

Reproduktionsmedizin und epistemisches Wohlbefinden

Hilkje C. Hänel

»But they don't want to know. They think they know everything there is to know, just by looking at me.«
(*Harriet McBryde Johnson, Unspeakable Conversations*)

Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit und Unterdrückung sind ein stetig wachsendes Feld innerhalb der philosophischen Forschung. Epistemische Ungerechtigkeiten nach Miranda Fricker (2007) lassen sich primär auf interpersonale Situationen beziehen, in denen schädliche epistemische Praktiken aufgrund existierender struktureller Ungerechtigkeiten entstehen; also beispielsweise, wenn wir als wissende Subjekte nicht ernst genommen werden, wenn unsere Erfahrungen als unwichtig oder wir selbst als hysterisch oder wütend abgetan werden oder wenn wir bestimmte Erfahrungen nicht artikulieren können. Theorien der epistemischen Unterdrückung, im Vergleich dazu, legen ein Augenmerk auf die Intelligibilitätsrahmen¹, die dazu dienen den ungerechten Status Quo zu erhalten und die häufig systematische und

1 Intelligibilitätsrahmen sind, grob gesprochen, die zur Verfügung stehenden epistemischen Ressourcen und Werkzeuge, die wir benutzen, um uns selbst, unsere Erfahrungen und unsere Umwelt zu verstehen. Im Folgenden werde ich hierauf noch genauer eingehen.

institutionalisierte Praktiken zur Folge haben. Beide Theoriestränge gehen zurück auf Erkenntnisse aus der marxistischen Standpunkttheorie und der Ideologiekritik sowie auf *Black Feminist Philosophy*, dekoloniale und indigene Philosophie.² Die Phänomene der epistemischen Ungerechtigkeit und Unterdrückung lenken unsere Aufmerksamkeit auf eine wichtige Verknüpfung zwischen epistemischer Handlungsfähigkeit als Teil eines erfüllten Lebens und strukturellen Ungerechtigkeiten, von denen wir aufgrund unserer sozialen Positionierung, unserer sozialen Beziehungen zu anderen sowie unserer sozialen Identität betroffen sind. Von Spielarten epistemischer Ungerechtigkeit betroffen zu sein – sei es, weil man zum Schweigen gebracht wird, sich mit Ignoranz konfrontiert sieht oder Glaubwürdigkeitsdefizite erfährt –, ist mit einer Reihe an epistemischen und moralischen Schäden verbunden: Verlust epistemischen Selbstbewusstseins, Marginalisierung und Ausgrenzung von epistemischen Praktiken und hermeneutischen Ressourcen, strukturelle Blockaden des Zirkulierens von Wissen sowie soziale Ausgrenzung aufgrund epistemischer Beeinträchtigungen.

In diesem Kapitel soll ergründet werden, welche Rolle epistemische Handlungsfähigkeit in Überlegungen zum erfüllten Leben einnehmen kann und inwieweit diese spezifische Handlungsfähigkeit im Kontext der Geburtsmedizin insbesondere für Schwarze Frauen und Frauen mit Behinderung(en) eingeschränkt wird; dabei kommt der Intersektion von Sexismus, Rassismus und Ableismus eine besondere Rolle zu.

Epistemische Ungerechtigkeiten und problematische Intelligibilitätsrahmen

Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit werden mittlerweile verstärkt als wichtiges theoretisches Instrument für Untersuchungen des Gesundheitssystems angesehen. So können beispielsweise Situationen wie die folgenden problematisiert werden: Endometriose-Patientinnen

2 Für einen Überblick über diese Theoriestränge und ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, siehe Hänel 2024.

bekommen qua ihrer (angenommenen) sozialen Mitgliedschaft in der Kategorie Frau, von Ärzt*innen weniger Glaubwürdigkeit zugesprochen als beispielsweise Hodenkrebs-Patienten in ähnlichen Situationen. Und Ärzt*innen mit Migrationsgeschichte sind mit Vorurteilen konfrontiert, die dazu führen können, dass ihnen sowohl von ihren Kolleg*innen als auch von ihren Patient*innen die fachliche Expertise abgesprochen wird (vgl. Byrne 2020; Carel und Kidd 2014, 2017, 2018; Chung 2021; Fletcher und Clarke 2020; Ho 2011; Michaels 2021; Peled 2018; Reynolds 2020; Wardrope 2015; Younas 2021).³ Havi Carel und Ian J. Kidd (i.E.) zeigen weitergehend, dass es nicht nur problematische interpersonale Situationen epistemischer Ungerechtigkeit innerhalb des Gesundheitswesens gibt, sondern dass problematische Hintergrundannahmen diese spezifischen Situationen vorstrukturieren. Die grundsätzliche Idee ist, dass bestimmte pathozentrische Intelligibilitätsrahmen unsere Interaktionen im Gesundheitswesen strukturieren, indem sie beeinflussen, was als ›krank‹ und was als ›gesund‹ gilt und – unter Einbeziehung ableistischer Intelligibilitätsrahmen (vgl. Wieseler 2020) –, welche Körper und mentalen Zustände als ›normal‹ und als ›nicht-normal‹ gelten. Dieses pathozentrische und ableistische Bild sieht Krankheit (und Gesundheit) sowie Behinderung (und nicht-Behinderung) ausschließlich als medizinisches oder biologisches Phänomen.

Diese sogenannten Intelligibilitätsrahmen strukturieren unsere sozialen Praktiken und die Art und Weise, wie wir uns Dinge verständlich machen – grob gesprochen, helfen sie uns also, die soziale Welt zu navigieren. Andere sprechen hier statt von Intelligibilitätsrahmen von epistemischen oder begrifflichen Schemata; die Idee ist aber grundsätzlich die gleiche. So schreiben David Peña-Guzmán und Joel M. Reynolds beispielsweise, dass epistemische Schemata aus religiösen, philosophischen und sogar wissenschaftlichen Weltanschauungen entstehen können, am Beispiel von Rassismus kann dies folgendermaßen veranschaulicht werden:

3 Siehe hier auch die für das Gesundheitswesen relevante Diskussion inhalts-basierter epistemischer Ungerechtigkeit: Dembroff und Whitcomb (2023); Davis (2021); Hänel (2024, Kapitel 3.3) für einen Überblick.

»Racism, for instance, is a social, material, and political reality that profoundly affects the lives of racial minorities and shapes the larger society as a whole. It can also function as an epistemic schema in our sense of the term because it affects how differently racialized agents think about and communicate with one another. Racism, understood as an epistemic schema, structures how one knows, what one knows, which voices and bodies of knowledge one includes or excludes and how, and, more broadly, the ways in which one engages in the world as a knower [...].« (Peña-Guzmán und Reynolds 2019, S. 209)

Rassistische epistemische Schemata oder rassistische Intelligibilitätsrahmen interagieren also mit unseren sozialen Praktiken und Formen, die die sozialen Strukturen, in denen wir uns bewegen; dabei ergeben sich zwischen unseren Praktiken, Schemata und Strukturen sogenannte »Feedback loops« (vgl. Hacking 2002; Haslanger 2012, S. 88). Unsere Intelligibilitätsrahmen (oder Schemata) beeinflussen die Art und Weise, wie unsere Welt strukturiert ist und dies beeinflusst wiederum, welche epistemischen oder begrifflichen Schemata – oder auch, welche Intelligibilitätsrahmen – besonders erklärend oder natürlich erscheinen und dadurch Legitimität erreichen. Dies ist doppelt problematisch, insofern als manche Intelligibilitätsrahmen somit die Welt falsch darstellen und dabei reale Ungerechtigkeiten maskieren und die Welt nach ihrem Bild gestalten.⁴ Dies bedeutet auch, dass Intelligibilitätsrahmen nicht nur strukturieren, was wir wissen, sondern auch was wir *nicht* wissen; sie beinhalten Epistemologien der Ignoranz (vgl. Mills 2007; Alcoff 2007; Spelman 2007), die die Machtverhältnisse der sozialen Welt aufrechterhalten.⁵

In der Frickerschen Analyse epistemischer Ungerechtigkeiten sind die strukturellen Ungerechtigkeiten, die Gesellschaften durchziehen, zwar die treibende Kraft für die Art und Weise, in der sich hermeneutische Marginalisierung und Glaubwürdigkeitsdefizite herausbilden, der

4 Siehe Haslanger (2012, S. 88) für eine detaillierte Erklärung dieser »diskursiven Konstruktion«.

5 Siehe Peña-Guzmán und Reynolds (2019) für eine Analyse von Ableismus und Epistemologien der Ignoranz.

Fokus liegt aber auf dem Schaden, den Individuen in bestimmten Situationen erfahren. Eine Analyse von Intelligibilitätsrahmen schafft es stattdessen, Ungerechtigkeiten in unser Blickfeld zu nehmen, die nicht an die Handlungen einzelner Personen geknüpft sind (vgl. Dotson 2014; Anderson 2012; Collins 2000). Während in interpersonalen Situationen epistemischer Ungerechtigkeit die epistemische Handlungsfähigkeit eingeschränkt ist und oftmals nur durch Inklusion der exkludierten Wissenden verbessert oder wieder hergestellt werden kann, zeichnet die oben kurz angeschnittene Diskussion von Intelligibilitätsrahmen ein komplexeres Bild in Bezug auf epistemische Handlungsfähigkeit. Gaile Pohlhaus (2020) – mit Rekurs auf Dotson – argumentiert beispielsweise, dass es systemische Probleme innerhalb von Intelligibilitätsrahmen geben kann, die nicht durch die bessere Inklusion von marginalisierten Wissenden behoben werden können, sondern neue Intelligibilitätsrahmen erfordern. Dies ist aber nicht der einzige Grund, warum eine Verschiebung des Fokus auf systemische oder institutionelle Probleme wichtig ist. Pohlhaus analysiert treffend, dass aufgrund der Tatsache, dass Intelligibilitätsrahmen in konstitutiver Verbindung stehen zu den Strukturen unserer sozialen Welt, die Navigation dieser Welt für einige Wissende einfacher ist als für andere – einige werden in Relation zu anderen befähigt. Eine Analyse epistemischer Handlungsfähigkeit, die die zugrundeliegende Ordnung von Intelligibilitätsrahmen und sozialen Strukturen nicht berücksichtigt, wird Formen der idealen Handlungsfähigkeit in jenen Wissenden finden, die von der Ordnung befähigt werden und anderen die Handlungsfähigkeit absprechen; ein *move*, der aus Rechtfertigungen für Kolonialisierungspolitik der westlichen Welt nur zu bekannt sein sollte (vgl. Alcoff 2017; Mignolo 2011).

Epistemische Handlungsfähigkeit, so folgert Pohlhaus (2020, S. 7f.), sollte daher als Relation zwischen epistemischen Akteur*innen und deren Umgebungen, die bestimmte Hürden für ihre Navigation beinhalten, verstanden werden. Intelligibilitätsrahmen sind notwendigerweise resilient, um die nötige Stabilität und Konsistenz zu liefern, die benötigt wird, damit wir die Welt verstehen und in der Welt mit anderen Wissenden koordinieren können. Epistemische Koordination mit anderen – also die Art und Weise, wie wir uns auf bestimmte

Begrifflichkeiten einigen oder gemeinsam Erkenntnisse entwickeln – macht es aber auch möglich die spezifische Ausformung von Intelligibilitätsrahmen zu ändern, wenn neue Erkenntnisse auftauchen oder (problematische) epistemische Ressourcen verändert werden müssen, weil sie den gegebenen Praktiken nicht mehr entsprechen. Epistemische Handlungsfähigkeit ist also nicht notwendigerweise dann gegeben, wenn epistemische Akteur*innen ihre Umgebung gut navigieren können, sondern kann sich auch in widerständigen Praktiken gegen die Intelligibilitätsrahmen äußern. Diese Möglichkeit der Veränderung durch koordinierte epistemische Handlungen ist oftmals eng an unser epistemisches Wohlbefinden geknüpft.

Epistemische Handlungsfähigkeit und epistemisches Wohlbefinden

José Medina (2012, Kapitel 1.1) scheint Pohlhaus' Analyse von Handlungsfähigkeit als Relation zu teilen, wenn er epistemische Handlungsfähigkeit in Bezug setzt zu seiner Theorie epistemischer Faulheit. Jene wissenden Akteur*innen, die die Welt einfach navigieren können, weil ihre Erfahrungen, Interessen und Bedürfnisse gut in die soziale Struktur und ihre Rahmung passen, haben nicht nur das Privileg als epistemische Akteur*innen gelesen zu werden, sondern auch das Privileg, die gegebene Rahmung nicht hinterfragen zu müssen und stattdessen (willentlich) ignorant zu bleiben (vgl. Pohlhaus 2012). Damit reproduzieren sie epistemische Limitationen in ihrer eigenen epistemischen Handlungsfähigkeit und bleiben in einer Abhängigkeit zum existierenden Intelligibilitätsrahmen verhaftet; ein Zustand, den Medina als epistemisches Laster der epistemischen Faulheit ausmacht.

»[...] the main epistemic vice that results from the privilege of not needing to know is a lack of curiosity about those areas of life or those social domains that one has learned to avoid or not to concern oneself with. This socially produced and carefully orchestrated lack of curiosity is what I will call *epistemic laziness*.« (Medina 2012, S. 33)

Und weiter:

»We all feel lazy on occasion; we can all lack the motivation to find out about certain things – in fact, only a superhuman knower could be always ready to embark on every possible discovery journey that comes her way. But epistemic laziness can become a serious problem. It can be said to be a blameworthy cognitive problem when it becomes a habit. A habitual lack of epistemic curiosity atrophies one's cognitive attitudes and dispositions. Continual epistemic neglect creates blinders that one allows to grow around one's epistemic perspective, constraining and slanting one's vantage point.« (Medina 2012, S. 33)

Epistemische Handlungsfähigkeit ist also nicht die ideale Navigation der sozialen Umgebung und ihrer Rahmung, sondern vielmehr das kontinuierliche Prüfen der Rahmung in Bezug auf die eigenen Praktiken in Relation zu den Praktiken anderer. Epistemische Faulheit führt zu Ignoranz und ist damit das Gegenteil von epistemischer Handlungsfähigkeit, obwohl gerade epistemische Faulheit das Privileg jener ist, die ohne Reibung durch die Intelligibilitätsrahmen wandern. Epistemische Handlungsfähigkeit scheint also in einem Spannungsfeld mit epistemischen Wohlbefinden zu liegen; zumindest insofern als Wohlbefinden zumindest intuitiv auch damit zu tun hat, wie viele Hürden man in den Weg gestellt bekommt, um zu erreichen, was man gerne erreichen würde.

An dieser Stelle bietet es sich an, tiefer in Aspekte des Wohlbefindens einzusteigen. Und hierbei lohnt sich ein Blick auf eben jene Theorien, die Wohlbefinden aus der Perspektive jener diskutieren, denen das eigene Wohlbefinden häufig abgesprochen wird; denn wie gerade gezeigt wurde, kann epistemische Reibung für den Erkenntnisgewinn zuträglich sein. Wohlbefinden beschreibt, grob gesprochen, wie gut es einer Person geht oder wie gut das Leben für eine Person läuft; andere Begriffe werden oftmals analog benutzt, wie Wohlergehen, gutes Leben, Lebensqualität, Entfaltung. Wohlbefinden ist also ein normativer Begriff und lässt somit Raum für eine normative Debatte darüber, was Wohlbefinden auszeichnet oder welche Aspekte ein gutes Leben beinhalten muss.

In der Philosophie der Behinderung wird von einem komplizierten Verhältnis von Behinderung und Wohlbefinden gesprochen (vgl. Campbell und Stramondo 2017); dies liegt vor allem darin begründet, dass viele Personen die Intuition haben, Behinderung sei etwas schlechtes oder suboptimales und das Leben von behinderten Personen daher von weniger Wohlbefinden begleitet. Ron Amundson (2005) folgend, der diese Position als *Standard View* beschreibt, argumentieren Stephen Campbell und Joseph Stramondo (2017, S. 154) für mindestens vier Interpretationen:

- a) Eine Behinderung zu haben, ist tendenziell *intrinsisch schlecht* für eine Person.
- b) Eine Behinderung zu haben, ist tendenziell *instrumentell schlecht* für eine Person.
- c) Eine Behinderung zu haben, ist tendenziell *vergleichsweise schlecht* für eine Person.
- d) Eine Behinderung zu haben, ist tendenziell *übermäßig schlecht* für eine Person.

Nach Campbell und Stramondo ist keine dieser Interpretationen argumentativ haltbar. Wenn Behinderung als Sammelbegriff⁶ verstanden wird, der eine ganze Reihe an komplexen Zuständen beschreibt (wie beispielsweise Down Syndrom, Spina Bifida, Autismus, Blindheit, Taubheit, Zerebralparese oder Querschnittslähmung), die wir gewöhnlich mit dem Begriff ›Behinderung‹ oder ›Beeinträchtigung‹ bezeichnen, dann ist Behinderung zumindest nicht *an sich* schlecht; häufig sind beispielsweise die gesellschaftlichen Hürden oder das soziale Stigma einer Behinderung einschränkend. Dies würde vielmehr bedeuten, dass eine Behinderung *instrumentell* schlecht ist, aber auch dies ist angesichts der komplexen Zustände, die unter den Sammelbegriff fallen, alles andere als offensichtlich. Wenn wir davon sprechen, dass eine Behinderung *vergleichsweise* schlecht ist, dann stellt sich die Frage, in Vergleich zu was. Da es keine magischen Heilmittel gibt, die Beeinträchtigungen

6 Siehe hierzu Campbell und Stramondo (2017, S. 152) sowie Barnes (2014, S. 89).

wegzaubern können, hinkt der Vergleich oftmals: Die Frage scheint dann zu sein, ob das Leben einer behinderten Person im Vergleich zur nicht-Existenz dieser Person schlechter ist und die Antwort hierzu scheint auf der Hand zu liegen. Wenn aber eine Behinderung ein Leben nicht intrinsisch schlechter, instrumentell schlechter oder vergleichsweise schlechter macht, dann scheint es unplausibel zu sagen, dass eine Behinderung zu haben, *übermäßig* schlecht ist für eine Person.⁷

An dieser Stelle bemühen Campbell und Stramondo ein Beispiel von Ron Amundson (2005, S. 109). Stellen wir uns vor, es gibt drei identische Drillinge mit Querschnittslähmung, die alle drei Rollstühle benutzen und in drei unterschiedlichen Städten leben.

Schwester 1: Die erste Schwester lebt in einem Gebäude, das für Personen, die Rollstühle benutzen, nicht zugänglich ist und braucht daher Hilfe beim Verlassen des Gebäudes. Diese Schwester lebt außerdem in einer Gemeinschaft, die ihr und ihrer Behinderung gegenüber offen feindlich eingestellt ist; ihre Familie versucht sie daher aus Scham vor der Gemeinschaft zu verstecken.

Schwester 2: Die zweite Schwester lebt in einem Gebäude, das zugänglich ist, aber in einer Stadt, in der der öffentliche Nahverkehr nicht für Personen, die Rollstühle benutzen, zugänglich ist. Diese Schwester lebt in einer Gemeinschaft, die sie größtenteils ignoriert und sie mit Mitleid betrachtet, aber davon ausgeht, dass ihre isolierte Situation nicht zu verändern ist und unternimmt daher auch keine Anstrengung, die Situation so zu verändern, dass sie gleiche Möglichkeiten bekommt.

Schwester 3: Die dritte Schwester lebt in einem Gebäude, das zugänglich ist und in einer Stadt, in der auch der öffentliche Nahverkehr so gestaltet ist, dass Personen, die Rollstühle benutzen, kein Problem der Zugänglichkeit haben. Diese Schwester lebt in einer Gemeinschaft, in der sie als volles Mitglied der Gemeinschaft respektiert und geschätzt wird;

7 Siehe Campbell und Stramondo (2017, S. 156–162) für eine detaillierte Diskussion.

sie kann ohne Probleme fast alle sozialen Räume benutzen und ist eine willkommene Teilnehmerin der gemeinschaftlichen Unternehmungen.

Von allen drei Schwestern erfahren wir etwas über die materielle Gestaltung der Umgebung und über den sozialen Kontext. Obwohl alle drei Schwestern die gleichen genetischen und körperlichen Eigenschaften haben, kann angenommen werden, dass die erste und zweite Schwester Hürden und Probleme erleben, die die dritte Schwester nicht navigieren muss. Die soziale Umgebung hat also einen großen Einfluss darauf, ob die Möglichkeiten zur individuellen Entfaltung gegeben sind oder nicht. Aber auch die individuelle Situation hat einen Einfluss darauf, wie diese Möglichkeiten genutzt werden; es könnte zum Beispiel sein, dass die zweite Schwester einen kämpferischen Charakter hat und viel Wohlbefinden daraus zieht, für bessere Bedingungen zu kämpfen, während die dritte Schwester trotz der vergleichsweise guten Umgebung einfach nicht glücklich wird. Zur Illustration verändern Campbell und Stramondo (2017, S. 159f.) das Beispiel leicht: Stellen wir uns wieder drei identische Drillinge mit Querschnittslähmung vor, die Rollstühle benutzen und in drei unterschiedlichen Städten leben. Die Schwestern haben außerdem ein ungefähr gleiches Temperament, hatten ähnliche Erlebnisse im Leben und teilen die gleichen Werte.

Schwester 1*: Die erste Schwester trifft bei einem sozialen Treffen für Personen mit Querschnittslähmung eine Frau, die ihre große Liebe und beste Freundin wird. Sie heiraten und leben glücklich zusammen.

Schwester 2*: Die zweite Schwester geht zu einem ähnlichen Treffen und verliebt sich in eine Frau, von der sie aber im Laufe der Beziehung emotional und körperlich missbraucht wird. Dies führt zu Jahren des Schmerzes, schlussendlich zu Scheidung und tiefem Bedauern.

Schwester 3*: Die dritte Schwester ist auf dem Weg zum Treffen, aber ihr Taxi hat einen Unfall mit einem Bus und sie stirbt.

Die grundsätzliche Idee ist, dass es zwar eine höhere Wahrscheinlichkeit geben könnte, dass wir in unserem Leben Wohlbefinden erreichen, wenn uns möglichst wenige Hürden und Probleme in den Weg gestellt werden, dass dies aber aufgrund unserer individuellen Beschaffenheit und kontextualen Situationen tatsächlich nur eine Wahrscheinlichkeit ist.

Auch Elizabeth Barnes (2009) entkräftet die Ansicht, dass Behinderung ein Leben schlechter macht. Barnes macht dafür eine Unterscheidung zwischen der *lokalen Lebensqualität* und der *Gesamt-Lebensqualität*. Die lokale Lebensqualität beschreibt dabei die Lebensqualität in bestimmten Kontexten oder die Lebensqualität in Bezug auf eine bestimmte Eigenschaft; lokale Lebensqualität kann also nur in Bezug auf eine spezifische Eigenschaft oder eine Sachlage zu einer bestimmten Zeit bewertet werden (Barnes 2009, S. 339). Die Gesamt-Lebensqualität bezeichnet die Lebensqualität *im Ganzen* und kann daher nicht in Bezug auf spezifische Eigenschaften oder Sachlagen bemessen werden, sondern nur als Gesamtprodukt aller lokalen Lebensqualitäten einer Person. Allerdings haben die lokalen Lebensqualitäten im Leben einer Person nicht alle den gleichen Stellenwert; so kann beispielsweise die Tatsache, dass eine Person zum Zeitpunkt *t* keinen Marathon laufen kann, dadurch aufgehoben werden, dass die Person eine Familie gegründet hat, sich verliebt hat oder eine Reise unternommen hat. Wenn nun die Aussage, dass eine Behinderung ein Leben schlechter macht auf die lokale Lebensqualität bezogen ist, dann kann dies tatsächlich der Fall sein (allerdings haben auch viele andere Eigenschaften einen negativen Einfluss auf lokale Lebensqualität), zeigt aber nicht, dass Behinderung eine negative oder suboptimale Eigenschaft ist oder dass das allgemeine Wohlergehen unter der Behinderung leiden muss. Wenn die Aussage auf die Gesamt-Lebensqualität bezogen ist, dann ist die Aussage falsch; die Gesamt-Lebensqualität setzt sich zusammen aus den lokalen Lebensqualitäten, die nicht nur hoch-subjektiv und kontextuell sind, sondern sich zudem gegenseitig aufwiegen können.⁸

8 Siehe Barnes (2009, S. 339–343) für eine detaillierte Diskussion.

Was lässt sich hieraus für unser Wohlbefinden festhalten? Lokale Lebensqualitäten sind – wie in den Beispielen der drei Schwestern – von einer Vielzahl von Aspekten abhängig oder zumindest beeinflussbar. Im Vergleich zu der Diskussion um Handlungsfähigkeit kann aber gesagt werden, dass unser Wohlbefinden einfacher zu realisieren ist, wenn uns möglichst wenige soziale und materielle Hürden in den Weg gestellt werden – was aber im Umkehrschluss keineswegs bedeutet, dass nur weil eine Person die Welt ohne jegliche Hürden navigieren kann, ihr Leben notwendigerweise erfüllt oder gut sein muss. Das sollte aber nicht das letzte Wort an dieser Stelle sein. Denn so wie die Tatsache, dass eine Person die Welt gut navigieren kann, weil ihr weniger Hürden in den Weg gestellt werden – und sie also Handlungsfähigkeit besitzt –, noch nicht bedeutet, dass sie auch epistemisch handlungsfähig ist, so muss die Tatsache, dass eine Person ihr Wohlbefinden realisieren kann, noch nicht bedeuten, dass sie auch epistemisches Wohlbefinden hat.

Einerseits hat epistemisches Wohlbefinden also damit zu tun, dass wir bestimmte epistemische Fähigkeiten gut einsetzen können; wir beispielsweise *Uptake* erfahren, wenn wir Wissen teilen, wollen wir die notwendigen Möglichkeiten haben, um mehr Wissen zu akkumulieren, damit wir als wissende Person anerkannt werden. Dies verläuft analog zu der Art und Weise, wie wir die Welt besser navigieren können, wenn uns möglichst wenig Hürden in den Weg gestellt werden. Andererseits ist unser epistemisches Wohlbefinden aber auch daran geknüpft, wie wir uns selbst als wissende Person wahrnehmen; im Falle der drei Schwestern ist es ja eben nicht so, dass die durch die Umgebung auferlegten Hürden der einzige oder auch nur der entscheidende Faktor dafür sind, Wohlbefinden zu erlangen.

Epistemische Faulheit, nach Medina (2012), ist charakterisiert durch Ignoranz. Epistemisch faul zu sein bedeutet, sich auf den eigenen Privilegien auszuruhen, statt eine Neugier für neue Erkenntnisse und neue Perspektiven auszubilden; Personen, die epistemisch faul sind, bleiben verhaftet in den dominanten Intelligibilitätsrahmen, die den Status Quo sozialer Ungerechtigkeit erhalten. Das Gegenteil von Faulheit, also Neugier und Imagination, bieten daher gute Anknüpfungspunkte für Überlegungen dazu, was epistemisches Wohlbefinden ausmacht.

Medina argumentiert, dass es Formen der sozialen Imagination gibt, die widerständig sind, indem sie sich dem Status Quo und den epistemischen und sozialen Ausschlüssen des Status Quo widersetzen; diese Form der Imagination muss plural, polyphon und experimentell sein (Medina 2012, S. 252). Um aber plurale, polyphone und experimentelle Imagination zu entwickeln, muss man sich der eigenen Situation und Perspektive bewusstwerden, um diese gezielt zu überwinden (Medina 2012, S. 254). Ein Aspekt, der sich auch bei María Lugones findet, wenn sie davon spricht, dass wir einen spielerischen Umgang damit finden müssen, von einem Intelligibilitätsrahmen (oder in ihren Worten, von einer *world of sense* (1995) oder einer Welt (1987) in eine andere zu reisen, um uns für die Perspektiven und Bedürfnisse anderer zu öffnen. Pohlhaus (2020) greift diesen Aspekt auf, indem sie sich Lugones' Theorie der horizontalen Praktiken bedient, die es möglich machen, dominanten Sinneswelten zu entgehen. Horizontale Praktiken sind widerständige Praktiken, die sich gegen zwei Aspekte von Unterdrückung richten: das Problem, dass sich unterdrückte Subjekte häufig nach der Perspektive (oder der Sinneswelt) der Unterdrücker ausrichten – und wenn nur, um diese zu kritisieren oder die Unterdrücker von den eigentlich offensichtlichen Praktiken der Unterdrückung zu überzeugen – und das damit verwandte Problem, dass die eigenen Relationen zu anderen unterdrückten Subjekten verloren gehen (Lugones 2003, S. 80). Unsere epistemische Energie, so Lugones und Pohlhaus, muss sich auf die Vernetzung unterdrückter Subjekte konzentrieren, so dass dort gegenseitig epistemische Handlungsfähigkeit möglich wird. Hierbei bilden sich epistemische Gemeinschaften, die sich gegenseitig Anerkennung als wissende Subjekte geben und füreinander einstehen – und, dies sollte aus der Anerkennungstheorie bekannt vorkommen, gegenseitige Anerkennung ist eine treibende Kraft für die Entwicklung des eigenen Selbst und des Verfolgens eigener Projekte, die wiederum die Grundlage für Wohlbefinden sein können. Allerdings stellt sich ausgehend von Lugones' Theorie horizontaler Praktiken die Frage intersektionaler Bündnisse und Gemeinschaften.

Intersektionale Analyse von epistemischem Wohlbefinden im Kontext der Reproduktionsmedizin

Der Text hat mit der Frage begonnen, welche Rolle epistemische Handlungsfähigkeit in Überlegungen zum erfüllten Leben einnehmen kann und inwieweit diese spezifische Handlungsfähigkeit im Kontext der Geburtsmedizin insbesondere für Schwarze Frauen und Frauen mit Behinderung(en) eingeschränkt wird. Ich habe gezeigt, dass epistemische Handlungsfähigkeit – im Gegensatz zu Handlungsfähigkeit – auch in Kontexten entstehen kann, in denen die eigene Handlungsfähigkeit aufgrund von Hürden eingeschränkt ist und dass gerade diese Form widerständiger epistemischer Handlungsfähigkeit eine Grundlage für unser Wohlbefinden bieten kann. Was sich dabei allerdings auch gezeigt hat, ist die Art und Weise, in der die Navigation von Hürden im sozialen Leben Probleme für Handlungsfähigkeit und Wohlbefinden aufzeigen kann. Dies lässt sich immer wieder auch im Kontext der Reproduktionsmedizin sehen – ein Kontext, in dem im Idealfall auf die Bedürfnisse von Frauen eingegangen werden sollte, um deren Handlungsfähigkeit und Wohlbefinden zu steigern. Die folgenden Beispiele sind aus dem US-amerikanischen Kontext, sollen hier aber vor allem als Illustration dienen und keine systematische Analyse einer Krise in der Reproduktionsmedizin darstellen.

Beispiel 1 und 1*:

Regina McKnight, eine 21-jährige Afro-Amerikanische Frau aus South Carolina, erlitt eine Todgeburt. McKnight wurde kurz darauf verhaftet und angeklagt wegen Todschatz durch Kindesmissbrauch; der Staat, von dem die Anklage ausging, nahm an, dass die Todgeburt ausgelöst wurde durch McKnights Kokain-Missbrauch. McKnight wurde von einer Jury nach einer nur 15-minütigen Sitzung zu 12 Jahren Freiheitsentzug verurteilt. Später würde sich herausstellen, dass McKnight eine Infektion hatte, die die Todgeburt auslöste.

Bei Laura Pemberton, einer weißen Frau aus Florida, hatten die Geburtswehen bereits begonnen als Ärzt*innen einen Gerichtsbeschluss erreichten, dass bei Pemberton eine Geburt durch Kaiserschnitt durch-

geführt werden muss – gegen ihre eigene Entscheidung, zuhause eine vaginale Geburt zu haben; die ärztliche Entscheidung beruhte allein auf der Grundlage, dass bei Pemberton bereits ein Kaiserschnitt bei einer früheren Geburt durchgeführt wurde und dass Pembertons Entscheidung, eine vaginale Geburt zu haben, ein Risiko für ihr ungeborenes Kind darstellte. Pemberton wurde in ihrem Zuhause verhaftet, ihre Beine wurden von den ausführenden Polizeibeamten mit Gewalt zusammengebunden – während sie bereits Geburtswehen hatte – und sie wurde in ein Krankenhaus gebracht, wo gegen ihren Willen ein Kaiserschnitt durchgeführt wurde.

Was McKnight und Pemberton gemein haben ist, dass sie Teil eines Berichts von Lynn Paltrow und Jeanne Flavin (2013) wurden. Nach diesem Bericht lassen sich zwischen 1973 und 2005 in Nordamerika insgesamt 413 Fälle finden, in denen eine Schwangerschaft oder eine Fehlgeburt einer Frau als Grundlage dafür angegeben wurde, ihre körperliche Freiheit einzuschränken; entweder durch ihre Festnahme oder durch gewalttätige Einmischung in ihre körperliche Handlungsfähigkeit. In der Mehrzahl der Fälle handelte es sich dabei um Schwarze oder Afro-Amerikanische Frauen, die einer bildungsfernen sowie sozio-ökonomischen Schicht angehören, die von Armut direkt betroffen oder zumindest armutgefährdet ist. In fast allen der im Bericht untersuchten Fälle kann festgestellt werden, dass die gewalttätige, exekutive Einmischung nicht stattgefunden hätte, wären die Frauen nicht schwanger gewesen.⁹

Beispiel 2:

Ein weitverbreitetes ableistisches Vorurteil gegenüber behinderten Personen ist die Annahme, dass sie kein aktives Sexleben haben. Dieses Vorurteil wird durch weitere problematische Annahmen erklärt: So wird entweder davon ausgegangen, dass behinderten Personen aufgrund ihrer ›defizitären‹ Körper die notwendigen Fähigkeiten fehlen, ein aktives Sexleben zu haben oder dass diese Körper als wenig sexuell anziehend empfunden werden und den Personen daher ein Sexleben abgesprochen wird (vgl. Elman 2012; O'Shea 2020). Diese Annahmen sind intelligibel

9 Siehe auch Haslanger (2015) für eine Diskussion des Berichts.

vor einem ableistischen Narrativ, das Behinderung im behinderten Körper verortet (vgl. Reynolds 2019) und als etwas suboptimales auffasst (vgl. Barnes 2009). Die Beschreibungen von Körpern als defizitär sind also sowohl deskriptiv als auch normativ. Es handelt sich unter Bezug auf ableistische Körpernormen um eine deskriptive Beschreibung von Körpern, die einige Fähigkeiten missen, die vom ableistischen Intelligibilitätsrahmen (willkürlich) als ›normal‹ eingestuft werden. Es handelt sich aber auch um eine normative Beschreibung insofern als sie den ableistischen Intelligibilitätsrahmen verfestigt, indem sie auf scheinbar körperliche Unterschiede rekurriert und somit auch eine Aussage darüber tätigt, wie Körper sein *sollten*.

Das Vorurteil, dass behinderte Personen kein aktives Sexleben haben, ist aber nicht nur problematisch, weil es durch ableistische Körpernormen gestützt wird, sondern weil es problematische Konsequenzen haben kann; es kann beispielsweise dazu führen, dass behinderte Personen von medizinischen Fachleuten keine adäquate Beratung über sexuell übertragbare Krankheiten oder Verhütungsmittel erhalten, nicht auf sexuell übertragbare Krankheiten wie HIV oder Gebärmutterhalskrebs untersucht werden oder bei ihnen keine Schwangerschaftstests durchgeführt werden.

Beispiel 3:

Tressie McMillan Cottom ist Soziologin und Professorin, gehört zur Bildungselite der USA und nimmt eine dementsprechend gute sozialökonomische Position ein. Aber trotz dieser Position hat Tressie McMillan Cottom während ihrer Schwangerschaft als Schwarze und selbstdefiniert dicke Frau mit einer ganzen Reihe von Diskriminierungen und (epistemischer) Unterdrückung zu kämpfen. Im vierten Monat ihrer Schwangerschaft setzen bei Cottom Blutungen ein und sie hat starke Schmerzen. Nachdem sie längere Zeit (immer noch blutend) im Wartezimmer ihres Arztes wartete, schickte dieser sie mit der Aussage, dass *Spotting* für dicke Frauen in der Schwangerschaft normal sei, wieder nach Hause. In derselben Nacht ruft Cottom eine Krankenpflegerin an, weil ihre Schmerzen weiter zunehmen. Dieses Mal wird ihr gesagt, dass

der Schmerz wahrscheinlich daher kommt, dass sie an Verstopfung leidet und sie solle versuchen, auf die Toilette zu gehen. Cottom wartet drei Tage unter Schmerzen, bevor sie ins Krankenhaus fährt; auch dort wird ihr wieder geraten, dass sie auf Toilette gehen solle, da sie wahrscheinlich etwas ›Falsches‹ gegessen habe. Nur nach Insistieren von Cottom machen sie schließlich einen Ultraschall und stellen fest, dass in ihrem Uterus nicht nur der Fötus ist, sondern auch zwei große Tumore. Kurz darauf setzt bei Cottom eine vorzeitige Geburt ein; ihre Tochter verstirbt wenige Minuten nach ihrem ersten Atemzug.¹⁰ Statt sie in ihrer Trauer zu unterstützen, wendet sich eine der Krankenpflegerinnen an Cottom und sagt, dass sie nichts weiter hätten tun können, da Cottom ihnen nicht gesagt habe, dass sie Wehen habe.

Cottom hat *kulturelles Gesundheitskapital*, ein Begriff, der von Janet Shim (2010) entwickelt wurde, um auf das Repertoire an kulturellen, verbalen und affektiven Fähigkeiten zu verweisen, die – wenn angewandt – im Normalfall zu einer besseren Behandlung innerhalb des Gesundheitssystems führen. Aber auch dies hilft ihr hier nicht. Sie schreibt:

»The assumption that black women's incompetence – we cannot know ourselves, express ourselves in a way that the context will render legible, or that prompts people with power to respond to us as agentic beings—supersedes even the most powerful status cultures in all of neoliberal capitalism.« (2010, S. 86)

Cottoms Analyse aber verweist nicht nur auf interpersonale Aspekte des Gesundheitssystems, die von mannigfaltigen, sich intersektional auswirkenden Vorurteilen geprägt sein können, sondern auf ein systemisches Problem: »Being structurally incompetent injects friction into every other interaction, between people, and between people and organizations, and between organizations and ideologies« (2010, S. 95).

10 Aus Cottom 2019, Kapitel 3. Siehe auch Steward und Freeman (2021 und 2024) für eine Analyse in Bezug auf epistemische Mikroaggressionen.

Hier zeigt sich die enge Verbindung von epistemischer Handlungsfähigkeit, Handlungsfähigkeit und Wohlbefinden. Klarerweise haben wir es hier mit drei Kontexten zu tun, in denen zumindest die lokale Lebensqualität auf radikale Weise beschnitten wird und da es sich in allen Beispielen um Situationen handelt, die sehr wahrscheinlich lang bleibende Trauer und Traumata bei den betroffenen Personen verursachen, lässt sich hier zumindest auch die Wahrscheinlichkeit, dass das allgemeine Wohlbefinden durch ungerechte Behandlung in einer bestimmten Situation langfristig komprimiert ist, ausdrücken. Regina McKnight und Laura Pemberton erfahren Gewalt in einem Zustand, in dem sie ohnehin vulnerabel sind und ihnen wird ihre Handlungsfähigkeit körperlich radikal beschnitten. Tressie McMillan Cottom wird die Handlungsfähigkeit trotz ihres Protests genommen, in dem ihr die für ihr lokales Wohlbefinden wichtigen Untersuchungen vorenthalten werden. Die hier stattfindende Gewalt, die schlussendlich im Tod von Cottoms Tochter endet, ist Gewalt durch Enthaltung. Und die zahlreichen anonymen Personen im zweiten Beispiel erfahren die Vorenthaltung von Informationen, die sie benötigen, um sexuell handlungsfähig und sicher zu sein. Zugleich lässt sich sehen, dass dominante Intelligibilitätsrahmen einen negativen Einfluss auf epistemische Handlungsfähigkeit haben können, insofern als sie dafür sorgen, dass bestimmte Personen mit ihren Aussagen keinen *Uptake* erfahren und für nicht glaubwürdig gehalten werden. Hierbei verzahnen sich rassistische, ableistische bzw. pathozentrische und sexistische Intelligibilitätsrahmen, die noch über die von Moya Bailey (2022) ausgemachte *Misogynoir*-ität hinausgehen.

Intersektionalität bezeichnet einen theoretischen Zugang, der es möglich macht, zu zeigen, wie ungerechte soziale Strukturen miteinander verbunden sind und sich gegenseitig bedingen (vgl. Collins 2016, S. 1). Was dieser Zugang aber auch zeigt, ist, dass Strukturen, die wir oftmals als voneinander getrennte Systeme wahrnehmen, aus den gleichen Situationen und Handlungsmustern entstehen; wie am Beispiel *Misogynoir*-ität gezeigt werden kann. *Misogynoir*-ität ist eine Form von Misogynie, die sich gegen Schwarze Frauen richtet; es lässt sich weder ausschließlich als Geschlechterungerechtigkeit noch ausschließlich als rassifizierte Ungerechtigkeit beschreiben, sondern tritt

in der Verzahnung beider Ungerechtigkeiten zutage. Robin Dembroff (2023) hat kürzlich eine metaphysische Erklärung von Intersektionalität geliefert, nach der Intersektionalität einerseits als Überlappung zu verstehen ist und andererseits aber durch Ideologien theoretisch voneinander getrennt werden kann. Die grundlegende Idee ist folgende: Intersektionale Formen von Ungerechtigkeit werden durch sich überlappende ungerechte Systeme produziert; die ungerechten Systeme sind dabei durch gleiche kausale Strukturen gekennzeichnet. Diese sich überlappenden ungerechten Systeme können aber insofern theoretisch voneinander getrennt werden, indem auf ihre jeweils zugrundeliegenden Ideologien verwiesen wird. Folgendes Beispiel kann helfen: Das Patriarchat ist das System, das Geschlechterideale reproduziert, weiße Vorherrschaft ist das System, das darauf ausgerichtet ist, eine rassifizierte Ideologie zu reproduzieren. Diese Systeme sind durch kausale Strukturen gekennzeichnet, die dazu beitragen, dass ihre zugrundeliegenden Intelligibilitätsrahmen reproduziert werden. Wenn eine kausale Struktur darauf ausgerichtet ist, gleichzeitig mehrere solcher Intelligibilitätsrahmen zu reproduzieren, dann haben wir es mit überlappenden ungerechten Systemen zu tun. Aber weil auch dieser kausalen Struktur eigentlich unterschiedliche Intelligibilitätsrahmen zugrunde liegen, können wir diese theoretisch voneinander trennen, indem wir die zugrundeliegenden Ideologien in den Vordergrund stellen.

An dieser Stelle können wir die einzelnen Diskussionen zusammenführen, indem wir uns daran erinnern, dass Ideologien aus Praktiken und Intelligibilitätsrahmen bestehen, die sich in einem sogenannten *feedback loop* gegenseitig stützen. Somit beschränken sie Akteur*innen insofern, als sie diese in einem Kreislauf gefangen halten, indem sie die kausalen Strukturen und somit die Ideologie erhalten. Und eine ritualisierte Praktik, so Dembroff, schafft es gleichzeitig mehrere Ideologien zu erhalten – wie im Fall von *Misogynoir*-ität. Hier wird unsere Handlungsfähigkeit also beschnitten, indem uns nur bestimmte Optionen – nämlich solche, die die Ideologie erhalten – offenstehen; und je weniger privilegiert wir sind, desto weniger Optionen bleiben dafür übrig. Im ersten Beispiel offenbart sich die Verzahnung von Rassismus, Klassismus und Sexismus mit dem Ziel armen und Schwarzen Frauen keine

Kontrolle über ihre Körper zu geben, im zweiten Beispiel zeigt sich die Verzahnung von Sexismus und Ableismus mit demselben Ziel und im dritten Beispiel zeigt sich die Verzahnung von Rassismus und Pathozentrismus. Dabei muss das Ziel den jeweiligen Akteur*innen keineswegs bewusst sein, damit sie sich an Praktiken beteiligen, die den Status Quo der reproduktiven Kontrolle rassifizierter, behinderter, pathologischer, armer und weiblicher Körper erhalten. Es zeigt sich hieran aber auch, dass Ideologien die Möglichkeit aufmachen, sich durch epistemische Handlungsfähigkeit den Praktiken und ihren Intelligibilitätsrahmen zu widersetzen. Tatsächlich bietet gerade die Anerkennung dieser sich überlappenden Ungerechtigkeitsysteme Möglichkeiten für horizontale Widerstandspraktiken, die durch Imagination und Neugier für andere Perspektiven gefördert werden können.

Literatur

- Alcoff, Linda M. 2007. Epistemologies of Ignorance: Three Types. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, Hg. Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 39–58. Albany: State University of New York Press.
- Amundson, Ron. 2005. Disability, Ideology, and Quality of Life: A Bias in Biomedical Ethics. In *Quality of Life and Human Difference*, Hg. David Wasserman, Jerome Bickenbach, und Robert Wachbroit, 101–124. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Elizabeth. 2012. Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology* 26 (2): 163–173.
- Bailey, Moya. 2022. *Misogynoir Transformed: Black Women's Digital Resistance*. New York: NYU Press Intersections Series.
- Barnes, Elizabeth. 2014. Valuing Disability, Causing Disability. *Ethics* 125 (1): 88–113.
- Barnes, Elizabeth. 2009. Disability, Minority, and Difference. *Journal of Applied Philosophy* 26 (4): 337–355.
- Campbell, Stephen, und Joseph Stramondo. 2017. The Complicated Relationship of Disability and Well-Being. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 27 (2): 151–184.

- Collins, Patricia H. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2nd edition. New York/London: Routledge.
- Cottom, Tressie McMillan. 2019. *Thick and Other Essays*. New York: The New Press.
- Davis, Emmalon. 2021. A Tale of Two Injustices: Epistemic Injustice in Philosophy. In *Applied Epistemology*, Hg. Jennifer Lackey. New York: Oxford University Press.
- Dembroff, Robin. 2023. Intersection is not Identity, or How to Distinguish Overlapping Systems of Injustice. In *Conversations in Philosophy, Law, and Politics*, Hg. Ruth Chang, und Amia Srinivasan, New York: Oxford University Press.
- Dembroff, Robin, und Dennis Whitcomb. 2023. Content-Focused Epistemic Injustice. *Oxford Studies in Epistemology* 7: 48–70.
- Dotson, Kristie. 2014. Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology* 28 (2): 115–138.
- Elman, Julie P. 2012. Crippling Safe Sex: *Life Goes On's* Queer/Disabled Alliances. *Bioethical Inquiry* 9: 317–326.
- Fricker, Miranda. 2017. *Epistemic Injustice: The Power and Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- Hacking, Ian. 2002. *Historical Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Haslanger, Sally. 2015. *Critical Theory and Practice*. Amsterdam: Koninklijke Van Gorcum.
- Lugones, María. 1987. Playfulness, ›World‹-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia* 2 (2): 3–19.
- Lugones, María. 1995. Hard-to-Handle Anger. In *Overcoming Racism and Sexism*, Hg. Linda Bell, und David Blumenfeld, 203–218. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Lugones, María. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. New York: Rowman and Littlefield.

- Medine, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistent Imaginations*. New York: Oxford University Press.
- Mills, Charles W. 2007. White Ignorance. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, Hg. Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 11–38. Albany, New York: State University of New York Press.
- O'Shea, Tom. 2020. Sexual Desire and Structural Injustice. *Journal of Social Philosophy* 52 (4): 587–600.
- Paltrow, Lynn, und Jeanne Flavin. 2013. The Policy and Politics of Reproductive Health: Arrests of and Forced Interventions on Pregnant Women in the United States, 1973–2005: Implications for Women's Legal Status and Public Health. *Journal of Health Politics, Policy and Law* 38 (2): 299–243.
- Peña-Guzmán, David, und Joel M. Reynolds. 2019. The Harm of Ableism: Medical Error and Epistemic Injustice. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 29 (3): 205–242.
- Pohlhaus, Gaile. 2012. Relational Knowing and Epistemic injustice: Toward a Theory of *Willful Hermeneutical Ignorance*. *Hypatia* 27 (4): 715–735.
- Pohlhaus, Gaile. 2020. Epistemic Agency under Oppression. *Philosophical Papers* 49 (2): 233–251.
- Reynolds, Joel M. 2019. The Meaning of Ability and Disability. *Journal of Speculative Philosophy* 33 (3): 434–447.
- Shim, Janet. 2010. Cultural Health Capital: A Theoretical Approach to Understanding Health Care Interactions and the Dynamics of Unequal Treatment. *Journal of Health and Social Behavior* 51 (1): 1–15.
- Spelman, Elizabeth. 2007. Managing Ignorance. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, Hg. Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 119–133. Albany, New York: State University of New York Press.
- Stewart, Heather, und Lauren Freeman. 2021. Epistemic Microaggressions and Epistemic Injustices in Clinical Medicine. In *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Research*, Hg. Benjamin Sherman, und Stacey Goguen, 121–138. Lanham: Rowman and Littlefield.

Stewart, Heather, und Lauren Freeman. 2024. *Microaggressions in Medicine*. Oxford: Oxford University Press.

Wieseler, Christine. 2020. Epistemic Oppression and Ableism in Bioethics. *Hypatia* 35 (4): 714–732.

