht ins Vertraute zurückgetrieben zu werden.[9]

Hier wird einmal mehr die Unterscheidung zwischen aktivem *Exponieren* und passiver *Exponiertheit* deutlich. *Sich exponieren*, heißt, aktiv ‚aus dem Vertrauten' – im Mythos, auf den Blumenberg rekurriert, ist dies die Höhle – herauszugehen. *Exponiert werden*, heißt dann neben den Vorzügen, die mit dem Gesehen-Werden einhergehen, auch mit den Nachteilen der Exponiertheit, im Zitat Blumenbergs ist sie gleichbedeutend mit Exposition, konfrontiert zu werden, die Furcht im Individuum auslösen.

Exponiertheit zeichnet sich also durch den Verlust der Agency in einem Zustand aus, in dem das Individuum in einer Weise gesteigertem Gesehen-Werden(-Können) ausgesetzt wird und zugleich die Präsentation und die Konsequenzen der Präsentation nicht beeinflussen kann. Hinzu kommt, dass die Anerkennungsvoraussetzungen derart beschaffen sind, dass die Felder der Visibilität als objektiv und unveränderlich stilisiert werden. Das Selbst nimmt also Teil am Feld der Visibilität, ohne jedoch Kontrolle über die Zugriffsmodi der Visibilität zu erhalten.[10] Zwar sind dem Individuum angesichts der eigenen Visibilität die Deutungen schon immer vorausliegend, wenn Visibilität aber in Exponiertheit umschlägt, werden diese Fremddeutungen zur Gewalterfahrung, weil sie objektiv und unwiderruflich erscheinen und darüber hinaus die Ermöglichungsbedingungen von Anerkennungsprozessen sowie die aneignende Transformation und Handlungsfähigkeit des Subjekts verhindern. Exponiertheit bezeichnet also eine bestimmte Form der Visibilität und markiert dabei einen Kipppunkt von einer Konsequenz der Leiblichkeit in eine bestimmte Bedingungen des guten Lebens einschränkende Gegebenheit.

Besonders eindrücklich lässt sich dies anhand des Œuvres Max Frischs aufzeigen, sowohl in seinen literarischen wie auch literaturtheoretischen Werken, ganz besonders in der kritischen Auseinandersetzung mit Bertolt Brechts Diktum ‚ein Bildnis machen heißt lieben'.[11] Frisch kreist in seinen Romanen und Dramen immer wieder um die spannungsvolle Frage nach der eigenen Identität und der

---

[8] Vgl. zum Metaphernbegriff: Stoellger 2000; Stoppel 2024.
[9] Blumenberg 2019, S. 56.
[10] Vgl. Brighenti 2007, S. 333.
[11] Vgl. Brecht 1967, S. 169, 1971, S. 33.

Macht, die diese Identität erzählt.[12] Signifikant wird die Frage nach Identität und Selbstentfremdung besonders in seinem Roman *Stiller*, in dem die Rezipierenden mit einer bzw. zwei nicht vertrauenswürdigen, intradiegetischen Erzählerstimmen konfrontiert werden.[13] Obgleich der zentrale Protagonist, der im Rahmen eines Gerichtsprozesses, in dem seine Identität festgestellt werden soll, immer wieder protestiert: „Ich bin nicht Stiller!“[14] wird diese Selbstdeutung von seinem Umfeld nicht übernommen. Der Protagonist, der zu Beginn des Romans die ihm von den anderen Figuren zugeschriebene Identität des Schweizer Bildhauers Anatol Ludwig Stiller noch vehement ablehnt, wird im Laufe der Handlung, wie bereits der Titel des Romans präfiguriert, immer *stiller* werden angesichts des über ihn gefällten Urteils: „Das Urteil, das gerichtliche, wie erwartet: Ich bin (für sie) identisch mit dem seit sechs Jahren, neun Monaten und einundzwanzig Tagen verschollenen Anatol Ludwig Stiller.“[15] Die Darstellung durch die Anderen und die Selbstnarration verweben sich in der Stimme des Erzählers. Der Protest gegen die Fremdzuschreibung beschränkt sich nun auf den Einschub in Klammern „(für sie)“. Nahezu der gesamte Roman präsentiert eine Darstellung des Rechenschaftsablegens bzw. Selbstzeugnisses, wobei die von Judith Butler in *Giving an Account of Oneself* herausgearbeitete Erkenntnis, dass es kein ‚Ich‘ gibt, das vollständig isoliert von der sozialen Bedingung seiner Entstehung existiert, in prägnanter Weise nachvollziehbar wird.[16] Im Ringen um die Wiedergewinnung der eigenen Identität angesichts der Selbstentfremdung[17] wird Stiller im *Zweiten Teil*, dem *Nachwort des Staatsanwaltes*, dann als einer präsentiert, der „bei sich selbst angekommen ist“[18]. Vormals, so analysiert der Staatsanwalt, zeigte sich eine ständige Diskrepanz zwischen Fremdbild und Selbstbild – denn trotz aller Selbstannahme konnte oder wollte Stiller nicht auf die Anerkennung durch seine Umwelt verzichten.[19] Stiller „fühlte sich ein anderer, mit Recht,

[12] In einem digitalisierten Gesundheitssystem liefern Datenbilder zunehmend die scheinbar unanfechtbare Grundlage für die Feststellung von Identität.

[13] Auf allen Ebenen des Erzählens im Roman *Stiller* – sowohl intradiegetisch als auch extradiegetisch – wird, angesichts der Vielstimmigkeit und Ambivalenz der Perspektiven, die durch die literarische Gestaltung erzeugt werden, Eindeutigkeit in der Schwebe gehalten.

[14] Frisch 1954, S. 9.

[15] Frisch 1954, S. 381. Im Nachwort, der Analyse des Staatsanwaltes, heißt es: „Verstummt war in ihm die leidige Frage, wofür wir ihn halten […]“ (ebd., S. 407) und a. a. O.: „Stiller selbst, und dies gehört wohl wesentlich zu seinem Verstummen, hatte gar kein Verlangen, Auskunft zu geben über seine Verwandlung“ (ebd., S. 409).

[16] Vgl. Butler 2005b, S. 7.

[17] „[…] da es jetzt einzig und allein darum geht, niemand anders zu sein als der Mensch, der ich in Wahrheit *leider* bin [Herv. im Orig.] “ (Frisch 1954, S. 361). Vgl. auch Holmgren 1981, S. 55.

[18] Frisch 1954, S. 409.

[19] Vgl. Frisch 1954, S. 408.

er war ein anderer als jener Stiller, wofür man ihn sofort erkannte, und davon wollte er jedermann überzeugen“ – in den Augen des Staatsanwaltes war dies „das Kindische“.[20] Ob diese Fremddeutung allerdings vom Protagonisten Stiller selbst so bestätigt werden würde, lässt der Roman offen. Neben dem Identitätskonflikt des Protagonisten Stiller, wird das Motiv der Bilderzeugung und Identitätszuschreibung im Laufe der Geschichte auch an anderen Stellen immer wieder virulent. So ist Stiller von Beruf Bildhauer. Seine konflikthafte Beziehung zu seiner Frau Julika zeigt auf, dass er nicht nur berufsbedingt Skulpturen anfertigt, sondern dass er auch im zwischenmenschlichen Bereich Bildnisse seiner Frau errichtet, die von dieser als gewaltvoll erlebt werden. Julika formuliert dies im Roman folgendermaßen:

> Jedes Bildnis ist eine Sünde. Es ist genau das Gegenteil von Liebe […]. Wenn man einen Menschen liebt, so läßt man ihm doch jede Möglichkeit offen und ist trotz allen Erinnerungen einfach bereit zu staunen […], wie anders er ist, wie verschiedenartig und […] nicht ein fertiges Bildnis […]. […] – du sollst dir kein Bildnis machen […]! das ist alles, was ich dir darauf sagen kann.[21]

Auch der Staatsanwaltschaft gibt sich ‚bestürzt‘ über das aus den Notizen Stillers hervorgehende Bildnis seiner Frau Julika:

> Das Bildnis, das diese Aufzeichnungen von Frau Julika geben, bestürzte mich; es verrät mehr über den Bildner, dünkt mich, als über die Person, die von diesem Bildnis vergewaltigt worden ist.[22]

Diese Beobachtung führt ihn weiter zu der ganz grundsätzlichen Frage, ob „nicht schon in dem Unterfangen, einen lebendigen Menschen abzubilden, etwas Unmenschliches“[23] liege. Die Frage wird schließlich auch indirekt durch Verwendung der ersten Person Plural den Lesenden des Textes gestellt, wenn der Staatsanwalt in Gedankenrede resümiert, dass „die meisten von uns“ im Gegensatz zu Stiller keine Aufzeichnungen machten, aber dennoch „auf eine spurlose Weise“ selbst Bilder andere Menschen anfertigten, deren Ergebnis „in jedem Fall bitter“ sein werde.[24]

In der Formulierung Julikas und den Ausführungen des Staatsanwaltes zeigt sich eine tiefe Skepsis gegenüber der menschlichen Abbildung – materiell und immateriell-kognitiv. Außerdem wird eindrücklich vorgeführt, was ein Bildnis nicht sein soll: abgeschlossen und fertig. Vielmehr soll in der Betrachtung der anderen Person dieser die Möglichkeit gegeben werden, offen und verschieden-

[20] Frisch 1954, S. 408.
[21] Frisch 1954, S. 150.
[22] Frisch 1954, S. 407.
[23] Frisch 1954, S. 407.
[24] Frisch 1954, S. 407.

artig zu sein. Der Satz liest sich einerseits als Programmatik für Frischs Werk und gleichzeitig als pointierte Spitze gegen Brecht: Du sollst dir kein Bildnis machen.[25] In dieser Exklamation werden Bezüge zum ersten Gebot in Ex 20,4 und der Unsichtbarkeit bzw. Geheimnishaftigkeit Gottes und des Menschen hergestellt.[26] Nicht die Visibilität per se ist in der Darstellung Frischs problematisch, sondern die Bildnisse, die das Individuum in Bedrängnis bringen – es sogar ‚vergewaltigen' können.[27]

Frisch positioniert sich damit gegen Brecht, in dessen Essay *Über das Anfertigen von Bildnissen* (1933) und der Geschichte *Wenn Herr K. einen Menschen liebte* (1949) die Anfertigung von Menschenbildern ausdrücklich befürwortet werden.[28] So vermittelt die Geschichte von Herrn K. den Eindruck, dass die Anfertigung von Bildern einen Akt der Nächstenliebe darstellt:

‚Was tun Sie', wurde Herr K. gefragt, ‚Wenn Sie einen Menschen lieben?' ‚Ich mache mir einen Entwurf von ihm', sagte Herr K., ‚und sorge, daß er ihm ähnlich wird.' ‚Wer? Der Entwurf?' ‚Nein', sagte Herr K., ‚der Mensch'.[29]

Der Text kann nicht ohne Berücksichtigung des politischen Zeithorizontes und der politischen Intention von Brechts Werk gedeutet werden.[30] Die ‚Änderung des Menschen' wird zentral betont, wenn Brecht schreibt:

Der Beobachter muß also dem Beobachteten ein gutes Bildnis schenken, das er von ihm gemacht hat. Er kann Verhaltensarten einfügen, die der andere selber gar nicht fände, diese zugeschobenen Verhaltensarten bleiben aber keine Illusion des Beobachters; sie werden zu Wirklichkeiten: Das Bildnis ist produktiv geworden, es kann den Abgebildeten verändern, es enthält (ausführbare) Vorschläge. Solch ein Bildnis machen heißt lieben.[31]

Der darin mitschwingende Paternalismus ist unverkennbar. Andererseits wird deutlich, dass sich das Bildnis im Werk Bertolt Brechts auch ganz parallel zu naturwissenschaftlich-technologischen Modellen des Menschen im KI-gestützten Gesundheitssystem lesen lässt.[32] Es erinnert an die Versprechen des Self-Tracking angesichts des digitalen, personalisierten und prädiktiven Gesundheitssystems: Mithilfe von Wearables und Big Data wird der Mensch zu einem ‚guten' respektive ‚gesundheitsförderlichen' Verhalten angeleitet, indem beispielsweise

---

[25] Vgl. Frisch 1954, S. 150.

[26] Vgl. zur sichtbaren Unsichtbarkeit Gottes: Teil 2, Kapitel 1/1.3.

[27] Vgl. Frisch 1954, S. 407.

[28] Vgl. Brecht 1971; Riedel 2007, S. 292–293.

[29] Brecht 1971, S. 33.

[30] Vgl. Riedel 2007, S. 293; Siegel 2015. Wolfgang Riedel sieht hier eine (schwarze) Pädagogik mit dem Ziel stalinistischer Linientreue bzw. Überformung und Verfügbarmachung des Menschen im Hintergrund stehen.

[31] Brecht 1967, S. 169.

[32] Vgl. Riedel 2007, S. 293.

durch Schrittzähler, Ernährungsapps, Schlafmonitoring u. v. a. m. ein gesünderes, leistungsstärkeres, erfolgreicheres, ja, besseres Leben explizit oder implizit versprochen wird. Die soziologischen Studien zum Self-Tracking zeigen deutlich, dass die digitalen Datenbilder Menschen tatsächlich dazu bewegen können, ihr Verhalten auf die Bilder hin zu verändern.[33] Ganz ähnlich findet sich solch eine Praktik bei Brecht in *Über das Anfertigen von Bildnissen* beschrieben:

> Der Mensch macht sich von den Dingen, mit denen er in Berührung kommt und auskommen muß, Bilder, kleine Modelle, die ihm verraten, wie sie funktionieren. Solche Bildnisse macht er sich auch von Menschen: Aus ihrem Verhalten in gewissen Situationen, das er beobachtet hat, schließt er auf bestimmtes Verhalten in anderen, zukünftigen Situationen. Der Wunsch, dieses Verhalten vorausbestimmen zu können, bestimmt ihn gerade zu dem Entwerfen solcher Bildnisse.[34]

Menschenbilder fungierten, so legt es der Text nahe, als Modelle und Prädiktionshilfen. Allerdings weist Brecht ebenso realistisch darauf hin, dass Bildnisse „fertig" sind, während Menschen „nicht ebenso fertig sind".[35] Diese Kontrastierung führt ihn schließlich zu der Schlussfolgerung, dass Bildnisse von Menschen demzufolge besser nie ganz fertig zu machen seien.[36] Obwohl diese Bemerkung eine wichtige Differenz zwischen Mensch und Bildnis einträgt, ist sie für Frisch dennoch zu kurz gegriffen: Auch ein „gutes Bildnis" bleibe ein Bildnis und dieses sei als solches bereits Liebloses und Verrat.[37]

In der Auseinandersetzung zwischen Frisch und Brecht wird einmal mehr die Deutungs- bzw. Definitionsmacht[38] von materialen und nicht materialen bzw. inneren und äußeren Bildern evident. Hans Jürg Lüthi schreibt in seiner Analyse des Bildnisses im Werk Frischs:

> Das Bildnis wird dann zur tödlichen Gefahr, wenn es unkritisch gegen das Ich und das Du verwendet wird, als gängige Münze, als Klischee, dessen Wahrheitsgehalt unbezweifelt übernommen und nicht mehr kritisch geprüft wird. So erstarrt das Bildnis und wird zur Fratze, seine Verwendung ist eine Versündigung, die am Ich wie am Du begangen wird.[39]

---

[33] Vgl. Ruckenstein 2014a.

[34] Brecht 1967, S. 168–169.

[35] Brecht 1967, S. 169.

[36] Vgl. Brecht 1967, S. 169.

[37] Frisch 1974, S. 32. Vgl. auch Riedel 2007, S. 294–295: „Das ‚gute Bildnis' kehrt […] in inverser Form wieder als ‚ärgerliches Orakel', Brechts wohlmeinende oder liebende ‚Beobachter', die uns solch Bildnis schenken, als ‚Freunde', ‚Eltern' und ‚Erzieher', die uns mit ihrer ‚fixen Meinung' von uns womöglich lebenslang zusetzen und belasten." Vgl. auch: Zeindler 2011, S. 219–220: Mit dem Wunsch, sich ein Bild von seiner Frau Julika zu machen, verfehle Stiller seine Frau, sich selbst und die Liebe.

[38] Vgl. zum Begriff der Deutungsmacht: Stoellger 2020.

[39] Lüthi 1981, S. 9–10.

Der Ausruf der sich bedroht sehenden Kreatur, ‚Du sollst dir kein Bildnis machen' zeugt von der Gewalthaftigkeit von Bildern, die die eigene Existenz gefährden.[40] Es wird dabei ein zentraler Aspekt der Exponiertheit deutlich: Exponiertheit hat etwas mit Fremddarstellung in imaginativen oder materiellen Bildern – auch in der literarischen Darstellung changieren beide Varianten – zu tun, die auf die Selbstdarstellung und die Geheimnishaftigkeit einer Person, ihre Veränderlichkeit und ihr Stets-nicht-mehr-dieselbe-Sein einwirken. Letztlich ist es nicht per se verwerflich, ein Bild herzustellen – nach Ferdinand Fellmann sei dies sogar unumgänglich.[41] Vielmehr sind es die Art und Weise der Produktion der Bilder, ihr finales Resultat, der Umgang mit ihnen sowie die zugrundeliegenden Intentionen, die Re- und Dekontextualisierungen, die die Anerkennungsprozesse und Handlungsfähigkeit hindern oder befördern und die auf die situationale Vulnerabilität einwirken. Der in anerkennungstheoretischer Perspektive hervorgehobene Wert der Visibilität, die in dieser Arbeit als das Zusammen von Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen definiert wurde, verkehrt sich angesichts des Kontextes und der ihm inhärenten Wirkzusammenhänge in sein Gegenteil. In der literarischen Erschließung des Begriffs der Exponiertheit wird deutlich, dass Exponiertheit in komplexen zwischenmenschlichen Interaktionen entsteht, die innerhalb und außerhalb sozialer Institutionen stattfinden. Exponiertheit stellt sich meist in stark asymmetrischen Blicksituationen ein, die mit Machtunterschieden einhergehen.

2.2 Digitale Exponiertheit

Was nun mit Exponiertheit im Kontext von KI-basierter Datenproduktion, -speicherung und -auswertung im Gesundheitssystem, das wie angedeutet, wenn überhaupt, nur vage Grenzen kennt, gemeint ist, soll im Folgenden genauer dargestellt werden. Dabei geht es nicht darum, spezifische Technologien zu bewerten, sondern vielmehr Mechanismen herauszuarbeiten, die diesen Technologien zugrunde liegen und die digitale Exponiertheit befördern. Die hier erarbeitete Darstellung von digitaler Exponiertheit ist abzugrenzen von einer Vorstellung

[40] Der Bildwissenschaftler Ferdinand Fellmann geht davon aus, dass menschliche Kognition nicht ohne die Produktion von *inneren* Bildern auskomme. Davon unterscheidet er Bilder, die Teil sozialer Systeme werden und zwischen Menschen *äußerlich*, zuweilen materiell und/oder digital existierten (vgl. Fellmann 1991, S. 19–20. 26. 45–62). Er macht damit auf einen Unterschied zwischen den inneren Bildern des Bewusstseins, konstituiert durch gestalthafte Erfahrungen der Sinne, und denjenigen äußerlich werdenden Bildern, die die Lebenschancen eines Individuums beeinflussen und mitunter massiv einschränken, aufmerksam.

[41] Vgl. Fellmann 1991, S. 51–71.

von Exponierung, die die grundlegende Lebenssituation des Menschen im „*Onlife*“[42] und die dadurch bedingten Veränderungen im Verständnis von Privatsphäre beschreibt.[43] Nicht die Visibilität im Digitalen per se, sondern die Art und Weise der Visibilität, die über leibliches Gesehen-werden-Können hinausgeht, bedingt einen Umschlag von Visibilität in Exponiertheit, als Zustand, in dem Grundbedingungen des Menschseins gehindert werden.

In einem digitalisierten, expansiven Gesundheitssystem, so wurde bereits in Teil 1 analysiert, werden unendlich viele digitale Datenbilder produziert. Zudem gibt es zahlreiche Situationen, in denen Individuen unfreiwillig oder nur semi-freiwillig Daten geben bzw. visibel werden, ohne sich der vollen Konsequenzen ihrer Sichtbarkeit bewusst zu sein. Zwar wurde gesagt, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen und Personen unsichtbar sind, weil sie nicht ausreichend in den Daten berücksichtigt werden, allerdings erreicht die Digitalisierung immer mehr zuvor unsichtbare Gruppen.[44] Linnet Taylor beschreibt dies als *distributed visibility* (verteilte Visibilität).[45] Zugleich handelt es sich bei der neugewonnenen Visibilität um eine, die höchst sensible und private Bereiche einer Person offenlegt, was mitunter Konsequenzen für das Leben der Person nach sich zieht. Dies kann einerseits die Gesundheitsversorgung direkt, aber auch das Sozialleben und sonstige Dienstleistungen sowie nicht zuletzt das eigene Selbstkonzept affizieren. Körper werden im technisch bereitgestellten ‚Rampenlicht' zwar visibel, die dabei genutzte Technologie, das „spotlight“[46], gibt allerdings vor, wie und in welcher Weise die Körper dargestellt werden.[47] Die technischen Möglichkeiten sind in einem digitalisierten Gesundheitssystem grundlegende Voraussetzung dafür, dass Menschen visibel werden können – das heißt (mit geringem Aufwand) von anderen gesehen werden *können*.[48] Allerdings ist nicht ausgemacht, dass die digitalen Datenbilder tatsächlich dazu führen, dass eine Person individuell, sozial, gesellschaftlich und politisch tatsächlich *gesehen wird* und mit der Visibilität die Voraussetzung von Anerkennungsrelationen, die Ermöglichungsbedingungen aneignender Transformation sowie Agency einhergehen. Die Felder der Visibilität, die durch die algorithmisch ausgewerteten Datenbilder etabliert werden, spielen eine entscheidende Rolle dabei, ob ein Individuum visibel, unsichtbar oder exponiert wird.

---

[42] Floridi 2015.

[43] Vgl. Brake 2014.

[44] Vgl. Taylor 2017b; Taylor et al. 2017b, 2017a; Unique Identification Authority of India 2023; Jayaram 2014.

[45] Vgl. Taylor 2017b, S. 1.

[46] Sharma und Singh 2022.

[47] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2a.

[48] Vgl. Brantner und Stehle 2021.

Zur besseren Einordnung sollen einige Merkmale des digitalisierten Gesundheitssystems aus Teil 1 nochmals rekapituliert werden. In der Analyse der medizinischen Digitaltechnologien in Kapitel 1 wurde bereits deutlich, dass der Leib in besonderer Weise einem bzw. mehreren Anderen zur Deutung anvertraut wird. Die Deutungshoheit wird dabei nicht nur Menschen, sondern auch komplexen Mensch-Maschine-Interaktionen überantwortet. Der Diagnose- und Anamneseprozess, der nicht nur die akute Behandlungssituation umfasst, sondern bis weit in den Alltag hineingreift, geht einher mit Opazität, die das Subjekt häufig nicht bis zum Grund der externalen Deutung dringen lässt.[49] Die durch dieses *einseitige* Sehen etablierten Hierarchien der Visibilität sind im digitalisierten Gesundheitssystem kaum aufzulösen: Die sinnvolle bzw. effektive Kontrolle der eigenen Daten sowie der interpretierten Datenbilder stellt eine besondere Herausforderung dar. Digitale Datenbilder bringen mitunter ähnliche Plattformeffekte hervor, wie sie von Rianka Singh und Sarah Banet-Weiser in einer historischen Analyse verschiedener nicht-digitalisierter Plattformphänomene vorgestellt werden.[50] Singh und Banet-Weiser stellen sich in ihrem Aufsatz *Sky High: Platforms and the Feminist Politics of Visibility* die Frage nach der politischen Nützlichkeit der (digitalen) Plattform. Indem sie die öffentliche Hinrichtung am Galgen, den Sklavinnen-Auktionsblock sowie den Plateauschuh als historische *platforms* analysieren, stellen sie dar, dass die gesteigerte Visibilität durch die Plattform eine ambivalente ist. Nicht immer ist größere Visibilität für die Betroffenen mit Vorteilen für die Durchsetzung der eigenen Anliegen verbunden. Insbesondere Personengruppen, deren eigenes Lebensrecht ständig bedroht und deren Humanität unter beständiger Anfechtung steht,[51] erlebten die Plattform nicht als unterstützende Zuwendung, sondern als Angriff auf das eigene Überleben.

Digitale Visibilität wird maßgeblich durch extra-individuelle Faktoren und Fremdeinflüsse hergestellt. Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat: Digitale Visibilität ist nicht selbstverständlich. Nicht alle Individuen werden gleichermaßen visibel. Darüber hinaus ist digitale Visibilität stark abhängig von vorhandenen Messinstrumenten, deren Einsatz und deren einprogrammierten Rastern und Kategorien des Visiblen. Immer wieder finden stark subjektive oder kaum quantifizierbare Daten weniger Berücksichtigung, sind auch deutlich schwieriger algorithmisch auszuwerten. Der Prozess der Überführung von Daten in Informationen läuft über Algorithmen, auf die die Patientin in der Regel keinen Einfluss nehmen kann. Dies ist umso virulenter für die Produktion digitaler Visibilität, da es unter Zuhilfenahme von Digitaltechnologien möglich ist, mittels scheinbar

[49] Vgl. Ott und Dabrock 2022.

[50] Vgl. Singh und Banet-Weiser 2022, S. 165.

[51] Vgl. die Ausführungen in Teil 2, Kapitel 4 zu den intersektional vulnerablen Personengruppen.

‚harmloser' oder gesundheitlich irrelevant erscheinender Daten, z. B. aus den sozialen Netzwerken, synthetischer Daten oder Gruppendaten, die unabhängig von einer Person erhoben wurden, spezifische Aussagen und gesundheitsrelevante Diagnosen über Individuen zu treffen. Was mittels Daten erfasst wird, ist der gelebte Körper. Nicht mehr nur der kranke Körper in medizinischen Settings, sondern der menschliche Leib in allen Lebenslagen und in seiner sozialen Deutung wird vermessen. Während der Leib weder internal noch external vollständig fasslich wird, lässt sich der Körper demgegenüber als Funktionszusammenhang mit wiederholbaren Messmethoden für medizinische Kontexte relativ genau und übereinstimmend beschreiben.[52] Digitale Technologien machen es möglich, Körperlichkeit sichtbar zu machen.[53] Es kommt dabei zu einer Selbstdifferenzierung: Der eigene Körper wird zum ‚Körperding', zum Reflexionsgegenstand, zu dem in Distanz getreten werden kann.[54] Durch diese Sichtbarmachung und visuelle Darstellung des Körpers für das Subjekt und weitere Akteure des Medizinsystems und darüber hinaus wird der Leib geformt.[55] In seiner Körperlichkeit ist der Mensch den Handlungen der Anderen ausgeliefert und sein *Sein* ruft eine Fülle an Antwortreaktionen hervor, die positiv oder negativ ausfallen können.[56] Am Körper werden soziale Deutungen festgemacht. So meinen wir, das Geschlecht oder die Herkunft einer Person an bestimmten körperlichen Voraussetzungen abzulesen. In der Regel spielen die am Körper abgelesenen Marker, die ‚Bioinformationen', darunter die Gesundheit und Anfälligkeit für Krankheit, physische, kognitive und affektive Eigenschaften, vormalige Bedingungen, die auf den Körper eingewirkt haben sowie die Verbindung mit Anderen – die unter anderem in Aussagen wie ‚das liegt in der Familie' evident werden – eine wichtige Rolle in der Selbstkonstitution.[57]

Die neugewonnene Visibilität des Individuums in und durch die algorithmische Auswertung von (Gesundheits-)Daten hat schließlich gesundheitspolitische Konsequenzen. Diese können trotz oder gerade wegen der (neu-)gewonnenen Visibilität zu gesundheitlichen Vorteilen sowie zu gesellschaftlichen Nachteilen (häufigere polizeiliche Kontrollen, höhere Gesundheitskosten, Stigmatisierung und Diskriminierung im Berufsleben usw.) führen. Wie auf die Datenbilder einerseits und auf die Konsequenzen andererseits seitens der betroffenen Individuen reagiert werden kann, entscheidet letztlich darüber, ob es zu digitaler Exponiertheit kommt. Anhand der identifizierten Parameter – Anerkennung, Agency

[52] Vgl. Kappler 2017, S. 133.
[53] Vgl. Kappler 2017, S. 137.
[54] Vgl. Kappler 2017, S. 137.
[55] Vgl. Kappler 2017, S. 137–138.
[56] Vgl. Mackenzie et al. 2014, S. 2–5.
[57] Vgl. Postan 2022, S. 99–100.

und Vulnerabilität – soll jeweils gezeigt werden, unter welchen Bedingungen die Visibilität in Exponiertheit kippt und welche Faktoren dies wahrscheinlich machen.

a. Digitale Exponiertheit und Anerkennung – Dehumanisierung und Beeinflussung der Lebensvollzüge

In Teil 2 wurde herausgearbeitet, dass Visibilität in enger Wechselbeziehung mit Anerkennungsprozessen steht und an der Herausbildung eines Selbstbezugs beteiligt ist. Allerdings ist Anerkennung, so zeigt die Analyse der unterschiedlichen Anerkennungstheorien in Teil 2, Kapitel 2, ein Aushandlungsprozess, der misslingen oder gelingen kann und dessen Grundbedingungen selbst ungewiss sind.[58] Zwischenmenschliche Interaktionen gehen mit Disruptionen, Momenten der Verkennung und Anerkennungskonflikten einher. Für Honneth ist es vorrangig die Unsichtbarkeit, die sich mit mangelnder Anerkennung verbindet.[59] Daneben lässt sich aber noch eine weitere Dimension, nämlich die bereits erwähnte Exponiertheit, identifizieren, die die Anerkennungsrelationen und insbesondere die von Jaeggi hervorgehobene aneignende Transformation verhindert. Exponiertheit droht, zu identifizierender Verkennung zu führen, die das Individuum festschreibt und handlungsunfähig macht. Dies geschieht durch die Mechanismen von (1) Stigmatisierung, (2) Stereotypisierung und die Hervorbringung kontrollierender Bilder, die sich mit dem im Bereich KI diskutierten Phänomen des sog. Bias paaren, sowie (3) Hypervisibilität. Im Folgenden werden diese Mechanismen genauer dargestellt.

Stigmatisierung

Zunächst soll der Mechanismus der Stigmatisierung (1) nachvollzogen werden. Ein Stigma, griech. στίγμα, kann mit Stich, Brandmal, Malzeichen oder Kennzeichen übersetzt werden und bezeichnet zumeist eine als Devianz von einer gesellschaftlich gesetzten Norm interpretierte Eigenschaft oder Charakteristik einer Person, die als solche sozial markiert wird. In den Arbeiten des US-amerikanischen Soziologen Erving Goffman, die das Feld der Stigma-Forschung seit dem Ende des 20. Jahrhunderts bis heute maßgeblich prägen, entwickelt er eine Stigma-Definition aus der Beschreibung von mikro-soziologischen *face-to-face* -Interaktionen.[60] Er beschreibt den Prozess der sozialen Aushandlung von Stigmata folgendermaßen: Die mehr oder weniger explizit etablierten gesellschaftli-

[58] Vgl. Teil 2, Kapitel 2 und Jaeggi 2006.
[59] Vgl. Teil 2, Kapitel 2 und Teil 3, Kapitel 1.
[60] Vgl. Schink 2016, S. 2.

chen Normen würden in der Interaktion mit anderen antizipiert, so dass deren „virtuale soziale Identität“[61] *gewusst* werde. Die virtuale soziale Identität, die von Fremden unter Abgleich der gekannten Normen erwartet wird, und mit Forderungen und Charakterisierungen verbunden ist, werde dann mit der „aktualen sozialen Identität“[62], also den tatsächlichen Attributen und Kategorien einer Person, abgeglichen. Komme es zu einer Diskrepanz zwischen virtualer und aktualer sozialer Identität, könne ein Stigma identifiziert werden, das die angenommenen Kategorien aufbreche.[63] Goffman unterscheidet drei ‚Typen‘ von Stigmata:[64] erstens, besondere körperliche Merkmale und Beeinträchtigungen; zweitens, Merkmale, die sich auf den individuellen Charakter und das Verhalten beziehen. Goffman nennt in diesem Zusammenhang Kriminalität und Suchtverhalten, Arbeitslosigkeit etc. Die dritte Kategorie von Stigmata bezeichnet er als ‚phylogenetisch‘, darunter subsumiert er *race*, Nation, Religion und Klasse. Bei genauerer Betrachtung muss diese Kategorisierung heute allerdings revidiert werden. Besonders die Kategorie ‚phylogenetisch‘ ist zu problematisieren. Phylogenie oder Phylogenese bezeichnet die Erforschung von Evolution und Verwandtschaft auf der Ebene biologischer Systematik. Jedoch sind die genannten Beispiele, die Goffman unter diese Kategorie subsumiert, in der Regel nicht auf biologische oder genetische Ursprünge und Distinktionen zurückzuführen. Mit der Berücksichtigung intersektionaler Theorien[65] wird außerdem deutlich, dass die Goffman’schen Kategorien zu starr und monokausal konstruiert sind und die verschiedenen Formen und Entstehungsbedingungen von Stigmatisierung nicht differenziert zu fassen vermögen: Alle drei Kategorien lassen den Hinweis darauf vermissen, dass sie zum Teil allererst durch gesellschaftliche Machtstrukturen konstruiert werden. Obwohl die Stigma-Kategorien im Werk Goffmans größtenteils den Anschein erwecken, als seien sie eindeutige Marker für die Einteilung in Stigmatisierte und Stigmatisierende, relativiert Goffman selbst diese Darstellung, wenn er schreibt, dass ‚Normale‘ und ‚Stigmatisierte‘ nicht Personen, sondern eher Perspektiven seien.[66] Diese Perspektiven würden, so Goffman, „in sozialen Situationen während gemischter Kontakte kraft der unrealisierten Normen, die auf das Zusammentreffen einwirken dürften“[67], erzeugt. Auch hier klingt die Kontingenz und relationale, situationale und intersektionale Interdependenz von Stigmata an. Eine von intersektionaler Vulnerabilität informierte

[61] Goffman 1996, S. 10.
[62] Goffman 1996, S. 10.
[63] Vgl. Goffman 1996, S. 10–11.
[64] Vgl. Goffman 1996, S. 12–14.
[65] Vgl. Teil 2, Kapitel 4.
[66] Vgl. Goffman 1996, S. 170; Schink 2016, S. 3.
[67] Goffman 1996, S. 170.

Stigma-Definition verzichtet aus diesem Grund auf eine Kategorisierung in Stigma-Typen. Sie fokussiert vielmehr auf die komplexen Entstehungsbedingungen von Stigmata und Diskriminierung:[68] Denn ein körperliches oder anderes Merkmal kann zwar mit einer negativen Andersbehandlung assoziiert werden, dieses Merkmal kann aber auch erst sekundär mit der vorausliegenden Diskriminierung verbunden worden sein. Stigmata sind nicht notwendigerweise monokausal: Intersektionale Theorien erklären ihre Entstehung aus der häufig schwer fass- oder beschreibbaren Intersektion von Machtachsen, wie Rassismus, Sexismus und Klassismus. Damit wird einer einfachen Klassifizierung eine Absage erteilt, allerdings liefern intersektionale Theorien ein Beschreibungsinstrumentarium, das der Komplexität der Hervorbringung von Stigmata Rechnung trägt. Obwohl hier also eine (Re-)Aktualisierung des Stigma-Begriffs Goffmans vorgeschlagen wird, setzt die kritische Auseinandersetzung mit Goffmans Stigma-Theorie dennoch wichtige Impulse für die weitere Analyse, besonders im Hinblick auf die Visibilität.

Für Goffmans Stigma-Definition ist die Visibilität von herausragender Bedeutung. Damit ein Stigma als Devianz erkannt werden kann, müsse es, so Goffman, zuallererst visibel, in der – so ist in Erinnerung zu rufen – über den Sehsinn hinausgehenden Bedeutung des Wortes, sein.[69] So könne das Merkmal ‚Stottern' zu einem visiblen Stigma werden.[70] Hinzu kommt, dass Stigmata nicht nur gesehen, sondern auch ‚Bescheid-gewusst-Werden' könnten, d. h. durch eine vormalige Begegnung oder durch Informationen von Dritten mitunter bekannt seien.[71] Unterschiedliche Stigmata wiesen allerdings unterschiedliche Grade von Visibilität auf.[72] Werde das Merkmal, das, nach Goffman, zur Grundlage von Stigmatisierung – bzw. intersektional formuliert: mit Stigmatisierung assoziiert – werde, körperlich sichtbar – bzw. würde am sich handelnd exponierenden Menschen evident – führe dies zu Reaktionen der Umgebung, die dieses deviante Merkmal durch ihr Verhalten zu einem herausgehobenen Merkmal machten. Stigmatisierung sei also in irgendeiner Weise durch ein Sehereignis ausgelöst. So beschreibt Goffman das Starren von Kindern oder die unverhohlene Neugier an dem stigmatisierten Merkmal in Unterhaltungen als Invasionen in das Private, denen die

[68] Vgl. Ott 2025d.

[69] Vgl. Goffman 1996, S. 64–67.

[70] Vgl. Goffman 1996, S. 64.

[71] Vgl. Goffman 1996, S. 65. Das Bescheid-gewusst-Werden ist besonders relevant in der Evaluierung digitaler Exponiertheit, wo es nicht mehr um einen direkten Blickaustausch geht, sondern Stigmata gewusst werden und direkt oder indirekt Einfluss auf die Mensch-Technik-Interaktion in Gestaltung, Anwendung und Auswertung von Algorithmen nehmen. Im Gewusst-Werden des Stigmas verschwimmen seine Grenzen zu Stereotyp und Voreingenommenheit bzw. Bias.

[72] Vgl. Goffman 1996, S. 64.

Stigmatisierte schutzlos ausgeliefert sei.[73] Das von Goffman gewählte Beispiel des Starrens von Kindern läuft allerdings Gefahr, das Stigma zu naturalisieren und die sozio-historische und kulturelle sowie situative Hervorbringung, wie auch die Inkorporation von Stigmata zu vernachlässigen. Hier zeigt sich einmal mehr die Begrenztheit des mikro-soziologischen Ansatzes Goffmans.

Damit ein körperliches Merkmal mit Stigmatisierung verbunden wird, müssen Bereiche des Normalen fest etabliert sein. Der Prozess der Distinktion in normentsprechende und normabweichende Personengruppen wird in einem KI-basierten Gesundheitssystem zunehmend dem Algorithmus überlassen, der sich entweder an menschlichen Vorgaben (*supervised learning* oder *reinforcement learning*) oder selbstgelernten Normen (*unsupervised learning* oder *Deep Learning*) orientiert.

Wird eine gewisse Normabweichung dann mit einem Stigma assoziiert und eine Person weiß um den Selbstbesitz dieses Stigmas – um sein Gesehen-werden-*Können* – und antizipiert die gesellschaftliche Reaktion darauf, hat dies Auswirkungen auf das Verhalten der Person und ihr Leben in Gemeinschaft. Eine Person, die um ein Merkmal oder Attribut weiß, das mitunter zu gesellschaftlicher Diskriminierung führen kann, wird von Goffman als diskreditier*bar* bezeichnet.[74] Damit ist angezeigt, dass die Person zunächst indirekt von einem als Stigma antizipierten Merkmal betroffen ist. Zwar sei das Stigma als solches noch nicht evident und die Person nicht von Diskriminierung betroffen, jedoch sei sie vor die Herausforderung gestellt, mit dem potenziellen Stigma umzugehen. In diesem Zusammenhang spiele die Möglichkeit der Verdeckbarkeit bzw. Verschleierbarkeit (*concealability*[75]) oder auch der Möglichkeit der strategischen Unsichtbarkeit eines potenziellen Stigmas eine Rolle. Wenn dies auf die vorgestellte Definition von Visibilität zurückbezogen wird, geht es um die Komponenten des Sich-sehen-Lassens und Sich-Darstellens und damit die Agency einer Person. Einige empirische Arbeiten aus dem Bereich Public Health legen nahe, dass der strategischen Unsichtbarkeit im Zusammenhang mit dem Stigma-Management eine bedeutsame Rolle bei der Bewältigung von stigmabezogenen Stressoren zukommt.[76]

Ob ein Stigma zu einer aktualen Benachteiligung bzw. Diskriminierung führt, ist, wie bereits in der Vorstellung der intersektionalen Diskriminierungsdeutung deutlich wurde,[77] stark abhängig vom Kontext, den Umgebungsfaktoren und so-

---

[73] Vgl. Goffman 1996, S. 26.

[74] Vgl. Goffman 1996, S. 12; Schink 2016, S. 3.

[75] Chaudoir et al. 2013, S. 75–87.

[76] Vgl. Chaudoir et al. 2013; Hatzenbuehler et al. 2013; Hatzenbuehler und Pachankis 2021. Zum Begriff des Stigma-Managements vgl. Goffman 1996, S. 160 und Teil 3, Kapitel 2/2.2b.

[77] Vgl. Teil 2, Kapitel 4.

zio-historischen Dispositiven respektive Feldern der Visibilität. An intersektionalen Achsen zu stehen, die potenziell zu Marginalisierung führen, geht nicht in jeder Situation mit einer Diskriminierungserfahrung oder Stigmatisierung einher.[78] Ähnlich formuliert dies Goffman, wenn er die Hervorbringung von Stigmata analysiert: Ob eine Eigenschaft oder ein Charakteristikum zu einem Stigma und damit als Abweichung von einer Norm markiert werde, sei von der relationalen und kontextuellen Einbettung sowie der gesellschaftlichen Wahrnehmung und Reaktion auf das persönliche Merkmal abhängig.[79] Goffman spricht in diesem Zusammenhang auch von der ‚Aufdringlichkeit' eines Merkmals.[80] Erst diese Aufdringlichkeit entscheide darüber, ob ein Merkmal überhaupt zum Stigma werde und ob dieses Stigma weiterhin zu einer andere Merkmale der Person überschattenden Eigenschaft werde. Goffman betont hier erneut stark die Eigenschaften des Merkmals. Obgleich er auch deren Interaktion mit den Umgebungsfaktoren und Rahmenbedingungen in einer Situation andeutet – so bemerkt er beispielsweise, dass das Merkmal Rollstuhlfahrerin an einem Konferenztisch weniger auffalle als auf einer Stehparty[81] –, greift seine Analyse dahingehend zu kurz, dass sie die sozio-historischen Dispositive unterschlägt, die Merkmale allererst hervorbringen, da diese in der Regel nicht von allein aufdringlich *sind*, sondern erst in bekannten und allgemein anerkannten Normdispositiven aufdringlich *werden*. Die sozio-historischen Dispositive lassen sich verdeutlichen, wenn nicht nur die Gestaltung des Raumes, sondern ebenso die Gestaltung von kulturellen und sozialen Vorstellungen bedacht wird. Dies soll am Beispiel einer kopftuchtragenden Frau verdeutlicht werden, die erstaunlicherweise in nahezu allen Ländern ein Politikum, allerdings ganz unterschiedlicher Ausprägung, darstellt. In vielen westlichen Ländern erfährt eine Frau mit Kopftuch mitunter Nachteile in einem Bewerbungsgespräch – das Kopftuch wird zum Stigma für die Frau.[82] In der Türkei hingegen fällt eine Frau mit Kopftuch womöglich weniger auf – das Kopftuch erscheint normal(er) und ist mit deutlich weniger Vorurteilen belastet.[83] Ein letztes Beispiel, um die nationale und kulturelle Abhängigkeit von Stigmata zu erläutern, ist die wiedereingeführte Kopftuchpflicht im Iran. Abgesehen von der aktuell schwierigen Menschenrechtslage in diesem Land ist das Kopftuch im Iran die Zugangsvoraussetzung zur Teilnahme am öffentlichen

---

[78] Vgl. Ott 2025d.

[79] Vgl. Goffman 1996, S. 11. Goffman gibt zu bedenken, dass die Devianz von einer Norm kontextabhängig zum Stigma werde (vgl. ebd., S. 179).

[80] Vgl. Goffman 1996, S. 65.

[81] Vgl. Goffman 1996, S. 64–66.

[82] Vgl. Kreuzer 2015.

[83] Vgl. Korteweg und Yurdakul 2016.

Leben.[84] Kein Kopftuch zu tragen, ist keine Option. Die Erfahrung, dass das Selbst an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Stigmatisierungserfahrungen macht, kulminiert in dem Ausspruch Chimamanda Ngozi Adichies: „I wasn't black until I came to America. I became black in America."[85] In ihm zeigt sich, dass Schwarz-Sein, indem es in einem anderen Land zu einer visiblen Devianz, einem Stigma, gemacht wird und damit eine negativ konnotierte Bedeutung gewinnt, allererst als Attribut hervorgebracht wird.

Ob ein gewisses Merkmal also ins Gewicht fällt, bzw. ob, in Anlehnung an die negativen Anerkennungstheorien, der Blickaustausch und das körperliche Ausgesetzt-Sein als bedrohlich oder stigmatisierend erlebt wird, ist nicht a priori klar. Auch ist nicht von vornherein klar, wer die Unterlegenen in dem Blickaustausch sind. Wichtig für die Deutung und die Erfahrung des Blicks ist seine Kontextualität und seine sozio-historischen Dispositive. Die Kontextualität von Stigma und Vulnerabilität wird in der Kunst immer wieder ausgelotet. Insbesondere die darstellende und bildende Kunst spielt mit der Umkehrung der Macht und Überlegenheit im Blickaustausch. Paradigmatisch gilt die Darstellung von Nacktheit als besondere Form der Darstellung von Ausgeliefert-Sein und Verletzlichkeit.[86] Doch auch hier spielt die Inszenierung und Interpretation eine entscheidende Rolle. Anhand von zwei Beispielen der *Body Art* und *Performance-Kunst* soll dies verdeutlicht werden. Ein erstes Beispiel sind die umstrittenen und vielgedeuteten Kunstperformances von Vanessa Beecroft. Der rote Faden, der sich durch ihr Werk zieht, ist die Inszenierung nackter oder lediglich leicht bekleideter Frauen. In der Interpretation lässt sich im Rahmen der Performances eine Blickumkehrung feststellen: Die Betrachtenden selbst sind beobachtet und werden mit dem eigenen Beobachten angesichts der nackten, zurückstarrenden Frauen konfrontiert. Wer hier überlegen ist, ist nicht von vornherein klar.[87]

---

[84] Vgl. Bänsch 2023.

[85] Reese 2018.

[86] Doch bereits bei der Untersuchung des Phänomens Nacktheit schleicht sich ein Vorbehalt ein, denn nicht immer ruft die Portraitierung nackter Körper dieselben Emotionen, also bspw. das Mitleid mit den ausgelieferten und verletzlichen Körpern, hervor. Judith Butler macht in ihrer Auseinandersetzung mit dem US-amerikanischen sogenannten *war against terror* deutlich, dass selbst nackte Körper in ein Freund-Feind-Schema rubriziert werden könnten. Nacktheiten unterscheiden sich also und sind stark von ihrer Darstellung und Einbettung abhängig, die Anerkennung und Handlungsfähigkeit ermöglicht oder verunmöglicht und damit den Grad der situationalen Vulnerabilität reguliert.

[87] Auch Starrende können entblößt sein. Dies ist dann der Fall, wenn die geschockt oder überrascht Starrende zumindest für einen Moment einen Verlust an Selbstkontrolle erlebt, womöglich auch soziale Etikette vernachlässigt und so als unangemessen entlarvt wird. Die Abweichung von körperlichen Normen und Standards führt aber nicht immer, sogar nur in den seltensten Fällen, dazu, dass die kurzfristige Entlarvung und Dominanz des Starrenden anhält (vgl. Garland-Thomson 2006, S. 179).

Das zweite Beispiel ist das von Ai Weiwei umgesetzte Projekt der *WeiweiCam* von 2012.[88] Dabei installierte Ai Weiwei genau ein Jahr nach seiner Verhaftung durch die chinesische Polizei vier verschiedene Überwachungskameras in seinem Studio und seinem Hof. Die damit ununterbrochen aufgenommenen Bilder streamte er dann über die Seite WeiweiCam.com. Schon nach 48 Stunden ließen die chinesischen Behörden die Website jedoch sperren. Nach eigenen Angaben sei das Kunstprojekt Ai Weiweis die Reaktion auf die Erfahrung gewesen, die ihm im Jahr zuvor widerfahren war: Fünfzehn Kameras waren zur Überwachung um sein Haus herum installiert worden. Indem Ai Weiwei die Überwachungsmaßnahmen der Regierung spiegelte, wurde seine Selbstüberwachung zur *Counter-Surveillance*.[89] Die Performance machte zudem, so Zhixuan Wang, auf zentrale Überwachungsmechanismen aufmerksam:

> [In, TO] the action of surveillance, the relation between the observer and the observed is non-transparent; surveillance cameras construct a one-way observation. The viewer is shielded behind a camera while those monitored are exposed to constant observation; the observer remains undetectable and invisible, and thus, occupies a uniquely powerful position.[90]

Obwohl sich in der Kunst und im Spiel die vermeintlich klaren Hierarchien der Visibilität aufbrechen lassen, ist eine Umkehrung der Verhältnisse angesichts etablierter Ordnungen der Felder der Visibilität für die digital exponierten Individuen nicht immer möglich. Entscheidend dafür sind die von sozio-historischen Dispositiven geformten Rahmenbedingungen, die zu Exponiertheit führen oder diese verhindern. Ist ein Individuum exponiert, sind diese Rahmenbedingungen in der Regel so angelegt, dass die Gestaltung der eigenen Visibilität den Individuen entzogen ist und dadurch Stigmatisierung nicht verhindert werden kann. Dies geschieht beispielsweise durch die Erzeugung von Plattformen – ein zentraler Begriff zur Gliederung des digitalen Raumes. Im öffentlichen Narrativ wird die digitale Plattform meist als Ort für Empowerment, Autonomie und gesellschaftliche Mitbestimmung charakterisiert:

> [Platforms, TO] are spaces and places to amplify one's voice, to have a speaking part in a narrative, and to display power – even in limited ways. In popular discourse, to be given a platform is synonymous with being given a voice.[91]

Die bereits erwähnte Studie von Singh und Banet-Weiser hingegen kritisiert die freiheitsermöglichenden und ermächtigenden Narrative, die digitale Plattformen umgeben, indem sie auf drei historische Plattformphänomene hinweisen und da-

---

[88] Vgl. Wang 2021.
[89] Vgl. Wang 2021.
[90] Wang 2021, S. 4.
[91] Singh 2021, S. 712.

ran die Ambivalenz von Plattformnutzungen aufzeigen.[92] Ihr erstes Beispiel ist der Galgen im 14. und 15. Jahrhundert, an dem als Hexen verurteilte Frauen im Rahmen eines öffentlichen Spektakels der Sichtbarkeit und Gewalt erhängt wurden. Der Galgen als Plattformphänomen und die damit einhergehende Visibilität des Frauenkörpers diente, so Singh und Banet-Weiser, der Abschreckung und Kontrolle. Das zweite Beispiel ist der Sklavenauktionsblock im 17. und 18. Jahrhundert. Ähnlich wie die Galgen dienten sie als Beispiel für die Zurschaustellung unterdrückter Körper durch die Visibilität und die mit ihr verbundene Demonstration von Macht und Ungleichheit. Die Plattform des Auktionsblocks fungierte als Element der Objektivierung und Bewertung Schwarzer Körper. Das dritte Beispiel, das Singh und Banet-Weiser schließlich anführen, ist der Plateauschuh bzw. der High Heel. Er führe dazu, dass Frauenkörper verletzlich und instabil werden: „they elevate a body on an insufficient platform that is typically limited in its capacity to support body weight“[93]. Das Tragen des Schuhs bedinge außerdem verschiedene Krankheiten, Knieprobleme und bereite Herausforderungen beim Laufen, verlangsame die Reaktionszeit beim Bremsen und erhöhe das Risiko von Autounfällen.[94] In conclusio: Der High Heel sei in hohem Maße unpraktisch, und dennoch wurde er zum Inbegriff für Weiblichkeit, ein Plateau, das Macht und Empowerment vermittele. Anhand dieses letzten Plattformphänomens zeigt sich das Zusammentreffen von Visibilität und Vulnerabilität in eklatanter Weise. Die Visibilität von Körpern in der Geschichte, so konstatieren Singh und Banet-Weiser, gehe besonders dann, wenn sie hervorgehoben und zur Schau gestellt werden, mit einer gespaltenen Erfahrung einher: Visibilität kann einerseits Ermächtigung sein, andererseits bedeute sie, ganz wie Blumenberg den *Höhlenausgang* beschreibt, gesteigerte situationale und intersektionale Vulnerabilität bis hin zur tatsächlichen Gewalterfahrung. Bei Singh und Banet-Weiser heißt es:

> Yet the empowerment of the platform […] means that bodies – often abject or marginalized bodies – are put on display and made vulnerabe to a range of surveillance mechanisms. While platforms offer one a kind of spotlight, they also demand that bodies occupy this spotlight in a particular way: there are different ways to be visible, and different goals of visibility as a practice. The visibility that comes with occupying the platform isn't necessarily a solution, as visibility hides as much as it reveals. Visibility in others words can be a trap.[95]

---

[92] Vgl. Singh und Banet-Weiser 2022.

[93] Singh und Banet-Weiser 2022, S. 170.

[94] Vgl. Singh und Banet-Weiser 2022, S. 170.

[95] Singh und Banet-Weiser 2022, S. 165. Vgl. auch Taylor 2014. Astra Taylor zweifelt die Egalisierungsutopie sozialer Netzwerke an. Sie geht davon aus, dass die Lücke zwischen denen, die sichtbar werden, und denen, die praktisch unsichtbar sind, größer wird, ja, dass die Sichtbarkeit der einen sogar auf der Unsichtbarkeit der anderen beruhe.

Plattformen bieten zwar eine Art Bühne, jedoch bestimmen sie durch die Bühne gleichzeitig die Visibilität. Ist die Plattform derart gestaltet, dass die Körper zur Schau gestellt oder überwacht werden, kippt die Ermächtigung, die mit Visibilität üblicherweise einhergeht, in gesteigerte Vulnerabilität und möglicherweise Gewalterfahrung.

Kommt es nun dazu, dass ein Stigma im Zusammenspiel von materialer Gegebenheit und sozio-historisch bedingter Kontextualität *gesehen* wird, sind die Konsequenzen multipel. Goffman bemerkt, dass einer Person, der ein Stigma anhaftet – mit dem besseren Wissen um die intersektionale Bedingtheit von Stigmata muss korrigiert werden: angehaftet wird – eine Abweichung vom genuin Menschlichen diagnostiziert und damit ihr Eintreten in Anerkennungsprozesse aktiv gehindert werde. Dies führe dazu, dass Menschenrechte von Stigmatisierten, wie beispielsweise die Ermöglichung der persönlichen Entfaltung, die sich in den verschiedenen Artikeln der Menschenrechtscharta ausdrückt, häufig bewusst oder unbewusst eingeschränkt werden.[96] In diesem Zusammenhang spricht Goffman von *beschädigten Identitäten*.[97] Die vermeintliche Abweichung gewinne eine Symbol- bzw. Repräsentationsfunktion für eine Person oder auch Personengruppe, die den Blick der Anderen und des Selbst maßgeblich bestimmt.[98] Nicht nur treten andere Merkmale oder Eigenschaften der Person dann in den Hintergrund und werden gleichsam unsichtbar, sondern das Stigma kann sich auch körperlich manifestieren. Ein Stigma kann ‚unter die Haut gehen' und damit einhergehend wie eine biologische Kategorie erscheinen.[99] Denn Stigma-Mechanismen nehmen Einfluss auf Stress, Gesundheitsverhalten sowie biologische und körperliche Veränderungen, die Unterschiede in mentaler und physischer Gesundheit bewirken.[100]

---

[96] Vgl. Goffman 1996, S. 13–14. Die Ermöglichung der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit klingt in verschiedenen Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte an: Beispielsweise heißt es in Artikel 26 Absatz 2 von der Bildung, dass sie auf die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit gerichtet sein müsse. In Artikel 29 Absatz 1 ist von der Gemeinschaft die Rede, in der die freie und volle Entfaltung der Persönlichkeit möglich sein müsse. Schließlich ist in Artikel 6 die Anerkennung vor dem Recht gefordert: „Jeder hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden" (United Nations 1948).

[97] Vgl. Goffman 1996, S. 7–55.

[98] Vgl. Ryland 2013. Die Repräsentationsfunktion des Stigmas spielt auch für den Mechanismus der Hypervisibilität eine Rolle (vgl. unten). Goffman schreibt, dass sich das Merkmal derart der Aufmerksamkeit aufdränge und bewirke „daß wir uns bei der Begegnung mit diesem [stigmatisierten, TO] Individuum von ihm abwenden, wodurch der Anspruch, den seine anderen Eigenschaften an uns stellen, gebrochen [werde, TO]" (Goffman 1996, S. 13).

[99] Vgl. Chaudoir et al. 2013.

[100] Vgl. Chaudoir et al. 2013; Quinn 2018.

Mit dieser Erfahrung der aktualen Verwundung durch stigmatisierende Behandlung, Diskriminierung und Diskreditierung in Verbindung mit einem visiblen Merkmal werden darum Anerkennungsprozesse negativ beeinflusst. Die Konsequenzen des Stigmas nehmen auf die verschiedenen Bereiche des Lebens unterschiedlich starken Einfluss und seien, so Goffman, abhängig vom „wahrgenommenen Herd“[101] eines Stigmas. So nähme das Merkmal ‚Diabetikerin‘ in der Regel keinerlei Einfluss auf Annahmen über die Qualifikation einer Person in sozialer Interaktion. Wenn es allerdings um die Vergabe von Arbeitsplätzen gehe, werde das Merkmal anders bedeutsam.[102] Körperliche Merkmale, Beeinträchtigungen, chronische und psychische Erkrankungen sowie Suchterkrankungen können oft zu Stigmata werden. Während Betroffene diese Merkmale in der Öffentlichkeit i. d. R. zu verschleiern versuchen, ist im Gesundheitssystem eine absolute Transparenz und Unvoreingenommenheit gegenüber diesen Charakteristika notwendig. Nur so können korrekte Diagnosen gestellt und angemessene Behandlungen ermöglicht werden. Dieser Anspruch gerät jedoch zuweilen in Konflikt mit dem Sozialleben der betroffenen Individuen, wo das Merkmal oder der Sachverhalt aus nachvollziehbaren Gründen oft bewusst nicht zum Thema gemacht wird. In einem bestimmten Bereich sind Gesundheitsdaten also von großer Relevanz für eine gute Behandlung oder auch für die Verbesserung der Lebensqualität. In einem anderen Bereich des Lebens führen sie mitunter zu Nachteilen für das Individuum, z. B. bei der Arbeitsplatzvergabe oder dem Abschluss von Versicherungen. Wie in Teil 1, Kapitel 2/2.1 gezeigt wurde, sind der Bereich des Gesundheitssystems und andere Bereiche des sozialen Lebens zunehmend wechselseitig aufeinander bezogen. Die Digitalisierung trägt wesentlich dazu bei, dass die Grenzen zwischen den Bereichen fließend werden. Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass Stigmatisierung und Diskriminierung auch in einer Behandlungssituation auftreten. Im Gesundheitssystem gehört die Identifizierung von Normabweichungen zum Tagesgeschäft. Dass diese dann nicht zu nachteiligen Stigmata werden, stellt eine große Herausforderung für die Gestaltung der Gesundheitsversorgung dar. Eine intersektionale Diskriminierungsachse kann zum Beispiel Mehrgewichtigkeit sein, wodurch die Behandlungssituation bewusst oder unbewusst stark beeinflusst wird.[103] Ein Stigma kann deshalb negative Auswirkungen auf die Gesundheit der betroffenen Personen haben.[104] Nicht nur, weil die Behandlungssituation durch das Merkmal, das zum

---

[101] Goffman 1996, S. 66.

[102] Vgl. Goffman 1996, S. 66–67.

[103] Vgl. Phelan et al. 2015; Puhl und Heuer 2010; Westbury et al. 2023. Mehrgewichtige Personen berichten immer wieder, dass Krankheiten spät oder gar nicht entdeckt werden, weil die Leiden fälschlicherweise auf das Gewicht der Person zurückgeführt werden.

[104] Vgl. Major et al. 2018; Richman et al. 2018.

Stigma wird, verzerrt wird und Diagnosen falsch gestellt werden, sondern auch, weil die von dem Stigma betroffene Person in der Regel außergewöhnlichen physiologischen Stress erlebt, der chronische Krankheiten wie Diabetes und Herzmuskelerkrankungen und infolgedessen häufig auch andere Nachteile, z. B. ökonomischer Art, bedingt.[105] Durch die verschiedenen Mechanismen, mit denen ein Stigma etabliert wird – z. B. durch Absonderung und Ausgrenzung – werden die sozialen Systeme, institutionelle, kommunale, interpersonale und soziale Beziehungen, innerhalb derer sich das Individuum bewegt, zerrüttet.[106] Diane M. Quinn zeigt deshalb auf, dass bei der Offenlegung verborgener Stigmata, also nicht sofort ersichtlicher gesundheitlicher oder anderer Abweichungen von einer gesellschaftlich gewussten Norm, kontextuelle Unterschiede eine entscheidende Rolle dabei spielten, ob ein Individuum mit einer positiven oder negativen Auswirkung auf die eigene Gesundheit rechnen müsse.[107] Mit der Enthüllung eines Merkmals, das zu einem potenziellen gesundheitsbezogenen Stigma werden könne, gingen üblicherweise positive Auswirkungen auf die Gesundheit eines Individuums einher.[108] Unter besonders widrigen Umgebungsumständen allerdings, in denen Individuen mit großer Wahrscheinlichkeit Stigmatisierung und Diskriminierung aufgrund des Merkmals ausgesetzt seien, könne auch das Verbergen des Stigmas für das Individuum vorteilhaft sein.[109] So erfuhren HIV-infizierte Personen mitunter weniger Diskriminierung und damit weniger negative Auswirkungen auf ihre mentale Gesundheit, wenn sie ihre Krankheit geheim hielten.[110] Unter Berücksichtigung intersektionaler Diskriminierung zeigen sich allerdings auch Nuancen in der Diskriminierungserfahrung nach Offenlegung einer Krankheit. Wohlhabende Individuen seien weniger wahrscheinlich von negativen Gesundheitskonsequenzen nach einem Outing betroffen als weniger wohlhabende Personengruppen.[111] Auch eigene Einstellungen und Erwartungen nähmen Einfluss darauf, ob ein Outing mit negativen Konsequenzen einhergehe: Für Personen, die davon ausgehen, dass sie Unterstützung erfahren, sei eine Offenbarung ‚gesünder' als für Personen, die bereits mit einer Ablehnung rechneten.[112] Quinns Fazit lautet: „the effects of [stigma, TO] concealment on health are

[105] Vgl. Quinn 2018, S. 287; Hatzenbuehler et al. 2013.
[106] Vgl. Hatzenbuehler et al. 2013.
[107] Vgl. Quinn 2018.
[108] Vgl. Quinn 2018, S. 292.
[109] Vgl. Quinn 2018, S. 292.
[110] Vgl. Quinn 2018, S. 292; Molero et al. 2011.
[111] Vgl. Quinn 2018, S. 292.
[112] Vgl. Quinn 2018, S. 292.

heavily dependent on the environment in which a person is concealing or disclosing.“[113]

Die zunehmende Expansivität des Gesundheitssystems und seine Überlappung mit Politik, Wissenschaft und Wirtschaft[114] stellt die Gestaltung der digitalen Visibilität der Person vor große Herausforderungen, da mit Visibilität von Krankheit immer auch das Risiko von Stigmatisierung und damit (digitaler) Exponiertheit verbunden sind.

Ein Stigma wirkt, und das wird angesichts der neuen Technologien zunehmend deutlich, in andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens hinein. Dies betrifft nicht nur die Datenextraktion, sondern auch das Rückspielen der mittels KI gewonnenen Ergebnisse an die verschiedenen Anspruchsträgerinnen, die nicht nur für den medizinischen Versorgungsfall, sondern z. B. auch für Arbeitgeberinnen oder Versicherungen interessant sind. Der ‚Herd‘ des Stigmas, wie es Goffman beschreibt, nimmt also im digitalisierten Gesundheitswesen neue Dimensionen an. Im digitalisierten Gesundheitssystem, das auf KI-getriebene Algorithmen zur Datenauswertung, Diagnose und Behandlungsempfehlung zurückgreift, zeigt sich ein Stigma mitunter nicht mehr derart explizit im zwischenmenschlichen Starren. Das Stigma, die Abweichung von virtualer und aktualer Identität, zeigt sich in den Daten, die je nach Kontext nur für bestimmte Gruppen einsehbar sind. Im Falle des Einsatzes von KI zur klinischen Entscheidungsunterstützung sind es im Regelfall die Medizinerinnen, bei denen die Datenflüsse zusammenlaufen und bei denen die Entscheidungskompetenz verortet wird. Nur die Auswirkung ihrer Entscheidung, ihre Behandlungsempfehlung, wird gesellschaftlich sichtbar und für das Individuum virulent. Ob eine Stigmatisierung vorliegt und ob diese Stigmatisierung negative Konsequenzen für das Individuum hat, ist der Betroffenen häufig nicht klar. Im Zusammenhang mit der Implementierung von KI in der Medizin verändert sich darum das von Goffman als unverhohlenes Starren auf der Straße beschriebene Ausgesetzt-Sein hin zu einem viel subtileren Starren, das dazu führt, dass sich die Person ihrer digitalen Exponiertheit mitunter gar nicht bewusst ist.[115]

---

[113] Quinn 2018, S. 295.

[114] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.1.

[115] In diesem Zusammenhang kann tatsächlich kritisch gefragt werden, ob ein neues Stigma überhaupt entstehen kann, wenn ein Attribut von einem menschlichen Gegenüber gar nicht gewusst wird. Dies ist besonders dann der Fall, wenn über algorithmische Klassifizierung neue Gruppen hervorgebracht werden. Diese Frage stellt sich auch Sandra Wachter (vgl. Wachter 2022, S. 25).

Stereotypisierung

Nicht nur wirkt ein Stigma in verschiedene Bereiche des Lebens hinein. Es kann auch durch Verallgemeinerungsprozesse zur Grundlage für Vorurteile, sog. Bias, und Stereotypisierung (2) gegenüber Menschen und Menschengruppen werden. Stereotype, eine Zusammensetzung aus griech. *stereós* (steif, hart, fest) und *týpos* (Schlag, Abdruck, Gepräge, erhabene Arbeit, Bildwerk, Abbild), werden 1922 vom amerikanischen Journalisten Walter Lippmann als ‚Bilder in unseren Köpfen' (*pictures in our heads*) beschrieben, die sich als schablonisierte und schematisierte Vorstellungsinhalte zwischen die Außenwelt und das Bewusstsein schieben.[116] Schemabildung wird kognitionspsychologisch als grundlegende Gegebenheit angesehen, die weder positiv noch negativ zu beurteilen ist, sondern lediglich beschreibt, wie Informationen verarbeitet werden.[117] Diese Schemabildung und Hintergrundannahmen, die Teil jeder Perzeption sind, besitzen sogar einen gewissen heuristischen Wert.[118] Die neuere Stereotypenforschung bezieht die menschliche Kognition und gruppenpsychologische Mechanismen ebenso in ihre Analyse ein wie die von Machtkonstellationen abhängigen Konstruktionen in sozio-kulturellen Kontexten.[119] Kognitive Schemata und Vorstellungen verlieren dann ihre neutrale Funktion, wenn sie zu negativen Stereotypen werden, die die Grundlage für Benachteiligung und Ungerechtigkeit bilden: Miranda Fricker nennt dies *prejudice-laden stereotypes*, die keinerlei Anhaltspunkt an der empirischen Realität hätten und Zwecken der Kontrolle und Machtausübung dienten.[120] Im Begriff des Stereotyps wird buchstäblich deutlich, was letztlich Exponiertheit herbeiführt: Es handelt sich um eine Erzeugung starrer, unveränderlicher Abbilder. Die Stereotype legen fest, welche Gegebenheiten in welchem Licht gesehen werden.[121] Sie bilden sich heraus als gruppenbezogene übergeneralisierte Bilder, die sich in einer Kultur festschreiben und *In-group* und *Out-group*-Unterscheidungen fixieren.[122] Durch Übergeneralisierung und kulturelle Festschreibung sowie Verkopplung von Stigmata mit Personengruppen kommt es zu Stereotypisierung. Axel Honneth, Patricia Hill Collins, Melissa S. Creary und Eva von Redecker erklären den Mechanismus der Stereotypisierung darüber hinaus unter Berücksichtigung von Machtdynamiken der Selbst-Legitimierung oder des

[116] Vgl. Lippmann 1998, S. 3.

[117] Vgl. Haß 2020, S. 108–111. Auch Honneth schreibt: „we seldom encounter one another without each possessing background assumptions about the respective other based upon his or her membership in a certain social group" (Honneth 2023, S. 18–19).

[118] Vgl. Honneth 2023, S. 19.

[119] Vgl. Haß 2020, S. 105. Vgl. zur sozialen Kategorisierung auch: Tajfel 1982, S. 101–117.

[120] Vgl. Fricker 2023, S. 59–72; Honneth 2023, S. 19.

[121] Vgl. Lippmann 1998, S. xviii.

[122] Vgl. Lippmann 1998, S. xxv; Haß 2020, S. 89.

Selbsterhalts einer dominierenden Gruppe.[123] Hill Collins schlägt zur Präzisierung den Begriff der *controlling images* vor.[124] *Controlling images* kann doppelsinnig verstanden werden: Einerseits kann es die Kontrolle von Bildern bezeichnen und damit den Machtaspekt betonen, der von der Erzeugung von Bildern ausgeht, und zum anderen kann es als ‚kontrollierende Bilder' übersetzt werden und damit die einschränkende Konsequenz der Bilder für die betreffenden Individuen herausstellen. Beide Sinnrichtungen sind im Ausdruck *controlling images* angelegt. Am Beispiel des Schicksals Schwarzer Frauen zeigt Hill Collins die Wirkung der kontrollierten und kontrollierenden Bilder auf. Sie schreibt:

> […] stereotypes represent externally-defined, controlling images of Afro-American womanhood that have been central to the dehumanization of Black women and the exploitation of Black women's labor.[125]

Ein Beispiel für ein kontrollierendes Bild der Schwarzen Frau sei die Produktion des Bildes der sogenannten *Sapphire*. Das Stereotyp zeichne das Bild der aggressiven oder wütenden Schwarzen Frau.[126] Hill Collins betont dabei den Aspekt, dass die externe Produktion stereotyper Bilder Schwarzer Frauen eine ganz bestimmte Funktion erfülle, nämlich die Dehumanisierung und damit verbunden die Kontrolle der dominierten Gruppen.[127] Das Stereotyp der *Sapphire*, das bis heute prominent in beliebten Film- und Fernsehserien auftaucht, erfülle demnach eine bestimmte Funktion. Für Hill Collins ist es diejenige, unabhängige, selbstbewusste und wütende Schwarze Frauen lächerlich zu machen, um deren Bedrohung bestehender weißer und männlich dominierter Machtstrukturen abzuwenden, indem Schwarze Frauen durch die Stereotypisierung und die damit eingeschriebenen Normierungen dazu angehalten werden, eine gefügige, zurückhaltende und vermeintlich ‚femininere' Rolle einzunehmen.[128]

Die Funktion und tiefe Verankerung von Stereotypen ist zuweilen so persistent, dass sie nur selten hinterfragt werden. Die Stereotype sind häufig derart internalisiert, dass beobachtet werden kann, dass sowohl die unterdrückenden als

---

[123] Vgl. Honneth 2023, S. 20–21; Hill Collins 1986; Creary 2021; Redecker 2020.

[124] Vgl. Hill Collins 1986.

[125] Hill Collins 1986, S. 17. Hill Collins entwickelt ihre Analyse der Stereotypen unter anderem unter Berücksichtigung der Arbeiten von Mae King 1973 und Cheryl Gilkes 1981.

[126] „The trope has been a prolific profile for decades in politics, books, films, and namely, popular television shows. In fact, many characters that are welcomed as cultural favorites utilize the stereotype of an angry Black woman" (Motro et al. 2022). Vgl. auch Hill Collins 1986, S. 17–18; Pilgrim 2008.

[127] Vgl. Hill Collins 1986, S. 17.

[128] Vgl. Hill Collins 1986, S. 17–18.

auch die unterdrückten Gruppen die Diskriminierung als vermeintlich ‚normal' akzeptieren.[129] Häufig geschieht dies gegen ihr besseres Wissen:

> At a cognitive level, members of the […] [oppressed group, TO] may well regard the negative characterisations ascribed to them as inappropriate and yet continue tacitly to apply them to themselves, provided they have successfully taken hold beneath the threshold of consciousness. […] just think of the well-known Uncle Tom syndrome or the tendency of many women at the beginning of the 20th century to see themselves as weaker, more dependent, or more strongly influenced by emotion […] despite the falsity of such ideas already having been long since established.[130]

Weiterhin stellt Creary fest, dass durch Stereotypisierung sozio-historisch bedingte, diskriminierende Strukturen und Voreingenommenheit, sog. Bias, hervorbracht würden, die den *basso continuo*, das konstituierende Fundament, einer jeden technischen Entwicklung und deren Einsatzes bildeten: Sie nennt dies *Gebundene Gerechtigkeit* bzw. *Bounded Justice*.[131] KI-basierte Algorithmen werden vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Voreingenommenheit produziert und bringen mitunter selbst neue, technische Bias hervor.[132] Die gesellschaftlich bestehenden Normen sowie Vorurteile bzw. Bias sind der Hintergrund, vor dem Daten gesammelt und Algorithmen entwickelt werden. Unweigerlich schreiben sich die bestehenden Stereotype in die Technologie ein. Die Normen, die im digitalisierten Gesundheitssystem von entscheidender Bedeutung sind, sind gesellschaftliche Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit, von Körper, Geschlecht, sozialen Ordnungen und Klasse. Fest definierte Diagnosen bilden den Rahmen dafür, was medizinisch abgerechnet werden kann (vgl. ICD und DSM). So kann es sein, dass eine algorithmische Norm durch menschliche Eingaben festgelegt wird, dies geschieht im Falle des *supervised learning* bzw. *reinforcement learning*, bei dem Entwicklerinnen starken Einfluss auf die Ergebnisse nehmen. Es kann aber auch sein, dass die Ergebnisse und dadurch produzierten Normen allein auf der Anwendung statistischer und wahrscheinlichkeitstheoretischer Prinzipien beruhen, wie es im Falle des *unsupervised learnings* der Fall ist. Algorithmen zielen auf die Abweichung und auf Besonderheiten sowie die hervorstechende Verknüpfung von Informationen in den Datensätzen durch Mustererkennung. Dies ist auch der entscheidende technische Fortschritt, den KI bietet. Die Algorithmen klassifizieren und unterscheiden – dies tun sie im Sinne eines *to discriminate* und nicht im Sinne eines *to discriminate against*. Die dadurch entstehende technische Voreingenommenheit lässt sich als technischer Bias be-

---

[129] Vgl. Honneth 2023, S. 19.
[130] Honneth 2023, S. 19–20.
[131] Vgl. Creary 2021.
[132] Vgl. Kearns und Roth 2020, S. 62–64.

schreiben.[133] Sozialer und technischer Bias erscheinen allerdings nicht immer trennscharf, sondern in einem Zusammenspiel.[134] Ob die Datenbilder stereotypisierend wirken, hängt schließlich auch von ihrer Flexibilität und von ihren Konsequenzen, ihrer Funktion und den Umgangsweisen mit den Konsequenzen ab. Den von starren, kontrollierenden Bildern betroffenen Personen ist die Möglichkeit zur responsiven Selbstdarstellung entzogen. Sind die Bilder allerdings flexibel, das heißt, ist ihr Status nicht oktroyierend, sondern gibt sich als ‚nachdenklich'[135] aus und lässt damit Raum zur mehrstimmigen Korrektur oder Veränderung, besteht die Möglichkeit, stereotypen Strukturen entgegenzuwirken. Allerdings kommt hinzu, dass sich das Überprüfen und Erkennen nachteiliger Entscheidungen aufgrund der Komplexität der Algorithmen häufig als schwierig erweist.[136] Brent Mittelstadt et al. heben hervor, dass es äußerst komplex, wenn nicht gar unmöglich, sei, zu beurteilen, ob eine problematische Entscheidung lediglich ein einmaliger Fehler oder ein Anzeichen für systemisches Versagen oder Voreingenommenheit sei – insbesondere bei schwer verständlichen und unvorhersehbaren Algorithmen.[137] Mittelstadt et al. prognostizieren, dass sich diese Herausforderungen verschärfen werden, da Algorithmen zunehmend komplexer werden und ihre Ergebnisse miteinander verknüpfen, um Entscheidungen zu treffen. Die daraus entstehende Kluft zwischen der Gestaltung und Funktionsweise von Algorithmen einerseits und unserem Verständnis ihrer ethischen Konsequenzen andererseits könne erhebliche Auswirkungen auf Einzelpersonen, Gruppen und ganze Teile der Gesellschaft haben.[138]

Emily Postan macht deutlich, dass in zweifacher Weise absehbare Risiken in der Produktion und Auswertung persönlicher (Körper-)Daten bestünden. Dies sei erstens der Fall, wenn die Information irreführend oder vage sei, und wenn zweitens persönliche und identitätsbezogene Narrative subversiv unterminiert

---

133 Vgl. Wachter et al. 2021, S. 742.

134 Vgl. zu einer genaueren Differenzierung der Begrifflichkeiten ‚sozialer und technischer Bias' die Ausführungen von Wachter et al. 2021 und Mittelstadt et al. 2016.

135 Für Rancière ist ein Bild dann ‚nachdenklich', wenn das Bild einen „nicht gedachten Gedanken birgt, […] der nicht der Absicht dessen zugeschrieben werden kann, der es herstellt und das auf denjenigen wirkt, der es sieht, ohne dass er es mit einem bestimmten Gegenstand verbindet" (Rancière 2008, S. 125). Im Grunde beschreibt Rancière damit den Faktor der Unbestimmtheit zwischen der Intention und Produktion eines Bildes und dessen Rezeption. Damit kombiniert er zwei ‚Bildtypen': Der erste, der das Bild als Duplikat einer Sache verstehe, und der zweite Typ, der das Bild als „Operation einer Kunst" auffasse, das heißt, mit einer unvorhersehbaren Wirkung auf die Rezipierenden rechne (ebd., S. 125).

136 Vgl. Mittelstadt et al. 2016, S. 2.

137 Vgl. Mittelstadt et al. 2016, S. 2.

138 Vgl. Mittelstadt et al. 2016, S. 2.

und beschädigt würden.[139] Irreführend sei ein persönliches Datum dann, wenn die Verlässlichkeit des Instruments nachweislich angezweifelt werden müsse, weil ein hoher Prozentsatz an falsch negativen oder falsch positiven Ergebnissen produziert werde.[140] Irreführend sei ein Datum auch, wenn es nur sehr vage und nicht kontextualisierte Prognosen liefere, in nicht nachvollziehbarer Weise deterministische Schlussfolgerungen aus multifaktoriell bedingten Merkmalen ziehe oder nicht in der Lage sei, sich bedeutungsvoll zu dem Umstand zu äußern, den es adressiert.[141] Wirklich schädlich und gefährlich werde ein Datum für die Einzelperson aber, wenn die daraus abgeleitete Information als deterministisch oder essentialistisch präsentiert werde.[142] Wenn das Datum also dazu instrumentalisiert wird, der Person habhaft zu werden, indem ihr vorgegaukelt wird, dass die darin enthaltene Information aussage, *wer sie wirklich sei*, wird die responsorische Möglichkeit der aneignenden Transformation der Patientin stark beeinträchtigt.[143] Weiterhin erscheine das Datum nicht neutral, sondern sei angereichert um gesellschaftliche Interpretationen und (diskriminierende) Strukturen.[144] Dabei werde außer Acht gelassen, dass die leibliche Identität, gerade weil sie sich stets in einem Aushandlungsprozess verschiedener Deutungen eingehegt weiß, sich nicht ein für alle Mal und auch nicht temporär erschöpfend bestimmen lässt. Ihr wohnt eine Tiefe inne, die nicht in Körperdaten aufgeht und auf Selbsterklärung, die in Fremddeutung hineingeboren ist, angewiesen ist. Stereotype bedingen, dass der Antlitz-Charakter bzw. die (Un-)Sichtbarkeit einer Person, in der sich die Fremdheit und Uneinnehmbarkeit ausdrückt, missachtet wird. Indem Gesundheitsinformationen angesichts des expansiven Gesundheitssystems zunehmend in Austausch mit dem Sozialleben einer Person treten, werden sie zu lebenswichtigen, aussagekräftigen und vernetzten Botschaften über die Primärinformation hinaus und haben Konsequenzen für die eigene Selbstbezüglichkeit.

---

[139] Vgl. Postan 2022, S. 200–205.

[140] Vgl. Postan 2022, S. 200.

[141] Vgl. Postan 2022, S. 200.

[142] Vgl. Postan 2022, S. 202.

[143] Vgl. Postan 2022, S. 202. Die Möglichkeit, sich zu den eigenen Daten zu verhalten, wird angesichts des vermehrten Einsatzes von kaum bis gar nicht nachvollziehbaren Algorithmen sowie angesichts der durch sie produzierten *Artificial Immutability* zunehmend relevanter und herausfordernder (vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2).

[144] Einige Merkmale und Eigenschaften, die auf bestimmte Behinderungen oder das Geschlecht, die Sexualität, kognitive Fähigkeiten oder die Ästhetik betreffende Abweichungen hinweisen, bringen aufgrund von Sexismus, Rassismus, Ableismus etc. gesellschaftliche Nachteile mit sich (vgl. Postan 2022, S. 203).

Hypervisibilität

Ein dritter, auf Anerkennungsverhältnisse wirkender Mechanismus der Exponiertheit, der hier vorgestellt werden soll, ist das Phänomen der Hypervisibilität (3).[145] Hypervisibilität (3) steht in engem Zusammenhang und in Wechselwirkung mit Stigmatisierung (1) und Stereotypisierung bzw. der Hervorbringung von kontrollierenden Bildern (2). Stigmata und kontrollierende Bilder sind meist Teil des Phänomens der Hypervisibilität.

Hypervisibilität ist eine Form der Visibilität, bei der Individuen eine übermäßige Sichtbarkeit erleben, die sich nachteilig auswirkt, weil der Blick bzw. die Inszenierung dieser Sichtbarkeit nicht von Wohlwollen, sondern von Musterung bzw. Überwachung begleitet ist. Es lässt sich in diesem Zusammenhang eine gewisse Gleichzeitigkeit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit feststellen,[146] die daraus resultiert, dass die übermäßige Sichtbarkeit sich zumeist auf ein Attribut einer Person oder einen gesellschaftlichen Bereich bezieht, die andere Attribute oder Bereiche allerdings mit Unsichtbarkeit überschattet. Im schlimmsten Fall führt die Hypervisibilität zur Nicht-Sichtbarkeit der Menschlichkeit einer Person bei gleichzeitiger übermäßiger Sichtbarkeit.[147] Hypervisibilität zeichnet sich dadurch aus, dass ein Attribut oder eine Eigenschaft besonders hervorgehoben und sozial visibel gemacht wird, so dass nicht nur das identifizierte Attribut, sondern die betroffene Person oder eine Personengruppe selbst hypervisibel wird. Häufig wird von den Autorinnen, die sich mit dem Phänomen auseinandersetzen, *blackness* als hypervisibles Attribut genannt.[148] Das herausgehobene Merkmal wird dann in der Regel zu einem Merkmal, das das Leben der Person oder der Gruppe in negativer Weise bestimmt, dominiert und Anerkennungsprozesse beeinflusst. Verschiedene Autorinnen beschreiben die Erfahrung als ‚*watched but not seen*' bzw. als Erfahrung der ‚Musterung' (*scrutiny*).[149] Obwohl ihr mit verschiedenen Strategien begegnet wird, zeichnet sich Hypervisibilität – ebenso wie Stigmatisierung und Stereotypisierung – durch eine Machtlosigkeit angesichts der Steuerungsmöglichkeiten der eigenen Visibilität aus.[150] Hypervisibilität ist darum ein

[145] Wichtig an dieser Stelle festzuhalten ist, dass der Begriff der Hypervisiblität unterschiedlich gebraucht wird. Die hier verwendete Bedeutung unterscheidet sich vom Terminus *hypervisible*, den Singh und Banet-Weiser adhibieren. Singh und Banet-Weiser nutzen den Begriff, um darauf aufmerksam zu machen, dass sich die übermäßige Visibilität *einer* Gruppe negativ auf eine *andere* (marginalisierte) Gruppe auswirken kann (vgl. Singh und Banet-Weiser 2022, S. 163. 173).

[146] Vgl. Ferryman 2023, S. 29–30; Braun et al. 2023.

[147] Vgl. Ferryman 2023, S. 29.

[148] Vgl. Räber 2023, S. 396.

[149] Vgl. Ryland 2013; Settles et al. 2019.

[150] Vgl. Ryland 2013; Settles et al. 2019.

nachteiliger Zustand für die Betroffenen. Denn Personen, die die Erfahrung der Hypervisibilität machen, sind sichtbar und unsichtbar zugleich. Dieser merkwürdig lähmende Zustand soll im Folgenden genauer betrachtet werden. Es lässt sich dabei feststellen, dass es häufig gute Absichten sind, beispielsweise der Anspruch, benachteiligte Personengruppen in eine Gesellschaft besser inkludieren zu wollen, die Hypervisibilität und damit Exponiertheit bedingen können.[151]

Die Erfahrung, hypervisibel zu sein, wird insbesondere von Schwarzen Personen in den USA artikuliert, die Hypervisibilität mit Rassifizierung (*racialization*) in Verbindung bringen. William E. B. Du Bois schreibt, dass Schwarze Personen mit einem Schleier geboren seien, den er *Veil of Race* nennt.[152] Schwarze Personen seien einerseits mit einem Schleier und andererseits mit einem zweiten Blick oder Gesicht bzw. Hellsicht (*second-sight*) ausgestattet. Mit diesem Schleier und der zweiten Blickweise begegne die Schwarze Person einer Welt, die ihr wahres Selbstbewusstsein (*true self-consciousness*) verwehre. Dadurch entstehe ein gespaltenes Bewusstsein (*double-consciousness*):

> It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity.[153]

Der Schleier, der Schwarze Personen umgebe, führe einerseits zu einer Exponiertheit Schwarzer Haut, die Schwarze Personen als *nicht weiß* und damit hypervisibel im Verhältnis zu weißen Personen hervorhebt.[154] Zugleich hindere der Schleier andererseits die Wahrnehmung ihrer Humanität, ihrer (Un-)Sichtbarkeit und ihrer Mitmenschlichkeit.[155] Ebensolches Dasein zwischen Unsichtbarkeit und Hypervisibilität beschreibt Fanon in *Black Skin, White Masks*. Er analysiert, dass kolonisierte Personen einerseits in der französischen Gesellschaft unsichtbar seien und zugleich in der alltäglichen zwischenmenschlichen Interaktion (her-)ausgestellt (*called out*) werden, indem beispielsweise ihre Sprache und ihr Auftreten kommentiert würden.[156] In der Benennung komme es zu einem ‚Zerbröckeln' des körperlichen Schemas – an seine Stelle trete ein ‚epidermisches Rassenschema'.[157] *Ein* Merkmal werde ausschlaggebend für die gesamte Visibilität. „[The black man's, TO] specificity as a human subject is replaced with a different type of specificity, a racial identity produced within a visual economy

---

[151] Vgl. Ferryman 2023, S. 29.
[152] Vgl. Du Bois 2015.
[153] Du Bois 2015.
[154] Vgl. Ferryman 2023, S. 29.
[155] Vgl. Du Bois 2015; Ferryman 2023, S. 29.
[156] Vgl. Fanon 2016, S. 94–96; Ferryman 2023, S. 29.
[157] Vgl. Fanon 2016, S. 95.

that dissects and classifies its objects.“[158] Schwarze Körper seien *über-bestimmt* (*over-determined*) von außen.[159] Zwar wurde in Teil 2, Kapitel 2 die ontologische Notwendigkeit der Bestimmung einer Person deutlich, allerdings wird mit dem Präfix *über*, im Sinne eines zu viel, eines über das Ziel hinaus, eines über-griffig, über-stülpend, über-mäßig, eines *hyper*-, diese Bestimmung als pejorativ rubriziert. Fanon macht besonders auf die Auflösung der binären Ordnung der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit aufmerksam, die in Honneths Theorie keine derartige Entsprechung findet.[160] Hypervisibilität ereigne sich innerhalb von „*deformed frames*“[161] (deformierten Rahmen), die die Kategorien ‚Schwarz-Sein‘ und ‚Weiß-Sein‘ hervorbrächten und für ihre Perpetuierung sorgten. Das Subjekt *of color*, das innerhalb dieser deformierten Rahmen nach Anerkennung strebe, könne auf keinerlei Rahmen der Selbst-Identifizierung zurückgreifen.[162] Auch Achille Mbembe verdeutlicht den Mechanismus der Hypervisibilität, indem er feststellt, dass der Schwarze Sklave einerseits zum Bereich des Nicht-Darstellbaren, dessen „wovon man nichts wissen will“[163] gehöre und damit unsichtbar gemacht werde. Andererseits würde dem Schwarzen durch Verkleidung und Inszenierung unter den Kennzeichen von Exotismus, Frivolität und Unterhaltung Gestalt verliehen:

> Damit er im Reich des Sichtbaren erscheinen kann, darf seine Gestalt paradoxerweise keinesfalls an die grundlegende Gewalt erinnern, die ihn zunächst seiner schlichten Menschlichkeit beraubt und dann als ‚Schwarzen‘ rekonstruiert hat.[164]

Für die betroffenen Individuen wird Hypervisibilität zu einer Gefahr, die mitunter den Wunsch nach Unsichtbarkeit oder Verstecken hervorrufen kann. Denn die Hypervisibilität führt dazu, dass obgleich Individuen übersehen und nicht anerkannt sind, sie dennoch unter prüfender Beobachtung stehen, die sie dem Risiko der Gewalt, der Verurteilung, der Exklusion und dem Hass aussetzt.[165] Auch empirische Studien holen diese Erfahrung ein. Beispielsweise untersucht Isis H. Settles die Erfahrungen von *Faculty of Color* (FOC) – also befristet angestellte People of Color, die an einer überwiegend weißen Universität in den USA arbeiten.[166] Die Studie, in der die Personen zur ihrer Arbeitsplatzsituation befragt wur-

---

[158] Newell 2009, S. 243.

[159] Vgl. Fanon 2016, S. 99; Räber 2023, S. 390.

[160] Vgl. Räber 2023, S. 390.

[161] Räber 2023, S. 390.

[162] Vgl. Fanon 2016, 189–197; Räber 2023, S. 390; Bedorf 2010b, S. 30.

[163] Mbembe 2014, S. 133.

[164] Mbembe 2014, S. 133. Vgl. zur Inszenierung der Schwarzen Sklavin ebd., S. 134–135 und das in der Popkultur auftauchende Motive der *Sapphire* oben.

[165] Vgl. Ryland 2013.

[166] Vgl. Settles et al. 2019.

den, kommt zu dem Ergebnis, dass sich FOC unsichtbar fühlten und zugleich den Eindruck hätten, keine Kontrolle über die eigene (Un-)Sichtbarkeit zu haben.[167] FOC erlebten aufgrund des als abweichend von einer Norm perzipierten Merkmals *color* übermäßige Beobachtung (*being scrutinized*). Sie arbeiteten darüber hinaus härter daran, sozialer Exklusion zu wehren und sich selbst in einem positiven Licht zu präsentieren bzw. eine positive Visibilität zu erzeugen. Schließlich arbeitet die Studie heraus, dass Unsichtbarkeit – angesichts der eigenen Hypervisibilität – für FOC ein strategisches Instrument darstelle, um sich selbst aus einem negativen Umfeld zu entfernen.

Die neugewonnenen Möglichkeiten digitaler Datenerhebung und Bilderzeugung sowie der Verknüpfung von Informationen schaffen neue Möglichkeiten, Hypervisibilitäten zu erzeugen. Safiya Umoja Noble zeigt anhand von Statistiken zu Online-Suchen auf, dass Bilder Schwarzer Frauen überproportional häufig in Suchanfragen nach ‚Pornographie' auftauchen, in dieser Hinsicht also hypervisibel sind, während sie in Suchanfragen nach ‚Schönheit' oder ‚Professor' unsichtbar sind.[168] Schwarzen Personen und anderen marginalisierten Personengruppen wird, so wird anhand der Beispiele deutlich, häufig der Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Rollen verwehrt; sie werden überhaupt nicht im Rahmen des Möglichen verortet und damit unsichtbar gemacht, während sie in anderen Bereichen hypervisibel werden. Öffentlichkeitswirksame Sichtbarkeit von Schwarzen Personen ist, so zeigen die Beispiele, also Visibilität, die negative Eigenschaften herausstellt (z. B. durch Kriminalstatistiken, die Vorurteile und Stereotype verfestigen) und die Hilfsbedürftigkeit der Marginalisierten unsichtbar macht (beispielsweise erhalten vermisste Schwarze Frauen häufig keine Medienaufmerksamkeit).[169] Letzteres lässt sich auch im digitalisierten Gesundheitssystem nachweisen, wie in den Beispielen in Teil 3, Kapitel 2/2.3 verdeutlicht werden wird.[170] Hypervisibilität beruht auf einer Form der Beobachtung (*scrutiny*), die ganz analog zur Stigmatisierung auf wahrgenommenen Unterschieden beruht, die als abweichend von einer Norm interpretiert werden.[171] Dies ist im Gesundheitssystem der Regelfall der Beobachtung: Innerhalb von vordefinierten Standards und Abweichungen werden Devianzen, bzw. Krankheiten, diagnostiziert. An diese Diagnosen schließt dann üblicherweise eine Behandlung an. Wie

[167] Vgl. Settles et al. 2019.

[168] Vgl. Noble 2018, S. 18–24.

[169] Vgl. Slakoff und Fradella 2019; Ibrahim 2022.

[170] Zwar werden zunehmend Daten marginalisierter Gruppen zu Forschungszwecken aufgenommen (Stichwort: *distributed visibility*), zugleich bleiben sie unsichtbar, was ihren Status als Patientinnen bzw. ihren Status als grundlegend bedürftige und vulnerable Personen betrifft (vgl. Benjamin 2013; Obermeyer et al. 2019; Bridges 2011).

[171] Vgl. Ryland 2013.

differenziert die Diagnosen gestellt wurden und wie auf sie reagiert werden kann, ist allerdings auch von den Gestaltungsweisen der Felder der Visibilität abhängig. Hypervisibilität, ebenso wie Stigmatisierung und Stereotypisierung, führen dazu, dass ein betroffenes Individuum an der aneignenden Transformation in Anerkennungsprozessen gehindert ist und diese trotz Sichtbarkeit nicht initiieren oder Teil von ihnen werden kann, weil die eigene Menschlichkeit durch die beschriebenen Mechanismen verschleiert wird. Exponiertheit bedeutet, dass eine Person „watched but not seen“[172] ist, dass sie angeschaut, aber nicht gesehen wird,[173] dass das Angeschaut-Werden als „staring“[174] erlebt wird oder sie ignorant verkannt wird. Wenn eine Person exponiert ist, kommt es darum nicht darauf an, welche Intentionen hinter der Exponiertheit stehen, sondern darum, dass diese Situation unweigerlich eine ist, die, dadurch, dass die Möglichkeiten der Selbstdarstellung entzogen sind, das dargestellte Subjekt unterwirft und den Raum zur Rechenschaftsablage verhindert. Genau genommen handelt es sich bei der digitalen Produktion von Exponiertheit um eine Herausforderung zur responsiven Selbstdarstellung – das digitale Datenbild konfrontiert das Subjekt und schränkt zugleich seine Möglichkeit zur (reaktiven) Darstellung ein. Eine Bezugnahme auf die eigene Exponiertheit ist folglich kaum möglich.

b. Digitale Exponiertheit und Agency – Visibilität ohne Handlungsfähigkeit

Die Ausgestaltung der Felder der Visibilität und deren Ordnungen beeinflusst zudem die Agency, die als Prüfkriterium für das Vorliegen digitaler Exponiertheit fungieren kann. Digitale Exponiertheit führt nicht nur zu einer Verhinderung und/oder Einschränkung von Anerkennungsprozessen, sondern in diesem Zusammenhang auch zur Kompromittierung menschlicher Agency. Visibilität, die als bestehend aus der Interdependenz der aktiven und passiven Komponenten von Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen definiert wurde, wird angesichts der Exponiertheit auf das Gesehen-Werden reduziert. Im Falle der Exponiertheit werden die für die Agency bedeutsamen Momente des Sich-sehen-Lassens und Sich-Darstellens, die anzeigen, dass ein Individuum in der Regel wissend um die eigene Visibilität sowie sprechend und handelnd an der eigenen Visibilität beteiligt ist, eliminiert, und auch das Sehen, im Sinne eines Überblickens der Strukturen der Felder der Visibilität, ist mitunter nur eingeschränkt möglich.

---

[172] Vgl. Ryland 2013.
[173] Vgl. Mbembe 2014, S. 210.
[174] Vgl. Garland-Thomson 2006.

Die Hinderung der Agency besteht darin, dass das responsorische Antworten-Können auf das eigene Bild bzw. die Möglichkeit der Rechenschaftsablage (*giving an account of oneself*) unmöglich wird. Agency ist beispielsweise dort gehindert, wo keine Möglichkeit zur Reaktion auf ein externes (Daten-)Bild gegeben ist, indem gewisse Plattformphänomene erzeugt werden, durch die die derart auf das Podest gehobene Person zwar visibel ist, aber diese Visibilität stark von den Bedingungen der Plattformtechnologie abhängig ist und dem Individuum keine oder kaum Gestaltungsspielräume für die eigene Visibilität lässt. Die Möglichkeiten einer betroffenen Person, ihr Gesehen-Werden zu regulieren, sind dann stark beeinträchtigt. Dies soll nun differenziert an der Einschränkung bis hin zur Verunmöglichung des Sich-sehen-Lassens und des Sich-Darstellens nachvollzogen werden.

Zunächst unterminiert Exponiertheit die Möglichkeit der handelnden Selbstdarstellung. Wie die Konstitutiva der Visibilität gezeigt haben, sind der Selbstdarstellung stets Limitationen auferlegt. Dies liegt unter anderem an der sich selbst entzogenen Leiblichkeit und Geheimnishaftigkeit der eigenen Person. Im Fall der digitalen Exponiertheit werden die Möglichkeiten der Selbstdarstellung stark oder gänzlich mit den Mechanismen der Digitaltechnologien verbunden. Diese sind als „epistemische Medien“[175] in besonderer Weise an der Konstruktion des Wissens über das Selbst, der Selbstreflexion und schließlich der Selbstdarstellung beteiligt. Eine Person hat in der Regel einen Begriff von sich selbst und eine Ahnung, wer sie ist.[176] Sie kann sich zu den an sie herangetragenen Attribuierungen gewöhnlich verhalten, kann sie annehmen oder ablehnen. Anschaulich zeigt sich dies im Streitgespräch zwischen Julika und Stiller.[177] Eine Person kann die Attribuierungen im zwischenmenschlichen Bereich womöglich sogar korrigieren und kann sie um Selbstnarrationen ergänzen. Diese Komponenten des Sich-Darstellens werden durch digitale Exponiertheit gehindert, z. B. wenn das eigene Gesehen-werden-Können gar nicht gewusst wird, Daten ohne Zustimmung gesammelt werden oder Daten derart kombiniert und korreliert werden, dass Privates und Bereiche tangiert werden, die über den Gesundheitsbereich hinausgehen und womöglich ohne Wissen der Person aufgedeckt wer-

[175] Fisher 2023, S. 519–521.

[176] Dass das Wissen um das Selbst durch äußere Umstände beeinträchtigt wird und kein Selbstbezug im Fremdbezug (vgl. Waldenfels 2016a, S. 205–210) möglich sein kann, wurde am Beispiel der Hypervisibilität und den Ausführungen Fanons gezeigt. Wenn nämlich das gesellschaftliche Narrativ eines ist, das dem Individuum seine Menschlichkeit abspricht, müssen Bezüge außerhalb des Systems, innerhalb dessen das Selbst als Anderer konstituiert wird, gefunden werden. Die Erkenntnis einer Diskrepanz zwischen Fremdbild und Selbstbezug zeugt von dem Wissen, das ein Selbst über sich hat.

[177] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.1.

den. Selbstdarstellung wird auch dort gehindert, wo KI-basierte Ergebnisse als objektiv und Selbstportraits bzw. -erzählungen als subjektiv und unwissenschaftlich abgetan werden. Theologisch gesprochen: die Geheimnishaftigkeit und Unverfügbarkeit des Menschen wird außer Acht gelassen. Genau genommen werden andere Modi des für die theologische Anthropologie so wichtigen Sich-Darstellens sogar aktiv verhindert. Klaas Huizing spricht deshalb von Technik, die die Verfügbarkeit von Menschen postuliere, als Kontingenzverhinderungspraxis.[178] Anders gewendet: KI verspricht, besonders im Gesundheitssystem, neue Gewissheiten, Steuerung und Sicherheiten zu bringen, die jedoch häufig unberücksichtigte Limitationen mit sich bringen oder neue Ungewissheiten nach sich ziehen.[179] Es komme, angesichts der digitalen Datenbilder, zu einer Form der Erfassung des Individuums jenseits der vertrauten Individualität und Integrität.[180] Roman Winter-Tietel führt als Beispiele für Kontingenzerlebnisse, die verhindert werden, die Gabe, das Widerfahrnis und den Glauben an. Er behauptet, dass technische und digitale Logiken schöpferische Kontingenz und Paradoxes verhinderten und verstellten.[181] Zweifellos muss diese Absolutheitsaussage in Frage gestellt werden. Nicht überall, wo Digitaltechnologien und Künstliche Intelligenz zum Einsatz kommen, werde deshalb Kontingenz und Paradoxes verhindert. Allerdings muss auch geprüft werden, in welchen Fällen die Zeugenschaft als anthropologische Erfahrung, theologisch verbunden mit der Gottesschau (exemplarisch vorgestellt an der Geschichte der Hagar in Teil 2, Kapitel 1/1.3) tatsächlich ausgeklammert wird.[182] Die Ausblendung der Perspektive der selbstreflexiven Zeugin für die Erfahrung des Transzendenten, ihres Körpers als Leib, kann gerade im Kontext des Gesundheitssystems nachteilig sein, in dem das Selbsterleben von zentraler Bedeutung ist. Schließlich ist das Erleben von Krankheit und Schmerz ein stark subjektiver Prozess, der nicht bis ins Letzte objektivierbar ist. Fisher beobachtet, dass die Algorithmen einerseits die Facetten des Selbst beleuchten, die diesem zum Teil nicht bekannt sind oder gegen die es möglicherweise resistent ist, andererseits schlössen „sie das Selbst vom Pro-

[178] Vgl. Huizing 2021, S. 138. Nichtsdestotrotz konstatiert Huizing, dass die technische Berechenbarkeit lediglich darauf abziele, die ‚schlechte' Kontingenz auszumerzen, wohingegen Gestaltungsmöglichkeiten und Potentialitäten für Ästhetik und Kreativität offengehalten werden (ebd., S. 153).

[179] Vgl. Tretter et al. 2023a.

[180] Vgl. Winter-Tietel 2024, S. 128. Zum Begriff der Integrität vgl. Ott und Dabrock 2023.

[181] Vgl. Winter-Tietel 2024, S. 134.

[182] Bei Fisher wird die Zeugin bzw. Teilnehmerin zu einer Figur, die für die Selbstreflexionsfähigkeit einer Person steht, die jedoch, wenn sich ausschließlich oder vorrangig auf das algorithmische Epistem verlassen wird, als Wissende ausgeschlossen werde (vgl. Fisher 2023, S. 530–531; vgl. auch Fisher und Mehozay 2019, S. 13).

zess der Entdeckung – entweder als Teilnehmer:in oder als Zeug:in – aus“[183]. Diejenigen, die am engsten mit den Daten verbunden sind, die Datensubjekte, seien also am wenigsten an ihrer Interpretation und Umsetzung in gesellschaftsstimulierende Informationen involviert. Mit Donna Haraway kann hier von entzogener Artikulation gesprochen werden.[184] Sie erklärt dies mit der Opposition von Repräsentation und Artikulation. Repräsentation werde häufig postuliert, wenn es darum gehe, eine Sache zu schützen. Allerdings handele es sich bei dieser vermeintlichen Fürsorgemaßnahme, laut Haraway, um „informatics of domination“[185]. Mit der Ausklammerung der Stimme der betroffenen Datensubjekte und Gruppen wird ein zentraler Aspekt dessen ausgeklammert, was als maßgebendes Element der emanzipatorischen Erkenntnis, neben dem technischen und dem praktischen Erkenntnisinteresse, verstanden werden kann: die selbstreflexiven Momente der Erkenntnis.[186] Die Inklusion von Selbstreflexion in den Erkenntnisprozess, das heißt die Hervorhebung der „Wissenden bei der Schaffung von Wissen“[187], bedeute, Dogmatismus, Zwang und Herrschaft zu wehren.

Bei differenzierter Analyse kann darüber hinaus festgestellt werden, dass nicht alle Zeuginnen ausgeschlossen sind, sondern dass sich Unterschiede darin bemerken lassen, dass einige Selbstdarstellungen weniger Gehör finden als andere. Dies hängt unter anderem mit dem Status der sich darstellenden Personen zusam-

---

[183] Fisher 2023, S. 530.

[184] Vgl. Haraway 1991, S. 161.

[185] Haraway 1991, S. 161. Typischerweise würden besonders involvierte Personen, die eigentlich als relevante Zeuginnen und wichtige Gesprächspartnerinnen in einer Sache erscheinen mögen, von den Entscheidungen, die in Bezug auf diese Sache getroffen werden, ausgeschlossen. Haraway verdeutlicht dies am Beispiel der Schwangeren in der Abtreibungsdebatte und dem Beispiel der ortsansässigen Regenwaldbewohnerinnen in der Debatte um die Zukunft des Regenwaldes: „Schwangere und Ortsansässige können am allerwenigsten für Objekte wie Jaguare oder Föten ‚das Wort ergreifen‘, weil sie in der diskursiven Neufassung als Wesen mit entgegengesetzten ‚Interessen‘ erscheinen. Ob Frau oder Fötus, Jaguar oder Kayapó, keine*r von ihnen ist ein*e Akteur*in im Drama der Repräsentation. Die eine Reihe von Wesenheiten wird zum Repräsentierten; die andere zur – oftmals bedrohlichen – Umwelt des repräsentierten Objekts. Als einziger Akteur bleibt der Sprecher übrig, der Repräsentant. […] Die Macht über Leben und Tod muss an den epistemologisch unparteiischen Bauchredner delegiert werden […]“ (Haraway 2017, S. 83–84).

[186] Vgl. Fisher 2023, S. 523–524. Fisher nimmt hier die von Habermas vorgeschlagene Unterscheidung auf (vgl. Habermas 2008, S. 215–221). Habermas schreibt über die emanzipatorische Erkenntnis: „In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. […] Technisches und praktisches Erkenntnisinteresse können erst aus dem Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse der vernünftigen Reflexion als erkenntnisleitende Interessen unmißverständlich, d. h. ohne der Psychologisierung oder einem neuen Objektivismus zu verfallen, begriffen werden“ (ebd., S. 238).

[187] Fisher 2023, S. 524.

men, der sich durch eine marginalisierte Position im Feld der Visibilität auszeichnet.[188] Die ungleiche Einbeziehung von Selbstdarstellungen lässt sich als epistemische Ungerechtigkeit (*epistemic injustice*) beschreiben. Besonders prominent wird dies von Miranda Fricker ausgeführt.[189] Epistemische Ungerechtigkeit bedeutet, dass einigen Personen ein Recht auf Glaubwürdigkeit ihrer Erzählung abgesprochen und ihre Anerkennung als Wissensträgerinnen verhindert werde.[190] Sie würden dadurch zu unerkannten bzw. verkannten Wissenden.[191] Denn aufgrund der epistemischen Marginalisierung würden grundlegende Daseins-, Wahrheits- und Geltungsansprüche des Subjekts angezweifelt, die womöglich sogar dessen Mitgliedschaft in einer politischen und moralischen Gemeinschaft verhindern und letztlich die Fähigkeit, sich selbst darstellen zu können, in Zweifel ziehen.[192] Dies ist ganz besonders da der Fall, wo Leistung und Objektivitätsansprüche einer algorithmischen Diagnose oder Behandlungsempfehlung absolut gesetzt werden.

In Teil 1, Kapitel 1 wurde unter anderem mit Don Ihde die hermeneutische Funktion der Visibilität im Zusammenhang mit Digitaltechnologien dargestellt, ausgedrückt in der Formel ‚I → (technology-world)'.[193] Im Fall der digitalen Exponiertheit wandelt sich diese hermeneutische Funktion der Technologie unter bestimmten Umständen in hermeneutische bzw. epistemische Ungerechtigkeit: Nämlich immer dann, wenn einer Person aufgrund bestimmter Vorurteile ein geringeres Maß an Glaubwürdigkeit als Anderen ceteris paribus zugestanden wird, genauer gesagt: „[…] wenn eine Lücke in den kollektiven Interpretationsressourcen jemanden in seinem Bemühen, die eigenen sozialen Erfahrungen sinnvoll zu deuten, auf unfaire Weise benachteiligt."[194] Diese bewusst oder unbewusst ausgeübten Praktiken der Diskreditierung können als „Face-attacks" bezeichnet

[188] Haraway macht den unterschiedlichen Zeuginnenstatus in ihrem Beispiel der Frauen und Regenwaldbewohnerinnen (siehe Anm. 185) deutlich: Es sind diejenigen Personen, die letztlich am stärksten von den Entscheidungen betroffen sind.

[189] Vgl. Fricker 2023.

[190] Vgl. Fricker 2023, S. 23–32; Giladi und McMillan 2023; Petherbridge 2023.

[191] Vgl. Teil 2, Kapitel 2 sowie Petherbridge 2023, S. 41. Es gibt verschiedene Strategien, wie mit der epistemischen Ungerechtigkeit umgegangen wird. In Ellisons Roman *Invisible Man* wählt der Protagonist die Strategie, eine Maske der Unterwürfigkeit aufzusetzen, die die Unterjochung gewissermaßen ironisch umkehrt (vgl. Ellison 2016 (1952), S. 16).

[192] Vgl. Fricker 2023, S. 33–58; Seitzer 2022, S. 85; Delhom 2007, S. 243–246.

[193] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.1 und 1.2. Die hermeneutische Relation untersuche, nach Ihde, wie Technologie dem Menschen Weltzugänge und Selbstverhältnisse ermögliche oder verunmögliche, indem Gegenstände und Sachverhalte neu oder anders zur Darstellung gebracht werden. Digitaltechnologien erschienen als Mittler der Wahrnehmung, die etwas Unsichtbares oder anderweitig nicht Erkennbares erschlössen.

[194] Fricker 2023, S. 23.

werden.[195] In die Ihde'sche Formel übersetzt, könnte dies dann folgendermaßen aussehen: ‚I ↯ (technology-world)' bzw. ‚I ← (technology-world)'. In der ersten Formel wird die Grenze zwischen Ich und der ‚technology-world'-Relation gezogen, in der zweiten Formel drückt sich die Rückwirkung, die die ‚technology-world'-Relation auf das ‚I' hat, aus. José Medina geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt, dass bestimmte Formen der hermeneutischen Ungerechtigkeit sogar zum ‚hermeneutischen Tod' führen können.[196] Dies ist dann der Fall, wenn einem Subjekt die Kapazitäten und die Handlungsfähigkeit in Interpretations- und Deutungspraktiken gänzlich abgesprochen werde.[197] Die Reduktion oder Eliminierung subjektiver Deutungen ist im Gesundheitssystem gewissermaßen der Regelfall, denn die Ausnahme: Krankheit wird zumeist, mit Ausnahme einiger Bereiche, wie etwa der Geburts- und der Palliativmedizin, breiten Teilen der Psychologie und der psychosomatischen Medizin, als biologisch-organisch-objektives Geschehen verstanden und als solches behandelt.[198] Die digital produzierten Datenbilder, die medizinische Diagnosen und Behandlungen unterstützen sollen, können in ihrer Komplexität häufig nur durch Expertinnen oder mithilfe von Technologie- und Datenmonopolen verstanden werden. Die soziale Komponente und die prädiktive wie dezisive Multiplizität der Behandlung und Diagnose,[199] die Deutungen und Konsequenzen, die weit über den reinen Behandlungskontext hinaus und in das Leben der Betroffenen hineinreichen, die auch durch den Einsatz von Digitaltechnologien nicht eliminiert werden, dürfen dabei jedoch nicht unberücksichtigt bleiben. Werden, angesichts der notwendigen Rückführung des digital hervorgebrachten Wissens in die alltägliche Lebenswelt, das Weltwissen, die Interpretationsfähigkeit sowie die (nicht immer rationalen) Bedürfnisse der Betroffenen nicht berücksichtigt, kann hermeneutische Ungerechtigkeit unterstellt werden, die durch den Glauben an eine epistemisch überlegene Digitaltechnologie erzeugt wird.

Ob Personen sich selbst darstellen können, ist wesentlich von ihrer Eingebundenheit in relationale Vollzüge abhängig, von den Bildern, die von ihnen angefertigt werden, und den Möglichkeiten, sich zu ihnen zu verhalten.[200] Haraway fordert deshalb ein (weltweites) Netzwerk, innerhalb dessen die Übersetzung

[195] Meier 2021, S. 397; Seitzer 2022, S. 86.

[196] Vgl. Medina 2017, S. 41.

[197] Vgl. Medina 2017, S. 41.

[198] Vgl. zum *Total Care*-Prinzip in der Palliativmedizin, bei dem auch soziale, psychologische und spirituelle Aspekte des Schmerzes und damit auch der Sorge eine Rolle spielen: Ott et al. 2023.

[199] Vgl. Teil 1, Kapitel 2.

[200] Der Fremdbezug, innerhalb dessen sich der Selbstbezug stiftet (vgl. Waldenfels 2016a, S. 205) wird auch am Eigennamen plausibel, der gänzlich passiv verliehen wird (vgl. Bauer 2012, S. 130).

und der Austausch von Wissen zwischen verschiedenen, von Machtunterschieden geprägten Gemeinschaften möglich ist:

> including the ability partially to translate knowledges among very different – and power-differentiated – communities. We need the power of modern critical theories of how meaning and bodies get made, not in order to deny meanings and bodies, but in order to build meanings and bodies that have a chance for life.[201]

Die Handlungsfähigkeit einer Person in der Dimension des Sich-Darstellens wird weiterhin dadurch beeinträchtigt, dass die in den Algorithmus potenziell eingeschriebenen Stigmata, Stereotype bzw. Bias und Hypervisibilität bereits antizipiert werden und sich dies auf das Verhalten der Person auswirkt. Wer aufgrund bestimmter Eigenschaften soziale Ächtung befürchten muss, also diskreditierbar ist, wird diese Eigenschaften zu verbergen suchen.[202] Goffman führt weiterhin aus, dass betroffene Personen mit der ständigen Bedrohung lebten, dass ihr Stigma bzw. die ihnen zurechenbaren, gesellschaftlich nicht akzeptierten oder devianten Eigenschaften enthüllt bzw. visibel werden könnten.[203] Somit überschatte die virtuale die tatsächliche soziale Identität und führe mitunter zu einem Zwang, „sich selbst nicht mehr unvoreingenommen und positiv, sondern lediglich in der Negation fremder Zuschreibungen entwerfen zu können“[204]. Dieses Verhalten bedingt einen Prozess der Selbstentfremdung, wie er von postkolonialen Theoretikerinnen vielfach beschrieben wurde.[205] Es kommt nicht selten zur Entwicklung von kompensatorischen Verhaltensstrategien oder gar Täuschung, um die Gefahr der Diskreditierung zu reduzieren.[206] Diese neuen Strategien und Gewohnheiten könnten bereits als „Invasion des Selbstverhältnisses“[207] beschrieben werden, denn das Vorurteil werde derart antizipiert, um es zu vermeiden, dass es schließlich internalisiert werde.[208] Goffman spricht in diesem Zusammenhang von sogenanntem ‚Stigma-Management‘.[209] Das Stigma-Management resultiere aus dem Abgleich des Wahrnehmens des eigenen Gesehen-

---

[201] Haraway 1988, S. 549.

[202] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2a und Goffman 1996, S. 12. Es muss angenommen werden, dass alle Personengruppen potenziell Diskreditierbare sind und damit ontologische Vulnerabilität besitzen, dass die Wahrscheinlichkeit, tatsächlich diskreditiert zu werden, für einige Personengruppen jedoch unverhältnismäßig hoch ist (vgl. hierzu auch die Ausführungen zur Vulnerabilität in Teil 2, Kapitel 4).

[203] Vgl. Goffman 1996, S. 57; Seitzer 2022, S. 83.

[204] Seitzer 2022, S. 84.

[205] Vgl. Mbembe 2014, S. 96–99. 151; Fanon 2016, S. 94–99; Seitzer 2022, S. 84.

[206] Vgl. Seitzer 2022, S. 84; Goffman 1996, S. 56–58. 94–116.

[207] Seitzer 2022, S. 84.

[208] Vgl. Seitzer 2022, S. 84.

[209] Vgl. Goffman 1996, S. 160. Das Stigma-Management kann in Anpassung oder Widerständigkeit gegenüber bestehenden gesellschaftlichen Normen resultieren.

Werden(-Können)s mit der entsprechenden Norm und der Feststellung von Diskreditierbarkeit. Ist eine Person, der Definition Goffmans nach, diskreditierbar, hat sie einen gewissen Handlungsspielraum, was die Informationskontrolle betrifft. Kommt es schließlich zur aktualen Diskreditierung, wird die Agency der Person stark eingeschränkt. Goffman schreibt, dass dann nur noch das ‚Spannungsmanagement' übrigbliebe: Die Agency der Person beschränke sich dann auf den Umgang mit der gelebten Spannung.[210] Unabhängig davon, welche Agency der Person zueignet, was ihre digitale Visibilität anbetrifft, sind ihr die Auswirkungen ihrer Handlungen in jedem Fall entzogen: „It is only in dispossession that I can and do give any account of myself."[211] Die Limitation des Sich-Darstellens angesichts des digitalisierten Gesundheitssystems ist auch dadurch bedingt, dass der *Input* (nämlich verschiedene Datenformen) stark vom *Output* (komplexe Auswertungsverfahren, die zu Diagnosen und Behandlungsempfehlungen oder politischen Steuerungsmaßnahmen führen) divergiert. Selbst wenn also der Input kontrolliert werden kann, heißt dies nicht, dass der Output ebenso geprüft werden kann. Es handelt sich also um zwei voneinander unterschiedene Steuerungsstellen, auf die sich Handlungsfähigkeit in den Formen der Selbstdarstellung sowie des Sich-sehen-Lassens beziehen kann.

Der zweite Aspekt der reduzierten Aktivitätskomponente im Zuge der digitalen Exponiertheit betrifft die *Verhinderung des Sich-sehen-lassen-Könnens*. Anders als bei dem Aspekt des Sich-Darstellens ist die Aktivitätskomponente darauf reduziert, Informationen über sich selbst steuern zu können. Dies bedeutet auch, differenziert darüber entscheiden zu können, wer welche Informationen erhält. Mit der Behinderung dieser Komponente im Zuge digitaler Exponiertheit kommt es dazu, dass das Individuum nahezu unfähig wird, sich zu verantworten, obgleich es durch die Exponiertheit zur Antwort aufgerufen ist. Die Präsentation, die Art und Weise, wie eine Person visibel wird, steht aber angesichts der komplexen Mensch-Maschine-Interaktionen, die ein Datum durchläuft, bis es zu einer Information wird, meist jenseits des vom Datensubjekt verantwortbaren. Die Übernahme von Verantwortung kann nur in einer Freiheit und einer Informiertheit geschehen, die dem Individuum angesichts der digitalen Datenbilder häufig nicht möglich ist. Belege für die Problematik der Verantwortungszuschreibung finden sich in der Literatur unter anderem unter dem Begriff der *Diffused Responsibility*.[212] Die Möglichkeit des Sich-sehen-Lassens ist nur dort gewährt, wo eine Art Souveränität über die Daten besteht, das Individuum seine eigenen Daten also überblicken und Datenflüsse und Datenzugriffe steuern kann.

---

[210] Vgl. Goffman 1996, S. 170.
[211] Butler 2005b, S. 37.
[212] Vgl. Bleher und Braun 2022.

Ob und, wenn ja, welche Daten erhoben werden, ist neben der Verantwortungsproblematik an vielen Stellen nicht den freien Entscheidungen des Individuums überlassen. Um bestimmte Dienste (Smartwatches, Internetseiten etc.) nutzen zu können und um weiterhin am öffentlichen Leben teilzunehmen, ist es vielfach unmöglich, die Datengaben zu verweigern. Öffentliche Räume, zum Beispiel Ladengeschäfte oder Bushaltestellen, die mit Videoüberwachung ausgestattet sind, gehen mit einer Abgabe von Datenhoheit und Bildrechten einher, sobald die Person den Laden betritt oder an der Bushaltestelle wartet. Hinzu kommt, dass dem Körper und den Körperdaten selbst eine gewisse Widerständigkeit innewohnt, die das Subjekt in ihrer Außenwirkung nicht vollständig kontrollieren kann.[213]

c. Digitale Exponiertheit und Vulnerabilität

Die Art und Weise, wie Personengruppen zum einen innerhalb des technischen Systems und zum anderen durch die Anwendung des Systems sichtbar werden, ist nicht unschuldig daran, ob die situationale Vulnerabilität einer Person verschärft wird. Die bereits analysierte Einschränkung von Anerkennungsprozessen und Agency durch digitale Exponiertheit führt letztlich auch zu einer gesteigerten situationalen Vulnerabilität. Denn in der digitalen Exponiertheit wird Gesehen-werden-Können zur Gewalterfahrung. Die Exponiertheit zeichnet sich in erster Linie durch Mechanismen, in zweiter Linie durch Inhalte aus, die das Feld der Visibilität bestimmen und Anerkennung und Agency negativ beeinflussen.[214] Die ontologische Vulnerabilität als *conditio humana*, also konstitutive Offenheit auf Andere hin, wurde als die grundlegende und leibliche Voraussetzung der Verletzbarkeit – und damit zugleich auch die Voraussetzung, selbst zu verletzen – identifiziert, die ihre Grundlage darin hat, dass der Mensch in seiner leiblichen Verfasstheit stets dem Blick der Anderen überantwortet ist. Die konstitutive Offenheit bildet die Grundvoraussetzung für jeden Selbstbezug, der Alterität fundamental zur Voraussetzung hat. Von dieser von allen geteilten Vulnerabilität unterscheidet sich die situationale Vulnerabilität oder *precarity*, die auf individuelle

---

[213] Beispielhaft sei an Rötungen im Gesicht angesichts einer Vortragssituation gedacht.

[214] Vgl. auch Mirzoeff 2011a, S. 291–292: „it is important to restate that the violence is inherent […] to visuality […]. This perhaps final intensification of the violence of visuality attempts to render the visible invisible […] – or at least so uncertain that it cannot be decided what has been seen. There is nothing to see here, because it has been rendered undecidable, or even in a sense nonexistent. [This is done, TO] […] by generating so many images and visualizations that no single instance could be decisive. The sovereignty of the visualizer shifted ground so that authority was now derived from the ability to ignore the constant swirl of imagery and persist with a ‚vision' above and beyond mere data".

Kontexte, Lebenssituationen sowie persönliche Eigenschaften und deren gesellschaftliche Einbettung verweist.[215] Diese zweite Bedeutungsdimension der Vulnerabilität, die *precarity*, ist es letztlich, die in der Rede von digitaler Exponiertheit als Vulnerabilitäts*intensivierung* adressiert wird: Während die konstitutive bzw. ontologische Vulnerabilität, definiert als Offenheit für den Anspruch der Anderen, als ein nicht gradierbares Element verstanden wird,[216] kann situationale Vulnerabilität differieren: Sie kann verschiedene, individuelle Grade respektive Qualitäten annehmen. Eine Folge der Mechanismen, die bei der digitalen Exponiertheit am Werk sind, ist eine derartige Machtverschiebung im Feld der Visibilität, dass einige Personen zwar visibel werden, diese Visibilität sich allerdings mit Stigmatisierung, Stereotypisierung und Hypervisibilität verbindet, so dass die Betroffenen hinsichtlich ihrer Mitmenschlichkeit, die sie als Träger von Schutzrechten ausweist, unsichtbar bleiben. Entscheidend für die Steigerung situationaler Vulnerabilität ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, digitale Informationen und Datenbilder, die die eigene Person betreffen, zunächst zu wissen und sich dann in einer wirksamen Weise zu ihnen (darstellend) verhalten zu können bzw. auf die sich aus diesen Bildern ergebenden Zugriffe auf die eigene Person wehren zu können. Potenziale und Gefahren von digitaler Gesundheitsversorgung liegen nahe beieinander. Denn das Versprechen, Krankheiten in größere Zusammenhänge einzubetten, Prognosen zu treffen usw., bedeutet, mehr Leibwissen und soziale Kategorien einzubeziehen und Zusammenhänge zwischen Krankheiten und sozio-historischen Kategorien festzustellen. Wie und ob diese größeren Zusammenhänge, die zunehmend mittels KI sichtbar werden, kritisch-intersektional reflektiert werden und wie weiter mit ihnen umgegangen wird, entscheidet darüber, ob eine Person visibel oder aber exponiert wird. Exponiertheit steigert die situationale Vulnerabilität, indem sie einerseits selbst eine

[215] Dem Konzept der situationalen Vulnerabilität kann eine Nähe zur Befähigungsgerechtigkeit attribuiert werden, die die Umgebungsfaktoren so beeinflussen möchte, dass die Individuen die für alle notwendigen Grundbedürfnisse (möglichst selbst-)ermächtigt, selbstbestimmt erreichen können (vgl. Nussbaum 2019; Dabrock 2012a). Weitere Bezeichnungen für situationale Vulnerabilität finden sich bei Derek Sellman: Menschen, die Pflege bedürfen, beschreibt er als *more-than-ordinarily vulnerable* (Sellman 2005, S. 4) und Hille Haker bezeichnet in ihrer dreigliedrigen Konzeption von Vulnerabilität *particular states of vulnerability* (Alter, Krankheit usw.) als *strukturelle* Vulnerabilität (vgl. Haker 2020, S. 151).

[216] Wird konstitutive Vulnerabilität als gradierbar, und damit von Mensch zu Mensch unterschiedlich, ausgelegt, würde dies zu einer Politik führen, die Menschen in vulnerable Gruppen einteilt und damit der Stigmatisierung und paternalistischen Behandlungsweise Vorschub leistet. Vulnerabilität wird dann als essentialistisches Personenmerkmal verstanden. Wird hingegen von situationaler Vulnerabilität im Sinne einer ethischen Theorie gesprochen, geht es darum, die Faktoren zu analysieren, die Befähigungsgerechtigkeit verhindern. Hier wird der Blick außerdem auf konkrete Verletzungen gelegt, die individuelle Selbstbezüglichkeit und Autonomie als relationale Vollzugsbedingung verhindern.

Verletzung darstellt sowie die Verletzbarkeit erhöht. Im Zusammenhang der Exponiertheit werden Strukturen geschaffen, die Datenbilder als objektiv, kontextlos und absolut setzen und darin die Zeuginnenschaft der Patientinnen unterdrücken. Andererseits führt Exponiertheit selbst eine aktive Verletzung herbei, indem ein Individuum auf seine Visibilität festgelegt wird und damit die Möglichkeiten zur aneignenden Transformation sowie die Agency beschränkt werden. Exponiertheit kann schließlich dazu führen, so kann mit Burkard Liebsch konstatiert werden, dass sich das Selbst zum Verschwinden bringen wolle oder dies wollen müsse.[217] Schwarze und intersektionale Feministinnen pochen darum darauf, den Diskurs um Visibilität grundlegend zu verändern. Ihnen geht es nicht darum, die technische Genauigkeit eines Bildes zu verhandeln, sondern vielmehr um die Offenlegung und Veränderung der Machtdynamiken, die Prozessen der Gestaltung der Felder der Visibilität zugrunde liegen.[218] In dieser Verlagerung der Perspektive würden die Glaubwürdigkeit, die Absichten und schließlich auch die Berechtigung derjenigen in Zweifel gezogen, die Macht über die Gestaltung des Feldes der Visibilität besäßen.[219]

Zahlreiche *knowledge projects*, darunter intersektionale und Schwarze Feminismen, S*urveillance Studies*, *Queer Studies*, *Womanist Studies*, die Epidemiologie und andere Fachgebiete, zeigen die Ambivalenz von digitaler Visibilität im Zusammenhang mit Gesundheitsdaten auf, die in Wechselwirkungen mit gesellschaftlichen Voreingenommenheiten und Benachteiligungen stehen.[220] Im Folgenden sollen einige Beispiele herausgegriffen werden, um zu konkretisieren, wie sich Exponiertheit darstellen kann.

2.3 Beispiele für digitale Exponiertheit im Gesundheitssystem

Die Beispiele, die verdeutlichen sollen, was mit Exponiertheit gemeint ist, entstammen dem Gebiet der Epidemiologie und Versorgungsforschung. Sie beziehen sich auf HIV, Transgender-Gesundheitsversorgung, indigene Gesundheitsdaten, die Verhandlung von *race* in Gesundheitsdaten und die technische Hervorbringung neuer algorithmischer Gruppen, die deutlich macht, dass sich Exponiertheit nicht nur auf vormals marginalisierte Gruppen beziehen kann.

---

[217] Vgl. Liebsch 2024, S. 141. Liebsch weist in seinen Ausführungen insbesondere auf den Aspekt der Scham hin, die die Exponiertheit begleiten kann.

[218] Vgl. Hill Collins 1986, 17.

[219] Vgl. Hill Collins 1986, 17.

[220] Vgl. Shaw und Sekalala 2023.

HIV

Am Beispiel der globalen HIV-Gesundheitspolitik lässt sich zeigen, wie komplex die Produktion digitaler Datenbilder und lernender Modelle angesichts lebensweltlicher Stigmatisierung, Stereotypisierung und Hypervisibilität ist, ohne Personen zu schaden, und wie wichtig es gleichzeitig ist, Informationen über Betroffenenzahlen, Ansteckungen, Auswirkungen usw. zu erhalten, um eine bestmögliche Gesundheitsversorgung offerieren zu können. Im Fall von HIV-Erkrankungen geht es um die Sichtbarkeit der Betroffenen für Behandlerinnen, Wissenschaftlerinnen, Gesundheitspolitikerinnen und evtl. andere Stakeholder. Die für einen umfassenden Überblick notwendige Visibilität der von HIV Betroffenen erstreckt sich damit nicht nur auf die infizierten Subjekte selbst und deren Lebensumstände und persönlichen Charakteristika, sondern auch auf Angehörige, gefährdete Gruppen, Ansteckungsmöglichkeiten, effektive Behandlungen usw. In die Visibilität einer HIV-betroffenen Person sind also zahlreiche Daten anderer Personen sowie Zusammenhänge und Beziehungen von Menschen, Orten und Mikroorganismen involviert. Allerdings zeigt sich in Bezug auf HIV ein großer Datenmangel, besonders bei den sogenannten *key populations*, also denen, die ein besonders großes Risiko für eine HIV-Infektion haben.[221] Zu den besonders HIV-gefährdeten Gruppen zählen beispielsweise homosexuelle Männer, Sexarbeiterinnen, Drogenabhängige und Transpersonen. Es handelt sich dabei um Personengruppen, die häufig Ausgrenzung und Diskriminierung erfahren. In einer epidemiologischen Analyse von HIV-Daten wären aber gerade diese Personenmerkmale relevant, um Ansteckungen zu verhindern und gesundheitspolitische Maßnahmen zu treffen. Hinzu kommt, dass auch eine HIV-Diagnose bis heute mit gesellschaftlicher Stigmatisierung verbunden wird.[222] *Key populations* sind also der Gefahr intersektionaler Vulnerabilität ausgesetzt. Sowohl die ihnen eigenen oder zugeschriebenen Charakteristika aufgrund ihrer Sexualität oder Berufswahl als auch die Diagnose HIV sind mit gesellschaftlichen Nachteilen und Diskriminierung verbunden.[223] Unsichtbarkeit wie auch Exponiertheit gleichermaßen führen nicht selten zu Gesundheits- und Sicherheitsrisiken für die Betroffenen.[224] Es kommt auf der einen Seite zu einem Spannungsverhältnis zwischen der Unsichtbarkeit der *key populations*, die sich mitunter bewusst für diese Unsichtbarkeit entscheiden, um Stigmata, Ausgrenzung, Verhaftung und Gewalt zu vermeiden, und auf der anderen Seite der Notwendigkeit, quantifizierende Daten zu produzieren, um diese Populationen sichtbar zu machen, und um die

[221] Vgl. Davis 2017.
[222] Vgl. GLAAD 2024, 2022; Schink 2016; Fangerau 2021.
[223] Vgl. Engelmann 2018.
[224] Vgl. GLAAD 2022, S. 3.

finanzielle Zuwendung in Bezug auf medizinische Dienstleistungen zu rechtfertigen.[225] Die Spannung zwischen Unsichtbarkeit und Exponiertheit, zwischen (kurzfristiger) Sicherheit und Vermeidung von Diskriminierung auf der einen Seite und langfristiger Gesundheit auf der anderen Seite, spielt sich bei der HIV-Bekämpfung auf nationaler und internationaler Ebene ab.[226] Am Beispiel von HIV lassen sich soziale Voreingenommenheit bzw. Bias aufzeigen, die auch diesseits der Anwendung von KI in der Medizin existieren. Sie zeigen jedoch an, dass lebensweltliche, habitualisierte Vorannahmen und Einstellungsmuster nicht ‚einfach so' in ein digitales, lernendes Modell überführt werden können. Die Herausforderung besteht darin, dass die gesellschaftliche Lage und der Umgang mit der Krankheit HIV derart komplex und facettenreich sind, dass unklar ist, wie Betroffene für lernende Modelle sichtbar gemacht werden können, ohne Voreingenommenheit respektive Bias zu perpetuieren oder hervorzubringen.[227]

Transgender-Gesundheitsversorgung

Die Verwobenheit des Gesundheitssystems mit politischen Entscheidungen zeigt sich noch stärker als bei HIV bei der medizinischen Behandlung von Transpersonen. Eine Gesundheitsversorgung, die Transpersonen in einem Feld visibel macht, das Trans-Körperlichkeit öffentlich abwertet, erhöht die Gefahr der Exponiertheit. Positive Erfahrungen mit der eigenen Visibilität, dem eigenen Gesehen-Werden, werden für gewöhnlich nur dort möglich, wo gesundheitspolitische Rahmenbedingungen bestehen, die auf die spezifischen Bedürfnisse von Transpersonen eingehen. Es bedarf eines Zugangs, der sensibel auf ihre körperlichen und emotionalen Bedarfe hört und den Balanceakt zwischen notwendiger psychologischer Diagnose und der oft als belastend empfundenen Diagnosestellung mit Respekt gestaltet – ergo: aneignende Transformation in Anerkennungsprozessen und Agency ermöglicht. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch, dass die Einbeziehung in die Codes der Mainstream-Mediendarstellung häufig nicht ausreicht, um größere Freiheit für Transpersonen zu erwirken oder Gewalt gegen

[225] Vgl. Davis 2017, S. 1149.

[226] Vgl. Davis 2017, S. 1149. Ähnliches zeigt sich in der Diagnose von Mpox und COVID-19. Beide epidemischen Erkrankungen betreffen marginalisierte Bevölkerungsgruppen in außerordentlicher Weise (vgl. GLAAD 2022, S. 3).

[227] Letztlich werde, wenn die Assoziation von Gesundheitsmerkmal und Stereotyp öffentlich distribuiert wird, von der Patientin nicht nur das persönliche Datum, also das Gesundheitsmerkmal, in die eigene Selbstdarstellung übernommen, sondern auch dessen negative Konnotation. Der gesellschaftliche Blick werde gleichsam inkorporiert, so dass diese Inkorporation bewirke, dass die eigenen imaginativen Erprobungen alternativer Möglichkeiten von Aktion, Emotion, Glaube und Wünschen möglicherweise beschränkt werden (vgl. Postan 2022, S. 203).

Transpersonen zu verhindern.[228] Besonders im öffentlichen Raum kann Visibilität für intersektional diskriminierte Personengruppen, insbesondere Transpersonen, fatale Auswirkungen haben: So ist die Einrichtung besonderer subgruppenspezifischer Bereiche mit dem Ziel einer erleichterten Zugänglichkeit zum öffentlichen Raum bzw. einer erhöhten Sichtbarkeit in der Regel mit stärkerer Überwachung und Kontrolle verbunden.[229] Diese intensivierten Kontrollmöglichkeiten führen dann mitunter zu einer Regulierung der Zugangsmöglichkeiten zu Ressourcen des öffentlichen Lebens – beispielsweise dem Zugang zu öffentlichen Toiletten oder der Gesundheitsversorgung.[230] Die eigentlich gut gemeinte Herstellung von Visibilität kann sich in Exponiertheit verkehren. Unsichtbarkeit und Visibilität sind dabei keine Gegensätze, sondern konvergieren miteinander. Dies liegt mitunter daran, dass die bestehenden Raster der Visibilität den für Transpersonen notwendigen Freiheitsraum nicht gewährleisten (können). Auch in Bezug auf Gesundheitsdaten zeigt sich, dass diese für Transpersonen ein Politikum darstellen. Denn die Gesundheitsversorgung für Transpersonen blickt auf eine lange Geschichte diskriminierender Praktiken zurück.[231] Vieles hängt dabei mit der Diagnosestellung zusammen, die seit 1975 unter der Diagnose ‚Transsexualität' (302.5) im ICD-9 geführt und den sexuellen Verhaltensabweichungen und Störungen zugeordnet wurde. Im ICD-10 galt ‚Transsexualismus' (F64.0) als Störung der Geschlechtsidentität (F64) und zählte zu den allgemeinen Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen. Erst 2022 wurde die Diagnose Transsexualismus dann erstmals entpathologisiert, indem Transsexualismus als Geschlechtsinkongruenz, also Nichtübereinstimmung der Geschlechtsidentität mit den Geschlechtsmerkmalen des Körpers, und nicht mehr unter den Störungen der Geschlechtsidentität gelistet wurde.[232] Ob und wie eine Diagnose gestellt wird, beeinflusst das Leben von Transpersonen entscheidend. Ob und wie Transpersonen adäquate Behandlung erhalten, ist jedoch nicht zuletzt von politischen Einstellungen und Entscheidungen abhängig.[233] So ist *gender affirming care*, die auch für Intersex-Personen relevant ist, bspw. in den USA abhängig vom jeweiligen Bundesstaat.[234] Erst im November 2023 kam es zum Rechtsstreit zwischen

---

[228] Vgl. Haschemi Yekani 2022, S. 82–83. Transpersonen plädieren deshalb häufig für ein Überschreiten von Grenzen der Felder der Visibilität und fordern ein ‚Transing' des Bildrepertoires (vgl. ebd., S. 83).

[229] Vgl. Haschemi Yekani 2022, S. 100.

[230] Vgl. Haschemi Yekani 2022, S. 100.

[231] Vgl. Khan 2022.

[232] Vgl. Rauchfleisch 2024, S. 15–27.

[233] Vgl. Khan 2022, Kapitel 1, S. 3: „Ongoing vigilance is needed to prevent implementation of recidivist policies that seek to limit universal access to gender-affirming care."

[234] Vgl. Human Rights Watch 2023. Die restriktiven Regulierungen in einigen Bundesstaa-

dem trans-feindlichen texanischen Attorney General Ken Paxton und einem Krankenhaus in Seattle, nachdem Paxton das Krankenhaus dazu aufforderte, die Daten der texanischen Kindern herauszugeben, die sich dort einer Hormontherapie unterzogen.[235] Auch in Europa bestehen starke Unterschiede zwischen den Ländern bei der Behandlung von Transpersonen.[236] So ist beispielsweise die Konversionstherapie lediglich in Spanien, Frankreich, Deutschland und Griechenland verboten.[237] Eine adäquate Behandlung von Trans- oder Intersexpersonen mit Methoden der digitalen Medizin kann also nur dann gewährleistet sein, wenn die durch digitale Bilder vermittelte Visibilität dieser Personengruppe, die nicht der vermeintlichen gesellschaftlichen Norm entspricht, Sensibilität zeigt für ihre Selbstdarstellung sowie ihre Wünsche und Bedarfe.[238] Visibilität in Daten ist sinnvoll und notwendig – sie ist aber nur dann auch tatsächlich vorteilhaft, wenn diese Informationen nicht gegen die betroffenen Individuen verwendet werden. Wie stark Politik, Gesundheitspolitik und Gesellschaft und darin vertretene Einstellungsmuster miteinander verwoben sind, zeigt sich hier in besonderem Maße.

Indigene Gesundheitsversorgung

Daneben machen insbesondere indigene Gruppen, *First Nation People*, *Aborigines* und *Torres Strait Islander*, auf die mit der gesteigerten digitalen Visibilität einhergehenden Benachteiligungen aufmerksam. Auch wenn Daten vorhanden sind, fehlt es häufig an relevanten und aussagekräftigen Indikatoren für die Verbesserung der Gesundheit indigener Gemeinschaften.[239] Dies liege, so zeigen verschiedene Studien, unter anderem daran, dass sich indigene Vorstellungen des Wohlbefindens von nicht-indigenen Modellen z. B. aufgrund von ontologischen oder epistemischen Vorannahmen zu Spiritualität, Identität, Beziehung zum Ort und Repräsentation der Gesundheit, unterschieden.[240] Indigene Bevölkerungsgruppen machen darauf aufmerksam, dass die Sammlung persönlicher und gruppenrelevanter Daten und deren Auswertung weniger den Interessen der Gruppe

---

ten gaben 2023 Zugehörigen der LGBTQI+-Gruppe Anlass dazu, ihren Wohnort zu verlassen, um in einen anderen Bundesstaat umzuziehen (vgl. Blow 2023).

[235] Vgl. The Associated Press 2023. An dem Beispiel aus den USA zeigt sich besonders die politische Sprengkraft von Gesundheitsdaten.

[236] Vgl. Transgender Europe 2023.

[237] Vgl. Transgender Europe 2023.

[238] Vgl. Ellerich-Groppe et al. 2024.

[239] Vgl. Cordes et al. 2024, S. 2.

[240] Vgl. Cordes et al. 2024, S. 2; Lovett 2016; Ring und Griffiths 2021; Pyper et al. 2018. Ian Ring und Kalinda Griffiths führen insbesondere falsche statistische Ableitungen und fehleranfällige *Backcastings* an.

als vielmehr einer gesellschaftlichen Steuerung, Überwachung und Ausbeutung dient. Die Praxis der Datenproduktion ist für indigene Gruppen nicht losgelöst von ihrer Kolonialgeschichte zu betrachten. Daten wurden zum universellen Mitläufer des Kolonialismus, die eine Verdrängung und Kontrolle durch die Imperialisten ermöglichte.[241] Diese Kolonialgeschichte wirkt bis heute durch Postkolonialismus, Neokolonialismus und internalen Kolonialismus weiter.[242] Als Herausforderung für den zukünftigen Umgang mit indigenen Daten im Zusammenhang mit der öffentlichen Gesundheitssteuerung markierten die Teilnehmerinnen eines *UN Expert Group meetings* die Übersetzung von sozialen und kulturellen Informationen in praktische Informationen, um das Wohl indigener Gemeinschaften und Individuen zu unterstützen.[243] Eine weitere Herausforderung, die in dem genannten UN-Meeting festgehalten wurde, ist diejenige, dass aus den vorliegenden Daten keine notwendigen gesundheitsrelevanten Informationen abgeleitet werden könnten, weil die Daten nicht differenziert, d. h. im Grunde intersektional, ausgewertet werden können.[244] Mit ihren lauter werdenden Forderungen nach Indigener Datensouveränität zeigen indigene Gruppen auf, dass Datenproduktion und Auswertung als entfremdend und stigmatisierend erlebt wird.[245] Was unter dem Vorwand der Hilfe sichtbar werde, seien einseitige und Stigmatisierung befördernde Bilder indigener Personen.[246] Beispielsweise wiesen Māori eine höhere COVID-Mortalitätsrate auf.[247] Würden diese Daten isoliert betrachtet, erschienen die *First Nation People* leicht als „unfit and blameworthy“[248]. Dass diese Daten und die hinter den Daten liegenden Realien (Morbidität und Mortalität) aber die Folgen von langer sozialer, kultureller und rassistischer Ungerechtigkeit sind, wird ausgeblendet.[249] Die gesammelten Daten

---

241 Vgl. Pool 2016, S. 66.

242 Vgl. Pool 2016, S. 66.

243 Vgl. Davis 2016, S. 30–31.

244 Vgl. Davis 2016, S. 30: „Lack of vital or service statistics disaggregated by ethnic group, gender and age group made it difficult to assess adequately the health situation, standard of living and coverage of health services for indigenous peoples, as well as to set priorities for action and the evaluation of impacts on these populations.“

245 Vgl. Kukutai und Taylor 2016; Trudgett et al. 2022; Sterling et al. 2024; vgl. Davidson 2017.

246 Vgl. Walter 2016, S. 84–85; Sterling et al. 2024.

247 Sterling et al. 2024. Auch Afroamerikanerinnen und andere Minoritäten in den USA waren überproportional häufiger von COVID-Erkrankungen betroffen und auch ihre Mortalitätsrate war höher im Vergleich zu weißen US-Amerikanerinnen. Wird diese Erkenntnis aus den Daten isoliert betrachtet, ohne den komplexen Kausalzusammenhang zu berücksichtigen, werden mit großer Wahrscheinlichkeit für die Betroffenen negative oder irrelevante Konsequenzen abgeleitet (vgl. Kyere 2022, 35–36).

248 Walter 2016, S. 85.

249 Vgl. Walter 2016, S. 85.

ließen für die Betroffenen relevante Details außen vor und zeugten von Machtasymmetrien zu Ungunsten der *First Nation People*.[250] Indem der sozio-historische Kontext vernachlässigt wird, bleiben die Kontextualität eines Datums und damit zentrale Erkenntnisse postkolonialistischer und rassismuskritischer Studien unberücksichtigt.[251] Besonders in den *Surveillance Studies* wird darauf hingewiesen, dass unter dem Vorwand sicherheitspolitischer Maßnahmen in herausgehobener Weise nicht-weiße Körper exponiert würden.[252] Das Beispiel Indigener Kritik an digitalen Datenbildern zeigt, dass eine isolierte, synchrone und kontextlose Aufnahme, Analyse und Auswertung der Daten gesellschaftlichen Ausschluss und Benachteiligung verschärfen und zu digitaler Exponiertheit führen kann. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die Ursachen falsch abgeleitet oder historische und gegenwärtige Gegebenheiten unreflektiert in die Zukunft projiziert werden. James Shaw und Sharifah Sekalala beschreiben das Dilemma, dem sich historisch benachteiligte Gruppen ausgesetzt sehen, folgendermaßen:

> Where groups are unable or unwilling to participate in health care and public health as a result of historical and ongoing oppressions, and are thereby excluded from the generation, collection, and use of data implied by that participation, injustices are conferred upon them. Conversely, where participation in systems of health care and public health and the data collection and uses that accompany that participation causes harm to groups, the same conclusion can be drawn. These realities represent the close links between participation in health care and public health on the one hand, and the generation and use of health-related data on the other.[253]

Race

Auch andere nicht-indigene, nicht-weiße Personen sind von Exponiertheit betroffen. Wie bereits in Teil 2, Kapitel 4 zur Vulnerabilität sowie in Teil 3 zur Unsichtbarkeit und Exponiertheit deutlich wurde, handelt es sich bei der Kategorie *race* um eine, die negative Konsequenzen nach sich ziehen kann. *Race* wird dann, wie gezeigt wurde, zu einem hypervisiblen Merkmal, das die Anerkennungsprozesse, innerhalb derer sich ein Individuum vorfindet, verzerrt und durch die Überbetonung eines Merkmals andere Personeneigenschaften und sogar die eigene Menschlichkeit unsichtbar machen kann. So schreibt George Yancy, dass der weiße Blick auf Schwarze Körper diese in einem negativen Blick gefangen halte.[254] Auch Gesundheitsdaten von Schwarzen Personen ließen sich nicht isoliert und ohne Einbezug der Geschichte der Benachteiligung und Unterdrückung

---

[250] Vgl. Walter 2016, S. 84–85.
[251] Vgl. Raval 2019; Qato 2022.
[252] Vgl. Raval 2019; Räz 2022.
[253] Shaw und Sekalala 2023.
[254] Vgl. Yancy 2008, S. 65–99.

der Schwarzen Bevölkerung verstehen.[255] Ebensolche irrtümlichen Konsequenzen legen Ziad Obermeyer et al. in ihrer Studie zu rassistischen Verzerrungen in einem Algorithmus zur Versorgungsforschung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen dar.[256] Der Algorithmus diente dazu, Patientinnen mit komplexen Gesundheitsbedarfen zu identifizieren und zu unterstützen. Er wurde so trainiert, dass er die Gesundheitskosten als Indikator für die Gesundheit heranzog. Dabei zeigte sich, dass der Algorithmus lernte, dass für Schwarze Personen in der Vergangenheit deutlich weniger Geld bei der Gesundheitsvorsorgung ausgegeben wurde. In Konsequenz leitete der Algorithmus für die zukünftige Versorgungsplanung ab, dass weiße Personen präferiert werden sollten, da Schwarze Personen laut der Zahlen keine gesteigerten Gesundheitsbedarfe hätten. Dass dies allerdings am ungleichen Zugang zur Gesundheitsversorgung im Allgemeinen und nicht an dem tatsächlichen Bedarf von Schwarzen Personen lag, wurde in der Datenaufnahme und -auswertung ausgeblendet. Tatsächlich analysieren Obermeyer et al. sogar, dass Schwarze Personen im Vergleich zu weißen Patientinnen mit einer deutlich höheren Krankheitslast konfrontiert sind. Das Beispiel macht deutlich, dass die Berücksichtigung der Historizität und Kontextualität von Daten eine wichtige Rolle in der Auswertung und Deutung von gesundheitspolitisch relevanten Ergebnissen spielt. Die Praxis, Daten aus der Vergangenheit oder Gegenwart heranzuziehen, um diese auf zukünftige Versorgungsplanungen anzuwenden, kommt nicht umhin, synchrone und diachrone Ungerechtigkeiten mitzureflektieren.

Nun könnte allerdings eingewendet werden, dass die neuen *regimes of sight*, die durch digitale Datenauswertung möglich werden, die Merkmale, aufgrund derer diskriminiert wird, bspw. *race*, gar nicht mehr berücksichtigen müssten. Dies war auch eine Prognose, die in den Anfängen des Internets aufkam – u. a. prominent formuliert von Sherry Turkle, die davon ausging, dass aufgrund der körperlosen Kommunikation und der Möglichkeit, mit Identität zu experimentieren, sichtbare Differenzierungsmerkmale an Bedeutung verlieren würden.[257] Ebenso könnten Algorithmen visuelle Elemente berücksichtigen, müssten dies aber nicht.[258] Der These liegt die Vorstellung zugrunde, dass sich *race* ausschließlich an visuellen Markern festmachen ließe. Dagegen wenden Thao Phan und Scott Wark ein, dass ein Verzicht auf vermeintlich visuelle Hinweise auf den Faktor *race* das viel tieferliegende Phänomen von *race* sowie den dahinterliegenden Rassismus und die Rassifizierung, die nicht nur das körperlich Sichtbare

[255] Vgl. Kyere 2022.
[256] Vgl. Obermeyer et al. 2019.
[257] Vgl. Turkle 1999; Carstensen 2023.
[258] Vgl. Phan und Wark 2021, S. 3.

betrifft, vernachlässige.[259] Sie wenden ein, dass Rassismus durch die neuen Technologien zwar unsichtbar, da nicht mehr anzeigbar, aber dennoch auf andere Weise reproduziert werde.[260] Denn, wie in der vorangegangenen Analyse deutlich wurde, Algorithmen erlauben es, in herausgehobener und intensivierter Weise Zusammenhänge herzustellen, die bisher Unsichtbares sichtbar machen.[261] So stellen Algorithmen mit statistisch hoher Treffsicherheit beispielsweise Zusammenhänge zwischen dem Wohnort einer Person und ihrer Ethnizität her.[262] Dadurch werden unscheinbare Informationen, wie der Wohnort, zu sogenannten *Proxies*, also Stellvertretern, für eine bestimmte, vormals im Antidiskriminierungsgesetz aufgeführte Eigenschaft. Durch die neuen Technologien, die nur vermeintlich ein ‚*post-visual*'-Zeitalter einläuten,[263] kommt es also zu keinem Ende von Rassismus, Sexismus, Klassismus usw., sondern diese zu entlarven wird zusehends schwieriger und nahezu unmöglich, strafrechtlich zu verfolgen.

Künstliche Unveränderlichkeit

Für Menschen, die in ihrem Alltag nicht von Sexismus, Rassismus oder intersektionaler Diskriminierung betroffen sind, ist es zum Teil herausfordernd nachzuvollziehen, was eine Diagnose oder die Konsequenz einer Diagnose für die Betroffenen bedeutet. Jedoch kann durch digital unterstützte Gesundheitsversorgung jede denkbare Eigenschaft zur Grundlage von Diskriminierung werden. Die Gruppe der Marginalisierten ist beliebig austauschbar. Die Gewalterfahrung geschieht an dem, „der auffällt ohne Schutz"[264], wobei das Auffallen nicht in einer irgend gearteten Eigenschaft der Stigmatisierten liegt, sondern in deren gesteigerter Sichtbarkeit in einem hostilen Umfeld. Unter den Bedingungen KI-basierter Gesundheitsversorgung sind es nicht nur ‚definierte' bzw. gewissermaßen ‚bekannte' marginalisierte Gruppen, die auffallen, ohne Schutz, sondern alle Menschen können potenziell zu einer marginalisierten Gruppe werden. Unter den Bedingungen eines digitalisierten und KI-gestützten Gesundheitssystems ist nicht von vornherein klar, welche Gruppe diejenige sein wird oder sein könnte, die durch die Exponiertheit Schaden nimmt. Wie Sandra Wachter mit ihrem Aufsatz zur *Artificial Immutability* (dt. Künstliche Unveränderlichkeit) unter Bezugnahme auf intersektionale Theorien zeigt, werden durch die KI völlig neue diskreditierbare Gruppen geschaffen.[265] Von einem scheinbar harmlosen Merk-

[259] Vgl. Phan und Wark 2021, S. 2–3.
[260] Vgl. Phan und Wark 2021, S. 3
[261] Vgl. Amoore 2020, S. 15.
[262] Vgl. Räz 2022.
[263] Vgl. Gilroy 1998.
[264] Horkheimer und Adorno 2020, S. 180.
[265] Vgl. Wachter 2022.

mal, das diese neue Gruppe konstituiert, bspw. die Bewegung der Retina oder eine körperliche oder habituelle Eigenschaft wie das Tragen roter Socken, werden Zusammenhänge zum Gesundheitszustand oder anderen gesellschaftsrelevanten Eigenschaften hergestellt, die für die Beteiligten nicht immer sofort ersichtlich seien. Man stelle sich zum Beispiel vor, dass ein Algorithmus zur Gesichtserkennung, wie er in einem psychologisch-diagnostischen Umfeld denkbar ist, auch am Einlass zum Fußballstadion eingesetzt werde. Nicht nur vorbestrafte Fußballfans, sondern auch Fans, deren Gesicht aufgrund einiger Merkmale ‚zu aggressiv' aussähe, würden so vom Algorithmus filterbar und könnten vom Besuch des Fußballspiels ausgeschlossen werden.[266] Ein aktueller Fall aus den USA zeigt, dass algorithmische Gesichtserkennungstechnologie bereits jetzt dazu genutzt wird, um unliebsame Personen aus bestimmten Bereichen des öffentlichen Lebens auszuschließen. So nutzte das US-amerikanische Unternehmen *MSG Entertainment* eine Gesichtserkennungssoftware bei den von ihnen veranstalteten Konzerten, um Anwältinnen zu identifizieren, die Personen vertreten, die gegen *MSG Entertainment* klagen, um diese von den Veranstaltungen auszuschließen.[267] Dieser Fall stellt einen tiefen Einschnitt in menschliche Grundfreiheiten dar. Entscheidungsunterstützungssysteme, die im Gesundheitssystem eingesetzt werden, können aufgrund der in sie eingeschriebenen sozio-kulturellen Dispositive (Rassismus, Sexismus, Klassismus usw.), die die Visibilität bestimmen, noch viel tiefgreifendere Konsequenzen nach sich ziehen. Dies ist dann umso problematischer, wenn das identifizierte Merkmal als *Proxy* für ein anderes Attribut steht. Darüber hinaus ist es mithilfe von KI möglich, für den Menschen gänzlich unbekannte Kategorien und Gruppenzugehörigkeiten zu definieren. Während die Attribute *race* und Geschlecht jeweils im Antidiskriminierungsgesetz als schützenswerte Kategorien auftauchen, die anzeigen, dass Angehörige dieser Gruppen womöglich einer situational gesteigerten Vulnerabilität ausgesetzt sein können, argumentiert Wachter, ähnlich wie intersektionale Theoretikerinnen, dass das geltende Recht die aufgrund *Künstlicher Unveränderlichkeit* neu Stigmatisierten bzw. Diskreditierbaren oft nicht zu schützen vermag. Dies hängt auch damit zusammen, dass die durch KI hervorgebrachten Gruppierungen im Gegensatz zu anderen Attributen wie Geschlecht und Fähigkeiten zuweilen von nur sehr kurzer Dauer sind.[268] Wachter argumentiert, dass angesichts der algorithmischen Gruppenbildungen neue Schutzansprüche formuliert werden müss-

[266] Zwar ist dieses Szenario nach dem AI Act aktuell verboten, aber eine ethische Reflexion muss auf diese Möglichkeit hinweisen – zumal der AI Act ausschließlich auf die EU begrenzt ist und derartige Gesichtserkennungssoftwares beispielsweise in Australien und den USA bereits im Einsatz sind (vgl. Rugari 2023; Hill und Kilgannon 2023).

[267] Vgl. Hill und Kilgannon 2023.

[268] Vgl. Wachter 2022, S. 25.

ten, weil die Gruppen ähnliche Verletzungen herbeiführten wie Kategorien, die im Antidiskriminierungsgesetz angeführt seien. Sie schreibt: „Algorithms […] do this by creating groups that effectively act as immutable characteristics that individuals are unable to change and have no control over.“[269] Potenziell kann also jede beliebige Person die Erfahrung digitaler Exponiertheit machen.[270]

[269] Wachter 2022, S. 42.

[270] Allerdings sind es vor allem sich selbst als ‚definiert' verstehende Gruppen (vgl. Kukutai und Taylor 2016), die ein gewisses Gruppenbewusstsein und mitunter auch etablierte Infrastrukturen der Kommunikation untereinander besitzen, die die Situation der marginalisierten Gruppe(n) in einer breiten Öffentlichkeit bekannt machen.

Kapitel 3

Zwischenfazit

Um die ethischen Herausforderungen der Visibilität im digitalen Kontext tiefergehend zu erfassen, wurden Unsichtbarkeit und Exponiertheit als Kippfiguren vorgestellt. In einer Welt, die zunehmend auf Daten basiert, und in der Visibilität als Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe gilt, erscheinen Menschen und Gruppen durch (digitale) Unsichtbarkeit benachteiligt oder ausgeschlossen. Die Forderung nach größerer Visibilität, die sich häufig in der verstärkten Sammlung von Daten äußert, gewinnt vor diesem Hintergrund an Bedeutung und birgt das Potenzial, sozialen Ausschluss zu verringern und Teilhabe zu fördern. Gleichzeitig ist diese Forderung jedoch keineswegs unproblematisch, da sie zu (digitaler) Exponiertheit führen kann, in deren Zusammenhang Menschen mit einem unveränderlichen, starren und absoluten Bild ihrer selbst direkt oder indirekt konfrontiert werden, das sich einschränkend auf ihre Lebensvollzüge, besonders auf Anerkennung, Agency und Vulnerabilität, auswirkt. Exponiertheit bringt eine Vielzahl an Herausforderungen und Risiken mit sich, darunter die Gefahr, Menschen auf Datensätze zu reduzieren, ihre Identitäten zu simplifizieren und ihnen nicht die Behandlung zukommen zu lassen, derer sie bedürfen.

Die untenstehende Graphik (Abb. 1) fasst die Analyse zusammen: Mit der ontologischen Grundkonstante der Visibilität aufgrund der Leiblichkeit eines Subjekts und dem damit verbundenen Eintritt in Felder der Visibilität ergeben sich zugleich Gestaltungsherausforderungen dieser gegebenen Visibilität hinsichtlich der bereits bestehenden Dispositive in dem Feld. Es konnte gezeigt werden, dass die gestaltete Visibilität zwei für das Individuum nachteilige Modi kennt, die einerseits aus einer Position gesellschaftlicher und sozialer Unsichtbarkeit und andererseits aus einer Position der Exponiertheit resultieren und jeweils mit Beeinträchtigungen der Visibilität einhergehen.

Unsichtbarkeit wird von feministischen und intersektionalen Theoretikerinnen sowie anderen Emanzipationsbewegungen schon lange als Problem markiert. Sie machen immer wieder darauf aufmerksam, dass eine größere Sichtbarkeit, gerade wenn es um Gesundheitsdaten geht, unerlässlich für eine bessere Versorgung ist. Unsichtbarkeit geht mit Diskriminierung und Partizipationsproblemen – im Gesundheitssystem mit einer schlechteren Gesundheitsversorgung – einher. Visibilität, definiert als das In- und Miteinander von Sehen, Gesehen-Werden(-Kön-

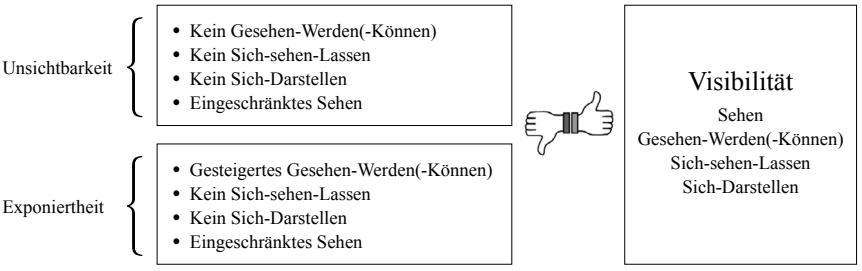

Abbildung 1: Unsichtbarkeit und Exponiertheit als Kippfiguren von Visibilität

nen), Sich-sehen-lassen und Sich-darstellen, ist im Falle der Unsichtbarkeit dahingehend beeinträchtigt, dass eine Person überhaupt nicht im Feld der Visibilität auftaucht bzw. ihre (Un-)Sichtbarkeit unsichtbar ist, d. h. eine Person überhaupt nicht gesehen werden kann. Dies beeinträchtigt schließlich auch das Sich-sehen-Lassen-Können und Sich-Darstellen-Können. Häufig geht mit der durch die eigene Unsichtbarkeit bedingten Position auch eine unterprivilegierte Rolle einher, wenn es um das Sehen und Überblicken des Feldes der Visibilität geht. Die Machtstrukturen, die das Feld der Visibilität durchziehen, bleiben für das Individuum zumeist undurchsichtig. Die Vermeidung des Sichtbar-Werdens, die freilich nahezu unmöglich geworden ist, führt zwangsläufig zu einem Ausschluss von medizinischen Vorteilen, die durch digitaltechnologisch gestützte Diagnostik und Behandlung möglich sind. Zugleich ist allein der Einschluss von Daten marginalisierter und unterprivilegierter Personengruppen noch kein Garant dafür, dass die Daten schließlich dem Wohl der Betroffenen dienen.[1] Im Zuge digitaler Visibilität kann es dazu kommen, dass eine Person in und durch Daten oder deren Kombination sichtbar wird, diese Sichtbarkeit jedoch Anerkennungsprozesse, Handlungsfähigkeit und (situationale) Vulnerabilität jeweils negativ beeinflusst – dies wurde als Exponiertheit bezeichnet.

Im Falle der Exponiertheit wird ein Individuum zwar gesehen bzw. kann gesehen werden. Jedoch schlägt das Gesehen-Werden in ein Auffallen um, das einerseits durch inadäquate Seh-Reaktionen, Starren, Musterung etc. hervorgebracht wird und andererseits mit einem Verlust an Agency einhergeht: Eine Person als Exponierte kann in der Regel nicht über das eigene Gesehen-Werden verfügen, kann sich also vielfach nicht oder nur eingeschränkt sehen lassen und selbst darstellen. In der Gestaltung der Felder der Visibilität wird die Notwendigkeit aneig-

[1] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.3. Vgl. außerdem: Global Partnership for Sustainable Development Data 2023.

nender Transformation und Handlungsfähigkeit ignoriert und damit die aktiven und partizipativen Elemente der Beteiligung an diesen Feldern behindert. Mit dem Status *exponiert*, den ein derart visibles Individuum trägt, geht gesteigerte situationale bzw. intersektionale Vulnerabilität einher. In diesem Zusammenhang gewinnt Unsichtbarkeit ein neues Framing: Sie kann angesichts der Erfahrung von Exponiertheit emanzipatorisch bedeutsam werden, wenn sie sich als Schutzraum (Ellison), Ort des Widerstands (Rancière) oder Strategie des Überlebens (Sedgwick) erweist.[2]

Digital ist Exponiertheit dann, wenn sie durch digitale Methoden, besonders durch Digitalisierung und Datafizierung hervorgebracht wird. Exponiertheit ist also in ihren aktiven Momenten zutiefst eingeschränkte Visibilität, d. h. die Unmöglichkeit der Einflussnahme einer Person auf ihr von Anderen einsehbares, unveränderliches und unmenschlich konzipiertes Bild. Bei der Exponiertheit handelt es sich nicht um ein individuelles Erleben, obwohl die Rekonstruktion des Phänomens auf zahlreichen Erlebnissen und Erfahrungsberichten beruht. Jedoch sollte Exponiertheit hier als sozialethisch relevantes Konzept vorgestellt werden, mit dessen Hilfe Ungerechtigkeit und Benachteiligung sowie Menschenwürdeverletzungen markiert werden können – jenseits von individueller Empfindung und doch in ständiger Informiertheit durch sie.

Die Ausführungen zeigen konsequenterweise, dass nicht allein Unsichtbarkeit ein Faktor gesellschaftlicher Exklusion und Ungerechtigkeit ist, sondern dass gerade die häufig sogar vermeintlich emanzipatorische oder protektionistische Visibilität, angesichts von Stigmatisierung, Stereotypisierung und Hypervisibilität und in diesem Zusammenhang des Sich-selbst-nicht-verhalten-Könnens zur eigenen Visibilität, nachteilige Auswirkungen auf das Leben von Personen (-Gruppen) hat. Der Ruf nach größerer Visibilität und Inklusivität mag zunächst nach einem hehren Anliegen erscheinen. Er wird aber dort in sein Gegenteil verkehrt, wo die Mechanismen der Sichtbarmachung in verzerrten Mechanismen der Wahrnehmung und Anerkennung resultieren. Die häufig auf wohlwollenden Intentionen gegründete Sichtbarmachung marginalisierter Gruppen kann die Effekte von Stigmatisierung, Stereotypisierung bzw. die Hervorbringung kontrollierender Bilder und Hypervisibilität katalysieren. Letztlich sind beide Zustände, die Unsichtbarkeit wie die Exponiertheit, nachteilige Positionen im Feld der Visibilität, die es zu verhindern gilt.

Die Gründe für diese Benachteiligung liegen in der Gestaltung der Felder der Visibilität. Sie lassen sich auf politisch-ökonomische oder güterabwägende Entscheidungen, auf sozio-historisch bedingte Voreingenommenheit und andere ge-

[2] Vgl. Teil 4, Kapitel 3.3.

sellschaftliche Dispositive sowie technische Gründe und asymmetrische Machtstrukturen zurückführen.[3]

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, dass die strukturellen Bedingungen, innerhalb derer Datenbilder produziert werden, entscheidend dafür sind, welche Strategien für die Gestaltung der eigenen ontologischen Visibilität gewählt werden. Die kritische Frage, die sich Handelnde und Entscheiderinnen auf individueller und vor allem organisationaler Ebene im Feld der Gesundheitsdatenverwaltung und -nutzung stellen müssen, lautet: Inwiefern tangieren die produzierten Datenbilder die Visibilität einer Person positiv oder negativ? Die Reflexion auf die Dispositive in der Gestaltung des Feldes der Visibilität spielt dabei eine entscheidende Rolle. Dass sich diese Frage angesichts des potenziell unendlichen Datenlebenszyklus, der sekundären Datennutzung, der sozio-historischen Kontextualität der Daten und der algorithmischen Opazität als herausfordernd zu beantworten darstellt, macht die Frage dennoch nicht obsolet – im Gegenteil: Sie ist eingebettet in die ethische Forderung danach, digitale Unsichtbarkeit und digitale Exponiertheit zu verhindern und zugleich die Felder der Visibilität so zu gestalten, dass Visibilität unter Berücksichtigung der damit verbundenen Elemente von Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität gelingen kann. Der nachfolgende abschließende Teil lotet entsprechende Antwortmöglichkeiten aus und stellt Gestaltungsvorschläge vor, die sich für die Felder der Visibilität aus einer ethisch-theologischen Analyse ergeben.

[3] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2a.

Teil 4

Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit als Gestaltungsgrundlage für das Feld der Visibilität

Nach der Situationsanalyse, die durch die analytische Durchdringung der sich verändernden Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem zwischen den Herausforderungen von Unsichtbarkeit und Exponiertheit Tiefe gewonnen hat, sollen im letzten Teil nun theologisch-ethisch begründete Handlungskorridore für die Gestaltung des Feldes der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem aufgezeigt werden – genauer: für den Umgang mit und die Regulierung von KI und der durch KI produzierten Datenbilder, die zur Grundlage (gesundheits-)politischer Entscheidungen werden. In diesem abschließenden Teil wird sich ganz im Sinne einer konkreten Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive um die Entfaltung ethischer Kriterien für die Strukturen des Feldes der Visibilität bemüht, die konstituieren und beeinflussen, ob ein Individuum visibel, unsichtbar oder exponiert wird.[1] In der Entfaltung der Kriterien wird dabei die kritische Analyse der Positionen der unterschiedlichen Akteurinnen mit ihren jeweiligen Möglichkeiten im Feld der Visibilität innerhalb des Geflechts von Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen berücksichtigt.

Die vorausgegangene Analyse der digitalen Unsichtbarkeit und digitalen Exponiertheit, die jeweils in unterschiedlicher Art und Weise mit reduzierter Handlungsfähigkeit einhergehen, deutet bereits an, was nun ethisch folgt: Damit digitale Visibilität im Gesundheitssystem, aber auch darüber hinaus, gelingen kann, das heißt menschendienlich, gerecht und vorteilhaft für das Individuum ist, muss sowohl digitaler Unsichtbarkeit als auch digitaler Exponiertheit gewehrt werden.[2] In der Bearbeitung dieser gesamtgesellschaftlichen Aufgabe, der Verhinderung von Unsichtbarkeit sowie von Exponiertheit, lassen sich verschiedene Verfahrensweisen beobachten: Auf der einen Seite diejenigen, die auf die Eigen-

[1] Vgl. zur konkreten Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive die *Methodischen Grundlagen* sowie Dabrock 2000.

[2] Freilich zeigt die Historie, dass das Gelingen, das hier in ethischer Perspektive näher bestimmt ist als menschendienlich, gerecht und vorteilhaft, abhängig ist von variierenden Zeit-Sach-, Sozial- und Raumdimensionen und dass die Definition des Gelingens auch in ihrer Konkretisierung keineswegs selbstverständlich, sondern immer wieder neu vor dem Hintergrund der doppelten Dialektik von Menschenwürde und Menschenrechten auszuhandeln ist.

tätigkeit des Subjekts im Ringen um Anerkennung und Handlungsfähigkeit abzielen und dabei die Aspekte des Gesehen-Werden(-Können)s, Sich-sehen-Lassens und Sich-Darstellens in der Untersuchung fokussieren. Auf der anderen Seite diejenigen, die regulatorische übergreifende Strukturen zur Hervorbringung von Räumen der Anerkennung und Handlungsfähigkeit hervorheben und damit das Sehen und die Position der Sehenden betonen. Letztere Ansätze unterstreichen besonders die Asymmetrie des Sehens und die Rolle der Institutionen und Strukturen. Beide Ansätze sind jedoch bei genauerem Hinsehen nicht trennscharf unterschieden, da die Theorien mit Individuumsfokus freilich nicht von einem Handeln des Individuums in einem Vakuum ausgehen und umgekehrt die Räume der Anerkennung durch Individuen konstituiert werden, die immer wieder neu die Grenzen der herrschenden Dispositive imaginativ und kreativ intendiert oder absichtslos ausloten.

Die nachfolgenden Ausführungen entstammen der Perspektive einer evangelischen Ethik, die anhand des Begriffs der Visibilität Kipppunkte markiert und daraus normative Handlungsimpulse ableitet. Es wurde an der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit Gottes und der Menschen herausgearbeitet, dass evangelische Theologie auf eine Wirklichkeit ausgerichtet ist, die das Sichtbare zwar übersteigt, aber dennoch in einer näher zu bestimmenden Verbindung mit ihr steht.[3] Damit ist bereits ein erster Hinweis darauf gegeben, dass es gilt, das Sichtbare auf seine Hintergründigkeit und seine innere Strukturiertheit hin zu befragen.[4] Die theologisch-ethische Kritik an der Unsichtbarkeit sowie an der Produktion Menschenwürde-gefährdender, kontrollierender Bilder und damit der Exponiertheit ist eine, die zunächst unabhängig vom Inhalt und der Absicht der produzierten Bilder einerseits ihre Begrenztheit aufgrund der Geheimnishaftigkeit des Menschen betont und andererseits den Stellenwert der Responsivitätsmöglichkeit auf die Bilder sowie die Selbstdarstellungsfähigkeit hochhält. Die Notwendigkeit, Möglichkeiten für das Sehen, Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen zu schaffen, wird besonders deutlich, wenn bedacht wird, welche Anfragen und Deutungsangebote Bilder an ein Individuum richten. Dabei wird klar, wie wichtig es ist, zwischenmenschliche, fragile Anerkennungsprozesse so zu gestalten, dass aneignende Transformation ermöglicht wird.

Im Beharren auf der Transformation bleibend asymmetrischen Sehens und der Schaffung von Rahmenbedingungen, die Souveränität und responsive Selbstdarstellung ermöglichen, wird der Vulnerabilität und Unverfügbarkeit der Person sowohl in ihrem Anspruch auf als auch in ihrer bestehenden Agency Rechnung getragen.

---

[3] Vgl. Krüger 2022, S. 399.

[4] Vgl. Krüger 2022, S. 397.

Kapitel 1

Die Frage nach dem Gerechten Sehen

„If we come to understand why technology is important here in the first place, then it will of itself be limited by an ethic of caring.“[1]

Visibilität zeichnet sich durch das Ineinander von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) aus: Angesichts der eigenen Leiblichkeit sieht eine Person und wird gesehen. Im Hinblick auf den Einsatz digitaler Technologien kann es allerdings dazu kommen, dass das Feld der Visibilität derart asymmetrisch gestaltet wird, dass Sehen und Gesehen-Werden(-Können) separiert auftreten bzw. sich ihre Dynamik so verschiebt, dass einige Personen zu *vorrangig* Sehenden werden – in der Regel Personen, die über technische, intellektuelle und finanzielle Mittel verfügen, große Mengen an Daten zu produzieren und auszuwerten – und andere zu *vorrangig* Gesehenen – vornehmlich die Datensubjekte. Basierend auf dieser Grundannahme, die zunächst wertfrei an den Anfang gestellt wird, werden zwei ‚Blickweisen' untersucht. Zunächst wird nach den Voraussetzungen des *Gerechten Sehens* gefragt.[2] Der Fokus liegt dabei auf der Untersuchung der Perspektive der Sehenden und den Strukturen, die das Sehen vorgeben. In Teil 4, Kapitel 2 wird dann umgekehrt nach der Rolle der Gesehenen und deren Agency gefragt.

Mit der Frage nach dem Gerechten Sehen wird angeknüpft an David Lyons Ausführungen zum *Good Gazing*, das er in dem Buch *The Culture of Surveillance* (2018) beschreibt.[3] *Good Gazing*, nach Lyon, „reaffirms the human rather than reducing humanness to data images“[4]. Lyon betont die Notwendigkeit, nach dem Zweck von Überwachungsaktivitäten, das heißt von Formen des asymmetrischen Sehens, sowie danach zu fragen, wo diese auf einem Spektrum von Sorge und Kontrolle (*care-and-control*) angesiedelt sind.[5] Das Spektrum von Sorge und Kontrolle ist besonders relevant für die ethische Reflexion des Sehens im Gesundheitssystem. Denn dieses ist dort meistens als ‚Sehen' unter dem Aspekt

[1] Taylor 1991, S. 106.
[2] Vgl. Teil 4, Kapitel 1.
[3] Vgl. Lyon 2018.
[4] Lyon 2018, S. 183.
[5] Vgl. Lyon 2018, S. 24.

der Fürsorge charakterisiert: Die Datenaufnahme dient in der Regel gesundheitsrelevanten Zwecken. Dass sich die Ausschließlichkeit der Sorgeperspektive angesichts des expansiven Gesundheitssystems und der Ausrichtung an ökonomischen Logiken zunehmend zu einem Spektrum von Sorge und Kontrolle entwickelt und diese Komponenten zuweilen verschwimmen oder sich überlappen, ist wie die Ausführungen in Teil 1, Kapitel 2/2.1 ahnen ließen, anzunehmen.[6]

Im Gegensatz zum *Good Gazing* soll allerdings der Begriff des *Gerechten* Sehens vorgeschlagen werden. Gerechtes Sehen unterscheidet sich vom *Good Gazing*, also dem ‚guten Sehen', dahingehend, dass die Frage nach dem guten Sehen eine teleologische ist: Das Gute erscheint als Ziel der Handlung. Allerdings ist die Frage nach dem Guten nicht per se verallgemeinerbar.[7] In der Logik des Utilitarismus wird das Gute in der Regel als Summe des maximierten kollektiven Guten unabhängig von dessen gerechter Verteilung festgelegt.[8] So würde beispielsweise die Freude eines Menschen daran, andere zu diskriminieren und ihre Freiheit aus niederen und selbstbezogenen Gründen einzuschränken, zur Summe des Gesamtnutzens hinzugezählt werden und mit den entsprechenden Freuden und Bedürfnissen der Anderen verrechnet werden.[9] Das bedeutet allerdings, dass entsprechende utilitaristische Ansätze in die Schwierigkeit geraten, die Diskriminierung einer Person zu relativieren. Rawls weist deswegen darauf

---

[6] Weiterhin, postuliert Lyon, müsse nach dem Ort der Überwachungsaktivität gefragt werden, der in soziale Beziehungen innerhalb von Familie, Arbeit, Schule und Spiel hineinwirke (vgl. Lyon 2018, S. 24). Mit der Frage nach dem *Good Gazing* strebt Lyon danach, neue ‚Überwachungsimaginationen' und ‚-vorstellungen' (*surveillance imaginaries*) zu entwickeln, die sich positiv auf menschliches Wohlbefinden, das Gemeinwohl und die digitale Demokratie auswirken und sich an einer Ethik der Sorge (*ethics of care*) orientieren (vgl. ebd., S. 148. 179). Zwar betont er die Möglichkeit und Notwendigkeit des (individuellen) Aufbegehrens und des Gebrauchs verschiedener Strategien des Widerstands gegen den *dominant code* (vgl. ebd., S. 176–197, besonders 184), vernachlässigt dabei jedoch die Gebundenheit und Verhaftetheit der individuellen Agency in Dispositiven des Feldes der Visibilität, die diese Agency allererst ermöglichen oder verunmöglichen. Dazu gehört zum einen das Sehen und Überblicken-Können des Feldes, d. h. das Wissen um die Überwachung und deren Konsequenzen bzw. den Zusammenhang der Konsequenzen mit den Überwachungsaktivitäten. Zum anderen gehört dazu das Wissen um ein bestehendes Unrecht, was im Falle der (Re-)Produktion stereotyper bzw. kontrollierender Bilder nicht notwendigerweise gegeben ist (vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2a).

[7] Vgl. Rommerskirchen 2019, S. 46. Die Unterscheidung des Gerechten und Guten, die Rommerskirchen vorstellt, bezieht sich auf die aristotelische Ethik. Er zeigt auf, dass für Menschen ganz Unterschiedliches als ‚gut' gelte. Dies macht auch John Rawls deutlich, wenn er Perfektionismus, der das Gute in der Verwirklichung der besten menschlichen Fähigkeiten sieht, Hedonismus, der das Gute als das Angenehme definiert, Eudämonismus, der das Gute im Glück findet, und schließlich das Nutzenprinzip, das das Gute als Befriedigung von Bedürfnissen interpretiert, unterscheidet (vgl. Rawls 2019, S. 43; Kliemt 2013, S. 96).

[8] Vgl. Kliemt 2013, 91. 96; Rawls 2019, S. 43.

[9] Vgl. Rawls 2019, S. 49; Kliemt 2013, S. 98.

hin, dass es der Festlegung an im Urzustand ermittelten Grundsätzen des (Ge-) Rechten bedarf, die erlauben, derartiges, fremdverletzendes und die Freiheit der Anderen maßgeblich einschränkendes Verhalten als nicht satisfaktionsfähig oder tolerierbar zu kennzeichnen und davon zu unterscheiden, was „vernünftige Vorstellungen vom eigenen Wohl" sind.[10] Weil Menschen in Gemeinschaft leben, können nicht nur individuelle Standards des Guten gelten, sondern es bedarf einer gemeinsamen Perspektive der Gerechtigkeit. Diese resultiere, so schlussfolgert Rawls, aus einer Kombination des Guten mit dem Gerechten.[11] Denn das Gerechte, obgleich ihm der Vorrang eingeräumt wird, ist auf das Gute angewiesen:

> Gerechte Institutionen und politischen Tugenden würden keinen Zweck erfüllen […], wenn es nicht der Fall wäre, daß Konzeptionen des Guten (in Verbindung mit Globallehren) von jenen Institutionen und Tugenden nicht nur zugelassen, sondern auch getragen werden. Eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit muß in sich selbst sozusagen genügend Raum haben für Lebensformen, die hingebungsvolle Unterstützung gewinnen können. Ist diese Konzeption dazu nicht in der Lage, wird sie der Unterstützung ermangeln und instabil sein. Um es mit einem Wort zu sagen: Das Gerechte zieht die Grenze, das Gute zeigt den Sinn.[12]

Individuelle Ideen des Guten müssten sich also in den vorrangigen Rahmen der Gerechtigkeit – die bei Rawls als Fairness konzipiert wird – einfügen.[13] Die Rawls'sche Verhältnisbestimmung des Gerechten und Guten hat schließlich ihre Weiterentwicklung im weiten Überlegungsgleichgewicht gefunden.[14] Die Frage nach dem Gerechten Sehen nimmt die Distinktion von Gutem und Gerechtem, die Rawls deutlich macht, ernst und fragt nach dem Guten unter den Bedingungen des Gerechten. Sie will eine verallgemeinerungsfähige Antwort darauf suchen, wie Visibilität gesellschaftlich gestaltet werden kann, so dass Anerkennung und Handlungsfähigkeit nicht kompromittiert werden.[15]

Von den *Surveillance Studies* und *Visual Studies* borgt sich der hier zu entfaltende Begriff des Gerechten Sehens aber die Unterscheidung zwischen *gazing* als dem blickenden Zuwenden und anderen Formen des Blickens bzw. Sehens, wie beispielsweise dem *watching*, das Megan Ryland als negativen Kontrapunkt zum *seeing* anführt,[16] oder dem *staring*, wie es unter anderem bei Erving Goffman und Rosemarie Garland-Thomson beschrieben wird. Ryland hebt hervor,

---

[10] Rawls 2019, S. 49.

[11] Vgl. Rawls 2014, S. 219.

[12] Rawls 2014, S. 219.

[13] Vgl. Rawls 2014, S. 219.

[14] Vgl. das Kapitel zu den *Methodischen Grundlagen*.

[15] Genau genommen deutet sich die Gerechtigkeits- und Fairnessperspektive auch bei Lyon an, wenn er von der notwendigen Aushandlung und gemeinsamen Deliberation der *surveillance imaginaries* schreibt (vgl. Lyon 2018, S. 148–179).

[16] Vgl. Ryland 2013.

dass große Unterschiede zwischen dem *seeing* und dem *watching* lägen. Dies rühre daher, dass *watching* bereits mit einem Urteil einhergehe, das kaum aufgehoben werden könne. *Watching*, so Ryland, bringe einen Verdacht mit sich, der ein unvoreingenommenes Sehen restringiere. Die Andere werde nicht mehr gesehen, sie werde gemustert. Im Anschluss an Ryland kann darum zwischen dem auf Wechselseitigkeit angelegten Sehen, das Anerkennungsprozesse initiiert und das So-Sein einer Person erlaubt und dem *watching*, das nicht auf unvoreingenommenes Verstehen-Wollen eingestellt ist, und demnach die Möglichkeitsbedingungen des Seins eines angeschauten Individuums massiv beeinträchtigen kann, unterschieden werden. Ein weiterer Begriff, der in der Begriffsdifferenzierung im Zusammenhang mit dem Gerechten Sehen auftaucht, ist das Starren, das Garland-Thomson als ein hochaufgeladenes, interpersonelles Geschehen klassifiziert, das sowohl für die Starrende als auch die Angestarrte zur Bedrohung werden könne.[17] Das Starren sei eindringlicher, ja durchdringender und nachhaltiger als das Erblicken, Scannen, Betrachten, Begutachten und das *Gazing*, das Blicken sowie andere Formen des beiläufigen Sehens.[18] Das Starren dokumentiere intensives Interesse, das auf der einen Seite Überraschung und Staunen, aber auch Abscheu, Ekel, Feindseligkeit bis hin zu Ehrfurcht bedeuten könne.[19] Die Bemerkung, dass sich Blickweisen unterscheiden und dass diese auch lebensweltliche Konsequenzen nach sich ziehen, macht es notwendig, nach der grundsätzlichen Möglichkeit der Etablierung normativer Bedingungen des Gerechten Sehens zu fragen, die den Zusammenhang von Visibilität mit Anerkennung, Handlungsfähigkeit und situationaler Vulnerabilität berücksichtigen.

Wie herausgearbeitet wurde, ist nicht gewiss, ob Anerkennungsprozesse gelingen, in dem Sinne, dass die in sie involvierten Individuen zu selbst-bewussten, Agency ausübenden Personen werden. Außerdem muss damit gerechnet werden, dass sich Verkennung in Anerkennungsprozesse einschreibt.[20] Jedoch gibt es Rahmenbedingungen, die die Grundvoraussetzung dafür bilden, dass Personen allererst Zugang zu Anerkennungsprozessen und Möglichkeiten der aneignenden Transformation sowie Möglichkeiten zur Rechenschaftsablage und Selbstdarstellung erhalten. Sind diese nicht gegeben, fallen Personen aus dem Bereich, in dem sie als (mit-)menschlich anerkannt werden können, nahezu gänzlich heraus. Eine Teilnahme an Anerkennungsprozessen, ist, nach Rahel Jaeggi, geboten für die Subjektivation und Voraussetzung der aneignenden Transformation, unabhängig davon, ob sie jemals gelingen kann oder notwendigerweise scheitern muss, wie

---

[17] Vgl. Garland-Thomson 2006, S. 174.
[18] Vgl. Garland-Thomson 2006, S. 174.
[19] Vgl. Garland-Thomson 2006, S. 174.
[20] Vgl. Teil 2, Kapitel 2/2.2.

es negative Anerkennungstheorien postulieren.[21] Auch wenn Anerkennung immer Elemente der Verkennung beinhaltet, gibt es verschiedene Möglichkeiten, diese Verkennung zu ‚praktizieren'. Ein erster Schritt, das Gewaltpotential der verkennenden Anerkennung zu begrenzen, ist es, die Verkennung zu bemerken, zu reflektieren und sich so die Limitationen des eigenen Sehens einzugestehen.

Gerechtes Sehen ermöglicht Visibilität jenseits von Unsichtbarkeit und diesseits von Exponiertheit. Das heißt: Gerechtes Sehen ermöglicht Rahmenbedingungen, die es einer Person erlauben, in Anerkennungsprozessen Rechenschaft über sich selbst in Form der Selbstdarstellung abzulegen. Es ermöglicht die Initiation von Anerkennungsprozessen und aneignender Transformation im als zum Teil entfremdend erlebten Anerkennungsgeschehen. Gerechtes Sehen stemmt sich gegen die Objektifizierung im Ereignis der Visibilität. Es bezeugt die Unverfügbarkeit, Fremdheit und Geheimnishaftigkeit der Person, ermöglicht die Realisierung von Handlungsfähigkeit und trägt der bleibenden Vulnerabilität einer Person Rechnung. Im Folgenden werden unterschiedliche Konzeptualisierungen des Gerechten Sehens vorgestellt, bevor diese in einem eigenen Ansatz zusammengeführt werden.

1.1 Gerechtes Sehen als Quasi-Automatismus

In diesem ersten Unterkapitel wird das Konzept des Gerechten Sehens als Automatismus, inspiriert von Levinas' Ethik der Optik, erörtert.[22] Die zentrale Fragestellung lautet: Kann Gerechtes Sehen als eine intuitive, quasi-automatische Reaktion verstanden werden, die sich unmittelbar aus der Begegnung mit dem Anderen ergibt? Mit Levinas' philosophischem Ansatz wird untersucht, ob und inwiefern sich aus der bloßen Sichtbarkeit des Anderen eine Handlungsaufforderung, insbesondere das Verbot des Tötens, ableiten lässt. Die Auseinandersetzung beginnt mit einer Einführung in Levinas' Begriff des Antlitzes und dessen ethische Bedeutung. Danach wird die literarische Darstellung dieses Konzepts anhand ausgewählter Beispiele beleuchtet, bevor schließlich die Grenzen der phänomenologischen Rekonstruktion und die daraus resultierenden Herausforderungen diskutiert werden. Die Ergebnisse dieses Kapitels bilden die Grundlage für die folgenden Diskussionen über individuelles und strukturelles Gerechtes Sehen in Teil 4, Kapitel 1/1.2 und 1.3.

---

[21] Vgl. Teil 2, Kapitel 2.

[22] Obwohl der jüdische Philosoph Levinas eher der Philosophie als der Theologie zugerechnet wird, liefert er mit seinem Werk ein wichtiges Beschreibungsinstrumentarium, um die Transzendenz Gottes auch für die Theologie und in diesem Zusammenhang das Sehen als Quasi-Automatismus zu erschließen.

Mit der Levinas'schen ‚Ethik der Optik' könnte angenommen werden, dass Gerechtes Sehen instinktiv und quasi-automatisch geschieht. Visibilität ‚ereignet' sich nach Levinas, indem dem Ich der absolut Andere (Gott) entgegenkommt und darin zugleich die Erfahrung ergeht, die in die Formel zu bringen ist: „Du wirst keinen Mord begehen."[23] Levinas bezeichnet dies als „ethischen Widerstand", der das eigene Vermögen lähme und sich „in seiner Nacktheit und seiner Not hart und absolut vom Grunde der wehrlosen Augen" erhebe.[24] Obwohl Levinas seine Ethik als eine Optik bezeichnet, übersteigt sie doch eine Fokussierung auf das Sehen und Gesehene.[25] Zwar betont Levinas den Blick (*gaze*) und das Sehen, allerdings geht es ihm um mehr als das bloße *Sehen* eines fremden Körpers.[26] Die Referenz auf den materiellen Körper – so zumindest die Deutung Butlers – verhalte sich wie eine Katachrese.[27] Nichtsdestotrotz ersucht Levinas die Erfahrungsstruktur zwischenmenschlicher Begegnung zu beschreiben und konstatiert, dass der Andere dem Selbst als Antlitz begegnet: Die Epiphanie des Anderen ist Antlitz.[28] Das Antlitz ist für sich allein Sinn, es ist nicht etwas, was nur im wörtlichen Sinne *gesehen* werde.[29] Auch hier entfaltet das Phänomen der Visibilität Erklärungskraft: Das Antlitz wird in gewisser Weise visibel und entfaltet darin imperativische Bedeutung, die sich nicht einfach über-sehen lässt. Im Antlitz begegnet eine „ethische Merkwürdigkeit" (franz. *étrangetés éthiques*), nämlich die „Menschlichkeit des Menschen".[30] Karl Barth nennt dies seine Mitmenschlichkeit.[31] Mit der Zentralstellung des Antlitzes (franz. *visage*) innerhalb der Levinas'schen Ethik wird „die intersubjektive Beziehung von vornherein als *sprachliche,* responsive, das heißt durch Visibilität gekennzeichnete Beziehung"[32] beschrieben. Während Sartre und auch Blumenberg die projektiven Gefahren des Blicks betonen, der das Subjekt erstarren lässt, und Jaeggi die potenziell oder generell zum Scheitern verurteilte Anerkennungsprozesse als produktiv zu bearbeitende markiert, erscheint bei Levinas und auch bei Waldenfels der

---

[23] Lévinas 2008b, S. 285. Nochmals sei an dieser Stelle auf das Zusammenfallen des Futurischen und Imperativischen im Hebräischen verwiesen (siehe Teil 2, Kapitel 2, Anm. 43 sowie Gesenius und Kautzsch 1977, S. 328, § 107).

[24] Lévinas 2008b, S. 286.

[25] Buddeberg 2012, S. 708; Bedorf 2010b, S. 197.

[26] Vgl. Lévinas 2008a, S. 64. Hier sei nochmals auf die Konstitutiva der Visibilität, besonders Teil 2, Kapitel 1 und die kinästhetische Struktur der Wahrnehmung hingewiesen, die auch bei Levinas anklingt.

[27] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d sowie Butler 2005a, S. 159.

[28] Vgl. Lévinas 1999, S. 221.

[29] Vgl. Lévinas 2008a, S. 64. Vgl. hierzu auch Teil 2, Kapitel 1/1,1d.

[30] Vgl. Lévinas 2008a, S. 65.

[31] Vgl. Barth 1962.

[32] Gürtler 2001, 64. 93–94.

Blick als Aufforderung zur Antwort, als responsorische Provokation.[33] Der Blick der Anderen erhält einen Aufruf zur Verantwortung.[34] Er erscheint als Initiation der Handlung. Die Levinas'sche ‚Sehschule' konstatiert, dass das Sehen einer Handlungsaufforderung, eben derjenigen, nicht zu töten, gleichkomme.[35] Wie lässt sich dieser Appell verstehen? Das Ich werde, laut Levinas, in Geiselhaft genommen von der Anderen und erlebe eine „Passivität, die passiver ist als jede Passivität [*franz. passivité plus passive que toute passivité*, TO]"[36]. Die spannungsvolle Erfahrung der (quasi-transzendentalen) Unmöglichkeit, töten zu können, bei gleichzeitiger (empirischer) Möglichkeit, töten zu können, angesichts des Antlitzes, zeigt sich eindrucksvoll in der literarischen Beschreibung und Reflexion auf den geplanten Mord. In dem Drama *Die Gerechten* von Albert Camus besprechen Dora und Kaliajew, Mitglieder der sozialrevolutionären Bewegung, den Mord am russischen Großfürsten. Dora malt Kaliajew aus, was er erleben wird, in dem Moment, in dem er für die vermeintlich gute Sache morden soll:

> In der vordersten Reihe wirst du ihn sehen […]. Eine Sekunde, während der du ihn anblickst! […] Ein Mensch ist ein Mensch. Vielleicht hat der Großfürst mitfühlende Augen. Vielleicht kratzt er sich am Ohr oder lächelt fröhlich. Wer weiß, ob das Rasiermesser nicht einen kleinen Schnitt hinterlassen hat. Und wenn er dich in diesem Augenblick anschaut … […]. [I]ch kenne den Großfürsten nicht, und es wäre weniger leicht, wenn er mir während dieser Zeit gegenübersäße. Du aber wirst ihn aus der Nähe sehen.[37]

In ihrer Schilderung zeichnet Dora die Menschlichkeit nach, die Kaliajew begegnen wird, wenn er das Antlitz des Großfürsten in seiner Leiblichkeit vor sich haben wird. Bedeutsam ist nun, was Kaliajew ihr *heftig* antwortet: „Ich werde ihn nicht sehen."[38] Doch dies nicht etwa, weil er die Augen schließen wird, sondern weil, so formuliert er, der Hass ihn übermannen und blind machen werde. Echtes Sehen, so legt es der Text nahe, könne demnach nicht töten, es braucht den Zusatz des ‚blinden Hasses'.

Ein ebenso innerer Zwiespalt und die Unmöglichkeit der Ermordung der Anderen angesichts des Erblickens des Antlitzes wird auch in dem Drama *Die schmutzigen Hände* von Jean-Paul Sartre dargestellt. Hier soll der Parteifunktionär Hoederer durch den Aristokratensohn und ebenfalls Parteimitglied Hugo im Auftrag einer revolutionären Untergruppe der Partei umgebracht werden. Hugo

---

[33] Vgl. Waldenfels 2005a, S. 112.

[34] Die Wahrnehmung der Anderen verschmilzt mit der Verpflichtung ihr gegenüber. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses wird dadurch entkräftet, dass Levinas aus dem Sein kein Sollen ableitet. In der Erfahrung des Antlitzes der Anderen scheint etwas auf, was sich der gängigen Seinsordnung entzieht (vgl. Bedorf 2003, S. 36–37).

[35] Vgl. Lévinas 2008b, S. 285; Gürtler 2001, S. 102.

[36] Vgl. Lévinas 1981, S. 98.

[37] Camus 1959, S. 198.

[38] Camus 1959, S. 198.

lässt sich zunächst als Hoederers Sekretär einstellen, doch die dadurch intensivierte Beziehung zwischen Hugo und Hoederer erschwert ersterem den geplanten Mord. Gegenüber seiner Frau äußert er sich angesichts seines Herauszögern des Mordes folgendermaßen:

> Er [gemeint ist Hoederer, TO] trinkt, er raucht, er spricht mit mir von der Partei, macht Pläne, und ich stelle mir vor, was für eine Art von Leichnam er abgeben wird. Das hat etwas Indezentes. Hast du seine Augen gesehen? […] Hast du gesehen, wie glänzend und hart sie sind? Und wie lebendig dabei? […] Vielleicht werde ich ihn in die Augen treffen. Man zielt zwar auf die Brust, weißt du, aber der Schuß geht hoch. […] Ein Mord. Ich sage, daß das was ganz Abstraktes ist. […] Wenn man doch schießen und dabei wegsehen könnte.[39]

Auch hier wird die Unmöglichkeit bzw. das Zögern vor dem Mord im Gesicht, genauer an den Augen, festgemacht. Die Beschreibung der alltäglichen Handlungen, Trinken, Rauchen, Sprechen, ebenso wie bei Camus die Schilderung der Augen und das Anspielen auf das Kratzen und Rasieren erkennen dem in Abwesenheit Beschriebenen menschliche Attribute zu bzw. erkennen in den Attributen die (Mit-)Menschlichkeit des Anderen. Die Konfrontation mit dem Anderen führt zu einer Erfahrung, die das Töten verunmöglicht – gleichsam von selbst, quasi-automatisch.

Diese Nähe, wie sie in der zwischenmenschlichen Interaktion zwischen Hugo und Hoederer im Raum des Büros literarisch entfaltet wird, ist durch (digitale) Bilder freilich nicht gegeben. Die Anderen, die visibel werden, sind häufig in großer Distanz bzw. Asymmetrie zu den Sehenden. Der Grund hierfür ist zweifellos die durch die Mensch-Technologie-Interaktion bedingte, extreme Mittelbarkeit von Visibilität und deren resultierenden Entscheidungen. Die Face-to-face-Interaktion wird ersetzt durch eine asymmetrische, zeitlose und ubiquitär verfügbare, de- und rekontextualisierbare Betrachtung.

Mit der futurisch-appellativen Aufforderung, ‚Du sollst bzw. wirst nicht töten', geht die Notwendigkeit einher, die Fremdheit bzw. (Un-)Sichtbarkeit und Geheimnishaftigkeit der Anderen zu wahren. Zugleich impliziert die Aufforderung die Warnung vor der Vereinnahmung der Anderen. Diese wird von Jüngel in der Liebe zum Mitmenschen ausgedrückt:

> Doch die sich mit der ganzen Intensität des Gottesverhältnis auf den Anderen richtende Liebe nimmt den Anderen nicht nur unter *Teilaspekten* wahr, denen man durch Almosengeben genügen kann; sie nimmt den Anderen als *ganzen Menschen* und das heißt: sie nimmt den Anderen *in seinem Anderssein* wahr und *bejaht* ihn *in seinem Anderssein*. Sie *identifiziert* sich mit ihm, indem sie ihn *gerade nicht vereinnahmt, nicht nostrifiziert, nicht um sein Anderssein betrügt*. Sie konstituiert vielmehr – in strenger *Analogie* zum Sein des dreieinigen Gottes – eine nun freilich menschliche *Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins* [Herv. im Orig.].[40]

---

[39] Sartre 1983, S. 154.

[40] Jüngel 2000, S. 223.

In diesem Zitat wird nochmals deutlich, was bereits in Teil 2, Kapitel 1/1.3 herausgearbeitet wurde: Die Erfassung der Person besteht gerade *nicht* in ihrer Vereinnahmung. Sie geschieht unter Wahrung der Geheimnishaftigkeit der Person. Die Wahrung dieser Geheimnishaftigkeit geschieht mit Levinas quasi-automatisch, weil die Geheimnishaftigkeit selbst derart augenfällig wird, dass sie das Individuum in „Geiselhaft“[41] setzt. Wenn der andere wirklich anerkannt wird, dann wird seine Unabgeschlossenheit und Geheimnishaftigkeit, seine Unterschiedenheit in aller Verkennung erkannt. Diese Unabgeschlossenheit ist es allererst, die die menschliche Integrität ausmacht und der, soll die Integrität der Person gewahrt werden, Rechnung getragen werden muss.[42]

Das Gebot, nicht zu töten, kann mit Levinas nicht lediglich als negative Freiheit aufgefasst werden. Der Blick und die Begegnung mit der Nächsten, die diese Botschaft vor sich hertrage, schließe die Verantwortung gegenüber der Anderen ein.[43] Sie könne verstanden werden als eine, die bereits vor dem *sozialen* Töten warnt, das sich im Missachten, Unsichtbar-Machen oder Exponieren äußert. Levinas bezeichnet den Anderen als das „Nicht-Ersehnenswerte“[44]. Das Selbst werde erst durch das Ersehnenswerte, das Levinas mit Gott gleichsetzt, auf das Nicht-Ersehnenswerte ausgerichtet bzw. zur Nähe mit ihm geweckt.[45] Ein Subjekt könne sich dann dem Antworten auf den Anspruch, den das Antlitz des Anderen an es stellt, nicht entziehen.[46] Die Antwort, die der Verantwortung gerecht werde, diese annehme, verkünde und sich in den Dienst nehmen lasse, ist, laut Levinas, Folgende: „Sieh mich, hier bin ich.“[47] Darin drücke sich aus, dass das Selbst sich der Verantwortung gegenüber der Anderen stelle. So kann formuliert werden: Indem sich das Ich selbst sehen lässt, schenkt es sich der Anderen. Es schenkt ihr seine Sichtbarkeit und das Sehen. Der ‚übliche‘ Prozess der Erkenntnis in der cartesianischen Tradition gehe nach Levinas so vonstatten, dass das fremde Seiende zum Thema und Objekt und danach Eigentum, Beute, Raub und Opfer werde.[48] Das Nicht-Ich werde einem Begriff unterworfen bzw. falle

---

[41] Lévinas 1998, S. 122.

[42] Vgl. Ott und Dabrock 2023, S. 57–58.

[43] Vgl. Lévinas 1981, S. 115.

[44] Lévinas 1981, S. 105.

[45] Vgl. Lévinas 1981, S. 105.

[46] Vgl. Lévinas 1981, S. 115.

[47] Lévinas 1981, S. 118. Die Formel ‚Sieh mich, hier bin ich‘ kann ergänzt werden um: ‚Sieh mich, hier bin ich: mehr als materieller Körper, hier bin ich, gedeuteter, (un-)sichtbarer Leib, dessen Visibilität Ermöglichungsbedingung meiner Freiheit ist‘. Vgl. ganz ähnlich zu der Formulierung bei Levinas: Jes 6,8. Vgl. außerdem die Analyse des wechselseitigen Blickaustausches zwischen Gott und Hagar in Teil 2, Kapitel 1/1.3.

[48] Vgl. Lévinas 1999, S. 198.

unter ein Netz von Ideen a priori – d. h. es werde vom Ich vereinnahmt.[49] Diese Bewegung lasse sich als eine ausgehend vom Ich zum Nicht-Ich und zurück zum Ich beschreiben. Das absolut Andere widersetze sich allerdings dieser vereinnahmenden Erkenntnis. Es ist Fremdes, das eine heteronome Erfahrung, eine Erfahrung des Anspruchs bedinge, die die Bewegung vom Ich zum Nicht-Ich und schließlich in unterwerfender Weise zurück zum Ich durchbreche. Es sei, so formuliert Levinas, die Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehre, Bewegung eines Grundes, der hinterher nicht mit sich identisch bleibe:[50] Ein „Aufbruch ohne Wiederkehr"[51]. Das ethische Moment, das Levinas in der Begegnung mit der Anderen am Wirken sieht, verweise letztendlich auf ein transzendentales Moment respektive die (Un-)Sichtbarkeit, ohne die Verstehensbedingungen, die aller immanenten Erfahrung zugrunde liegen, aufgeben zu müssen. In dem Antlitz der Anderen zeige sich ein ethischer Widerstand.[52] In ihm drücke sich eine Not aus, eine Nacktheit und ein Flehen, das zur Verantwortung nötige.[53] Diesen Appell, der sich im Antlitz ereigne, definiert Marion im Anschluss an Levinas als radikaler als denjenigen der Ikone.[54] Während sich die Ikone durch ihren Appell zu sehen gibt, bleibe das Antlitz in seinem Sich-Ereignen (un-)sichtbar und respekteinflößend.[55] Selbst für sich selbst bleibt das Antlitz unverständlich: Das Antlitz kenne sich aufgrund seiner ureigensten Beschaffenheit selbst nicht.[56] Im Schwarz der Pupillen eröffne sich der Raum des Undarstellbaren.[57]

Das Gerechte Sehen verstanden als Quasi-Automatismus zeichnet sich, so lässt sich schlussfolgern, durch Verantwortung für die Andere, durch eine ‚Nicht-Indifferenz', aus.[58] Gerechtes Sehen stellt in dieser Interpretationsweise gleichsam das Grundkonstituens allen Sehens dar. Diese Interpretation hat zur Folge, dass sich faktische Verstöße gegen das Tötungsverbot nur schwer mit der Argumentation vereinbaren lassen. Denn, wenn ein Selbst quasi-automatisch in die Verantwortung gerufen ist, wie kann es sich dieser dann entziehen? Die Vorstellung eines Quasi-Automatismus steht darüber hinaus in Verdacht, eine gewisse Beliebigkeit zu begünstigen.

---

[49] Vgl. Lévinas 1999, S. 200–216.

[50] Vgl. Lévinas 1999, S. 215.

[51] Lévinas 1999, S. 216.

[52] Vgl. Lévinas 2008b, S. 286: „[…] der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet – der ethische Widerstand."

[53] Vgl. Lévinas 1999, S. 223.

[54] Vgl. Marion 2009, S. 89.

[55] Vgl. Marion 2009, S. 89–90.

[56] Vgl. Marion 2009, S. 91: „seine wesensmäßige Unmöglichkeit, sich selbst zu verstehen und zu sagen."

[57] Vgl. Luge-Winter 2022, S. 13.

[58] Vgl. Lévinas 1998, S. 187; Waldenfels 2005a, S. 114, 2010, S. 78–79.

Im Gegensatz zu Levinas verstehen die unter Teil 2, Kapitel 2/2.3 analysierten negativen Anerkennungstheorien und mit ihnen rassismuskritische Denkerinnen das Sehen als eine Art Automatismus der umgekehrten Art: Nicht Anerkennung, sondern Entfremdung ist das Resultat des Blickaustausches. Nicht die Verantwortung und Gerechtigkeit ist die Konsequenz des Sehens, sondern rassistische Objektifizierung. Bei Ralph Ellison wird die Art und Weise der Visibilität, die als Unsichtbarkeit beschrieben wurde, abgeleitet aus einer Art und Weise des Sehens, die zustande kommt „because of a peculiar disposition of the eyes of those with whom I come in contact. A matter of the construction of their inner eyes“[59]. Diese Beschreibung suggeriert eine Unveränderlichkeit, eine Prädisposition. Sie verlagert die Erklärung für die zustande kommende Unsichtbarkeit und Exponiertheit in die (moralische) Sehfähigkeit der gesellschaftlichen Teilnehmerinnen.[60] Ganz im Gegensatz zur Levinas'schen Ethik der Optik – bei der in der abduktiven Zusammenschau mit der Visibilität das Nicht-töten-*Können* zum analytischen Ausgangspunkt wird – muss im Anschluss an die Analysen in Teil 3 festgestellt werden, dass sich die Begegnung mit der Anderen eben gerade *nicht* durch den Vorbehalt, nicht töten zu können, auszeichnet, sondern vielmehr durch sein Gegenteil: Rassismus werde durch eine Konstruktion des inneren Auges hervorgebracht.[61] Mit dem Gebrauch des Terminus *construction* wird deutlich, dass Visibilität nicht quasi-automatisch in eine Verantwortungsgemeinschaft ruft, sondern dass der zugrundeliegende Bauplan des Sehens grundsätzlich pervertiert ist und einige Menschengruppen von Anfang an überhaupt nicht als Menschen wahrnimmt. Der Bauplan des ‚inneren Auges' sei nicht auf das Sehen der Anderen angelegt.

Gerechtes Sehen, als Quasi-Automatismus verstanden, schlussfolgert, dass die Bedingungen der Möglichkeit für Anerkennung und Handlungsfähigkeit entweder gegeben sind oder eben nicht. Dabei spielen Affizierung und spontane Gefühle eine große Rolle, mit denen auf eine Gegebenheit reagiert wird. Der von Levinas präsentierte Automatismus des Gerechten Sehens, also die Unmöglichkeit, töten zu können, und die Verantwortung, die sich aus dem Anspruch des Anderen unweigerlich ergibt, werfen angesichts der Ereignisse in der Weltwirklichkeit Fragen auf: Was ist, wenn der unbedingte Anspruch, den Levinas postuliert, ignoriert oder der Antlitz-Charakter der Anderen verschleiert wird? Was ist,

---

[59] Ellison 2016 (1952), xvi.

[60] Es darf nicht übersehen werden, dass verschiedene Theoretikerinnen immer wieder auf die sozialen Imaginationen bzw. die zugrundeliegenden Dispositive hinweisen, die deutlich machen, dass individuelles Sehen im Kollektiv herausgebildet wird; letztlich also auf Strukturen beruht (vgl. Teil 4, Kapitel 1/1.3 und Teil 4, Kapitel 3/3.3).

[61] Al-Saji schreibt von der Rassifizierung der *vision*, die *blinders* hervorbringe (vgl. Al-Saji 2014).

wenn das Gegenüber nicht in die Verantwortung ruft, weil es überhaupt nicht als Mensch wahrgenommen wird? Auch Levinas ist realistisch genug, den Mord als banales Faktum zu begreifen: „Man kann den *Anderen* töten; die ethische Forderung ist keine ontologische Notwendigkeit. […] Sie erscheint auch in der Heiligen Schrift, der die Menschlichkeit des Menschen, solange sie in der Welt involviert ist, ausgesetzt bleibt."[62] Allerdings geht Levinas davon aus, dass die Erscheinung der „ethischen Merkwürdigkeit", nämlich der „Menschlichkeit des Menschen" dennoch einen „Bruch im Sein" provoziere, der unumgänglich ist, *trotz* der Gewalt.[63] Dieser Bruch im Sein provoziere aber nicht nur die Forderung, nicht zu töten, sondern zur gleichen Zeit enthalte er die Versuchung, zu töten.[64] Butler erklärt die Versuchung, zu töten, als Resultat der Sorge um das eigene Selbst. Der Mensch ängstige sich vor dem eigenen Tod, und zugleich fürchte er, töten zu müssen.[65] Nicht ein vorläufiger Frieden zwischen den Begegnenden ist es, aus dem der Anspruch der Gewaltlosigkeit resultiere, so deutet Butler, sondern vielmehr die Spannung „zwischen der Angst, Gewalt zu erleiden, und der Angst, Gewalt zuzufügen"[66]. Der Bruch im Sein, den Levinas beschreibt, verweise auf die Gefährdetheit der Anderen, angesichts derer sich ein Kampfplatz auftut: Die Schutzlosigkeit der Anderen wecke die Versuchung, zu töten, während sie andererseits den Aufruf ‚Du sollst nicht töten' in sich trage.[67] Diese Ambiguität des Kampfes am Bruch im Sein, sieht Butler als konstitutiv für die Ethik an. Die Analyse macht deutlich, dass die Konzeption des Gerechten Sehens als Automatismus auch bei Levinas mit einem Vorbehalt versehen wird. Allerdings gelangt Levinas trotz des Changierens zwischen Töten-Wollen und Nicht-töten-Können und Nicht-töten-Wollen und Töten-Können zu dem Ergebnis, dass im Moment, in dem tatsächlich getötet werde, der Nächste ‚entwische'.[68] Das heißt: Die Mörderin sei dem Antlitz des Anderen nicht (wirklich) begegnet, denn die Begegnung mit dem Antlitz hieße ja, zumindest transzendentaliter, nicht töten zu können.[69] Vielmehr werde die Andere bzw. die Nächste, wie Levinas schreibt, im Verstoß gegen das Tötungsverbot lediglich als „Element der Welt" bzw. „*im* Horizont" gesehen: „Ich habe ihm nicht ins Gesicht gesehen, ich

---

[62] Lévinas 2008a, S. 65.

[63] Lévinas 2008a, S. 65.

[64] Vgl. Butler 2005a, S. 160–161.

[65] Vgl. Butler 2005a, S. 162–163. Butler plausibilisiert das Changieren zwischen der Furcht, getötet zu werden, und der Furcht vor dem Töten anhand der Begegnung von Jakob und Esau in Gen 32,8.

[66] Butler 2005a, S. 163.

[67] Vgl. Butler 2005a, S. 160–161.

[68] Vgl. Lévinas 1995, S. 21–22.

[69] Vgl. Lévinas 1995, S. 21–22.

bin nicht seinem Antlitz begegnet.“[70] Diese ‚realistische‘ Einschätzung der eben nicht notwendigerweise gegebenen bzw. ignorierten Verantwortung gegenüber der Vulnerabilität des Anderen ergäbe sich aus dem Problem der Gerechtigkeit, wie es Levinas beschreibt.[71] Dieses resultiere aus der transsubjektiven Perspektive, die die alter-ego-Relation durch das phänomenologisch artifiziell herbeigedachte Hinzutreten des Dritten erweitere:[72] „Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.“[73] Mit dem Eintritt des Dritten erfahre die Verantwortung eine Grenze – und: Es stelle sich die Frage der Gerechtigkeit.[74] Denn: Das Antlitz ist „Gesicht unter Gesichtern“, d. h. mit der einen Anderen sind, nach Levinas, auch die vielen Anderen mitgegeben, und es müssten Maßstäbe des Handelns angesichts der überbordenden Verantwortung gefunden werden.[75] In der Figur des Dritten komme es zu einem Vergleich unterschiedlicher unveräußerlicher Ansprüche, von Levinas bezeichnet als ein „Vergleichen des Unvergleichlichen“[76].

Im Anschluss an Levinas’ Ethik der Optik kritisiert Slavoj Žižek, dass die Aussonderung eines Anderen aus der Vielheit der Anderen einen Akt der Gewalt darstelle:

> others are primordially (ethically) indiffernt multitude, and love is a violent gesture of cutting into this multitude and priviledging a One as the neighbor, thus introducing a racial imbalance into the whole.[77]

Der Akt der Liebe und Zuwendung zum Anderen führe zu einer Art Privilegierung und damit zu einem Ungleichgewicht der Zuwendung. Žižek konstruiert darum die übergreifende Perspektive der Gerechtigkeit nicht als im Anderen Entgegenkommendes. Er sieht sie vielmehr als regulative Instanz der alter-ego-

---

[70] Lévinas 1995, S. 21. Vgl. auch die Aussage von Kaliajew in Albert Camus Drama *Die Gerechten*: „Ich werde ihn nicht sehen“ (Camus 1959, S. 198).

[71] Vgl. Lévinas 1995, S. 203–204, 1998, S. 342–344; Bedorf 2010a, S. 29.

[72] Phänomenologisch artifiziell ist die Analyse deshalb, weil selbstverständlich immer schon viele – nicht nur *ein* Dritter – hinzutreten.

[73] Lévinas 1998, S. 342.

[74] Vgl. Lévinas 1998, S. 343.

[75] Lévinas 1998, S. 345. Den Dritten verortet Levinas (auch) *im* Anderen: Der Dritte sehe das Selbst in den Augen der Anderen an (vgl. Lévinas 2008b, S. 307–308, 1998; Bedorf 2010a, S. 29). Dies bedeute, dass das Selbst nicht nur einer Anderen, sondern einer Vielzahl an Anderen mit unendlichen Ansprüchen entgegentrete, die notwendigerweise kollidierten und das Ich darum vor eine unmögliche Aufgabe stellten und in eine ‚Krisis der Verantwortung‘ führten (vgl. Gürtler 2001, S. 183; Bedorf 2003, S. 67, 2010a, S. 29).

[76] Lévinas 1998, S. 342–345.

[77] Žižek 2013, S. 182. Ähnlich führt die Argumentation auch Bedorf: Das Selbst sähe sich schon immer mit einer Pluralität von Anderen konfrontiert (vgl. Bedorf 2010a, S. 28–29).

Beziehung. Visibilität, in der Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden (-Können) sei von diesen Rahmenbedingungen abhängig. Ohne eine regulatorische Instanz könne der Blickaustausch zwischen zwei Personen zu einem Akt der Gewalt werden, indem zum einen die Verantwortung diffus und angesichts der Vielzahl der Ansprüche nicht realisierbar werde und zum anderen eine große Menge, die nicht der konkrete Andere ist, ausgeschlossen werde aus dem Verantwortungsgeschehen. In dem Eintreten für Gerechtigkeit könne es nicht um die Interaktion der zwei gehen, denn der eine werde zum Privilegierten gegenüber der gesichtslosen Masse.[78] Das Dritte als die Perspektive der Gerechtigkeit sei in der Beziehung von Angesicht zu Angesicht insofern immer schon mitgegeben, als dass mit der Aussonderung des einen Anderen zugleich eine Masse an Anderen im „Schatten" existiere.[79]

Die Analyse des Gerechten Sehens als Quasi-Automatismus zeigt, dass Levinas' Konzept eine faszinierende, jedoch ambivalente Perspektive auf die Begegnung mit dem Anderen eröffnet. Während die Idee einer unmittelbaren ethischen Reaktion im Antlitz des Anderen überzeugend ist, bleiben zentrale Fragen offen: Was geschieht, wenn der Andere nicht als solcher wahrgenommen wird, und welche Folgen hat es, wenn der Quasi-Automatismus des Sehens durch soziale, kulturelle oder technologische Filter verzerrt wird? Die Aufdeckung der Diskrepanz und Kritik daran, Gerechtes Sehen als Quasi-Automatismus zu verstehen, macht es notwendig, andere Ansätze des Gerechten Sehens auszuloten. Diese Herausforderungen weisen auf die Notwendigkeit hin, das Gerechte Sehen in einem breiteren Kontext zu verstehen. Kapitel 1.2 wird daher untersuchen, ob Gerechtes Sehen als individuelle Anstrengung bzw. Tugend interpretiert werden kann, während Kapitel 1.3 auf die strukturellen Bedingungen für Gerechtes Sehen abhebt.

1.2 Gerechtes Sehen als individuelle Anstrengung

Im Nachfolgenden wird ein individuell-tugendethischer Ansatz des Gerechten Sehens rekonstruiert. Dabei steht im Fokus, wie sich Gerechtes Sehen als bewusste Anstrengung entfalten kann, die von der aktiven Reflexion und Bemühung der Einzelnen abhängt. Im Unterschied zur Betrachtung in Teil 4, Kapitel 1/1.1, bei der die Annahme zentral war, dass die Begegnung mit der Anderen quasi-automatisch eine ethische Verpflichtung auslöse, wird hier Gerechtes Sehen als eine Tätigkeit konzipiert, die stets durch subjektive Entscheidungen und

[78] Vgl. Žižek 2013, S. 182.
[79] Žižek 2013, S. 182.

Interpretationen geprägt bleibt. Zunächst werden theoretische Perspektiven vorgestellt, die Gerechtes Sehen als bewusste, individuelle Praxis begreifen. Anschließend wird wieder anhand literarischer Beispiele illustriert, wie die Grenzen und Herausforderungen dieses Ansatzes in der Praxis sichtbar werden. Schließlich wird die Verbindung zwischen individuellen Bemühungen und strukturellen Rahmenbedingungen aufgezeigt, die als Übergang zum nächsten Kapitel dient.

Wie mit Merleau-Ponty gezeigt wurde, handelt es sich bei der Wahrnehmung bzw. Visibilität mitunter um eine Tätigkeit, die mit potenzieller körperlicher Aktivität verbunden ist – um einen Gegenstand von allen Seiten zu erschließen, bewege ich mich bspw. um ihn herum.[80] Die Sehenden bemühen sich selbst. Sie werden nicht passiv vom Anderen ereilt. Dies lässt sich leicht plausibilisieren, wenn man sich die zahlreichen neuen Technologien und deren Kombination im Gesundheitssystem vergegenwärtigt, die ihren ‚Gegenstand', den menschlichen Körper, von allen Seiten, von außen und innen, zu durchdringen suchen. Es geht also bei der Visibilität und deren möglichen Herausforderungen um die relative (körperliche) Position zu und die Interaktion mit einem Objekt.[81] Gerechtes Sehen erscheint als Tätigkeit und Aufgabe mit dem Risiko zu scheitern bzw. mit der Erkenntnis, dass sich die Erschließung immer mit Entzogenheit und (Un-)Sichtbarkeit paart und an dieser seine Grenze findet. Ebensolches findet sich auch in Bedorfs Theorie der verkennenden Anerkennung wieder. Zwar gelinge Anerkennung, laut Bedorf, nie bzw. es handele sich immer um Verkennung, aber es gäbe einen gewissen Handlungsspielraum für das Subjekt, innerhalb dessen es sich für eine Form der Gestaltung des Anerkennungsprozesses und gegen *ignorante* Verkennung – das heißt gegen die Missachtung der signifikativen Differenz – entscheiden könne.[82] Diese individuelle Verantwortung bzw. tugendhafte Sensibilität und Selbstprüfung betont auch Fricker: Es falle in die persönliche Verantwortung Einzelner, die richtige Wahrnehmung epistemischer Glaubwürdigkeit – und mit Honneth gesprochen: moralischer Anerkennung – zu entwickeln und stereotype Zuschreibungen zu vermeiden.[83] Zwar behauptet Fricker, dass Wissen und Erkennen, die zentral für die Attribution von Anerkennung sind, in Bildungsprozessen erworben werden. Allerdings rufe der individuelle Besitz der Fähigkeit zur Selbstprüfung Verantwortung gegenüber dem Erlernten auf.[84]

---

[80] Vgl. Fingerhut et al. 2013, S. 30. Auch im Enaktivismus und der situierten Kognitionswissenschaft wird Wahrnehmung nicht nur kognitiv, sondern als interaktives Geschehen zwischen Mensch bzw. Organismus und Umwelt verstanden (vgl. Toepfer 2017, S. 22–23).

[81] Fingerhut et al. 2013, S. 30–31.

[82] Vgl. Teil 2, Kapitel 2/2.2.

[83] Vgl. Fricker 2023, S. 119–140. Vgl. auch Honneth und Rancière 2021, S. 156–157; Honneth 2023, S. 11–35.

[84] Vgl. Fricker 2023, S. 120–121. Freilich ist das persönliche Bemühen nicht gänzlich un-

Besonders humoresk wird das individuelle Bemühen um (ge-)rechtes Sehen in der Kurzgeschichte *Herr Palomar* von Italo Calvino beschrieben. An ihr wird deutlich, dass sich der Blick(-wechsel) trotz aller guten Absichten niemals völlig losgelöst von bestehenden Konventionen, Strukturen und Machtdispositiven vollziehen kann. Im Grunde handelt es sich hierbei um die den Lesenden ermöglichte, teilnehmende Beobachtung einer Selbstreflexion des sogenannten *male gaze*. Der Blick der fiktiven Hauptfigur, Herr Palomar, bleibt an einem leibkörperlichen ‚Ding' hängen: den Brüsten einer Frau, die sich am Strand liegend sonnt. Eindrücklich ist an dieser Stelle bereits der Zusammenhang von Körper und Person: die Brüste werden zum irritierenden Moment, hinter dem die Person verschwindet. Nicht die Frau, sondern *Der nackte Busen*, so auch der Titel der Geschichte, bzw. der „rosigbronzene Umriß eines entblößten weiblichen Torsos"[85] wird visibel. Im weiteren Verlauf der Geschichte erprobt Herr Palomar daraufhin verschiedene mögliche Sichtweisen: Der Blick, der ins Leere schweift und damit paradoxerweise indiskret hinschaue. Denn gerade im diskreten Wegsehen werde ein Sehen unterstellt. Zweitens, der Blick, der alle Dinge mit gleichbleibender Gelassenheit wahrnimmt, wobei durch die Gleichordnung von Dingen mit menschlichen Leibkörperdingen wiederum ein Verlust an Diskretion herbeigeführt werde. Drittens, der Blick unvoreingenommener Sachlichkeit, der als überfliegender Blick jedoch Überlegenheit, Geringschätzung und Prüderie in sich trage.[86] Herr Palomar entschließt sich schließlich für die vierte Blickvariante: den umfangenden Blick, der alles in eine „Woge von Sympathie und Dankbarkeit für das Ganze"[87] einschließt. Doch obgleich Palomar die „aufgeklärtesten Intentionen"[88] an den Tag legt, erlebt die betroffene Frau den Blick als zudringlich und verlässt die Szenerie. Palomar erklärt sich dies selbst mit dem toten „Gewicht einer Tradition übler Sitten"[89], die dazu führe, dass die fremde Frau den ‚umfangenden' Blick Palomars ‚missverstehe'. Die Beschreibung dieser Szenerie legt nahe, dass es kein richtiges (Hin-)Sehen gibt bzw. dass Sehen und Gesehen-Werden von sozialen Konventionen und Traditionen bestimmt ist, die die Einzelne nicht ex abrupto ändern kann. Darüber hinaus zeigt die Geschichte auch, dass die Perzeption eines Blicks außerhalb der Verfügung der Blickenden steht. Die Deutung des Gegenübers ist ebenso relevant dafür, ob Gerechtes Sehen gelingen kann oder nicht. Wird der Blick mit guter Intention getätigt, ist er

---

abhängig von den Gegebenheiten des Feldes der Visibilität und der Asymmetrie oder Nicht-Asymmetrie des Blickaustausches.

[85] Calvino 1988, S. 14

[86] Vgl. Calvino 1988, S. 16.

[87] Calvino 1988, S. 17.

[88] Calvino 1988, S. 17.

[89] Calvino 1988, S. 17.

noch lange nicht gerecht. Dies ist eine Kritik, die spätestens seit Kant als der zentrale Kritikpunkt tugendethischer Ansätze hervorgebracht wird: Eine Tat, ein Blick, ist nicht gut, weil die Intention gut ist. Sein Gutsein hängt zudem entscheidend von seiner Perzeption und individuellen Vorstellungen des Guten, de facto dem Gerechten ab.

Dem ‚Für-die-Andere-Sein' und Räume der Entfaltung für die Andere zu öffnen sind also Grenzen gesetzt: „Denn das ist sicher, daß kein anderer Mensch von Haus aus und kraft seiner Existenz für den Mitmenschen ist"[90], schreibt Barth. Und auch Arne Grøn konstatiert, dass *seeing differently* mindestens schwierig ist, selbst wenn der Versuch unternommen wird.[91] Grøn führt dies auf die eigene Affizierung und die eigene Innerlichkeit (*interiority*) im Vorgang des Sehens zurück.[92] Das Sehen kann immer nur aus dem Prozess des Sehens selbst verändert werden. Allerdings weist eine theologische Perspektive auf bestimmte Handlungskorridore hin. Diese seien eröffnet durch die „eigentümliche Humanität Jesu", die in eine bestimmte Richtung weise, vor einer anderen jedoch warne.[93] Die geglaubte Menschlichkeit Jesu Christi schließe ein, dass ein Gegenüber trotz aller Ungleichheit in der Tatsache verbunden sei, dass die Rechtfertigung und Versöhnung Gottes mit allen Menschen geschlossen ist.[94] In der Zuwendung zu allen Menschen gleichermaßen werde die Mitmenschlichkeit der Anderen vor jeder Vergemeinschaftung vorausgesetzt.[95] Das Bündnismoment zwischen Mensch und Mensch sei die gemeinsame Existenz unter dem Anruf Gottes – die von Joest mit Exzentrizität beschrieben wird.[96] Wo wird die Menschlichkeit des Nächsten nun kompromittiert? Barth schreibt, sie sei dort desavouiert, wo „dem Menschen eine abstrakte, d. h. einer von der Mitexistenz seines Mitmenschen abstrahierte Existenz"[97] zugeschrieben werde. Wo das Sein des Menschen hingegen als reziprokes Zusammensein mit dem anderen Menschen verstanden werde, da entspräche der Mensch seiner Bestimmung.[98] In diesem Sein in der Begegnung mit der Anderen, sehe die eine der Anderen in die Augen.[99]

---

[90] Barth 1962, S. 3.

[91] Vgl. Grøn 2020, S. 27–28.

[92] Vgl. Grøn 2020, S. 27, 2011, S. 26–28.

[93] Barth 1962, S. 4.

[94] Vgl. Barth 1962, S. 4–5.

[95] Vgl. Barth 1962, S. 5.

[96] Vgl. Barth 1962, S. 6; Joest 1967, S. 232–273.

[97] Barth 1962, S. 10.

[98] Vgl. Barth 1962, S. 35–36. Das Zusammensein, von dem Barth schreibt, ist genauer als reziprokes Zusammensein zu qualifizieren, das er von der Christologie her näher bestimmt. Nicht irgendein Zusammensein ist es, um das es Barth geht, sondern ein Zusammensein, das sich durch das Merkmal des *Füreinander-Seins* auszeichnet (vgl. ebd., S. 36).

[99] Vgl. Barth 1962, S. 47.

Das ist nämlich der humane Sinn des Auges: daß der Mensch dem Menschen Auge in Auge sichtbar werde. […] Alles Sehen ist inhuman, daß dieses Sehen nicht in sich schließt, das nicht zuerst und vor allem, anhebend und abschließend, dieses Sehen ist: das Sehen des Mitmenschen.[100]

Weiterhin macht Barth die Verquickung von Sehen und Sich-sehen-Lassen deutlich: Im Sehen mache sich der Mensch dem anderen sichtbar.[101] Für Barth sind Sehen und Sich-sehen-Lassen untrennbar miteinander verbunden. Wo das Sich-sehen-Lassen ausbleibt, der Sehende sich selbst versteckt, sei dies inhuman.[102] Auch der Gesehenen kommt also eine aktive Rolle zu – es bleibt nicht nur bei der Anstrengung der Sehenden, die sich um Gerechtigkeit bemüht. Die *doppelseitige Offenheit* ist es, die Barth der zwischenmenschlichen Begegnung als erstem Moment der Humanität diagnostiziert.[103] Sie ereigne sich vor allem in dem Augenblick, in dem echte Anteilnahme und Erkenntnisinteresse an der Anderen mitschwinge.[104] Das, was sich bei Barth bereits quasi-tugendethisch andeutet, die aktive moralische Praxis, die sowohl das Sehen als auch das Sich-sehen-Lassen umfasst, bringt Dorothee Sölle in der individuellen Handlungsaufforderung *Du sollst dir kein Bildnis machen* auf den Punkt.[105] Nach Sölle werde Gott zum Anwalt der Freiheit der Anderen, so dass die individuelle menschliche Aufgabe darin bestehe, die Andere vor den angefertigten Bildern zu schützen. Sölle schreibt:

Genau das erwartet Gott von mir in diesem Gebot [‚Du sollst dir kein Bildnis machen', TO], daß ich dich vor mir, und deine Möglichkeiten vor meiner Wirklichkeit und deine Freiheit vor meinem Bild schützen soll. So groß denkt Gott von uns, daß er uns dies Ungeheuere anvertraut: die Freiheit des anderen, die wir offenlassen können, wenn wir ihn nicht in eine Schublade stecken.[106]

Sowohl bei Barth und noch mehr bei Sölle lassen sich individuelle Handlungs- und Haltungsaufforderungen finden, die ihre Subsumtion unter dem Stichwort *Gerechtes Sehen als individuelle Anstrengung* rechtfertigen.[107]

Trotz allem darf die Vulnerabilität und Zerbrechlichkeit des Geschehens nicht vernachlässigt werden.[108] Während Barth und Sölle jeweils vorwiegend auf zwi-

---

[100] Barth 1962, S. 47.

[101] Vgl. Barth 1962, S. 47.

[102] Vgl. Barth 1962, S. 47.

[103] Vgl. Barth 1962, S. 48.

[104] Vgl. Barth 1962, S. 49.

[105] Vgl. den gleichnamigen Aufsatz: Sölle 1968, S. 95–102 sowie die Ausführungen zu Frisch in Teil 3, Kapitel 2/2.2.

[106] Sölle 1968, S. 101.

[107] Die individuellen Handlungs- und Haltungsaufforderungen gegenüber der Anderen werden bei Barth und Sölle mal mehr, mal weniger beeinflusst von ihrer Bindung an göttliches Handeln verstanden.

[108] Die von Blumenberg und Sartre beschriebene Angst und Scham sind der theologischen

schenmenschliche Geschehen referenzieren, dürfen die hinter der individuellen Anstrengung liegenden, gesellschaftlichen Strukturen und Dispositive nicht ausgeblendet werden. Barth schreibt:

> Wo Einer eine Gruppe oder wo eine Gruppe Einen, oder wo eine Gruppe eine andere Gruppe zu sehen oder erkennen meint, da ist mindestens Zweideutigkeit schon im Anzug. Da könnte es nämlich im Grunde nur um Psychologie und nicht um den anderen Menschen, doch nur um Pädagogik und nicht um das Kind, doch nur um soziologische Statistik und Systematik und nicht um diesen und diesen Anderen – da könnte es m. e. W. doch nur um das Allgemeine und nicht um das hier allein echte Besondere gehen. Wir reden von der gefährlichen […] Grenze nicht nur aller Fürsorge und Wohltätigkeit, sondern auch aller Lehr und Erziehung, auch aller Politik […]. Ob jeweils das gruppenmäßige und als solches verschlossene und blinde Dasein, Denken und Reden […] sich behauptet oder durchbrochen, ob jeweilen je der eine konkrete Mensch für den anderen konkreten Menschen unsichtbar oder sichtbar wird, daran hängt es, ob es Humanität ist, was in dem Allem auf dem Plane ist.[109]

Barth wählt zur Exemplifizierung das Beispiel der Bürokratie, in der der konkrete Mensch allgemeinen Verfahren unterworfen werde und damit *doppelte Offenheit* verfehlt werde.[110] Die Kontextualität des tugendethischen Sehens und die Strukturen, die diesem Sehen vorausliegen, sind auch für die Analyse von Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem hoch relevant. Waldenfels formuliert es folgendermaßen:

> Das antwortende Hinhören hat zur Kehrseite das Weghören oder Überhören, das antwortende Hinsehen hat zur Kehrseite das Wegsehen und Übersehen. Doch dieses Sichöffnen und Sichverschließen verkörpert sich in Rollen und Institutionen.[111]

Dabei betont Waldenfels, dass ein, so muss ergänzt werden: leiblicher, Anspruch niemals ausgeschlossen, also in irgendeiner Weise ausgelöscht oder verhindert werden könne.[112] Allerdings könne man sich einem Anspruch *verschließen*. Die Visibilität einer Person ist zwar unumgänglich, aber Rollen und Institutionen können ein Sich-Verschließen vor dem leiblichen Anspruch einer Person hervorbringen bzw. wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen. Die Forderung Barths nach einem Sich-sehen-Lassen der Anderen, die die doppelseitige Offenheit ermöglicht, ist, wie das Phänomen digitaler Exponiertheit gezeigt hat, angewiesen auf Räume der auf aneignende Transformation und Agency ausgerichteten Visibilität, damit das Sich-sehen-Lassen nicht zu einer gewaltvollen Erfahrung wird.

Ethik nicht fremd und werden unterschiedlich gedeutet (vgl. Huizing 2020; Stopa Mathiasen, Sasja, Emilie 2022, S. 52–53; Welz 2011; Bammel 2005).

109 Barth 1962, S. 49–50.

110 Vgl. Barth 1962, S. 50.

111 Waldenfels 2016a, S. 356.

112 Vgl. Waldenfels 2016a, S. 356.

In diesem Zusammenhang wird nun auf die sozio-historischen Dispositive sowie Ordnungen und Strukturen des Feldes der Visibilität eingegangen werden müssen. So aufschlussreich die bisherige Darlegung des Blickaustausches zwischen einem Selbst und einer Anderen war, wurden sowohl die Machtdispositive, die in Wechselwirkung mit der Technologienutzung stehen, sowie die sozio-historisch gewordenen Strukturen, die das Sehen beeinflussen, ausgeblendet. Dies stellt gewissermaßen den Übergang zum Politischen dar.[113] Es wirft die Frage nach dem die Beziehung zwischen zwei übersteigenden Dritten und die Frage nach der Verhandlung widerstreitender Ansprüche auf. Es handelt sich demzufolge gewissermaßen um eine Komplexitätssteigerung des Blickgeschehens auf Gerechtigkeit, Ordnung und Gesetze hin. Dies ist deshalb ganz besonders relevant, weil die Gesundheitsdatenanalyse und -interpretation die Beziehung zwischen zweien immer übersteigt. Die Betrachtung des Gerechten Sehens als individuelle Anstrengung und deren Kritik hat deutlich gemacht, dass der Prozess des Sehens niemals vollständig von sozialen und kulturellen Kontexten losgelöst werden kann. Selbst die ehrlichsten Bemühungen, gerecht zu sehen, stoßen an Grenzen, die durch Konventionen, Machtstrukturen und die Interpretation des Gegenübers definiert werden. Im folgenden Teil 4, Kapitel 1/ 1.3 wird daher nach den strukturellen Abhängigkeiten des Gerechten Sehens gefragt werden.

1.3 Gerechtes Sehen als strukturelle Abhängigkeit

In den vorangegangenen Kapiteln wurden Ansätze vorgestellt, die Gerechtes Sehen als Quasi-Automatismus (Teil 4, Kapitel 1/1.1) und als individuelle Anstrengung (Teil 4, Kapitel 1/1.2) verstehen. Daran anschließend wird nun die Frage ins Zentrum gestellt, welche strukturellen Voraussetzungen das Feld der Visibilität prägen und wie diese Voraussetzungen das Gerechte Sehen fördern oder behindern können. Dabei werden technologische, soziale und politische Aspekte beleuchtet, um die Komplexität der visuellen Ordnungen zu verdeutlichen, die Gerechtes Sehen beeinflussen.

In den vorangegangenen Ausführungen wurde mehrfach aufgezeigt,[114] dass das individuelle Sehen stark abhängig von den explizit reflektierten oder implizit vorgefundenen Umgebungsfaktoren, institutionalisierten und gesellschaftlichen Kontexten und sozio-historischen Machtdispositiven, eben von den Strukturen der Felder der Visibilität ist, die wiederum gelingende oder eben misslingende Visibilität in den Formen von Unsichtbarkeit und Exponiertheit modulieren. Der

[113] Vgl. Bernasconi 1998, S. 87.
[114] Vgl. u. a. Teil 2, Kapitel 1/1.2.

unter Teil 4, Kapitel 1/1.1 geschilderte Quasi-Automatismus des Sehens wird dann revisionsbedürftig, wenn angenommen wird, dass die vermeintlich genuine, unvermeidbare ‚Konstruktion des inneren Auges' durch die vorgängigen Raster allererst konstruiert wird.[115] Visibilität und Praktiken der Visualisierung stehen in engem Wechselverhältnis zur Erhaltung von Macht und Autorität.[116] In einem KI-basierten Gesundheitssystem sind die Voraussetzungen der Visibilität und Exponiertheit beispielsweise stark von der Technologie und den sie bedienenden und regulierenden Menschen und Institutionen abhängig. Technische Möglichkeiten und situationale Gegebenheiten sind konsequenterweise durchdrungen von machtvollen Klassifikationen, Vorurteilen, Diskriminierungsstrukturen und Stereotypen, die alle Perzeption begleiten. Geoffrey C. Bowker und Susan Leigh Star machen darauf aufmerksam, dass diese Dispositive meist gar nicht explizit bewusst seien, jedoch starken Einfluss auf das alltägliche Leben nähmen:

> Remarkably for such a central part of our lives, we stand for the most part in formal ignorance of the social and moral order created by these invisible, potent entities. Their impact is indisputable, and as Foucault reminds us, inescapable. Try the simple experiment of ignoring your gender classification and use instead whichever toilets are the nearest; try to locate a library book shelved under the wrong Library of Congress catalogue number; stand in the immigration queue at a busy foreign airport without the right passport or arrive without the transformer and the adaptor that translates between electrical standards. The material force of categories appears always and instantly.[117]

Eine Beschränkung der Gestaltung auf eine individuell-tugendethische Komponente des achtungsvollen Hinsehens würde dem Phänomen der Visibilität darum nicht gerecht werden und erweist sich als zu kurz gegriffener Lösungsvorschlag. In der Levinas'schen Interpretation würde das Antlitz, das das Selbst ereilt, ohne die weitere Perspektive auf die sozio-historischen Voraussetzungen des individuellen Sehens und dessen gesellschaftlicher Einbettung, die Verantwortung innerhalb der Zweierbeziehung unendlich machen und darüber hinaus die medialen Dimensionen, in denen das Antlitz bereits gedeutet und möglicherweise bereits gestuft entgegentritt, für bedeutungslos erklären. Es muss deshalb nach den Strukturen gefragt werden, die das Feld der Visibilität konstituieren. Entscheidend dabei ist die Frage danach, wie Personen gesehen werden, ob sie unsichtbar oder exponiert sind und welche Möglichkeiten der aneignenden Transformation und Agency für sie bestehen. Die das Gerechte Sehen bestimmenden Dispositive ergeben sich aus einer wechselseitigen Durchdringung von technischen Voraussetzungen, situationalen Gegebenheiten und notwendigen Limitierungen der

---

[115] Vgl. die Theorien zur *Gebundenen Gerechtigkeit* (vgl. Creary 2021; Ferryman 2023).

[116] Vgl. Mirzoeff 2011a, S. 2–3.

[117] Bowker und Star 2000, S. 3.

Blickweisen sowie der umfassenden Perspektive der sozio-historischen Vorurteile und Klassifikationen, die Technik und situationale Gegebenheit durchdringen.

Zunächst sind die Strukturen des Gerechten Sehens bedingt durch *technologische Vermittlung* von Visibilität, in die gesellschaftliche Machtstrukturen, Voreingenommenheit und Dispositive eingeschrieben sind. Digitaltechnologien sind beschränkt auf Berechnungen innerhalb eines binären Zahlensystems.[118] Diese technischen Voraussetzungen sind es, die bereits die Perspektive auf eine mathematische Logik limitieren. Hinzu kommt dann die Komplexität der Abhängigkeiten, Verbindungen und Sinnerzeugungsmechanismen innerhalb von Akteur-Netzwerken.[119] Eine evangelische Ethik mahnt, gegenüber der ausschließlichen Reduzierung auf eine binäre Logik, die signifikative Differenz von Bild und Person zu berücksichtigen, die mit Waldenfels unter den Aspekten von Spiegel, Spur und Blick umschrieben wurde.[120] Indem die (Un-)Sichtbarkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes und des Menschen als das Transzendente hervorgehoben wurde, wird die Differenz von (technischer) Abbildung und leiblichem Sein evident, die auch dann nicht verlorengeht, wenn sie geleugnet oder verschleiert wird, z. B. indem behauptet wird, es wäre eine perfekte Repräsentation der Realität im Datenbild geschaffen worden. Diese signifikative Differenz im Bild, ihre Ausgestaltung und Thematisierung, ist gleichermaßen von technischen Möglichkeiten wie den in ihnen wirksamen Dispositiven abhängig. Ein jedes Datenbild muss darum daraufhin befragt werden, ob es aneignende Transformation ermöglicht und der abgebildeten Person Agency zugestanden wird, oder ob die technischen Voraussetzungen, z. B. die mit der Technologie verbundenen Narrative absoluter Objektivität, das ethische Sehen restringieren.

Butler entwirft in *Raster des Krieges* eine „Ethik der Fotografie“[121], in der sie fragt, wie Leiden dargestellt werden und inwiefern sich diese Darstellung auf ethische Sensibilität, genauer wohl die moralische Affizierbarkeit, auswirke. Dabei steht die Technologie der Fotografie im Fokus ihrer Analyse. Neben den bildtheoretischen Grundlagen und Fragen danach, was ein Bild leisten könne und in welchem Verhältnis es zum darin abgebildeten Subjekt stehe, sei in die Vermittlung immer auch strategische Politik hinter der Technologie involviert, die Anreize oder Hemmnisse für Motivwahl und Distribution liefere. Mit der Frage nach Rahmen von Anerkennbarkeit und den ihnen inhärenten Normen dringt Butler an den Punkt einer engen Verschränkung von Visibilität und Ethik vor. In

---

[118] Zweifellos gehen mit der Binarität mannigfaltige Kombinationen einher. Sie ist darum nicht zwangsläufig langweilig oder unkreativ – jedoch lässt sich in ihr nicht alles ausdrücken und nicht alles fassen, was das menschliche Leben ausmacht.

[119] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.

[120] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.2.

[121] Butler 2010, S. 65.

ihrer Analyse der Kriegsberichterstattung der US-amerikanischen Außenpolitik des 20. Jahrhunderts macht Butler anhand der über-individuellen, technisch-politischen Regulierung der Perspektive deutlich, dass die Rahmensetzung selbst schon bestimmte Deutungen beinhaltet.[122] Neben der technischen Beeinflussung des Sehens spielt in der Analyse Butlers auch die die situationale Gegebenheit eine entscheidende Rolle für die Darstellung. Das inkludiert den individuellen, begrenzten Standpunkt sowie die Intention des Blickens bzw. Sehens innerhalb einer größeren Ordnung.

Im Fall des Einsatzes von Digitaltechnologien im Gesundheitssystem sind der Standpunkt und damit das Verhältnis von Sehenden und Gesehenen sowie die Zweckrichtung und der Anlass zumeist vorgegeben: Die Datenbilder haben die Detektion und Behandlung von Krankheiten zum Ziel. Allerdings zeigt sich, dass die Datenproduktion und damit die Blickrichtung zunehmend zielloser werden, wenn selbstlernende Algorithmen angewendet werden, die aus vorher Unzusammenhängendem mitunter bedeutsame Schlüsse ziehen können. Dennoch lässt sich zumeist eine vorrangige, auf die situationale Gegebenheit und die notwendig limitierenden Faktoren des Sehens zurückgehende Intention bestimmen: Sei es Überwachung, Messung, Detektion, Therapie, ein ungerichtetes exploratives Blicken oder auch eine künstlerische Intention. Die situationalen Rahmenbedingungen, die Standpunkt, Perspektive sowie eine Zielrichtung des Blickens vorgeben, können auch als ‚Regime des Sehens'[123] bzw. ‚Komplex der Visualisierung'[124] bezeichnet werden.

Anhand der Analyse von Umweltdaten zeigt Sheila Jasanoff die verschiedenen *regimes of sight* auf, also die verschiedenen Sichtweisen, die unterscheiden, wie Informationen präsentiert würden.[125] Sie unterscheidet den objektiven Blick *from nowhere*, der behauptet, neutral, objektiv oder unpolitisch zu sein,[126] wei-

---

[122] Vgl. Butler 2010, S. 67. Nicholas Mirzoeff beobachtet, dass das erwartete Resultat, nämlich, dass die schockierenden Bilder eine breite Öffentlichkeit aufrütteln oder zu einem neuen Sehen herausfordern würden, häufig ausbleibe. Er nennt dies die ‚Banalität der Bilder', denen es nicht gelänge, bestehende Autoritäten und Machtstrukturen zu hinterfragen, sondern diese vielmehr zu festigen (vgl. Mirzoeff 2011a, S. xiv).

[123] Vgl. Jasanoff 2017.

[124] Vgl. Mirzoeff 2011a.

[125] Vgl. Jasanoff 2017; Chan et al. 2022.

[126] Diese Sichtweise ist wohl die zweifelhafteste, da sie einen Nicht-Standpunkt suggeriert. Der Anspruch, von einem Nicht-Ort zu sehen, der häufig auch *God's eye view* genannt wird (vgl. auch Teil 1, Kapitel 2/2.2 und Teil 2, Kapitel 1/1.2), ignoriert die spezifische unaufhebbare Standortgebundenheit innerhalb weltlicher, sozio-historischer Dispositive. Die Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit führt dann mitunter zu nicht mehr hinterfragbaren Machtkulturen, innerhalb derer Klassifizierungen und vermeintliches Wissen zum Missbrauch von Macht genutzt werden können.

terhin den Blick *from everywhere*, der alles umfassend rational und repräsentativ zu erklären ersucht, und schließlich den Blick *from somewhere*, der sich als subjektive und authentische Sicht der Augenzeugin präsentiere. Jede der drei Sichtweisen setze einen Standpunkt voraus, von dem aus gesehen werde. Mit den präsentierten Blickweisen korrespondierten bestimmte Ansprüche und verschiedene Akteurinnen, die überhaupt für eine solche Blickweise in Frage kämen. Jedes Sichtregime sei, laut Jasanoff, inhärent politisch, da es die Rahmung, Auswahl und Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen umfasste.[127] Häufig wird der Sichtweise, die durch digitale Datenbilder ermöglicht wird, unterstellt, ein Blick *from nowhere* zu sein. In Jasanoffs Schema wird der Blick *from nowhere* der Institution Wissenschaft zugeordnet. Dass diese Zuordnung nur eine formale, idealtypische ist und weder die Datenbilder noch die Wissenschaft selbst als ‚objektiv' zu bezeichnen sind, mag ihnen auch der Anschein von Objektivität gegeben werden, steht, nach der Darstellung der ANT in Teil 1, Kapitel 1/1.2, außer Frage und wird auch von Jasanoff betont. Sie konstatiert, dass der bloße Begriff ‚Daten' dazu neige, die Beobachtungsstandpunkte zu bagatellisieren und die politischen Entscheidungen, die mit jeder Zusammenstellung von maßgeblichen Informationen einhergehen, auszublenden:

> The notion of ‚big data,' even more sweeping in its scope and ambition, implies a panoptic viewpoint from which the entire diversity of human experience can be seen, catalogued, aggregated, and mined, so that the narratives derived from the data speak as if for themselves, compelling reasonable people to action.[128]

Jasanoff macht deutlich, dass die aus den Daten abgeleiteten Erzählungen keinesfalls handlungslogische Konsequenzen nach sich zögen. Gerade das Fortbestehen der divergierenden Konsequenzen zeigt, dass die scheinbare Neutralität von Datensätzen und Algorithmen immer ein komplexes, machtdurchwirktes Konstrukt ist: Es handele sich um eine Errungenschaft bestimmter Formen der Organisation von Beziehungen zwischen der Beobachterin, den beobachteten Dingen und den Verbrauchern oder Nutzern der Beobachtungen.[129] Der Blick *from somewhere* fungiere darum als Kritik am Blick *from nowhere* und bestehe darauf, die Politik der Wissensproduktion sichtbar zu machen.[130] Jasanoff spricht sich in ihrer Analyse für eine notwendige Reflexion auf die politischen Grundlagen der Neutralitätsbehauptungen des Blicks *from nowhere* aus und postuliert, dass häufig stabilere Interpretationen von Datensätzen erzielt würden, wenn

---

[127] Vgl. Chan et al. 2022, S. 3.
[128] Jasanoff 2017, S. 12.
[129] Vgl. Jasanoff 2017, S. 12.
[130] Vgl. Jasanoff 2017, S. 12.

mehrere Standpunkte zusammenkommen, um einen epistemischen und normativen Konsens zu erzielen.[131]

Neben Jasanoff stellt auch Nora L. Jones Überlegungen zu strukturellen Dimensionen des Blickgeschehens innerhalb der Bioethik an.[132] Auch sie identifiziert verschiedene, das individuelle Sehen übersteigende, generalisierbare Sichtweisen, die abhängig von situationaler Gegebenheit und den Rahmenbedingungen maßgeblich darüber entscheiden, wie leibliches Dasein beurteilt und ob Gerechtes Sehen ermöglicht wird. Jones unterscheidet drei Blickweisen, die für die Bioethik und den Blick auf den Körper eine Rolle spielen: Zunächst existiere die Perspektive der Medizinerin auf den Körper. Unter ihrem Blick erscheine der menschliche Körper als Exemplar (*specimen*) der Spezies Mensch, an dem sich Außergewöhnliches, nämlich Außer-Normales zeige. Zweitens unterscheidet Jones davon die Perspektive auf den Körper als das Sehen eines generalisierten, kranken Körpers, wie er beispielsweise in der Populärkultur auftaucht. In dieser Blickweise werde der Körper als Spektakel (*spectacle*) gesehen.[133] Die dritte Sichtweise auf den Körper sei die der Patientin (*patient*). Jones entfaltet diese letzte Form als eine subjektive, authentische Sichtweise – analog zum Blick *from somewhere* bei Jasanoff. Alle drei Blickweisen werden von Jones als systematisierbare Blickweisen auf ‚außergewöhnliche' Körper subsumiert.[134] Der vorgängige Blick ohne ein Wissen und eine Kenntnis der Person greife in der Regal auf äußere Merkmale zurück, um eine Person zu bewerten.[135] Der Körper werde unter den Blicken der Anderen zum *spectacle* oder aber zum dehumanisierten, in Zahlen und Graphiken aufgelösten *specimen* (hier lässt sich eine Parallele zu Jasanoffs Blick *from nowhere* feststellen), das ohne ein Gerechtes Sehen der Unterwerfung, Abwertung und Passivität preisgegeben sei.[136] Je nachdem, wie die Datenbilder eingebettet werden und welcher Blickweise der meiste Raum zugestanden wird, wird dies die Perspektive und die Konsequenzen bis hin zum Menschenbild verändern. Jones hebt darum hervor, dass es wichtig sei, die Perspek-

---

[131] Vgl. Jasanoff 2017, S. 12.

[132] Vgl. Jones 2011. Vgl. auch Teil 1, Kapitel 1/1.2.

[133] „The body as spectacle widens our lens away from isolated body parts back to whole bodies, to the extraordinary bodies that exist in and are referenced by popular culture. The extraordinary body, like all bodies, is loaded with emic meanings. Unique to the extraordinary body, however, are the external signifiers and cultural metaphors and associations that viewers of these bodies use. The body as spectacle thus links the individual and the social, and leads us to ask questions of visuality, about the relationship between the body and the person, and about the ethics of looking" (Jones 2011, S. 77).

[134] Vgl. Jones 2011, S. 74. Jones verweist u. a. auf Garland-Thomson 1996 *Freakery. Cultural spectacles of the extraordinary body*.

[135] Vgl. Jones 2011, S. 80.

[136] Vgl. Jones 2011, S. 79–80.

tive der Patientin in die Gesundheitsdatenbilder – neben der Perzeption des Körpers als *specimen* oder *spectacle* – zu integrieren, da in diese dritte Weise der Körperperzeption Erfahrungen des kranken Körpers und der narrativen Selbstinterpretationen von Krankheit als *illness* integriert seien.[137]

Eine letzte Perspektive soll herangezogen werden, um die situationale Gebundenheit und die darin begründet liegenden, absichtlich strategischen oder unabsichtlich nicht-strategischen, limitierenden Faktoren des Gerechten Sehens zu verdeutlichen. Diese stellt zugleich eine Überleitung zu den allen zwischenmenschlichen Gegebenheiten und Situationen zugrundeliegenden Machtachsen dar, die letztlich über das Gelingen oder Misslingen Gerechten Sehens entscheiden. Mirzoeff identifiziert in einer historischen Rückschau verschiedene Komplexe der Visualisierung und deren dahinterliegenden, strategischen Klassifikationen und Machtordnungen. Im Zentrum steht bei ihm besonders der Kolonialismus als übergreifende und alles durchringende, das angemessene Sehen verhindernde Machtachse, die individuelle Bemühungen des Sehens übersteigt und in ihrer Kontrolle hält. Mirzoeff beschreibt die Praktiken der strategischen Visibilität bzw. den Komplex der Visualisierung eindrücklich mit den Beispielen der Plantagensklaverei, des Imperialismus und des Militär-Industrie-Komplexes, in denen mithilfe von Klassifizierung (*classification*), Abtrennung (*separation*) und Ästhetisierung (*aestheticization*) Machtverhältnisse als ‚natürlich' visualisiert würden.[138] Er beschreibt erstens am Beispiel der Plantage, wie sich die Klassifizierung in der Beschreibung der Pflanztechniken, „identification of cash-crop cultivation", und der benötigten Arbeitskraft hierfür niederschlage.[139] Die *separation* bestehe zweitens darin, die mithilfe der Klassifizierung Visualisierten voneinander zu separieren, um es ihnen dadurch nahezu unmöglich zu machen, als politische Gruppierung aufzutreten, z. B. als die Arbeitenden, ‚*the people*', oder Ähnliches. Zuletzt führe die dritte Strategie der Visualisierung, nämlich die Ästhetisierung, dazu, dass die Klassifikation und *separation* richtig und ‚ästhetisch' erscheine. Für Mirzoeff ist klar, dass Visualisierung in engem Zusammenhang mit dem Kolonialismus steht, der damit seinen Einsatz von Gewalt rechtfertige.[140] Mirzoeff teilt schließlich die Geschichte in verschiedene Formen der *visuality*, nämlich *oversight*, *visuality*, *imperial visuality*, *facist visuality*, *aerial*

---

[137] Vgl. Jones 2011, S. 80–81. In dem Plädoyer Jones' für die Perspektive der Patientin deutet sich bereits an, was in Teil 4, Kapitel 3/3.3 unter der Forderung, ‚mit den Augen der Anderen sehen', dargestellt werden wird: Ein Hineinversetzen in eine andere Person, das Nachvollziehen ihrer Perspektive, gelingt nur, wo der anderen Person Raum zur Selbstdarstellung gegeben ist.

[138] Vgl. Mirzoeff 2011a, S. 3.

[139] Mirzoeff 2011b, S. 476.

[140] Vgl. Mirzoeff 2011a, S. 6.

visualization, *post-panoptic visuality* (1989 bis heute) und ihre jeweiligen Opponenten der sogenannten *countervisuality* ein, auf die im nachfolgenden Kapitel zurückzukommen sein wird – nämlich *revolutionary realism*, *abolition realism*, *indigenous countervisuality*, *antifacist neorealism*, *decolonial neorealism*, *planetary visualization*.[141] Damit macht er einmal mehr auf die Herrschaftsstrukturen aufmerksam, die die Felder der Visibilität unter anderem durch Rückgriff auf Techniken der Visualisierung prägen.

In dem Ansatz Mirzoeffs deutet sich an, dass übergreifende Strukturen sowie deren Etablierung, Aufrechterhaltung und Verteidigung als strategische Implementierung einer dominanten Weltsicht fungieren können. Die Ausführungen können daraufhin gedeutet werden, dass Gerechtes Sehen – das nicht die Interessen aller Menschen miteinander verrechnet (Utilitarismus), sondern dem es um Gerechtigkeit geht, die Menschenwürdeverletzungen als solche markieren kann – unter derartigen Umständen strategisch und willentlich gehindert wird. Die sich derart etablierenden Strukturen werden dann zu schwer als Unrecht identifizierbaren Ordnungen des Normalen, die als Klassifikationen, Separationen und Ästhetisierungen alltägliches Leben beeinflussen, ohne dass ihre dem Gerechten Sehen widerstreitende Funktion erkannt wird.

Neben Mirzoeff weisen auch andere Autorinnen auf die Abhängigkeit des Sehens von kolonialen und postkolonialen Visibilitätsstrukturen hin. Linda Tuhiwai Smith fasst diese mit dem Terminus imperialistische bzw. westliche Augen (*imperial eyes* oder *Western eyes*) zusammen.[142] Die (post-)kolonialen Sehweisen ergäben sich aus einem Archiv von Wissen und Systemen, Regeln und Werten, die sich zu einem Wissens- und Perzeptionssystem entwickelt haben, das gemeinhin als *westlich* bezeichnet wird.[143] In diesem Zusammenhang betont Stuart Hall, dass es sich dabei um ein die Gesellschaft tief durchdringendes Bild bzw. eine Reihe von Bildern handele,[144] die sich zu einem Feld der Visibilität formieren. So stelle ‚Der Westen' beispielsweise ein Dispositiv, ein multisensuales Bild dar, das festlege, wie verschiedene Gesellschaften, Kulturen, Orte und auch Menschen gesehen würden. Es handele sich um ein System der Repräsentation, das in Verbindung mit anderen Systemen die Felder der Visibilität bestimme.[145] Andere Beispiele für die die Felder der Visibilität durchwirkenden Bilder sind festsitzende Überzeugungen, die sich mit einem bestimmten Attribut einer Person, z. B. dem Geschlecht, verbinden.[146] Hinzu kommt, dass solche Dispositive

---

[141] Vgl. Mirzoeffs *Visual Guide*: Mirzoeff 2011a, S. 35.

[142] Vgl. Smith 2008; Mbah et al. 2022.

[143] Vgl. Hall 1992; Smith 2008; Laing 2022.

[144] Vgl. Hall 1992, S. 277; Fricker 2023, S. 67–69.

[145] Vgl. Hall 1992, S. 277; Smith 2008; Bhambra 2014.

[146] Ein Beispiel für ein solches starres Bild nennt Fricker dasjenige, das Frauen die nötige

und Bilder besonders persistent sind. Die Bilder bestehen häufig auch dann noch, wenn die eigenen Überzeugungen ihnen bereits entgegenstünden.[147] Dies macht es umso schwieriger, sie als machtvolle, jedoch kontingente und ungerechte Dispositive sowie ihren Einfluss überhaupt wahrzunehmen. Wenn derartige diskriminierende Klassifikationen und Strukturen das Sehen (unbewusst) leiten und das Was und Wie des Sehens maßgeblich bestimmen, wird Gerechtes Sehen kaum möglich. So weist Melissa Creary darauf hin, dass es erheblich erschwert – wenn nicht gar unmöglich – sei, sich um Fairness, gerechtfertigte Ansprüche und Gleichheit zu bemühen, wenn die grundlegenden sozialen und physischen Infrastrukturen, die Dispositive, die auch der technischen Entwicklung zugrunde liegen, durch Rassismus und andere historisch verankerte ‚-ismen' und deren Verschränkung ausgehöhlt worden seien.[148] Creary sowie Fricker kommen zu dem Schluss, dass aus den vorurteilsbeladenen Bildern eine ethische und epistemische Hürde erwachse und Gerechtigkeit immer begrenzt durch die Strukturen, Dispositive und sozialen Imaginationen, eben *Gebundene Gerechtigkeit*, sei.[149] Das Konzept der *Gebundenen Gerechtigkeit* steht in enger inhaltlicher Nähe zu Erkenntnissen intersektionaler Theorien und (feministisch-)theologischer Entwürfe.[150] So sei hier nur exemplarisch auf Mary Dalys Theologie *Jenseits von Gottvater* (engl. *Beyond God Father*) sowie die evangelische Institutionenethik Ernst Wolfs verwiesen. Daly stellt eine Theologie vor, die sich, so fordert sie, der theologisch vorherrschenden Ordnung, die sie als Patriarchat identifiziert, widersetzen müsse. Die religiöse Vorstellung Gottes als ‚Vater im Himmel' habe zur Unterdrückung der Frauen beigetragen, „indem sie […] [die patriarchalen Mechanismen, TO] zur Unterdrückung […] als recht und billig erscheinen ließ"[151]. In Dalys theologischem Ansatz wird die Macht der vorgegebenen Strukturen und

---

Kompetenz und Autorität für ein politisches (oder kirchliches) Amt abspricht (vgl. Fricker 2023, S. 68). Dies mag unter anderem damit verbunden sein, dass eine Frau in einem solchen Amt (zumindest was die Priesterämter in der katholischen Kirche und das Bischofsamt in der evangelischen Kirche betrifft) noch nie gesehen wurde. Vgl. außerdem zur Unsichtbarkeit der Frauen in der Kirche: Sölle 2006a, S. 248–261.

147 Vgl. Fricker 2023, S. 68.

148 Vgl. Creary 2021, S. 241.

149 Vgl. Fricker 2023, S. 69. Fricker verweist im Zusammenhang mit den Bildern, die zum ethischen und epistemischen Problem werden, auf ihre Verwobenheit mit der sozialen Imagination, die letztlich erklärt, warum den widersprüchlichen Ideen ungewollt kognitiv Raum gegeben wird. Zur sozialen Imagination und der Hervorbringung von Rassismus (vgl. Castoriadis 1997, S. 19–26).

150 Sowohl intersektionalen Theorien als auch der Theorie der *Bounded Justice* geht es um die Aufdeckung der hinter den gesellschaftlichen Zusammenhängen liegenden Machtachsen (vgl. Creary 2021, S. 246).

151 Daly 1980, S. 27.

die Notwendigkeit ihrer Kritik evident.[152] Eine Skepsis gegenüber strukturellen Ordnungen, die jedoch deutlich gemäßigter als bei Daly vorgetragen wird, findet sich auch bei Wolf. Wolf versucht, ein neues christliches Institutionenverständnis nach 1945 vorzulegen. Er geht davon aus, dass gesellschaftliche Institutionen – die maßgeblich Visibilitätsfelder konstituieren[153] – dazu beitragen, dass Menschen ihr Leben in der Welt und in Gemeinschaft bewältigen könnten.[154] Institutionen ließen sich als „Hilfe und Auftrag zur Verwirklichung der Gerechtigkeit" verstehen.[155] Allerdings, so macht Wolf deutlich, blieben sie stets revisionsbedürftig, da es sich um vorläufige und fehlbare Gestaltungsweisen des menschlichen Zusammenlebens handele.[156] Diese zwei knapp skizzierten, theologischen Auseinandersetzungen mit strukturellen Ordnungen sollen anzeigen, dass auch in theologischen Entwürfen die Gerechtigkeit und Gerechtes Sehen nicht nur auf individueller, sondern auch auf einer übergreifenden, gesellschaftlichen Ebene (kritisch) verhandelt wird.

Es lässt sich also abschließend festhalten, dass Gerechtes Sehen unterschiedlich verstanden werden kann: von der Idee eines intuitiven Quasi-Automatismus (1.1) über die individuelle Anstrengung (1.2) bis hin zur strukturellen Abhängigkeit (1.3). Dabei wurde deutlich, dass das Sehen – und insbesondere das Gerechte Sehen – nie in einem Vakuum geschieht, sondern immer durch soziale, technologische und politische Rahmenbedingungen geprägt ist. Diese Bedingungen modulieren nicht nur, wer sieht und wie gesehen wird, sondern beeinflussen auch, welche Handlungsspielräume den Gesehenen offenstehen. Im nachfolgenden Kapitel verschiebt sich nun der Fokus: Während Kapitel 1 die Perspektive der Sehenden und die ethischen sowie strukturellen Dimensionen des Sehens in den Mittelpunkt stellte, wird nun die Perspektive der (vorrangig) Gesehenen in den Vordergrund gerückt. Das nachfolgende Kapitel erkundet also den Handlungsspielraum innerhalb bestehender Ordnungen der Visibilität, deren Ränder

---

[152] Ebensolche strukturelle Kritik findet sich freilich auch in anderen feministisch- wie befreiungstheologischen Studien, die in dieser Arbeit im Einzelnen nicht berücksichtigt werden können. Vgl. darüber hinaus Metz 2016, S. 228: „Versteht sich nicht schließlich das Christentum selbst – notwendig – als eine einzige Systemabweichung, und bleibt es in diesem Sinne nicht ‚subversiv' gegenüber allen ihm angebotenen oder aufgedrängten Verstehensmustern und Interpretationssystemen?"

[153] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.3.

[154] Vgl. Wolf 1988, S. 173.

[155] Wolf 1988, S. 174.

[156] Vgl. Wolf 1988, S. 178–179. Wolf schreibt: „Ist zum Beispiel der Staat keine Schöpfungsordnung mehr, der man schicksalsmäßig eingeordnet ist, nicht mehr Stellvertreter Gottes auf Erden, sondern Gestaltungsaufgabe für den Menschen, […] dann muß […] jeder Tendenz gewehrt werden, staatliche Macht der Gesellschaft gegenüber zu totalisieren […]" (ebd., S. 179).

und Grenzen sowie die Möglichkeiten der Erweiterung und Widerständigkeit. Um das Feld der Visibilität auf eine Gerechtigkeitsperspektive hin auszuloten, ist es notwendig die Perspektive derjenigen zu berücksichtigen, die am wenigsten Einfluss auf die Gestaltung des Feldes der Visibilität nehmen können, die häufig selbst nicht sehen und deren Visibilität besonders oft in Unsichtbarkeit oder Exponiertheit umschlägt. Sie sind es, die in ihrem Visibel- oder Nicht-Visibel-Sein bestehende Ordnungen in Frage stellen. Das nachfolgende Kapitel eröffnet damit eine weitere Perspektive auf das Feld der Visibilität, indem es die Erfahrungen, Herausforderungen und Potenziale der Gesehenen in den Mittelpunkt rückt. Diese Verschiebung ist nicht nur notwendig, um das Gerechte Sehen umfassend zu verstehen, sondern auch, um die Machtasymmetrien und Dynamiken der Sichtbarkeitsregime in ihrer gesamten Tragweite zu erfassen.

Kapitel 2

Gesehen-Werden(-Können) und Ringen um Handlungsfähigkeit

„Das Besondere an diesem suspendierten Menschsein, das dazu verdammt ist, sich unablässig zu rekonstruieren, liegt in der Ankündigung eines radikalen, nicht zu unterdrückenden und zukünftigen Verlangens nach Freiheit oder Rache. […] Selbst wenn die Sklaven rechtlich mit beweglichen Gütern gleichgestellt werden, bleiben sie […] menschliche Wesen. Durch ihre Arbeit im Dienste eines Herrn sind sie weiterhin Schöpfer einer Welt. Durch ihr Tun und Sprechen weben sie Beziehungen und eine Welt aus Bedeutungen, erfinden Sprachen, Religionen, Tänze und Rituale und erschaffen eine ‚Gemeinschaft'."[1]

Im Folgenden wird der Fokus der Untersuchung von der Perspektive der Sehenden hin zu den Gesehenen verschoben, um eine entscheidende Dimension des Feldes der Visibilität zu beleuchten: die Erfahrung des Gesehen-Werdens. Während Teil 4, Kapitel 1 nach den Voraussetzungen des Gerechten Sehens fragt und damit die Perspektive der Agency-Trägerinnen und der strukturellen Voraussetzungen allen Sehens untersuchte, ergänzt dieses Kapitel eine Perspektive der Gesehenen, eine „Macht von unten".[2] Es geht um die Perspektiven derjenigen, die durch die dominierenden Ordnungen der Felder der Visibilität marginalisiert, unsichtbar oder exponiert werden und keinen oder kaum Einfluss auf dessen Gestaltungsbedingungen haben. Findet das Gesehen-Werden(-Können) nun explizit Berücksichtigung, wird der Blick vom Gerechten Sehen auf das gerechte Feld der Visibilität geweitet, und es werden Unverhältnismäßigkeiten in der Verteilung von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) aufgedeckt. Denn eine Analyse des gerechten Feldes der Visibilität darf sich nicht nur auf diejenigen beziehen, die vorrangig Sehen und die Ordnungen des Feldes maßgeblich festlegen. So wird zuweilen an positiven Anerkennungstheorien kritisiert, dass sie die invisibi-

[1] Mbembe 2014, S. 98–99.

[2] Sölle 2006b, S. 222–230. Genauer bestimmt Sölle die ‚Macht von unten' als „Stärke, Kraft, Freude und Freiheit, die unten ihren Anfang nehmen, die im Stall, auf dem Feld, am Arbeitsplatz sichtbar werden" (ebd., S. 222). Sie wendet sich gegen das Missverständnis von Macht als Herrschaft und weist auf den Bedeutungsunterschied von *power* (Macht) und *violence* (Gewalt) hin: „Macht heißt hier soviel wie das Vermögen, zu erstarken, Freude zu erleben und zu verteilen und Befreiung herzustellen, es ist eine Macht, die sich nicht auf Befehl und Gewalt zu gründen braucht, weil sie nichts mit Herrschaft zu tun hat" (ebd., S. 222).

lisierenden oder exponierenden (dominierenden) Subjekte, also diejenigen, die Unsichtbarkeit oder Exponiertheit beeinflussen können, adressieren, die invisibilisierten und exponierten (dominierten) Subjekte aber außer Acht lassen.[3] Es existieren allerdings Personen innerhalb des Feldes der Visibilität, denen das Recht, zu sehen, verwehrt oder aber zumindest eingeschränkt ist.[4] Damit einher geht, dass das Feld der Visibilität für sie zum einen nicht überblickbar ist, und zum anderen, dass sie ihr eigenes Gesehen-Werden nicht wahrnehmen können bzw. die Konsequenzen aus dem Gesehen-Werden nicht notwendigerweise ‚sehen'. Hinzu kommt unter Umständen die Abwertung und Marginalisierung der Weltsicht ihrer Perspektive, ohne die jedoch kein umfassender Entwurf für das gerechte Feld der Visibilität entworfen werden kann. Die Berücksichtigung derjenigen, die eine unterprivilegierte Rolle im Feld der Visibilität einnehmen und vorrangig gesehen werden, trägt einen wichtigen Aspekt in die Aushandlung gerechter Felder der Visibilität ein: Indem sie auf ihr Recht auf Selbstdarstellung pochen und zugleich auf bereits existente Widerständigkeit und bestehende Agency aufmerksam machen, die sich nicht zuletzt in einem widerständigen Sehen und in *countervisuality* zeigt,[5] verändern sie den Diskurs um die Visibilität.[6]

Besonders eindrücklich schildert William E. B. Du Bois, dass rassifizierte Personengruppen etwas sehen, was andere nicht sehen: nämlich ihre eigene Abwertung und den Mechanismus der Unterdrückung sowie die sozialen Zerrbilder, die sie produzieren.[7] Das Gewicht der sozialen Degradierung könne nur gefühlt werden, wenn eine Diskrepanz zwischen dem Wissen um den eigenen Wert und der sozialen Behandlung festgestellt werde. Auch die mehrfach konsultierte Hagar-Geschichte in Gen 16 macht dies deutlich: Indem Hagar sieht, wie Gott sie sieht, wird ihr ihr eigener Wert bewusst. Ebensolches schildert Du Bois, wenn er schreibt:

> […] the journey at least gave leisure for reflection and self-examination; it changed the child of emancipation to the youth with dawning self-consciousness, self-realization, self-respect. In those somber forests of his striving his own soul rose before him, and he saw himself – darkly as through a veil; and yet he saw in himself some faint revelation of his power.[8]

---

[3] Vgl. Räber 2023, S. 401. Zugleich soll nicht geleugnet werden, dass auch dominierende Subjekte in komplexe Machtgefüge eingebunden sind.

[4] Vgl. Mirzoeff 2011a. Vgl. auch Foucault 2010, S. 257.

[5] Vgl. Teil 4, Kapitel 1/1.3.

[6] Beispielsweise verschiebt sich die Fokussierung von der technischen ‚Akkuratheit' (*technical accuracy*) eines Bildes hin zu den Machtdynamiken, die der Definitionen selbst zugrunde liegen (vgl. Hill Collins 1986, 17).

[7] Vgl. Du Bois 2015; Medina 2013, S. 195–196.

[8] Du Bois 2015, S. 8.

Durch die Entwicklung von Selbstrespekt und Selbstbewusstsein könne die unterdrückte Person sich selbst wahrnehmen und eine ‚schwache Offenbarung der eigenen Kraft' bzw. des eigenen Wertes erkennen, die die anderen Perspektiven machtvoll verschleierten. José Medina umschreibt diesen Zustand mit *meta-lucidity* – die Unterdrückten gewönnen eine Klarheit sowohl über die soziale Welt als auch ihre kognitive Strukturiertheit und die Ordnungen des Feldes der Visibilität.[9] Aus ihrer individuellen Perspektive heraus gelänge es ihnen, die eigene marginalisierte Position mit der dominanten, meist auch verinnerlichten Perspektive des ‚Normalen' abzugleichen und epistemische Brüche festzustellen.[10] In dieser Hinsicht seien die Unterdrückten auch als *Agents* wahrzunehmen, die aufgrund ihrer epistemischen Position trotz allem handlungsfähig seien.[11] Dass die Perspektive der Unterdrückten zu bergen, jedoch mit Herausforderungen verbunden ist, wurde angesichts der häufig hegemonialen Sehordnungen, die das Feld der Visibilität strukturieren, deutlich.[12] Dennoch ist es im Folgenden trotz aller Schwierigkeiten notwendig, die bestehenden anderen, transformativen Perspektiven zu identifizieren und an die unterdrückten, subversiven und strategischen Formen von Agency anzuknüpfen, die sich bei genauerem *Hin*sehen ausmachen lassen. In der Berücksichtigung der Perspektive derjenigen, die im Feld der Visibilität unterprivilegiert sind, wird der neo-kolonialen Geste des *tier-mondisme* bzw. des *third-worldism*, in dessen Zusammenhang die Geschichte der Unterdrückten unberücksichtigt bleibt oder ausgelöscht wird, gewehrt.[13]

---

[9] Medina 2013, S. 196: „And note that this meta-lucidity looks both inward (into the inner self) and outward (onto others) simultaneously, piercing and bringing down illusory dichotomies between the inner and the outer, between self and others."

[10] Vgl. Medina 2013, S. 197.

[11] Vgl. Medina 2013, S. 197–198. Vgl. auch Haker und Greening, die dies mit dem Begriff der *Vulnerable Agency* anzeigen (vgl. Teil 2, Kapitel 4; Haker 2020, S. 144) In Ellisons *Invisible Man* äußert sich die Agency beispielsweise in der Subversion und Ausnutzung der Rahmenbedingungen, die die weiße Ignoranz vorgibt. Vgl. Shklar 1992: Akteurinnen im Feld der Visibilität bringen unterschiedliche Wahrnehmungen einer Situation oder Handlung mit sich. Dies mache es notwendig, den Interpretationen der ‚Opfer' – wie Judith Shklar sie nennt – bzw. derjenigen, die eine unterprivilegierte Rolle im Feld der Visibilität einnehmen – Gehör zu schenken (vgl. ebd., S. 132). Die Diskrepanzen, die sich womöglich aus den unterschiedlichen Beobachtungen ergeben, und die Strategien, mit ihnen umzugehen, sind höchst aufschlussreich für die Beurteilung der Strukturen und Machtmechanismen im Feld der Visibilität und der Entwicklung potenzieller Lösungsstrategien.

[12] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.2 sowie Teil 3.

[13] Vgl. Vogt 2012, S. 14. Im Zusammenhang mit dem *tier-mondisme* werden Subjekte der sogenannten ‚Dritten Welt' zu Opfern, deren Menschenrechte der Westen ‚verteidigen' müsse. Politik würde, so formuliert Erik M. Vogt, durch eine vermeintliche Ethik ersetzt. Indem eine Beziehung der ‚Ethik' zum Fremden und Anderen eingenommen werde, zöge diese Beziehung humanitäre Rettungsaktionen nach sich, die die Fremdheit des Fremden und ihre Agency gänzlich nivellierten.

In einem digitalisierten Gesundheitssystem kommt denjenigen, die über die Infrastrukturen, Daten und die technisch-analytischen Kompetenzen verfügen, Verantwortung dahingehend zu, dass sie in der Hervorbringung von Wissen das Feld der Visibilität im Digitalen maßgeblich mitgestalten. Dennoch oder umso mehr muss in diese Gestaltung die Perspektive derjenigen einbezogen werden, die in besonderer Weise visibel gemacht werden sollen. Ist das Sichtfeld für bestimmte Personen(-Gruppen) stark eingeschränkt, befinden sie sich mitunter in einem Zustand *epistemischer Ungerechtigkeit*. Nicht nur in dem Sinne, dass ihnen weniger Kredibilität zugestanden wird, so wie Miranda Fricker den Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit konzipiert,[14] sondern auch dahingehend, dass ihnen der Zugang zu den Möglichkeitsbedingungen von Epistemen, den Feldern der Visibilität verwehrt wird. Angesichts der technologischen Hürden im Einsatz von digitalen Technologien im expansiven Gesundheitssystem[15] sowie des Datenmonopols bei wenigen großen Unternehmen scheinen Wissensvorsprünge kaum überbrückbar.[16] Mirzoeff macht darauf aufmerksam, dass nicht allen Subjekten die Möglichkeit des Blickens (*look*) gegeben ist. In dem Recht auf Sehen oder Blicken werde eine Autonomie jenseits von Individualismus oder Voyeurismus beansprucht: Genauer stehe eine Subjektivität auf dem Spiel, die derart autonom sei, dass sie auf die Relationen des Visiblen einwirken könne.[17] Mirzoeff betont, dass das Feld der Visibilität schon immer mit der Opposition, der *countervisuality*, konfrontiert sei.[18] Im Grunde geht er von zwei Blickrichtungen aus:

---

[14] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2b.

[15] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.1.

[16] Die Forderungen nach einer flächendeckenden Streuung informatischer Grundkenntnisse sind ein hehres Ziel, aber machen die ungleiche Verteilung von Zugriffsmöglichkeiten auf Daten nicht wett. Zudem dürfen diese Grundkenntnisse nicht für sich stehen, sondern müssen kritische Reflexionsfähigkeit einschließen. Neben der Forderung einer Grundbildung im Sinne des Erwerbs von informatischen Grundkenntnissen, die eine visionäre Zielperspektive darstellt, gibt es bereits jetzt im digitalisierten Gesundheitssystem die Möglichkeit und Notwendigkeit, ausreichend Informationen für medizinische Entscheidungen zu erhalten. Diese Informationen können beispielsweise durch Medizinerinnen oder andere Multiplikatorinnen distribuiert werden.

[17] Vgl. Mirzoeff 2011a, S. 1.

[18] Vgl. Mirzoeff 2011a, S. 22. Ähnliches bezeichnet Antonio Zirión Pérez als *Subaltern Imaginaries*. Für den Ethnographen Pérez ist die sogenannte *peripheral vision*, die indirekte Sicht – also alles, was im Blickfeld, aber nicht im Zentrum des Blicks erscheint – wichtig zu berücksichtigen: „Thus we can understand peripheral, uncentred or eccentric visual expressions, which come from the margins, the avant-garde and rearguard of visual culture, as stimuli that can only be captured from an Ethnoscope with strong peripheral vision. The peripheral gaze forms an essential part of our capabilities as visual ethnographers; it's important to exercise and cultivate an increasingly wide and inclusive gaze, broaden our horizons and push the limits of our visual spectrum" (Pérez 2018, S. 11).

Während die eine Blickrichtung als diejenige der dominierenden Subjekte beschrieben wird, erscheint die andere als eine abgewertete Form der Visibilität, die als unzivilisiert und barbarisch qualifiziert werde.[19] Nicht jede dieser zweiten, abgewerteten Form der Visibilität ist eine, die Mirzoeff als *countervisuality* bezeichnen würde. *Countervisuality* sei sie nur dann, wenn sie danach trachte, das gesamte Feld der Visibilität zu transformieren. Genauer bezeichnet Mirzoeff *countervisuality* als Recht, zu sehen (*right to look*). Damit macht er auf den entscheidenden Faktor der Handlungsfähigkeit derjenigen Individuen aufmerksam, die vorrangig gesehen werden, aber dadurch, dass ihnen kein Recht zugestanden wird, selbst zu sehen, kaum eine Möglichkeit gegeben ist, das Feld der Visibilität selbst mitzugestalten. *Countervisuality* macht auf einen Dissens im Feld der Visibilität aufmerksam.[20] Mit Rancière kann *countervisuality* beschrieben werden als ein Streit darüber, was sichtbar ist, darüber, welche sichtbaren Elemente zum Gemeinsamen gehören, sowie über die Fähigkeit der Subjekte, dieses Gemeinsame zu benennen und dafür zu argumentieren.[21] Fest mit diesem Aushandlungsprozess im Feld der Visibilität verbunden ist demnach die individuelle Autonomie und hinzutretend die Möglichkeit, das Feld der Visibilität zu beeinflussen. Auch in der Gottesschau der Hagar-Geschichte lassen sich Elemente der *countervisuality* im Sinne Mirzoeffs wiederfinden, denn Hagar wird das Recht zu sehen (*right to look*) gewährt. Hagar sieht Gott, und das Feld der Visibilität transformiert sich dadurch entscheidend. Die absolute Asymmetrie des Sehens kehrt sich um in eine Gegenvisibilität, die Machtverhältnisse und Autoritäten verschiebt. Die Gott sehende Hagar sieht letztlich auch den lebensnotwendigen Brunnen und wird dadurch in einen Zustand der Handlungsfähigkeit versetzt: „Und Gott tat ihr die Augen auf, dass sie einen Wasserbrunnen sah" (Gen 21, 18). Darin besteht die „Überlegenheit der Unterlegenen"[22]: Hagar sieht, dass eine neue Ordnung möglich ist. Sie sieht bereits jetzt das tatsächlich transformierte Feld der Visibilität, gespiegelt in ihrem göttlichen Gegenüber. Diese Gegenvisibilität Hagars lässt sich als epistemischer Vorsprung gegenüber der dominierenden gesellschaftlichen Sichtweise verstehen, der sich dadurch auszeichnet, dass der eigene Wert *schon jetzt* als ebenbürtig erkannt wird, und ist dadurch Trost und Überlegenheit in einem *Noch-nicht* – einem *Noch-nicht*, das deutlich und laut wird in diesem Trost und keine Verklärung bedeutet.

Unter Bezugnahme auf die Gestaltung digitaler Technologien, besonders von Plattformphänomenen und Social Media, hebt Tanja Carstensen hervor, dass der

[19] Die abgewertete Form der Visibilität umfasse z. B. Fetischismus und Bilderanbetung (vgl. Mirzoeff 2011a, S. 24).

[20] Vgl. Mirzoeff 2011b, S. 478.

[21] Vgl. Rancière 2004, S. 6.

[22] Vgl. Loick 2024.

Modus des „Ringens um Handlungsfähigkeit“ nicht zu vernachlässigen sei.[23] Obwohl sie zum Ende ihres Artikels die Übermacht der großen Internetkonzerne andeutet, misst sie dem individuellen und protesthaft vergemeinschafteten Ringen um Handlungsfähigkeit dennoch eine wichtige Funktion im Produzieren von Gegenerzählungen und der Hervorbringung von Kritik zu. Dass dieses Ringen um Handlungsfähigkeit, das sich für Carstensen vor allem in der Kritik bestehender Strukturen ereignet, im Hinblick auf das digitalisierte Gesundheitssystem zu kurz greift, zeigt sich dahingehend, dass sich Diskriminierung dort viel subtiler vollzieht und aus dem alleinigen Bemühen und Bestreben eines Individuums bzw. einer Gruppe kaum detektierbar ist. Dies ist besonders dann der Fall, wenn starke Machtasymmetrien zwischen den Beteiligten bestehen. Im Gegensatz zum Gesundheitssystem findet Datengabe im Internet und auf Social Media-Plattformen verhältnismäßig freiwillig, zumindest häufig jedoch offensichtlicher statt. Diskriminierung und Stigmatisierung, z. B. in Form von menschenverachtenden Kommentaren, geschieht offensiver und kann leichter – wenn auch nicht immer strafrechtlich – nachvollzogen werden.[24] Im Gesundheitssystem treten Stigmata, Stereotype und Hypervisibilität oft auf eine deutlich subtilere Weise in Erscheinung, wie anhand der *Künstlichen Unveränderlichkeit* gezeigt wurde.[25]

Um die Agency des gesehenen Subjekts angesichts der Handlungseinschränkungen, bspw. durch Nicht-Sehen, genauer nachvollziehen zu können, sei nochmals auf Jaeggis Analyse der aneignenden Transformation zurückzukommen.[26] Jaeggi argumentiert zwar, dass Anerkennung in zuvor konstituierten Räumen und unter präformierten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen vonstattengehe. Allerdings geht sie davon aus, dass diese Anerkennung notwendigerweise misslinge. Gerade *trotz* des Blicks und der Geworfenheit in die präformativen Zusammenhänge, in denen sich das Subjekt vorfinde, müsse das Subjekt tätig werden und die Umgebungsbestimmungen aneignend transformieren. Aneignung bedeute ein aktives, durchdringendes, das Angeeignete verändernde Handeln.[27] Der Begriff der Aneignung drücke deshalb einerseits die Handlungs- und Gestaltungsmacht des Subjekts aus, das „die Welt, die es sich aneignet, eigensinnig prägt“[28] und damit Selbstbestimmung und Autorschaft des eigenen Lebens verwirklicht. Andererseits schwinge in dem Begriff der Aneignung zugleich die Wi-

---

[23] Carstensen 2023, S. 404.

[24] Natürlich gibt es auch auf Social Media viel subtilere Formen der Diskriminierung – diese kann z. B. durch die Weitergabe der Daten und sekundäre Datennutzung vonstattengehen.

[25] Vgl. Wachter 2022.

[26] Vgl. Teil 2, Kapitel 2; Jaeggi 2006.

[27] Vgl. Jaeggi 2002.

[28] Jaeggi 2002.

derständigkeit des Fremden mit, des vorfindbaren Materials des Anzueignenden, das eine eigene unverfügbare Dynamik mitbringe.[29] Jaeggi formuliert es so:

> In der Idee der Aneignung liegt also ein interessantes Spannungsverhältnis zwischen Vorgegebenem und Gestaltbarem, zwischen Übernahme und Schöpfung, zwischen Souveränität und Abhängigkeit des Subjekts.[30]

Jaeggi erkennt an, dass die Rahmenbedingungen den Prozess der Anerkennung beeinflussen und entscheidend dafür sind, ob die aneignende Transformation gelingt. Im Grunde kann die aneignende Transformation als Prüfkriterium dafür fungieren, ob die äußerlichen Bedingungen des Anerkennungsgeschehens auf die Ermöglichung von Selbstbezüglichkeit und Agency hin revisionsbedürftig sind.[31] Die Person zeigt sich gerade *nicht* ‚So-und-nicht-anders', sondern das ‚Sich-*So*-Zeigen' ist abhängig vom Blickwinkel und den durch die Regime des Feldes der Visibilität bedingten Möglichkeiten des In- und Miteinanders der Selbstdarstellung und Fremddeutungen. Die Eigenaktivität ist stark von den Gestaltungsbedingungen des Feldes der Visibilität abhängig, im konkreten Fall der Datenbilder ist sie eng verwoben mit einer Gruppen- bzw. gesellschaftlichen Perspektive angesichts der übergreifenden Verflechtungen, die die Visibilität im Datenbild aufweist.[32] Der besondere Wert, den Theorien, die individuelle Aspekte des Ringens um Anerkennung und Agency akzentuieren, mit sich bringen, ist die Perspektivierung der betroffenen Subjekte, deren Anerkennung und Agency zwar kompromittiert ist, deren verbleibenden Möglichkeiten zur Handlung allerdings dennoch ausgelotet werden müssen, um ihrem Subjektstatus Rechnung zu tragen und ihre Rolle innerhalb der komplexen Verwebungen von struktureller intersektionaler Diskriminierung und der eigenen Position innerhalb dieser benachteiligenden Strukturen nachzuvollziehen.[33]

Im Zentrum des nachfolgenden Kapitels sollen darum beide Positionen im Nachdenken über die gerechte Gestaltung der Felder der Visibilität zusammengeführt werden. Dabei wird die Frage nach dem Gerechten Sehen daraufhin erweitert, dass – geht man davon aus, dass das Sehen an (ungerechte) Strukturen gebunden ist[34] – gefragt wird, wie Gerechtes Sehen trotz der vorausliegenden Dispositive gelingen kann bzw. wie diese vorausliegenden, möglicherweise ungerechten Dispositive verändert werden können. Aufgehoben darin ist die Frage

---

[29] Vgl. Jaeggi 2002.
[30] Jaeggi 2002.
[31] Vgl. Jaeggi 2006.
[32] Vgl. Teil 1, Kapitel 1.
[33] Vgl. Teil 2, Kapitel 4.
[34] Vgl. Teil 4, Kapitel 1/1.3

nach der Gestaltwerdung der Agency in allen Lebensbereichen unter den Bedingungen von gesellschaftlichen Institutionen, Struktur- und Regelbildungen.[35]

Hier setzt das dritte Kapitel an. Während Teil 4, Kapitel 1 nach den Voraussetzungen des Sehens gefragt und Teil 4, Kapitel 2 die Perspektive der Gesehenen herausgearbeitet hat, strebt Teil 4, Kapitel 3 eine Synthese an, die die Erkenntnisse aus den bisherigen Analysen zu einer theologisch-ethischen Reflexion auf die Gestaltungsperspektiven der Felder der Visibilität verbindet. Zentral erweist sich hierbei der Begriff der Aufmerksamkeit, in dem sich die Bedürfnisse der Gesehenen mit den Voraussetzungen des Sehens verbinden lassen. Mit ihm lässt sich die interdependente Beziehung von Sehen und Gesehen-Werden kritisch evaluieren und dabei sowohl individuelle als auch strukturelle Perspektiven einbeziehen.

[35] Vgl. Lienemann 2008.

Kapitel 3

Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit

„Öffnen Sie Ihre Augen! Versuchen Sie sich in unsere Lage zu versetzen! Bitte gucken Sie sich um! Bitte versuchen Sie nachzuvollziehen!“[1]

Im Anschluss an die verschiedenen Konzeptionen des Gerechten Sehens[2] und der Berücksichtigung der Perspektive und Agency der Gesehenen[3] sollen nun beide Blickrichtungen, die des Sehens (gewissermaßen die *top-down*-Perspektive) und die des Gesehen-Werden(-Könnens) (gewissermaßen die *bottom-up*-Perspektive) in einem Ansatz zusammengeführt werden, der hier als theologische Ethik der Aufmerksamkeit bzw. Ethik der offenen Augen beschrieben werden soll. In ihr verschränken sich Sehen und Gesehen-Werden, wobei Gerechtes Sehen multifaktoriell bestimmt wird und so alle drei erörterten Ansätze (Quasi-Automatismus, individuelle Anstrengung, strukturelle Abhängigkeit) vereint und gleichzeitig an die spezifischen Kontexte des (vorrangig) Gesehen-Werden(-Könnens) rückgebunden bleibt. Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit vereint dadurch Elemente einer Ethik der Sorge, das heißt der affektiven Zuwendung, der Bindung, der Kontextualität und der Empathie, mit theologisch-ethischen Prinzipien der Gerechtigkeit.[4]

---

[1] Sefa Defterli, *Kein 10. Opfer*, zitiert nach Loick 2024, S. 81. Er zitiert eine Angehörige von Halit Yozgat, einem der Opfer der rassistisch motivierten NSU-Morde, die zwischen 2000 und 2006 in Deutschland verübt wurden. Den betroffenen migrantisierten Personengruppen, aus denen die Opfer stammten, wurde damals selbst die Schuld und Verantwortung für die Morde zugeschoben, was eine effektive, sachliche und vorurteilsfreie Aufklärung der rassistischen Motivierung lange verhinderte: „Die Mehrheitsgesellschaft versagte den Angehörigen und anderen Mitgliedern marginalisierter Communities nicht nur Schutz, Gehör, Anteilnahme und praktische Solidarität, sondern wendete sich sogar gegen sie: Die Medien schoben die Verantwortung für die Morde den migrantisierten Gruppen selbst zu, indem sie sie als ‚Dönermorde‘ titulierten und die Täter im Mafia-, Drogen-, Prostitutions- oder Wettmilieu oder unter Verwandten der Opfer vermuteten“ (Loick 2024, S. 80).

[2] Vgl. Teil 4, Kapitel 1.

[3] Vgl. Teil 4, Kapitel 2.

[4] Vgl. zur Ethik der Sorge Pauer-Studer 1996; Benhabib 1995; Flaake 2005. Die komplexe Verhältnisbestimmung von Sorge und Gerechtigkeit kann hier lediglich angedeutet werden. Mit ihr wird sich detailliert im Diskurs um sog. Care-Ethik auseinandergesetzt.

Hierfür soll der Begriff der Aufmerksamkeit im Anschluss an Bernhard Waldenfels sowie unter Bezugnahme auf Metz' Erschließung der *Compassion* rekonstruiert werden und um die Einsichten der Visual Studies und Medienwissenschaften zur Veränderung des Feldes der Visibilität durch Digitaltechnologien, besonders aber den Aspekt der Asymmetrie, der Dauerhaftigkeit des Datenbildes und der Veränderlichkeit angesichts des unbegrenzten Datenlebenszyklus, ergänzt werden.[5]

Im Begriff der Aufmerksamkeit kulminieren die Diskurse um Aktivität und Passivität, um verantwortliches Sehen als Automatismus und Sehen als gänzlich dependent von vorgegebenen und unveränderlichen Strukturen des Seins. Aufmerksamkeit ist, mit Waldenfels gesprochen, jenseits von Fremdwirkung und diesseits von reiner Eigentätigkeit situiert, genauer handelt es sich um ein „Doppel- und Zwischenereignis"[6]. Für Waldenfels besteht die Aufmerksamkeit aus verschiedenen Teilen, die er gliedert in Widerfahrnis (1) und Antwort (2) bzw. in Auffallen oder Affiziert-Werden (1) und Aufmerken (2).[7] Zwischen das Auffallen und das Aufmerken schiebe sich eine ‚Kluft', die auch das Subjekt selbst durchziehe: „Wir spalten uns auf in einen *Patienten* im weiteren Sinne dieses Wortes [Waldenfels bezieht sich hier auf den Pathos des Widerfahrnisses, TO] und einen *Respondenten* [Herv. im Orig.]."[8] Das Affiziert-Werden und das Antworten seien weiterhin durch eine zeitliche Diastase voneinander getrennt.[9] Etwas oder jemand *fällt* (positiv oder negativ) *auf*, aber ob dieses Auffallen zu einem Aufmerken führe, einem *Sehen, das sieht*, ist nicht ausgemacht. Bei Metz wird diese Differenz beschrieben als „Zuschauermentalität ohne kritische Wahrnehmungspflicht"[10]. Denn es bestehe ein ‚Hiatus' zwischen Auffallen resp. *Sehen* und Aufmerken resp. *Sehen, das sieht*:

> Der Hiatus zwischen Auffallen und Aufmerken bewirkt, daß das Auffallen als Aufmerkenlassen einen Spielraum läßt und daß umgekehrt das Aufmerken als Aufmerksamwerden einer Art innerem Zwang unterliegt, einer Ananke, die der Freiheit erst ihr Gewicht verleiht. Wir haben es zu tun mit einem Zwang ohne Zwangsläufigkeit.[11]

---

[5] Vgl. besonders Teil 1, Kapitel 1/1.2 und 1.2.

[6] Waldenfels 2016b, S. 29.

[7] Vgl. Waldenfels 2016b, S. 29–30, 2004, S. 272.

[8] Waldenfels 2016b, S. 30.

[9] Vgl. Waldenfels 2016b, S. 31.

[10] Metz 2017, S. 60.

[11] Waldenfels 2004, S. 275. Theologisch gesprochen kann die ‚Ananke der Freiheit' analog zu dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ bzw. Evangelium und Gesetz verstanden werden (vgl. Barth 1935).

Das Auffallen entziehe sich letztlich der „definitiven Bemächtigung und uneingeschränkten Machbarkeit“[12]. Waldenfels spricht von einer „Aura der Aufmerksamkeit“, die sich um das lege, was auffällt und eine Person damit unausweichlich treffe.[13] Aufmerksamkeit sei modallogisch als *Müssen* konzipiert.[14] Es sei etwas, dessen Menschen sich nicht erwehren könnten und das als Schicksalszwang erscheine.[15] Waldenfels führt als Beispiel für die Beschaffenheit des Müssens Röm 7,23 an: „Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Verstand und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist.“ Doch bereits in diesem Ausspruch Paulus‘ erkennt Waldenfels die Konzeption des Müssens jenseits von Reflex und Automatismus. Das Müssen der Aufmerksamkeit nach Waldenfels sei eines, „das unser Denken und Wollen nicht annulliert, sondern gerade provoziert“[16]. Es handele sich nicht um das Nichtvorhandensein einer Möglichkeit, sondern „das Erleiden einer Un-möglichkeit, die den Radius der eigenen Möglichkeiten sprengt“[17]. Jedes Aufmerken ist darum, so Waldenfels, eine Antwort – jedoch eine Antwort, die nicht notwendig gegeben werde. Aufmerksamkeit sei mit Waldenfels nicht zu verstehen als Introspektion, das heißt, die aktive Zuwendung zu einem Bewusstseinsinhalt, sondern vielmehr als „geistiger Blick“ bzw. „Blickstrahl“, der die Art und Weise der Erscheinung beeinflusse und zugleich immer *attention sauvage* sei.[18] So kann mit Waldenfels formuliert werden: „In der Aufmerksamkeit sehen wir nicht anders, sondern wir sehen, was wir sehen, anders als zuvor.“[19]

Die Bewegungsrichtung der Aufmerksamkeit sei aufgrund der zeitlichen Diastase eine Zuwendung, die sich zurück-wendet auf etwas Vorgängiges hin, das auffällt bzw. aufgefallen ist. Die Bewegung wird darum zu einer Rück-sicht, die in sich schon einen ethischen Gestus trage.[20] Es sei das Fremde, das den Umschwung, das die Rück-sicht initiiere – jedoch sei, wie angedeutet, nicht klar, ob sie gelänge. Denn, so konstatiert Waldenfels auch, Aufmerksamkeit sei ein Kampfplatz, der unter anderem das Phänomen der *Aufmerksamkeitsverkehrung* oder, noch drastischer ausgedrückt, eine Aufmerksamkeitsverweigerung kenne:

---

[12] Waldenfels 2004, S. 283–284.
[13] Waldenfels 2004, S. 270.
[14] Vgl. Waldenfels 2004, S. 270.
[15] Vgl. Waldenfels 2004, S. 270.
[16] Waldenfels 2004, S. 271.
[17] Waldenfels 2004, S. 271.
[18] Waldenfels 2004, S. 25, 2016b, S. 43. Vgl. auch Blumenberg 2018, S. 79–80.
[19] Waldenfels 2004, S. 26.
[20] Vgl. Waldenfels 2004, S. 278.

Gehen wir davon aus, daß die Aufmerksamkeit, die wir einer Sache oder einer Person entgegenbringen, förmlich zurückgeht auf das, was uns auffällt, was uns affiziert, an uns appelliert und auf diese Weise entgegenkommt, so kann die Abkehrung zwei extreme Formen annehmen. Einerseits nähert sich das Aufmerken einem Aufmerken, ohne daß etwas auffällt [Response ohne Pathos, TO], andererseits nähert sich das Auffallen einem Auffallen, ohne daß jemand aufmerkt [Pathos ohne Response, TO].[21]

Im ersten Fall, dem Aufmerken ohne Auffallen, der Response ohne Pathos, würden erstarrte Antwortformen gegeben werden, aus denen alle Unruhe und jeder Impuls gewichen sei.[22] Aufmerksamkeit wird als reine Aktivität konzipiert, die sich vom Fremden nicht affizieren lässt – und dadurch Situationen der Unsichtbarkeit oder Exponiertheit hervorbringen kann. Jemand ist bleibend unauffällig. Im zweiten Fall, dem Auffallen ohne Aufmerken, wird Aufmerksamkeit als reine Passivität konzipiert. Hier wird eine Person auffällig, ohne dass ihr die nötige Aufmerksamkeit (Response) zuteil wird. In beiden Fällen drückt sich für Waldenfels die Verweigerung der Antwort auf den fremden Anspruch aus.[23] Aufmerken ist eben nicht nur eine zwanghafte Konsequenz des Auffallens, denn im Hinsehen steht etwas auf dem Spiel.[24] Das Hinsehen ist nicht alternativlos, so wie es bei Levinas zuweilen scheint. Das Nein der Aufmerksamkeitsverkehrung, das sich im radikalen Wegsehen ausdrückt, stellt ein Ausweichen vor dem Unausweichlichen dar.[25] Aufmerksamkeit geht somit auch mit einer bestimmten Aufmerksamkeitsbereitschaft einher.[26] Wie kann aber die Antwort, die gegeben werden *muss*, ethisch bewertet werden? Waldenfels macht das Dilemma deutlich, wenn er die gesetzesfreie Antwort auf der einen Seite und die gesetzmäßige Antwort auf der anderen Seite beschreibt.[27] Die gesetzesfreie Antwort kenne keine Bewertung der Aufmerksamkeit als Antwort. Sowohl Hinsehen als auch Wegsehen gelten als gleichermaßen legitime Formen der Antwort. Die gesetzmäßige Antwort hingegen kenne die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Formen der Aufmerksamkeit. Waldenfels bemerkt allerdings, dass hierbei die „Quelle der Verbindlichkeit“[28] strittig bliebe.

Waldenfels bemerkt zwar selbst, dass sich Aufmerksamkeit nicht auf die Figuration des Augenblicks beschränke, und dennoch wird die Reflexion auf die

---

[21] Waldenfels 2004, S. 279, 2016b, S. 39.

[22] Vgl. Waldenfels 2016b, S. 39.

[23] Vgl. Waldenfels 2004, S. 280.

[24] Vgl. Waldenfels 2004, S. 273.

[25] Vgl. Waldenfels 2004, S. 274–275.

[26] Vgl. Waldenfels 2016b, S. 35. Für Waldenfels ist es die Gesamtheit von Strukturen und Habitualitäten, die die Aufmerksamkeit ausmachen (vgl. ebd.).

[27] Vgl. Waldenfels 2004, S. 272.

[28] Waldenfels 2004, S. 272

Aufmerksamkeitssteuerung von ihm nur am Rande tangiert.[29] Er geht zwar davon aus, dass Aufmerksamkeit ‚dirigiert' werden könne, dass die Techniken und Praktiken, die die Aufmerksamkeit steuern, aber immer von dieser überschritten würden und eine geteilte Aufmerksamkeit nicht selbstverständlich sei.[30]

An dieser Stelle wird – besonders unter Berücksichtigung des digitalen Gesundheitssystems – die Notwendigkeit einer Ergänzung von Waldenfels' Überlegungen zur Aufmerksamkeit ersichtlich: Was in den Vordergrund und in den Hintergrund rückt, ist im digitalen Gesundheitssystem stark abhängig von der Strukturierung der Felder der Visibilität, die den Aufmerksamkeitsprozess lenken und dadurch die Visibilität einer Person maßgeblich mitbestimmen – häufig vor jeder zwischenmenschlichen, nicht-technisch vermittelten Interaktion.[31] Die Art der Darstellung und Darbietung erzeugt wiederum „spezifische Formen der Auffälligkeit"[32]. Digitaltechnologien fungieren darum als *Zwischeninstanzen* – oder Mittler (medientheoretisch gesprochen) bzw. Akteure (netzwerktheoretisch gesprochen) – zwischen Auffallen und Aufmerken und tragen „auf je spezifische Weise zur Sedimentierung von Auffälligkeiten und zur Habitualisierung des Aufmerksamkeitsverhaltens bei"[33]. Was Aufmerksamkeit erfährt, erscheint vermeintlich ‚natürlich', wobei die Dispositive und die historisch tradierte Aufmerksamkeitskultur, die die vermeintliche ‚Natürlichkeit' konstituieren, meist hinter dieser zurücktreten und nicht sinnfällig werden.[34] Anhand des Phänomens der Aufmerksamkeit wird jedoch auch deutlich, dass die von Waldenfels als *Zwischeninstanzen* bezeichneten Techniken einerseits Ermöglichungsgrund von Aufmerksamkeit sind, aber darin niemals alle Möglichkeiten ausschöpfen, sondern aufgrund der selektiven Wirkung immer schon Verunmöglichung inkludieren.[35] Im Prozess der Stabilisierung der Aufmerksamkeit durch Strukturen und

---

[29] Vgl. Waldenfels 2016b, S. 35. „Die Technologie und Ökonomie der Aufmerksamkeit, einschließlich des Kampfes um Aufmerksamkeit, verursachen eine Menge Probleme, die hier nur gestreift werden können" (Waldenfels 2016b, 36). Vgl. auch Tomasello 2006, S. 77–94.

[30] Waldenfels 2016b, S. 35–43.

[31] Bei Waldenfels findet sich der Begriff des ‚Aufmerksamkeitsfeldes'. Damit bezieht er sich jedoch auf innere (Steuerungs-)Prozesse, während im Folgenden vorrangig auf äußere Prozesse der Aufmerksamkeitssteuerung referenziert werden soll. Waldenfels nennt die unterschiedliche Verteilung von Aufmerksamkeit ‚Reliefbildung'. Indem etwas hervortritt, werde es zum Thema. Zugleich arrangierten sich Zentrum und Ränder kontinuierlich neu (vgl. Waldenfels 2004, S. 101–102).

[32] Waldenfels 2004, S. 129. Menschen haben ungleich viel Kontrolle über und Zugang zu ihren Datenbildern. Der Lebenszyklus eines Datenbildes übersteigt die eigene Lebensspanne und verändert sich je nach Auswertungsverfahren. Dies alles trägt dazu bei, Aufmerksamkeit zu formen.

[33] Waldenfels 2004, S. 283.

[34] Vgl. Waldenfels 2004, S. 283.

[35] Vgl. Waldenfels 2004, S. 25.

Habitualitäten würden Zwischensphären aus Praktiken, Techniken und Medien geformt, die einen bestimmten kulturell geprägten Aufmerksamkeitsstil hervorbrächten.[36] Dies habe zur Folge, dass nach den Ordnungen der Erfahrung gefragt werde, diese aber in der Erfahrung selbst wirkten.[37]

Aus dem Analysierten ergibt sich für die Neugestaltung des Feldes der Visibilität im digitalen Gesundheitssystem, dass diese die Komplexität der Verbindung von Auffallen mit Aufmerken sowie die Aufmerksamkeitssteuerungsmechanismen und die aktiven Momente der Aufmerksamkeit, die *geschenkt* werden kann, ernst nimmt. Trotz aller Unverfügbarkeit der *attention sauvage* sollen die Möglichkeiten der Aufmerksamkeitslenkung im Feld der Visibilität ausgelotet werden, die ein achtungsvolles und antwortendes Hinsehen, das nicht bei sich selbst beginnt, wahrscheinlicher machen.[38] Es soll darum gefragt werden, wie das Feld der Visibilität gestaltet werden muss, um das Zwischenereignis der Aufmerksamkeit, das sich aus den Strukturen und Habitualitäten formt, als ein Sehen jenseits von Starren und ein Gesehen-Werden(-Können) jenseits von Unsichtbarkeit und Exponiertheit wahrscheinlicher zu machen. In der Entfaltung der theologischen Ethik der Aufmerksamkeit wird mit dem eschatologischen Vorbehalt, dem Sehen, das noch nicht sieht, gerechnet.[39]

Dabei sollen Möglichkeiten der Gestaltung ausgelotet werden, die Anerkennungsprozesse initiieren, die die Mitmenschlichkeit und Geheimnishaftigkeit von Personen bemerkbar und damit zusammenhängend aneignende Transformation und Handlungsfähigkeit wahrscheinlicher machen. Dies kann auf unterschiedliche Weise geschehen – auf drei Elemente, die nicht in einer Reihenfolge, sondern vielmehr in wechselseitiger Bezogenheit verstanden werden müssen, sei hier der Fokus gelegt: Die Felder der Visibilität bzw. die Aufmerksamkeitskultur, die durch sie etabliert wird, müssen erstens so gestaltet sein, dass die Möglichkeit zur Unterbrechung bzw. Sichtbarmachung der bestehenden Dispositive und Strukturen der Felder der Visibilität gegeben ist. Sie müssen zweitens Strukturelemente aufweisen, die für Andere sensibilisieren, d. h. es ermöglichen, *nach* den Anderen zu sehen, Rück-sicht zu üben, und drittens erlauben, *mit* den Augen der Anderen zu sehen.

---

[36] Vgl. Waldenfels 2016b, S. 35–36.

[37] Vgl. Waldenfels 2004, S. 25, 2016a, S. 496–497.

[38] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 532.

[39] Vgl. Metz 2000, S. 17. Im *teilnahmsvollen, barmherzigen* Sehen ereigne sich ein Wissen, das, wie bei Levinas auch, in die Verantwortung rufe. Der Mensch könne der sehenden Hinwendung Gottes jedoch nie gänzlich entsprechen.

3.1 Unterbrechung

Zu Beginn besteht die Herausforderung darin, einen Überblick über das komplexe Feld der Visibilität zu gewinnen. Welche Akteure nehmen welche Rolle ein, und wie sind sie miteinander verquickt? Welche Dispositive und Machtstrukturen bestehen, die über die Aufmerksamkeitsverteilung entscheiden? Ein erstes Element einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit ist darum zunächst die Unterbrechung. Die die Aufmerksamkeit tangierende Unterbrechung ist für die christliche Theologie ein zentrales Motiv. So formuliert Johann Baptist Metz, dass die kürzeste Definition von Religion Unterbrechung sei.[40] Es sei – so konkretisiert Jüngel – die Unterbrechung des Lebenszusammenhangs durch Gott.[41] Der geglaubte Gott, der alles sieht, gibt sich – in der biblischen Tradition, konzentriert: in Jesus Christus – zu sehen. Er ist nicht ein Gott, der sieht und selbst ungesehen bleibt, wie Blumenberg behauptet.[42] Dadurch bleiben die Dispositive des Feldes der Visibilität nicht unangetastet. Indem im Glauben Gott gesehen wird, durch Hagar und durch die Jünger sowie bis heute durch Supplemente von Wort und Sakrament, Bild, Ritual und Lebensform, verändern sich die Hierarchien und Blickregime im Feld der Visibilität. Diese Unterbrechung ermögliche dem Menschen „eine Erfahrung mit der Erfahrung“ selbst.[43] Allerdings werde sie zunächst ambivalent erlebt: Obwohl es sich um eine Unterbrechung zu Gunsten der menschlichen Existenz handele, wenn Gott ‚ins Sehen einfällt‘, gehe sie einher mit der Erfahrung der Bedrohung durch das Nichts bzw. einer Erfahrung der Grenze angesichts der Transzendenzerfahrung.[44] Für Jüngel ist die Bedrohung durch die Konfrontation mit der Frage nach dem Sein ausgelöst: ‚Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts?‘, die auch die Frage nach der zwischenmenschlichen und sozialen Existenz einschließt. Allerdings werde diese aufgrund der menschlichen Exzentrizität in Gott zu einer Erfahrung gesteigerten Seins.[45] Mit der Unterbrechung durch Gott gehe schließlich eine radikale Infragestellung der Werte einher, die das menschliche Tun leiteten.[46] Jüngel beschreibt dies als „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“, als Wechsel oder Hinübergehen in eine andere Gattung, in der nicht die Werte, sondern die Liebe zum Leitmotiv des

[40] Vgl. Metz 2016, S. 184.

[41] Vgl. Jüngel 1990b, S. 103.

[42] Blumenberg bezeichnet den alles Sehenden und selbst Ungesehenen als das *inzisivste* Theologumenon neben dem der Hölle (vgl. Blumenberg 2014, S. 202–203).

[43] Jüngel 1990b, S. 103.

[44] Vgl. Jüngel 1990b, S. 104–105. Die Formulierung ‚Wenn Gott ins Sehen einfällt‘ ist an die Levinas’sche Formel ‚Wenn Gott ins Denken einfällt‘ angelehnt (vgl. Lévinas 2004). Vgl. zum Begriff der Grenze und Grenzerfahrung in der Theologie: Ott 2025c.

[45] Vgl. Jüngel 1990b, S. 105.

[46] Vgl. Jüngel 1990b, S. 105.

individuellen Handelns werde.[47] Nichtsdestotrotz zeigt sich, dass das ‚Gute', das getan werden soll und will, sich nicht von selbst versteht – weder vor noch nach der Unterbrechung durch Gott.[48] Was in der Unterbrechung aber deutlich werde, sei, dass die ganze Dimension des Selbstverständlichen in die Krise gerate. Zugleich werde,

> weil der Wirklichkeitszusammenhang elementar unterbrochen wurde, mehr möglich, als die bestehende Wirklichkeit möglich macht. Es ist in einem dem schöpferischen Wirken Gottes durchaus analogen Sinn kreativ.[49]

Die Unterbrechung ordnet das Feld der Visibilität neu. Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit knüpft an diese Erfahrung an und sucht, das Feld der Visibilität so um- oder neuzugestalten, dass die kreative Kraft der Unterbrechungserfahrung möglich wird. Dies beinhaltet, bestehende Ordnungsverhältnisse auf den Prüfstand zu stellen und dadurch ein „sehendes Sehen"[50] und zuweilen schmerzlich[51] geöffnete Augen zu begünstigen. Das schließt ein, dass mit Überraschendem und auch Schmerzhaftem gerechnet wird. Denn das sehende Sehen wird initiiert durch ein Sehereignis, das zu gestalten nicht vollumfänglich möglich ist, wie die Ausführungen zum zwanglosen Zwang bzw. der Ananke der Freiheit der Aufmerksamkeit gezeigt haben. Im sehenden Sehen wird die althergebrachte Ordnung des Feldes der Visibilität, das „wiedererkennende Sehen"[52], das sich an Wahrnehmungsschemata und die Wahrnehmungsrezeption hält, transformiert. Es kommt zu einer Neubestimmung des *Was* (Sache), *Wer* (Sender) und *Wem* (Empfänger), denn

> das sehende Sehen wohnt der Entstehung des Gesehenen und Sehenden bei, die im Ereignis des Sehens, Sichtbarwerdens und Sichtbarmachens mit auf dem Spiel steht. Dem Sehereignis entspricht ein Bildereignis, das nicht bloß sichtbar macht, was zuvor hier, dort, anderswo oder an sich schon sichtbar ist, sondern was unter neuentstehenden Bedingungen [mittels der Medien der Digitalisierung, TO] zugleich sichtbar und unsichtbar wird. Da es aber keine allumfassende Seh- und Bildordnung gibt, verschiebt sich die Unsichtbarkeit, ohne deshalb zu verschwinden.[53]

---

[47] Jüngel 1990b, S. 105. Die Formulierung μετάβασις εἰς ἄλλο γένος entstammt ursprünglich der Logik des Aristoteles und bezeichnet dort einen Fehler im Beweis eines Arguments, der durch den Wechsel in eine andere Gattung entsteht.

[48] Vgl. Jüngel 1990b, S. 106–107. Hier sei einmal mehr auf Paulus Überlegungen zum schwachen Fleisch (Röm 7,23) verwiesen.

[49] Jüngel 1990b, S. 108.

[50] Waldenfels 2006, S. 243.

[51] Vgl. Metz 2017, S. 55–64.

[52] Waldenfels 2006, S. 243.

[53] Waldenfels 2006, S. 243.

Das Sehen mit offenen Augen ist deshalb ein schmerzliches Sehen, weil es sich einerseits vom Leid affizieren lässt und damit die eigene Position im Feld der Visibilität nicht mehr unverbrüchlich aufrechterhalten werden kann. Auch die anderen Menschen sehen – jedoch anders und etwas Anderes als das Selbst. Diesen Gegenvisibilitäten der vorrangig Gesehenen wird innerhalb einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit eine ernstzunehmende Rolle im Feld der Visibilität zugebilligt. Die Unterbrechung führt dazu, dass das Sehen der Anderen – das Sehen von außen[54] – und vor allem die das Feld strukturierenden Dispositive potenziell gesehen werden können. Zugleich wird die eigene Seh-Position hinterfragt und die Ungerechtigkeiten, die das Sichtfeld strukturieren, werden erkennbar.[55]

Die theologische Ethik der Aufmerksamkeit stimmt gemeinsam mit intersektionalen und feministisch-theologischen Positionen ein in den Ruf nach Sichtbarmachung der steuernden und kontingenten Dispositive, also derjenigen Strukturen, die das Sichtfeld bedingen und die hinter den als gewaltvoll erlebten und mit sozialen Konsequenzen verbundenen Blicken stehen. Denn im Feld der Visibilität besteht ein Ungleichgewicht zwischen denen, die sich der machtvollen Dispositive, die zuweilen als Diagramme der Macht bezeichnet werden, bewusst sind, und solchen, die sich der Dispositive nicht bewusst sind.[56] Die Sichtbarmachung der Dispositive ist ein erster notwendiger Schritt in der Neugestaltung des Feldes der Visibilität.[57]

---

[54] Vgl. Blumenberg 2018, S. 171.

[55] Prägnant wird die Unterbrechung auch in der Gottesschau Hagars, die das Alltägliche unterbricht. Hagar sieht sich selbst von Gott gesehen, anerkannt und erkannt darin ihren Wert, der alle bestehenden Sehordnungen transformiert (vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.3).

[56] Vgl. Brighenti 2007, S. 336. Brighenti nimmt mit dem Begriff des *Diagramms der Macht* Bezug auf Gilles Deleuze: Das *Diagramm der Macht* konstituiere sich aus einem Wissensvorsprung, einer Asymmetrie zweiter Ordnung. Angesichts digitaler Datenbilder sind es gerade Datenmonopole großer Konzerne, die an der Aufrechterhaltung asymmetrischer und benachteiligender Strukturen beteiligt sind.

[57] Neben intersektionalen Theorien bestehen noch weitere Ansätze, die Dispositive der Felder der Visibilität offenzulegen. Sally Haslanger schlägt bspw. ein sogenanntes *debunking project*, also Entlarvungsprojekt, vor, das die Kontingenz der Dispositive, insbesondere derjenigen von *gender* und *race* offenlegen soll, die sich als vermeintlich ‚natürlich' ausgeben (vgl. Haslanger 2013). Dass sich *race* als soziales Konstrukt erweist, versucht Sally Haslanger mithilfe der Beschreibung ihrer sich wandelnden Erfahrung des Weißseins in Anbetracht der Adoption zweier Kinder mit *African American*-Hintergrund zu plausibilisieren. Im Grunde schildert sie eine Wahrnehmungsschule, die nicht zuletzt auf ihrer Erfahrung der besonderen Verbindung von Körpern zwischen Adoptiveltern und Kind beruht: In der Versorgung der kleinen Kinder komme es zu einer empathischen Erweiterung des eigenen Körpers, der sich die Bedürfnisse des anderen Körpers zu eigen mache (vgl. ebd., S. 287) Das eigene Körpergefühl verändere sich. Diese Selbsterfahrung Haslangers mag keinesfalls diskreditiert werden, jedoch betrifft sie

Weiterhin muss beachtet werden, dass, wenn die diskriminierenden Dispositive, die das Feld der Visibilität strukturieren, flagrant werden, dies in einer Art und Weise geschieht, die einerseits auf die (geteilte) Vulnerabilität der Betroffenen hinweist und zum anderen diese Vulnerabilität nicht verschärft. In der Offenlegung von Dispositiven kommt es nämlich zwangsläufig auch zu einer bestimmten Darstellung von Personen und Gruppen(-verhältnissen). Damit deren situationale Vulnerabilität in der Offenlegung nicht gesteigert wird, müssen Vorkehrungen getroffen werden, die nicht nur die Offenlegung ermöglichen, sondern den sensiblen Umgang mit den offengelegten Informationen gewährleisten. Dadurch gelingt es womöglich, ein Fundament für zwischenmenschliche Verbundenheit und Solidarität miteinander zu legen.[58] Seyla Benhabib fordert daher einen interaktiven Universalismus. Das heißt: Jede verallgemeinerte Andere sei auch eine konkret andere.[59]

Die Unterbrechung und Offenlegung der Dispositive ist schließlich eng verwoben damit, *nach* und *mit* den Anderen zu sehen. *Nach* den Anderen zu sehen, bedeutet, sensibel zu werden für das fremde Antlitz, die Mitmenschlichkeit der

---

einen sehr spezifischen Fall der Adoption, den nur wenige Personen, selbst jene, die eine *interracial adoption* mitmachen, so erlebt haben oder erleben werden.

[58] Richard Rorty macht in seiner Rekonstruktion der Solidarität darauf aufmerksam, dass Solidarität im Grunde auf dem Erkennen von Ähnlichkeiten und der Konsolidierung einer bestimmten Gruppe in Abgrenzung zu anderen bestehe (vgl. Rorty 1992, S. 307–309). Das Menschsein an sich genüge nicht als Identifikationsmerkmal von Ähnlichkeit. Ebenso nicht andere Abstraktionen, wie ‚Kinder Gottes' oder ‚rationale Wesen' (vgl. ebd., S. 315). Vielmehr müsse ein exklusiveres Merkmal, wie beispielsweise ‚amerikanisch zu sein', gefunden werden (vgl. ebd., S. 308.). Dieses Merkmal sei wiederum abhängig von historisch kontingenter Aufmerksamkeitssteuerung (vgl. ebd., S. 310). Rorty behauptet allerdings, dass in Bezug auf die Solidarität auf einer Zeitachse moralische Fortschritte zu verzeichnen seien, wobei diese sich nicht darauf bezögen, in einem anderen Menschen eine menschlich gleiche Essenz oder einen Wesenskern zu entdecken. Die Ähnlichkeit, die sich in der Begegnung mit dem Anderen hervortue, sei die Ähnlichkeit der Erfahrung von Schmerz und Demütigung. Anders formuliert: Die geteilte Vulnerabilität, also die Verletzbarkeit, wie auch die Verletzung, fungierten als zwischenmenschliche Verständigungsprozesse. Die genauen Beschreibungen von Vulnerabilität, bzw. von bestimmten Formen von Schmerz und Demütigung, in der Literatur und Ethnographie sind es, die Rorty als Treiber moralischen Fortschritts benennt.

[59] Vgl. Benhabib 1995, S. 183; Flaake 2005, S. 172. Um diese Konkretheit der Anderen zu berücksichtigen, müssen Mechanismen etabliert werden, die beispielsweise über die (Re-)Kontextualisierung von Datenbildern konkrete Bezüge herstellen, um so die Waage zwischen technisch notwendiger Abstraktion und sozialethisch notwendiger Konkretisierung, die letztlich auch gesundheitspolitische Maßnahmen beeinflusst, zu halten. Um digitale Exponiertheit zu vermeiden, bietet es sich deshalb auch an, zu untersuchen, welche Motive Personen haben, sichtbar zu werden bzw. unsichtbar zu bleiben (vgl. Teil 3, Kapitel 2 und Teil 4, Kapitel 4 und 5).

Anderen.[60] Ist kein Grundverständnis dafür da, dass digitale Datenbilder einen Antlitz-Charakter aufweisen, mindestens aber die Perzeptionsmöglichkeiten des Antlitzes des Anderen hindern oder befördern, wird keine Unrechtserfahrung markierbar. Das Feld der Visibilität muss also in erster Linie Anerkennungsprozesse befördern, innerhalb derer die Geheimnishaftigkeit einer Person augenscheinlich und aneignende Transformation ermöglicht wird.

Eine darüber hinausgehende, zweite Herangehensweise ist mit der Formulierung ‚*mit* den Augen der Anderen sehen' umschrieben.[61] Nachdem die Anderen allererst mit der Offenlegung des Antlitzes bzw. Antlitz-Charakters eine Position in Anerkennungsprozessen erhalten, muss darüber hinaus ihre Perspektive und Position im Feld der Visibilität erkannt und nachvollzogen werden, um die Dispositive und damit die Ungerechtigkeit des Feldes zu entlarven. Wenn im Sehen der Anderen zugleich die Dispositive, innerhalb derer ihr Bild bzw. Auftreten für eine Person erscheint, mitgesehen werden, wird sich das vordergründige Bild verändern und eine Tiefendimension gewinnen, die das ursprüngliche Bild durch die Kontextualisierung verschiebt.

3.2 Sensibilisierung

Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit plädiert für eine Strukturierung des Feldes der Visibilität, die ausgerichtet darauf ist, *nach* den Anderen zu sehen. Aufmerksamkeit ist eng verbunden mit Beachtung und Achtsamkeit, einer speziell moralischen Bewusstseinsform, die empathisch für Leiderfahrungen ist.[62] Jörg Zirfas spricht von *Sensibilisierung für den Anderen* und Metz von *Compassion*.[63] Dabei meint Sensibilisierung für den Anderen oder die Andere „nicht nur die Entfaltung von Achtsamkeit und Gespür, sondern vor allem ein (paradoxales) offenes Programm der Veränderung von Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Handlungsstrukturen, das durch den oder das Andere mitkonstituiert ist"[64]. Dies impliziert, dass die Anderen einem Selbst nicht gleichgültig sind, sondern dass sich ihnen mit sorgendem Blick aufmerksam und absichtsvoll zugewandt wird. Metz weist mit der Vorstellung der „Mystik der offenen Augen" in eine ähnliche Richtung: „Sie ist keine Mystik der abgewandten, der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen, gewissermaßen eine politische Mystik der

[60] Vgl. Teil 4, Kapitel 3/3.2.

[61] Vgl. Teil 4, Kapitel 3/3.3.

[62] Vgl. Waldenfels 2004, S. 263–264. An anderer Stelle schreibt Waldenfels, dass keine Aufmerksamkeit frei von ethischen Impulsen sei (vgl. Waldenfels 2016b, S. 41).

[63] Vgl. Zirfas 2022, S. 425; Metz 2015b, S. 260.

[64] Zirfas 2022, S. 425.

Compassion.“[65] Anders als bei Sartre und Blumenberg wird der Blick Gottes von Metz als einer beschrieben, der nicht zuerst die Sünde, sondern zuerst das Leid sieht. Christliche Gottesrede sei eine *leidempfindliche Gottesrede*.[66] Wird *nach* der Anderen gesehen, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass diese Andere auffällt und zum Widerfahrnis wird. Nach der Anderen zu sehen, bedeutet auch, Nachsicht zu üben, das heißt, Verständnis zu entwickeln, Konnivenz zu zeigen und Rück-sicht zu üben. Wenn man der Levinas'schen Logik des verantwortlichen Automatismus angesichts des Antlitzes des Anderen folgt, muss angesichts der Erfahrung des Wegsehens, der Verweigerung der Übernahme von Verantwortung und der tatsächlichen Erfahrung des Mordes geschlussfolgert werden, dass das Antlitz mitunter verschleiert ist und erst decouvriert werden muss. Dies lässt sich insbesondere angesichts der Datenbilder plausibilisieren, die häufig in große Distanz zum aktualen Datensubjekt rücken, darum entmenschlicht erscheinen, beispielsweise wenn es sich lediglich um Zahlencodes handelt. Dabei wird übersehen, dass diese Datenbilder in ihrer Auswertung und (Re-)Kontextualisierung dennoch lebensverändernde Konsequenzen haben und darum weiterhin eine zentrale Verbindung zu realen Personen aufrechterhalten – ja, sogar neu gewinnen können. Eine erste Schlussfolgerung der theologischen Ethik der Aufmerksamkeit, die nach einem sehenden Sehen strebt, ist darum eine Intensivierung des Sehens dadurch, dass die Wahrnehmungsmöglichkeit für das Antlitz der Anderen, ihre Vulnerabilität, gewährleistet und dadurch ihre zuvor verborgene Mitmenschlichkeit gehoben wird – gleichsam die Ermöglichung einer Wieder- oder Neuentdeckung des Antlitzes der Anderen im Datenbild. Erst diese Wiederentdeckung des Antlitzes im Datenbild ermöglicht die Initiation von Anerkennungsprozessen, die, ob positiv oder negativ gedeutet, maßgeblich für Subjektivität und Handlungsfähigkeit sind. Erst wenn die Person überhaupt als Person, das heißt vulnerabel, im Feld der Visibilität erscheint, werden tatsächliche Verletzungen überhaupt als solche markierbar.[67] Nur ein Antlitz ist verletzbar. Wo die Umstände das Antlitz verschleiern, wird kein Subjekt verletzt. Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit geht darum über eine individuelle Tugendethik hinaus und zielt hin auf die Grundlagen für die Wahrnehmung von Unrecht und die Basis für institutionalisierte, gerechte Regularien im Umgang mit Datenbildern und deren Konsequenzen. Nur in der Hingabe an die Andere, der Rücksicht und dem

---

[65] Metz 2017, S. 51.

[66] Vgl. Metz 2017, S. 17–18. Die Leidempfindlichkeit Gottes zeigt sich auch in der bereits besprochenen Erzelternerzählung in Gen 2, die Blumenberg als Beispiel für die Erfahrung des eigenen Rückens und der Visibilität des Selbst heranzieht. Die Geschichte endet nicht mit der Scham. Gott macht den Menschen Röcke aus Fellen, er versorgt sie, er erweist sich in der Geschichte Israels als der Gemeinschaftstreue (vgl. Teil 2, Kapitel 1, Anm. 60).

[67] Vgl. Teil 2, Kapitel 4.

ihr bedingungslos Aussetzen lässt das Ich ab vom Beherrschen und Konstituieren der Anderen.[68] Den unendlichen Fluss von Bedeutungen und die damit einhergehende unendliche Hermeneutik gilt es wachzuhalten, um der Anderen gerecht zu werden.[69] Zwar garantiert die Gestaltung des Feldes der Visibilität daraufhin, dass das Antlitz der Anderen potenziell bemerkt werden kann, noch kein Gerechtes Sehen, allerdings bildet die Antlitz-gerechte Gestaltung die Zugangsvoraussetzung zu Anerkennungsprozessen und macht die Erkenntnis der Unverfügbarkeit und Geheimnishaftigkeit einer Person wahrscheinlicher. Das Antlitz potenziell bemerkbar zu machen, bedeutet auf die Unverfügbarkeit der Person und damit die signifikative Differenz in jeder Darstellung hinzuweisen. Dabei ist zu beachten, dass nicht jede Darstellung zur Vermenschlichung einer Person beiträgt, wie die Analyse der digitalen Exponiertheit gezeigt hat. Dies macht Butler an der Medienberichterstattung deutlich.[70] Der Antlitz-Charakter komme in der Darstellung und Portraitierung der Gesichter nicht zur Geltung, so Butler. Vielmehr beobachtet sie zwei Mechanismen der Darstellung: Auf der einen Seite werde der Feind als personifiziertes Böses dargestellt. Durch die Parallelisierung einer bestimmten Person mit dem Bösen schlechthin werde das Gesicht als das verallgemeinerte Böse wahrgenommen und es komme zu einer Entmenschlichung des Angesichts.[71] Auf der anderen Seite werde beispielsweise die Entschleierung afghanischer Frauen und die Darstellung ihrer Gesichter in der Presse als Erfolg der Demokratie und Errungenschaft der Menschenrechte und Autonomie gefeiert.[72] Dabei sei allerdings übersehen worden, dass weibliche Handlungsfähigkeit nicht notwendigerweise durch einen Schleier verhindert sei, sondern dass gerade durch und im Tragen einer Kopfbedeckung Agency ausgedrückt sein könne.[73] Indem jedoch das Kopftuch als Zeichen der Unterdrückung, der Rückständigkeit und des Widerstandes interpretiert werde, sei die Gewalt gegen die vermeintliche Rückständigkeit legitimiert worden. Anstatt dass die Gesichter der entschleierten Frauen in der Darstellung frei gewesen wären, seien sie entblößt worden und zum Besitz der Darstellenden geworden, die diese gleichsam als Trophäen und Rechtfertigung zugleich instrumentalisierten. Was in der Darstellung der Menschen in beiden Fällen passiert sei, sei die Vernebelung bzw. Entstellung des Antlitzes im Levinas'schen Sinne: „denn wir sahen und hörten durch […] [die Darstellung dieser Gesichter, TO] keine Vokalisierung

[68] Vgl. Marion 2009, S. 92.
[69] Vgl. Marion 2009, S. 93.
[70] Vgl. Teil 3, Kapitel 2.
[71] Vgl. Butler 2005a, S. 168–169.
[72] Vgl. Butler 2005a, S. 168–169.
[73] Vgl. Abu-Lughod 2015, S. 17–18. 39. 60.

von Trauer oder Qual, bemerkten kein Gefühl für die Gefährdetheit des Lebens.“[74]

Die dargestellten Gesichter erscheinen nicht als vermenschlicht. Genau genommen kann mit Butler geschlussfolgert werden, dass die Darstellung des Menschlichen immer misslingen muss bzw. niemals gelingen könne. Das ‚paradigmatisch Menschliche‘ ist als etwas zu verstehen, was im Darstellbaren notorisch nicht aufgeht.[75] Es lässt sich – mit Frisch, Levinas, Butler, Jüngel und Anderen gesprochen – nicht durch eine Darstellung einfangen. Deshalb wird das Menschliche genau in der Disjunktion indirekt bejaht,

> welche die Darstellung unmöglich macht, und diese Disjunktion wird in der unmöglichen Darstellung vermittelt. Damit die Darstellung das Menschliche vermitteln kann, muß sie nicht nur scheitern, sondern sie muß ihr Scheitern zudem noch zeigen.[76]

Die Paradoxie dessen, dass Menschen ständig darum bemüht sind, das Nichtdarstellbare darzustellen, nämlich das Menschliche des Menschen bzw. den Menschen selbst, muss in der Reflexion über die Rahmenbedingungen des Gerechten Sehens enthalten sein. Das Scheitern der Darstellung muss in kritischer Selbstreflexion der Darstellung offenbar gemacht werden. Die Darstellung, die scheinbar die Realität vermittelt, muss sich den Zweifeln in ständig neuer Konfrontation aussetzen.[77] Sensibilisierung für die Andere bedeutet also nach der Anderen zu sehen und dabei dem forschenden Blick auf den Menschen in seiner datafizierten Erscheinung einen rück-sichtsvollen, aufmerksamen und mitleidsvollen Impetus beizufügen, indem die Unverfügbarkeit anerkannt und Deutungshoheit limitiert sowie die Präsentation und Zurschaustellung reglementiert wird.

3.3 Mit den Augen der Anderen sehen

Die Freilegung der Funktion des Antlitzes muss schließlich einhergehen mit einer Vertiefung dieser Erfahrung durch eine Perspektivübernahme, mit der auch die Dispositive deutlicher hervortreten. Dabei wird angestrebt, *mit* den Augen der Anderen, besonders derjenigen, die im asymmetrischen Feld der Visibilität

---

[74] Butler 2005a, S. 169.

[75] Vgl. Butler 2005a, S. 169–170.

[76] Butler 2005a, S. 171.

[77] Vgl. Butler 2005a, S. 173; Lévinas 2008a, S. 64: „Das Antlitz ist Bedeutung, und zwar Bedeutung ohne Kontext. Ich will damit sagen, dass der *Andere* in der Gradheit seines Antlitzes nicht eine Person innerhalb eines Kontextes darstellt. […] Hier hingegen ist das Antlitz für sich allein Sinn. Du, das bist du. In diesem Sinn kann man sagen, dass das Antlitz nicht ‚gesehen‘ wird. […] Im Gegensatz dazu ist die Vision die Suche nach einer Entsprechung; sie ist das, wodurch das Sein eigentlich absorbiert wird.“

unsichtbar oder exponiert sind, deren Perspektive eine *countervisuality* darstellt, zu sehen. Um *mit* der Anderen bzw. um *mit* den Augen der Anderen zu sehen, muss vorausgesetzt sein, dass die Perspektive der Anderen überhaupt Berücksichtigung im eigenen Sehen finden kann. Die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, in denen sich das Sehen *nach* und *mit* den Anderen vollzieht, korrespondieren darum immer schon mit dem Sehen und Gesehen-Werden(-Können) der Anderen, die gesehen wird. Es wurde festgehalten, dass Gerechtes Sehen nicht notwendigerweise quasi-automatisch geschieht,[78] sondern unsere visuellen Ordnungen von diskriminierenden Strukturen geprägt sind. So bedingt beispielsweise struktureller Rassismus vielmehr das Gegenteil von Gerechtem Sehen: Er führt zu einer Rassifizierung des Sehens und bringt sogenannte *blinders* (Scheuklappen) hervor.[79] Diese Rassifizierung des Blicks, so Alia Al-Saji, führe dazu, dass der Verbundenheit (*attachment*) mit der Anderen, die im Zuge der Rassifizierung des Blicks unsichtbar oder exponiert wurde, erneut Geltung verschafft werden müsse. Dabei müsse aufgedeckt werden, dass Visibilität immer bereits mit dem Sehen der Anderen verwoben ist (*always already see with others*).[80] Diese Verwobenheit ist in mehrfacher Hinsicht zu verstehen. Einerseits wurde in Teil 2 konstatiert, dass Sehen und Gesehen-Werden(-Können) interdependent sind. Das bedeutet, dass das Sehen der Anderen bereits im eigenen Sehen antizipiert wird: Ich sehe das Sehen der Anderen und sehe darum immer schon mit dem Anderen mich selbst. Dieses Sehen bleibt jedoch der Anderen äußerlich. Um das Sehen der Anderen zu sehen, muss der eigene Standpunkt nicht gewechselt werden, ich muss mich nicht in die Andere hineinversetzen, um ihr Sehen zu bemerken und mein Gesehen-Werden(-Können) zu erkennen. Zwar wird das Sehen der Anderen, das mich sieht, gesehen, aber die fremde Weltsicht bleibt darüber hinaus unerschlossen für das Ich in seiner Primordialsphäre. Anders formuliert: Ein Subjekt kann zwar das Sehen einer anderen Person sehen, aber die Bedeutung dieses Sehens ist nicht gänzlich erfahrbar – dem Hineinversetzen ist eine Grenze gesetzt. Mit Merleau-Ponty gesprochen:

> Das Leben des Anderen, so wie er es lebt, ist für mich, als der, der von ihm spricht, keine eventuelle Erfahrung oder eine Möglichkeit: es ist eine versagte Erfahrung, eine Unmöglichkeit, und so muß es auch sein, wenn der Andere wirklich ein Anderer ist.[81]

In Konsequenz muss die fremde Interpretation von der Selbstdarstellung abgelöst oder mit ihr kombiniert werden, sich von ihr inspirieren lassen, ohne sie er-

---

[78] Vgl. Teil 4, Kapitel 1/1.1.

[79] Vgl. Al-Saji 2014.

[80] Vgl. Al-Saji 2014, 156; Merleau-Ponty 1966, S. 388–389.

[81] Merleau-Ponty 1994, S. 110. Allerdings geht auch Merleau-Ponty von einer möglichen Verschränkung der Perspektiven aus (vgl. ebd., S. 111–112).

setzen zu können. Um eine fremde Perspektive nachzuvollziehen, muss die andere Person ihre Weltsicht erklären (können) – sie muss *sich sehen lassen* und *sich darstellen* (können).

Die Voraussetzung dafür, dass *mit* den Augen der Anderen gesehen werden kann, besteht also zunächst darin, dass eine andere Perspektive existiert bzw. diese andere Perspektive hervorgebracht und zur Darstellung gebracht wird. An dieser Stelle wird die Notwendigkeit der Restitution von Agency im Sinne des Sehens, der Selbstreflexion und daran anschließend der Selbstdarstellung besonders offenkundig. Es muss zunächst allen Personen in einem Visibilitätsfeld die Möglichkeit, zu sehen, gegeben werden, i. e. das Wissen um das Gesehen-Werden und Gesehen-werden-Können, die Möglichkeit zur Entfaltung einer eigenen Perspektive und die daran anschließende informierte Entscheidung über die Art und Weise, die Orte, Zeiten und Ausmaße des Sich-sehen-Lassens und die Möglichkeit der Selbstdarstellung. Die zu allen Zeiten bestehende – aber mitunter bis zur Unkenntlichkeit entstellte bzw. kompromittierte – Agency von Personen, die im Feld der Visibilität eine marginalisierte Rolle einnehmen, soll keinesfalls geleugnet werden, jedoch kann der Überblick über das Feld der Visibilität im Ganzen und das eigene Gesehen-werden-Können, besonders angesichts der Digitalisierung, derart limitiert sein, dass zuallererst das Sehen des Gesehen-werden-Könnens restituiert werden muss. Als Beispiel für die Restitution des Sehens des eigenen Gesehen-Werdens als ein Aspekt der aktiven Dimension von Visibilität kann die von Moritz Büchi et al. durchgeführte Studie zur Konfrontation mit den eigenen zuvor nicht gewussten Datenprofilen, die mittels Social Media-Daten erhoben wurden, angeführt werden.[82] Büchi beschreibt, wie die Teilnehmerinnen der Studie mit ihren, aus Facebook-Daten gewonnenen Personenprofilen konfrontiert wurden und darauf mit Angst, Schock und Überraschung reagierten, als sie ihr Gesehen-Werden und die darauf beruhende Visibilität erstmalig feststellten.

Die Selbstdarstellung ist verwoben mit der Rückgewinnung einer stabilen Identität, wenn die mächtige Fremdzuschreibung „nicht nur auf-, sondern durch eine identitätsstiftende Selbstbeschreibung abgelöst“[83] werden kann. Butler postuliert in *Kritik der ethischen Gewalt*, dass das Ich sich selbst nach der Adressierung durch den Anderen und der damit einhergehenden ‚Enteignung‘ erst durch das Erzählen der eigenen Lebensgeschichte wieder habhaft werden könne.[84] Der Einholung der eigenen Visibilität in und durch die Selbstdarstellung, die ihren

[82] Vgl. Büchi et al. 2023.

[83] Bedorf 2010b, S. 27.

[84] Freilich findet die Selbsterzählung immer innerhalb von Fremdbezügen statt und ist von Koautorinnenschaft durchdrungen (vgl. Bedorf 2010b, S. 93; Butler 2003, S. 70; Ott und Dabrock 2023, S. 57–58).

Anfang nicht bei sich selbst hat, sondern in und aus der Exzentrizität gewonnen wird,[85] wohnt eine Widerständigkeit inne, die die Rahmen des Feldes der Visibilität und damit der Voraussetzung von Anerkennung und Agency in Frage stellt und auf ihr Einschluss- und Ausschlusspotential hin zu befragen notwendig macht. Ist einem Menschen die Selbstdarstellung verwehrt, trägt er ein größeres Risiko, als nicht menschlich behandelt bzw. gesehen zu werden.[86] Die Möglichkeit zur aneignenden Transformation und damit zum Anstoß eines (misslingenden oder gelingenden) Anerkennungsprozesses ist nicht gegeben. Mitunter wird ein Mensch, dessen Möglichkeiten zur Selbstdarstellung durch vorgegebene Rahmen ver- oder behindert sind, überhaupt keine Beachtung finden.[87] Noch wahrscheinlicher ist aber, dass eine Person exponiert wird, das heißt, dass sie die eigene (Un-)Sichtbarkeit nicht mehr kontrollieren kann. Die Selbstdarstellung inkludiert auch die Selbstartikulation, die zur Fremd-Repräsentation (im Datenbild) hinzutreten muss, um Agency zu realisieren.[88] Das In- und Miteinander von Selbstdarstellung und Selbstartikulation lässt sich als Unzertrennlichkeit ohne Vermischung, Konformität und Korrespondenz bestimmen, als eine „disjunktive Konjunktion“[89]. So kommt Sebastian Scholz zu der scheinbar paradoxen Formulierung, dass Sichtbarkeit und Sagbarkeit zwar vollkommen heterogen seien, sich aber dennoch wechselseitig voraussetzten.[90]

Gewissermaßen handelt es sich bei der Selbstdarstellung um eine Art Ekphrasis, wie im Folgenden plausibilisiert werden soll. Ekphrasis, ein Begriff aus der antiken Rhetorik bzw. später Literaturwissenschaft an der Schnittstelle zur Bildwissenschaft, bedeutet eine detaillierte rhetorische bzw. literarische Beschreibung von Objekten, häufig von Kunst(-gegenständen), aber auch von Personen,

---

[85] Vgl. zum Begriff der Exzentrizität: Teil 2, Kapitel 2/2.5 und Teil 2, Kapitel 3.

[86] Vgl. Butler 2005a, S. 167.

[87] Vgl. Butler 2005a, S. 167.

[88] Das Sehen und das Erzählen bzw. die Sprache als Form der Erschließung von Sehendem existieren also nicht völlig losgelöst voneinander und sind nicht aufeinander reduzierbar, sondern einander unter optimalen Bedingungen sogar dienstbar (vgl. Pattison 2020, S. 66–67). Zwischen Sichtbarkeit und Sagbarkeit besteht also ein enger Zusammenhang. Diese wechselseitige Verbundenheit und Dienstbarkeit kann zum einen heißen, dass Sehen und Sprechen in Kombination gebraucht werden, zum anderen kann es aber auch den wechselseitigen Verweis auf die jeweiligen Grenzen von Sehen und Sprechen in spezifischen Kontexten beinhalten (vgl. Pattison 2020, S. 66–67). George Pattison beschreibt das Überschussmoment des Sehens anhand eines Gemäldes von Cézanne, das letztlich nicht in seiner Beschreibung aufgehe. Zugleich macht er darauf aufmerksam, dass eine Kunstkennerin eine Bildbeschreibung produzieren könne, die mich das Bild völlig anders und Teilaspekte völlig neu sehen lasse.

[89] Scholz 2021, S. 114. Sebastian Scholz bezieht sich in seinen Ausführungen auf die Arbeiten Foucaults und deren Interpretation durch Gilles Deleuze, vgl. Deleuze 1987.

[90] Vgl. Scholz 2021, S. 117.

Tieren und Landschaften.[91] Ursprünglich ein Fachwort der antiken Rhetorik, später eine literarische Praxis, bezeichnet Ekphrasis das „völlig und restlos deutlich Machen“[92]. Es handelt sich um eine besondere Form der Beschreibung, die sich durch ἐνέργεια, also Anschaulichkeit, Klarheit und Deutlichkeit, auszeichnet.[93] Die ἐνέργεια schafft visuelle Bilder, die Gefühle erzeugen und Nicht-Gegenwärtiges, Vergangenes oder Abwesendes vor Augen führen.[94] Durch die Ekphrasis wird den Zuhörenden oder Lesenden die Gegebenheit in intensivierter Weise präsentiert. Der rhetorische Anspruch der Ekphrasis ist es, einen Gegenstand oder einen Sachverhalt derart eindrücklich zu schildern, dass nicht nur das *Dass* der Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmungsqualität selbst, das *Wie* der Wahrnehmung, vermittelt wird, so dass die Zuhörenden zu Zuschauenden werden.[95] In narratologischer Hinsicht wirkt es, als ob der Handlungsverlauf eine Unterbrechung erfährt. Durch die Ekphrasis wird die Szene oder das Geschehen um zusätzliche Informationen angereichert, die sonst verborgen geblieben wären. Die Ekphrasis gibt den erzeugten Bildern damit eine gewisse Tiefe. Sie ruft das Beschriebene in die Gegenwart und involviert das Publikum bzw. die Adressatinnen derart, dass durch das mit der ἐνέργεια einhergehende Pathos, so schreibt es Fritz Graf, die Seele affiziert werde.[96] Zugleich wirft sie Fragen nach der Bildproduktion, nach der beobachtenden und beschreibenden Deuterin und nach dem auf, was zuvor verborgen war.[97] Einer Ekphrasis Raum zu geben, birgt darum das Potenzial, Pathos und Response bzw. Aufmerken und Auffallen wahrscheinlicher zu machen bzw. enger aneinander zu binden. Übertragen auf die Selbstdarstellung im Rahmen der Erzeugung von Datenbildern bedeutet, eine Ekphrasis zu ermöglichen oder als obligat vorzusehen, den Datenbildern eine Tiefendimension zu geben, derer sie zuvor ermangelten. In der Ekphrasis können mitunter Unterschiede oder auch Diskrepanzen zwischen Erfahrung und Datenbild auf-

[91] Ein besonders prominentes Beispiel für eine Ekphrasis ist die Schildbeschreibung in Vergils Aeneis. Aber nicht nur Objekte, sondern auch Personen und Tiere können zur Beschreibungsgrundlage in der Ekphrasis werden (vgl. Ludlow 2020, S. 32).

[92] Graf 1995, S. 143. Es handelt sich bei dem Wort Ekphrasis um eine Zusammensetzung von „ἔκ- “ (dt. aus, gemeint ist: ohne Rest, an sein Ziel gelangt) und „φράζειν“ (dt. zeigen, bekannt machen, deutlich machen). Die Ekphrasis als rhetorische Gattung wurde zunächst vor allem auf großen Festen vorgetragen (vgl. ebd., S. 145).

[93] Vgl. Graf 1995, S. 145. Vgl. auch Park 2022, S. 69–93; Graf 1995, S. 145; Ludlow 2020. Es können unterschiedliche Strategien der Ekphrasis verfolgt werden: Entweder würden prägnante Details ausgewählt oder aber die Erzählung werde zu einer umfassenden, detaillierten Beschreibung einer Sache, Person oder Gegebenheit herangezogen (vgl. Ludlow 2020, S. 37).

[94] Vgl. Graf 1995, S. 145.

[95] Vgl. Park 2022, S. 72–75. 92; Graf 1995, S. 145.

[96] Vgl. Graf 1995, S. 146. Vgl. Ludlow 2020, 36–39; Park 2022, S. 74.

[97] „If the aim of the speaker is to make something present, this raises the question of why it is absent“ (Ludlow 2020, S. 51).

scheinen. Indem die Ekphrasis ein Datenbild in einen größeren Horizont der Lebenswirklichkeit einer Person einordnet, werden möglicherweise andere Deutungen und Beschreibungen hervorgebracht, die in einem Spannungsverhältnis zu dem Datenbild stehen. Eine Ekphrasis kann die Grenzen der Darstellungsmedien aufzeigen sowie die Perspektivität und Kontingenz der Datenproduktion selbst. Die Ekphrasis darum nicht zu übergehen, sondern wertschätzend in den epistemischen Sinnbildungsprozess im Gesundheitssystem der Zukunft einzubinden, ist eine notwendige Aufgabe. Allerdings sind der Selbstdarstellung Grenzen auferlegt, die im Folgenden genauer dargestellt werden sollen.

Ein Hindernis, mit den Augen der Anderen zu sehen, liegt darin begründet, dass die Dispositive eine derart gefestigte Ordnung des Sehens vorgeben, dass es keine Perspektive außerhalb dieser Ordnung zu geben scheint. Die einzelnen Mechanismen, die die Ordnung des Feldes der Visibilität ausmachen, wurden bereits mehrfach aufgeführt. Wie können angesichts des machtvollen Fremdportraitierens und der Gegebenheiten des Feldes der Visibilität überhaupt alternative Sichtweisen etabliert werden? Es bedürfe einer außerordentlichen Findigkeit, so Hill Collins, um der Selbstdarstellung Raum zu geben, so dass sie eine verändernde Wirkung auf die Erzeugung von kontrollierenden und kontrollierten Bildern und Erkenntnisstrukturen habe.[98] Den kontrollierenden und kontrollierten Bildern ist nicht zu entgehen, so dass fraglich bleibt, von welchem Ort aus neue Bilder produziert oder konsumiert werden können.[99]

Das Selbst ist exzentrisch konstituiert, wie mit Joest festgehalten wurde.[100] Demnach kann geschlussfolgert werden, dass auch die eigene Selbstbezogenheit einem *extra nos* entspringe. Diese Exzentrizität darf der Person aber nicht zum Verhängnis werden. Die Möglichkeit zur Selbstdarstellung muss also in die Visibilitätspraktiken innerhalb des Feldes der Visibilität eingehen. In *Giving an Account of Oneself* stellt Butler fest, dass das Ich, das sich selbst erzählt, vor einem Paradox stehe: Es kann die eigene Narration nicht lenken, denn es ist sich im Unklaren über sich selbst.[101] Sich selbst zu erschließen, zu sehen und zu sagen,

---

[98] Vgl. Hill Collins 1990, S. 202. Vgl. Hancock 2016, S. 167–170; Hill Collins 1990, S. 68. „As with the sociological construct of controlling images, representational intersectionality has visual aspects that […] affect how men and women of the dominant group ‚see' subordinate women in interlocking ways in diverse contexts like courtrooms and classrooms" (Razack 1998, S. 7).

[99] Vgl. Hancock 2016, S. 186. Nach diesen Orten und Gegebenheiten, von denen her neue Bilder erzeugt werden können, die möglicherweise bestehende Überzeugungen und Geglaubtes erodieren, fragen auch andere Autorinnen, u. a. Haker 2020, S. 146; Loick 2024, S. 78–114.

[100] Vgl. Teil 2, Kapitel 2/2.5 und Teil 2, Kapitel 3.

[101] Vgl. Butler 2005b, S. 68–69. Eine literaturwissenschaftliche Perspektive hilft, die Ambivalenz, ja scheinbare Unmöglichkeit, sich selbst zu erzählen, zu entschlüsseln. Besonders in der Sprachkrise um 1900 thematisieren Künstlerinnen und Schriftstellerinnen die Erfahrung,

gehe nur in einer Perspektive, in einer Sprache und unter Voraussetzungen, die nicht die eigenen sind.[102]

In einem KI-basierten Gesundheitssystem sind die Voraussetzungen des eigenen Selbstbezugs die Logiken von Algorithmen und Mustererkennung in und gegenüber denen sich das Individuum verhalten muss. Diese sind für die meisten Menschen allerdings alles andere als durchschaubar. Gegen diejenigen, die dennoch dafür plädierten, dass ein Subjekt sich selbst sehr wohl erzählen könne, opponiert Butler, dass die derart Überzeugten sich einer Illusion hingeben würden. Butler argumentiert, dass hinter dem Postulat, dass eine konsistente eigene Selbsterzählung notwendig sei, und der Behauptung, den eigenen Anfang selbst erzählen zu können, die Furcht stünde, dass dies andernfalls den Tod des Subjekts bedeuten würde:

> the absence of narrative will spell a certain threat, a threat to life, and will pose the risk […] of a certain kind of death, the death of the subject who cannot, who can never, fully recuperate the conditions of its own emergence.[103]

Die Unmöglichkeit, die Bedingungen unserer Entstehung zurückzugewinnen, hängt entscheidend mit unserer ontologischen Vulnerabilität, unserer Konstitution in Relationalität zusammen.[104]

Auch phänomenologisch lässt sich die Unmöglichkeit, sich selbst zu sagen, rekonstruieren: So weist Marion im Anschluss an Levinas darauf hin, dass das Antlitz ein gesättigtes (*saturé*) Phänomen sei, das sich selbst unsichtbar bliebe.[105] Die phänomenologisch verstandenen Erlebnisse seien für das eigene Ich „zu

---

dass es unmöglich scheint, sich selbst zu erzählen. Die Brüchigkeit der Zuordnung von Sprache und Wirklichkeit wird in dieser Zeit in besonderer Weise ästhetisch in Szene gesetzt (vgl. King 2012, S. 159–175). Auf textueller Ebene finden sich jeweils unterschiedliche Strategien, mit der Krise umzugehen. So zeigt sich beispielsweise in *Der Schwarze Vorhang* von Alfred Döblin eine „polyphone Simultanität von Stimmen, die sich wechselseitig in Frage stellen und darüber hinaus jegliches Sinnkontinuum unterlaufen" (King 2012, S. 169) durch einen Wechsel aus Erzählerrede und innerem Monolog. Hier verbindet sich das vermeintlich Objektive, die Erzählerrede, mit der Darstellung des vermeintlich unmittelbaren Innenlebens der Figur, dem inneren Monolog. Ein weiteres Beispiel ist die literarische Inszenierung versagender Sprache und untersagter Sprache bei Ingeborg Bachmann: „Malina unterbricht mich, er schützt mich, aber ich glaube, sein Beschützenwollen führt dazu, daß ich nie zum Erzählen kommen werde. Es ist Malina, der mich nicht erzählen läßt" (Bachmann 1971, S. 279). Es scheint ausgeschlossen, in den bestehenden Formen, den Signifikanten der Sprache, insbesondere ihren Wörtern, sich selbst oder Weltbezüge auszudrücken.

[102] Dass der Selbstbezug derart voraussetzungsreich ist, wird sowohl in den Erörterungen Butlers als auch in Goffmans Analyse des Stigmas und der möglichen Reaktionen darauf deutlich (vgl. Goffman 1996, S. 142–143).

[103] Butler 2005b, S. 65.

[104] Vgl. Butler 2005b, S. 64.

[105] Vgl. Marion 2009, S. 83–85. Vgl. auch Teil 2, Kapitel 1/1.3.

komplex, zu vermischt und zu veränderlich“[106], als dass sie in eine Aussage verpackt zur Sprache gebracht werden könnten. Marion formuliert: „Bestenfalls bleibt das, was das Antlitz sagt, eine Annäherung an das, was sich in ihm ausdrückt. […] [Das Antlitz, TO] kann die Bedeutung, die es ausdrückt, nicht sagen, weil es sie selbst nicht kennt.“[107] Darin zeigt sich kein individuelles Scheitern, sondern eine Näherbestimmung der *conditio humana* als eine dem Menschen inhärente Unmöglichkeit, sich selbst zu verstehen und zu sagen.[108]

Das Ich, das Rechenschaft über sich selbst ablegen möchte und muss, um überhaupt zu sein, steht vor der Problematik, dass es weder die Bedingungen seiner eigenen Entstehung darstellen kann, noch seine eigene Visibilität und andere Dimensionen des Selbst umfassen kann. Die Dimensionen, die das Ich wesentlich bedingen, sind beispielsweise soziale Parameter der Ansprache, die Normen, durch die das Ich allererst anerkennbar wird, sowie die nicht erzählbaren bzw. sogar unaussprechlichen Dimensionen der Unbewussten und auch der eigene Leib, den das Ich nicht umfassend sehen, erfassen und steuern kann.[109]

Wenn das Ich zur Selbstdarstellung ansetzt oder gar die Foucault’sche ‚Wahrheit‘ zutage fördern möchte, dann wird nicht nur das Selbst konsultiert, sondern auch die Entstehungsbedingungen des Selbst, die Art und Weise seiner Herstellung und Herstellbarkeit, die Position, von der die Aufforderung, die Wahrheit zu erzählen, ausgeht (zum Beispiel ein Anamnesegespräch im medizinischen Kontext, die Darlegung der eigenen Vorerkrankungen vor dem Abschluss einer Versicherung etc.), die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, wie jemand dargestellt wird, sowie der Preis, der für die Wahrheit gezahlt werden muss.[110] Die Bedingungen der Möglichkeit, die Wahrheit zu erzählen, d. h. die Gründungsgeschichte, Sozialität und Leiblichkeit, können in der Erzählung allerdings nie gänzlich eingeholt werden, weswegen unsere Selbstdarstellungen gewissermaßen unumgängliche blinde Flecke in sich tragen und sich vor uns selbst und angesichts anderer Umstände und anderer Gesprächspartnerinnen ständig verändern.[111] Genau genommen kann es also nicht nur darum gehen, Gegenvisibilitäten herzustellen und offenzulegen, sondern eine umfassendere Perspektive zu generieren – mit José Medina und Zirión Antonio Pérez gesprochen: Die Ziel-

---

[106] Marion 2009, S. 90–91.

[107] Marion 2009, S. 91.

[108] Vgl. Marion 2009, S. 91.

[109] Vgl. Butler 2005b, S. 135; Castoriadis 1987.

[110] Vgl. Butler 2005b, S. 132. Vgl. zum Wahrheitsbegriff: Foucault 2020, 2011.

[111] Vgl. Butler 2005b, S. 132. Vgl. auch *Ursprungskontingenz* bei Bedorf 2010b, S. 106–109 sowie Teil 2, Kapitel 2/2.2.

perspektive ist ein kaleidoskopisches Bewusstsein, das multiple, auch periphere Perspektiven einschließt.[112]

Bevor nun, angesichts der geschilderten Herausforderungen, die Selbstdarstellung in Misskredit gerät, sei jedoch einzuwenden, dass die Person, trotz ihrer Exzentrizität und Responsivität, das heißt, trotz ihrer Angewiesenheit auf die Eröffnung der Räume der Anerkennung durch andere, sich in ihrer leiblichen Ausgesetztheit und Selbstentzogenheit stets selbst gehört – oder um es mit Metz zu formulieren: In aller Exponiertheit behauptet das Seiende sich selbst.[113] Es könne sich selbst nicht genommen werden.[114] Obwohl sich das Selbst also schon immer einem Anderen ausgeliefert sieht und mit der Anderen konfrontiert ist, verharre es nicht in der Passivität des Ausgeliefert-Seins, sondern zeichne sich durch sogenannte „Passibilität"[115] aus. In diesem Neologismus drückt sich bereits die Überwindung aller menschlichen Passivität und Selbstentzogenheit aus. Passibilität unterscheide sich von reiner Passivität dadurch, dass das Ich sich trotz Selbstentzogenheit und Exzentrizität selbst gehört und Mensch bleibt.[116] Die äußere Selbstdarstellung könne die eigene Selbstzugehörigkeit und die menschliche Würde nicht nehmen. Mbembe hebt die Widerstandskraft des Menschseins hervor, die selbst in Situationen extremer Entmenschlichung und Passivität nicht verloren gehe. Er schreibt:

> Ich bin ein Mensch, nicht mehr und nicht weniger. Der andere kann mir diese Qualität absprechen, aber es wird ihm nie gelingen, sie mir ontologisch zu nehmen. Dass ich Sklave oder Kolonisierter bin oder wegen meiner Hautfarbe zum Objekt von Diskriminierungen, Schikanen, Demütigungen, Beraubung und Erniedrigung jeglicher Art gemacht werde, ändert absolut gar nichts daran. Ich bleibe grundsätzlich ein Mensch, so gewaltsam man auch versuchen mag, mich glauben zu machen, ich wäre es nicht.[117]

Dieser unveräußerliche Überschuss des Menschseins und die Passibilität als Selbstgehörigkeit trotz Selbstentzogenheit müssen die Frage nach der Befähigung zur Ermöglichung, Wiedergewinnung oder Erhaltung von Agency, genauer: von Selbstdarstellung und deren Realisierungsbedingungen, informieren. Werden die Anfragen der bestehenden Ordnung, ausgehend von der Passibilität, ignoriert, führt dies zu Gewalt und dem Hervorbringen von situationaler Vulnerabilität.

---

[112] Vgl. Medina 2013, S. 200. Vgl. zur *peripheral vision*: Pérez 2018 sowie Teil 4, Kapitel 2, Anm. 18.

[113] Vgl. Metz 2015a, S. 146.

[114] Vgl. Metz 2015a, S. 146.

[115] Metz 2015a, S. 146.

[116] Vgl. Metz 2015a, S. 146.

[117] Mbembe 2014, S. 95.

Von der ontologischen Vorgängigkeit, die anhand der Visibilität aufgezeigt wurde,[118] lässt sich darüber hinaus noch die *epistemische Ungerechtigkeit* unterscheiden, die bewusst Gegenvisibilitäten verhindert und unterdrückt, indem sie bestimmten Personen(-Gruppen) abspricht, Träger von Wissen zu sein.[119] Sie stellt ein besonderes Hindernis für das Eintreten und Agieren in Anerkennungsprozesse und die Verhinderung von Selbstreflexion dar, indem in ihrem Zusammenhang eigene Erfahrungen und eigenes Körpererleben abgewertet werden. Die vorgegebene Ordnung muss also offen sein für die Imagination alternativer Sichtweisen, die hier als *Transvisibilität* bezeichnet werden sollen:[120]

> Das Außerordentliche als bestehende andere Ordnung entnimmt seinen schillernden Glanz einem Außerordentlichen, das eine anderswo mögliche Ordnung andeutet. Dieses Anderswo ist nicht zu verstehen als pures Nirgendwo, als Utopie, sondern als Atopie, die aus der Konfrontation mit einer Heterotopie entspringt. Wenn die Diskursivität in der Differenz besteht zwischen dem, was in einer Ordnung gesagt und getan werden kann, und dem, was gesagt und getan wird, und wenn die lnterdiskursivität in der Differenz besteht zwischen dem, was in dieser, und dem, was in jener Ordnung gesagt und getan werden kann, so besteht die Transdiskursivität in der Differenz zwischen dem, was in einer Ordnung gesagt und getan werden kann, und dem, was in ihr nicht gesagt und getan werden kann. Das Unsagbare, Unsichtbare, Unhörbare, Untunliche usf. ist die Kehrseite des Sagbaren, Sichtbaren, Hörbaren, Tunlichen.[121]

Bei Cornelius Castoriadis drückt sich die Transdiskursivität in der Möglichkeit zur sozialen Imagination aus. Der Inhalt der Imagination sei zwar bezogen auf den Diskurs, der wie oben angedeutet wurde, im Bewusstsein selbst vonstattengeht, aber zugleich die Transformation dieses Diskurses.[122] Anders formuliert kann dies bedeuten, dass das Individuum sich durch eine Pluralität von Selbst- und Fremdbildern auszeichnet, die sich in beständiger Transformation befinden.

Eine weitere Herausforderung der Selbstdarstellung im Sozialen ist schließlich das Spiel mit Masken und Rollen, aber auch der Lüge und Täuschung, die jeder freien Selbstdarstellung zueignen. Sie werden in Frischs Roman *Stiller*, in dem die Hauptfigur Ludwig Anatol Stiller sich selbst als *James Larkin White*

---

[118] Vgl. zur Visibilität, die schon immer *in medias res* beginnt: Teil 2, Kapitel 1/1.1.

[119] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2 sowie Fricker 2023, S. 75–93.

[120] Vgl. ähnlich zum Begriff der Transvisibilität, der sich auf die Veränderungen von visuellen Ordnungen aus und innerhalb der Ordnung bezieht, den Begriff der *imaginary domain* (vgl. Cornell 1995a, 2003), der *Imagination* (vgl. Castoriadis 1987), der *Politik* (vgl. Rancière 2014), der *location of radical openness and possibility* (vgl. hooks 1989) sowie der *Transdiskursivität* (vgl. Waldenfels 1990). „Die Transdiskursivität artikuliert sich in obliquen Modi wie Abweichung, Verformung, Verfremdung und Überschuß, die es erlauben, den Übergang von einer Ordnung zur anderen zu denken, ohne auf eine vorgängige oder letzte Synthese zu bauen" (ebd., S. 51).

[121] Waldenfels 1987, S. 182.

[122] Vgl. Castoriadis 1987, S. 103.

bzw. Mr. White ausgibt, bis an ihre Grenzen gebracht.[123] Die Wahl der Maske wird vom Umfeld nicht anerkannt, so dass es zu einem ‚Maskensturm' kommt, an dessen Ende Stiller sich letztlich zu seiner (früheren) Identität bekennt. Der Roman kann einerseits so gedeutet werden, dass die Selbstdarstellung als *Mr. White* genutzt wird, um sich der Verantwortung für sein einstmaliges Leben zu entziehen. Genau dieser Entzug der Verantwortung ist es, den auch Barth kritisiert, wenn er die Verweigerung des Sich-sehen-Lassens oder Sich-Zeigens kritisiert.[124] Barth fordert sogar mehr als nur das Sich-Zeigen. Er fordert eine aktive Selbstkundgabe, die das bloße Sichtbar-Sein für den Anderen übersteigt, indem, so kann gedeutet werden, beispielsweise eine Ekphrasis der bloß körperlichen Visibilität hinzugefügt wird.[125] In dieser notwendigen Selbstkundgabe und Selbstinterpretation ist das Ich dem Anderen sogar eine Hilfe darin, das Selbst zu verstehen:

> Menschlich ist mein Wort gerade als Selbstkundgabe dann und nur dann, wenn ich, indem ich die Initiative ergreife, mich selbst deutlich und verständlich zu machen, das notwendige Anliegen des Anderen vor mir habe, mich nicht nur zu sehen, sondern zu verstehen, über die Ungewißheit der Deutung, in der er mir gegenübersteht […,] hinauszukommen.[126]

Bei Barth kommt der Gebrauch von Masken einer Verstellung und damit einem Entzug der Verantwortung gleich. Andererseits kann die Maske *Mr White* auch als Selbstschutz gelesen werden, ein unbeschriebenes, *weißes* Blatt, das eine ganze Zeit lang, die Möglichkeit bietet, sie selbst neu zu konstituieren – eben *countervisuality* hervorzubringen.[127]

Der Roman *Stiller* zeigt die Ambivalenz der Selbstdarstellung auf. Selbstdarstellung ist nicht notwendigerweise übereinstimmend mit Tatsachen oder Weltwissen. Stiller wird schlussendlich als der identifiziert, der er nicht vorgibt zu sein. Die Selbstdarstellung, so zeigt sich, kann also auch dem vermeintlich Faktischen widersprechen. Dennoch erfüllt sie eine wichtige Funktion und muss auf ihre Hintergründe und Motive befragt werden. So kann der Roman auch als ein solcher verstanden werden, der das Grundrecht und die Notwendigkeit der Rechenschaftsablage inmitten aller menschlichen Vagheit und Selbstentzogenheit aufzeigt. Selbstdarstellung und Selbstartikulation nehmen dann gewissermaßen eine Schutzfunktion bzw. eine öffentliche Strategie ein, die unter Umständen einen Raum der Selbstreflexion und Intimität erlaubt, oder aber zeigen einen denkbaren strategischen Umgang mit den von außen an das Individuum herange-

---

123 Vgl. zur Analyse von Max Frisch: Teil 3, Kapitel 2/2.1.

124 Vgl. Barth 1962, S. 53.

125 Vgl. Barth 1962, S. 53.

126 Barth 1962, S. 53.

127 Im Roman misslingt die Neukonstitution; und auch die Fortschreibung, die nach dem mehrdeutigen Bekenntnis Stillers erfolgt, ist von unüberbrückbaren Rissen durchzogen.

tragenen Zugriffen und Fremdinterpretationen (polizeilicher, gesundheitlicher, staatlicher Art an). Der Roman macht darüber hinaus deutlich, dass die vermeintlich ‚richtige' Attribution eines Namens, Zustands etc. dennoch zu einer gewaltvollen Erfahrung werden kann. Mit Sophie Schweinfurth kann deshalb gefragt werden, ob die Maske, die in modernen Gesellschaften häufig als Beeinträchtigung von Individualität- und Authentizität beurteilt wird, nicht vielmehr als wichtiger Bestandteil von Subjektkonfiguration interpretiert werden muss.[128] Ihr kommt damit nicht nur eine normative, soziale Funktion zu, sondern die Maske ist, so verstanden, auch Ermöglichungsbedingung für die autonome Artikulation des Subjekts:

> In der Wahl seiner Masken offenbart sich die Verantwortung des Subjekts gegenüber der Gesellschaft als eine Möglichkeit des ethischen Handelns, das jenseits eines Einklangs seiner Werte, Bedürfnisse, Überzeugungen und Emotionen differenzieren kann.[129]

Eine ‚Ethik der Masken', wie es Schweinfurth formuliert, würde dem Subjekt die Verantwortung des Unterscheidens und der Kritik aufbürden, nicht die der authentischen Selbstverwirklichung.[130]

Als eine Art Maske oder Maskierung kann auch der sogenannte ‚strategische Essentialismus' verstanden werden, der sich als verzerrte bzw. vorläufige Form der Selbstdarstellung aus politisch-strategischen Gründen präsentiert.[131] Selbstdarstellung, ob individuell oder gruppenbezogen, kann die Form strategischer Repräsentation annehmen, die Personen oder Personengruppen und -zusammenschlüsse nutzen, um überhaupt eine Rolle im politisch-gesellschaftlichen Feld der Visibilität einzunehmen. Einzelne Subjekte, die in einer Gesellschaft visibel werden, verweisen häufig auf die Perspektive und die Anliegen von ganzen Gruppen. Statt die Fragmentarität und Gebrochenheit des Subjekts in den Vordergrund zu stellen, die den theoretischen Unterbau der *Subaltern Studies*, aber auch intersektionaler Theorien und anderer *knowledge projects* ausmacht, wird in der alltagspraktischen Konsequenz eine Identität postuliert, um politisch handlungsfähig zu werden.[132] Dieser Rückgriff auf einen strategischen Essentialismus birgt jedoch nicht zuletzt Gefahren der misslingenden Stellvertreterinnenschaft.[133]

---

[128] Vgl. Schweinfurth 2021, S. 22–25.

[129] Schweinfurth 2021, S. 25.

[130] Vgl. Schweinfurth 2021, S. 25. Vgl. in diesem Zusammenhang zum Begriff der Lüge: Bonhoeffer 1996.

[131] Vgl. Spivak 2011, S. 13.

[132] Vgl. Spivak 2011, S. 13.

[133] Stellvertreterinnenschaft läuft immer Gefahr, zu einem Bauchrednertum (vgl. Haraway 2017, S. 83) bzw. einer Selbstverdopplung (vgl. Braun 2017) zu werden. Hinzu kommt, dass die Unterdrückten selbst, die im Zusammenhang des strategischen Essentialismus zu Repräs-

In Konsequenz zeigt sich also, dass die Maske ein ambivalentes Phänomen bleibt, das jedoch ebenso wie die selbstgewählte Unsichtbarkeit eine Überlebensstrategie in einer Welt darstellen kann, in der noch nicht *nach* und *mit* den Anderen gesehen wird. Die Zielperspektive einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit muss in Anbetracht der Herausforderungen, mit denen die (digitale) Visibilität konfrontiert, vorläufige Handlungsstrategien derjenigen berücksichtigen, die schon jetzt exponiert sind. Paradoxerweise ist eine Möglichkeit, um Exponiertheit zu vermeiden, eine besondere Form der Unsichtbarkeit – nicht zu verwechseln mit der (Un-)Sichtbarkeit als ontologische Grundkonstante[134] oder der Unsichtbarkeit als Kippfigur der Visibilität und zu Vermeidendes.[135] Ihr Kairos zwischen der Unmöglichkeit zu sein auf der einen Seite und als Raum der Möglichkeiten zur Erprobung des Widerstandes auf der anderen Seite gilt es herauszuarbeiten. Blumenberg schreibt von dieser besonderen Form der Unsichtbarkeit als ‚wahnhaftem Wunsch' und Quelle des Lustgewinns. Denn Visibilität sei nichts

> ohne die Lage, die Situation, die Geländebeschaffenheit, in der sie bemerkbar geworden ist. Einer der wahnhaften Wünsche der Menschheit, wie sie in Mythen und Märchen eingegangen sind, ist die Verbindung von Leiblichkeit mit Unsichtbarkeit durch magische Mittel: Sie erhält das Organ des Lustgewinns, die reine Funktionalität des Leibes, ohne ihn der Betreffbarkeit durch all das auszusetzen, was ihm Ungelegenheit einträgt, vom Erwischtwerden bis zum Erschlagenwerden. Zwischen Adam und Abel, in nur zwei Generationen der mythischen Menschheitsgeschichte, ist die ganze Skala der Folgen von Sichtbarkeit durchlaufen.[136]

Während Blumenberg zunächst das Begehren der Unsichtbarkeit als solches identifiziert, betont Rancière den Wert der Unsichtbarkeit. Von dem jeweils unterschiedlich beschreibbaren Ort der Unsichtbarkeit ließen sich die Ordnungen des Feldes der Visibilität hinterfragen und durchbrechen.[137] Indem Rancière den Durchbruch als Gegenbegriff zur Ordnung des Sichtbaren einführt, beharrt er auf einem Kontrapunkt, von dem aus Transformation des Feldes der Visibilität möglich sei.[138] Damit sich der Durchbruch allerdings realisieren könne, brauche es Räume, die zweierlei ermöglichten: Erstens müsse eine Erprobung alternativer Erscheinungen, also ein Spiel mit Masken, möglich sein. Zweitens müsse es Formen der bewussten Unsichtbarkeit, des Untergrundes geben, die das Individuum

---

sentantinnen einer Gruppe werden, die Paradoxie des Statuswechsels erleben, der sie gleichsam der vormals zugehörigen Gruppe enthebt. Denn, so Goffman, indem sie eine, vielleicht auch politische, Führungsrolle einnähmen, erlebten sie soziale Partizipation an der Gemeinschaft der Nicht-Devianten (vgl. Goffman 1996, S. 39).

134 Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d.

135 Vgl. Teil 3, Kapitel 1.

136 Blumenberg 2014, S. 679.

137 Vgl. Rancière 2014, S. 40–42; hooks 1989, S. 21. Vgl. Teil 3, Kapitel 1.

138 Vgl. Rancière 2014, S. 40–42.

aufsuchen könne.[139] Formen der Unsichtbarkeit, unter anderem beschrieben als Untergrund (Ellison, *Invisible Man*), als *closet* (Sedgwick, *Epistemology of the closet*), und als *shadow* bzw. *margin* (hooks, *Choosing the Margins*) stellen trotz Warnung vor ihrer Glorifizierung und Betonung ihrer Ambivalenz alternative und strategische Formen des Seins in der Welt dar, die eine Existenzweise vor der tatsächlichen sozialen oder politischen Erscheinung erproben lassen und für einige vielleicht die einzige Möglichkeit der Existenz überhaupt darstellen. Der Untergrund fungiert deshalb als Symbol der Ermächtigung, einer selbstgewählten Form der Handlungsfähigkeit, als ein „counterpoint"[140] bzw. „site of resistance"[141], ohne dabei romantisiert zu werden. Vielmehr stellt er die einzig mögliche Form des Überlebens dar. Bei Ellison heißt es: „I […] did not become alive until I discovered my invisibility."[142] Für Rancière besteht im Wechsel zwischen diesen beiden Modi der alternativen Erscheinung, nämlich der Maske, auf der einen Seite, und der bleibenden Unsichtbarkeit, nämlich dem Untergrund, auf der anderen Seite, die emanzipative Strategie.[143] Diese ermögliche letztlich die Durchbrechung von Ordnungen des Feldes der Visibilität, die zu Exponiertheit führen oder diese zumindest wahrscheinlicher machen und die Hervorbringung transformativer Räume. Paradoxerweise ist also die besondere Form der Unsichtbarkeit zumindest vorläufiger Teil der Lösung zur Verhinderung von oder dem Umgang mit Exponiertheit.[144] Sie führen schließlich zu einer kritischen Reflexion auf die gesellschaftlichen Strategien zur Bearbeitung von sozialer Unsichtbar-

[139] Vgl. Räber 2023. Die Nicht-Integriertheit wird bereits als freiheitsermöglichend verstanden (vgl. dazu auch Loick 2024, S. 60–61).

[140] Räber 2023, S. 399.

[141] hooks 1989, S. 21.

[142] Ellison 2016 (1952), S. 6.

[143] Vgl. Räber 2023, S. 391. Erwähnung muss in diesem Zusammenhang auch das Schweigen finden, das, weil Visibilität ja multisensorisch konzipiert ist (vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1), Teil der Unsichtbarkeitsstrategie sein kann. Zur Ausübung der eigenen Handlungsfähigkeit beziehungsweise Selbstdarstellung gehört üblicherweise auch die Option des Schweigens. Die Paradoxie dieses Schweigens zeichnet Urs Stäheli an dem Recht nach, vor Gericht keine Aussage machen zu müssen, also schweigen zu dürfen (vgl. Stäheli 2021, S. 95–101). Die Angeklagten müssten über ihre Möglichkeit der Verweigerung einer Aussage aufgeklärt werden, anderenfalls wird das Gesagte als nicht für den Prozess verwendbar eingestuft. Es handelt sich damit um eine „Institutionalisierung der Nichtbeteiligung" (ebd., S. 98), die der einen Seite das Recht einräumt, nicht zu antworten und der anderen Seite vorschreibt, dieses Schweigen nicht zu interpretieren. Urs Stäheli interpretiert das Schweigen als Unterbrechung, das den (Gerichts-) Prozess ins Stocken bringe, und darin dem Recht durch eine Entzogenheit und eigentümliche Nicht-Partizipation des Subjekts vor dem Recht allererst Geltung verschaffe: „Das […] Schweigen provoziert, weil es die Imperative des Netzwerkes hinterfragt, anstatt einfach nur ein fragwürdiges Netzwerk durch ein anderes zu ersetzen. […] Es nimmt die Form einer Ambivalenz an, die den Imperativ, sich zu verbinden, problematisiert […]" (Stäheli 2021, S. 113).

[144] Vgl. Räber 2023, S. 398–400.

keit, deren schlichte Überführung in Sichtbarkeit den Prüfkriterien von Anerkennung, Agency und Vulnerabilität nicht genügen kann.

3.4 Zwischenfazit

Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit erprobt eine strukturtransformierende Gerechtigkeitsperspektive unter Berücksichtigung des Zwischenereignisses von Pathos und Response sowie Struktur und Habitualität. Sie berücksichtigt zugleich die Wechselbeziehung des Gerechten Sehens als Automatismus bzw. Widerfahrnis, das in die Verantwortung ruft (Teil 4, Kapitel 1/1.1), als individueller Anstrengung (Teil 4, Kapitel 1/1.2) und als struktureller Abhängigkeit (Teil 4, Kapitel 1/1.3). In den normativen Überlegungen wird weiterhin der Perspektive derjenigen eine zentrale Rolle beigemessen, die im Feld der Visibilität vorrangig die Rolle der Gesehenen bzw. Exponierten einnehmen. Die Einbeziehung der Perspektive der Exponierten, für die Gesehen-Werden zu einer Bedrohung wird, ist deshalb von Bedeutung, weil sie einerseits die bestehende Handlungsfähigkeit der Betroffenen ernst nimmt und andererseits die zuweilen notwendigen Überlebensstrategien der Exponierten, wie beispielsweise die der Unsichtbarkeit, ausgedrückt in den Metaphern der Maske oder des Untergrundes, in einer ungerechten Weltwirklichkeit nicht vorschnell und paternalistisch zerschlägt, ohne die Ermöglichung der Zugänglichkeit zu Räumen der Anerkennung und eine Verhinderung von Dehumanisierung und Objektifizierung garantieren zu können.

Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit will das Feld der Visibilität dahingehend transformieren, dass *sehendes Sehen* bzw. *Gerechtes Sehen* wahrscheinlicher wird. Dieses Gerechte Sehen gelingt dadurch, dass *nach* und *mit* den Anderen gesehen wird und die jeweiligen Dispositive offengelegt werden. Mit dieser Transformation wird darauf abgezielt, dem exzentrischen Selbst aneignende Transformation und Selbstbezüglichkeit zu ermöglichen. Im Zuge der Formung von Visibilität durch externe Kräfte, besonders durch den Einsatz von digitalen Technologien, die meist eine starke Asymmetrie in das Visibilitätsverhältnis einschreiben,[145] kann es passieren, dass die Festschreibung eines Menschen auf ein interpretatives (Daten-)Bild seiner oder ihrer selbst durch einen anderen Akteur eine Form der Gewalt darstellt, die die Agency, d. h. insbesondere die Selbstdarstellung bzw. Reaktion auf das produzierte Bild, hindern. Dies wurde als digitale Exponiertheit beschrieben.[146] Digitale Exponiertheit bedeutet

[145] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.
[146] Vgl. Teil 3, Kapitel 2.

einen Entzug der Agency. Agency referenziert dabei auf ein grundlegenderes Moment der Selbstreflexion sowie die Möglichkeiten des Sich-sehen-Lassens – das heißt ein irgend geartetes Wissen um die eigene Visibilität und die Möglichkeiten deren Regulation zu haben – und des Sich-Darstellens. Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit, orientiert an Unterbrechung, Sensibilisierung und einem Sehen, das *mit* den Augen der Anderen sieht – stets vor dem Hintergrund des exzentrischen, theologisch gesprochen: in Gott begründeten Person-Seins – kann einen Handlungskorridor für die Neugestaltung der Felder der Visibilität formulieren. Sie bietet den Anstoß, nach alternativen, gerechteren Weisen der Gestaltung der Visibilität zu fragen.

Die Forderung, ‚Du sollst dir kein Bildnis machen!', die in Max Frischs Werk *Stiller* formuliert wird, ist trotz des scheinbaren Utopismus angesichts der phänomenologischen und kognitionswissenschaftlichen Tradition,[147] die nahelegt, dass sich Menschen unweigerlich Bilder machen, sowie vor dem Hintergrund des digitalisierten Gesundheitssystems, innerhalb dessen eine Unmenge an Datenbildern freiwillig oder unfreiwillig produziert werden, nicht obsolet und schon gar nicht bedeutungslos. Der Forderung wohnt ein disruptives Element inne, das auf die Vermittlungsdimension von Visibilität angesichts digitaler Datenbilder hinweist. Den Bildern eignet eine signifikative Differenz zu, die eine Auswirkung auf Anerkennung, Handlungsfähigkeit und nicht zuletzt intersektionale Vulnerabilität hat. Sie ist darum ein wichtiger Hinweis auf die potenzielle Gewalterfahrung durch Selbst- und Fremdbilder und ein Hinweis auf die bleibende Geheimnishaftigkeit des Menschen.

Wie kann nun Handlungsfähigkeit trotz der bestehenden Herausforderungen der Selbstdarstellung, die ihren Anfang nicht bei sich selbst hat, gelingen und wie können in einem digitalisierten Gesundheitssystem Räume geschaffen werden, in denen Selbstdarstellung und damit Handlungsfähigkeit trotz bzw. in, mit und unter der Visibilität einer Person ermöglicht wird? Damit Selbstdarstellung gelingen kann, müssen zunächst Voraussetzungen dafür geschaffen sein, dass das Selbst die eigene Visibilität reflektieren kann, das heißt reflexiv auf die eigene Visibilität reagieren kann. Das Selbst findet sich immer schon in einer vorgängigen Ordnung vor, die die eigene Wahrnehmung strukturiert. Eine Perspektive außerhalb der vorgegebenen Dispositive des Feldes der Visibilität scheint kaum möglich zu erringen und muss sich in jedem Falle an Bestehendem abarbeiten. Ob dies dennoch gelingt, hängt stark davon ab, wie das bestehende Dispositiv die eigenen Grenzen reguliert und wie flexibel es auf Normabweichungen und Grenzerweiterungen reagiert. Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit öffnet darum die Augen in mehrfacher Weise: Zum einen, indem sie die Augen für die

[147] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2a.

dem Feld der Visibilität zugrundeliegenden Dispositive öffnet. Zum anderen setzt sie Impulse für die Gestaltung des Feldes dahingehend, dass ein Sehen der Mitmenschlichkeit und des Antlitzes der Anderen wahrscheinlicher wird, wodurch ungleiche Machtpositionen und Ungerechtigkeit innerhalb der bestehenden Strukturen evident hervortreten und nicht mehr übersehen werden können. Weiterhin wird dabei nötig sein, *mit* den Augen der Anderen zu sehen, das heißt das bestehende Wissen und die bestehende Agency unterprivilegierter Gruppen im Feld der Visibilität ernst zu nehmen und ihnen zugleich Chancen einzuräumen, mehr und umfassender zu sehen und eine eigene Perspektive zu entwickeln. Zugleich bedeutet die kritische Reflexion auf die Felder der Visibilität einerseits, dass womöglich Gegenentwürfe zum bestehenden Feld der Visibilität entstehen bzw. bestehende Gegenentwürfe sichtbar(er) werden. Es bedeutet andererseits ebenfalls, dass den bisher vorrangig gesehenen, aber weniger sehenden Individuen Möglichkeiten eingeräumt werden, das eigene Gesehen-Werden(-Können) besser zu verstehen und zu regulieren. Denn neben der Reflexion auf das eigene Gesehen-Werden(-Können) muss es dem Individuum darüber hinaus möglich sein, die eigene Visibilität zu beeinflussen, das heißt, sich sehen oder nicht sehen lassen zu können. Schließlich muss dem Individuum ein gewisses Maß an Selbstdarstellung zugestanden werden. Wie dies in einem digitalisierten Gesundheitssystem aussehen kann, soll im nachfolgenden Kapitel gezeigt werden.

Zuvor sei ein abschließender Blick auf die Hagar-Geschichte geworfen, an der die Stränge des Gerechten Sehens und der Agency der Gesehenen zusammengeführt werden können. Drei Deutungsrichtungen der Geschichte lassen sich unterscheiden: So kann, erstens Gen 16,13 zum zentralen Erschließungsanker der Geschichte werden,[148] der die Hinwendung Gottes zur Marginalisierten, seine Versorgung und die Zusage der Bundestreue, die Hineinnahme in die *zedakah*, bedeutet. Hagar wird in dieser Deutungsrichtung zu einem Proto-Mose, zu einer zentralen Figur des Alten Testaments. Eine entgegengesetzte Deutung der Geschichte liefert zweitens hingegen Phyllis Trible, die den Text in seiner intertextuellen Verknüpfung mit Gal 4 als einen *text of terror* interpretiert. Hagar ist und bleibt die Ausgestoßene, die als Sklavin Spielball der Mächtigen ist und deren Körper verfügbar gemacht und in einem patriarchalen System objektifiziert wird. Diesen zwei Deutungsrichtungen soll eine dritte Lesart zur Seite gestellt werden, die sich zwischen der positiven und negativen Deutung angesiedelt weiß. Diese Lesart entdeckt eine biblische Grundbotschaft in der Hagar-Geschichte, nämlich die Zuwendung des unsichtbar sichtbar werdenden Gottes zu allen Menschen,

[148] Gen 16, 13 in der Übersetzung nach Koenen: ‚Du bist der Gott, der mich ersieht. Denn sie [Hagar, TO] sagte: Wahrlich hier habe ich auf den gesehen, der mich ersieht' (vgl. Teil 2, Kapitel 2/1.3).

seine Zuwendung unabhängig von der Statusgruppe, die den Raum und die Initiation von Anerkennungsprozessen und aneignender Transformation bedeutet. Gleichzeitig beharrt diese dritte Lesart auf der Fremdheit des biblischen Textes und lässt sich von ihm irritieren, indem sie ihm eine intersektionale Interpretation an die Seite stellt. Mit der Zuwendung Gottes wird faktisch nicht alles gut. Hagar wird Sarah und Abraham nicht gleichgestellt, ihre zerrüttete Beziehung findet keine Versöhnung. Die spätere paulinische Deutung in Gal 4,21–31 der Geschichte macht den Bruch vollkommen, indem sie ihn schwarz-weiß ausmalt und deutet, wer auf der richtigen Seite steht und wer auf der falschen.[149] Sie ist darum eine Geschichte, in der die göttliche Zuwendung zwar prominent hervortritt, die Konsequenzen für Hagar allerdings kritischer Stein des Anstoßes bleiben müssen: Die Verhältnisse sind nicht gut, sie sind nicht die Konsequenz, die man nach einem göttlichen Blickwechsel erwarten könnte. Sie sind erschreckend realistisch im Blick auf eine ungerechte Weltwirklichkeit, die zwischen Gen 1,31 (‚siehe, es war sehr gut') und Röm 8,22 (‚der in den Wehen liegenden Schöpfung') aufgespannt ist. Die Hagar-Geschichte stellt nicht primär eine Gerechtigkeitstheorie vor, sondern in ihr bricht sich ein Sinn für Ungerechtigkeit Bahn, indem die göttliche Gemeinschaftstreue (*zedakah*) mit dem Machmissbrauch der Herrschenden kontrastiert wird.[150] Die Hagar-Geschichte bleibt unweigerlich anstößig und ist zugleich, von der Rechtfertigungsbotschaft her verstanden, ausgerichtet auf die göttliche Wirklichkeit. So spendet die Geschichte auf der einen Seite Trost: Gott sieht das Elend, er bleibt nicht tatenlos, steht auf der Seite der Unterdrückten und macht sie zu Sehenden. Zum anderen fordert die Geschichte die Menschen dazu auf, selbst *teilnahmsvoll und barmherzig nach* und *mit* der Anderen zu sehen und Hagar die Anerkennungsräume zuteilwerden zu lassen, die ihr zustehen. Ein Sehen der Not ohne Reaktion, ohne Möglichkeit, Hagar an den Tisch zu bitten, lässt Hagar zwar als eine Exponierte, eine auch biblisch hervorgehobene Person, zurück, aber eine, der keine Hilfe erwiesen wird. Der Zuspruch, ‚Gott sieht dich', wird dann zu einer leeren Floskel oder vielleicht sogar zu einer Scham- und Gewalterfahrung, wenn die liebende Annahme Gottes, die sein Gesehen-werden-Können bedeutet und die in seinem Sehen schon immer mitschwingt, keine tätliche Entsprechung im Handeln der Menschen erfährt – wenn das Leid zwar gesehen wird, aber die Sehenden sich nicht in das gesehene Leid involvieren lassen. Die Kernbotschaft zu heben, ohne den Verweis auf das bleibende Unrecht, wäre nachlässig. Dies inspiriert dann auch zu kreativen

[149] Hagar wird als Figur des alten Bundes, als Sklavin gegenüber den freien Kindern Israels präsentiert, die in Nachfolge Sarahs unter der Verheißung stünden.

[150] Vgl. Dabrock 2013, S. 162. Dabrock betont, dass die „Grundbotschaft", das „Wort in, mit und unter den Wörtern" dennoch diejenige ist, dass Gott sich als der Gemeinschaftstreue erweist (Dabrock 2012b, S. 283).

Forterzählungen: Wie wäre die Geschichte ausgegangen, wenn die Beteiligten aufmerksam gewesen wären für Hagar? Angesichts der streng patriarchalen Gesellschaftsordnungen des Altertums hätte viel passieren müssen, damit Hagars Mitmenschlichkeit anerkannt worden wäre. Dabei sind mehrere Hürden zu nehmen. Zunächst wird nämlich weder ihre Mitmenschlichkeit gegenüber Sarah, deren Mitmenschlichkeit in einer patriarchal organisierten Gesellschaftsordnung gewissermaßen auch eine abgestufte ist, geschweige denn ihre Mitmenschlichkeit gegenüber Abraham erkannt, und wird es im Laufe der Geschichte auch nicht. Es braucht Übersetzungsarbeit und den Fingerzeig auf die bleibenden Defizite, um die Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit aufzudecken, die in dem Bibeltext, der so ermutigend in die heutige Zeit hineinspricht, angelegt sind. Zentral bleibt schließlich: Hagar gewinnt trotz allen Leides etwas in der Geschichte: Indem sie Gott sieht, wird sie nicht nur getröstet und erlangt einen Wissensvorsprung angesichts der Erkenntnis ihrer Menschenwürde, sondern die Geschichte zeugt auch von ihrer bestehenden und restituierten Agency.

Kapitel 4

Herausforderungen für die Gestaltung des Feldes der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem

„Die technische Umsetzung und Verfeinerung dieser Sehbedingungen, wie sie durch Stereoskope, Photoaufnahmen, Videogeräte und digitale Bildmedien zustande gebracht wird, wirft gewaltige Probleme auf […].“[1]

Im Folgenden sollen nun die Überlegungen zu einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit auf die Gegebenheiten des digital durchwirkten Gesundheitssystems bezogen werden. Wie gezeigt wurde, beeinflussen digitale Technologien und die Produktion, Dissemination und Anordnung von Daten im Gesundheitssystem die soziomateriellen Konfigurationen der Felder der Visibilität.[2] Die schlichte Forderung nach der Sammlung von mehr und vielfältigeren Daten genügt nicht, um Inklusion und Gerechtigkeit umzusetzen. Das Gerechte Sehen im digitalisierten Gesundheitssystem sieht sich mit zahlreichen Herausforderungen konfrontiert, die bereits in Teil 1 der Arbeit angeklungen sind und hier nochmals unter besonderer Berücksichtigung der digitalen Unsichtbarkeit und digitalen Exponiertheit und unter Berücksichtigung der theologischen Ethik der Aufmerksamkeit bzw. Ethik der offenen Augen, wie sie im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde, aufgegriffen werden.

4.1 Unterbrechung

In der Regulation des Einsatzes von Digitaltechnologien bzw. von KI in kritischen Infrastrukturen, besonders dem Gesundheitssystem, wird häufig recht unspezifisch gefordert, die Verflechtungen der Mensch-Maschine-Interaktion transparent zu machen.[3] Dies ist zweifelsohne ein wichtiger Schritt, um die Voraussetzungen der Initiation von Anerkennungsprozessen zu evaluieren wie zu verbessern und trägt zur Unterbrechung und Hinterfragung zugrundeliegender Dispositive bei. Die vorangegangenen Analysen zur Unsichtbarkeit und Expo-

[1] Vgl. Waldenfels 2004, S. 210.
[2] Vgl. Leonardi und Treem 2020, S. 1620.
[3] Vgl. Sharon 2014, S. 147.

niertheit haben jedoch deutlich gemacht, dass die Forderung nach Transparenz spezifiziert werden muss, denn unklar ist, *was* offengelegt werden soll (Algorithmen, Datenflüsse, die bereits ausgewerteten Datenbilder?), für *wen* es offengelegt wird (Expertinnen, Nutzerinnen, Patientinnen?) und schließlich *wie* es offengelegt wird.[4]

Naheliegend ist es, in erster Linie die Informiertheit der Patientin zu bedenken. Anders formuliert: Es sollen diejenigen zum Sehen befähigt werden, die eine marginalisierte Rolle im Feld der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem einnehmen. Ihnen soll ermöglicht werden, eine eigene Perspektive zu entwickeln, und sich über die Nutzung der Daten, von denen sie betroffen sind, informieren zu können und ggf. auch in sie einzugreifen. Im konkreten Fall, wie bspw. der Kooperation zwischen der *Royal Free London NHS Foundation* und Google DeepMind,[5] hätte dies bedeutet, dass die betroffenen Personen über die Appentwicklung hätten informiert werden müssen.[6] In anderen Fällen tun sich jedoch bereits erste Schwierigkeiten auf, wenn es darum geht, zu bestimmen, wer über was informiert werden soll. Dies liegt unter anderem am komplexen Konnex, den Datenbild und Person eingehen. In den unter Teil 1, Kapitel 1/1.3 aufgeführten kunst- und medienwissenschaftlichen Beiträgen werden Datenbilder und die Frage nach ihrer hermeneutischen Qualität zwischen Präsentation und Repräsentation lediglich als Annex verhandelt. Dennoch bieten die Studien, auch diejenigen, die vor allem die bildende Kunst analysieren, aufschlussreiche Erkenntnisse und zahlreiche Untersuchungen zum Verhältnis von Bild und Abbild, die den Umgang mit Datenbildern stimulieren können.[7] Neuere Untersuchungen fassen die Beziehung zwischen Datenbild und Mensch als digitale Repräsentation oder sogar Stellvertretung.[8] Die neuen Herausforderungen durch *Proxies*, stellvertretende Daten, Prädiktion und sekundäre Datennutzung sowie Gruppendaten erschweren die Zuordnung von Daten zu Personen und die Beschreibungen ihrer Bezüge zunehmend. So lassen sich neue Herausforderungen feststellen, nämlich, dass das Feld der Visibilität im entgrenzten digitalen Gesundheitssystem unübersichtlich und opak ist, dass Datenbilder fluide sind und ubiquitär verfügbar und dadurch eine neue Dimension der Asymmetrie in das Feld der Visibilität einziehen.[9] Die Opazität hängt einerseits von den technischen

---

[4] Vgl. Ott und Dabrock 2022.

[5] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.1.

[6] Vgl. Powles und Hodson 2017, S. 359.

[7] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.2 und 1.3 sowie Teil 3.

[8] Vgl. Braun 2022.

[9] Abhängig von der Struktur des dahinterliegenden Algorithmus können die Entwickelnden zum Teil selbst nicht aufweisen, wie die Behandlungsempfehlung des KI-basierten Entscheidungssystems zustande gekommen ist. Mit diesem sogenannten *Black Box-Charakter* der KI

Bedingungen ab. Andererseits ist sie den komplexen Mensch-Technologie-Netzwerken und Interaktionen geschuldet, den darin vonstattengehenden Übersetzungsprozessen von ‚Wirklichkeiten' in Daten, der Integration von Daten in größere Zusammenhänge, die Übersetzung dieser größeren Zusammenhänge in Deutungen und die Übersetzung dieser Deutungen in (gesundheits-)politische Maßnahmen.[10] Wie eine verkörperte Person innerhalb dieser Verquickungen visibel wird, ist also einerseits stark abhängig von den soziomateriellen Umständen und bedingt durch Quantifizierungsmechanismen und algorithmische Ordnungsschemata.[11] Andererseits sind die Machtverhältnisse in einem System, in dem sowohl den involvierten Menschen als auch der Technologie eine Art Handlungsfähigkeit attribuiert wird, uneindeutig und veränderlich. Dies erschwert die notwendige Offenlegung der Dispositive, die die Entstehung der Datenbilder bedingen und die für eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit von zentraler Bedeutung sind.[12] Um das Feld der Visibilität daran auszurichten, *nach* und *mit* den Anderen zu sehen, benötigt es Wissen darüber, wie sich die zuweilen anonyme und weitreichende Beobachtung durch Dritte auf die menschliche Agency auswirkt. Die ‚Beobachtung der Beobachtung' ist deshalb komplex, weil die Auswirkungen der Visibilität der datafizierten Individuen bei diesen in doppelt verschlüsselter Weise erscheint. Die erste Abstraktion erfolgt dadurch, dass aus dem, was aufscheint, z. B. das Malignom, weitreichende Ableitungen und Schlussfolgerungen getroffen werden. Diese Ableitungen und Deutungen werden dann wiederum nur indirekt – nämlich über die Konsequenzen – für die Individuen erfahrbar – z. B. dadurch, dass eine andere Behandlung vorgeschlagen wird oder aber, scheinbar losgelöst von dem ursprünglichen Datum, ein erhöhter Polizeieinsatz in der eigenen Wohngegend etabliert wird. In letzterem Fall sind die Konsequenzen für das Individuum fast unmöglich mit dem Datum in Zusammenhang zu bringen.

In der Verhältnisbestimmung von digitalem Datenbild und Person muss freilich zu aller Zeit berücksichtigt werden, dass die Algorithmen, die im Gesundheitssystem zum Einsatz kommen, stark fehleranfällig sind. Dies belegen zahlreiche empirische Studien. Constanza L. Andaur Navarro et al. beispielsweise führen in ihrem Review an, dass viele der von ihnen untersuchten Studien methodologische Mängel aufwiesen und ein hohes Risiko für Verzerrungen zeigten.[13]

---

gehen Fragen nach Vertrauenswürdigkeit und Verantwortlichkeit einher. Ungeklärt sind Fragen der zukünftigen Mensch-Maschine-Interaktion und daraus resultierend der Ausübung von Autonomie und Attribution von Agency (vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2).

[10] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.

[11] Vgl. Leonardi und Treem 2020, S. 1620.

[12] Vgl. Teil 4, Kapitel 3.

[13] Vgl. Andaur Navarro et al. 2021; Stanford University HAI 2024.

Diese Verzerrungen rührten mitunter von der geringen Studiengröße, dem ungenauen oder verfälschenden Umgang mit fehlenden Daten und dem Versagen, mit dem Problem des sogenannten *overfitting* umzugehen. *Overfitting*, dt. Überanpassung, heißt, dass die entwickelten Systeme nicht in der Lage seien, Ergebnisse für andere als die Daten, mit denen sie trainiert wurden, zu erzielen.[14] Jethro C. Kwong et al. machen in ihrer Studie zur Integration von KI in das Gesundheitssystem (2024) darauf aufmerksam, dass es bisher nur wenige algorithmische Modelle gibt, die über die retrospektive Entwicklung oder Validierung hinausgekommen sind, und, dass nur wenige der so überprüften, lernenden Modelle tatsächliche klinische Vorteile gezeigt hätten.[15] Dies, so schlussfolgern Kwong et al. „is a sobering reminder that translating AI algorithms from in silico environments to real-world clinical settings remains a formidable challenge“[16]. Die Hindernisse, die zu dem Spalt zwischen Entwicklung und Forschung von KI und deren erfolgreicher Implementierung in der Praxis, dem sogenannten *AI chasm* (dt. AI-Kluft), führten, unterteilen Kwong et al. in sechs Themenbereiche: Daten, Infrastruktur, Schnittstellen, Endnutzer, klinische Kontexte und Überprüfung bzw. Überwachung.[17] Die Forschenden berücksichtigt in der Benennung der sechs Themenbereiche vor allem klassische, innerklinische Behandlungssituationen, in denen Algorithmen zur Entscheidungsunterstützung und Prädiktionshilfe eingesetzt werden können.

Darüber hinaus kann die Unterbrechung und Offenlegung der Dispositive ambivalente Effekte haben. Eine Möglichkeit, die dafür sorgen könnte, dass die hinter den Gesundheitsdaten liegenden Strukturen und Dispositive aufgedeckt werden, ist beispielsweise die Disaggregation, die bereits unter Teil 3, Kapitel 1/1.2 Erwähnung fand. Es handelt sich dabei um eine statistische Methode, bei der die Zusammenfassung großer Datenmengen in einer Feinanalyse auf verschiedene diskriminierungsrelevante Kategorien untersucht wird.[18] Bei der Disaggregation werden große Datensätze bzw. deren Zusammenfassung, Makrodaten genannt, in kleinere Bausteine, Mikrodaten genannt, zergliedert. Von den Mikrodaten verspricht man sich dann, unter anderem, Unterschiede zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen festzustellen. Die Notwendigkeit, eine solche Disaggregation durchzuführen, wird häufig darauf zurückgeführt, dass aggregierte Daten, also Zusammenfassungen von Daten, in denen Individuen oder Gruppen nicht mehr distinkt auftauchen, Fragen der Gerechtigkeit verschleiern könnten, weil die zugrundeliegenden Strukturen nicht transparent gemacht wür-

[14] Vgl. Finlayson et al. 2021.
[15] Vgl. Kwong et al. 2024; Zhou et al. 2021.
[16] Kwong et al. 2024, S. 1.
[17] Vgl. Kwong et al. 2024, S. 2.
[18] Vgl. Ott 2025d, S. 44–46.

den.[19] Disaggregation birgt jedoch auch das Risiko einer persönlichen Identifizierung von Personen. Dies ist besonders wahrscheinlich bei homogenen Datensätzen, in denen verschiedene besonders marginalisierte Gruppen in sehr kleinen Zahlen vertreten sind.[20] Diese Identifizierung kann also entweder den Effekt der besseren Versorgung nach sich ziehen oder aber Eingriffe in die Privatsphäre sowie Diskriminierung und Benachteiligung bedeuten. Werden Dispositive offengelegt, müssen zugleich angemessene Schutzmechanismen etabliert werden, damit mehr Transparenz nicht zu Stigmatisierung und Diskriminierung führt, denn – wie gezeigt wurde – die Strukturen, die bedingen, wie auf bestimmte Merkmale reagiert wird, sind nicht zeitlos und unveränderlich, sie spiegeln spezifische, finanzielle, gesetzliche oder kulturelle Entscheidungen wider, die zu bestimmten Zeitpunkten getroffen wurden.[21] Anders gewendet: Die Daten werden aus einem Umfeld gewonnen, das in der Regel multidimensional beeinflusst ist. Werden Konsequenzen aus den Daten abgeleitet und in diese multidimensionale Lebenswirklichkeit zurückgespielt, müssen diese sowohl in der Aufnahme, der Auswertung wie auch der Umsetzung zeitliche, sachliche, soziale und räumliche Kontexte berücksichtigen.

4.2 Sensibilisierung

Nicht nur die Unterbrechung und Offenlegung der Dispositive, sondern auch die Sensibilisierung für die Geheimnishaftigkeit der Person stellt eine Herausforderung im digitalisierten Gesundheitssystem dar. Indem die Daten von der gelebten und gedeuteten Lebenswelt absehen und Informationen durch mathematische Logiken generieren und interpretieren, kann es dazu kommen, dass in dem Übersetzungsprozess die Sensibilität dafür, dass es sich bei dem Material, mit dem umgegangen wird, um ‚Menschenmaterial' handelt, das konkrete lebensweltliche Konsequenzen – z. B. Einschnitte in die körperliche Integrität einer Person – nach sich zieht, außer Acht gelassen wird.[22] Die Sensibilisierung für das Antlitz, die von der digitalen Darstellung unterstützt oder verhindert wird, gelingt durch die Einschränkung des Objektivitätsanspruchs der Datenbilder. Ihre Grenzen müssen innerhalb der Darstellung gezeigt werden. Im Grunde geht es darum, auf die limitierte Darstellung des Menschlichen, das jeder darstellenden Praxis, eben auch der Datensproduktion und -auswertung im Gesundheitssystem, inhärent ist, hinzuweisen, ohne dabei darauf zu verzichten, Bilder anzufertigen. Dieser Vor-

[19] Vgl. Risam 2023.
[20] Vgl. Risam 2023.
[21] Vgl. Bowleg 2023.
[22] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2b; Teil 4, Kapitel 1/1.1.

behalt ist es, der dem Menschen den eigentlichen Raum der Möglichkeiten und der Handlungsfähigkeit gewährt. Wo aber dennoch behauptet wird, dass der Mensch durch eine Darstellung ‚eingefangen' werde, dort ereignet sich ein Verlust des Menschlichen und der Geheimnishaftigkeit – der (Un-)Sichtbarkeit.

Im Bereich des digitalisierten Gesundheitssystems geht es zwar nicht, wie es zuweilen im Journalismus oder in sozialen Netzwerken der Fall ist, darum, das Gesicht einer Anderen manipulativ, suggestiv oder aber unbewusst zu stilisieren, jedoch werden durch algorithmische Korrelationen einer Person möglicherweise Dinge attribuiert, die zum Stigma für sie werden können. Das kann eine Diagnose sein oder aber die Zuordnung zu einer bestimmten Gruppe. In den Datenbildern sind bereits Rahmenordnungen der Visibilität und Schemata des ‚Normalen' installiert, die notwendigerweise in Frage gestellt werden müssen. Denn die nicht nur, aber auch durch Datenbilder hervorgebrachten Schemata des ‚Normalen' entscheiden letztlich darüber, *wer* im Feld der Visibilität überhaupt auftaucht, *wie* er oder sie dargestellt wird und ob er oder sie als Trägerin von Agency in Erscheinung tritt oder nicht. Die Datenbilder haben darum, nicht zuletzt weil sie zunehmend politisch informierende Funktionen erhalten, eine Macht darüber, wer in welcher Art und Weise visibel wird. Abhängig davon, wie eine Person digital visibel wird, ob sie unsichtbar oder exponiert wird, hat dies Auswirkungen darauf, ob es für diesen Menschen überhaupt einen Anknüpfungspunkt für die eigene Selbstdarstellung und die Möglichkeit zur Agency gibt. Die Darstellungsweisen im expansiven Gesundheitssystem verfolgen ganz unterschiedliche Ziele (Diagnose, Prognose, Heilung, Therapie, Versorgungsplanung, Forschung, ökonomische Interessen, Finanzierung, etc.) und können angesichts des Akteur-Netzwerkes kaum noch differenziert entschlüsselt werden.[23] Daher müssen Strukturen geschaffen werden, die die Geheimnishaftigkeit und den Antlitz-Charakter, der in den Datenbildern aufscheint und der sich daraus ergibt, dass menschliche – und auch synthetische – Daten aktuale Auswirkungen auf die Lebensrealität der Menschen haben, hervorkehren. Die Technologie muss in Rahmenstrukturen eingebettet werden, die die Fragilität und Verletzlichkeit aufzeigen und in dieser Offenlegung die nicht quasi-automatisch generierte Sensibilität für die Andere und ihre Vulnerabilität hervorbringen und nötigenfalls regulatorisch einfordern.

[23] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.

4.3 Mit den Augen der Anderen sehen

Ein letzter – nicht abschließender – Stimulus, den eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit an das digitalisierte Gesundheitssystem heranträgt, ist schließlich der, multiple Perspektiven, insbesondere derjenigen, die eine marginalisierte Position im Feld der Visibilität einnehmen und von der Visibilität in besonderer Weise, d. h. durch Unsichtbarkeit oder Exponiertheit betroffen sind, zu integrieren. Denn es ist zumeist die selbstreflexive Geschichte in der ersten Person, die Selbstdarstellung der Patientin, die in digitalen Datenbildern außen vor bleibt. Die Datensubjekte selbst haben häufig wenig Möglichkeiten, sich zu den Daten oder den aus ihnen ausgelesenen Informationen zu verhalten.

Besonders prominent in der Self-Tracking-Szene postuliert,[24] ermöglichten epistemische Medien,[25] speziell algorithmisch ausgewertete Datenbilder, eine neue Art und Weise, sich selbst und die Welt bzw. das eigene Sein in der Welt zu erkennen. Sie sind deshalb scheinbar Ermöglichungsbedingung intensivierter Selbstreflexion.[26] Dagegen wendet Eran Fisher ein, dass digitale Medien den Prozess der Selbstreflexion eher erschweren, statt ihn zu erleichtern. Angesichts von Digitalisierungspraktiken im Gesundheitssystem droht die besondere Rolle der Selbstdarstellung vernachlässigt zu werden.[27] Im Gegensatz zu vermeintlich objektiven KI-basierten Auswertungen, die häufig auf statistischen Wahrscheinlichkeiten beruhen, rücken individuelles Erleben und Selbstdarstellung als subjektiv und wissenschaftlich nicht satisfaktionsfähig in den Hintergrund.[28] Es kommt zu epistemischer Ungerechtigkeit und dem Ausschluss der Zeugin (Haraway; Fisher), der Patientin (Jones) bzw. der Perspektive *from somewhere* (Jasanoff).[29] Der Selbstdarstellung wird zumeist zugeschrieben, nicht notwendig oder gar hinderlich für die medizinische Diagnostik und Behandlung zu sein, da sie, so wird angenommen, zu verzerrten Messergebnissen führen könne. Dabei darf nicht aus den Augen verloren werden, dass Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen, gerade wenn es um die eigene Krankheit und Gesundheit, das eigene Körpererleben sowie die Übersetzung der Datenbilder in konkrete lebensweltliche Konsequenzen gesundheitspolitischer aber auch national- und sicherheitspolitischer Art geht, eine zentrale Rolle spielen.[30] Die Multiperspektivität der

---

[24] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.1, 2.2 und 2.3.

[25] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2b.

[26] Vgl. Fisher 2023, S. 516–522.

[27] Vgl. zum Zusammenhang von Selbstdarstellung und Agency: Teil 2, Kapitel 3.

[28] Vgl. Tretter et al. 2023a. Vgl. zur Normativität des technologischen Sehens: Fritz und Buhr 2021, S. 68–69.

[29] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2b und 2.2c sowie Teil 2, Kapitel 1/1.3.

[30] Vgl. Teil 4, Kapitel 1/1.3.

Blickweisen und der Perspektiven sowie die Potentialität von ‚Masken' ist gerade im Hinblick auf die Politizität von Gesundheit und Krankheit angesichts von potenzieller Unsichtbarkeit und Exponiertheit zentral. Selbstdarstellung und die Verfügung über das eigene Sich-sehen-Lassen sind besonders dann existentiell notwendig, wenn die digitalen Bilder den Anspruch erheben, repräsentative und weitreichende Aussagen über das Individuum zu treffen, ja sogar seine Zukunft und zukünftige Gesundheit vorherzusagen.[31] Die Berücksichtigung der Selbstdarstellung im Sinne eines *kaleidoskopischen* bzw. *peripheralen* Sehens ist darum einerseits unerlässlich, weil sie mitunter die moralische Achtlosigkeit, die sich im Zusammenhang mit dem Einsatz von Digitaltechnologien und KI in der Gesundheitsversorgung möglicherweise ergeben, verhindert.[32] Zugleich darf ihr ‚exzentrischer' Charakter, ihre Entstehung in bestehenden Dispositiven, nicht unberücksichtigt bleiben.

In der von einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit informierten (Neu-) Gestaltung des Feldes der Visibilität muss gewährleistet sein, dass neben der Methode statistischer Wahrscheinlichkeit oder Auswertung großer Datenmengen mittels neuronaler Netze, also der technischen Sichtbarkeit, die sog. *countervisuality*, also die neben dieser technischen Sichtbarkeit weiterbestehenden Perspektiven nicht vernachlässigt werden.[33] Ermangelt es den Datensubjekten an Möglichkeiten der Selbstdarstellung, werden die Daten und ihre Repräsentationsdimension zu einer *informatics of domination*.[34] Durch die digitalen Felder der Visibilität werden Zonen des Sichtbaren und Grenzen des Sagbaren installiert, wodurch sie an der politischen Frage nach Einschluss und Ausschluss von Unsagbarem und Unsichtbarem mitwirken.[35] Sie entscheiden über den Raum, der für die antwortende Selbstdarstellung und Agency der Individuen eröffnet wird.

Gerade im Gesundheitssystem spielt das Verhältnis und die mögliche Diskrepanz von Selbstdarstellung und Wirklichkeitsbezug eine zentrale Rolle, insbe-

---

[31] Vgl. die Ausführungen zu prädiktiver Medizin in Teil 1, Kapitel 2.2.

[32] Vgl. zum kaleidoskopischen bzw. peripheralen Sehen: Teil 4, Kapitel 3/3.3 und Teil 4, Kapitel 2, insb. Anm. 18.

[33] Vgl. Teil 4, Kapitel 2 und 3/3.3. Eran Fisher schreibt anstatt von Sichtbarkeit von Epistemen, genauer: dem technischen Epistem gegenüber den praktischen und emanzipatorischen Epistemen (vgl. Fisher 2023, S. 523). Das algorithmische Epistem – die technische Sichtbarkeit – stelle, nach Fisher, „keinen konstruktiven Raum zwischen der Theorie des Selbst und dem performativen, tatsächlich existierenden Selbst her" (ebd., S. 531), denn es zeichnete „ein viel monolithischeres Selbst" (ebd., S. 531), eben eines, das in den gegebenen quantifizierbaren Daten existiere und „alle anderen Facetten aus der Wahrnehmung des Selbst verdränge" (ebd., S. 531). Fisher argumentiert, dass sich diese anderen Facetten nur in der Selbstreflexion in natürlicher Sprache manifestierten.

[34] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2b.

[35] Vgl. Scholz 2021, S. 115.

sondere wenn der Referenzpunkt für die Überprüfung der Selbstdarstellung ein algorithmisch ausgewertetes Datenbild darstellt. Kommt es zu einer Diskrepanz von Selbstdarstellung und KI-basierter Prognose, kann die Selbstdarstellung nicht einfach übergangen werden. Äußert eine Patientin beispielsweise Schmerz, dieser kann aber über bildgebende Verfahren nicht nachgewiesen werden oder die Ursachen können nicht eruiert werden, muss dennoch ein Umgang mit dieser Tatsache gefunden werden. Phänomene wie Phantomschmerz oder schmerzvermeidendes Verhalten, das dann zu Bewegungseinschränkung o. Ä. führt, sind ernstzunehmende medizinische Phänomene, die nur über die Selbstdarstellung überhaupt diagnostiziert werden können. Problematischer noch wird es allerdings, wenn es aufgrund eines Fehlers, evtl. sogar eines gesellschaftlichen Stigmas oder technischer Voreingenommenheit zu einer Diskrepanz von Selbstdarstellung und KI-basiertem Datenbild kommt. Die Beweislast liegt dann womöglich zunächst bei der Patientin, da dem Datenbild – ungeachtet der zahlreichen fehleranfälligen und vorurteilsbehafteten Prozessschritte (angesichts von Akteurs-Netzwerken[36], Datenerhebung, Messinstrumenten, Lokalitäten, den Herausforderungen der Unsichtbarkeit[37] etc.), die das Datenbild allererst hervorbringen – eine gewisse Objektivität zuerkannt wird. Eine zukünftige Herausforderung wird darum sein, den Objektivitätsanspruch der Datenbilder dahingehend zu reduzieren, dass sie im Konfliktfall einer Prüfung und Revision unterzogen werden können.

Wenn es darum geht, im Rahmen eines digitalisierten Gesundheitssystems visibel zu werden, dann muss gelingen, dass die Diagnosestellung und darüber hinaus der gesamte Prozess der Datenproduktion und -auswertung durch KI zu einem die Selbstdarstellung hervorrufenden Stimulus wird – mindestens aber die Selbstdarstellung nicht hindert. So wird jede diagnostische Aussage bzw. Prädiktion nicht nur als Ergebnis eines Algorithmus wahrgenommen, sondern wirft implizit oder explizit Fragen auf.[38] Die mitschwingenden impliziten oder expliziten Fragen wiederum laden zum „Antworten in Form von Bestätigungen, Ergänzungen oder Richtigstellungen“[39] ein. Zentral hierbei ist die Methode des *co-reasoning*, bei der Ärztinnen und Patientinnen als epistemische Partnerinnen beim Einsatz von Digitaltechnologien im Gesundheitssystem verstanden werden.[40]

---

[36] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.

[37] Vgl. Teil 3, Kapitel 1.

[38] Vgl. Waldenfels 2016a, S. 237.

[39] Waldenfels 2016a, S. 237.

[40] Vgl. Salloch und Eriksen 2024. Beim *co-reasoning* darf es nicht darum gehen, der Patientin Verantwortlichkeit oder Haftung aufzubürden und sie damit zu überfordern. Es besteht ein Unterschied darin, (ver-)antworten zu können, im Sinne von *answerable*, sich überhaupt selbst artikulieren zu können, Urheberin des eigenen Verhaltens und darin handlungsfähig zu

Ähnlich zum Prinzip des *co-reasoning* hat sich bereits seit vielen Jahren das sogenannte *Shared Decision-Making* (SDM) als Goldstandard der medizinischen Entscheidungsfindung etabliert, um die Perspektive der Patientin in die Behandlung mit einzubeziehen.[41] Dieses Modell löste den paternalistischen Ansatz ab, der das medizinische Fachpersonal in der alleinigen Entscheidungshoheit sah. Patientinnen waren in die Rolle passiver ‚Behandlungsobjekte' versetzt, die die Entscheidung der Medizinerin hinzunehmen hatten. Obwohl die praktische Umsetzung je nach Kontext variiert, eint die SDM-Ansätze die Annahme, dass die für die Patientin beste Diagnose und Behandlungsempfehlung nur Resultat ebenbürtiger Kommunikation sein kann, in die mitunter auch Angehörige involviert werden, und die Resultat eines aufgeklärten Dialogs ist. In diesem gemeinsamen Entscheidungsfindungsprozess wird zunehmend KI entweder als (nahezu) ebenbürtige Aktantin neben der Ärztin oder aber lediglich als Werkzeug, z. B. in Form von (Entscheidungs-)Unterstützung, eingebunden. Das Prinzip des SDM leistet damit einen Beitrag zur Multiplizierung der Blickrichtungen und damit einer Diversifizierung der Visibilität im Gesundheitssystem. Es ist angesichts der prädiktiven, technisch bedingten und dezisiven Multiplizität unerlässlich.[42] Trotz der Einführung des SDM haben die Medizinerinnen meistens einen unüberbrückbaren Wissens- und ‚Sehvorsprung' – z. B. in der Interpretation von Datenbildern. Die asymmetrische Visibilität im Gesundheitssystem wird legitimiert durch die Berufung auf die Fürsorge, die dadurch ermöglicht wird – also die Orientierung an *care*. Dabei wird meistens ausgeblendet, dass Sorge und Kontrolle und die damit einhergehende Frage von (Deutungs-)Macht eng miteinander verbunden sind.[43] Das Gesundheitssystem, das über Datenaustausch so eng mit der Lebenswelt verwoben ist, trägt die Beweislast, dass das Fürsorgekriterium, an dem sich die Gestaltung des Feldes der Visibilität orientiert, nicht in ausufernde Kontrolle umschlägt oder diese notwendigerweise flankiert.

Zuletzt sei auf eine weitere Herausforderung für das Sich-sehen-Lassen und das Sich-Darstellen hingewiesen, genauer darauf, dass das eigene Sehen nicht gewusst wird. Angesichts der zunehmenden Datenakkumulation und der in Teil 1, Kapitel 2/2.3 aufgezeigten Problematik der Definition von *persönlicher* Gesundheitsinformation, die bei der Erhebung nicht unbedingt des Datensubjekts oder Informationssubjekts selbst bedarf, ist die Verfügbarkeit über die eigene Visibilität, das Sich-sehen-Lassen und die Wahl der Unsichtbarkeit keine ‚realistische' Option mehr, die dem Individuum einen Schutz vor Zugriff ge-

sein und in einem juristischen Sinne verantwortlich im Sinne von *accountable* zu sein (vgl. Salloch und Eriksen 2024; Watson 1996).

[41] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3 sowie Samhammer et al. 2023; Rosca et al. 2022.

[42] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3.

[43] Vgl. Lyon 2018, S. 24.

währt.[44] Über den Vergleich mit den Daten vieler anderer werden die Leerstellen, die eine Person durch die Weigerung einer Datengabe hervorruft, automatisch gefüllt. Durch die Relationalität und Kontextualität von Daten sowie die daraus entstehenden Möglichkeiten der Prädiktionsmedizin ist die Verweigerung des Sich-sehen-Lassens und Sich-selbst-Darstellens obsolet geworden.[45] Denn selbst wenn eine Person von ihrer Möglichkeit Gebrauch macht, ihr *Opt-in* zu verweigern, lassen sich dennoch durch die Daten anderer Rückschlüsse auf die Person ziehen, von der vielleicht wenig, jedoch *nicht* nichts bekannt ist.[46] So kann schon der Hinweis auf den Wohnort einer Person, der in der Regel nicht als sensibles Datum gilt und daher in einen anderen Schutzbereich als die Gesundheitsdaten fällt, Aufschlüsse über die Art und Weise des Lebensstandards, der Ernährung und unter Umständen den Gesundheitsstatus einer Person geben und so zu einem *Proxy* werden.[47] Dies muss in der Gestaltung der Felder der Visibilität besonders berücksichtigt werden.

---

[44] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2 und 2.3.
[45] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2 und 2.3.
[46] Vgl. Wachter 2022.
[47] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.3.

Kapitel 5

Perspektiven für die Gestaltung des Feldes der Visibilität im digitalisierten Gesundheitssystem

„Es besteht also keine Hoffnung darauf, daß wir einst diesseits oder jenseits der Technik Fuß fassen werden, sondern es bleibt uns nur der bewegliche Ort innerhalb der Technik, der es erlaubt ihre Spielräume zu nützen.“[1]

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, das gesamte Feld der aktuellen Entwicklungen im Bereich des digitalisierten Gesundheitssystems zu evaluieren. Dennoch sollen einige Ansatzpunkte knapp vorgestellt werden, die auf die digitale Visibilität jenseits von Unsichtbarkeit und diesseits von Exponiertheit abzielen. Im Fokus stehen dabei Governance-Perspektiven, die das Feld der Visibilität derart formen, dass Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen, Sich-Darstellen sowie das Sehen eines Individuums erhalten bzw. bei Verlust wiederhergestellt werden können und dadurch digitale Unsichtbarkeit und Exponiertheit verhindert werden. Die Regulierungsversuche orientieren sich dabei entlang verschiedener Leitfragen, um festzustellen, ob die Felder der Visibilität Räume der Anerkennung und Handlungsfähigkeit des Individuums kompromittieren. Sie beziehen sich jeweils auf die zentralen Komponenten der Visibilität: Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen, Sich-Darstellen und das Sehen selbst.

Die *erste* Frage betrifft das Gesehen-Werden(-Können) und eng damit verbunden die Regulationsmöglichkeiten dieses Gesehen-Werden(-Können)s durch das Individuum: So wird, trotz aller Herausforderungen, danach zu fragen sein, wie sich die Dispositive unterbrechen und offenlegen lassen sowie danach, wie mit den Verwebungen und Asymmetrien sowie den Abgrenzungen verschiedener Bereiche und Zugriffsberechtigungen im Feld der Visibilität umgegangen werden kann. Es wird untersucht, wer im Digitalen überhaupt sichtbar wird und auf welche Art und Weise dies geschieht. Weiterhin fragt eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit danach, welche Zugänge und Partizipation in einer Gesellschaft möglich sind, ohne Daten notwendigerweise an Dritte weitergeben zu müssen. Damit dies gelingt, bedarf es klarer Abgrenzungen – zumindest aber Markierungen – der Bereiche, die angesichts des digitalisierten Gesundheitssystems zuneh-

[1] Waldenfels 1990, S. 150.

mend zu verschwimmen scheinen, in jene, die den gesundheitlichen Interessen des Individuums dienen, und jene, die Logiken kapitalistischer Ausbeutung, ungerechter Beeinflussung und Durchsetzung der eigenen Interessen unterstehen. Die Frage nach dem Gesehen-Werden(-Können) und den Möglichkeiten des Sich-sehen-Lassens ist darüber hinaus deshalb so herausfordernd, weil Visibilität im Digitalen – wie in Teil 1, Kapitel 2 analysiert – auf Umwegen bzw. indirekt geschieht: nämlich über anonyme Daten, Stellvertretendes, sog. *Proxies*, Daten anderer Menschen, Gruppendaten usw.

Die *zweite* Frage betrifft das Sich-Darstellen: Neben und in Zusammenhang mit den Fragen nach Machtasymmetrien und institutionellen Bedingungen von Visibilität spielen vor allem die Voraussetzung der digitalen Selbstdarstellung der Person eine zentrale Rolle. Inwiefern haben Individuen die Möglichkeit der Selbstdarstellung und auf welche Weise wird diese von Dritten überhaupt (positiv) wahrgenommen und einbezogen? In welcher Hinsicht beeinflussen die digitalen Datenbilder die individuelle Selbstbezüglichkeit und überindividuelle gesellschaftliche Konnektivität? Sind die Konsequenzen der digitalen Visibilität für die Betroffenen nachvollziehbar, kritisierbar und anfechtbar bzw. ggf. umkehrbar? Besteht schließlich die Möglichkeit, eine alternative Perspektive einzubringen und dieser Gehör zu verschaffen oder verletzte Rechte einzuklagen? Datafizierung und deren algorithmische Auswertung durch Dritte etabliert (neue) normative Ordnungen, die Leiblichkeit aufzeichnen, bewerten, einordnen und durch die dadurch entstehenden Rankings Öffentlichkeit und Politik prägen. Diese Ordnungen und die vorherrschende Perspektive, die die Dispositive des Feldes der Visibilität und der Aufmerksamkeit im digitalisierten Gesundheitssystem steuern, können dann weiterhin daraufhin befragt werden, ob sie ausreichend differenziert sind und ob Maßnahmen erprobt werden, um die Diversität der Perspektiven, das *kaleidoskopische* und *peripherale* Sehen, zu steigern und differente Selbstdarstellungen einzubeziehen.[2]

Die *dritte* Frage ist die nach dem Sehen und Wissen der Beteiligten: Werden den Betroffenen die Dispositive aktiv offengelegt und durch *data literacy* Sehen ermöglicht? Können die Individuen ihre Position im Feld der Visibilität verändern und gestalten, das heißt, sich ggf. Informationen einholen, um einen besseren Überblick zu gewinnen? Sind die angewandten Technologien schließlich technisch suffizient, d. h. lassen sich die Ergebnisse überprüfen, plausibilisieren und die Vorannahmen offenlegen? Um auf Konsequenzen von digitalen Datenbildern selbstdarstellend reagieren zu können, müssen die Konsequenzen zunächst nachvollzogen, also gesehen, werden. Die Fragen nach Kontext, Bedingungen und Konsequenzen von digitaler Visibilität sind zentral für deren ethi-

[2] Vgl. Teil 4, Kapitel 3/3.3.

sche Evaluation und das Nachdenken über Praktiken einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit.

Wie ist diesen Fragen nun zu begegnen? Der notwendige Kontrollbedarf der neuen Technologien hat in jüngster Zeit zahlreiche Regularien hervorgebracht. Die Regularien betreffen verschiedene Entwicklungsschritte der Technologie – *ex ante*, *ex post* und kontinuierliche Regulation – sie erheben unterschiedliche Ansprüche von einer umfassenden, bindenden Governance-Perspektive über die freiwillige Selbstregulation bis hin zu Empfehlungen.[3] Sie sind normativ, deskriptiv oder praktisch orientiert und beziehen sich auf kurz- oder langfristige sowie individuelle und kollektive Lösungen.[4]

Zunächst soll nochmals knapp auf die Begrenztheit des geltenden Datenschutzrechts angesichts der *Sichtbarkeit auf Umwegen* eingegangen werden, die bereits in Teil 1, Kapitel 2/2.3 angedeutet wurde. Die Erkenntnis, dass die Interpretationen von personenbezogenen Daten und deren Konsequenzen mitunter Persönlichkeitsrechte verletzten, hat dazu geführt, dass Datenschutz im Grundrecht verankert wurde. Im deutschen Grundgesetz findet sich der Datenschutz nur indirekt, wird aber in der Regel mit Art. 2. Abs. 1 (‚Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit') und Art. 1 Abs. 1 (‚Die Würde des Menschen ist unantastbar') begründet. In Art. 8 der Europäischen Grundrechtecharta wird hingegen direkt Bezug auf Daten genommen: „Jede Person hat das Recht auf Schutz der sie betreffenden personenbezogenen Daten." (Abs. 1) und weiter

> Diese Daten dürfen nur nach Treu und Glauben für festgelegte Zwecke und mit Einwilligung der betroffenen Person oder auf einer sonstigen gesetzlich geregelten legitimen Grundlage verarbeitet werden. Jede Person hat das Recht, Auskunft über die sie betreffenden erhobenen Daten zu erhalten und die Berichtigung der Daten zu erwirken. (Abs. 2)

Die Einhaltung der Vorschriften, so proklamiert Absatz 3 schließlich, müsse von einer ‚unabhängigen Stelle' überwacht werden. Eine noch ausführlichere Erklärung dieses Rechts bietet die Datenschutzgrundverordnung (DSGVO). Sie enthält die Vorschriften zum Schutz „natürlicher Personen bei der Verarbeitung personenbezogener Daten und zum freien Verkehr solcher Daten" (DSGVO Art. 1 Abs. 1). Allerdings haben die vorangegangenen Ausführungen gezeigt,[5] dass sich die Kipppunkte der Visibilität nur schwerlich über individuelle Datenschutzregularien verhindern lassen, denn zwar schützen Art. 4 Abs. 2 und Abs. 15 der DSGVO personenbezogene Daten sowie Gesundheitsdaten, jedoch haben zunehmend anonyme Daten, Gruppendaten, *Proxies* sowie synthetische Daten ebenso faktische Konsequenzen für Individuen durch die prädiktiven Möglich-

---

[3] Vgl. Kluge Corrêa et al. 2023.

[4] Vgl. Kluge Corrêa et al. 2023.

[5] Vgl. Teil 1, Kapitel 2.

keiten digitaler Technologien.[6] Bislang wurde in der DSGVO definiert, dass sich personenbezogene Daten auf eine natürliche Person beziehen. Angesichts des immer weiter verbreiteten Geschäftsmodells des sog. *data broking* und der sekundären Datennutzung wird immer wahrscheinlicher, dass anonymisierte oder pseudonymisierte Daten auf Umwegen Konsequenzen für das Individuum und ihre Visibilität haben und somit indirekt einen Personenbezug erhalten.[7] Der Schutz der Privatheit des Individuums erscheint angesichts der technologisch möglichen Datenverflechtungen und der Möglichkeit der (nicht nur) Gesundheitsinformationsgewinnung, besonders angesichts der Prädiktion durch KI, kaum mehr regulatorisch einzuholen. Denn: Die eigentlich sensiblen Informationen, die individuellen Profile und Rückschlüsse, können aus nicht sensiblen Daten gewonnen werden und führen die DSGVO so an ihre Grenzen.[8] Rainer Mühlhoff schreibt:

> Predictive analytics enables unknown and personal information to be estimated using readily available data about an individual or group. This is possible with modern machine learning techniques whenever many users of a digital platform provide the data basis to determine correlations between the auxiliary and target data. We thus face a situation in which the data permissiveness of a minority of users (e. g. Facebook users who provide information about their sexual orientation) sets the standard for the kind of information that will be predictable about all users of the same platform. The issue of predictive analytics has so far not been effectivetly addressed by data protection regulations in the EU context, with the GDPR failing to impose reasonable restrictions for the production and use of predictive models […].[9]

Mühlhoff leitet daraus die Konsequenz ab, dass eine Kontrolle der Vorhersagekraft der Algorithmen eingeführt werden müsse, die nicht individuelle Einwilligungsrechte umfasse, sondern vielmehr kollektive Rechte der Auskunft, Berichtigung und Löschung von Daten.[10] Die Beispiele zur digitalen Exponiertheit haben gezeigt,[11] dass selbst korrekte Vorhersagen in diskriminierender Weise verwendet werden können.[12] Es müsse daher der Fokus von dem Risiko der *Int-*

---

[6] An dieser Stelle sei nochmals auf das Privileg des Umgangs mit Forschungsdaten verwiesen, das verschiedentlich ausgelegt werden kann (vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3). Da es sich bei vorliegender Untersuchung allerdings um keine datenschutzrechtliche Arbeit handelt, beschränkt sie sich lediglich auf diesen Verweis.

[7] Vgl. Mühlhoff 2023, 1–2. Vgl. auch Taylor 2016a.

[8] Vgl. Ruschemeier 2023, 2024. Vgl. auch Barocas und Nissenbaum 2015, S. 45: „Even when individuals are not ‚identifiable', they may still be ‚reachable', may still be comprehensibly represented in records that detail their attributes and activities, and may be subject to consequential inferences and predictions taken on that basis."

[9] Mühlhoff 2023, 3–4.

[10] Vgl. Mühlhoff 2023, 11. Vgl. auch Mantelero 2017.

[11] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.3.

[12] Vgl. auch Mühlhoff 2023, 10; Eubanks 2019; Kammourieh et al. 2017.

rusion[13] sowie der *Re-Identification*[14] hin verschoben werden zu den Zwecken großer Datenakkumulationen.[15] Mühlhoffs Ansatz ist der Anstoß einer gesellschaftlichen Debatte über nützliche und schädliche Verwendungsweisen der Datenauswertungen, um so die Asymmetrien zwischen der Gesellschaft und denjenigen, die über die Datenhoheit verfügen, konstruktiv zu bearbeiten. Er fordert, die Vorhersagekraft der Algorithmen demokratischen Standards zu unterwerfen.[16]

Ein Anstoß einer solchen Debatte über nützliche und schädliche Formen der Auswertung großer Datenmengen kann im sogenannten *AI Act* der Europäischen Union (2024) ausgemacht werden. Es handelt sich um ein Gesetz, das die neuen Herausforderungen der KI-basierten Technologien zuverlässiger adressieren und regulieren soll.[17] Der Anspruch des *AI Acts* ist es, harmonisierte Standards zu entwickeln, die abstrakte normative Konzepte wie Transparenz, Fairness und Verantwortlichkeit beinhalten und schließlich einer Übersetzung in *hard law* bedürfen.[18] Im *AI Act* wird die Vielseitigkeit der Anwendungsmöglichkeiten der neuen Digitaltechnologien deutlich und ein risikobasiertes Modell der Regulierung von KI-basierten Technologien implementiert. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass es auf der Steuerungs- und Regulationsebene nicht darum gehen könne, bestimmte Technologien zu verbieten, sondern vielmehr Bereiche und Zwecke der Nutzung einzuschränken. Das heißt, die Technologie müsse in ihren spezifischen Nutzungskontexten evaluiert werden. Dies wird zunehmend wichtiger und zugleich diffiziler angesichts des expansiven Gesundheitssystems, das nicht mehr allein eine klinische und/oder hausärztliche Versorgung umschließt, sondern durch die neuen Technologien Verbindungen in andere Bereiche des Privatlebens spinnt und Überlappungen zu Politik, Wissenschaft und Wirtschaft intensiviert.[19]

---

[13] Mit der Warnung vor *Intrusion* ist die Gefahr des Datendiebstahls aus mehr oder weniger sicheren oder zumindest nicht-öffentlichen Bereichen angezeigt – heute wird der Schutz vor dieser Bedrohung als Datensicherheit bezeichnet (vgl. Mühlhoff 2023, 5).

[14] Mit der Warnung vor *Re-Identification* wird der Fokus auf die Schwierigkeit gelenkt, Einträge in statistischen Datenbanken zu anonymisieren, um nützliche Informationen veröffentlichen zu können, ohne die Privatsphäre von Personen zu verletzen (vgl. Mühlhoff 2023, 5).

[15] Vgl. Mühlhoff 2023.

[16] Vgl. Mühlhoff 2023, 7.

[17] Vgl. Europäische Union 2024; Europäisches Parlament 2024; Future of Life Institute 2024.

[18] Vgl. Laux et al. 2024. In ihrem Aufsatz fragen sich Johann Laux et al., wer die normgebenden lokalen Institutionen sein könnten, die an die Mindestanforderungen an technischen Tests, Dokumentation und öffentlicher Berichterstattung in ihren ethischen Entscheidungen anknüpfen könnten.

[19] Die Herausforderung, die Einsatzbereiche der Technologie zu unterscheiden, wurde bereits in Teil 1, Kapitel 2/2.2 dieser Arbeit deutlich.

Gewissermaßen kann der *AI Act* jedoch verstanden werden als eine Direktive, die genau diese Bereiche wieder zu trennen sucht, indem es einen risikobasierten Ansatz vorschlägt. In der Verordnung werden vier Kategorien aufgestellt: Erstens Technologien, die ein nicht akzeptables Risiko für eine Bevölkerung darstellen. Darunter werden *Social Scoring*-Systeme, die das Verhalten der Bevölkerung überwachen und bewerten, sowie manipulative Technologien subsumiert. Auch der Aufbau von Gesichtserkennungsdatenbanken durch ungezieltes Auslesen von Bildern des Gesichts aus dem Internet oder aus Videoüberwachungsaufnahmen sowie Rückschlüsse auf Emotionen an Orten wie dem Arbeitsplatz oder in Bildungseinrichtungen sei unzulässig.[20] Doch auch hier werden Ausnahmen eingeräumt: In medizinischen oder sicherheitstechnischen Fällen wird das Auslesen von Emotionen als legitim eingestuft.[21] Die zweite Risikostufe ist die des hohen Risikos. Darunter werden Technologien subsumiert, die personenbezogene Daten aufnehmen, um verschiedene Aspekte des Lebens einer Person zu bewerten, z. B. Arbeitsleistung, wirtschaftliche Lage, Gesundheit, Vorlieben, Interessen, Zuverlässigkeit, Verhalten, Standort oder Bewegung.[22] Ein Beispiel für ein Hochrisikosystem ist ein solches, das biometrische Daten verwendet.

> Technische Ungenauigkeiten von KI-Systemen, die für die biometrische Fernidentifizierung natürlicher Personen bestimmt sind, können zu verzerrten Ergebnissen führen und eine diskriminierende Wirkung haben. Das Risiko solcher verzerrten Ergebnisse diskriminierender Wirkungen ist von besonderer Bedeutung, wenn es um das Alter, die ethnische Herkunft, die Rasse, das Geschlecht oder Behinderungen geht. Biometrische Fernidentifizierungssysteme sollten daher angesichts der von ihnen ausgehenden Risiken als hochriskant eingestuft werden.[23]

Doch schon im darauffolgenden Satz erfährt die Regelung eine Einschränkung bzw. Ausnahme. Maßnahmen zur biometrischen Verifizierung bzw. Authentifizierung seien nicht als Hochrisiko-AI einzustufen:

> Diese Einstufung umfasst keine KI-Systeme, die bestimmungsgemäß für die biometrische Verifizierung, wozu die Authentifizierung gehört, verwendet werden sollen, deren einziger Zweck darin besteht, zu bestätigen, dass eine bestimmte natürliche Person die Person ist, für die sie sich ausgibt, sowie zur Bestätigung der Identität einer natürlichen Person zu dem alleinigen Zweck Zugang zu einem Dienst zu erhalten, ein Gerät zu entriegeln oder sicheren Zugang zu Räumlichkeiten zu erhalten.[24]

Damit geht der *AI Act* davon aus, dass sich die verschiedenen Anwendungsfelder distinkt voneinander unterscheiden ließen. Hinzu kommt, dass die rasante Tech-

---

[20] Vgl. Future of Life Institute 2024.
[21] Vgl. Future of Life Institute 2024.
[22] Vgl. Future of Life Institute 2024.
[23] Europäische Union 2024, 15 (54).
[24] Europäische Union 2024, 15 (54).

nologieentwicklung eine Risikoabschätzung praktisch vor große, wenn nicht sogar unmögliche Herausforderungen stellt.[25]

Neben den Forderungen von Mühlhoff und den Regulierungsbestrebungen des *AI Acts* reagieren weitere Ansätze auf die *Sichtbarkeit auf Umwegen* im Digitalen. Unter dem Stichwort *Group Privacy* und *Datensouveränität* werden Möglichkeiten der Regulation ausgelotet, die feststellen, dass das Sich-sehen-Lassen angesichts der relationalen Sichtbarkeit über anonyme Datenakkumulationen nur in einer kollaborativen Perspektive möglich ist und verschiedene Formen der vergemeinschafteten – nicht nur staatlich organisierten – Regulation bedarf. Hinter den Regulierungsvorschlägen steht die Auffassung, dass ein Framework geschaffen werden müsse, das die Notwendigkeit, sichtbar zu sein, ebenso berücksichtigt wie die Möglichkeit, sich gegen die Sichtbarkeit entscheiden bzw. die eigene Sichtbarkeit zu gestalten und sich vor Diskriminierung schützen zu können.[26] Trotz der Möglichkeiten der Prädiktion über anonyme Daten müsse es möglich sein, sich selbst freiwillig und *in dem gewünschten Umfang* zu exponieren: „expose oneself voluntarily, and to the extent desired"[27]. Das narrative Framing der Daten als sozialen Gutes sieht Linnet Taylor hinsichtlich der Visibilität kritisch: Hinter der Unternehmensentscheidung, Daten *pro bono* zu teilen, stünde eine bestimmte Datenpolitik und Machtdynamik, die das Risiko der Bereicherung einiger auf Kosten der Anderen berge und die tatsächliche Möglichkeit des sozialen Vorteils verhindere.[28] Sie macht darauf aufmerksam, dass die Datensätze jeweils kontextsensibel nutzbar gemacht werden müssten, wobei die Vermittlung von Privatsphäre mit Autonomie relevant sei.[29] Die Freiheit, nicht Teil einer Datenbasis zu werden, das heißt, das Sich-sehen-Lassen zu kontrollieren, ist, wie gezeigt wurde, zunehmend eingeschränkt. Dennoch müssen die Möglichkeiten dieses Freiheitsrechts ausgelotet werden. Gerade wenn es um die Erhebung von Daten geht, werden inklusive und protektive Argumente gegeneinander abgewogen. Für viele Gruppen spricht in der Regel nichts dagegen, in die Forschung einbezogen zu werden, wenn entsprechende Schutzkonzepte etabliert sind.[30] In anderen Fällen, wenn davon auszugehen ist, dass das Risiko für die Versuchspersonen übermäßig hoch ist und die Folgen der Untersuchung mit keinem Vorteil, weder für die Person selbst noch für andere, verbunden ist, gerät digitale Visibi-

---

[25] Vgl. Prainsack und Forgó 2024.

[26] Vgl. hierzu auch Taylor 2017b, S. 8–9; Braun 2022, S. 218.

[27] Kluge Corrêa et al. 2023, S. 6.

[28] Vgl. Taylor 2016b. Vgl. hierzu auch die Diskussionen rund um das Thema der Datensolidarität: Prainsack et al. 2022.

[29] Vgl. Taylor 2016b.

[30] Vgl. Friesen et al. 2022, S. 9.

lität in die Beweislast.[31] Es handelt sich bei diesen Überlegungen zum Sichsehen-Lassen um *ex ante* oder aber kontinuierliche Regularien der Techniknutzung, wenn die Visibilität nicht verhinderbar ist, aber dennoch Möglichkeiten der reversiblen Gestaltung ersucht werden. Um Agency zu verwirklichen und über das Sich-sehen-Lassen selbstbestimmt zu entscheiden, benötigt es neben der Informiertheit flexible Zustimmungskonzepte zur Datennutzung, die u. a. über Datentreuhänder o. Ä. reguliert werden können.[32]

Durch Daten hervorgerufene Visibilität muss eingebettet werden. Sie muss, und diese Punkte lehnen sich an die von Roopika Risam ausgeführten Punkte zur intersektionalen Datenvisualisierung an,[33] einhergehen mit (kollektiver) Datensouveränität (1), Umverteilung von Deutungshoheit und Expertentum, um so Betroffene in die Visualisierungsprozesse einzubeziehen (2), Heterogenität der gesammelten Daten (3), Bildungsinitiativen (*data und graphical literacy*) sowie Seh- und Verstehenshilfen für Datenakkumulationen (4).[34] Die genannten Punkte können in der Praxis schlussendlich unterschiedliche Ausprägungen annehmen. Risam beispielsweise versteht Datensouveränität als die Verwaltung der Daten durch die Gemeinschaften, deren Daten repräsentiert werden.[35] Dies wird ausdrücklich von indigenen Gruppen gefordert. Besonders die Punkte (1) und (2) zielen darauf ab, Selbstdarstellung zu ermöglichen und den Antlitz-Charakter hervorzukehren. Dabei wird zugleich berücksichtigt: *All data are local*.[36] Das heißt: Daten sind eng mit den spezifischen sozialen, kulturellen, politischen und institutionellen Umfeldern verbunden, in denen sie entstehen. Diese lokalen Entstehungsbedingungen gilt es ebenso offenzulegen wie die relationalen Netze, die aus ihnen hervorgehen. Ein Puzzleteil in der Herstellung von Datensouveränität muss daher lauten, Datensubjekte als Sehende und Wissende in ihrer Verwobenheit ernst zu nehmen und ihre jeweiligen Deutungen zu hören. Dies führt letztlich auch zu einem besseren Verständnis der Daten und kann unter Umständen Voreingenommenheit und Fehlentscheidungen wehren.

Strategien, um dies zu erreichen, setzen auf einer frühen Stufe des Datenauswertungsprozesses an. Sie analysieren nicht nur das Endprodukt, das digitale Bild, sondern den gesamten Prozess der Datenproduktion, die Rahmung, Verbindung und das Arrangement der Daten, die als entscheidend für die Bedeutungs-

---

[31] Vgl. Friesen et al. 2022.

[32] Vgl. Deutscher Ethikrat 2018, S. 251–280.

[33] Vgl. Teil 4, Kapitel 4/4.1.

[34] Vgl. Risam 2023, S. 407.

[35] Vgl. Risam 2023, S. 407.

[36] Vgl. das gleichnamige Buch von Yanni A. Loukissas 2019. Zugleich mutet die Feststellung paradox an, da die Daten freilich eine globale, nicht nur lokale Distribution erfahren.

konstitution angesehen werden.[37] Dabei kann eine Strategie die ‚kritische Visualisierung' sein, in deren Zusammenhang bestehende Hegemonien offengelegt werden.[38]

Ein besonders vielversprechendes Beispiel, das für die zukünftige Regulation von Daten im digitalen Gesundheitssystem relevant werden könnte, sind Labelsysteme. Sie sind deshalb hervorzuheben, weil sie auf die konkrete Situation der unwiderruflichen Visibilität in Daten reagieren, die nicht mehr zurückzuholen, sondern lediglich zu gestalten ist. Ein Beispiel für ein solches Labelsystem gibt die internationale, indigene NGO *Local Contexts*.[39] Sie empfiehlt, inspiriert von *Creative Commons*, Daten mit sog. *Traditional Knowledge Labels* (TK Labels) zu versehen.[40] Diese TK Labels erlauben es, indigenen Gemeinschaften lokale und spezifische Bedingungen für das Teilen von Daten und den Umgang mit ihnen für Forschungszwecke festzulegen.[41] Dies hat den Zweck, dass der Umgang mit den Daten in Übereinstimmung mit bestehenden Gepflogenheiten, Regeln, Praktiken und Protokollen der indigenen Gemeinschaft geschieht: „The TK Labels identify and clarify community-specific rules and responsibilities regarding access and future use of traditional knowledge"[42]. Die Initiative *Local Contexts* gruppiert die von ihnen entwickelten Labels in drei Kategorien: Erstens die Labels, die sich auf die Herkunft beziehen – *provenance*-Labels. Zu dieser Gruppe gehört beispielsweise das Label *TK Attribution.* Es besteht aus zwei gegenläufigen weißen Pfeilen auf schwarzem Grund. Das Label wird genutzt, um historische Fehler und Auslassungen im Datenmaterial zu korrigieren. Es geht darum, auf die korrekten Ursprünge der Daten und Werke hinzuweisen. Dazu gehört die Nennung der Namen von den Personen, die die Daten produziert haben. Zweitens die *protocol*-Labels, die sich auf den Zugang und den Protokollen der Gemeinschaft entsprechenden Umgang mit den Daten beziehen. Dazu gehören Labels wie *TK Verified* oder *TK Non-Verified.* Diese geben an, ob eine Gemeinschaft damit einverstanden ist, wie sie online oder offline dargestellt wird und ob angemessene Bedingungen für den Zugang und die Nutzung gegeben sind. Es lässt die Nutzenden wissen, ob Protokolle und Standards der von den Daten be-

[37] Vgl. DiSalvo 2015, S. 53–54.

[38] Vgl. DiSalvo 2015, S. 53–54.

[39] Vgl. Local Contexts 2015–2022. Local Contexts ist eine globale Initiative, die indigenen Gemeinschaften Instrumente an die Hand gibt, mit denen sie ihre kulturelle Autorität in Bezug auf Sammlungen und Daten des kulturellen Erbes wiederherstellen können. Durch die Konzentration auf indigenes kulturelles und geistiges Eigentum und indigene Datensouveränität hilft Local Contexts indigenen Gemeinschaften bei der Rückführung von Wissen und der Kontrolle darüber, wie Daten gesammelt, verwaltet, angezeigt, abgerufen und in Zukunft genutzt werden.

[40] Vgl. Local Contexts 2015–2022.

[41] Vgl. Local Contexts 2015–2022.

[42] Local Contexts 2015–2022.

troffenen Gemeinschaft eingehalten wurden. Zu den *protocol* Labels gehört auch das Label *TK seasonal*, das zwei Bäume zeigt, wobei der eine Laub trägt, der andere nicht. Das Label gibt an, ob die Daten und das Material von den sich verändernden Jahreszeiten und der Umgebung abhängig sind. In indigenen Gemeinschaften gibt es außerdem Informationen, die nicht für alle Mitglieder der Gruppe gleichermaßen bestimmt sind. So gibt es *TK Women Restricted* und *TK Men Restricted*-Labels. Drittens gibt es die Gruppe der *permission*-Labels, die angibt, welche Aktivitäten die indigene Gemeinschaft im Umgang mit den Daten befürwortet und zulässt. Darunter fallen Labels wie *TK Open to Commercializiation* oder eben *TK Non-Commercial* sowie *TK Community Use Only* und *TK Open to Collaboration*. Diese Labels sind auf die Füllung mit Inhalten und die Weiterentwicklung durch die jeweiligen indigenen Gemeinschaften angelegt. Die TK Labels stellen einen außerrechtlichen digitalen Mechanismus dar, um Kontrolle und Souveränität über die bereits existenten und gedeuteten Daten wiederzugewinnen.[43] Mit den TK Labels verfolgen die Initiatorinnen zwei Ziele:

> Firstly, to support Indigenous decision-making and governance frameworks for determining ownership, access to and culturally appropriate conditions for sharing historical and contemporary collections of Indigenous material and digital culture. Secondly, to trouble existing classificatory, curatorial and display paradigms for museums, libraries and archives that hold extensive Indigenous collections by finding new pathways for Indigenous names, perspectives, rules of circulation and the sharing culture to be included and expressed within public records.[44]

Als digitale Etiketten, die zusätzliche kontextuelle und kulturelle Informationen über das gegebene Material liefern, transformieren sie zum einen die Beziehung zwischen indigener Gruppe und Mehrheitsgesellschaft.[45] Zum anderen formen sie die Beziehung zwischen Daten und Datensubjekt neu: Die Ausgesetztheit, die das Subjekt zuvor gegenüber den Daten und deren Deutung erfährt, wird in Ermächtigung umgewandelt.

Die Labels zeigen, dass die Daten stark gruppenbezogen verstanden werden. Nicht ein Individuum entscheidet, sondern gewisse gruppenbezogene Standards geben vor, wie mit den Daten zu verfahren ist. Dies ist für ‚westliche' Autonomiekonzeptionen zuweilen schwer nachvollziehbar, insbesondere dann, wenn eine stark autarke Vorstellung von Autonomie besteht, die das Individuum als selbstbestimmte Monade versteht. Die Ausführungen zur digitalen Visibilität im Gesundheitssystem haben allerdings gezeigt, dass Visibilität im Grunde ein gruppenspezifisches Phänomen ist.[46] Die Daten(-gabe) der Anderen kann dem Selbst nicht mehr egal sein, sondern trägt wesentlich dazu bei, die eigene Ge-

[43] Vgl. Carroll et al. 2021, S. 3.
[44] Halperin 2019.
[45] Vgl. Carroll et al. 2021, S. 3.
[46] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2 und 2.3 sowie Teil 3, Kapitel 2.3.

sundheitsversorgung zu verbessern oder aber Informationen über das Individuum freizulegen, die mitunter sensiblen Inhalt haben und zum Nachteil oder aber Vorteil der Person gereichen.[47] Um die vorgeschlagenen Regularien umzusetzen und z. B. die Einhaltung der Labels zu gewährleisten, braucht es darum infrastrukturelle Maßnahmen, bspw. Treuhänderorganisationen, die dieser Gruppenperspektive, die unverkennbar zunehmend bedeutsamer wird, gerecht zu werden.

Die vorgestellte Governanceperspektive definierter, besonders indigener Gruppen muss sich darüber hinaus dem prüfenden Maßstab intersektionaler Theorien und den Herausforderungen neuer artifiziell hervorgebrachter, nicht definierter Gruppen aussetzen.[48] Was die intersektionale Analyse dieser gruppenspezifischen Governance der Daten als ergänzendes Instrument hinzufügt, ist die Warnung vor *In-group*-Diskriminierung und der Hinweis darauf, dass selbst definierte Gruppen aus Subgruppen bestehen, die intersektional verfasst sind und darum unterschiedliche Erfahrungen der Diskriminierung machen. Werden Repräsentationsorgane gegründet, die Labels verteilen oder Entscheidungen über Daten stellvertretend für die Gruppe treffen, muss gewährleistet sein, dass keine Subgruppe in ihrer Handlungsfähigkeit und ihren Möglichkeiten der Selbstdarstellung gehindert wird. Zudem muss immer wieder vor Augen geführt werden, dass die KI ständig neue Verknüpfungen und Zusammenhänge erkennt und dadurch kontinuierlich neue sich verändernde Gruppen hervorbringt.[49] Diese neuen, artifiziell zusammengestellten, digitalen Gruppen weisen häufig zunächst keine offensichtliche, soziale Bindung zwischen den jeweiligen Mitgliedern auf – die einzelnen Personen verstehen sich zumeist gar nicht als einer gemeinsamen Gruppe zugehörig.[50] Hinzu kommt, dass sich die digitalen Gruppen durch hohe

---

[47] Auf die Vorteile beziehen sich vor allem Aufsätze zur Datensolidarität bis hin zur Behauptung, *Datenschutz kann Leben kosten* (vgl. Martin-Jung 2024). Dabei geht es in erster Linie um Hindernisse im Datenaustausch im deutschen Gesundheitssystem. Zwar ist auch die Notwendigkeit benannt, mehr und ‚bessere' Daten sammeln zu müssen, aber besonders der Datenaustausch und die sekundäre Datennutzung spielen eine große Rolle. Der Begriff der Solidarität ist allerdings dahingehend irreführend, dass angenommen wird, es gäbe bereits (hinreichend) souveräne Individuen, die sich deliberativ in Solidargemeinschaften zusammenfinden und aktiv an der Datengabe beteiligt sind.

[48] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2 sowie Wachter 2022.

[49] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.2.

[50] Gruppen, die Daten gemeinsam verwalten, sind nicht zwangsläufig durch eine gemeinsame Identität verbunden, da Identität an sich ein fluides, partielles und stellenweise strategisches Konzept ist (vgl. Haraway 1991, S. 155–157). Die Verwaltung von Daten in Gruppen muss daher vielmehr intersektionale Interessen, also *In-group*-Differenzen, berücksichtigen, wenn es um das Teilen und Analysieren von Daten geht (vgl. Ott 2025d). Auch auf soziale Gerechtigkeit ausgerichtete Bewegungen stellen keine homogenen Gruppen dar, sondern die an ihnen partizipierenden Individuen bringen eigene und jeweils verschiedene Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen sowie Vorstellungen des guten Lebens mit.

Volatilität und Unbeständigkeit auszeichnen, die eine Konsolidierung, politische Parteinahme und Interessenvertretung ebenso verhindern die Herausbildung eines gemeinsamen Gruppenbewusstseins.

Deshalb existieren neben Konzepten der indigenen Datensouveränität, die von definierten Gruppen ausgehen, in denen Werte, Traditionen und Geschichten geteilt werden, noch andere Formen der (kollektiven) Datenverwaltung, wie beispielsweise öffentliche *data trusts*, *data collaboratives*, *data (semi) commons*, *data cooperatives* und die persönliche Datensouveränität und -verwaltung, die auf die Fragmentarität und Fluidität von Gruppenzugehörigkeiten im KI-Zeitalter reagieren.[51] *Data trusts* bedeutet, dass Daten von öffentlichen Einrichtungen als öffentliche Ressource verwaltet werden.[52] Damit wird der Vorstellung von Daten als Ware gewehrt. *Data collaboratives* sind Kooperationen der Öffentlichkeit mit privaten Unternehmen. Sie setzen auf eine unabhängige dritte Instanz zur Verwaltung der Daten, um einen gesellschaftlichen Nutzen zu generieren. *Data commons* wiederum machen darauf aufmerksam, dass es einige Arten von Daten gibt, die sinnvollerweise als gemeinsame Ressource genutzt und deshalb in einem *pool* verwaltet werden. *Data cooperatives* reagieren in erster Linie auf Datenmonopole und schlagen ein Modell vor, in dem Betroffene die Daten kollektiv verwalten. Die indigene Datensouveränität kann als besondere Form dieser *data cooperatives* verstanden werden, die die Datenverwaltung den indigenen Gruppen (rück-)übertragen will. Von diesen kollaborativen Modellen lässt sich mit Joan Lopez Solano et al. schließlich noch die persönliche Datensouveränität unterscheiden, die für ein Datenverwaltungsmodell plädiert, das nach technischen Möglichkeiten sucht, um Daten autonom und individuell zu kontrollieren.[53] Mit Mühlhoff wurde allerdings gezeigt, dass dieses autonome Modell der Datenverwaltung, das den Regularien der DSGVO entspricht, inzwischen an seine Grenzen gekommen ist und um kollaborative Ansätze ergänzt werden muss. Mit diesen Modellen, so wird argumentiert, ließen sich Daten schließlich den Datenmonopolen sowie Machtasymmetrien und marktgetriebenen Interes-

---

[51] Vgl. Solano et al. 2022.

[52] „Beim Data Trust wird die Grundidee des Trusts – jemand verfügt über ein Recht, Vermögen oder einen Gegenstand zugunsten und im Interesse einer anderen Person – in den digitalen Bereich übertragen. Die Bezugspunkte des Data Trusts sind dabei Daten, oder genauer gesagt, die Rechte an den Daten. Die Daten sollen entweder im Interesse desjenigen, der sie an den Trust gegeben hat, oder aber zugunsten öffentlicher Zwecke geschützt und Dritten zur Verfügung gestellt werden, damit sie die Daten nutzen können. Der Data Trust soll dabei möglichst eigenständig und ohne Mitwirkung des ursprünglichen Datengebers handeln können" (Funke 2020, S. 8).

[53] Vgl. dazu u. a. Deutscher Ethikrat 2018; Augsberg und Gehring 2022; Hummel et al. 2021.

sen großer Konzerne entziehen und für das Gemeinwohl fruchtbar machen.[54] Hierfür brauche es selbstverständlich in jedem Fall ein gewisses Maß an *data literacy*, um die eigene oder kollektive Datenverwaltung umsetzen zu können.[55] Nicht alle Individuen haben dieselben intellektuellen, kognitiven, sozialen, zeitlichen und finanziellen Kapazitäten, um jeweils alle Datenflüsse überblicken zu können.[56]

Weiterhin zeigen diese Ansätze der (gruppenbezogenen) Datensouveränität eine Unterbrechung des Narrativs, der Daten lediglich als Güter oder nationales Eigentum, losgelöst von Entstehungskontexten, sozialen und relationalen Implikationen sowie losgelöst von den Personen hinter den Daten und den Effekten auf dieselben, interpretiert.[57] Desgleichen wird die zuvor bestehende Einteilung in persönliche und nicht-persönliche Daten in den neuen Ansätzen zur Datensouveränität mittels kollektiver Datenverwaltung in Zweifel gezogen. Bei all diesen Modellen ist zu berücksichtigen, dass die Agency des Individuums nur dann gewährleistet ist, wenn eine Überforderung verhindert und realistische Praktikabilität garantiert ist.[58] Wichtig ist zudem, dass die Interessen der kollektiven Treuhänderinnen nicht mit den Patientinneninteressen konfligieren – z. B. um zu verhindern, dass Patientinnendaten aufgrund ökonomischer Vorteile und wirtschaftlicher Interessen verkauft werden. Die Datentreuhänder müssen also unabhängig und ausschließlich im Interesse der Patientinnen agieren. Public Health-Interessen und der staatliche Zugriff auf große Datenmengen zum Zwecke der öffentlichen Gesundheitssteuerung darf nur möglich sein, wenn er den Interessen aller Beteiligten, d. h. auch gesellschaftlichen Subgruppen, dient. Vielfach wird deshalb diskutiert, wie Daten effektiver für das gemeinsame Wohl einer Gesellschaft und weniger für die finanziellen Interessen einzelner Big Player eingesetzt werden können. Dass dies mit einem ungeheuren Vernetzungs- und Organisationsaufwand einhergeht und zahlreiche neue Institutionen und Strukturen benötigt, steht außer Frage. Nicht nur auf der Organisationsebene müssen sie ethische Standards erfüllen, sondern auch technisch, z. B., wenn es um die Speicherkapazitäten und den Schutz vor Hackerangriffen und *Datenleaks* geht, wird an Datentreuhänder ein hoher Maßstab angelegt.

Allerdings genügen Maßnahmen, die die (Mit-)Verwaltung von Daten durch Bürgerinnen und Bürger auf Gemeinde-, Landes- und Bundesebene initiieren,

---

[54] Vgl. Funke 2020, S. 9; Solano et al. 2022. Der Begriff des Gemeinwohls ist mehrdeutig und schwierig zu bestimmen, weil das Gute abhängig von der Zugriffsweise jeweils unterschiedlich definiert wird und in einer pluralen Gesellschaft Dynamik und Wandel unterliegt.

[55] Vgl. Identity Valley 2024.

[56] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3.

[57] Vgl. Solano et al. 2022.

[58] Vgl. Bertelsmann Stiftung 2017, S. 24–26; Bleher und Braun 2022.

nicht, um umfassende Gerechtigkeit herzustellen und Exponiertheit zu vermeiden, wie durch das Konzept der *Gebundenen Gerechtigkeit* deutlich wurde.[59] Sie genügen deshalb nicht, weil das Feld der Visibilität mitunter selbst nicht zulässt, dass das Unrecht bemerkt wird, weil Stereotype beispielsweise internalisiert wurden. Neue Modelle der Datenverwaltung sind daher ein wichtiges, jedoch nur in Kombination mit weiteren Maßnahmen der Aufmerksamkeitsschulung wirksames Mittel zur gerechten Gestaltung des Feldes der Visibilität. Es braucht deshalb auf allen Stufen des Einsatzes der Technologie – *ex ante*, *ex post* und kontinuierlich – an den Standards der theologischen Ethik der Aufmerksamkeit orientierte Maßnahmen, die nach mehrperspektivischer Erschließung und Transformation des Feldes der Visibilität streben.[60] In diesem Zusammenhang können verschiedene Maßnahmen greifen, um eine multiperspektivische Evaluierung, Überprüfung und Zertifizierung von Algorithmen sicherstellen. *Embedded ethics*,[61] *ethics-in-and-by-design*,[62] *Responsible Research and Innovation* (RRI),[63] *Value sensitive design*[64] oder *from principle to practice*-Ansätze[65] suchen, ethische Fragen bereits an frühen Stellen in den Technologieentwicklungsprozess einzuspeisen, um so verfestigte Dispositive möglicherweise aufzudecken und zu transformieren. Leitfragen, die die Ordnungen, innerhalb derer Technologieentwicklung geschieht, im Fluss halten sollen, sind zum Beispiel die Fragen nach Zweck, Umfang, Zielen und erwarteten Ergebnissen des KI-Systems, nach den Stakeholdern, die von dem System betroffen sind, nach den ethischen Intuitionen, dem möglichen Einsatz von KI-*Use-Case-Sandboxing*[66], nach den rechtlichen Rahmenbedingungen, ethischen Grundsätzen usw.[67] Weiterhin bedarf es diverser Audit-Teams, die eine kontinuierliche Überprüfung der Algorithmen gewährleisten und diese an die neusten wissenschaftlichen Maßstäbe – nicht nur der Technikwissenschaften, sondern auch der Ethik, Rechts-, Politik- und Sozialwissenschaften – anpassen. Diese Audit-Teams müssen an gewissen Standards der Unabhängigkeit und Diversität orientiert sein, um der Multiperspektivität, die die vorliegende Untersuchung einfordert, gerecht zu werden.[68]

---

[59] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.2a sowie Creary 2021.

[60] Vgl. Teil 4, Kapitel 3.

[61] Vgl. McLennan et al. 2022.

[62] Vgl. Dignum et al. 2018; European Commission 2021; AI4People Institute 2024.

[63] Vgl. European Commission: Directorate-General for Research and Innovation and Directorate-General for Communication 2013.

[64] Vgl. Spiekermann und Winkler 2020; Cenci und Cawthorne 2020.

[65] Vgl. Bleher und Braun 2023.

[66] Vgl. (EU) 2024/1689 Art. 57.

[67] Vgl. AI4People Institute 2024.

[68] Vgl. beispielsweise Raji et al. 2023.

In diesen Bereich fällt auch situationssensible Sichtbarmachung intersektionaler Benachteiligung, z. B. durch Disaggregation von Daten.[69] Es kann zu Situationen kommen, in denen die Privatheit der Einzelnen dadurch nicht mehr gewahrt ist, so dass von einer – gut gemeinten – Disaggregation, i. e. eine Sichtbarmachung der involvierten, marginalisierten Individuen oder Subgruppen, abzusehen ist und eine Aggregation von Daten dem Subjekt dienlicher sein kann, weil andernfalls mit Stigmatisierung und Benachteiligung zu rechnen ist.[70] Allerdings verspricht eine Disaggregation der Daten Vorteile für eine intersektionale Analyse.[71] Die differenzierte Analyse ermöglicht es u. U., institutionelle, politische, forschungsbezogene und ethisch informierte Konsequenzen zu ziehen. Nicht nur *race* und *gender*, sondern auch andere Faktoren wie *class*, Zugang zur Gesundheitsversorgung und Lebensbedingungen geben wichtige Aufschlüsse über Gesundheitszustände und -bedingungen.[72] Diese Faktoren mitzubedenken und in eine umfassende Analyse einzubeziehen, ist wichtig, um die individuellen Leben, die hinter den Datenpunkten stehen, nicht zu übergehen. Zugleich dürfen aber auch sozialpolitische Reaktionen nicht ausbleiben. Denn die Produktion von Wissen und die Darstellung und Präsentation von Daten hat tatsächliche materielle Konsequenzen für die Visibilität vulnerabler Personen.[73]

Mit den mannigfaltigen und dynamischen, intersektionalen Vulnerabilitäten muss verschiedentlich umgegangen werden. Ist das Risiko der Exponiertheit unverhältnismäßig hoch und die Folgen einer Datenspende mit keinem Vorteil für eine Bevölkerungsgruppe verbunden, ist eine Inklusion in einen jeweiligen Datensatz stark in der Beweislast. Die Berücksichtigung einer theologischen Ethik der Aufmerksamkeit führt zu Neuerzählungen und Neueinbettungen eines Datums. So kann mit ihr gefordert werden, dass personale Daten in weitere gesellschaftliche Kontexte eingebettet werden müssen. Das kann die Ebene des Brustkrebsscreenings[74] ebenso betreffen wie Analysen der Ausgaben im Gesundheitssystem, die zu unterschiedlichen Ergebnissen für die jeweiligen Bevölke-

---

[69] Vgl. Teil 4, Kapitel 4/4.1.

[70] Vgl. Risam 2023, S. 401–405.

[71] Vgl. Teil 3, Kapitel 1/1.2. So konnte im Zuge der COVID-19-Pandemie aufgewiesen werden, dass nicht nur Geschlecht, sondern die Verschränkung von Geschlecht und *race*, die Sterblichkeitsraten maßgeblich beeinflusste. Während eine generalisierende Betrachtung zunächst herausstellte, dass die Sterblichkeitsrate von Männern höher war als diejenige der Frauen, blieb dabei zunächst unbemerkt, dass sich in der Gruppe der Schwarzen Frauen eine deutlich höhere Mortalitätsrate als in der Gruppen der weißen und asiatischen Männer zeigte (vgl. Rushovich et al. 2021).

[72] Vgl. Risam 2023, S. 405.

[73] Vgl. Risam 2023, S. 405.

[74] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3.

rungsgruppen führen.[75] Werden beispielsweise in einer bestimmten Gruppe erhöhte Leberschäden festgestellt, so ist noch nicht klar, wie mit dieser Information umzugehen ist. Ein mögliches Szenario ist, dass der Information überhaupt keine Bedeutung beigemessen wird, sie also in der völligen Bedeutungslosigkeit versinkt. Eine weitere Möglichkeit ist, dass die Information derart bearbeitet wird, dass mehr Ressourcen in die Behandlung der betroffenen Individuen investiert werden. Dies kann drittens verbunden sein mit der Option, die generierten Erkenntnisse auf eine potenzielle Ursache zurückzuführen und diese Ursache dann systematisch zu bearbeiten. Dabei kann unterschieden werden zwischen Maßnahmen, die zu Verboten und Kontrollen führen, häufig aber sozio-historische Dispositive, kulturelle Umstände und nicht-medizinische Kontexte unberücksichtigt lassen, und solchen Ansätzen, die den Blickwinkel auf sozio-kulturelle Umstände, repressive Strukturen und Sozialsysteme hin weiten, Betroffene aktiv einbeziehen, gemeinsam mit ihnen produktive Lösungen finden, Individualperspektiven in den Blick nehmen und letztlich vielleicht sogar die Heterogenität der Gruppe und individuelle Bedürfnisse wahrnehmen. Dies braucht Ressourcen, Menschen, Forschungsausstattung, Begegnung und endet zumeist mit multiplen Lösungsvorschlägen.

Abschließend soll ein Schlaglicht auf mögliche *ex post* Haftungssysteme bzw. Klagesysteme geworfen werden. Liberale, individuelle Interpretationen der Menschenrechte plädieren in der Regel dafür, dass Datenmissbrauch klar offengelegt werden müsse, so dass diejenigen, die sich in der Situation situationaler Vulnerabilität befinden, darauf reagieren könnten.[76] Die dahinterstehende Idee ist, dass auf individueller Ebene Entschädigung gesucht wird.[77] Dies stellt angesichts der mannigfaltigen und häufig auch unsichtbaren Weisen der Visibilität durch digitale Technologien ein utopisches Unterfangen dar, das darüber hinaus dadurch erschwert wird, dass negative Implikationen nicht selten auf einer Gruppenebene und nicht auf individuellem Level auftreten.[78] Hinzu kommt, dass Einzelindividuen gar nicht genügend Kapazitäten – besonders zeitlicher und auf die Voraussetzungen des Verstehens bezogener Natur – haben, um die jeweiligen Datenflüsse en détail nachvollziehen zu können.[79] Haftungssysteme sind deshalb nur sinnvoll, wo der Kausalzusammenhang der Konsequenzen offengelegt werden kann. Diese Maßnahmen fügen sich in einen kritischen Prozess der ständigen Evaluation von KI-basierten Technologien und ihrem Einsatz im Gesund-

---

[75] Vgl. Teil 3, Kapitel 2/2.3.

[76] Vgl. Taylor 2017b, S. 4.

[77] Vgl. Taylor 2017b, S. 4.

[78] Vgl. Taylor 2017b, S. 4, 2017a.

[79] Die beschränkten individuellen Ressourcen machen darum Datentreuhänder nötig (vgl. Deutscher Ethikrat 2018; Bertelsmann Stiftung 2017).

heitssystem ein, der sowohl die kurzfristigen Betroffenheiten einer falschen Diagnose einbezieht wie auch die langfristigen Interventionen berücksichtigt, die es nach Creary für eine Abschaffung systematischer Ungleichheit brauche.[80]

Größere Visibilität, das heißt die Erhöhung der Wahrscheinlichkeit, für einzelne entscheidungstragende Stakeholder oder eine breite Öffentlichkeit sichtbar zu werden, ist in ethischer Perspektive nur dann als wünschenswert zu beurteilen, wenn die gesellschaftlichen Strukturen und Regulierungen eine Stigmatisierung und Gewaltanwendung verhindern und Kontrollmöglichkeiten etabliert werden. Dies muss insbesondere das Phänomen der *Sichtbarkeit auf Umwegen*, z. B. durch sekundäre Datennutzung oder das *predictive profiling* auf der Basis von Daten anderer Personen, berücksichtigen. Die Diskussion um Privatheit und Datenschutz personenbezogener Daten wird als eine Scheindebatte geführt, die durch den rasanten technischen Fortschritt längst wirkungslos geworden ist. Für die Regulierung von KI im Gesundheitssystem müssen vielmehr die tatsächlichen Konsequenzen und Auswirkungen auf die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen in den Fokus genommen werden. Denn nicht die Daten, sondern die Personen gilt es in erster Linie vor Missbrauch, Fehldiagnosen, Diskriminierung und Stigmata zu schützen. Der verantwortliche Umgang mit Visibilität muss sich angesichts von KI-basierten Technologien deshalb an der Verhinderung von Unsichtbarkeit und Exponiertheit und den damit verbundenen Kompromittierungen von Anerkennung, Agency und Vulnerabilität orientieren.

[80] Vgl. Creary 2021, S. 253.

Teil 5

Epilog

„Die Aufmerksamkeitswelt gerät in Bewegung, sie nimmt die Form einer Aufmerksamkeitsgeschichte an, die ihre eigenen Haltestellen und Wendepunkte hat.“[1]

Die Gestaltung von Sichtbarkeit ist eine Menschheitsfrage, die angesichts digitaler Technologien im Gesundheitssystem und darüber hinaus immer brisanter wird. Digitale Technologien verändern die Art und Weise, in der Menschen für andere sichtbar werden. Sichtbarkeit entfaltet sich zunehmend digital, global und beständig – aber auch asymmetrisch. Online-Aktivitäten machen Menschen weit über ihre physische Umgebung hinaus sichtbar. Diese Sichtbarkeit ist nicht nur global und von praktisch überall her zugänglich, sondern auch auf Dauer gestellt: Die Datenbilder sind auf unbestimmte Zeit sichtbar, oft außerhalb unmittelbarer Kontrolle oder Wissens. Darüber hinaus haben neue Technologien die Möglichkeiten zur Messung und Beobachtung von Aspekten des menschlichen Lebens erweitert, die früher außerhalb der Reichweite menschlicher Wahrnehmung lagen – diese Erkenntnis setzt sich schon in den frühen Phasen der *Science and Technology Studies* durch.[2] Ein wichtiger Aspekt, der durch KI nicht nur, aber auch für das Gesundheitssystem relevant wird, ist die *Sichtbarkeit auf Umwegen*.[3] Diese *Sichtbarkeit auf Umwegen* wurde daran deutlich gemacht, dass ein Individuum nicht mehr über personenbezogene Daten (vgl. DSGVO Art. 4), also über Daten, die direkt einer natürlichen Person zuzuordnen sind, sichtbar wird, sondern über anonyme Daten, Stellvertretendes, sog. *Proxies*, Daten anderer Personen und Gruppendaten.

Gewöhnlich war Sichtbarkeit und die aus ihr ableitbaren Informationen an beobachtbare äußere Merkmale wie Aussehen, Standort oder Handlungen gebunden. Mit dem Aufkommen der Datenanalyse werden jedoch auch interne Aspekte wie Vorlieben, Verhaltensweisen und Gesundheitszustand durch die Analyse von Daten sichtbar. So können beispielsweise scheinbar harmlose Online-Verhaltensweisen wie der Browserverlauf oder Interaktionen in sozialen Medien zu sog. *Proxies* werden, indem sie Aufschluss über die psychische Gesundheit,

[1] Waldenfels 2004, S. 284.
[2] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.
[3] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.3.

Gewohnheiten oder sogar politische Neigungen geben. Es braucht keine Körperdaten mehr, um sichtbar zu werden, sondern die Sichtbarkeit von *real world data*, bspw. der eigenen Kreditwürdigkeit, erlaubt Rückschlüsse auf die Wahrscheinlichkeit bestimmter Lebensumstände und Gesundheitsrisiken. Selbst wenn (Gesundheits-)Informationen nicht ausdrücklich preisgegeben werden, können Algorithmen diese Aspekte durch die Analyse stellvertretender Datenpunkte vorhersagen. In diesem Zusammenhang spielt auch die sekundäre Datennutzung eine entscheidende Rolle, die durch die Antizipation futurischer Potentialität der Datenauswertungsverfahren ein weiteres Ungewissheitsmoment einträgt, wenn es um die Frage geht, was eigentlich sichtbar wird. Bei der sekundären Datennutzung werden Daten, die für einen bestimmten Zweck erhoben wurden, für die Vorhersage oder Ableitung anderer – eben sekundärer – Zwecke und/oder mittels neuer Verfahren verwendet. Sekundäre Datennutzung erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass Daten auf eine Weise verwendet werden, mit der die Patientinnen nicht rechnen und die ihnen erschweren, ihre eigene Sichtbarkeit zu kontrollieren oder sich ihrer überhaupt bewusst zu sein.

Eine weitere Dimension der *Sichtbarkeit auf Umwegen* bzw. der indirekten Sichtbarkeit, die durch Digitaltechnologien, insbesondere KI, hervorgebracht wird, ist die gruppenbezogene Sichtbarkeit, bei der Einzelne nicht nur als isolierte Subjekte, sondern als Teil einer größeren Gruppe sichtbar werden. So können beispielsweise demografische Daten wie Alter, Geschlecht oder Wohngegend dazu verwendet werden, Personen zu gruppieren. Diese Gruppierungen beeinflussen dann die Wahrnehmung und Behandlung einer Person, oft auf der Grundlage von statistischen Durchschnittswerten und nicht von persönlichen Merkmalen. In diesem Zusammenhang lässt sich beobachten, dass zusätzlich zu den traditionellen Gruppen und Klassifizierungen (bspw. nach Geschlecht oder Alter) KI zunehmend neue, algorithmisch generierte Klassifizierungen hervorbringt. Wachter bezeichnet dieses Phänomen als *Künstliche Unveränderlichkeit*, bei der diese datengesteuerten Klassifizierungen zu festen Etiketten werden können, die möglicherweise zu Diskriminierung führen, ohne vom Antidiskriminierungsgesetz geschützt zu werden.[4] Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass die Daten der Anderen zu persönlichen Daten werden können und damit die Sichtbarkeit der Anderen zur eigenen Sichtbarkeit wird, diese aber zumindest beeinflusst. Durch den Verweischarakter, den Daten durch algorithmische Verfahren erhalten, werden die Daten anderer – sei es durch gemeinsame Merkmale, Verhaltensweisen oder Gruppenzugehörigkeit – dazu verwendet, Rückschlüsse auf das Selbst zu ziehen. Diese Vernetzung verwischt die Grenzen zwischen individueller und kollektiver Sichtbarkeit.

[4] Vgl. Wachter 2022.

Mit den neuen Möglichkeiten des Sehens und der *Sichtbarkeit auf Umwegen*, die durch KI-basierte Technologien hervorgebracht werden, verbindet sich die Expansivität des Gesundheitssystems: Nicht nur die bereits vor der Digitalisierung bestehende Reziprozität des Gesundheitssystems mit Politik, Wissenschaft und Wirtschaft wird intensiviert, sondern die emergierenden Technologien des Gesundheitssystems erweitern auch den Bereich sowie die Räume des technologisch Messbaren.[5] Mit den Erkenntnissen der *Actor-Network-Theory* (ANT) wurden darüber hinaus die kaum noch auszudifferenzierenden Verwebungen von Mensch-Technologie-Interaktionen und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten für die Attribution von Verantwortung sowie die Herstellung von Transparenz deutlich.[6]

Ausgehend von dieser ersten Situationsanalyse im ersten Teil der Arbeit wurde im zweiten Teil dann die Visibilität als abduktiv entwickelter Reflexionstopos zur Erschließung von – nicht nur, aber auch digitaler – Sichtbarkeit ins Zentrum der Analyse gestellt. Visibilität fungiert gleichzeitig als Binde- und Verständigungsglied zwischen Philosophie, Theologie, Technologie-, Sozial-, Bild-, Medien- und Politikwissenschaften und erweist sich als terminologischer Vorschlag, um das, was sich in Datenbildern zeigt, fassen zu können. Visibilität ist, wie deutlich wurde, nicht per se mit Sichtbarkeit gleichzusetzen, sondern umfasst einen größeren Rahmen, der schließlich auch ethische Relevanz besitzt. Visibilität wurde definiert als *das nicht nur auf den Sehsinn beschränkte und im soziokulturellen Zusammenspiel von Selbst und Anderen vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Rahmenbedingungen sowie unter Einsatz technischer oder anderer (Bild-)Medien mittelbar hervorgebrachte Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sich-sehen-Lassen und Sich-Darstellen einer leiblich verfassten Person.* Visibilität wurde weiterhin vorgestellt als ein *Grundkonstituens des Menschseins, das mit Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität innerhalb von machtdurchdrungenen, asymmetrischen, prozessualen und zuweilen strategischen Feldern verbunden ist*.

Anhand der existentialphänomenologischen Analyse wurden ausgehend von dem Phänomen der Leiblichkeit verschiedene Näherbestimmungen vorgenommen. Der Körper nimmt im Bereich der Wahrnehmung eine einzigartige Position zwischen Subjekt und Objekt ein und fungiert sowohl als Medium für die Erfahrung der Welt als auch als Objekt der Wahrnehmung. Nicht nur sind verschiedene Sinne in die Konstitution von Visibilität innerviert, Visibilität umfasst auch immer die Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) in mehr oder weniger kompromittierter Form. Visibilität erscheint darüber hinaus stets vermit-

[5] Vgl. Teil 1, Kapitel 2/2.1.

[6] Vgl. Teil 1, Kapitel 1/1.2.

telt: Etwas erscheint *als* etwas. Das ‚Als' weist darauf hin, dass das Phänomen nicht mit dem identisch ist, als was es erscheint oder wahrgenommen wird. Diese von Waldenfels als signifikative Differenz bezeichnete Formel unterstreicht die vermittelte Natur der Visibilität.[7] Weiterhin ist Visibilität limitiert.[8] Nicht nur ist das Gesichtsfeld unweigerlich begrenzt, es sind darüber hinaus auch Aspekte des Menschseins bleibend unsichtbar. Visibilität umfasst also immer schon die Komponente der Unsichtbarkeit, vor deren Hintergrund etwas erscheint. Dies lässt sich ausdrücken in der Formel, dass (Un-)Sichtbares konstitutiv für Visibilität ist. Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass es bei der Visibilität um einen komplexen, vermittelten Prozess handelt, der den gesamten Körper und alle sensorischen Erfahrungen einbezieht und tief im Wechselspiel zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verwurzelt ist.

Hinzu kommt, dass es keine kontextfreie, amorphe oder unvermittelte Visibilität gibt. Auch die ethischen Herausforderungen werden nur dann deutlich, wenn das Feld bzw. die Felder der Visibilität mit ihren Normen, Ordnungen, Dispositiven, Asymmetrien und den zugrunde liegenden Machtstrukturen in der Analyse sowie den Medien Berücksichtigung finden, innerhalb derer Visibilität gestaltet und geformt wird. Der Begriff des Feldes wird deshalb verwendet, weil sich in ihm ausdrückt, dass zwischenmenschliche Interaktion Übersteigendes in Visibilitätsprozessen am Wirken ist und durch diese konstituiert wird. Im Mittelpunkt dieses Konzepts steht die Vorstellung, dass Dispositive nicht nur aus lokalisierbaren Wechselwirkungen zwischen Subjekten resultieren, sondern dass ihnen eine Zeit-, Sach-, Sozial- und Raumdimension zueignet. Wenn vom Feld der Visibilität die Rede ist, so ist immer ein komplexes Netzwerk sozialer, kultureller und technologischer Kräfte gemeint, das bestimmt, wie wir sehen und gesehen werden und welche Rahmen der Anerkennung, Agency und Vulnerabilität gegeben sind. Das Verständnis dieser Felder ist entscheidend, um die ethischen Implikationen der Visibilität zu verdeutlichen. Die Möglichkeit der aneignenden Transformation, die Ausübungsvoraussetzungen von Agency, im Sinne der Möglichkeit, sich sehen zu lassen und sich darstellen zu können, sowie die nicht situational gesteigerte Vulnerabilität dienen als Leitkriterien für die normative Bewertung der Gestaltung von Visibilität, die in, durch und mit digitalen Technologien geformt wird. Durch die Anwendung dieser Leitkriterien lässt sich kritisch prüfen, ob die durch digitale Praktiken erzeugte Visibilität die Würde und Selbstbestimmung der Einzelnen wahrt oder ob sie sie neuen Formen von Diskriminierung und Ausgrenzung aussetzt.

---

[7] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1c.

[8] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.1d.

Teil 3 widmete sich schließlich den Kippmomenten von Visibilität, genauer: der (digitalen) Unsichtbarkeit auf der einen und der (digitalen) Exponiertheit auf der anderen Seite. Im Fall der Unsichtbarkeit ist die Visibilität dahingehend beeinträchtigt, dass eine Person überhaupt nicht im Feld der Visibilität auftaucht bzw. ihre (Un-)Sichtbarkeit unsichtbar ist, d. h. eine Person gewissermaßen überhaupt nicht gesehen werden kann. Dies hindert in Konsequenz die Möglichkeiten, sich sehen zu lassen und sich darzustellen. Häufig ist durch die Unsichtbarkeit außerdem die Fähigkeit, effektiv zu sehen, beeinträchtigt, das heißt die Fähigkeit, eine umfassende, eigene Perspektive auf das Feld der Visibilität zu entwickeln. Die ethische Kritik an der Unsichtbarkeit spiegelt sich auch in den aktuellen KI-Ethikempfehlungen wider. Unsichtbarkeit, insbesondere in Form fehlender oder unzureichend dargestellter Daten, führt zu schlechteren Gesundheitsleistungen und anderen Formen der Benachteiligung.

Die scheinbar naheliegende Lösung, mehr und heterogene Daten in die Auswertung einzubeziehen, greift allerdings zu kurz. Denn die angestrebte größere Sichtbarkeit durch KI zeitigt nicht für alle Individuen die erwarteten oder erhofften (gesundheits-)politischen Konsequenzen. Größere digitale Sichtbarkeit, so das Argument, das in dieser Arbeit entfaltet wurde, birgt neben den erhofften Chancen auf Gleichberechtigung und Gerechtigkeit zugleich Diskriminierungspotenziale, wenn größere Sichtbarkeit darin resultiert, dass aus den Informationen nachteilige Konsequenzen abgeleitet werden und sie von Stigmatisierung, Stereotypisierung und Hypervisibilität geprägt ist. Sichtbarkeit schlägt dann in sogenannte (digitale) Exponiertheit um. Dies ist das andere Kippmoment der Visibilität neben der Unsichtbarkeit. Exponiertheit liegt vor, wenn eine Person zwar gesehen werden kann, aber ihre Fähigkeit, sich sehen zu lassen und sich darzustellen, und mitunter auch ihre Fähigkeit, zu sehen, beeinträchtigt ist. Dies beschränkt nicht nur ihre Möglichkeiten zur aneignenden Transformation und Handlungsfähigkeit, sondern steigert auch ihre situationale Vulnerabilität. Exponiertheit kann als konstruierte Visibilität verstanden werden, die aus einer institutionell etablierten Ordnung der asymmetrischen Beobachtung entsteht. Dies führt dazu, dass Einzelpersonen oder Gruppen wahrgenommen werden, ohne die Anerkennung bzw. die Rahmenbedingungen zur aneignenden Transformation und Agency zu erhalten, die sie für einen gelingenden Selbstbezug benötigen.

Beide Zustände – die Unsichtbarkeit, die verhindert, dass Menschen überhaupt gesehen werden, ebenso wie die Exponiertheit, die ihnen die Kontrolle darüber entzieht, wie sie gesehen werden – beeinträchtigen Anerkennungsprozesse, Agency und Vulnerabilität negativ. Während die Kategorie der Unsichtbarkeit zunehmend ins öffentliche Bewusstsein drängt – in verstärktem Maß bspw. in den Datenwissenschaften und der Gesundheitspolitik thematisiert – ist das, was in der Arbeit als Phänomen der Exponiertheit beschrieben wird, bisher

kaum berücksichtigt worden. Beide Kippmomente müssen, so die Schlussfolgerung der theologisch-ethischen Analyse, unter allen Umständen verhindert werden. Die Herausforderung besteht darin, zu verstehen, wann das Streben nach größerer Sichtbarkeit, das gemeinhin als positiv und emanzipatorisch gilt, tatsächlich negative Folgen wie Bloßstellung oder Stigmatisierung nach sich zieht. Unsichtbarkeit und Exponiertheit weisen Strukturanalogien auf – sie zeichnen sich jeweils beide durch eine Hinderung von Anerkennungsprozessen, Einschränkung der Handlungsfähigkeit sowie gesteigerte Vulnerabilität aus. Allerdings sind sie zugleich gewissermaßen entgegengesetzt, wobei die Bearbeitung von Unsichtbarkeit gerade die Exponiertheit bedingen kann und Exponiertheit Elemente von Unsichtbarkeit paradoxerweise in sich trägt. Dies erfordert eine sorgfältige Betrachtung der strukturellen Bedingungen, unter denen (digitale) Visibilität, in ihrem Konglomerat von Sehen, Gesehen-Werden(-Können), Sichsehen-Lassen und Sich-Darstellen, erzeugt wird, und ein Engagement für die Förderung von Visibilität, die sich mit Anerkennung und Handlungsfähigkeit verbindet, um so sowohl Unsichtbarkeit als auch Exponiertheit zu verhindern.

Die Schlüsselfrage, die sich aus dieser Analyse ergibt, nämlich diejenige danach, wie ein Handlungskorridor jenseits von Unsichtbarkeit und diesseits von Exponiertheit für die Gestaltung gerechter Felder der Visibilität unter besonderer Berücksichtigung des digitalen Gesundheitssystems geschaffen werden kann, widmete sich der abschließende Teil 4 der Arbeit. Die Arbeit hat sich dieser Frage nicht über ethische Prinzipien – etwa Privatheit, Datenschutz oder Datensparsamkeit – genähert, wobei sie diese auch berücksichtigt, vielmehr wurde als Ausgangspunkt der Überlegungen die menschliche, längst schon vorfindliche Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die sich in neuer, gestaltungsbedürftiger Weise in der Applizierung neuer Digitaltechnologien im Gesundheitssystem zeigt, gewählt. Im digitalen, expansiven Gesundheitssystem gesehen zu werden, so wurde festgestellt, darf nicht einem ungeschützten Aussetzen gleichkommen, sondern muss im Aufmerken, genauer: der Unterbrechung, Sensibilisierung und dem Sehen *nach* und *mit* der Anderen resultieren. Diese drei Komponenten der hier entwickelten theologischen Ethik der Aufmerksamkeit werden *transpartikular* unter Verweis auf das unverfügbare Antlitz der Anderen, die Compassion sowie die Perspektivübernahme unter Berücksichtigung der Exzentrizität der Person, die jeweils strukturelle Entsprechungen finden müssen, vorgestellt und zielen auf die Ermöglichung von Anerkennungsprozessen, Agency und die Verhinderung von gesteigerter Vulnerabilität. In der Darstellung wurde festgestellt, dass Gerechtes Sehen nicht einfach quasi-automatisch passiert und auch ein allein tugendethischer Ansatz zu kurz greift. Vielmehr bedarf es einer strukturell-regulatorischen Gestaltung des Feldes der Visibilität – in dem Digitaltechnologien eine entscheidende, wenn nicht *die* entscheidende Rolle eingenommen haben – unter den ge-

nannten Gesichtspunkten. Obwohl auf die Notwendigkeit der gerechten Gestaltung übergreifender Ordnungen der Visibilität abgehoben wurde, wurden unter Rekonstruktion des Phänomens der Aufmerksamkeit, für das der Hiatus von Auffallen und Aufmerken bedeutsam ist, das bleibende Moment des Unverfügbaren im Auffallen sowie die individuelle Zuwendung, die Aufmerksamkeit auch bedeuten kann, ebenso berücksichtigt. Eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit macht sich die Aufmerksamkeitssteuerungsmechanismen im Wissen darum zunutze, dass es sich immer um eine *attention sauvage* handelt, die sich der vollständigen Kontrolle entzieht. In der Suche nach einer Reorganisation der Bedingungen des Sehens und Gesehen-Werden(-Können)s betont eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit besonders die Notwendigkeit der Unterbrechung und Reflexion der Dispositive der Visibilität sowie die Notwendigkeit der Sensibilisierung für den Mitmenschen, die in der Formel ‚*nach* und *mit* den Anderen sehen' ihre Entsprechung findet.

Nach den Anderen zu sehen, bedeutet, aufmerksam für die Andere zu werden; nicht im Sinne eines prüfenden Starrens, sondern im Sinne einer rücksichtsvollen Zuwendung, einer Nachsicht und Rücksicht und einer Berücksichtigung der Mitmenschlichkeit und Responsivität der Person, die antworten will.

Mit den Anderen zu sehen und darin die Agency aller Personen ernst zu nehmen, zielt darauf ab, ein ‚kaleidoskopisches Bewusstsein'[9] zu generieren bzw. multiple Sichtweisen einzubeziehen – besonders derjenigen, die eine limitierte oder eingeschränkte Position im Feld der Visibilität einnehmen. Nur so können die Dispositive, die die situationale bzw. intersektionale Vulnerabilität verschärfen, überhaupt erkannt und für die Mitmenschlichkeit der anderen Person sensibilisiert werden. *Mit* den Augen der Anderen zu sehen, bedeutet, Gegenvisibilitäten wahrzunehmen und den Erkenntnisvorsprung in Bezug auf den eigenen Wert anzuerkennen. Es schließt ein, die möglicherweise gegebenen Sehbeschränkungen aufgrund der marginalisierten Position im Feld der Visibilität nachzuvollziehen und die Betroffenen allererst zum Sehen, das heißt zum Sehen des Gesehen-Werden(-Können)s, zu befähigen und dadurch handlungsfähig zu machen, das heißt, ihnen Souveränität in der Regulation des Gesehen-Werden(-Können)s sowie der Selbstdarstellung zu ermöglichen. Datenbilder müssen also in einen Lebenszusammenhang eingebettet werden, der niemals ohne das individuelle Sehen, das Sich-sehen-lassen-Können und die Selbstdarstellung, die freilich von Koautorinnenschaften durchwoben ist, auskommt. Wenn mit Datenbildern der Anspruch verbunden wird, dass sie Spiegel, Spur oder Blick eines Menschen seien[10] bzw. ihr Verweischarakter in der Deutung, Auswertung und Verwendung

[9] Vgl. Medina 2013.

[10] Vgl. Teil 2, Kapitel 1/1.2.

der Daten in medizinischen Kontexten evident wird, muss zusätzlich Dahinterliegendes aufgedeckt werden: nämlich die Dispositive und Entstehungsbedingungen, die maßgeblich für die Gestaltung der Visibilität verantwortlich sind. Das abschließende Kapitel 5 in Teil 4 stellt ganz praktische Regulationsmöglichkeiten vor, die Gestaltungskorridore jenseits von Unsichtbarkeit und diesseits von Exponiertheit ausloten. Dies kann über verschiedene gruppenbezogene Mechanismen gelingen, wobei diese zugleich auf ihre intersektionalen Beschränkungen hin durchleuchtet wurden.

Auch in Zukunft wird die Frage nach den Voraussetzungen des guten Lebens im Hinblick auf immersive Technologien von Bedeutung bleiben, wenn Körper in *mixed realities* miteinander agieren, spielen, kommunizieren, Gesundheitskonsultationen abhalten und stark technisch vermittelt und doch nahezu ganz unter Zurücktreten des Gewahrseins für diese Vermittlung *sehen, gesehen werden (können), sich sehen lassen* und *sich darstellen*. In einer Zeit, in der politische Kräfte mit Programmen, die offen diskriminierend und diversitätsfeindlich sind, zunehmend an Einfluss gewinnen, wird der Schutz und die gewährte Freiheit für viele Minderheiten und marginalisierte Gruppen weltweit gefährdet. Ihre Visibilität, z. B. in Bezug auf ihre sexuelle Orientierung, Krankheiten oder anderes, wird dann zum Nachteil und sogar zur Bedrohung.

In der vorliegenden Untersuchung verbinden sich verschiedene Diskurse zur Frage menschlicher Sichtbarkeit: Dies sind zum einen die *Science and Technology Studies* sowie die *Surveillance Studies*, daneben Bildwissenschaften, Literaturwissenschaften und nicht zuletzt phänomenologische und theologische Erkundungen zur menschlichen und göttlichen Sichtbarkeit und der mit ihr verbundenen Unsichtbarkeit. Theologisch wurde immer wieder auf eine in der theologischen Ethik bisher kaum erschlossene Geschichte, die Hagar-Geschichte in Gen 16 und Gen 21, zurückgegriffen, in der der Blickaustausch eine bedeutsame Rolle spielt. Der Text, besonders aber der Vers Gen 16,13 ‚Du bist ein Gott, der ersieht; denn sie sagte: Wahrlich hier habe ich auf den gesehen, der mich ersieht', macht die Interdependenz von Sehen und Gesehen-Werden(-Können) besonders deutlich: Visibilität ist schon immer beides: Sehen und Gesehen-Werden(-Können) – wobei das Sich-sehen-Lassen Gottes eine entscheidende Nuance ins Feld der Visibilität einträgt: Der geglaubte Gott sieht Hagar und lässt sich von Hagar sehen. In diesem Ereignis werden Möglichkeitsräume von Anerkennung und Agency restituiert.

Die vorliegende Untersuchung versteht sich nicht als Abschluss, sondern als ein Beitrag in einem offenen Dialog, der inmitten der rasanten technologischen Entwicklungen notwendiger denn je ist. Die hier entwickelte Sehschule, als theologisch-ethisches Theoriemodell, möchte nicht nur zur konkreten Regulation technologischer Herausforderungen Orientierung bieten, sondern zugleich als

Impulsgeberin für den theologischen Diskurs wirken. Unsichtbarkeit und Exponiertheit treten nicht nur im digitalisierten Gesundheitssystem, sondern an fast allen Orten des menschlichen Zusammenlebens auf. In einer Welt, die zunehmend durch Komplexität und Ambiguität geprägt ist, fordert die Ethik der Aufmerksamkeit dazu auf, sich den unsichtbaren, übersehenen, vulnerablen sowie exponierten Dimensionen menschlichen Lebens zuzuwenden. Sie lädt dazu ein, nicht nur technologische, sondern auch soziale und existenzielle Horizonte neu zu denken – intersektional, kontextsensibel und stets im Dialog mit der Vielfalt menschlicher Erfahrung. Denn nur eine Ethik, die den Blick auf das Ganze lenkt und zugleich die Einzelne sieht und ihre Perspektive nachvollzieht, kann inmitten der Herausforderungen unserer Zeit als Orientierung dienen.

Literaturverzeichnis

Abesamis, Luis Emmanuel A. (2022): Intersectionality and the invisibility of transgender health in the Philippines. In: *Global Health Research and Policy* 7 (35), S. 1–4.

Abu-Lughod, Lila (2015): Do Muslim women need saving? Cambridge: Harvard University Press.

Ada Lovelace Institute (2020): The data will see you now. Datafication and the boundaries of health. Online verfügbar unter https://www.adalovelaceinstitute.org/report/the-data-will-see-you-now/, zuletzt geprüft am 05.12.2024.

Adorno, Theodor W. (2020): Stichworte. Kritische Modelle 2. In: Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 595–782.

AI4People Institute (2024): Towards-an-Ethics-by-Design-Approach-for-AI. Online verfügbar unter https://ai4people.org/the-new-ai4people-institutes-report/, zuletzt geprüft am 28.08.2024.

Alcoff, Linda Martín (2006): Visible Identities. Race, Gender, and the Self. New York: Oxford University Press.

Alloa, Emmanuel; Depraz, Natalie (2019): Edmund Husserl – „Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding". In: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny et al. (Hg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 7–22.

Al-Saji, Alia (2014): A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing. In: Emily S. Lee (Hg.): Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race. New York: State University of New York Press, S. 133–172.

Althaus-Reid, Marcella (2007): The Queer God. London: Routledge.

Amoore, Louise (2020): Cloud ethics. Algorithms and the attributes of ourselves and others. Durham: Duke University Press.

Amram, Benjamin; Klempner, Uri; Leibler, Yehuda et al. (2023): In Their Own Image: Ethical Implications of the Rise of Digital Twins/Clones/Simulacra in Healthcare. In: *The American Journal of Bioethics* 23 (9), S. 79–81.

Andaur Navarro, Constanza L.; Damen, Johanna A.A.; Takada, Toshihiko et al. (2021): Risk of bias in studies on prediction models developed using supervised machine learning techniques: systematic review. In: *BMJ* 375.

Anders, Carey K.; Fan, Cheng; Parker, Joel S. et al. (2011): Breast carcinomas arising at a young age: unique biology or a surrogate for aggressive intrinsic subtypes? In: *Journal of Clinical Oncology* 29 (1), S. 18–20.

Anders, Carey K.; Hsu, David S.; Broadwater, Gloria et al. (2008): Young age at diagnosis correlates with worse prognosis and defines a subset of breast cancers with shared patterns of gene expression. In: *Journal of Clinical Oncology* 26 (20), S. 3324–3330.

Anderson, Douglas R. (1987): Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce. Dordrecht: Martinus Nijhoff (Martinus Nijhoff Philosophy Library, 27).

Aristoteles (1997): Topik. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Griechisch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, Band 492).

Aristoteles (2017): Über die Seele. De anima. Griechisch–Deutsch. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 681).

Aristoteles (2019): Topik. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Übersetzt von Hans Günter Zekl. Hg. v. Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Schriften in sechs Bänden, 722).

Arora, Payal (2016): The Bottom of the Data Pyramid: Big Data and the Global South. In: *International Journal of Communication* 10, S. 1681–1699.

Asgari, Meysam; Shafran, Izhak; Bayestehtashk, Alireza (2014): Inferring social contexts from audio recordings using deep neural networks. In: 2014 IEEE International Workshop on Machine Learning for Signal Processing (MLSP): IEEE.

Augsberg, Steffen; Gehring, Petra (Hg.) (2022): Datensouveränität. Positionen zur Debatte. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Ayoub, Phillip M. (2016): When States Come Out. Europe's sexual minorities and the politics of visibility. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in contentious politics).

Bachmann, Ingeborg (1971): Malina. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bachmann-Medick, Doris (2016): Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture. Berlin: De Gruyter.

Ball, Kirstie; Haggerty, Kevin; Lyon, David (2012): Routledge Handbook of Surveillance Studies. Oxford: Taylor & Francis Group.

Bammel, Christina-Maria (2005): Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Öffentliche Theologie, 19).

Bänsch, Arne (2023): Neues Kopftuchgesetz im Iran: Harte Strafen bei Verstößen. Hg. v. Heute im Recht. Beck. Online verfügbar unter https://rsw.beck.de/aktuell/daily/meldung/detail/neues-kopftuchgesetz-im-iran--harte-strafen-bei-verstoessen, zuletzt geprüft am 15.11.2024.

Barbagallo, Ettore; Gerhartz, Ingo W.; Thiemer, Nicole (Hg.) (2023): Erzählhorizonte. Inter- und transdisziplinäre Herausforderungen einer narrativen Ethik. Berlin: Springer (Ethik – Mensch –Technik).

Bardot, Sandra; Rey, Bradley; Audette, Lucas et al. (2022): One Ring to Rule Them All: An Empirical Understanding of Day-to-Day Smartring Usage Through In-Situ Diary Study. In: *Proceedings of the ACM on Interactive, Mobile, Wearable and Ubiquitous Technologies* 6 (3).

Barocas, Solon; Nissenbaum, Helen (2015): Big data's end run around anonimity and consent. In: Julia Lane, Victoria Stodden, Stefan Bender et al. (Hg.): Privacy, Big Data, and the Public Good. West Nyack: Cambridge University Press, S. 44–75.

Barth, Karl (1935): Evangelium und Gesetz. In: *Theologische Existenz heute* (32), S. 1–44.

Barth, Karl (1962): Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Barth, Karl (1980): Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Worte Gottes, 1 (1–12). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Barton, John (1998): Ethics and the Old Testament. Harrisburg: Trinity Press.

Bastin, Sonja (2020): Private Sorgearbeit: Systemrelevant und trotzdem unsichtbar. Bundesverband Equal Care. Online verfügbar unter https://equalcareday.org/private-sorgearbeit-systemrelevant-und-trotzdem-weiterhin-unsichtbar/, zuletzt geprüft am 16.06.2025.

Bauch, Jost (1996): Gesundheit als sozialer Code. Von der Vergesellschaftung des Gesundheitswesens zur Medikalisierung der Gesellschaft. Weinheim: Juventa (Gesundheitsforschung).

Bauer, Katharina (2012): Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe. Freiburg, München: Alber.

Beauchamp, Tom L. (2005): Prinzipien und andere aufkommende Paradigmen in der Bioethik. In: Oliver Rauprich und Florian Steger (Hg.): Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis. Frankfurt, New York: Campus Verlag, S. 48–73.

Beauchamp, Tom L.; Childress, James F. (2019): Principles of Biomedical Ethics. 8. Aufl. New York: Oxford University Press.

Beauvoir, Simone de (2021): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald. 23. Aufl. Hamburg: Rowohlt.

Becker, Uwe (2007): Eine kleine alttestamentliche Ethik des „Alltäglichen". In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 24 (2), S. 227–240.

Bedorf, Thomas (2003): Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem. München: Wilhelm Fink (Phänomenologische Untersuchungen, 16).

Bedorf, Thomas (2010a): Stabilisierung und/oder Irritation. Voraussetzungen und Konsequenzen einer triadischen Sozialphilosophie. In: Thomas Bedorf, Joachim Fischer und Gesa Lindemann (Hg.): Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie. Paderborn: Wilhelm Fink (Übergänge, 58), S. 13–32.

Bedorf, Thomas (2010b): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Berlin: Suhrkamp.

Bedorf, Thomas (2013): Erkennen, Anerkennen und Verkennen. Paul Ricœurs Öffnung des Begriffs der Anerkennung. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38 (3), S. 321–334.

Beer, David (2019): The Data Gaze. Capitalism, power and perception. London, Thousand Oaks, California: SAGE (Society and Space).

Beiró, Mariano G.; Kalimeri, Kyriaki (2022): Fairness in vulnerable attribute prediction on social media. In: *Data Mining and Knowledge Discovery* 36 (6), S. 2194–2213.

Benhabib, Seyla (1995): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gender Studies).

Benjamin, Ruha (2013): People's science. Bodies and rights on the stem cell frontier. Stanford: Stanford University Press.

Bense, Max (1998 (1951)): Kybernetik oder Die Metatechnik einer Maschine. In: Max Bense: Ausgewählte Schriten, Band 2: Philosophie der Mathematik, Naturwissenschaft und Technik. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, S. 429–446.

Bentley, Caitlin (2023): Data and responsibility: What is an intersectional approach to data? Responsible Innovation Lab. Online verfügbar unter https://ri-lab.weblogs.anu.edu.au/blog/what-is-an-intersectional-approach-to-data/, zuletzt geprüft am 14.05.2023.

Bermes, Christian (2003): Wahrnehmung, Ausdruck und Simultanität. Merleau-Pontys phänomenologische Untersuchungen von 1945–1961. In: Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hg. v. Christian Bermes. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 530), S. VI–LIII.

Bernasconi, Robert (1998): Wer ist das Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: Bernhard Waldenfels und Iris Därmann (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. München: Wilhelm Fink (Übergänge, Bd. 32), S. 87–110.

Berner, Knut (2002): Ohne Ansehen der Person. Gottes Unsichtbarkeit und die Transformation einer Ethik der Angesichtigkeit. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 46 (1), S. 169–180.

Bertelsmann Stiftung (2017): Rethinking Privacy Self-Management and Data Sovereignty in the Age of Big Data. Considerations for Future Policy Regimes in the United States and the European Union. Gütersloh. Online verfügbar unter https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/RethinkingPrivacy_2017_final.pdf, zuletzt geprüft am 06.12.2024.

Bertelsmann Stiftung (2018): Algorithmen in der digitalen Gesundheitsversorgung. Eine interdisziplinäre Analyse. Gütersloh. Online verfügbar unter https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/algorithmen-in-der-digitalen-gesundheitsversorgung, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Bevan, Graham; Pandey, Ambarish; Griggs, Stephanie et al. (2023): Neighborhood-level Social Vulnerability and Prevalence of Cardiovascular Risk Factors and Coronary Heart Disease. In: *Current Problems in Cardiology* 48 (8), S. 1–16.

Bhambra, Gurminder K. (2014): Postcolonial and decolonial dialogues. In: *Postcolonial Studies* 17 (2), S. 115–121.

Bianchi, Sarah (2017): Vom ‚Scham-Ersparen'. Über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verkennungslinie. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4 (2), S. 15–39.

Biblia Hebraica Quinta (BHQ) (2015): Genesis. Unter Mitarbeit von Abraham Tal. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Bieler, Andrea (2017): Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 90).

Billups, Shelby; Thelamour, Barbara; Thibodeau, Paul et al. (2022): On intersectionality: visualizing the invisibility of Black women. In: *Cognitive research: principles and implications* 7 (100).

Birhane, Abeba (2021): Algorithmic injustice: a relational ethics approach. In: *Patterns* 2 (2), S. 1–9.

Bitkom e. V. (2023): Datenschutzrechtliche Forschungsprivilegien. Policy Brief. Online verfügbar unter https://www.bmbf.de/SharedDocs/Downloads/files/Forschungsdatengesetz/Bitkom2.pdf?__blob=publicationFile&v=1, zuletzt geprüft am 22.09.2024.

Bleher, Hannah; Braun, Matthias (2022): Diffused responsibility: attributions of responsibility in the use of AI-driven clinical decision support systems. In: *AI Ethics* 2 (4), S. 747–761.

Bleher, Hannah; Braun, Matthias (2023): Reflections on Putting AI Ethics into Practice: How Three AI Ethics Approaches Conceptualize Theory and Practice. In: *Science and engineering ethics* 29 (21).

Blow, Charles M. (2023): L.G.B.T.Q. Americans Could Become a ‚New Class of Political Refugees'. In: *New York Times*, 14.06.2023. Online verfügbar unter https://www.nytimes.com/2023/06/14/opinion/transgender-florida.html, zuletzt geprüft am 20.11.2023.

Blumenberg, Hans (1997a): Der verborgene Gott der Phänomenologie. In: Hans Blumenberg: Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 9650), S. 139–140.

Blumenberg, Hans (1997b): Wie man Zuschauer wird. In: Hans Blumenberg: Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 9650), S. 93–107.

Blumenberg, Hans (2006): Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2014): Beschreibung des Menschen. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2018): Zu den Sachen und zurück. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2019): Höhlenausgänge. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2024): Phänomenologie und Anthropologie. In: Robert Buch und Nicola Zambon (Hg.): Hans Blumenberg und die Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner (Phänomenologische Forschungen, 2), S. 168–187.

Boehm, Gottfried (2006a): Die Bilderfrage. In: Gottfried Boehm (Hg.): Was ist ein Bild? 4. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink (Bild und Text), S. 325–343.

Boehm, Gottfried (2006b): Die Wiederkehr der Bilder. In: Gottfried Boehm (Hg.): Was ist ein Bild? 4. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink (Bild und Text), S. 11–38.

Boehm, Gottfried (2007): Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. Berlin: Berlin University Press.

Bollinger, Lee C.; Stone, Geoffrey R. (2023): A legacy of discrimination. The essential constitutionality of affirmative action. New York: Oxford University Press.

Bonhoeffer, Dietrich (1996): Was heißt die Wahrheit sagen. In: Dietrich Bonhoeffer: Konspiration und Haft. 1940–1945. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, S. 619–629.

Bonhoeffer, Dietrich (2010): Ethik. 3. Aufl. München: Gütersloher Verl.-Haus.

Bourdieu, Pierre (2012): Die männliche Herrschaft. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bowker, Geoffrey C.; Star, Susan Leigh (2000): Sorting Things Out. Classification and its consequences. Cambridge: MIT Press.

Bowleg, Lisa (2023): Beyond intersectional identities. Ten intersectional structural competencies for critical health equity research. In: Jennifer C. Nash und Samantha Pinto (Hg.): The Routledge Companion to Intersectionalities. New York: Routledge, S. 101–116.

boyd, danah; Crawford, Kate (2012): Critical questions for big data. Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. In: *Information, Communication & Society* 15, S. 662–679.

Boyd, Kenneth M. (2000): Disease, illness, sickness, health, healing and wholeness: exploring some elusive concepts. In: *Medical Humanities* 26 (1), S. 9–17.

Bozkur, Binaz; Yetim, Ünsal (2024): The effect of Feminist Therapy-Based Group Counseling program on women's psychological empowerment and internalized sexism. In: *Archives of women's mental health* 27 (1), S. 77–87.

Brake, David R. (2014): Sharing our lives online. Risks and exposure in social media. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Brandom, Robert (1979): Freedom and Constraint by Norms. In: *American Philosophical Quarterly* 16 (3), S. 187–196.

Brantner, Cornelia; Stehle, Helena (2021): Visibility in the digital age: Introduction. In: *Studies in Communication Sciences* 21 (1), S. 93–98.

Braun, Matthias (2017): Zwang und Anerkennung. Sozialanthropologische Herausforderungen und theologisch-ethische Implikationen im Umgang mit psychischer Devianz. Tübingen: Mohr Siebeck (Perspektiven der Ethik, 10).

Braun, Matthias (2021): Represent me: please! Towards an ethics of digital twins in medicine. In: *Journal of medical ethics* 47 (6), S. 394–400.

Braun, Matthias (2022): Digitale Zwillinge und Verschiebungen im Verhältnis von Gesundheit und Krankheit. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 68 (2), S. 209–222.

Braun, Matthias; Bleher, Hannah; Hille, Eva Maria et al. (2023): Tackling Structural Injustices: On the Entanglement of Visibility and Justice in Emerging Technologies. In: *The American Journal of Bioethics* 23 (7), S. 100–102.

Bräunig, Johanna; Wirth, Vanessa; Kammel, Christoph et al. (2023): An Ultra-Efficient Approach for High-Resolution MIMO Radar Imaging of Human Hand Poses. In: *Trans. Rad. Sys.* 1, S. 468–480.

Brecht, Bertolt (1967): Über das Anfertigen von Bildnissen. In: Bertolt Brecht: Gesammelte Werke. Schriften zur Politik und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 168–170.

Brecht, Bertolt (1971): Geschichten vom Herrn Keuner. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bregenzer, Anita; Jiménez, Paulino (2018): Digitale Gesundheitsprodukte. In: Christian Thielscher (Hg.): Handbuch Medizinökonomie. System der medizinischen Versorgung. Wiesbaden: Springer (Springer Reference Wirtschaft), S. 1–22.

Bridges, Khiara (2011): Reproducing Race. An Ethnography of Pregnancy as a Site of Racialization. Berkeley: University of California Press.

Brighenti, Andrea Mubi (2007): Visibility. A category for the social sciences. In: *Current Sociology* 55 (3), S. 323–342.

Brighenti, Andrea Mubi (2017): The Visible: Element of the Social. In: *Frontiers in Sociology* 2 (17), S. 1–11.

Brinson, Nancy H.; Rutherford, Danielle N. (2020): Privacy and the quantified self: A review of U.S. health information policy limitations related to wearable technologies. In: *Journal of Consumer Affairs* 54 (4), S. 1355–1374.

Browne, Jude; Cave, Stephen; Drage, Eleanor et al. (Hg.) (2023): Feminist AI. Critical perspectives on data, algorithms and intelligent machines. Oxford: Oxford University Press.

Brunner, Claudia (2020): Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: (Edition Politik, 94).

Bruynseels, Koen; Santoni de Sio, Filippo; van den Hoven, Jeroen (2018): Digital Twins in Health Care: Ethical Implications of an Emerging Engineering Paradigm. In: *Frontiers in Genetics* 9 (31), S. 1–11.

Buber, Martin; Rosenzweig, Franz (1992): Die fünf Bücher der Weisung. 10. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Buch, Robert; Zambon, Nicola (2024): Vorwort. In: Robert Buch und Nicola Zambon (Hg.): Hans Blumenberg und die Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner (Phänomenologische Forschungen, 2), S. 6–16.

Büchi, Moritz; Fosch-Villaronga, Eduard; Lutz, Christoph et al. (2023): Making sense of algorithmic profiling: user perceptions on Facebook. In: *Information, Communication & Society* 26 (4), S. 809–825.

Buddeberg, Eva (2012): „Du wirst nicht töten". Lévinas' Ethik der Verantwortung als erste Philosophie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (5), S. 705–724.

Budwey, Stephanie A. (2023): Religion and Intersex. Perspectives from Science, Law, Culture, and Theology. London: Routledge.

Bühler, Pierre (2020): Homo absconditus und homo revelatus. Un-sichtbarkeit als Herausforderung für die theologische Anthropologie. In: Anna Vind, Iben Damgaard, Kirsten Busch Nielsen et al. (Hg.): In-visibility. Reflections upon Visibility and Transcendence in Theology, Philosophy and the Arts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Refo500 Academic Studies, 18), S. 177–192.

Bundesministerium für Bildung und Forschung (2020): Digitalisierung in der Medizintechnik. Online verfügbar unter https://www.bmbf.de/SharedDocs/Publikationen/DE/6/31571_Digitalisierung_in_der_Medizintechnik.pdf?__blob=publicationFile&v=4, zuletzt geprüft am 01.06.2025.

Bundesministerium für Bildung und Forschung (2024): Eckpunkte BMBF Forschungsdatengesetz. Online verfügbar unter https://www.bmbf.de/SharedDocs/Downloads/de/2024/240306_eckpunktepapier-forschungsdaten.pdf?__blob=publicationFile&v=3, zuletzt aktualisiert am 28.02.2024, zuletzt geprüft am 06.12.2024.

Bundesministerium für Gesundheit (2023): Unser Gesundheitssystem. Online verfügbar unter https://www.bundesgesundheitsministerium.de/fileadmin/Dateien/5_Publikationen/Ministerium/Flyer_Poster_Etc/231123_BMG_Infografik_Gesundheitssystem_382x520_bf.pdf, zuletzt geprüft am 27.03.2024.

Bundesministerium für Gesundheit (2024): Daten für die Forschung und Versorgung. Online verfügbar unter https://www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/digitalisierung/daten-fuer-die-forschung-und-versorgung.html, zuletzt geprüft am 27.03.2024.

Bundesministerium für Gesundheit (BMG) (2023): Entwurf eines Gesetzes zur verbesserten Nutzung von Gesundheitsdaten (Gesundheitsdatennutzungsgesetz – GDNG). Online verfügbar unter https://www.bundesgesundheitsministerium.de/fileadmin/Dateien/3_Downloads/Gesetze_und_Verordnungen/GuV/G/GDNG_Kabinett.pdf, zuletzt geprüft am 22.09.2024.

Buolamwini, Joy (2022): Facing the Coded Gaze with Evocative Audits and Algorithmic Audits. Massachusetts Institute of Technology. Online verfügbar unter https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/143396, zuletzt geprüft am 07.12.2024.

Buolamwini, Joy; Gebru, Timnit (2018): Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification. In: *Proceedings of Machine Learning Research* (81), S. 1–15.

Butler, Declan (2013): When Google got flu wrong. In: *Nature* 494 (7436), S. 155–156.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2004a): Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence. London, New York: Verso.

Butler, Judith (2004b): Undoing gender. New York: Routledge.

Butler, Judith (2005a): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2005b): Giving an Account of Oneself. New York: Fordham University Press.

Butler, Judith (2007): Gender trouble. Feminism and the subversion of identity. New York, London: Routledge (Routledge classics).

Butler, Judith (2009): Frames of War. When is life grievable? London, New York: Verso.

Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt am Main: Campus.

Butler, Judith (2017): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2022): Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In: Keya Maitra und Jennifer McWeeny (Hg.): Feminist Philosophy of Mind. Oxford: Oxford University Press, S. 175–189.

Calvino, Italo (1988): Herr Palomar. München: dtv.

Camus, Albert (1959): Die Gerechten. In: Albert Camus: Dramen. Hamburg: Rowohlt, S. 187–234.

Cardon, Dominique (2017): Den Algorithmus dekonstruieren. Vier Typen digitaler Informationsberechnung. In: Robert Seyfert und Jonathan Roberge (Hg.): Algorithmuskulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit. Bielefeld: transcript, S. 131–150.

Carey, Lisa A.; Perou, Charles M.; Livasy, Chad A. et al. (2006): Race, breast cancer subtypes, and survival in the Carolina Breast Cancer Study. In: *JAMA* 295 (21), S. 2492–2502.

Carroll, Stephanie Russo; Herczog, Edit; Hudson, Maui et al. (2021): Operationalizing the CARE and FAIR Principles for Indigenous data futures. In: *Scientific data* 8 (108), S. 1–6.

Carstensen, Tanja (2023): Ringen um Handlungsfähigkeit im digitalen Kapitalismus – Aushandlungsprozesse um digitale Technologien aus intersektionalen Perspektiven. In: Tanja Carstensen, Simon Schaupp und Sebastian Sevignani (Hg.): Theorien des digitalen Kapitalismus. Arbeit, Ökonomie, Politik und Subjekt. Berlin: Suhrkamp, S. 402–420.

Castoriadis, Cornelius (1986): Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes. In: Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 15), S. 111–143.

Castoriadis, Cornelius (1987): The imaginary institution of society. Cambridge: Polity Press.

Castoriadis, Cornelius (1997): World in fragments. Writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination. Stanford: Stanford University Press (Meridian: Crossing Aesthetics).

Cave, Stephen; Dihal, Kanta (2023): How the World Sees Intelligent Machines. Introduction. In: Stephen Cave und Kanta Dihal (Hg.): Imagining AI. How the world sees intelligent machines. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 3–15.

Cenci, Alessandra; Cawthorne, Dylan (2020): Refining Value Sensitive Design: A (Capability-Based) Procedural Ethics Approach to Technological Design for Well-Being. In: *Sci Eng Ethics* 26 (5), S. 2629–2662.

Chan, Janet; Sanders, Carrie; Bennett Moses, Lyria et al. (2022): Datafication and the practice of intelligence production. In: *Big Data & Society* 9 (1), 1–13.

Chaudoir, Stephenie R.; Earnshaw, Valerie A.; Andel, Stephanie (2013): „Discredited" Versus „Discreditable": Understanding How Shared and Unique Stigma Mechanisms Affect Psychological and Physical Health Disparities. In: *Basic and applied social psychology* 35 (1), S. 75–87.

Chesney, Bobby; Citron, Danielle (2019): Deep Fakes: A Looming Challenge for Privacy, Democracy, and National Security. In: *California Law Review* 107 (6), S. 1753–1820.

Cho, Adrian (2020): AI systems aim to sniff out coronavirus outbreaks. In: *Science* 368 (6493), S. 810–811.

Cho, Mildred K.; Martinez-Martin, Nicole (2022): Epistemic Rights and Responsibilities of Digital Simulacra for Biomedicine. In: *The American Journal of Bioethics* 23 (9), S. 43–54.

Cho, Sumi; Crenshaw, Kimberlé W.; McCall, Leslie (2013): Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38 (4), S. 785–810.

Chouraqui, Frank (2021): The body and embodiment. A philosophical guide. Lanham: Rowman & Littlefield.

Cirillo, Davide; Catuara-Solarz, Silvina; Morey, Czuee et al. (2020): Sex and gender differences and biases in artificial intelligence for biomedicine and healthcare. In: *NPJ Digit Med* 3 (81), 1–11.

Clark, Elizabeth A. (2006): Interpretive Fate amid the Church Fathers. In: Phyllis Trible und Letty M. Russell (Hg.): Hagar, Sarah, and their children: Jewish, Christian, and Muslim perspectives. Louisville: Westminster John Knox Press, S. 127–147.

Cohen, I. Glenn (2023): What Should ChatGPT Mean for Bioethics? In: *The American Journal of Bioethics* 23 (4), S. 1–9.

Conway, Mike; Keyhani, Salomeh; Christensen, Lee et al. (2019): Moonstone: a novel natural language processing system for inferring social risk from clinical narratives. In: *J Biomed Semant* 10 (1), S. 1–10.

Cordes, Ashley; Bak, Marieke; Lyndon, Mataroria et al. (2024): Competing interests: digital health and indigenous data sovereignty. In: *NPJ Digit Med* 7 (1), S. 1–5.

Cornell, Drucilla (1995a): The imaginary domain. Abortion, Pornography, and Sexual Harassment. New York, London: Routledge.

Cornell, Drucilla (1995b): What is Ethical Feminism? In: Linda Nicholson (Hg.): Feminist Contentions. A Philsophical Exchange. New York: Routledge, S. 75–106.

Cornell, Drucilla (2003): Autonomy re-imagined. In: *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 8 (1), S. 144–149.

Costanza, Christina; Dieckmann, Detlef (2022): Du bist ein Gott, der sich zeigt – Du bist der Gott, der mich sieht. Gen 16,13. In: *Göttinger Predigtmeditationen* 77 (1), S. 73–81.

Couldry, Nick; Hepp, Andreas (2023): Die mediale Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Mediatisierung und Datafizierung. Wiesbaden: Springer VS.

Couldry, Nick; Mejias, Ulises A. (2019): Data Colonialism: Rethinking Big Data's Relation to the Contemporary Subject. In: *Television & New Media* 20 (4), S. 336–349.

Council of Europe (2017): Being Roma and LGBTI: at the crossroads of discrimination. In: *Council of Europe*, 04.05.2017. Online verfügbar unter https://www.coe.int/en/web/youth-roma/-/being-roma-and-lgbti-at-the-crossroads-of-discrimination, zuletzt geprüft am 04.12.2024.

Creary, Melissa S. (2021): Bounded Justice and the Limits of Health Equity. In: *The Journal of law, medicine & ethics* 49 (2), S. 241–256.

Crenshaw, Kimberlé W. (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University of Chicago Legal Forum* 1 (8), S. 139–167.

Crenshaw, Kimberlé W. (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43 (6), S. 1241–1299.

Criado-Perez, Caroline (2020): Unsichtbare Frauen. Wie eine von Daten beherrschte Welt die Hälfte der Bevölkerung ignoriert. München: btb.

Criado-Perez, Caroline (2022): We Need to Close the Gender Data Gap By Including Women in Our Algorithms. In: *Time*, 07.09.2022. Online verfügbar unter https://time.com/collection/davos-2020/5764698/gender-data-gap/, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Cukier, Kenneth (2024): Big data is better data. Berlin. Online verfügbar unter https://www.ted.com/talks/kenneth_cukier_big_data_is_better_data/up-next, zuletzt geprüft am 21.06.2025.

Dabrock, Peter (2000): Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. Stuttgart: Kohlhammer.

Dabrock, Peter (2010): „Leibliche Vernunft". Zu einer Grundkategorie fundamentaltheologischer Bioethik und ihrer Auswirkung auf die Speziesismus-Debatte. In: Peter Dabrock, Ruth Denkhaus und Stephan Schaede (Hg.): Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 227–262.

Dabrock, Peter (2012a): Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. Unter Mitarbeit von Ruth Denkhaus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Dabrock, Peter (2012b): Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik. Erörterungen angesicht der aktuellen Debatte um Homosexualität. In: Ökumenische Rundschau 61 (3), S. 275–286.

Dabrock, Peter (2013): „Ja lieber gesel, es heyst, ob es dyr geredt sey" (WA 16,388) – Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik. In: Elisabeth Gräb-Schmidt (Hg.): Das Alte Testament in der Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Marburger Jahrbuch Theologie, 25), S. 121–167.

Dabrock, Peter (2016): Stellungnahme für die öffentliche Anhörung „Gruppennützige Forschung an nichteinwilligungsfähigen Menschen" des Gesundheitsausschusses des Deutschen

Bundestages in Berlin am 19.10.2016. Online verfügbar unter https://www.bundestag.de/resource/blob/475632/1df6b67013a6a0539cc0ebc2883be71b/18_14_0210-1-_amg_esv_dabrock-data.pdf, zuletzt geprüft am 01.12.2024.

Dabrock, Peter (2018): Konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. In: Michael Roth und Marcus Held (Hg.): Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen. Berlin: De Gruyter, S. 19–40.

Dabrock, Peter (2019): Konflikte aushalten und menschlich gestalten. Verantwortungsethik im Umgang mit frühstem menschlichen Leben. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69 (20), S. 34–40.

Dabrock, Peter (2024): Differenzkompetenz und Ambiguitätssensibilität zum Wohle der Öffentlichkeitskultivierung. Ein Essay über modernitätssensible Repristinationen der Zwei-Reiche-und-Regimenten-Lehre. In: Clemens Wustmans, Nathalie Eleyth, Norbert Friedrich et al. (Hg.): Kontext und Dialog. Sozialethik regional – global – interdisziplinär. Festschrift für Traugott Jähnichen zum 65. Geburtstag. Stuttgart: Kohlhammer (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder, 21), S. 52–68.

Daly, Mary (1980): Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. München: Frauenoffensive.

Daneshjou, Roxana; Vodrahalli, Kailas; Novoa, Roberto A. et al. (2022): Disparities in dermatology AI performance on a diverse, curated clinical image set. In: *Science advances* 8 (32), S. 1–7.

D'Angio, Carl Terhune; Ross, Lainie (2023): The Research Protection-Inclusion Dilemma in Pregnancy: Who is Being Protected? Who is Being Included? In: *The American Journal of Bioethics* 23 (6), S. 103–106.

Daniels, Norman (1979): Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. In: *The Journal of Philosophy* 76 (5), S. 256–282.

Daniels, Norman (2008): Just health. Meeting health needs fairly. Cambridge: Cambridge University Press.

Das, Shanti (2023): Private UK health data donated for medical research shared with insurance companies. The Guardian. Online verfügbar unter https://www.theguardian.com/technology/2023/nov/12/private-uk-health-data-donated-medical-research-shared-insurance-companies, zuletzt geprüft am 21.06.2025.

Datenethikkommission der Bundesregierung (2019): Gutachten der Datenethikkommission. Berlin. Online verfügbar unter https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/it-digitalpolitik/gutachten-datenethikkommission-kurzfassung.pdf?__blob=publicationFile&v=4, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Davenport, Thomas; Kalakota, Ravi (2019): The potential for artificial intelligence in healthcare. In: *Future healthcare journal* 6 (2), S. 94–98.

Davidson, Helen (2017): Northern Territory repeals alcohol laws ‚discriminatory' to Indigenous people. The Guardian. Online verfügbar unter https://www.theguardian.com/australia-news/2017/aug/18/northern-territory-repeals-alcohol-laws-discriminatory-to-indigenous-people, zuletzt geprüft am 11.12.2023.

Davies, Eryl W. (2007): The Ethics of the Hebrew Bible. In: *Transformation* 24 (2), S. 110–114.

Davis, Megan (2016): Data and the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In: Tahu Kukutai und John Taylor (Hg.): Indigenous Data Sovereignty. Toward an Agenda. Acton: ANU Press, S. 25–38.

Davis, Sara L. M. (2017): The uncounted: politics of data and visibility in global health. In: *The International Journal of Human Rights* 21 (8), S. 1144–1163.

Deines, Stefan (2007): Soziale Sichtbarkeit. Anerkennung, Normativität und Kritik bei Judith Butler und Axel Honneth. In: Georg Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et al. (Hg.): Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain. Paris: L'Harmattan, S. 143–161.

Deleuze, Gilles (1987): Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Delhom, Pascal (2007): Die geraubte Stimme. In: Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer und Hannes Kuch (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript (Edition Moderne Postmoderne), S. 229–247.

Deutsche Krankenhausgesellschaft (2023): Lage der Krankenhäuser so schlecht wie noch nie – Insolvenzen steuern 2024 auf Rekordhoch zu. Online verfügbar unter https://www.dkgev.de/dkg/presse/details/lage-der-krankenhaeuser-so-schlecht-wie-noch-nie-insolvenzen-steuern-2024-auf-rekordhoch-zu/, zuletzt geprüft am 15.09.2024.

Deutscher Ethikrat (Hg.) (2018): Big Data und Gesundheit – Datensouveränität als informationelle Freiheitsgestaltung. Stellungnahme. Berlin.

Deutscher Ethikrat (Hg.) (2023): Mensch und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz. Stellungnahme. Berlin.

Deutsches Ärzteblatt (2023): Krankenhausrating: Wirtschaftliche Lage verschlechtert sich erneut. In: Ärzteblatt. Online verfügbar unter https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/143931/Krankenhausrating-Wirtschaftliche-Lage-verschlechtert-sich-erneut, zuletzt geprüft am 15.09.2024.

Didi-Huberman, Georges (1999): Was wir sehen, blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes. München: Wilhelm Fink.

Didi-Huberman, Georges (2017): Die Namenlosen zwischen Licht und Schatten. Paderborn: Wilhelm Fink.

Dieckmann, Detlef (2022): Gen 16,13 als Jahreslosung 2023. Theologisches Studienseminar Pullach, 15.11.2022.

DigiOnko (2024): Mit digitaler Medizin gegen Brustkrebs. Unter Mitarbeit von UKER Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Siemens Healthineers, Novartis. Online verfügbar unter https://www.digionko-bayern.de/praeventionsmobil/, zuletzt geprüft am 05.09.2024.

Dignum, Virginia; Baldoni, Matteo; Baroglio, Cristina et al. (2018): Ethics by Design: Necessity or Curse? In: Jason Furman, Gary E. Marchant, Huw Price et al. (Hg.): Proceedings of the 2018 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society. New Orleans LA. New York: ACM, S. 60–66.

DiSalvo, Carl (2015): Adversarial design. Cambridge, London: MIT Press.

Döller, Marcus (2024): Unsichtbarkeit des Körpers und soziale Scham: Systematische Überlegungen zur Körperlichkeit in Axel Honneths Theorie der Anerkennung im Anschluss an Hegel. In: Edgar Hirschmann (Hg.): Körper und Anerkennung. Der Leib in der Dynamik des Sozialen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 123–143.

Dormal, Michel (2024): Leiblichkeit und Anerkennung im Anschluss an Merleau-Ponty: Eine Ergänzung zu Axel Honneths Ideengeschichte der Anerkennung. In: Edgar Hirschmann (Hg.): Körper und Anerkennung. Der Leib in der Dynamik des Sozialen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 15–33.

Du Bois, William E. B. (2015): The Souls of Black Folk. New Haven, London: Yale University Press.

Dwork, Cynthia (2006): Differential Privacy. In: Michele Bugliesi, Bart Preneel, Vladimiro Sassone et al. (Hg.): Automata, Languages and Programming. 33rd International Colloquium, ICALP 2006. Venice, Italy, July 10–14. Proceedings. Berlin, Heidelberg: Springer, S. 1–12.

Dwork, Cynthia; McSherry, Frank; Nissim, Kobbi et al. (2006): Calibrating Noise to Sensitivity in Private Data Analysis. In: Shai Halevi und Tal Rabin (Hg.): Theory of Cryptography. Third Theory of Cryptography Conference, TCC 2006. New York, March 2006. Proceedings. Berlin, Heidelberg: Springer, S. 265–284.

Dwork, Cynthia; Roth, Aaron (2014): The Algorithmic Foundations of Differential Privacy. Boston: now (Foundations and trends in theoretical computer science, 9).

Ebeling, Gerhard (1982): Usus politicus legis – usus politicus evangelii. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (3), S. 323–348.

Ebert, Patrick (2020): Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive. Tübingen: Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 81).

Edelman, Lee (2023): No Future. Die Zukunft ist Kinderkram. In: Mike Laufenberg und Ben Trott (Hg.): Queer Studies. Schlüsseltexte. Berlin: Suhrkamp, S. 352–388.

Ellerich-Groppe, Niklas; Ott, Tabea; Puzio, Anna et al. (2024): Queering healthcare with technology? – Potentials of queer-feminist perspectives on self-tracking-technologies for diversity-sensitive healthcare. In: *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* (8), S. 101–122.

Ellison, Ralph (2016 (1952)): Invisible Man. London: Penguin.

Engelmann, Lukas (2018): Mapping AIDS. Visual histories of an enduring epidemic. Cambridge: Cambridge University Press.

Eubanks, Virginia (2019): Automating inequality. How high-tech tools profile, police, and punish the poor. New York: Picador, St. Martin's Press.

Europäische Union (2018): Verordnung (EU) 2018/1807 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 14. November 2018 über einen Rahmen für den freien Verkehr nicht-personenbezogener Daten in der Europäischen Union. In: Amtsblatt der Europäischen Union. Online verfügbar unter https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018R1807, zuletzt geprüft am 22.09.2024.

Europäische Union (2023): Verordnung (EU) 2023/2854 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 13. Dezember 2023 über harmonisierte Vorschriften für einen fairen Datenzugang und eine faire Datennutzung sowie zur Änderung der Verordnung (EU) 2017/2394 und der Richtlinie (EU) 2020/1828 (Datenverordnung). Online verfügbar unter https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202302854, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Europäische Union (2024): Verordnung (EU) 2024/1689 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 13. Juni 2024 zur Festlegung harmonisierter Vorschriften für künstliche Intelligenz und zur Änderung der Verordnungen (EG) Nr. 300/2008, (EU) Nr. 167/2013, (EU) Nr. 168/2013, (EU) 2018/858, (EU) 2018/1139 und (EU) 2019/2144 sowie der Richtlinien 2014/90/EU, (EU) 2016/797 und (EU) 2020/1828 (Verordnung über künstliche Intelligenz). Online verfügbar unter https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202401689, zuletzt geprüft am 17.08.2024.

Europäisches Parlament (2024): Artificial intelligence act. Briefing EU Legislation in Progress. Online verfügbar unter https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2021/698792/EPRS_BRI(2021)698792_EN.pdf, zuletzt geprüft am 17.08.2024.

European Commission (2021): Ethics By Design and Ethics of Use Approaches for Artificial Intelligence. Brüssel. Online verfügbar unter https://ec.europa.eu/info/funding-tenders/opportunities/docs/2021-2027/horizon/guidance/ethics-by-design-and-ethics-of-use-approaches-for-artificial-intelligence_he_en.pdf, zuletzt geprüft am 19.10.2022.

European Commission: Directorate-General for Research and Innovation and Directorate-General for Communication (2013): Responsible research and innovation (RRI). Science and Technology. Report. Online verfügbar unter https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/

publication/ee9bacdf-fdad-46eb-8cd8-32879e310191/language-en, zuletzt geprüft am 05.12.2024.

Fangerau, Heiner (2021): Anerkennung in der Medizin. In: Ludwig Siep, Heikki Ikäheimo und Michael Quante (Hg.): Handbuch Anerkennung. Wiesbaden: Springer VS, S. 353–360.

Fanon, Frantz (1986): Black Skin, White Masks. London: Pluto Press.

Fanon, Frantz (2016): Schwarze Haut, weiße Masken. Wien: Turia & Kant.

Farid, Hany (2022): Creating, Using, Misusing, and Detecting Deep Fakes. In: *JOTS* 1 (4), S. 1–33.

Faßler, Manfred (2000): Im künstlichen Gegenüber / Ohne Spiegel leben. In: Manfred Faßler (Hg.): Ohne Spiegel leben. Sichtbarkeiten und posthumane Menschenbilder. München: Wilhelm Fink, S. 11–120.

Featherstone, Daniel (2024): Dirt Tracks off the Superhighway: How COVID Widened the Digital Gap for Remote First Nations communities in Australia. In: Simeon Yates und Elinor Carmi (Hg.): Digital Inclusion. International Policy and Research. Cham: Springer, S. 13–37.

Fellmann, Ferdinand (1991): Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek: Rowohlt.

Fellmann, Ferdinand (1995): Innere Bilder im Licht des imagic turn. In: Klaus Sachs-Hombach (Hg.): Bilder im Geiste. Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktorialer Repräsentation. Amsterdam: Rodopi (Philosophie & Repräsentation, 3), S. 21–38.

Fellmann, Ferdinand (1998): Von den Bildern der Wirklichkeit zur Wirklichkeit der Bilder. In: Klaus Sachs-Hombach und Klaus Rehkämper (Hg.): Bild – Bildwahrnehmung – Bildverarbeitung. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, S. 187–195.

Ferrero, Luca (2022): An Introduction to the Philosophy of Agency. In: Luca Ferrero (Hg.): The Routledge handbook of philosophy of agency. London, New York, Abingdon: Routledge, S. 1–18.

Ferryman, Kadija (2023): Bounded Justice, Inclusion, and the Hyper/Invisibility of Race in Precision Medicine. In: *The American Journal of Bioethics* 23 (7), S. 27–33.

Fineman, Martha A. (2008): The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. In: *Yale Journal of Law & Feminism* 20 (1), S. 1–23.

Fineman, Martha A. (2016): Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics. In: Martha A. Fineman und Anna Grear (Hg.): Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics. New York: Routledge (Gender in Law, Culture and Society), S. 13–27.

Fingerhut, Joerg; Huftndiek, Rebekka; Wild, Markus (2013): Einleitung. In: Joerg Fingerhut, Rebekka Hufendiek und Markus Wild (Hg.): Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte. Berlin: Suhrkamp, S. 9–104.

Finlayson, Samuel G.; Subbaswamy, Adarsh; Singh, Karandeep et al. (2021): The Clinician and Dataset Shift in Artificial Intelligence. In: *The New England journal of medicine* 385 (3), S. 283–286.

Finn, Jonathan (2012): Seeing Surveillantly. Surveillance as social practice. In: Aaron Doyle, Randy K. Lippert und David Lyon (Hg.): Eyes everywhere. The global growth of camera surveillance. London: Routledge, S. 67–80.

First Nations Information Governance Centre (FNIGC) (2016): Pathways to First Nations' data and information sovereignty. In: Tahu Kukutai und John Taylor (Hg.): Indigenous Data Sovereignty. Toward an Agenda. Acton: ANU Press, S. 139–156.

Fischer, Irmtraud (1994): Die Erzeltern Israels. Feministische-theologische Studien zu Genesis 12–36. Berlin: De Gruyter.

Fisher, Eran (2023): Algorithmen und das Selbst. In: Tanja Carstensen, Simon Schaupp und Sebastian Sevignani (Hg.): Theorien des digitalen Kapitalismus. Arbeit, Ökonomie, Politik und Subjekt. Berlin: Suhrkamp, S. 514–532.

Fisher, Eran; Mehozay, Yoav (2019): How algorithms see their audience: media epistemes and the changing conception of the individual. In: *Media, Culture & Society* 41 (8), S. 1176–1191.

Fjelland, Ragnar (2020): Why general artificial intelligence will not be realized. In: *Humanities & social sciences communications* 7 (1), S. 1–10.

Flaake, Karin (2005): Carol Gilligan: Die andere Stimme. In: Martina Löw und Bettina Mathes (Hg.): Schlüsselwerke der Geschlechterforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 158–175.

Fleck, Ludwig (1980): Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fleischer, Wolfgang; Barz, Irmhild (2012): Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache. 4. Aufl. Berlin: De Gruyter.

Floridi, Luciano (2011): Die Philosophy of Information. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, Luciano (Hg.) (2015): The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era. Cham: Springer.

Floridi, Luciano (2016): On Human Dignity as a Foundation for the Right to Privacy. In: *Philos. Technol.* 29 (4), S. 307–312.

Folkers, Andreas (2015): Biopolitik/Biomacht. In: *Gender Glossar*. Online verfügbar unter https://www.gender-glossar.de/post/biopolitik, zuletzt geprüft am 16.09.2024.

Foucault, Michel (1973): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2003): Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): Analytik der Macht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2010): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2011): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Foucault, Michel (2020): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. 23. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foultier, Anna Petronella (2013): Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty. In: *Hypatia* 28 (4), S. 767–783.

Fowlkes, Diane L. (1997): Moving from Feminist Identity Politics to Coalition Politics through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. In: *Hypatia* 12 (2), S. 105–124.

Franke, Alexa (2012): Modelle von Gesundheit und Krankheit. 3. Aufl. Bern: Hogrefe.

Fraser, Nancy; Honneth, Axel (2021): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freud, Sigmund (2015): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Wiener Interdisziplinäre Kommentare, 2).

Fricker, Miranda (2023): Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens. München: C.H. Beck.

Friedrich, Benedikt (2022): Gottes Resignieren. Überlegungen zur Auferstehungstheologie. In: Lisanne Teuchert, Mikkel Gabriel Christoffersen und Dennis Dietz (Hg.): Verletzt fühlen.

Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 119), S. 213–243.
Friesen, Phoebe; Gelinas, Luke; Kirby, Aaron et al. (2022): IRBs and the Protection-Inclusion Dilemma: Finding a Balance. In: *The American Journal of Bioethics* 23 (6), S. 75–88.
Frisch, Max (1954): Stiller. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Frisch, Max (1974): Du sollst dir kein Bildnis machen. In: Max Frisch: Tagebuch 1946–1949. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 31–34.
Fritz, Alexis; Buhr, Lorina (2021): Körper – Bilder – Krankheit. Zur Normativität des technologischen Sehens in der modernen Medizin. In: Alexis Fritz, Christof Mandry, Ingo Proft et al. (Hg.): Digitalisierung im Gesundheitswesen: Anthropologische und ethische Herausforderungen der Mensch-Maschine-Interaktion. Freiburg: Herder, S. 65–88.
Fuchs, Christian (2014): Digital prosumption labour on social media in the context of the capitalist regime of time. In: *Time & Society* 23 (1), S. 97–123.
Funke, Michael (2020): Die Vereinbarkeit von Data Trusts mit der Datenschutzgrundverordnung (DSGVO). Online verfügbar unter https://algorithmwatch.org/de/wp-content/uploads/2020/11/Die-Vereinbarkeit-von-Data-Trusts-mit-der-DSGVO-Michael-Funke-Algorithm Watch-2020-1.pdf, zuletzt geprüft am 05.05.2023.
Future of Life Institute (2024): High-level summary of the AI Act. Online verfügbar unter https://artificialintelligenceact.eu/high-level-summary/, zuletzt geprüft am 17.08.2024.
Gambietz, Markus; Azam, Putri Qistina; Amon, Philipp et al. (2025): From Smartphone Images to Musculoskeletal Models: Personalized Inertial Parameter Estimation. In: bioRxiv. Online verfügbar unter https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2025.07.08.663673v1, zuletzt geprüft am 02.08.2025.
Garland-Thomson, Rosemarie (Hg.) (1996): Freakery. Cultural spectacles of the extraordinary body. New York, London: New York University Press.
Garland-Thomson, Rosemarie (2006): Ways of Staring. In: *Journal of Visual Culture* 5 (2), S. 173–192.
Gehring, Petra (2014): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. In: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Berlin: J.B. Metzler, S. 85–93.
Geisenhanslüke, Achim (2014): Wahnsinn und Gesellschaft. In: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Berlin: J.B. Metzler, 18–31.
Gertz, Jan Christian (2018): Das erste Buch Mose. Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Das Alte Testament Deutsch, 1).
Gertz, Jan Christian (2023): Studien zum Buch Genesis. Tübingen: Mohr Siebeck (Forschungen zum Alten Testament, 175).
Gesenius, Wilhelm; Kautzsch, Emil (1977): Hebräische Grammatik. Hildesheim: Georg Olms.
Gies, Kathrin (2024): Narrative und poetische Ethik im Alten Testament. In: *Verkündigung und Forschung* 69 (1), S. 43–50.
Giladi, Paul; McMillan, Nicola (Hg.) (2023): Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition. New York: Routledge.
Gilkes, Cheryl Townsend (1981): From Slavery to Social Welfare: Racism and the Control of Black Women. In: Amy Swerdlow und Hanna Lessinger (Hg.): Class, Race, and Sex: The Dynamics of Control. New York: Barnard College (The Scholar and the Feminist, 2), S. 288–300.
Gilman, Sander L. (1995): Health and illness. Images of difference. London: Reaktion Books.
Gilroy, Paul (1998): Race ends here. In: *Ethnic and Racial Studies* 21 (5), S. 838–847.

Gitelman, Lisa (Hg.) (2013): „Raw Data“ Is an Oxymoron. Cambridge: MIT Press.

GLAAD (2022): Invisible People. A retrospective report on the impacts of COVID & HIV in the United States. Online verfügbar unter https://glaad.org/covidandhiv/, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

GLAAD (2024): 2024 State of HIV Stigma Report. Online verfügbar unter https://glaad.org/endhivstigma/2024/, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Global Partnership for Sustainable Development Data (2023): Reimagining Data and Power: A roadmap for putting values at the heart of data. The Data Values Project White Paper. Online verfügbar unter https://www.data4sdgs.org/reimagining-data-and-power-roadmap-putting-values-heart-data#_edn2, zuletzt geprüft am 15.05.2023.

Goffman, Erving (1996): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identitäten. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gräb-Schmidt, Elisabeth (2018): Der Wirklichkeits- und Normativitätsanspruch der Ethik. Überlegungen zu Grundlegungsfragen der Ethik in reformatorischer Sicht. In: Michael Roth und Marcus Held (Hg.): Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen. Berlin: De Gruyter, S. 41–62.

Graf, Fritz (1995): Ekphrasis: Die Entstehung der Gattung in der Antike. In: Gottfried Böhm und Helmut Pfotenhauer (Hg.): Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart. München: Wilhelm Fink (Bild und Text), S. 143–156.

Grandin, Greg (2004): Can the Subaltern Be Seen? Photography and the Affects of Nationalism. In: *Hispanic American Historical Review* 84 (1), S. 83–111.

Grigo, Jaqueline (2021): Kleidung als soziales Totalphänomen. In: Thomas Klie und Jakob Kühn (Hg.): FeinStoff. Anmutungen und Logiken religiöser Textilien. Stuttgart: Kohlhammer, S. 53–69.

Grøn, Arne (2011): Homo subiectus. Zur zweideutigen Subjektivität des Menschen. In: Ingolf U. Dalferth und Andreas Hunziker (Hg.): Seinkönnen. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 54), S. 19–34.

Grøn, Arne (2015): Ethics of In-Visibility. In: Claudia Welz (Hg.): Ethics of in-visibility. Imago Dei, memory, and human dignity in Jewish and Christian thought. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 77), S. 21–51.

Grøn, Arne (2020): Phenomenology of In-visibility. In: Anna Vind, Iben Damgaard, Kirsten Busch Nielsen et al. (Hg.): In-visibility. Reflections upon Visibility and Transcendence in Theology, Philosophy and the Arts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Refo500 Academic Studies, 18), S. 13–32.

Grund-Wittenberg, Alexandra (2022): »Ich rede vor Königen von deinen Bestimmungen und schäme mich nicht« (Ps 119,46). In: Georg Pfleiderer und Dirk Evers (Hg.): Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 143–162.

Guevara, Marco; Chen, Shan; Thomas, Spencer et al. (2024): Large language models to identify social determinants of health in electronic health records. In: *NPJ Digit Med* 7 (1), S. 1–14.

Gupta, Aakansha; Katarya, Rahul (2020): Social media based surveillance systems for healthcare using machine learning: A systematic review. In: *Journal of Biomedical Informatics* 108.

Gürtler, Sabine (2001): Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 41).

Habermas, Jürgen (2008): Erkenntnis und Interesse. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 589).

Haenlein, Michael; Kaplan, Andreas (2019): A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence. In: *California Management Review* 61 (4), S. 5–14.

Haker, Hille (2020): Towards a critical political ethics. Catholic ethics and social challenges. Unter Mitarbeit von Molly Greening. Basel: Schwabe (Studien zur theologischen Ethik, 156).

Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Stuart Hall und Bram Gieben (Hg.): Formations of Modernity. Oxford: Polity Press, S. 275–320.

Haller, Melanie (2017): Interkorporalität. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (Hg.): Handbuch Körpersoziologie: Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Wiesbaden: Springer, S. 45–49.

Halperin, Jennie Rose (2019): Is it possible to decolonize the Commons? An interview with Jane Anderson of Local Contexts. Creative Commons. Online verfügbar unter https://creativecommons.org/2019/01/30/jane-anderson/, zuletzt geprüft am 21.06.2025.

Hancock, Ange-Marie (2016): Intersectionality. An Intellectual History. New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3), S. 575–599.

Haraway, Donna (1991): A Cyborg Manifesto. In: Donna Haraway: Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. New York: Routledge, S. 149–181.

Haraway, Donna (1995): Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main: Campus, S. 33–72.

Haraway, Donna (2017): Monströse Versprechen. Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere. In: Donna Haraway: Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays. Hamburg: Argument, S. 35–123.

Harbeck-Pingel, Bernd (1998): Ethische Wahrnehmung. Eine systematisch-theologische Skizze. Aachen: Günter Mainz (Beiträge zur Theologie und Religionsphilosophie).

Hartenstein, Friedhelm (2008): Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34. Tübingen: Mohr Siebeck (Forschungen zum Alten Testament, 55).

Hartenstein, Friedhelm; Moxter, Michael (2016): Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Harwell, Drew (2019): A face-scanning algorithm increasingly decides wheter you deserve the job. The Washington Post. Online verfügbar unter https://www.washingtonpost.com/technology/2019/10/22/ai-hiring-face-scanning-algorithm-increasingly-decides-whether-you-deserve-job/, zuletzt geprüft am 16.07.2023.

Haschemi Yekani, Elahe (2022): The Ends of Visibility. In: Elahe Haschemi Yekani, Magdalena Nowicka und Tiara Roxanne (Hg.): Revisualising intersectionality. Cham: Palgrave Macmillan, S. 77–114.

Haslanger, Sally (2013): Social Construction: The „Debunking" Project. In: Sally Haslanger (Hg.): Resisting reality. Social construction and social critique. Oxford: Oxford University Press, S. 113–138.

Haß, Jessica (2020): Stereotype im interkulturellen Training. Wiesbaden: Springer VS.

Hatzenbuehler, Mark L.; Pachankis, John E. (2021): Sexual and Gender Minority Health Disparities: Concepts, Methods, and Future Directions. In: Irene Dankwa-Mullan, Eliseo J.

Pérez-Stable, Kevin L. Gardner et al. (Hg.): The Science of Health Disparities Research. New York: Wiley, S. 429–444.

Hatzenbuehler, Mark L.; Phelan, Jo C.; Link, Bruce G. (2013): Stigma as a fundamental cause of population health inequalities. In: *American journal of public health* 103 (5), S. 813–821.

Heckel, Maria; Vogt, Annika R.; Stiel, Stephanie et al. (2020): The quality of care of the dying in hospital-next-of-kin perspectives. In: *Supportive Care in Cancer* 28 (9), S. 4527–4537.

Hegel, Georg W. F. (2019): Phänomenologie des Geistes. 14. Aufl. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 414).

Heilmann, Till A. (2019): Algorithmus. In: Kevin Liggieri und Oliver Müller (Hg.): Mensch-Maschine-Interaktion. Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik. Berlin: J.B. Metzler, S. 229–231.

Helfferich, Cornelia (2012): Einleitung: Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuch einer Kartierung von Agency-Konzepten. In: Stephanie Bethmann, Cornelia Helfferich, Heiko Hoffmann et al. (Hg.): Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit. Weinheim: Beltz Juventa (Edition Soziologie), S. 9–39.

Herrmann, Steffen (2021): Jean-Paul Sartre. In: Ludwig Siep, Heikki Ikäheimo und Michael Quante (Hg.): Handbuch Anerkennung. Wiesbaden: Springer VS, S. 253–256.

Herrmann, Steffen K. (2015): Politik der Leiblichkeit. Von Maurice Merleau-Ponty zu Iris Marion Young und Judith Butler. In: Thomas Bedorf und Tobias Nikolaus Klass (Hg.): Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen. Weilerswist: Velbrück, S. 61–82.

Hildebrandt, Mireille (2008): Defining Profiling: A New Type of Knowledge? In: Mireille Hildebrandt und Serge Gutwirth (Hg.): Profiling the European Citizen: Cross-disciplinary Perspectives. Dordrecht: Springer Netherlands, S. 17–45.

Hill, Kashmir; Kilgannon, Corey (2023): Madison Square Garden Uses Facial Recognition to Ban Its Owner's Enemies. In: *New York Times*, 03.01.2023. Online verfügbar unter https://www.nytimes.com/2022/12/22/nyregion/madison-square-garden-facial-recognition.html?login=ml&auth=login-ml, zuletzt geprüft am 04.07.2024.

Hill Collins, Patricia (1986): Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. In: *Social Problems* 33 (6), S. 14–32.

Hill Collins, Patricia (1990): Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. New York: Routledge.

Hill Collins, Patricia; Bilge, Sirma (2020): Intersectionality. 2. Aufl. Cambridge: Polity Press (Key concepts).

Hiltmann, Gabrielle (2005): Grenzen des Verstehens – Ansätze einer Hermeneutik der/des geschlechtlichen Anderen. In: Silvia Stoller, Veronica Vasterling und Linda Fisher (Hg.): Feministische Phänomenologie und Hermeneutik. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus, 9), S. 113–138.

Hinzmann, Maria (2020): Topik zwischen Modellierung und Operationalisierung. Topoi deutschsprachiger Indienreiseberichte um 1900. Bielefeld: transcript.

Hirschmann, Edgar (2024a): Einführung. In: Edgar Hirschmann (Hg.): Körper und Anerkennung. Der Leib in der Dynamik des Sozialen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 7–14.

Hirschmann, Edgar (2024b): Körper der Anerkennung. Stigmatisierung in der rassistischen Gesellschaft. In: Edgar Hirschmann (Hg.): Körper und Anerkennung. Der Leib in der Dynamik des Sozialen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 189–215.

Hirschmann, Edgar (Hg.) (2024c): Körper und Anerkennung. Der Leib in der Dynamik des Sozialen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Hoff, Johannes (2021): Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation. Freiburg: Herder.

Höffe, Otfried (2013): Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: Otfried Höffe (Hg.): John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit. 3. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, S. 1–23.

Höffe, Otfried (2015): Einführung. In: Otfried Höffe (Hg.): John Rawls: Politischer Liberalismus. Berlin: De Gruyter, S. 1–28.

Hoffman, Sharona; Podgurski, Andy (2020): Artificial Intelligence and Discrimination in Health Care. Case Research Paper Series in Legal Studies. In: *Yale Journal of Health Poliy, Law, and Ethics* 19 (3), S. 4–49.

Hoffmann, Christine Wenona (2022): „Du bist ein Gott, der mich sieht". Theologische Reflexionen zum Ansehen und deren praktische Konsequenzen. In: *Pastoraltheologie* 111 (10), S. 427–440.

Hoffmann-Riem, Wolfgang (2017): Re:claim Autonomy: Die Macht digitaler Konzerne. In: Jakob Augstein (Hg.): Reclaim Autonomy. Selbstermächtigung in der digitalen Weltordnung. Berlin: Suhrkamp, S. 121–139.

Hogeterp, Albert L. A. (2010): Hagar and Paul's Covenant Thought. In: Martin Goodman, George H. van Kooten und Jaques T. A. G. M. van Ruiten (Hg.): Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic perspectives on kinship with Abraham. Leiden, Boston: Brill, S. 345–359.

Holmgren, Holger Stig (1981): Kierkegaard und Max Frischs Roman »Stiller«. Ein Kommentar zu einer Diskussion. In: *Orbis Litterarum* 36 (1), S. 53–75.

Homer, Nils; Szelinger, Szabolcs; Redman, Margot et al. (2008): Resolving individuals contributing trace amounts of DNA to highly complex mixtures using high-density SNP genotyping microarrays. In: *PLoS genetics* 4 (8), 1–9.

Honneth, Axel (2005): Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2012): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2015): Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2019): Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2023): Two Interpretations of Social Disrespect. A Comparison between Epistemic and Moral Recognition. In: Paul Giladi und Nicola McMillan (Hg.): Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition. New York: Routledge, S. 11–35.

Honneth, Axel; Rancière, Jacques (2021): Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte. Berlin: Suhrkamp.

hooks, bell (1989): Choosing the Margins as a Space of Radical Openness. In: *The Journal of Cinema and Media* (36), S. 15–23.

hooks, bell (1990): Yearning. Race, gender, and cultural politics. Boston: South End Press.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2020): Dialektik der Aufklärung. 25. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

Hörl, Erich (2008): Die offene Maschine. Heidegger, Günther und Simondon über die technologische Bedingung. In: *MLN* 123 (3), S. 632–655.

Hörl, Erich (Hg.) (2021): Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Schriften des Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie, 8).

Hossfeld, Frank-Lothar (2003): „Du sollst nicht töten!“. Das fünfte Dekaloggebot im Kontext alttestamentlicher Ethik. Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Friedensethik, 26).

Huber, Wolfgang (1983): Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Huber, Wolfgang (1990): Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung. München: Chr. Kaiser.

Huckvale, Kit; Prieto, José Tomás; Tilney, Myra et al. (2015): Unaddressed privacy risks in accredited health and wellness apps: a cross-sectional systematic assessment. In: *BMC medicine* 13 (214), S. 1–13.

Huizing, Klaas (2020): Scham und Ehre. Eine theologische Ethik. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Huizing, Klaas (2021): Digitalisierung und Vulnerabilität. Ein Blickwechsel. In: Wolfgang Beck, Ilona Nord und Joachim Valentin (Hg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium. Freiburg, Basel, Wien: Herder, S. 135–154.

Huke, Nikolai (2021): Ohnmacht in der Demokratie. Das gebrochene Versprechen politischer Teilhabe. Bielefeld: transcript (Edition Politik, 116).

Human Rights Watch (2023): Mapping the intersex exceptions. Anti-Trans Legislation Across the United States Permits Rights Violations Against Intersex Children. Online verfügbar unter https://www.hrw.org/feature/2022/10/26/mapping-the-intersex-exceptions, zuletzt geprüft am 20.11.2023.

Hummel, Patrik; Braun, Matthias; Augsberg, Steffen et al. (2021): Datensouveränität. Governance-Ansätze für den Gesundheitsbereich. Wiesbaden: Springer VS.

Husserl, Edmund (1939): Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Prag: Academia.

Husserl, Edmund (1952): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana, IV).

Husserl, Edmund (1975): Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana, XVIII/1).

Husserl, Edmund (1980): Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana, XXIII).

Husserl, Edmund (2004): Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Vorlesungen aus dem Wintersemester 1904/1905. In: Edmund Husserl: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912). Dordrecht: Springer (Husserliana, XXXVIII), S. 3–231.

Husserl, Edmund (2008): Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebnen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Dordrecht: Springer (Husserliana, XXXIX).

Husserl, Edmund (2019): Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner.

Husserl, Edmund (2023): Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesung 1912. Cham: Springer International Publishing (Husserliana, X).

Huth, Martin (2016): Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), S. 273–304.

Ibrahim, Yasmin (Hg.) (2022): Technologies of Trauma. Leeds: Emerald Publishing Limited.

Identity Valley (2024): Digital Responsibility Goals. Online verfügbar unter https://identity valley.eu/drg, zuletzt geprüft am 28.08.2024.

Ihde, Don (2004a): A Phenomenology of Technics. In: David M. Kaplan (Hg.): Readings in the philosophy of technology. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 137–160.

Ihde, Don (2004b): Scientifiy Visualism. In: David M. Kaplan (Hg.): Readings in the philosophy of technology. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 469–486.

Irigaray, Luce (1979): Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin: Merve

Isherwood, Lisa; Stuart, Elizabeth (1998): Introducing body theology. Sheffield: Sheffield Academic Press (Introductions in feminist theology, 2).

Jaeggi, Rahel (2002): Aneignung braucht Fremdheit. In: *Texte zur Kunst* (46). Online verfügbar unter https://www.textezurkunst.de/de/46/aneignung-braucht-fremdheit/, zuletzt geprüft am 05.02.2024.

Jaeggi, Rahel (2006): Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität. Online verfügbar unter https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anerkennungunterwerfung, zuletzt geprüft am 26.10.2022.

Jaeggi, Rahel; Celikates, Robin (2017): Sozialphilosophie. Eine Einführung. München: C. H. Beck.

Jäger, Sarah (2019): Bundesdeutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949–1971. Eine Revolution auf leisen Sohlen. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in der Bundesrepublik Deutschland, 6).

Janowski, Bernd (2024): Leiblichkeit, Konnektivität, Mitgeschöpflichkeit. Zentrale Themen der alttestamentlichen Ethik. In: *Verkündigung und Forschung* 69 (1), S. 20–34.

Jasanoff, Sheila (2016): The Ethics of Invention. Technology and the Human Future. New York: W. W. Norton & Company.

Jasanoff, Sheila (2017): Virtual, visible, and actionable: Data assemblages and the sightlines of justice. In: *Big Data & Society* 4 (2), S. 1–15.

Jayaram, Malavika (2014): India's Big Brother Project. The World's Largest Biometrics Identity Program. Boston Review. Online verfügbar unter https://www.bostonreview.net/articles/malavika-jayaram-india-unique-identification-biometrics/, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Ji, Xiang; Chun, Soon Ae; Cappellari, Paolo et al. (2017): Linking and using social media data for enhancing public health analytics. In: *Journal of Information Science* 43 (2), S. 221–245.

Joest, Wilfried (1967): Ontologie der Person bei Luther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Johnson, Jim (1988): Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer. In: *Social Problems* 35 (3), S. 298–310.

Jones, Nicola (2024): AI now beats humans at basic tasks – new benchmarks are needed, says major report. In: *Nature* (628), S. 700–701. Online verfügbar unter https://www.nature.com/articles/d41586-024-01087-4, zuletzt geprüft am 09.09.2024.

Jones, Nora L. (2011): Bioethics. Embodies Ethics: From the Body as Specimen and Spectacle to the Body as Patient. In: Frances E. Mascia-Lees (Hg.): A companion to the anthropology of the body and embodiment. Chichester: Wiley-Blackwell (Blackwell companions to anthropology, 13), S. 72–85.

Jüngel, Eberhard (1990a): Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen. In: Eberhard Jüngel: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. München: Kaiser, S. 194–213.

Jüngel, Eberhard (1990b): Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. In: Eberhard Jüngel: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. München: Kaiser, S. 90–109.

Jüngel, Eberhard (2000): Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Tübingen: Mohr Siebeck (Theologische Erörterungen, 4).

Jüngel, Eberhard (2002a): Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur »Anonymität« des Christenmenschen (1975). In: Eberhard Jüngel: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II. 3. Aufl., S. 178–192.

Jüngel, Eberhard (2002b): Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie (1974). In: Eberhard Jüngel: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II. 3. Aufl., S. 103–157.

Jüngel, Eberhard (2002c): Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluss an Luther interpretiert (1972). In: Eberhard Jüngel: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II. 3. Aufl., S. 202–251.

Jüngel, Eberhard (2010): Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 8. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

Jüngel, Eberhard (2011): Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. 6. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

Jungkunz, Martin; Köngeter, Anja; Mehlis, Katja et al. (2021): Secondary Use of Clinical Data in Data-Gathering, Non-Interventional Research or Learning Activities: Definition, Types, and a Framework for Risk Assessment. In: *Journal of medical Internet research* 23 (6), 1–16.

Kahl, Brigitte (2014): Hagar's Babylonian Captivity: A Roman Re-imagination of Galatians 4:21–31. In: *Interpretation* 68 (3), S. 257–269.

Kallus, Nathan; Mao, Xiaojie; Zhou, Angela (2022): Assessing Algorithmic Fairness with Unobserved Protected Class Using Data Combination. In: *Management Science* 68 (3), S. 1959–1981.

Kamel Boulos, Maged N.; Zhang, Peng (2021): Digital Twins: From Personalised Medicine to Precision Public Health. In: *Journal of Personalized Medicine* 11 (8), S. 1–12.

Kaminski, Andreas (2019): Cyborgisierungen. In: Kevin Liggieri und Oliver Müller (Hg.): Mensch-Maschine-Interaktion. Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik. Berlin: J.B. Metzler, S. 184–189.

Kammourieh, Lanah; Baar, Thomas; Berens, Jos et al. (2017): Group Privacy in the Age of Big Data. In: Linnet Taylor, Luciano Floridi und Bart van der Sloot (Hg.): Group Privacy: New Challenges of Data Technologies. Cham: Springer, S. 37–66.

Kanai, Ryota; Walsh, Vincent; Tseng, Chia-huei (2010): Subjective discriminability of invisibility: A framework for distinguishing perceptual and attentional failures of awareness. In: *Consciousness and Cognition* 19 (4), S. 1045–1057.

Kantor, Jodi; Taylor, Rumsey (2022): The Rise of the Worker Productivity Score. New York Times. Online verfügbar unter https://www.nytimes.com/interactive/2022/08/14/business/worker-productivity-tracking.html, zuletzt geprüft am 21.09.2024.

Kappler, Karolin Eva (2017): Dem Körper auf den Leib rücken? (Selbst-)Vermessung von Alltag, Körperwerten und (Epi-)Genetik. In: *Phänomenologische Forschungen* (2), S. 131–146.

Kapust, Antje (1999): Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas. München: Wilhelm Fink (Phänomenologische Untersuchungen, 13).

Karimi, Faith (2021): People of color have a new enemy: techno-racism. CNN. Online verfügbar unter https://www.cnn.com/2021/05/09/us/techno-racism-explainer-trnd/index.html, zuletzt geprüft am 12.01.2024.

Kashif, Muhammad; Rehman, Amjad; Sadad, Tariq et al. (2021): Breast Cancer Detection and Diagnostic with Convolutional Neural Networks. In: Lalit Mohan Goyal, Tanzila Saba, Amjad Rehman et al. (Hg.): Artificial Intelligence and Internet of Things. Applications in Smart Healthcare. London: CRC Press, S. 65–84.

Kearns, Michael; Roth, Aaron (2020): The Ethical Algorithm. The Science of Socially Aware Algorithm Design. Oxford: Oxford University Press.

Kelle, Udo (1997): Empirisch begründete Theoriebildung. Zur Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung. 2. Aufl. Weinheim: Dt. Studien-Verl. (Status passages and the life course, 6).

Kenett, Ron S.; Redman, Thomas C. (2019): The real work of data science. Turning data into information, better decisions, and stronger organizations. Hoboken: Wiley.

Keuroghlian, Alex S.; Potter, Jennifer; Reisner, Sari L. (Hg.) (2022): Transgender and Gender Diverse Health Care. The Fenway Guide. New York: McGraw Hill.

Khan, Farah Naz (2022): A History of Transgender and Gender Diverse Health Care: From Medical Mistreatment to GenderAffirmative Health Care. In: Alex S. Keuroghlian, Jennifer Potter und Sari L. Reisner (Hg.): Transgender and Gender Diverse Health Care. The Fenway Guide. New York: McGraw Hill, S. 3–6.

Kidd, Ian James; Medina, José; Pohlhaus, Gaile (Hg.) (2017): The Routledge handbook of epistemic injustice. London, New York: Routledge.

Kim, Pauline T. (2020): Manipulating Opportunity. In: *Virginia Law Review* 106 (4), S. 867–935.

King, Mae C. (1973): The Politics of Sexual Stereotypes. In: *The Black Scholar* 4 (6–7), S. 12–23.

King, Martina (2012): Sprachkrise. In: Hans Feger (Hg.): Handbuch Literatur und Philosophie. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 159–177.

Kitchin, Rob (2014): The data revolution. Big data, open data, data infrastructures & their consequences. Los Angeles: SAGE.

Kitchin, Rob (2016): The ethics of smart cities and urban science. In: *Phil. Trans. R. Soc. A* 374, S. 1–15.

Kitchin, Rob (2021): Data Lives. How Data are made and shape our world. Bristol: Bristol University Press.

Klie, Thomas; Kühn, Jakob (Hg.) (2021): FeinStoff. Anmutungen und Logiken religiöser Textilien. Stuttgart: Kohlhammer.

Kliemt, Hartmut (2013): Rawls' Kritik am Utilitarismus. (§§ 5–6, 27–28, 30, 49, 75–76). In: Otfried Höffe (Hg.): John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit. 3. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, S. 89–106.

Kluge Corrêa, Nicholas; Galvão, Camila; Santos, James William et al. (2023): Worldwide AI ethics: A review of 200 guidelines and recommendations for AI governance. In: *Patterns* 4 (10), S. 1–14.

Knape, Joachim (2000): Die zwei texttheoretischen Betrachtungsweisen der Topik und ihre methodologischen Implikaturen. In: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hg.): Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium. Tübingen: Max Niemeyer, S. 747–762.

Koenen, Klaus (1988): Wer sieht wen? Zur Textgeschichte von Genesis XVI 13. In: *Vetus Testamentum* XXXVIII (4), S. 468–474.

Kohl, Bernhard (2017): Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx'. Würzburg: Echter Verlag.

Konerding, Klaus-Peter (2008): Diskurse, Topik, Deutungsmuster – Zur Komplementarität, Konvergenz und Explikation sprach-, kultur- und sozialwissenschaftlicher Zugänge zur Diskursanalyse auf der Grundlage kollektiven Wissens. In: Ingo H. Warnke und Jürgen Spitzmüller (Hg.): Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene. Berlin: De Gruyter, S. 117–150.

Kong, Youjin (2022): Are „Intersectionally Fair" AI Algorithms Really Fair to Women of Color? A Philosophical Analysis. In: 2022 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. Seoul Republic of Korea, 21–14.6.2022. New York: Association for Computing Machinery (ACM Digital Library), S. 485–494.

Korenhof, Paulan; Giesbers, Else; Sanderse, Janita (2023): Contextualizing realism: An analysis of acts of seeing and recording in Digital Twin datafication. In: *Big Data & Society* 10 (1), S. 1–12.

Korsch, Dietrich (2020): Verborgenheit macht sichtbar. Ein Gedanke zur Ikonologie im Anschluss an Martin Luther. In: Anna Vind, Iben Damgaard, Kirsten Busch Nielsen et al. (Hg.): In-visibility. Reflections upon Visibility and Transcendence in Theology, Philosophy and the Arts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Refo500 Academic Studies, 18), S. 281–295.

Korteweg, Anna C.; Yurdakul, Gökçe (2016): Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen. Bielefeld: transcript (Globaler lokaler Islam).

Krämer, Sybille (1988): Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Krämer, Sybille (2020): Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Berlin: Suhrkamp.

Krauss, Daniel; Engel, Lukas; Ott, Tabea et al. (2024): A Review and Tutorial on Machine Learning-Enabled Radar-Based Biomedical Monitoring. In: *IEEE open journal of engineering in medicine and biology* 5, S. 680–699.

Krebs, Heinz-Adalbert; Hagenweiler, Patricia (2022): Risiken der Nutzung anonymisierter Daten. In: Heinz-Adalbert Krebs und Patricia Hagenweiler (Hg.): Datenanonymisierung im Kontext von Künstlicher Intelligenz und Big Data. Grundlagen – Elementare Techniken – Anwendung. Wiesbaden: Springer, S. 119–123.

Kregel, Ulrike (2009): Bild und Gedächtnis. Das Bild als Merkzeichen und Projektionsfläche des Vergangenen. Berlin: Kulturverlag Kadmos (Kaleidogramme, 51).

Kreuzer, Florian (2015): Stigma »Kopftuch«. Zur rassistischen Produktion von Andersheit. Bielefeld: transcript (Globaler lokaler Islam).

Krieger, Nancy (2012): Who and what is a „population"? Historical debates, current controversies, and implications for understanding „population health" and rectifying health inequities. In: *The Milbank Quarterly* 90 (4), S. 634–681.

Krug, Kristine; Parker, Andrew J. (2018): Die neuronalen Signale, die Wahrnehmung verändern. In: *e-Neuroforum* 24 (1), S. 39–48.

Krüger, Malte Dominik (2017): Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion. Tübingen: Mohr Siebeck (Dogmatik in der Moderne, 18).

Krüger, Malte Dominik (2022): »Zwischen Sehen und Sehen« (Goethe). Zur theologischen Bilderfrage im Horizont der Digitalisierung. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 119 (4), S. 371–399.

Krüger, Malte Dominik (2024): Gott im Blick? Bildtheoretische und kulturtheologische Perspektiven auf Medien, Erinnerung und Affekte. In: Christian Danz (Hg.): Medien – Erinnerung – Affekte. Dimensionen einer Theologie der Kultur. Tübingen: Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 93), S. 47–65.

Krüger-Brand, Heike E. (2019): Gesundheitsdatenschutz: Die Komplexität nimmt zu. In: Ärzteblatt 116 (15). Online verfügbar unter https://www.aerzteblatt.de/archiv/206739/Gesundheitsdatenschutz-Die-Komplexitaet-nimmt-zu, zuletzt geprüft am 22.09.2024.

Kukutai, Tahu; Cassim, Shemana; Clark, Vanessa et al. (2023): Māori Data Sovereignty and Privacy. Tikanga in Technology Discussion Paper. Te Ngira Institute for Population Research. Online verfügbar unter https://www.waikato.ac.nz/assets/Uploads/Research/Research-institutes-centres-and-groups/Institutes/Te-Ngira-Institute-for-Population-Research/MDSov-and-Privacy_20March2023_v2.pdf, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Kukutai, Tahu; Taylor, John (Hg.) (2016): Indigenous Data Sovereignty. Toward an Agenda. Acton: ANU Press.

Kumar, Yogesh; Koul, Apeksha; Singla, Ruchi et al. (2023): Artificial intelligence in disease diagnosis: a systematic literature review, synthesizing framework and future research agenda. In: *J Ambient Intell Human Comput* 14 (7), S. 8459–8486.

Kunkel, Kalle (2021): Die politische Ökonomie des Fallpauschalensystems zur Krankenhausfinanzierung. In: *PROKLA* 51 (4), S. 631–651.

Kuusi, Osmo; Heinonen, Sirkka (2022): Scenarios From Artificial Narrow Intelligence to Artificial General Intelligence – Reviewing the Results of the International Work/Technology 2050 Study. In: *World Futures Review* 14 (1), S. 65–79.

Kwong, Jethro C. C.; Nickel, Grace C.; Wang, Serena C. Y. et al. (2024): Integrating artificial intelligence into healthcare systems: more than just the algorithm. In: *NPJ Digit Med* 7 (52), S. 1–3.

Kyere, Eric (2022): Radicalized Healthcare Inequalities Dating to Slavery. In: R. Drew Smith, Stephanie C. Boddie und Bertis D. English (Hg.): Radicalized Health, COVID-19, and Religious Responses. Black Atlantic Contexts and Perspectives. New York: Routledge, S. 35–42.

Laing, Lorenz Narku (2022): Politischer Rassismus in der post-homogenen Gesellschaft. Eine postkoloniale Kritik. Bielefeld: transcript (Postcolonial Studies, 44).

Larmore, Charles (2015): Grundlagen und Grenzen der öffentlichen Vernunft (Vorlesung VI). In: Otfried Höffe (Hg.): John Rawls: Politischer Liberalismus. Berlin: De Gruyter, S. 131–146.

Latour, Bruno (1996): On actor-network theory: A few clarifications. In: *Soziale Welt* 47 (4), S. 369–381.

Latour, Bruno (2000): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2006): Über technische Vermittlung: Philosophie, Soziologie und Genealogie. In: Andréa Belliger und David J. Krieger (Hg.): ANThologie. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld: transcript, S. 483–528.

Latour, Bruno (2022): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Laufenberg, Mike; Trott, Ben (Hg.) (2023): Queer Studies. Schlüsseltexte. Berlin: Suhrkamp.

Laux, Johann; Wachter, Sandra; Mittelstadt, Brent (2024): Three pathways for standardisation and ethical disclosure by default under the European union artificial intelligence act. In: *Computer Law & Security Review* 53, S. 1–13.

Lazer, David; Ryan Kennedy; Gary King et al. (2014): The Parable of Google Flu: Traps in Big Data Analysis. In: *Science* 343, S. 1203–1205.

Lee, Jae-Ho (2016): Future of the Smartphone for Patients and Healthcare Providers. In: *Healthcare informatics research* 22 (1), S. 1–2.

Leemans, Johan (2010): After Philo And Paul: Hagar in the Writings of the Church Fathers. In: Martin Goodman, George H. van Kooten und Jaques T. A. G. M. van Ruiten (Hg.): Abraham,

the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic perspectives on kinship with Abraham. Leiden, Boston: Brill, S. 435–447.

Leese, Matthias (2014): The new profiling: Algorithms, black boxes, and the failure of anti-discriminatory safeguards in the European Union. In: *Security Dialogue* 45 (5), S. 494–511.

Leeten, Lars (2011): Anerkennung ohne Identitätsideal: Perspektiven der kritischen Sozialphilosophie. In: *Philosophische Rundschau* 58 (4), S. 267–282.

Lelkes, Adam D.; Loreaux, Eric; Schuster, Tal et al. (2023): SDOH-NLI: a Dataset for Inferring Social Determinants of Health from Clinical Notes. In: *Findings of the Association for Computational Linguistics: EMNLP 2023*, S. 4789–4798.

Lenk, Hans (1993): Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lenz, Karl (2016): Zur Alltagsmoral der Blicke. In: Robert Hettlage und Alfred Bellebaum (Hg.): Alltagsmoralen. Die kulturelle Beeinflussung der fünf Sinne. Wiesbaden: Springer, S. 85–120.

Leonardi, Paul M.; Treem, Jeffrey W. (2020): Behavioral Visibility: A new paradigm for organization studies in the age of digitization, digitalization, and datafication. In: *Organization Studies* 41 (12), S. 1601–1625.

Lettieri, Vanessa; Kipker, Dennis-Kenji (2024): Synthetische Daten in der medizinischen Forschung. In: *Datenschutz und Datensicherheit* 48 (5), S. 284–288.

Leuenberger, Martin (2015): Segen. Tübingen: Mohr Siebeck (Themen der Theologie, 10).

Levinas, Emmanuel (2022): Ethik als erste Philosophie. Wien: Sonderzahl.

Lévinas, Emmanuel (1981): Gott und die Philosophie. In: Casper, Bernhard, Lévinas, Emmanuel (Hg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge. Freiburg: Alber, S. 81–123.

Lévinas, Emmanuel (1991): Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. München: Hanser.

Lévinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München: Hanser.

Lévinas, Emmanuel (1998): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. 3. Aufl. Freiburg, München: Alber.

Lévinas, Emmanuel (1999): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. 4. Aufl. Freiburg, München: Alber.

Lévinas, Emmanuel (2004): Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. 4. Aufl. Freiburg, München: Alber.

Lévinas, Emmanuel (2008a): Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. 4. Aufl. Wien: Passagen Verlag (Passagen Forum, 11).

Lévinas, Emmanuel (2008b): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 4. Aufl. Freiburg, München: Alber.

Li, Yue; Nair, Pratheeksha; Lu, Xing Han et al. (2020): Inferring multimodal latent topics from electronic health records. In: *Nature communications* 11 (1), S. 1–17.

Liebsch, Burkhard (2024): Sichtbarkeit – Aufmerksamkeit – Scham. Sozialphilosophische Folgen von Hans Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie. In: Robert Buch und Nicola Zambon (Hg.): Hans Blumenberg und die Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner (Phänomenologische Forschungen, 2), S. 119–142.

Lienemann, Wolfgang (2008): Grundinformation Theologische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lindebaum, Dirk; Moser, Christine; Islam, Gazi (2024): Big Data, Proxies, Algorithmic Decision-Making and the Future of Management Theory. In: *Journal of Management Studies* 61 (6), S. 2724–2747.

Link, Jürgen (2014): Dispositiv. In: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Berlin: J.B. Metzler, S. 237–242.

Lippmann, Walter (1998): Public Opinion. 2. Aufl. New Brunswick: Transaction Publishers.

Liu, Dongdong; Liu, Bowen; Lin, Tao et al. (2022): Measuring depression severity based on facial expression and body movement using deep convolutional neural network. In: *Frontiers in Psychiatry* 13, S. 1–13.

Local Contexts (2015–2022): Traditional Knowledge and Biocultural Labels. Information and Activity Packet. Online verfügbar unter https://localcontexts.org/wp-content/uploads/2023/04/Local-Contexts-Labels-Intro-and-Adapt-Activity_Fillable.pdf, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Loick, Daniel (2024): Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lotz, Christian (2010): Im Bilde sein. Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins. In: Sabine Neuber und Roman Veressov (Hg.): Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Philosophiegeschichte von Platon bis Nancy. München: Wilhelm Fink, S. 167–181.

Loukissas, Yanni A. (2019): All data are local. Thinking critically in a data-driven society. Cambridge: The MIT Press.

Lovett, Ray (2016): Aboriginal and Torres Strait Islander community wellbeing: identified needs for statistical capacity. In: Tahu Kukutai und John Taylor (Hg.): Indigenous Data Sovereignty. Toward an Agenda. Acton: ANU Press, S. 213–231.

Lück, Anne-Kathrin (2013): Der gläserne Mensch im Internet. Ethische Reflexionen zur Sichtbarkeit, Leiblichkeit und Personalität in der Online-Kommunikation. Stuttgart: Kohlhammer.

Ludlow, Morwenna (2020): Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors. Oxford: Oxford University Press.

Luge-Winter, Janine (2022): Die Ikone und das Undarstellbare. Ikonentheorien im bildtheoretischen Kontext. Bielefeld: transcript.

Luhmann, Niklas (1990): Der medizinische Code. In: Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdt. Verl., S. 183–195.

Lupton, Deborah (2016a): The diverse domains of quantified selves: self-tracking modes and dataveillance. In: *Economy and Society* 45 (1), S. 1–22.

Lupton, Deborah (2016b): The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking. Cambridge: Polity Press.

Lupton, Deborah (2020): Data Selves. More-than-Human Perspectives. Cambridge: Polity Press.

Lupton, Deborah (2021): Language matters: the ‚digital twin' metaphor in health and medicine. In: *Journal of medical ethics* 47 (6), S. 409.

Lupton, Deborah (2023): The Internet of Animals. Human-Animal Relationships in the Digital Age. Cambridge: Polity Press.

Luther, Martin (1892): Operationes in Psalmos. 1519–1521. Weimar: Böhlau (Weimarer Ausgabe, V).

Luther, Martin (1906): Die Deutsche Bibel 1522–1546. Das Neue Testament. Erste Hälfte (Evangelien und Apostelgeschichte). Vorrede auf die Episteln Sanct Jacobi und Judas. Weimar: Böhlaus (Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6).

Luther, Martin (1926): Zirkulardisputationen des veste nuptiali. In: Martin Luther: Disputationen 1533/38. Weimar: Böhlau (Weimarer Ausgabe, 39/I), S. 264–333.

Luther, Martin (1991): Operationes in psalmos 1519–1521. Teil I Historisch-theologische Einleitung. Wien: Böhlau.

Luther, Martin (2006a): De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen (1525). In: Martin Luther: Der Mensch vor Gott. Hg. v. Wilfried Härle. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, 1), S. 219–661.

Luther, Martin (2006b): Disputatio Heidelbergae habita. Heidelberger Disputation (1518). [WA 1,200/StA 1,355]. In: Martin Luther: Der Mensch vor Gott. Hg. v. Wilfried Härle. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, 1), S. 35–69.

Luther, Martin (2006c): Thesen für fünf Disputationen über Römer 3,28 (1535–1537). In: Martin Luther: Christusglaube und Rechtfertigung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, 2), S. 401–442.

Lüthi, Barbara (2009): Invading Bodies. Medizin und Immigration in den USA 1880–1920. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Lüthi, Hans Jürg (1981): Max Frisch. „Du sollst dir kein Bildnis machen". Tübingen, Basel: Francke.

Lyerly, Anne Drapkin; Little, Margaret Olivia; Faden, Ruth (2008): The second wave: Toward responsible inclusion of pregnant women in research. In: *International journal of feminist approaches to bioethics* 1 (2), S. 5–22.

Lyon, David (2018): The culture of surveillance. Watching as a way of life. Cambridge: Polity Press.

Mackenzie, Catriona (2014): The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability. In: Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds (Hg.): Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy. New York: Oxford University Press (Studies in feminist philosophy), S. 33–59.

Mackenzie, Catriona (2023): Autonomous agency, we-agency, and social oppression. In: *The Southern Journal of Philosophy* 61 (2), S. 373–389.

Mackenzie, Catriona; Rogers, Wendy; Dodds, Susan (2014): Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory? In: Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds (Hg.): Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy. New York: Oxford University Press (Studies in feminist philosophy), S. 1–29.

Mackenzie, Catriona; Stoljar, Natalie (Hg.) (2000): Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Automony, Agency, and the Social Self. New York: Oxford University Press.

Maggio, Joe (2007): „Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. In: *Alternatives: Global, Local, Political* 32 (4), S. 419–443.

Major, Brenda; Dovidio, John F.; Link, Bruce G. (Hg.) (2018): The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health. New York: Oxford University Press.

Makhlouf, Mohamed H. E.; Motairek, Issam; Chen, Zhuo et al. (2023): Neighborhood Walkability and Cardiovascular Risk in the United States. In: *Current Problems in Cardiology* 48 (3), S. 1–13.

Mallon, Florencia E. (1994): The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. In: *The American Historical Review* 99 (5), S. 1491–1515.

Mann, Steve; Ferenbok, Joseph (2013): New Media and the power politics of sousveillance in a surveillance-dominated world. In: *Surveillance & Society* 11 (1/2), S. 18–34.

Mantelero, Alessandro (2017): From group privacy to collective privacy: Towards a new dimension of privacy and data protection in the big data era. In: Linnet Taylor, Luciano Floridi

und Bart van der Sloot (Hg.): Group Privacy: New Challenges of Data Technologies. Cham: Springer, S. 139–158.

Marion, Jean-Luc (1981): Idol und Bild. In: Bernhard Casper (Hg.): Phänomenologie des Idols. Freiburg, München: Alber, S. 107–132.

Marion, Jean-Luc (2005): Die Öffnung des Sichtbaren. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Marion, Jean-Luc (2009): Sind die nicht-konstituierbaren Phänomene nicht ansichtig? In: Rudolf Bernet und Antje Kapust (Hg.): Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. München: Wilhelm Fink, S. 73–93.

Marion, Jean-Luc (2014): Die Frage nach dem Unbedingten. In: Jean-Luc Marion und Walter Schweidler (Hg.): Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang. Freiburg: Alber (Eichstätter philosophische Beiträge), S. 21–47.

Marion, Jean-Luc (2015): Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit. Freiburg, München: Alber (Eichstätter philosophische Studien, 2).

Marion, Jean-Luc (2016): Prototypos, Typos und Ikone. Das Kreuz: Zeichen des Unsichtbaren im Sichtbaren. Wie sich das unermessliche Heilige im Anblick des endlichen Geistes öffnet. In: Christoph Böhr (Hg.): Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes. Das Symbol, seine Anthropologie und die Kultur des säkularen Staates. Wiesbaden: Springer VS, S. 145–164.

Marion, Jean-Luc (2018): Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung. Freiburg: Herder.

Martin-Jung, Helmut (2024): Datenschutz kann Leben kosten. In: *Süddeutsche Zeitung*, 06.05. 2024. Online verfügbar unter https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/gesundheit-digitalisierung-daten-1.6978389?reduced=true, zuletzt geprüft am 09.12.2024.

Marx, Charles T.; Du Pin Calmon, Flavio; Ustun, Berk (2020): Predictive Multiplicity in Classification. In: *Proceedings of the 37th International Conference on Machine Learning* (119), S. 6765–6774.

Maschewski, Felix; Nosthoff, Anna-Verena (2022): Überwachungskapitalistische Biopolitik: Big Tech und die Regierung der Körper. In: *Z Politikwiss* 32 (2), S. 429–455.

Matthews, Taylor; Kidd, Ian James (2023): The Ethics and Epistemology of Deepfakes. In: Carl Fox und Joe Saunders (Hg.): The Routledge Handbook of Philosophy and Media Ethics. New York: Routledge, S. 342–354.

Mayntz, Renate (1988): Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung. In: Renate Mayntz, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank et al. (Hg.): Differenzierung und Verselbstständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Frankfurt am Main: Campus, S. 11–44.

Mayntz, Renate; Rosewitz, Bernd (1988): Ausdifferenzierung und Strukturwandel des deutschen Gesundheitssystems. In: Renate Mayntz, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank et al. (Hg.): Differenzierung und Verselbstständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Frankfurt am Main: Campus, S. 117–180.

Mayntz, Renate; Rosewitz, Bernd; Schimank, Uwe et al. (Hg.) (1988): Differenzierung und Verselbstständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Frankfurt am Main: Campus.

Mazo, Claudia; Kearns, Cathriona; Mooney, Catherine et al. (2020): Clinical Decision Support Systems in Breast Cancer: A Systematic Review. In: *Cancers* 12 (369), S. 1–15.

Mazure, Carolyn M.; Jones, Daniel P. (2015): Twenty years and still counting: including women as participants and studying sex and gender in biomedical research. In: *BMC women's health* 15 (94), S. 1–16.

Mbah, Marcellus F.; Leal Filho, Walter; Ajaps, Sandra (2022): Indigenous methodologies, research and practices for sustainable development. Cham: Springer.

Mbembe, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.

McLennan, Stuart; Fiske, Amelia; Tigard, Daniel et al. (2022): Embedded ethics: a proposal for integrating ethics into the development of medical AI. In: *BMC medical ethics* 23 (6), S. 1–10.

McLuhan, Marshall (1968): Die magischen Kanäle. Understanding Media. Düsseldorf, Wien: Econ-Verlag.

McMullin, Ernan (1978): Structural Explanation. In: *American Philosophical Quarterly* 15 (2), S. 139–147.

Medina, José (2013): The Epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations. New York: Oxford University Press (Studies in feminist philosophy).

Medina, José (2017): Varieties of Hermeneutical Injustice. In: Ian James Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus (Hg.): The Routledge handbook of epistemic injustice. London, New York: Routledge, S. 41–52.

Meier, Friedhelm; Harney, Anke; Rhiem, Kerstin et al. (2018): Risikoadaptierte Prävention. Governance Perspective für Leistungsansprüche bei genetischen (Brustkrebs-)Risiken. Wiesbaden: Springer VS.

Meier, Friedhelm; Ried, Jens; Braun, Matthias et al. (2017): ‚Healthy sick' oder: Wie genetisches Risiko den Krankheitsbegriff des GKV-Systsems aushebelt. In: *Gesundheitswesen* 79 (8-09), S. 594–598.

Meier, Simon (2021): Beleidigungen als Gegenstand der Gesprächsrhetorik. In: Ernest W. B. Hess-Lüttich (Hg.): Handbuch Gesprächsrhetorik. Berlin: De Gruyter, S. 389–408.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter.

Merleau-Ponty, Maurice (1994): Das Sichtbare und das Unsichtbare. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 13).

Merleau-Ponty, Maurice (2003a): Das Auge und der Geist (1961). In: Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hg. v. Christian Bermes. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 530), S. 275–317.

Merleau-Ponty, Maurice (2003b): Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen (1946). In: Maurice Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 26–84.

Merleau-Ponty, Maurice (2003c): Der Zweifel Cézannes (1945). In: Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hg. v. Christian Bermes. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 530), S. 3–27.

Merleau-Ponty, Maurice (2003d): Schrift für die Kandidatur am ‚Collège de France' (1951/52). In: Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hg. v. Christian Bermes. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 530), S. 99–110.

Mersch, Dieter (2010): Meta/Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen. In: *ZMK* 1 (2), S. 185–208.

Meskys, Edvinas; Kalpokiene, Julija; Jurcys, Paul et al. (2020): Regulating Deep Fakes: Legal and Ethical Considerations. In: *Journal of Intellectual Property Law & Practice* 15 (1), S. 24–31.

Metz, Johann Baptist (2000): Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen. In: Johann Baptist Metz, Lothar Kuld und Adolf Weisbrod (Hg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen. Freiburg: Herder, S. 9–20.

Metz, Johann Baptist (2015a): Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe. Freiburg: Herder (Gesammelte Schriften, 2).

Metz, Johann Baptist (2015b): Mit dem Gesicht zur Welt. Freiburg: Herder (Gesammelte Schriften, 1).

Metz, Johann Baptist (2016): Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder (Gesammelte Schriften, 3/1).

Metz, Johann Baptist (2017): Mystik der offenen Augen. Freiburg: Herder (Gesammelte Schriften, 7).

Meyer, Thomas (2021): Semantik des deutschen Begriffs „Anerkennung". In: Ludwig Siep, Heikki Ikäheimo und Michael Quante (Hg.): Handbuch Anerkennung. Wiesbaden: Springer VS, S. 3–10.

Meyer, Thomas; Neuhann, Esther Lea (2021): Semantik des englischen Begriffs „Recognition". In: Ludwig Siep, Heikki Ikäheimo und Michael Quante (Hg.): Handbuch Anerkennung. Wiesbaden: Springer VS, S. 11–18.

Mick, Carola (2012): Das Agency-Paradigma. In: Ullrich Bauer, Uwe H. Bittlingmayer und Albert Scherr (Hg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 527–541.

Mieth, Dietmar (2002): Rationalität und Narrative Ethik. Eine Erweiterung der rationalen Zugänge in der Ethik. In: Nicole Christine Karafyllis und Jan C. Schmidt (Hg.): Zugänge zur Rationalität der Zukunft. Stuttgart, Weimar: Metzler (M-&-P-Schriftenreihe für Wissenschaft und Forschung), S. 277–302.

Miller, Jennifer E.; Latham, Stephen (2023): What is Fair Representation in Research? In: *The American Journal of Bioethics* 23 (6), S. 89–91.

Mirzoeff, Nicholas (2011a): The right to look. A counterhistory of visuality. Durham: Duke University Press.

Mirzoeff, Nicholas (2011b): The Right to Look. In: *Critical Inquiry* 37 (3), S. 473–496.

Mitchell, Colin; Redrup Hill, Elizabeth (2023): Are synthetic health data ‚personal data'? Cambridge: PHG Foundation.

Mitchell, W. J. T. (1990): Was ist ein Bild? In: Volker Bohn (Hg.): Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Internationale Beiträge zur Poetik, 3), S. 15–77.

Mitchell, W. J. T. (2018): Bildtheorie. Berlin: Suhrkamp.

Mittelstadt, Brent (2017): From Individual to Group Privacy in Big Data Analytics. In: *Philos. Technol.* 30 (4), S. 475–494.

Mittelstadt, Brent; Allo, Patrick; Taddeo, Mariarosaria et al. (2016): The ethics of algorithms: Mapping the debate. In: *Big Data & Society* 3 (2), S. 1–21.

Mohanty, Chandra Talpade (1984): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: *boundary 2* 12 (3), S. 333–358.

Mokoatle, Mpho; Marivate, Vukosi; Mapiye, Darlington et al. (2023): A review and comparative study of cancer detection using machine learning: SBERT and SimCSE application. In: *BMC bioinformatics* 24 (112), S. 1–25.

Molero, Fernando; Fuster, María J.; Jetten, Jolanda et al. (2011): Living With HIV/AIDS: A Psychosocial Perspective on Coping With Prejudice and Discrimination1. In: *Journal of Applied Social Psychology* 41 (3), S. 609–626.

Moltmann, Jürgen (2004): Von Angesicht zu Angesicht. Eine Meditation über die Gottesschau zu Ehren des Tübinger „Mystikers mit offenen Augen". In: Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer und Hans-Peter Großhans (Hg.): Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gottes-

lehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 375–386.

Moses Mendelssohn (2001): Buch der Friedenspfade. Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn. Hg. v. Annette M. Böckler. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt.

Motro, Daphna; Evans, Jonathan B.; Ellis, Aleksander P.J. et al. (2022): The „Angry Black Woman" Stereotype at Work. Online verfügbar unter https://hbr.org/2022/01/the-angry-black-woman-stereotype-at-work, zuletzt geprüft am 05.03.2024.

Moxter, Michael (2022): Pneumatologie als theologische Medientheorie. In: Elisabeth Gräb-Schmidt und Volker Leppin (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XXXIII. Medium und Botschaft. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Marburger theologische Studien, 141), S. 51–79.

Mühlhoff, Rainer (2023): Predictive privacy: Collective data protection in the context of artificial intelligence and big data. In: *Big Data & Society* 10 (1), 1–14.

Mühlhoff, Rainer; Ruschemeier, Hannah (2024): Predictive analytics and the collective dimensions of data protection. In: *Law, Innovation and Technology* 16 (1), S. 1–32.

Mukherjee, Nandini; Neogy, Sarmistha; Chattopadhyay, Samiran (2019): Big Data in eHealthcare. Challenges and perspectives. New York: Chapman and Hall.

Müller, Oliver (2016): Hans Blumenberg on Visibility. In: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 65, S. 35–53.

Müller, Oliver (2017): Phänomenologische Anthropologie. Hans Blumenbergs Lebensprojekt. Jahrbuch 4/2016: Wahrnehmung. In: Gerald Hartung und Matthias Herrgen (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie. Wiesbaden: Springer, S. 325–347.

Müller-Doohm, Stefan (1993): Visuelles Verstehen. Konzepte kultursoziologischer Bildhermeneutik. In: Thomas Jung und Stefan Müller-Doohm (Hg.): „Wirklichkeit" im Deutungsprozeß: Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 438–457.

Mulvey, Laura (1975): Visual Pleasure and Narrative Cinema. In: *Screen* 16 (3), S. 6–18.

Murdoch, Blake; Jandura Allison; Caulfield, Timothy (2021): Privacy Concerns With Commercial Artificial Intelligence For Healthcare. Report Funded by the Office of the Privacy Commissioner of Canda. Health Law Institute, Faculty of Law, University of Alberta. Online verfügbar unter https://www.ualberta.ca/en/law/media-library/faculty-research/hli/research/docs/privacy-concerns-with-commercial-artificial-intelligence-for-healthcare.pdf, zuletzt geprüft am 18.08.2024.

Murugesan, Ganesh Kumar (2024): From Narrow AI to AGI: Challenges and Future Directions. Medium. Online verfügbar unter https://ai.gopubby.com/from-narrow-ai-to-agi-challenges-and-future-directions-2415f31e58d3, zuletzt geprüft am 10.09.2024.

Nagl, Ludwig (1992): Charles Sanders Peirce. Frankfurt: Campus.

Näher, Anatol-Fiete; Vorisek, Carina N.; Klopfenstein, Sophie A. I. et al. (2023): Secondary data for global health digitalisation. In: *The Lancet Digital Health* 5 (2), 93–101.

Nassehi, Armin (2019): Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft. München: C. H. Beck.

Naumann, Thomas (2018): Ismael. Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 15).

Newell, Stephanie (2009): Postcolonial masculinities and the politics of visibility. In: *Journal of Postcolonial Writing* 45 (3), S. 243–250.

Nicol, Donna J. (2024): Black woman on board. Claudia Hampton, the California State University, and the Fight to Save Affirmative Action. Rochester: University of Rochester Press (Gender and race in American history, 9).

Nietzsche, Friedrich (2000): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Zürich: Manesse.

Nissenbaum, Helen (2010): Privacy in context. Technology, Policy, and the Integrity of Social Life. Stanford: Stanford University Press.

Noble, Safiya Umoja (2018): Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism. New York: New York University Press.

Noller, Jörg (2021): Philosophie der Digitalität. In: Uta Hauck-Thum und Jörg Noller (Hg.): Was ist Digitalität? Philosophische und pädagogische Perspektiven. Berlin: Metzler, S. 39–54.

Nowicka, Magdalena (2022): Where Difference Begins. In: Elahe Haschemi Yekani, Magdalena Nowicka und Tiara Roxanne (Hg.): Revisualising intersectionality. Cham: Palgrave Macmillan, S. 11–54.

Nussbaum, Martha C. (2019): Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität. 2. Aufl. Freiburg, München: Alber.

Obermeyer, Ziad; Powers, Brian; Vogeli, Christine et al. (2019): Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of populations. In: *Science* 366 (6464), S. 447–453.

Oliver, Kelly (2005): Perversion, Kriminalität und Märtyrertum in Philosophien der Anerkennung: Sartre, Althusser und Levinas. In: Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hg.): Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 54), S. 189–203.

Open Data Watch (2019): Bridging the Gap: Mapping Gender Data Availability in Africa. Key Findings and Recommendations. Technical Report. Data 2X. Online verfügbar unter https://opendatawatch.com/publications/brochure-bridging-gender-data-gaps-in-africa/, zuletzt geprüft am 10.12.2024.

O'Regan, J. Kevin; Noë, Alva (2013): Ein sensomotorischer Ansatz des Sehens und des visuellen Bewusstseins. In: Joerg Fingerhut, Rebekka Hufendiek und Markus Wild (Hg.): Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte. Berlin: Suhrkamp, S. 328–378.

Orlikowski, Anna (2012): Merleau-Pontys Weg zur Welt der rohen Wahrnehmung. München: Wilhelm Fink (Phänomenologische Untersuchungen, 29).

Ott, Tabea (2025a): Eine sozialanthropologische Untersuchung wohltätigen Zwanges in der Geburtsmedizin. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, S. 1–22.

Ott, Tabea (2025b): Purity cultures and the ideology of 'bodies as property' as form of sexual violence. In: Theology & Sexuality, S. 1–20.

Ott, Tabea (2025c): Theologie als Grenzkompetenzvermittlung. Theologisch-ethische Überlegungen zur Wissenschaftskommunikation. In: Peter Dabrock, Max Tretter, Tabea Ott et al. (Hg.): Grenzen von Vermittlung – Vermittlung von Grenzen. Ethische, theologische und gesellschaftswissenschaftliche Erkundungen. Stuttgart: Kohlhammer, S. 207–214.

Ott, Tabea (2025d): Von dynamischen Grenzen und unsichtbaren Machtachsen: Intersektionale Theoriebildung und ihre Impulse für eine theologische Sozialethik angesichts algorithmischer Klassifizierung. In: Tabea Ott, Hannah Bleher, Charlotte Jacobs et al. (Hg.): Solidarität. Intersektionale Dimensionen feministisch-theologischer Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Research in contemporary Religion, 40), S. 29–48.

Ott, Tabea; Dabrock, Peter (2022): Transparent human – (non-) transparent technology? The Janus-faced call for transparency in AI-based health care technologies. In: *Frontiers in Genetics* 13, S. 1–11.

Ott, Tabea; Dabrock, Peter (2023): Vulnerable Integrity – Theological-Ethical Reflections on Human Integrity and Integrity Violations. In: *De Ethica* 7 (3), S. 47–60.

Ott, Tabea; Heckel, Maria; Öhl, Natalie et al. (2023): Palliative care and new technologies. The use of smart sensor technologies and its impact on the Total Care principle. In: *BMC palliative care* 22 (1), S. 1–9.

Ott, Tabea; Tretter, Max (erscheint 2025): Stigma and Discrimination in the History of Epidemiology. In: Lukas Engelmann (Hg.): Handbook of the History of Epidemiology. London: Palgrave Macmillan.

Ovalle, Anaelia; Subramonian, Arjun; Gautam, Vagrant et al. (2023): Factoring the Matrix of Domination: A Critical Review and Reimagination of Intersectionality in AI Fairness. In: Francesca Rossi, Sanmay Das, Jenny Davis et al. (Hg.): AIES ,23. Proceedings of the 2023 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society. Montreal, 8.–10.8.2023. New York, S. 496–511.

Pantzar, Mika; Ruckenstein, Minna (2017): Living the metrics: Self-tracking and situated objectivity. In: *Digital Health* 3, S. 1–10.

Parisi, Luciana (2018): Das Lernen lernen oder die algorithmische Entdeckung von Informationen. In: Christoph Engemann und Andreas Sudmann (Hg.): Machine Learning – Medien, Infrastrukturen und Technologien der Künstlichen Intelligenz. Bielefeld: transcript (Digitale Gesellschaft, 14), S. 93–114.

Park, Anna (2022): Die Arbeit am Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Bildung. Eine artikulationstheoretische Annäherung. Bielefeld: transcript.

Pattison, George (2020): Language and the Revelation of Silence. Reflections on Mystical Theology. In: Anna Vind, Iben Damgaard, Kirsten Busch Nielsen et al. (Hg.): In-visibility. Reflections upon Visibility and Transcendence in Theology, Philosophy and the Arts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Refo500 Academic Studies, 18), S. 65–84.

Pauer-Studer, Herlinde (1996): Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz. Berlin: Akademie Verlag.

Peirce, Charles S. (1967): Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Perez, A. J. (2019): Use a fitness app to track your workouts? Your data may not be as protecetd as you think. In: *USA Today*, 2019. Online verfügbar unter https://www.usatoday.com/story/sports/2019/08/16/what-info-do-fitness-apps-keep-share/1940916001/, zuletzt geprüft am 27.07.2023.

Pérez, Antonio Zirión (2018): Regimes of (In)visibility and Peripheral Vision. In: *anthrovision* 6 (2), S. 1–14.

Petherbridge, Danielle (2023): A Fourth Order of Recognition? Accounting for Epistemic Injustice in Recognition Theory. In: Paul Giladi und Nicola McMillan (Hg.): Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition. New York: Routledge, S. 36–63.

Phan, Thao; Wark, Scott (2021): Racial formations as data formations. In: *Big Data & Society* 8 (2), S. 1–5.

Phelan, Sean M.; Burgess, Diana J.; Yeazel, Mark W. et al. (2015): Impact of weight bias and stigma on quality of care and outcomes for patients with obesity. In: *Obesity reviews: an official journal of the International Association for the Study of Obesity* 16 (4), S. 319–326.

Picardi, Roberta (2021): Semantic Hierarchies of the French term „Reconnaissance“. In: Ludwig Siep, Heikki Ikäheimo und Michael Quante (Hg.): Handbuch Anerkennung. Wiesbaden: Springer VS, S. 19–26.

Pilgrim, David (2008): The Sapphire Caricature. Hg. v. Jim Crow Museum. Online verfügbar unter https://jimcrowmuseum.ferris.edu/antiblack/sapphire.htm, zuletzt geprüft am 05.03.2024.

Pirktina, Lasma (2019): Das Ereignis. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion. Freiburg: Alber (Phänomenologie, 28).

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: De Gruyter.

Pollacchi, Elena (2023): Wang Bing's Filmmaking of the China Dream. Narratives, witnesses, and marginal spaces. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Pollmann, Arnd (2018): Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie. 2. Aufl. Bielefeld: transcript (Edition Moderne Postmoderne).

Ponterotto, Diane (2016): Resisting the Male Gaze: Feminist Responses to the „Normatization" of the Female Body in Western Culture. In: *Journal of International Women's Studies* 17 (1), S. 133–151.

Pool, Ian (2016): Colonialism's and postcolonialism's fellow traveller: the collection, use and misuse of data on indigenous people. In: Tahu Kukutai und John Taylor (Hg.): Indigenous Data Sovereignty. Toward an Agenda. Acton: ANU Press, S. 57–76.

Poole, David L.; Mackworth, Alan K. (2023): Artificial Intelligence: Foundations of Computational Agents. 3. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.

Popejoy, Alice B.; Fullerton, Stephanie M. (2016): Genomics is failing on diversity. In: *Nature* 538 (7624), S. 161–164.

Portmann, Edy; D'Onofrio, Sara (2022): Computational Ethics. In: *HMD* 59 (2), S. 447–467.

Poser, Ruth (2015): Scham in der Hebräischen Bibel. In: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.): Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, S. 137–154.

Postan, Emily (2022): Embodied Narratives. Protecting Identity Interest through Ethical Governance of Bioinformation. New York: Cambridge Univ. Press.

Postman, Neil (1985): Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Powles, Julia; Hodson, Hal (2017): Google DeepMind and healthcare in an age of algorithms. In: *Health and technology* 7 (4), S. 351–367.

Prainsack, Barbara (2017): Personalized Medicine. Empowered Patients in the 21st Century? New York: New York University Press.

Prainsack, Barbara; El-Sayed, Seliem; Forgó, Nikolaus et al. (2022): Data solidarity: a blueprint for governing health futures. In: *The Lancet Digital Health* 4 (11), 773–774.

Prainsack, Barbara; Forgó, Nikolaus (2024): New AI regulation in the EU seeks to reduce risk without assessing public benefit. In: *Nat Med* 30 (5), S. 1235–1237.

Prinz, Sophia (2014): Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung. Bielefeld: transcript (Sozialtheorie).

Proff, Iris (2021): Neuroprothesen: Sehen ohne Augen. In: *Spektrum der Wissenschaft*, 04.05. 2021. Online verfügbar unter https://www.spektrum.de/magazin/neuroprothese-sehen-ohne-augen/1858327, zuletzt geprüft am 28.09.2024.

Puhl, Rebecca M.; Heuer, Chelsea A. (2010): Obesity Stigma: Important Considerations for Public Health. In: *American journal of public health* 100 (6), S. 1019–1028.

Pyper, Evelyn; Henry, David; Yates, Erika A. et al. (2018): Walking the Path Together: Indigenous Health Data at ICES. In: *Healthcare quarterly* 20 (4), S. 6–9.

Qato, Danya M. (2022): Reflections on ‚Decolonizing' Big Data in Global Health. In: *Annals of Global Health* 88 (1), S. 1–6.

Quinn, Diane M. (2018): When Stigma Is Concealable: The Costs and Benefits for Health. In: Brenda Major, John F. Dovidio und Bruce G. Link (Hg.): The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health. New York: Oxford University Press, S. 287–299.

Räber, Michael (2023): Struggles Over Recognition Under Conditions of Hypervisibility: Honneth, Rancière, and Ellison on the Politics of Perception. In: *Critical Horizons* 24 (4), S. 389–404.

Rad, Gerhard von (1987): Das erste Buch Mose. Genesis. 12. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Raghupathi, Wullianallur; Raghupathi, Viju (2014): Big data analytics in healthcare: promise and potential. In: *Health information science and systems* 2 (3), S. 1–10.

Raji, Inioluwa Deborah; Constanza-Chock, Sasha; Buolamwini, Joy (2023): Change from the Outside: Towards Credible Third-Party Audits of AI Systems. In: Benjamin Prud'homme, Catherine Régis, Golnoosh Farnadi et al. (Hg.): Missing links in AI governance. Paris: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, S. 5–26.

Rancière, Jacques (1992): Politics, Identification, and Subjectivization. In: *The Identity in Question* (61), S. 58–64.

Rancière, Jacques (2004): Introducing disagreement. In: *Angelaki* 9 (3), S. 3–9.

Rancière, Jacques (2008): Der emanzipierte Zuschauer. Paris: Passagen Verlag.

Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rauchfleisch, Udo (2024): Transidentität – Transgender. Transitionsprozesse begleiten und gestalten. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Raval, Noopur (2019): An Agenda for Decolonizing Data Science. Spectres of AI. In: *Spheres: Journal for Digital Cultures* (5), S. 1–6.

Rawls, John (2011): Das Recht der Völker. Berlin: De Gruyter.

Rawls, John (2014): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Rawls, John (2019): Eine Theorie der Gerechtigkeit. 21. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Räz, Tim (2022): COMPAS: zu einer wegweisenden Debatte über algorithmische Risikobeurteilung. In: *Forens Psychiatr Psychol Kriminol* 16 (4), S. 300–306.

Razack, Sherene (1998): Looking White People in the Eye: Gender, Race and Culture in Courtrooms and Classrooms. Toronto: University of Toronto Press.

Redecker, Eva von (2020): Ownership's Shadow. In: *Critical Times* 3 (1), S. 33–67.

Reese, Hope (2018): Chimamanda Ngozi Adichie: I Became Black in America. In: *JSTOR Daily*, 29.08.2018. Online verfügbar unter https://daily.jstor.org/chimamanda-ngozi-adichie-i-became-black-in-america/, zuletzt geprüft am 10.12.2023.

Rehak, Rainer (2023): Zwischen Macht und Mythos. Eine kritische Einordnung aktueller KI-Narrative. In: *Soziopolis*, 2023. Online verfügbar unter https://www.soziopolis.de/zwischen-macht-und-mythos.html, zuletzt geprüft am 31.02.2024.

Renzaho, Andre M. N. (2023): The Lack of Race and Ethnicity Data in Australia-A Threat to Achieving Health Equity. In: *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20 (8), S. 1–15.

Reuter, Hans-Richard (2015): Grundlagen und Methoden der Ethik. In: Wolfgang Huber, Meireis Torsten und Hans-Richard Reuter (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik. München: C. H. Beck, S. 9–123.

Richer, Robert; Koch, Veronika; Abel, Luca et al. (2024): Machine learning-based detection of acute psychosocial stress from body posture and movements. In: *Scientific Reports* 14 (8251), S. 1–19.

Richman, Laura S.; Parcoe, Elisabeth; Lattanner, Micah (2018): Interpersonal Discrimination and Physical Health. In: Brenda Major, John F. Dovidio und Bruce G. Link (Hg.): The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health. New York: Oxford University Press, S. 203–218.

Ricœur, Paul (1969): Die Interpretation: ein Versuch über Freud. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ricœur, Paul (1996): Das Selbst als ein Anderer. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 26).

Ricœur, Paul (2004): Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 50).

Riedel, Wolfgang (2007): Ich bin nicht der ich bin. Anthropologisches Bildnisverbot bei Max Frisch (Stiller) – mit einem Nachsatz zu Brechts ‚Über das Anfertigen von Bildnissen'. In: Erich Garhammer (Hg.): BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe. Würzburg, S. 271–296.

Ring, Ian; Griffiths, Kalinda (2021): Australian Aboriginal and Torres Strait Islander Health Information: Progress, Pitfalls, and Prospects. In: *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18 (19), S. 1–15.

Risam, Roopika (2023): Intersectional feminist data visualization: Precepts and practices. In: Jennifer C. Nash und Samantha Pinto (Hg.): The Routledge Companion to Intersectionalities. New York: Routledge, S. 400–411.

Rommerskirchen, Jan (Hg.) (2019): Das Gute und das Gerechte. Eine Einführung in die praktische Philosophie. 2. Aufl. Wiesbaden, Germany: Springer.

Rona-Tas, Akos (2017): The Off-Label Use of Consumer Credit Ratings. In: *Historical Social Research* 42 (1), S. 52–76.

Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rosca, Ana; Monteverde, Settimio; Krones, Tanja (2022): Shared Decision-Making als genuin interprofessionelle Aufgabe. In: *Therapeutische Umschau* 79 (8), S. 371–376.

Ruckenstein, Minna (2014): Visualized and Interacted Life: Personal Analytics and Engagements with Data Doubles. In: *Societies* 4 (1), S. 68–84.

Ruckenstein, Minna; Pantzar, Mika (2015): Beyond the Quantified Self: Thematic exploration of a dataistic paradigm. In: *New Media & Society* 19 (3), S. 401–418.

Ruckenstein, Minna; Schüll, Natasha Dow (2017): The Datafication of Health. In: *Annual Review of Anthropology* 46 (1), S. 261–278.

Rudick, Nicole (2021): Nearly 70 Years Later, ‚Invisible Man' Is Still Inspiring Visual Artists. In: *New York Times*, 11.06.2021. Online verfügbar unter https://www.nytimes.com/2021/06/11/t-magazine/invisible-man-ellison-art.html, zuletzt geprüft am 03.11.2024.

Rugari, Vince (2023): A dystopian future? Why facial recognition may be coming to a stadium near you. In: *The Sydney Morning Harald*, 12.01.2023. Online verfügbar unter https://www.smh.com.au/sport/soccer/a-dystopian-future-why-facial-recognition-may-be-coming-to-a-stadium-near-you-20230111-p5cbrd.html, zuletzt geprüft am 05.09.2024.

Ruschemeier, Hannah (2023): Data Brokers and European Digital Legislation. In: *European Data Protection Law Review* 9 (1), S. 27–38.

Ruschemeier, Hannah (2024): In the Shadows. Data Brokers and the Limits of the GDPR. In: *Verfassungsblog*, 14.08.2024. Online verfügbar unter https://verfassungsblog.de/datatrade-eu-gdpr-privacy/, zuletzt geprüft am 04.08.2025.

Rushovich, Tamara; Boulicault, Marion; Chen, Jarvis T. et al. (2021): Sex Disparities in COVID-19 Mortality Vary Across US Racial Groups. In: *Journal of general internal medicine* 36 (6), S. 1696–1701.

Russell, Stuart; Norvig, Peter (2021): Artificial Intelligence. A Modern Approach. Global Edition. 4. Aufl. Boston: Pearson.

Ryland, Megan (2013): Hypervisibility: How Scrutiny and Surveillance Makes You Watched, but Not Seen. Online verfügbar unter https://thebodyisnotanapology.tumblr.com/post/57763238146/hypervisibility-how-scrutiny-and-surveillance, zuletzt geprüft am 24.07.2023.

Saarinen, Risto (2016): Recognition and Religion: A Historical and Systematic Study. Oxford: Oxford University Press.

Salloch, Sabine; Eriksen, Andreas (2024): What Are Humans Doing in the Loop? Co-Reasoning and Practical Judgment When Using Machine Learning-Driven Decision Aids. In: *The American Journal of Bioethics* 24 (9), S. 67–78.

Samhammer, David; Beck, Susanne; Budde, Klemens et al. (Hg.) (2023): Klinische Entscheidungsfindung mit Künstlicher Intelligenz. Ein interdisziplinärer Governance-Ansatz. Berlin: Springer.

Sartre, Jean-Paul (1962): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (1971): Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft. Reinbek: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (1983): Die Fliegen. Die schmutzigen Hände. Zwei Dramen. Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (2017): Das Sein und das Nichts. 20. Aufl. Hamburg: Rowohlt.

Scendoni, Roberto; Fedeli, Piergiorgio; Cingolani, Mariano (2023): The State of Play on COVID-19 Vaccination in Pregnant and Breastfeeding Women: Recommendations, Legal Protection, Ethical Issues and Controversies in Italy. In: *Healthcare (Basel, Switzerland)* 11 (3), S. 1–13.

Schadt, Peter (2020): Die Digitalisierung als Scheinsubjekt. In: *Widersprüche: Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich* 40 (158), S. 33–47.

Schadt, Peter (2022): Digitalisierung. Köln: PapyRossa Verlag.

Schäfer, Ines; Augustin, Matthias; Krensel, Magdalena et al. (2019): Real-world-Datenquellen für die Versorgungsforschung zum Hautkrebs. In: *Der Hautarzt; Zeitschrift fur Dermatologie, Venerologie, und verwandte Gebiete* 70 (1), S. 29–35.

Schaffer, Johanna (2008): Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung. Bielefeld: transcript (Studien zur visuellen Kultur, 7).

Schermer, Bart W. (2011): The limits of privacy in automated profiling and data mining. In: *Computer Law & Security Review* 27 (1), S. 45–52.

Schink, Alan (2016): Stigma und Anerkennung: Zum Verhältnis zweier Konzepte sozialer Reziprozität. In: *Soziologie in Österreich – Internationale Verflechtungen*, S. 1–9.

Schmidt, L. E. W. (1843): Das preußische Familienrecht nach dem allgemeinen Landrechte. Leipzig. Online verfügbar unter https://dlc.mpg.de/toc/mpirg_sisis_198251/1/, zuletzt geprüft am 10.12.2024.

Scholz, Sebastian (2021): Epistemische Bilder. Zur medialen Onto-Epistemologie der Sichtbarmachung. Bielefeld: transcript.

Schorch, Stefan (2021): Genesis. Berlin: De Gruyter (The Samaritan Pentateuch, 1).

Schubert, Anselm (2024): Christus (m/w/d). Eine Geschlechtergeschichte. München: C. H. Beck.

Schumacher, Bernard N. (Hg.) (2003): Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Berlin: Akademie Verlag.

Schüssler Fiorenza, Francis (1992): Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. (Welt der Theologie).

Schweinfurth, Sophie (2021): Statt einer Einleitung: Enthüllen und Verbergen als Sichtbarkeitsparadigma der Vormoderne. Eine Annäherung. In: Henriette Hofmann, Barbara Maria Schellewald, Sophie Schweinfurth et al. (Hg.): Enthüllen und Verbergen in der Vormoderne. Revealing and concealing in the premodern period. Paderborn: Brill Fink (Eikones), S. 17–50.

Scism, Leslie; Maremont, Mark (2010): Insurers Test Data Profiles to Identify Risky Clients. In: *The Wall Street Journal*, 19.11.2010. Online verfügbar unter https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704648604575620750998072986, zuletzt geprüft am 06.05.2024.

Seckler, Max (2005): Intrinsezistische Fundamentaltheologie: Der Paradigmenwechsel vom »Hörer des Wortes« zum »Begriff des Christentums« im Werk Karl Rahners: Karl Rahner und die Disziplinen der Theologie. In: *Theologische Quartalschrift* 185 (4), S. 237–254.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2008): Epistemology of the closet. Berkeley: University of California Press.

Seitz, Sergej (2016): Responsibility, Testimony, and Violence at the Margins of the Human. A Critical Encounter between Agamben and Levinas. In: Fünter Figal (Hg.): International Yearbook for Hermeneutics. Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. Focus: Humanism. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 250–267.

Seitzer, Philipp (2022): Diskreditierbarkeit. In: Markus Dederich und Jörg Zirfas (Hg.): Glossar der Vulnerabilität. Wiesbaden: Springer, S. 81–92.

Selke, Stefan (2016): Rationale Diskriminierung durch Lifelogging und die neue Taxonomie des Sozialen. In: Stefan Selke (Hg.): Lifelogging. Digitale Selbstvermessung und Lebensprotokollierung zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel. Wiesbaden: Springer, S. 309–340.

Sellman, Derek (2005): Towards an understanding of nursing as a response to human vulnerability. In: *Nursing philosophy* 6 (1), S. 2–10.

Settles, Isis H.; Buchanan, Nicole T.; Dotson, Kristie (2019): Scrutinized but not recognized: (In)visibility and hypervisibility experiences of faculty of color. In: *Journal of Vocational Behavior* 113, S. 62–74.

Seybold, Klaus (1977): Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22–27. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Sharma, Sarah (2022): Introduction: A Feminist Medium Is the Message. In: Sarah Sharma und Rianka Singh (Hg.): Re-Understanding Media. Feminist Extensions of Marshall McLuhan. Durham: Duke University Press, S. 1–19.

Sharma, Sarah; Singh, Rianka (Hg.) (2022): Re-Understanding Media. Feminist Extensions of Marshall McLuhan. Durham: Duke University Press.

Sharon, Tamar (2014): Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism. Dordrecht: Springer (Philosophy of Engineering and Technology, 14).

Shaw, James; Sekalala, Sharifah (2023): Health data justice: building new norms for health data governance. In: *NPJ Digit Med* 6 (1), S. 1–2.

Shields, Rob (2004): Visualicity. In: *Visual Culture in Britain* 5 (1), S. 23–36.

Shklar, Judith N. (1992): Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Berlin: Rotbuch Verl.

Siegel, Eva-Maria (2015): Bertolt Brecht. Marburg: Tectum.

Siep, Ludwig (2004): Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (1992): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesamtausgabe, 11).

Simons, Daniel J.; Chabris, Christopher F. (1999): Gorillas in our midst: sustained inattentional blindness for dynamic events. In: *Perception* 28 (9), S. 1059–1074.

Singh, Rianka (2021): Rethinking Platform Power. In: *Canadian Journal of Communication* 46 (3), S. 711–715.

Singh, Rianka; Banet-Weiser, Sarah (2022): Sky High. Platforms and the Feminist Politics of Visibility. In: Sarah Sharma und Rianka Singh (Hg.): Re-Understanding Media. Feminist Extensions of Marshall McLuhan. Durham: Duke University Press, S. 163–175.

Slakoff, Danielle C.; Fradella, Henry F. (2019): Missing Women and Girls: The „Missing White Woman Syndrome" and Other Factors that Influence Newsworthiness. In: *Criminology, Criminal Justice, Law & Society* 20 (3), S. 80–102.

Smend, Rudolf (2000): Ethik III. Altes Testament. In: Gerhard Müller, Horst Balz, James K. Cameron et al. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 31. Berlin: De Gruyter, S. 423–435.

Smith, Linda Tuhiwai (2008): Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous peoples. London: Zed Books Ltd.

Solanke, Iyiola (2017): Discrimination as Stigma. A Theory of Anti-discrimination Law. Oxford: Hart Publishing.

Solano, Joan Lopez; Martin, Aaron; Souza Siddarth de et al. (2022): Governing data and artificial intelligence for all. Models for sustainable and just data governance. Panel for the Future of Science and Technology. Brüssel.

Sölle, Dorothee (1968): Du sollst dir kein Bildnis machen. In: Dorothee Sölle: Die Wahrheit ist konkret. Olten: Walter-Verlag (theologia publica, 4), S. 95–102.

Sölle, Dorothee (1982): Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes". Stuttgart: Kreuz.

Sölle, Dorothee (2006a): Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte. In: Dorothee Sölle: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Stuttgart: Kreuz, S. 220–351.

Sölle, Dorothee (2006b): Das Recht, ein anderer zu werden. In: Dorothee Sölle: Sprache der Freiheit. Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Stuttgart: Kreuz, S. 159–230.

Spector-Bagdady, Kayte; Tang, Shengpu; Jabbour, Sarah et al. (2021): Respecting Autonomy And Enabling Diversity: The Effect Of Eligibility And Enrollment On Research Data Demographics. In: *Health affairs (Project Hope)* 40 (12), S. 1892–1899.

Spencer-Hall, Alicia; Gutt, Blake (2021): Introduction. In: Alicia Spencer-Hall und Blake Gutt (Hg.): Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 11–40.

Spiekermann, Sarah; Winkler, Till (2020): Value-based Engineering for Ethics By Design. In: *SSRN*, S. 1–23.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2011): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

Springhart, Heike (2022): Die Macht der Scham und das vulnerable Leben im Licht des christlichen Glaubens. In: Lisanne Teuchert, Mikkel Gabriel Christoffersen und Dennis Dietz (Hg.): Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 119), S. 141–158.

Springstübe, Darja (2013): Über Wahrnehmung und Ausdruck in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys. Berlin: Logos Verlag.

Stachwitz, Philipp; Debatin, Jörg F. (2023): Digitalisierung im Gesundheitswesen: heute und in Zukunft. In: *Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz* 66 (2), S. 105–113.

Stäheli, Urs (2021): Soziologie der Entnetzung. Berlin: Suhrkamp.

Stanford University HAI (2024): AI-Index-Report-2024. Hg. v. Ray Perrault und Jack Clark. Online verfügbar unter https://aiindex.stanford.edu/report/, zuletzt geprüft am 10.12.2024.

Sterling, Rogena; Kukutai, Tahu; Chambers, Tim et al. (2024): A Māori data governance assessment of the NZ COVID Tracer app. In: *Discov Soc Sci Health* 32 (4), S. 1–14.

Stern, Alexandra Minna (2016): Eugenics, sterilization, and historical memory in the United States. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 23, S. 195–212.

Stoellger, Philipp (2000): Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Tübingen: Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 39).

Stoellger, Philipp (2014): Sagen und Zeigen. Komplikationen und Explikationen einer Leitdifferenz. In: Fabian Goppelsröder und Martin Beck (Hg.): Sichtbarkeiten 2: Präsentifizieren. Zeigen zwischen Körper, Bild und Sprache. Zürich: Diaphanes, S. 71–92.

Stoellger, Philipp (2015): Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Menschen. Blumenbergs rhetorische Anthropologie im Horizont der ‚Visual Cultures'. In: Melanie Möller (Hg.): Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 155–184.

Stoellger, Philipp (2020): The Interpreting of Perception and the Perception of Interpreting – On the Relation between Interpretive Patterns and Perception, or on the Interpretativity of Perception. In: Markus Mühling, David Andrew Gilland und Yvonne Förster-Beuthan (Hg.): Perceiving truth and value. Interdisciplinary discussions on perception as the foundation of ethics. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 33), S. 77–116.

Stoller, Silvia (1995): Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Frankfurt am Main: Peter Lang (Philosophie, 485).

Stoller, Silvia (2005): Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie. In: Silvia Stoller, Veronica Vasterling und Linda Fisher (Hg.): Feministische Phänomenologie und Hermeneutik. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus, 9), S. 139–170.

Stoller, Silvia (2007): Das Sichtbare und das Unsichtbare. Zu einer schwierigen Verhältnisbestimmung in Merleau-Pontys Spätwerk. In: Hans Rainer Sepp und Ion Copoeru (Hg.): Phenomenology 2005. Selected Essays from Northern Europe. Bukarest: Zeta Books (IV, 2), S. 717–733.

Stopa Mathiasen, Sasja, Emilie (2022): To Suffer God's Wrath and Trust in his Love. In: Lisanne Teuchert, Mikkel Gabriel Christoffersen und Dennis Dietz (Hg.): Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 119), S. 39–67.

Stoppel, Hendrik (2024): In den Höhlen der Macht. Mit Hans Blumenberg verschwörungstheoretischen Wirklichkeitsbegriffen auf der Spur. In: *Ethik und Gesellschaft* (1). Online verfügbar unter https://ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1377, zuletzt geprüft am 01.03.2024.

Subramani, Supriya (2025): Passive Patient Culture in India. Disrespect in Law and Medicine. London: Routledge.

Szymanski, Dawn M.; Gupta, Arpana; Carr, Erika R. et al. (2009): Internalized Misogyny as a Moderator of the Link between Sexist Events and Women's Psychological Distress. In: *Sex Roles* 61 (1–2), S. 101–109.

Tajfel, Henri (1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen. Bern: Huber.

Takagaki, Kentaroh; Krug, Kristine (2020): The effects of reward and social context on visual processing for perceptual decision-making. In: *Current Opinion in Physiology* 16, S. 109–117.

Taylor, Astra (2014): The People's Platform. Taking back power and culture in the digital age. New York: Metropolitan Books.

Taylor, Charles (1991): The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Taylor, James Stacey (Hg.) (2005): Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Linnet (2016a): No place to hide? The ethics and analytics of tracking mobility using mobile phone data. In: *Environ Plan D* 34 (2), S. 319–336.

Taylor, Linnet (2016b): The ethics of big data as a public good: which public? Whose good? In: *Philosophical Transactions A* 374, S. 1–13.

Taylor, Linnet (2017a): Safety in numbers? Group privacy and big data analytics in the developing world. In: Linnet Taylor, Luciano Floridi und Bart van der Sloot (Hg.): Group Privacy: New Challenges of Data Technologies. Cham: Springer, S. 13–36.

Taylor, Linnet (2017b): What is data justice? The case for connecting digital rights and freedoms globally. In: *Big Data & Society* 4 (2), S. 1–14.

Taylor, Linnet; Floridi, Luciano; van der Sloot, Bart (Hg.) (2017a): Group Privacy: New Challenges of Data Technologies. Cham: Springer.

Taylor, Linnet; Floridi, Luciano; van der Sloot, Bart (2017b): Introduction: a new perspective on privacy. In: Linnet Taylor, Luciano Floridi und Bart van der Sloot (Hg.): Group Privacy: New Challenges of Data Technologies. Cham: Springer, S. 10–23.

Terry, Nicolas P. (2014): Big Data Proxies and Health Privacy Exceptionalism. In: *Health Matrix* 24, S. 65–108.

Tettey, Felix; Parupelli, Santosh Kumar; Desai, Salil (2023): A Review of Biomedical Devices: Classification, Regulatory Guidelines, Human Factors, Software as a Medical Device, and Cybersecurity. In: *Biomedical Materials & Devices* 2 (1), S. 316–341.

Tetzlaff, Karl (2022): Selbstsein und Anerkennung. Theologisch-philosophische Erkundungsgänge im Spannungsfeld von Ich, Wir und Gott. Tübingen: Mohr Siebeck (Dogmatik in der Moderne).

The Associated Press (2023): Seattle hospital says Texas attorney general asked for records about transgender care for children. In: *NBC News*, 2023. Online verfügbar unter https://www.nbcnews.com/nbc-out/out-politics-and-policy/seattle-hospital-says-texas-ag-asked-records-trans-care-minors-rcna130981, zuletzt geprüft am 23.12.2023.

The Data Privacy Lab (2015): theDataMap. Online verfügbar unter https://thedatamap.org/index.php, zuletzt geprüft am 22.09.2024.

Thinyane, Mamello; Christine, Debora Irene (2021): Dimensioning Data Marginalization: Social Indicators Monitoring. In: *Development* 64 (1–2), S. 119–128.

Thomas, Peter D. (2018): Refiguring the Subaltern. In: *Political Theory* 46 (6), S. 861–884.

Thompson, John B. (2005): The New Visibility. In: *Theory, Culture & Society* 22 (6), S. 31–51.

Toepfer, Georg (2017): Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung: Kopplung und Entkopplung von Organismus und Umwelt. In: Gerald Hartung und Matthias Herrgen (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie. Wiesbaden: Springer, S. 3–50.

Toffoletti, Kim; Thorpe, Holly; Pavlidis, Adele et al. (2023): Visibility and Vulnerability on Instagram: Negotiating Safety in Women's Online-Offline Fitness Spaces. In: *Leisure Sciences* 45 (8), S. 705–723.

Tomasello, Michael (2006): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tomasev, Nenad; McKee, Kevin R.; Kay, Jackie et al. (2021): Fairness for Unobserved Characteristics: Insights from Technological Impacts on Queer Communities. In: *Proceedings ofthe 2021 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, S. 254–265.

Transgender Europe (2023): Trans Rights Map. Europe & Central Asia 2023. Hg. v. European Union ILGA-Europe. Online verfügbar unter https://transrightsmap.tgeu.org/, zuletzt geprüft am 20.11.2023.

Traue, Boris; Blanc, Mathias; Cambre, Carolina (2019): Visibilities and Visual Discourses: Rethinking the Social With the Image. In: *Qualitative Inquiry* 25 (4), S. 327–337.

Tretter, Max; Ott, Tabea; Dabrock, Peter (2023a): AI-produced certainties in health care: current and future challenges. In: *AI Ethics*, S. 1–10.

Tretter, Max; Samhammer, David; Dabrock, Peter (2023b): Künstliche Intelligenz in der Medizin: Von Entlastungen und neuen Anforderungen im ärztlichen Handeln. In: *Ethik Med*, S. 1–23.

Trible, Phyllis (1987): Mein Gott, warum hast du mich vergessen. Frauenschicksale im Alten Testament. Mit einer Einführung von Helen Schüngel-Straumann. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Trudgett, Skye; Griffiths, Kalinda; Farnbach, Sara et al. (2022): A framework for operationalising Aboriginal and Torres Strait Islander data sovereignty in Australia: Results of a systematic literature review of published studies. In: *eClinicalMedicine* 45, S. 1–23.

Turkle, Sherry (1999): Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet. Reinbek: Rowohlt.

U.S. District Court for the Eastern District of Missouri, vom 04.05.1976, Aktenzeichen 413 F. Supp. 142. In: *Justia*.

U.S. District Court for the Eastern District of Missouri, vom 30.09.1980, Aktenzeichen 497 F. Supp. 583. In: *Justia*.

UNESCO (2022): Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence. Paris. Online verfügbar unter https://www.unesco.org/en/artificial-intelligence/recommendation-ethics, zuletzt geprüft am 10.12.2024.

Unique Identification Authority of India (2023): About UIDAI. Online verfügbar unter https://uidai.gov.in/en/about-uidai/unique-identification-authority-of-india.html#:~:text=About%20UIDAI,-The%20Unique%20Identification&text=The%20UID%20had%20to%20be,to%20the%20residents%20of%20India., zuletzt geprüft am 19.06.2025.

United Nations (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Online verfügbar unter https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights, zuletzt geprüft am 01.12.2024.

van der Drift, Mijke; Raha, Nat (2020): Radical Transfeminism: Trans as Anti-static Ethics Escaping Neoliberal Encapsulation. In: Jennifer Cooke (Hg.): The New Feminist Literary Studies. Cambridge: Cambridge University Press (Twenty-First-Century Critical Revisions), S. 13–24.

van der Meulen, Emily; Heynen, Robert (2016): Gendered Visions: Reimagining Surveillance Studies. In: Emily van der Meulen und Robert Heynen (Hg.): Expanding the Gaze. Gender and the Politics of Surveillance. Toronto: University of Toronto Press, S. 3–32.

van der Valk, Hendrik; Haße, Hendrik; Möller, Frederik et al. (2022): Archetypes of Digital Twins. In: *Bus Inf Syst Eng* 64 (3), S. 375–391.

Véliz, Carissa (2019): Three things digital ethics can learn from medical ethics. In: *Nat Electron* 2 (8), S. 316–318.

Véliz, Carissa (2020a): Not the doctor's business: Privacy, personal responsibility and data rights in medical settings. In: *Bioethics* 34 (7), S. 712–718.

Véliz, Carissa (2020b): Privacy is Power. Why and How You Should Take Back Control of Your Data. London: Penguin Books.
Verbeek, Peter-Paul (2007): Beyond the human eye. Mediated vision and posthumanity. In: Petran Kockelkoren (Hg.): Mediated vision. Rotterdam: Veenman, S. 43–53.
Vermeulen, Peter (2016): Autismus als Kontextblindheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Villa, Paula-Irene (2012): Feministische- und Geschlechtertheorien. In: Claudia Wiepcke und Marita Kampshoff (Hg.): Handbuch Geschlechterforschung und Fachdidaktik. Wiesbaden: Springer, S. 39–52.
Vincent, Jean Marcel (1996): Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament. Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes. In: *Revue Biblique* 103 (1), S. 5–39.
Vogd, Werner (2005): Medizinsystem und Gesundheitswissenschaften – Rekonstruktion einer schwierigen Beziehung. In: *Soziale Systeme* 11 (2), S. 236–270.
Vogt, Erik M. (2012): Jean-Paul Sartre und Frantz Fanon. Wien: Turia & Kant.
Vogt, Henrik; Hofmann, Bjørn; Getz, Linn (2016): The new holism: P4 systems medicine and the medicalization of health and life itself. In: *Medicine, health care, and philosophy* 19 (2), S. 307–323.
Völker, Jan (2014): Die Geburt der Klinik. In: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Berlin: J.B. Metzler, S. 32–38.
Vollenweider, Samuel (2022): Inkarnation als Medienereignis. In: Elisabeth Gräb-Schmidt und Volker Leppin (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XXXIII. Medium und Botschaft. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Marburger theologische Studien, 141), S. 113–121.
Wachter, Sandra (2022): The Theory of Artificial Immutability: Protecting Algorithmic Groups under Anti-Discrimination Law. In: *Tulane Law Review* 97 (2), S. 1–50.
Wachter, Sandra; Mittelstadt, Brent; Russell, Chris (2021): Bias Preservation in Machine Learning: The Legality of Fairness Metrics Under EU Non-Discrimination Law. In: *SSRN*, S. 735–790.
Wackernagel, Wolfgang (2006): Subimaginale Versenkung. Meister Eckharts Ethik der bildergründenden Entbildung. In: Gottfried Boehm (Hg.): Was ist ein Bild? 4. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink (Bild und Text), S. 184–208.
Wahle, Fabian; Kowatsch, Tobias; Fleisch, Elgar et al. (2016): Mobile Sensing and Support for People With Depression: A Pilot Trial in the Wild. In: *JMIR mHealth and uHealth* 4 (3), 1–13.
Wajcman, Judy; Young Erin (2023): Feminism Confronts AI. The Gender Relations of Digitalisation. In: Jude Browne, Stephen Cave, Eleanor Drage et al. (Hg.): Feminist AI. Critical perspectives on data, algorithms and intelligent machines. Oxford: Oxford University Press, S. 47–64.
Waldenfels, Bernhard (1983): Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (1986): Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei. In: Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 15), S. 144–161.
Waldenfels, Bernhard (1987): Ordnung im Zwielicht. Frankfurt: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (1992): Einführung in die Phänomenologie. München: Wilhelm Fink.
Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (2001): Einführung in die Phänomenologie. München: Wilhelm Fink.

Waldenfels, Bernhard (2003): Spiegel, Spur und Blick. Zur Genese des Bildes. Köln: Salon-Verlag (édition questions, 8).

Waldenfels, Bernhard (2004): Phänomenologie der Aufmerksamkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2005a): Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit. In: Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hg.): Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen. München: Wilhelm Fink (Übergänge, 54), S. 99–122.

Waldenfels, Bernhard (2006): Ordnungen des Sichtbaren. Zum Gedenken an Max Imdahl. In: Gottfried Boehm (Hg.): Was ist ein Bild? 4. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink (Bild und Text), S. 233–252.

Waldenfels, Bernhard (2010): Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (1), S. 71–82.

Waldenfels, Bernhard (2012): Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2015): Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2016a): Antwortregister. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2016b): Geweckte und gelenkte Aufmerksamkeit. In: Jörn Müller, Anders Nießeler und Andreas Rauh (Hg.): Aufmerksamkeit. Neue humanwissenschaftliche Perspektiven. 1. Aufl. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 99), S. 25–46.

Waldenfels, Bernhard (2016c): In den Netzen der Lebenswelt. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Hans (2005b): Kontextuelle Fundamentaltheologie. 4. Aufl. Paderborn: Schöningh.

Walter, Maggie (2016): Data politics and Indigenous representation in Australian statistics. In: Tahu Kukutai und John Taylor (Hg.): Indigenous Data Sovereignty. Toward an Agenda. Acton: ANU Press, S. 79–98.

Wang, Zhixuan (2021): Watch Me Watching: Surveillance Art and the Politics of Observation. In: *Aspectus* 3, S. 1–18.

Wang Bing (2009): Man with No Name. Originaltitel: Wu ming zhe. Dokumentarfilm. China. https://vimeo.com/channels/1819841/566809890, zuletzt geprüft am 19.06.2025.

Warzel, Charlie (2019): All Your Data Is Health Data. In: *New York Times*, 13.08.2019. Online verfügbar unter https://www.nytimes.com/2019/08/13/opinion/health-data.html, zuletzt geprüft am 28.03.2024.

Washington, Anne L. (2023): Ethical Data Science. Prediction in the Public Interest. Oxford: Oxford University Press (Oxford Technology Law and Policy).

Watson, Gary (1996): Two Faces of Responsibility. In: *Philosophical Topics* 24 (2), S. 227–248.

Weasel, Lisa H. (2016): Embodying Intersectionality: The Promise (and Peril) of Epigenetics for Feminist Science Studies. In: Victoria Pitts-Taylor (Hg.): Mattering. Feminism, Science, and Materialism. New York: New York University Press, S. 104–121.

Wechsler, Iris; Wolf, Alexander; Shanbhag, Julian et al. (2024): Bridging the sim2real gap. Investigating deviations between experimental motion measurements and musculoskeletal simulation results – a systematic review. In: *Frontiers in bioengineering and biotechnology* 12, S. 1–14.

Wehinger, Daniel (2023): Der Mensch als Leib-Seele-Einheit. Merleau-Ponty über Körperlichkeit. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 77 (1), S. 17–36.

Weiss, Gail (1999): Body Images: Embodiment as Intercorporeality. New York: Routledge.

Welz, Claudia (2011): Shame and the Hiding Self. In: *Passiones in Context* (2), S. 67–82.
Welz, Claudia (Hg.) (2015): Ethics of in-visibility. Imago Dei, memory, and human dignity in Jewish and Christian thought. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 77).
Westbury, Susannah; Oyebode, Oyinlola; van Rens, Thijs et al. (2023): Obesity Stigma: Causes, Consequences, and Potential Solutions. In: *Current obesity reports* 12 (1), S. 10–23.
Westermann, Claus (1974): Genesis. 1. Teilband Genesis 1–11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
WHO (2005): Constitution of the World Health Organisation. New York. Online verfügbar unter https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/EN/constitution-en.pdf?ua=1, zuletzt geprüft am 17.09.2024.
Wieczorek, Michał; O'Brolchain, Fiachra; Saghai, Yashar et al. (2023): The ethics of self-tracking. A comprehensive review of the literature. In: *Ethics & Behavior* 33 (4), S. 239–271.
Wiesing, Lambert (2003): Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung. In: Maurice Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 85–124.
Wildi Merino, Ingrid (2007): Los Invisibles. Online verfügbar unter https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-531-18984-0.pdf, zuletzt geprüft am 31.10.2024.
Williams, Delores S. (2013): Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-talk. New York: Orbis.
Winkler, Mathias (2024): Gott sehen. Die Offenbarungen der Erzelternerzählungen Gen 12–36. Freiburg: Herder (Herders biblische Studien, 103).
Winter-Tietel, Roman (2024): Digitale Medien im Kontext der Digitalität. Eine phänomenologische Relevanzbestimmung für die Theologie. In: Christian Danz (Hg.): Medien – Erinnerung – Affekte. Dimensionen einer Theologie der Kultur. Tübingen: Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 93), S. 123–137.
Witt, Charlotte (1995): Anti-Essentialism in Feminist Theory. In: *Philosophical Topics* 23 (2), S. 321–344.
Wittig, Monique (1980): The straight mind. In: *Feminist Issues* 1 (1), S. 103–111.
Wolf, Ernst (1988): Sozialethik. Theologische Grundfragen. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Göttinger theologische Lehrbücher).
Xu, Zhentao; Pérez-Rosas, Verónica; Mihalcea, Rada (2020): Inferring Social Media Users' Mental Health Status from Multimodal Information. In: *Proceedings of the 12th Conference on Language Resources and Evaluation*, S. 6292–6299.
Yan, S. J.; Chughtai, A.A.; Macintyre, C. R. (2017): Utility and potential of rapid epidemic intelligence from internet-based sources. In: *International Journal of Infectious Diseases* 63, S. 77–87.
Yancy, George (2008): Black bodies, white gazes: the continuing significance of race. Lanham: Rowman & Littlefield.
Yauney, Gregory; Pratik, Shah (2018): Reinforcement Learning with Action-Derived Rewards for Cemotherapy and Clinical Trial Dosing Regimen Selection. In: *Machine Learning for Healthcare* 85, S. 161–226.
Young, Iris Marion (1993): Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (4), S. 707–725.
Zeindler, Matthias (2011): »Du sollst dir kein Bildnis machen«. In: *HBl* 17 (1/2), S. 209–222.
Zheng, Shu Shu (2023): Remote First Nations communities are among the most digitally excluded people in Australia: report. In: *RMIT*, 2023. Online verfügbar unter https://www.rmit.edu.au/news/all-news/2023/sep/mapping-digital-gap, zuletzt geprüft am 13.08.2024.

Zhou, Qian; Chen, Zhi-Hang; Cao, Yi-Heng et al. (2021): Clinical impact and quality of randomized controlled trials involving interventions evaluating artificial intelligence prediction tools: a systematic review. In: *NPJ Digit Med* 4 (1), S. 1–12.

Zirfas, Jörg (2022): Sensibilität. In: Markus Dederich und Jörg Zirfas (Hg.): Glossar der Vulnerabilität. Wiesbaden: Springer, S. 417–428.

Zittrain, Jonathan (2006): A History of Online Gatekeeping. In: *Harvard Journal of Law and Technology* 19 (2), S. 253–298.

Žižek, Slavoj (2013): Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence. In: Slavoj Žižek, Eric L. Santner und Kenneth Reinhard (Hg.): The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology. Chicago: University of Chicago Press, S. 134–190.

Zuboff, Shoshana (2019): The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power. New York: PublicAffairs.

Zwanepol, Klaas (2006): Zur Diskussion um Gottes Verborgenheit. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (1), S. 51–59.

Bibelstellenregister

Altes Testament

Genesis
1,31 349
2 177
2,4-3,24 97
12-36 135
16 6; 13; 125; 134; 137; 139; 183; 194; 195; 312; 388
16,1-6 136
16,7 136
16,8 167
16,13 13; 136; 137; 138; 168; 348; 388
16,14 126
17,20 140
17,24-25 140
21 134; 183; 388
21,8-21 139
21,13 140
21,17 140
21,18 315
21,19 138; 139; 140; 183
32,8 292
33,10 133

Exodus
20,4 226
20,4-6 124
20,12 166
20,13 149
32 124; 125; 126
33 138
33,9 125
33,11 125; 138
33,18-23 124; 132
33,20 124; 125
33,23 125; 138
34,29-35 125

Numeri
6,25-26 167
12 125
12,8 138

Deuteronomium
5,8-10 124
5,16 166
10,17 168

2. Samuel
2,22 167

2. Könige
9,32 167

2. Chronik
19,7 168

Hiob
22,26 167

Psalter
3,4 166
3,5-6 166
5,8 166
8,5 166
8,6 166
11,4-5 166
13 167
13,4 166
15 124
16,11 124

17 124
27 124
27,4 124
27,13 124
31,17 167
33,13-15 166
41,2 166
42,3 124
63,3-5 124
80,4 167
86,5 166
89,16 167
104,29 167
123,3 166

Sprüche
14,20-21 166
14,31 166
16,20 166
17,5 166
28,5 166
29,7 166

Jesaja
6,8 289

Micha
6,8 166

Neues Testament

Matthäus
27,54 129

Markus
Mk 15,39 129

Lukas
23,47 129

Johannes
1,5 127
1,18 127
3,19 127
8,12 127
9 127; 131
9,12 131
9,21 131
9,22 131
9,30 131
12,45 127
14,9 126
14,9-12 127

Römer
2,11 168
7,23 321; 326
8,22 349

1. Korinther
13,12 129; 168
13,13 125

2. Korinther
3,18 127
4,6 127

Kol
1,15 127

Hebräer
1,2 127

Personenregister

Adorno, Theodor W. 66, 271
Alcoff, Linda Martín 191
Al-Saji, Alia 119, 159 f., 291, 333
Aristoteles 17, 28–29, 326

Bachmann, Ingeborg 91, 338
Barth, Karl 6, 166, 171–172, 286, 297–299, 320, 342
Bauch, Jost 41–42
Beauchamp, Tom L. 176
Beauvoir, Simone de 112, 122
Bedorf, Thomas 145, 151–155, 160–161, 172–173, 251, 286–287, 293, 295, 334, 339
Benhabib, Seyla 319, 328
Benjamin, Ruha 252
Bleher, Hannah 260, 375–376
Blumenberg, Hans 1, 88, 96–102, 120, 127–129, 139, 154–156, 176–181, 186, 221–223, 239, 286, 298, 321, 325, 327, 330, 344
Boehm, Gottfried 21, 34, 116–117, 124
Bonhoeffer, Dietrich 176, 343
Bourdieu, Pierre 206–207
Bowker, Geoffrey C. 35, 57, 301
Bowleg, Lisa 355
boyd, danah 26, 35–36, 66
Braun, Matthias 45–46, 51–52, 146, 153, 162, 249, 260, 343, 352, 369, 375–376
Brecht, Bertolt 14, 223, 226–227
Brighenti, Andrea Mubi 29–30, 38, 41, 89, 100, 111, 119–122, 161, 187, 223, 327
Buber, Martin 136–137
Butler, Judith 67, 108–109, 112, 118, 122, 145, 151, 159–164, 178, 180–182, 185–188, 190–192, 204, 224, 237, 260, 286, 292, 302–303, 331–332, 334–339

Calvino, Italo 14, 296
Camus, Albert 14, 287–288, 293
Castoriadis, Cornelius 112, 308, 339, 341
Cho, Sumi 52, 56, 188
Cornell, Drucilla 204, 341
Couldry, Nick 25, 30
Creary, Melissa S. 244–246, 301, 308, 376, 379
Crenshaw, Kimberlé W. 188–190, 214–215
Criado-Perez, Caroline 3, 204, 208, 211

Dabrock, Peter 6–7, 9–15, 42, 69, 123–124, 134–135, 152, 182–183, 186, 213, 230, 255, 262, 279, 289, 334, 349, 352
Daly, Mary 308–309
Daniels, Norman 12–13, 71
Deleuze, Gilles 114, 120, 327, 335
Didi-Huberman, Georges 197, 119, 203–204 208
Du Bois, William E. B. 250, 312
Dwork, Cynthia 78–79

Ebeling, Gerhard 124
Ebert, Patrick 125, 127
Ellison, Ralph 14, 148, 180, 199–203, 208, 257, 277, 291, 313, 345

Fanon, Frantz 100, 149, 159, 191, 216–217, 250–251, 254, 259
Fellmann, Ferdinand 116, 228
Ferryman, Kadija 59, 61, 249–250, 301
Fineman, Martha A. 186–187
Floridi, Luciano 32, 67–68, 229
Foucault, Michel 30, 43–44, 46, 59, 112–122, 156, 161, 164, 301, 312, 335, 339
Fraser, Nancy 145

Fricker, Miranda 244, 257, 295, 307–308, 314, 341
Frisch, Max 14, 175, 223–227, 298, 332, 341–342, 347

Garland-Thomson, Rosemarie 237, 253, 283–284, 305
Gertz, Jan Christian 97
Goffman, Erving 111, 232–236, 240–243, 259–260, 338, 344
Graf, Fritz 336
Grandin, Greg 209–210
Grøn, Arne 21, 32, 88, 94, 102–103, 108, 134, 221, 297

Habermas, Jürgen 256
Hancock, Ange-Marie 190–191, 210, 337
Haraway, Donna 27, 30, 33, 38, 112, 256–259, 357, 373
Hartenstein, Friedhelm 124–126
Haslanger, Sally 327
Hegel, Georg W. F. 144–147, 149, 189
Hill Collins, Patricia 2, 244–245, 263, 312, 337
Haker, Hille 193, 251, 262, 341
Hirschmann, Edgar 121, 162
Honneth, Axel 14, 143–162, 164, 172–173, 208, 232, 244–246, 251, 295
hooks, bell 112, 183, 208, 341, 344–345
Horkheimer, Max 271
Huber, Wolfgang 176
Huizing, Klaas 255, 299
Husserl, Edmund 4, 89–90, 92–93, 96–98, 102, 105–106, 118

Ihde, Don 27–28, 30–32, 94, 257–258

Jaeggi, Rahel 145, 156, 161, 164–165, 173–175, 222, 232, 284, 286, 316–317
Jasanoff, Sheila 8, 33, 66, 303–305, 357
Joest, Wilfried 134, 169–170, 175, 182–183, 297, 337
Jones, Nora L. 24, 34, 56, 115, 213, 305–306, 357
Jüngel, Eberhard 125–127, 129, 131–134, 140, 145, 166, 168–173, 288, 325–326, 332

Kapust, Antje 104, 107, 109–110
Kearns, Michael 53–54, 58, 76–80, 246
Kitchin, Rob 2, 30, 33, 36, 39
Koenen, Klaus 136–137, 348
Krämer, Sybille 29–30
Krüger, Malte Dominik 21, 119–120, 128–130, 280
Kukutai, Tahu 60–62, 268, 273

Laing, Lorenz Narku 307
Latour, Bruno 25, 30–32, 57
Levinas, Emmanuel 14, 93–94, 107–110, 118, 124, 126, 132, 149, 153, 200, 285–293, 301, 322, 324–325, 330–332, 338
Liebsch, Burkhard 97–98, 179, 263
Loick, Daniel 315, 219, 337, 345
Luhmann, Niklas 41–42, 44
Lupton, Deborah 30–31, 34–36, 51–52, 54–55, 67, 112
Luther, Martin 6, 128, 132–133, 168, 170, 172
Lyon, David 21, 112, 281–283, 360

Mackenzie, Catriona 176, 187, 231
Marion, Jean-Luc 125–127, 129–132, 290, 331, 338–339
Mayntz, Renate 41, 44–45, 47–49
Mbembe, Achille 100, 149, 154, 183, 208, 251, 253, 259, 311, 340
McLuhan, Marshall 29
Medina, José 181, 258, 312–313, 339–340, 387
Meier, Friedhelm 42–43, 45–46, 51, 60, 258
Merleau-Ponty, Maurice 4, 87–88, 90–96, 101–110, 113, 117, 126, 132, 176–177, 182, 200, 210, 222, 295, 333
Metz, Johann Baptist 53, 309, 320, 324–326, 328, 330, 340
Mirzoeff, Nicholas 120, 261, 301, 303, 306–307, 312, 314–315
Mitchell, W. J. T. 66, 77, 116
Mittelstadt, Brent 58, 247
Moltmann, Jürgen 125, 168
Moses Mendelssohn 136–137
Moxter, Michael 29, 124–126
Mühlhoff, Rainer 51, 366–367, 369, 374
Müller, Oliver 96–97, 99–100, 176

Nassehi, Armin 2, 21–22, 25–26, 29, 33, 35–37
Naumann, Thomas 135, 137
Nietzsche, Friedrich 104
Nissenbaum, Helen 74, 366
Noble, Safiya Umoja 8, 197, 213, 252
Noller, Jörg 27
Nussbaum, Martha C. 262

Obermeyer, Ziad 62, 66, 71 212, 252, 270
Orlikowski, Anna 90, 103–105, 117
Ovalle, Anaelia 217

Peirce, Charles S. 15
Plessner, Helmuth 99
Postan, Emily 59–60, 64, 67–69, 231, 247–248, 265
Prainsack, Barbara 51, 369
Prinz, Sophia 89, 92, 105, 113–117, 161

Räber, Michael 149, 159, 162, 164, 249, 251, 312, 345
Rancière, Jacques 145, 148, 151, 162–164, 247, 277, 295, 315, 341, 344–345
Rawls, John 5, 12, 282–283
Rehak, Rainer 22–23, 36–37
Redecker, Eva von 244–245
Ricoeur, Paul 14, 93, 125
Risam, Roopika 214, 355, 370, 377
Rorty, Richard 328
Rosenzweig, Franz 136–137
Rosewitz, Bernd 45, 47–49
Ruckenstein, Minna 38, 56, 68–69, 227
Ruschemeier, Hannah 51, 57, 72, 336

Sartre, Jean-Paul 14, 90–91, 95, 99–100, 144–145, 154, 156–159, 161, 164, 172–173, 176–178, 181, 186, 286–288, 298, 330
Schüssler Fiorenza, Francis 12, 15–16
Sedgwick, Eve Kosofsky 122, 205–206, 277, 345
Sharma, Sarah 141, 229
Shklar, Judith N. 313
Siep, Ludwig 11–12
Singh, Rianka 190, 204, 229–230, 238–239, 249
Sölle, Dorothee 176, 204, 298, 308, 311
Spivak, Gayatri Chakravorty 208–210, 343
Springhart, Heike 155
Star, Susan Leigh 35, 57, 301
Stoellger, Philipp 21, 28, 89, 94, 100, 103, 116, 120, 127–129, 133, 137, 155, 223, 227
Stoller, Silvia 90–91, 103–104, 112

Taylor, Linnet 2, 33, 35, 39, 60, 229, 366, 369, 378
Tetzlaff, Karl 143, 171
Tretter, Max, 61, 70, 255, 357
Trible, Phyllis 13, 136, 168, 183, 187, 194, 348
Trudgett, Skye 268

Véliz, Carissa 70, 74
Villa, Paula-Irene 205

Wachter, Sandra 50, 60, 62–63, 243, 247, 271–273, 316, 361, 373, 382
Waldenfels, Bernhard 10, 88, 90–96, 101–113, 117–119, 122–123, 144, 182, 195, 254, 258, 286–287, 290, 299, 302, 320–324, 326, 329, 341, 351, 359, 363, 381, 384
Waldenfels, Hans 9–10
Wang Bing 203, 208
Weiss, Gail 191
Welz, Claudia 103, 299
Wildi Merino, Ingrid 204
Winkler, Mathias 124, 135–140, 168
Wittig, Monique 112, 161, 178
Wolf, Ernst 308–309

Young, Iris Marion 100, 112, 177–178

Zirfas, Jörg 94, 329
Žižek, Slavoj 149–150, 293–294
Zuboff, Shoshana 37, 72

Sachregister

Abduktion
– abduktiv 3, 11, 15–17, 124, 179, 291, 383
Agency 63, 67, 100, 134, 142, 158, 165, 175, 176, 178, 180–184, 187, 193, 199, 203, 208–210, 217, 221, 223, 224, 229, 231, 235, 253, 254, 260–261, 263, 265, 275–276, 280–282, 284, 299, 301–302, 311–313, 316–319, 331, 334, 335, 340, 346–348, 350, 353, 356–358, 370, 375, 379, 384–388
Akteur-Netzwerk-Theorie/actor-network-theory 30, 31, 37, 383,
AI *siehe* KI
AI Act 64, 272, 367, 368, 369
Algorithmus/algorithm 23–25, 33, 36–37, 39, 50, 52, 56–60, 62–63, 65, 67, 69–70, 76–77, 79–81, 211, 213–214, 218, 230, 234–235, 243, 246–248, 255, 259, 263, 270–273, 303–304, 338, 352–354, 356, 359, 366–367, 376, 382
Altes Testament 124, 125, 138, 166–167, 348
Anatomie 38, 43
(die) Andere 14, 89–90, 96, 98–99, 100, 103, 105–106, 108–110, 144, 147–150, 153–158, 160, 164, 170–173, 176–178, 180–181, 230–231, 240, 261–262, 282, 283, 284–295, 297–300, 305–306, 324, 327, 328–334, 337, 340, 342, 344, 346–349, 353, 356–357, 369, 372, 382, 386–387
Anerkennung 3, 8, 14, 16, 28, 88, 112, 133–134, 141–156, 159, 162, 164–175, 183, 185, 187, 191, 194–195, 199, 203, 207, 209, 217, 221, 231–232, 237, 240, 251, 257, 261, 277–278, 280, 283–285, 291, 295, 316–317, 335, 340, 347, 363, 379, 383–386, 388
Anthropologie 28, 88, 96, 123–124, 140, 143, 176, 255
Antlitz 94, 108–109, 118, 126, 149, 167, 248, 286, 287, 289–294, 301, 328–329, 330–332, 338, 339, 355, 370, 386
Artificial Immutability 62, 248, 271
Ästhetik 91, 120, 248, 255
attention 321, 324, 387
Aufmerksamkeit 6, 7, 17, 23, 29, 89, 112, 124, 145, 157, 166, 218, 240, 279, 318–327, 329–330, 346–347, 351, 353, 357–358, 363–365, 376–377, 386–387
Augen 3, 29, 81, 93–94, 97, 99, 117–118, 121, 133, 136, 138–139, 149, 156, 158, 168, 194, 225, 286–288, 293, 297–298, 306–307, 315, 319, 324, 326–327, 329, 332–334, 336–337, 347–348, 351, 357, 373, 387
Autonomie 3, 69, 72, 146, 151, 165, 170, 176, 238, 314, 331, 369, 372

background relation 27
Befreiung 41, 171, 207, 311
Bias 62, 65, 211, 216, 232, 234, 244, 246–247, 259, 265
Bilder 34, 66, 80–81, 115–120, 142, 225, 227–228, 232, 238, 244–245, 247, 249, 252, 267–268, 277, 280, 282, 288, 303, 307–308, 336–337, 347, 352, 355, 358
Bioinformation 60, 68, 231
Biopolitik 30, 36, 46–47
Black Skin, White Masks 216, 250
Blick 6, 7, 12, 27, 33, 34, 44, 47, 58, 59, 61, 66, 80, 82, 95–96, 99–100, 107–108, 111, 114–117, 119–120, 122, 125–126, 128, 132, 139, 155–159, 166–167, 172–173, 177–178, 181–182, 237, 240, 249, 250, 261–262, 265, 269, 286–287, 289, 296,

302–305, 311, 314, 316, 329–330, 332–333, 348–349, 378, 387, 389
Blickwinkel 34, 56, 66, 317, 378
Bühne 88, 240

care 258, 266, 269, 281–282, 319, 360
class 61–62, 82, 189–190, 200, 207, 214, 377
clinical decision support systems 31, 51
CDSS 31, 51, 65
Christus 126–129, 133, 325
closet 205–206, 345
Codierung 41–45
coming-out 205–206
Computer 24, 57, 115
COVID-19 56, 265, 377
Critical Race Studies 61

Datafizierung 25–26, 28, 32, 36–37, 39–40, 50–51, 55, 69, 71, 81–83, 197, 277, 364
Daten
– data broking 72, 366
– Datenauswertung 22, 24, 52, 243, 270
– Datenbilder 4, 7, 23, 26, 32–35, 39, 48, 51–52, 56, 63, 65, 71, 82, 102, 115, 117, 120, 199, 224, 227, 229, 230–231, 247, 255, 258, 260, 262–264, 278–279, 303–305, 317, 327, 329–330, 347, 352–353, 355–357, 359, 364, 381, 387
– Datenproduktion 7, 25, 36, 57, 63, 65, 228, 268, 303, 337, 359, 370
– Datensouveränität 268, 369–371, 374–375
– Datentreuhänder 370, 375, 378
Deep Learning 22–23, 64–65, 235
Deutscher Ethikrat 24, 31, 64, 68, 76, 370, 374, 378
Diagnose 45–47, 50–51, 59, 69–70, 213, 230–231, 241–243, 246, 252–253, 257–258, 260, 264–266, 271, 356, 360
Digitaler Zwilling 51–52
Digitalisierung 2, 7, 27, 21–23, 25–26, 28, 32, 33, 37, 39– 40, 47, 49, 50– 51, 59, 69, 71, 81, 83, 119, 197, 210, 229, 241, 277, 326, 334
disease 42–43, 46, 56
Diskriminierung 5, 60–62, 64, 66, 71, 73, 188–189, 191–192, 194, 207, 213–215, 231, 234–235, 241, 242, 246, 264, 265, 271, 275, 282, 316–317, 355, 369, 373, 382
Dispositiv 113–114, 116, 307, 347
durchsichtig 29, 97, 181

Ekphrasis 95, 335–337, 342
Elektronische Patientenakte 31
embodiment relation 27, 31
Epistemologie 35, 191
epistemisch 258
Erkenntnis 4, 12, 28, 35, 38, 43, 96, 101, 112, 157, 174, 179, 192, 224, 254, 256, 268, 290, 295, 318, 331, 350, 365, 381
Erzählung 14, 93, 129, 134, 140, 152, 179, 201, 208, 336, 339
Ethik 6, 9, 11–12, 14, 19, 23, 29, 35, 123, 133–135, 176, 186, 193, 279, 282, 285–286, 291–293, 299, 302, 305, 308, 313, 319, 324–327, 329–330, 343–344, 346–347, 351, 353, 357–358, 363, 365, 376–377, 386–389
Europäische Union 64, 367–368
Exponiertheit 19, 23, 28, 87, 188, 196–197, 200, 219, 221–223, 228–229, 232, 234, 238, 244, 250, 253, 254, 257, 260–266, 269, 271, 273, 275–279, 285, 299–301, 312, 322, 324, 328, 331, 340, 344–346, 351, 357–358, 363, 366, 376–377, 379, 385–386, 388
Exponierung 222, 229

Falte 105, 114
Felder der Visibilität 5, 23, 28, 103, 110–112, 120, 141–142, 161, 163, 184, 192, 197, 210, 223, 238, 253, 263, 266, 275, 276–278, 300, 307, 311–312, 317–318, 323–324, 347–348, 351, 358, 361, 363, 384, 386
Feminismus 189–190
– feministisch 4, 308–309, 327
First Nation People 267–269
Fotografie 115, 120, 209, 302
Freiheit 6, 91, 130, 156, 158, 164–165, 173, 183, 195, 217, 260, 265, 282–283, 289, 298, 311, 320, 326, 369
Fremdheit 6, 10, 107, 110, 119, 180, 248, 285, 288, 313, 349
Fundamentaltheologie 9–11

GDPR 366
gender 3, 61–62, 73, 82, 160, 190–192, 194, 200, 207, 211, 214–216, 266, 268, 301, 327, 377
Gerechtigkeit 2–3, 145, 166, 168, 207, 246, 283, 291, 293–294, 298, 300–301, 307–309, 319, 350–351, 354, 373, 376, 385
– gerecht 91, 93, 130, 145, 185, 279, 283, 290, 294, 300–301, 310–312, 317, 330–331, 346, 351, 373, 376
Geschichte 6–7, 14, 43, 98, 125, 131, 134–135, 138–139, 167–169, 183, 186–187, 193–196, 201, 221, 225–226, 239, 255, 266, 269, 296, 306, 312–313, 315, 330, 339, 348–350, 357, 381, 388
Geschlecht 49, 53, 59, 61, 77, 121–122, 160–162, 188–189, 191, 204–205, 231, 272, 307, 368, 377, 382
Gesehen-Werden 14, 35, 38, 89–90, 92–93, 95–96, 98–100, 112–113, 135, 139–140, 156, 166, 168, 173, 175, 177–178, 195, 222, 253–254, 276, 294, 296, 311–312, 318–319, 334, 346
Gesehen-Werden(-Können) 27, 29, 87, 95, 98, 100–102, 111, 128, 138, 140–141, 156, 176–178, 180–181, 184, 199–200, 228, 253, 280–281, 311, 324, 333, 348, 363–364, 383, 386–388
Gesicht 3, 24, 53, 65, 109, 130, 138–139, 172, 203, 216, 250, 261, 272, 288, 292–293, 331, 356
– Gesichtsfeld 102–103, 105, 384
Gesundheit 7–8, 34, 42–43, 45–46, 48–50, 55–56, 59, 62, 68, 70–73, 75, 80–81, 216, 231, 240–242, 246, 265, 267, 270, 357–358, 368, 381
Gesundheitssystem 2–3, 8, 19, 23–24, 27–29, 32, 38, 40–46, 49–54, 57, 59–60, 63–64, 66–68, 70–72, 76–77, 81–83, 87, 115, 122, 196, 200, 211, 217–219, 221, 224, 226, 228–229, 235, 241, 243, 246, 252, 255, 258, 263, 272, 275, 279, 281, 295, 299, 301, 303, 314, 316, 323–324, 337–338, 347, 351, 355–360, 363– 364, 371–373, 379, 381, 386, 389
Gewalt 107, 110, 180, 187, 205, 214–215, 239, 251, 264–265, 292–294, 306, 311, 331, 334, 340, 346
Gott 6, 9, 13, 28, 96, 123–140, 155, 166–172, 182–183, 195, 255, 286, 289, 298, 312, 315, 325–327, 330, 347–350, 388
Group Profiling 58, 62
das Gute 282–283, 297, 326, 375
– das gute Leben 3, 195

Hagar 6, 13, 134–140, 167–171, 183, 187, 193–196, 255, 289, 312, 315, 325, 327, 348–350, 388
healthy sick 42, 45
hermeneutische Relation 27, 29, 31, 257
High Heel 239
Hintergrund 6, 13–14, 27, 33, 35, 37, 83, 87, 111–112, 123, 134, 178, 182, 199–200, 205, 209, 217, 226, 240, 246, 275, 279, 323, 327, 347, 357, 383–384
HIV 213, 242, 263–265
Hoffnung 10, 23, 363
Höhle 155, 223
– Höhlung 105, 107, 110, 200, 210
Homosexualität/homosexuell 161, 205–206, 215, 264
human-in-the-loop 24
Hypervisibilität 232, 240, 249–254, 259, 262, 264, 277, 316, 385
Hypothese 15–17, 118, 139

Identität 8, 14, 62, 67, 128, 146, 151–152, 166, 187, 191, 202, 204, 209, 215, 217, 223–224, 233, 243, 248, 259, 267, 270, 334, 342–343, 368, 373
illness 43, 46, 306
Intelligibilität 160–161
Interaktion 12, 27, 31, 56–57, 121, 156, 218, 233–234, 236, 241, 250, 288, 294–295, 323, 351, 353, 384
Internet of Things 32, 54
intersektional 1, 4–5, 9, 12, 61, 80, 88, 160, 185, 188–195, 200, 204, 207–208, 214, 218, 230, 233–236, 239–242, 262–264, 266, 268, 271–272, 275, 277, 308, 317, 327, 343, 347, 349, 370, 373, 377, 387–389
Intuition 13, 28

KI 2–3, 7–8, 21–25, 27, 31–33, 37, 39–40, 50–52, 56–57, 59–60, 64–65, 67, 70, 79, 87, 116, 197, 211, 213, 217–218, 226, 228, 232, 235, 238, 243, 246, 255, 262, 265, 271–272, 279, 301, 338, 351–352, 354, 357–360, 366–369, 373–374, 376, 378–379, 381–383, 385
Klassifikation 23, 36, 45, 55, 60, 63, 67, 74, 82, 234, 243, 246, 301–303, 306–308, 382
Klassifizierung/klassifizieren *siehe* Klassifikation
knowledge project 2, 5, 35, 200, 263, 343
Kohärenz 11, 13, 160–161
Kohärentismus 12
Kollektiv 38, 167, 193, 291
Konflikt 145, 158, 241
Konkrete Ethik 9, 11–12, 23, 123, 279
Kontextualisierung 329–330
Kontrolle 63, 68–69, 73, 203, 223, 230–231, 239, 244–245, 252, 266, 268, 281–282, 306, 323, 360, 366, 371–372, 378, 381, 385, 387
Körper 2, 14, 27–28, 34, 42, 46, 53–54, 59, 68–69, 92, 98–99, 112–113, 127, 149, 157, 160–164, 168, 177–179, 182, 184, 191–192, 194, 216, 218–219, 229, 231, 237, 239–240, 246–247, 251, 261, 269, 286, 289, 295–296, 305, 348, 382–384, 388
Krankheit 34, 41–44, 46, 51, 53, 58–59, 61, 65, 76, 125, 214, 216, 231, 242–243, 246, 255, 258, 265, 306, 357–358
Kunst 107, 115–117, 159, 202, 237–238, 247, 335, 352

Leib 28, 92, 95–96, 98–99, 101–102, 106, 114, 128, 177–178, 182, 185, 200, 230–231
Leiblichkeit 5, 27, 89–90, 92, 101, 103, 141, 157, 161, 182, 221, 223, 254, 275, 281, 287, 339, 344, 364, 383
Lernende Systeme 22, 53, 57, 82
Licht 28–29, 35, 127, 138, 244, 252
Literatur 9, 183, 260, 328
Local Contexts 371

Machine Learning 366
Macht 3, 14, 16, 25, 29–31, 34, 36, 39, 41–42, 44, 46–48, 52, 61–62, 65, 74, 79, 88, 90, 97, 99, 105–109, 113–114, 117, 122–124, 127, 130–131, 133, 136, 153, 162, 165, 168, 170, 173, 175, 177–178, 187–188, 192, 194–195, 199–200, 204, 208, 210, 224, 226–228, 232, 237, 239, 247, 251–252, 256–257, 263, 265, 269–270, 278, 282–284, 288, 292, 294, 298, 301, 303–304, 307–309, 311–312, 314–315, 322, 325–328, 330–332, 335, 343, 349, 356, 360–361, 369, 383, 387–388
male gaze 100, 159, 173, 296
marginalisiert 160, 311
Medium 4, 28–29, 95, 98, 101, 116, 118, 126, 152, 383
Medien 9, 27–28, 32, 53, 81, 87–89, 111, 115, 150, 159, 199, 254, 319, 324, 326, 357, 381, 383–384
Medizin 9, 41–44, 47–48, 54, 217, 243, 258, 265, 267, 358
Menschenrechte 240, 313, 331, 378
Menschenwürde 3, 6–8, 147, 279–280, 350
Mensch-Maschine-Interaktion 218, 230, 260, 351, 353
Metapher 116, 137, 223, 346
Migration 47–48
Mitleid 180, 237
mittelbar 2, 32, 87, 101, 199, 383
Mobile Health 32, 53
modern 22, 31, 41, 259, 366
Moral 11, 301
– moralisch 120, 144
Muster 23–24, 34–35, 51, 60–61, 66, 82–83, 121, 162, 172, 265, 267
Mustererkennung 23, 49, 57, 59–60, 67, 338

Netzwerk 25, 30–31, 37, 258, 345, 384
Neues Testament 135
Norm 5, 34, 45, 56, 67, 82, 88, 112–113, 159–161, 165, 182, 193, 207, 209, 215–217, 232–233, 235–237, 242, 246, 252, 259–260, 267, 302, 339, 384
objektiv 36, 57, 63, 102, 115, 223, 255, 258, 263, 303–304, 357

One Health 42
orthogonal 43

Partikularität 10–12
Partizipation 66, 106, 160, 213, 344–345, 363
Pathos 320, 322, 336, 346
Patientin 49, 51, 59, 63, 68, 70, 77, 83, 230, 248, 265, 305–306, 352, 357, 359–360
peripheral vision 314, 340
Phänomenologie 4, 27, 90–92, 96–98, 101, 112–113, 146
– post-phänomenologisch 5, 9, 94
Plattform/platform 38, 72, 188, 230, 238–240, 316, 366
postkolonial 158–159, 173, 200, 209, 259, 269, 307
police *siehe* Polizei
politics 46, 205, 230, 245
Polizei 130, 162–163, 238
Prävention 42
Prinzipalismus 11
Privatheit 79, 366, 377, 379, 386
– privacy 72–73, 79, 205, 369
Proxies 57–59, 72, 82, 271, 352, 364–365, 381

Quasi-Objekt 32
Queer 1, 5, 122, 160, 204–207, 212, 215, 263

race 49, 59, 61–62, 82, 160, 188–192, 194, 200, 202, 207, 214–215, 233, 250, 263, 269–270, 272, 327, 377
Rahmen 2, 5, 23–24, 31–32, 40, 44, 52, 54, 67, 69, 74, 111, 124, 146, 160, 176, 192, 202, 210, 215, 237, 239, 246, 251–252, 283, 302, 313, 333, 335–336, 359, 363, 383–384
Realität 26, 49, 117–118, 157, 192, 244, 302, 332
Regulierung 8, 39, 45, 48, 52, 60, 62, 266, 279, 303, 379
Response 322, 336, 346
Rücken 35, 21, 37, 133, 137–138, 186, 221, 330, 357

Salutogenese 42
Schleier 1, 121, 183, 190, 214, 235, 241, 250, 253, 291, 302, 313, 330–331
Science and Technology Studies 4, 9, 14, 25, 27, 30, 37, 57, 112, 381
Schatten 52, 294
Schwelle 9, 122
Segen 124–125, 167
Sekundäre Datennutzung 48, 316, 352, 373, 379, 382
(das) Selbst 32, 63, 67, 106, 108–109, 134, 146, 152, 156–158, 166, 170, 178, 181–182, 184, 223, 237, 254–255, 263, 286, 289, 293, 301, 327, 337, 339–340, 342, 347, 372, 382
Selbstdarstellung 14, 40, 63, 100, 134, 176, 178, 180, 182, 184, 228, 247, 253–255, 260, 265, 267, 285, 306, 312, 317, 333–335, 337, 339–343, 345–347, 356–359, 364, 370, 387
Selbsterkenntnis 37–38
Self-tracking 31, 38, 49, 52–55, 68–71, 227, 357
Sensibilisierung 29, 329, 332, 347, 355, 386
Sexualität 162, 178, 207, 215, 248, 264
Sichtbarkeit 2, 4, 8, 13, 17, 19, 21, 23, 25–29, 31–32, 34–35, 37–41, 43, 49, 53, 56–57, 62–64, 66–72, 79–80, 82–83, 85, 87, 92, 97–98, 103–104, 106–111, 114, 119, 122–124, 126–127, 129, 131, 133–134, 138, 140–141, 143, 150, 155–156, 163, 175, 179–180, 185, 190, 195, 197, 200, 203, 205–208, 210–212, 215, 217–218, 229, 239, 248–250, 252–253, 264, 266, 269, 271, 275–276, 280, 285, 288–290, 302, 335, 344, 346, 356, 358, 365, 369, 379, 381–383, 385–386, 388
– auf Umwegen 57, 64, 119, 365, 369, 379, 381–383
shared decision-making 69–70, 360
Sichtbarmachung 32–33, 36, 50, 59, 82, 88, 216, 231, 277, 324, 327, 377
– sichtbar 3, 5, 27–29, 33, 35, 38, 52–53, 57, 70–72, 74, 76, 80, 83, 88, 95, 99, 102–105, 107, 109–110, 115, 117–118, 121, 123, 126–131, 133, 136, 140, 145,

155, 160–161, 163, 172, 175, 180, 188, 190, 192, 204, 206–211, 214–215, 217–218, 222, 226, 231, 234, 239, 243, 250, 261–262, 264–265, 268–271, 276, 295, 298–299, 304, 311, 315, 326, 328, 348, 363, 369, 379, 381–382
sickness 43, 46
Signifikative Differenz 25, 102, 115, 118, 302, 331, 347, 384
Sklave/Sklavin 136–137, 168, 183, 193–194, 251, 311, 340, 348–349
Sorge 69, 258, 281–282, 292, 319, 360
Spiegel 53, 99, 106, 117, 119, 129, 302, 387
Sprache 31, 88, 90–91, 93, 116, 119, 129, 152, 161, 165, 182–183, 192, 222, 250, 335, 338–339, 358
Starren 121, 234–235, 243, 276, 284, 324, 387
Stereotyp 234, 245, 265
– Stereotypisierung 232, 244–246, 249, 253, 262, 264, 277, 385
Stigma 181, 232–237, 240–244, 259, 356
– Stigmatisierung 206, 231–236, 238, 241–243, 249, 252–253, 262, 264, 268, 277, 316, 355, 377, 379, 385–386
Stonewall 205
Subjektivität 12, 27, 38, 57, 144, 149, 158, 162, 209, 221, 314, 330
– subjektiv 255, 357

Targum 136, 138
Technologie 21–24, 27–32, 35, 56–57, 65–67, 103, 217–218, 229, 246, 257–258, 288, 301–302, 323, 353, 356, 365, 367, 376, 383
text of terror 348
Topos 3, 7, 16–17, 87, 123, 140
Tradition 9–10, 14, 123–124, 137, 165, 169, 175, 195, 289, 296, 325, 347
Transgender 263, 265, 267
Transpartikularisierung 6, 10–11
Tugend 283, 294

Unsichtbarkeit 6, 19, 23, 28–29, 83, 87, 102–107, 109–111, 126–127, 131–134, 140, 143, 148, 150, 154–156, 162, 164, 181, 185, 188, 190, 196–197, 199–208, 210–217, 219, 221, 226, 232, 235, 239, 249–252, 264–266, 275–280, 285, 291, 300, 308, 310, 312, 324, 326, 344–346, 351, 357–358, 360, 363, 379, 384–386, 388–389
Invisibility 203–204, 345
Ungerechtigkeit 66, 185, 192, 244, 257–258, 268, 270, 277, 314, 327, 329, 341, 348–350, 357
– ungerecht 184–185, 218, 308, 317, 346, 349
Unterbrechung 29, 107, 109–110, 324–328, 336, 345, 347, 351, 353–355, 375, 386–387

veil of race 250
Verantwortung 37, 108–109, 155, 176, 186, 260, 287, 289–295, 301, 314, 319, 324, 330, 342–343, 346, 383
– verantwortlich 177, 360, 388
Vermessung 40
Verkörperung 36, 52
visibility 33, 100, 112, 229–230, 239, 252
Visualisierung 21, 301, 306–307
– visualizing 32
Vorstellung 11, 28, 128, 151, 200, 218, 228, 235, 270, 308, 329, 372, 374, 384
Vorurteil 259
Vulnerabilität 3, 8, 14, 28, 88, 98, 112, 134, 141–142, 154, 185–188, 193–197, 199, 217, 221, 232–233, 237, 239–240, 259, 261–262, 264, 269, 272, 275–278, 280, 284–285, 293, 298, 328, 330, 338, 346, 356, 378–379, 383–387

Wahrnehmung 4–5, 26, 28–29, 31–32, 34–35, 38, 88–96, 98, 100–103, 106, 111–113, 119, 126–127, 147–149, 162, 176, 188, 193, 236, 250, 257, 277, 286–287, 295, 330, 336, 347, 358, 381–383
Weites Überlegungsgleichgewicht 12, 16, 283

Zeit 33, 35, 39, 45, 48, 102, 108, 111, 114, 119–120, 134, 159–161, 185, 205, 279, 287, 292, 338, 342, 350, 353, 365, 381, 384, 388–389
Zusammenleben 28, 35, 40
Zweck 29–30, 49, 57, 61, 75, 83, 281, 283, 368, 371, 376, 382

Perspektiven der Ethik

herausgegeben von
Reiner Anselm, Thomas Gutmann
und Corinna Mieth

Ethik, ob allgemein oder angewandt, fragt nach dem Verhältnis von Möglichem und Nötigem und danach, wie wir uns über die Grundlagen unserer Entscheidungen, die wir täglich fällen oder unterlassen, verständigen. Die Schriftenreihe *Perspektiven der Ethik* versammelt innovative Beiträge zur allgemeinen und angewandten Ethik, die sich der Klärung ethischer Grundbegriffe oder der Behandlung konkreter Entscheidungsfragen für bestimmte Anwendungsfelder widmen. Auch die Verküpfung theoretischer und praktischer Aspekte ist erwünscht. Im Mittelpunkt stehen die „Handlungswissenschaften" Philosophie, Theologie, Jura und Ökonomie. Die Schriftenreihe bietet eine fächerübergreifende Plattform für ethische Fragestellungen und möchte diese im Verlagsprogramm vertretenen Disziplinen miteinander verbinden: Die jeweils in ihrem Fach verankerten Arbeiten zu ethischen Themen treten so in ein transdisziplinäres Gespräch ein, ohne die Konzentration auf das eigene Fach aufzugeben. Die Schriftenreihe ist keiner bestimmten Schule oder Denkrichtung zuzuordnen, sondern möchte den wissenschaftlichen Diskurs zu Ethik befördern.

Die Reihe wird von den drei Herausgebern gemeinsam verantwortet. Alle veröffentlichten Bände wurden eingehend begutachtet und einstimmig in die Reihe aufgenommen.

ISSN: 2198-3933
Zitiervorschlag: PE

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter *www.mohrsiebeck.com/pe*

Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com